

T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DİN SOSYOLOJİSİ ANABİLİM DALI

SIRAT-I MÜSTAKİM VE SEBİLÜRREŞAD DERGİLERİ
EKSENİNDE DİN-DEVLET-SİYASET TARTIŞMALARI

MASTER TEZİ

Hazırlayan
Gölnur ANBAR

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Fazlı ARABACI

Ankara–2007

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Gölnur ANBAR'a ait "Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad Dergileri Ekseninde Din-Devlet-Siyaset Tartışmaları" adlı çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan

Doç. Dr. Fazlı ARABACI (Danışman)

Üye.....

Yrd. Doç. Dr. Erdinç YAZICI

Üye.....

Yrd. Doç. Dr. Naci KULA

ÖNSÖZ

Osmanlı tarihinin son yüzyılı, modernleşme çabalarının her alanda hız kazandığı bir dönem olmuştur. Tanzimat Fermanı (1839), Islahat Fermanı (1856), I. Meşrutiyet (1876) ve II. Meşrutiyet (1908) Osmanlı tarihinin en önemli ve esaslı değişimlerinin yaşandığı modernleşme çabalarıdır. Bunlar içinde II. Meşrutiyet dönemi, yazılıp çizilenler, olayların çokluğu ve karışıklığı açısından ne olup bittiğini daha iyi anlayış yorumlama ve geleceği inşa etme bakımından incelemeye değer görünmektedir.

II. Meşrutiyetin getirdiği hürriyet ortamında Osmanlı aydınları fikir ve düşüncelerini matbuat vasıtasıyla ifade edebilmişlerdir. Devletin çöküşünü engellemek ve devletin bekası için kurtuluş reçeteleri olarak Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük, Batıcılık gibi fikir akımlarını ortaya koyan Osmanlı aydınları çeşitli gazete ve mecmualarda görüşlerini dile getirmişlerdir.

Mecmualar arasında güçlü yazar kadrosu, muhteva çeşitliliği ve geniş etkileri sebebiyle döneminin en meşhur yayın organı olan Sırat-ı Müstakim ve Sebîlürreşad dergilerinin 1911–1924 yılları arasında yayınlanan sayılarındaki din-devlet-siyaset tartışmalarını araştırma konusu olarak seçtik. Sözü edilen tartışmaların anlam dünyasını ortaya çıkarmak ve bugün de devam eden söz konusu tartışmaları anlamak ve anlamlandırmak için din-devlet-siyaset ilişkisinin Türkiye'deki sürecini bilmek önemli bir husustur. Bu dergilerdeki fikirlerin günümüz dinî-siyasî düşüncelerine etkisini de burada zikretmek gerekir. Bu nedenle araştırmamız Osmanlı son dönemine ve Cumhuriyetin ilk yıllarına tekabül eden tarihi süreç içinde etkili bir yayın organı olan Sırat-ı Müstakim ve Sebîlürreşad mecmualara üzerine odaklanmıştır.

Sırat-ı Müstakim ve Sebîlürreşad dergilerini çalışma alanı olarak seçmeme vesile olan ve destekleyen, Sırat-ı Müstakim ve Sebîlürreşad dergileri konusunda bilgi veren ve tez süresi boyunca eleştiri ve katkılarıyla bana yol gösteren danışman hocam Doç. Dr. Fazlı ARABACI'ya ve tezin yazımı aşamasında bana yardımcı olan Ceyhun ÜNLÜER'e teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca uzun süren eğitim hayatımda ve tez süresi boyunca maddi ve manevi desteklerini benden esirgemeyen annem-babam ve kızkardeşime minnettarım.

Gülnur ANBAR

Ankara 2007

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR	v
GİRİŞ	1
ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ	2
ARAŞTIRMANIN METODU	3
I. BÖLÜM	
1. DİN, DEVLET VE SİYASET KAVRAMLARININ.....	5
ANLAM ALANLARI	5
1.1. DİN	5
1.2. DEVLET	13
1.3. SİYASET	17
2. İSLAM'DA DİN-DEVLET VE SİYASETİN YERİ.....	19
2.1. DİNİN TEMEL KAYNAKLARI AÇISINDAN DİN-DEVLET-SİYASET İLİŞKİSİ	19
2.2. KLASİK DÖNEM İSLAM ULEMASI VE UYGULAMALARA GÖRE DİN-DEVLET-SİYASET İLİŞKİSİ	25
3. DEĞİŞEN PARADİGMALARIN İSLAM DÜNYASINA YANSIMASI VE DİN- DEVLET-SİYASET İLİŞKİLERİNE ETKİSİ	34
3.1. DİN-DEVLET-SİYASET TARTIŞMALARINDA ORTAYA ÇIKAN FARKLI EKOLLER	34
3.1.1. <i>Osmanlıcılık</i>	34
3.1.2. <i>İslamcılık</i>	40
3.1.3. <i>Türkçülük</i>	44
3.1.4. <i>Batıcılık</i>	48
3.2. BATICILIĞIN ETKİSİNDE OLUŞAN DİN-DEVLET-SİYASET TARTIŞMALARI	53

II. BÖLÜM

1. SIRAT-I MÜSTAKİM DERGİSİNDE GÜNDEME GELEN DİN-DEVLET-SİYASET TARTIŞMALARI	61
1.1. MEVCUT DURUM KARŞISINDA TAKINILACAK SİYASET	61
1.1.1. <i>Vaziyet-i Siyasiyye-i Hazıramız</i>	61
1.1.2. <i>Eski Kafadan Eski Siyaset</i>	69
1.2. İTTİHAT VE TERAKKİ KONGRESİNİN SİYASİ KARARLARI	75
1.3. İTTİHAD-I ANÂSİR MES’ELESİ	85
2. SEBÎLÜRREŞAD DERGİSİNDE GÜNDEME GELEN DİN-DEVLET-SİYASET TARTIŞMALARI	97
2.1. DİN-DEVLET, HİLAFET VE SALTANAT EKSENİNDE YAPILAN TARTIŞMALAR	97
2.1.1. <i>Din, Devlet yahut Hilafet ve Saltanat Tefrik Olunabilir mi? –İngiliz Gazetelerine Cevap-</i>	98
2.1.2. <i>Din ile Devletin Tefriki</i>	111
2.2. DEMOKRASİ VE DİN	116
2.3. İSLAM SİYASETİ	126
2.4. LAİKLİK, ASRÎLİK.....	136
2.4.1. <i>İctimaiyâtta Garpçılık ve Bozgunculuk: Laiklik-Asrîlik</i>	136
2.4.2. <i>Garpçılık ve Laiklik-Lâ-dinîlik</i>	143
SONUÇ	148
KAYNAKÇA.....	151
ÖZET	154
ABSTRACT.....	155

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
A.g.yazı	: Adı Geçen Yazı
Çev.	: Çeviren
Haz.	: Hazırlayan
nr.	: Numara
S.M.	: Sırat-ı Müstakim Dergisi
S.R.	: Sebilürreşad Dergisi

GİRİŞ

Araştırmamızın temel kaynağı olan Sırat-ı Müstakîm mecmuası 26 Eylül 1908 (30 Şaban 1326/14 Ağustos 1324) yılında Ebu'l-Ulâ Zeyne'l-Abidî (Mardin) ve Eşref Edîb (Fergan)'in sahipliğinde yayın hayatına başlamıştı.¹

Sırat-ı Müstakîm toplam 182 sayı olarak yayınlanmış, 182. sayısından sonra isim değişikliği yaparak, 183. sayısından itibaren Sebîlürreşad olarak yayın hayatına devam etmiştir.

İttihâd-ı İslâm, İttihâd-ı Anâsır, İttihat ve Terakkî Cemiyeti, Meclis-i Mebusan, Din-Devlet-Siyaset İlişkileri, Laiklik, Garpcılık gibi konu başlıklarını ele alan Sırat-ı Müstakîm ve Sebîlürreşad mecmualarının ana başlıklarının hemen altındaki yazıya baktığımız zaman dinî, millî, felsefî, edebî, hukukî ve ilmî konuları içerdiğini anlayabiliriz.

Dergide yazı yazan başlıca müellifler şunlardır: Ahmed Agayef, Ahmed Cavî, Aksekili Ahmet Hamdi, Eşref Edib, Halil Halid, İzmirli İsmail Hakkı, Ömer Rıza, Mehmed Akif. Mehmed Akif ayrıca derginin başmuharriridir.

Dergide devamlı yazı yazan bu saydığımız şahıslar dışında mektup, tercüme ve imzasız yazılara ve te'lif eserlere de yer verilmiştir.

Sırat-ı Müstakîm ve Sebîlürreşad dergileri, II. Meşrutiyetin ilanıyla yayın hayatına başlamış olmasından dolayı konu itibariyle dönemin dinî-siyasî konjunktürüne hâkimdir. II. Meşrutiyetten sonra başlayan hürriyet ortamı birkaç yıl içinde sona ermiş, İttihat ve Terakkî yönetimi baskı ve şiddet uygulamalarını arttırmıştır. İttihad-ı İslam düşüncesinin zayıflaması, arkası kesilmeyen siyasî başarısızlıklar ve devletin çöküşünün hızlanması, İttihat ve Terakkî yönetiminin İslamcılara cephe alması ve I. Dünya Savaşının zor şartları, İslamcıları ve İslamcı yayın organı olan Sebîlürreşad'ı olumsuz etkilemesine rağmen

¹ Abdullah CEYHAN: Sırat-ı Müstakîm ve sebîlürreşad Mecmuaları Fihristi (Ankara, 1991).

yayınlanmaya devam etmiştir. Garpcılık-Baticılık akımına karşı muhalefetin ve millî mücadelenin destekçisi olmuştur. Ancak Şark isyanı gerekçe gösterilerek millî mücadelenin kazanılmasında büyük payı olan Sebîlürreşad dergisi, Cumhuriyet'in ilk yıllarında çıkarılan Takrîr-i Sükûn Kanunuyla 6 Mart 1925'te kapatılmıştır. 26 Eylül 1908'de Sırat-ı Müstakîm adıyla yayın hayatına başlayan, İslamcılarının en meşhur yayın organı Sebîlürreşad adıyla 5 Mart 1925'te 641. sayıyla yayınına son vermiştir.

1911–1924 yıllarında yayınlanan Sırat-ı Müstakîm ve Sebîlürreşad dergileri ekseninde din-devlet-siyaset tartışmalarını Din Sosyolojisi açısından incelemeye girerken çalışmamızın ilk bölümünde araştırmamıza zemin teşkil etmesi bakımından din, devlet ve siyaset kavramlarının anlam alanları, İslam'da din, devlet ve siyasetin yeri, değişen paradigmalara İslam dünyasına yansımaları ve din-devlet-siyaset ilişkilerine etkisi ve bu bağlamda ortaya çıkan Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük ve Baticılık ekolleri incelenmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın ikinci bölümü olan son bölümünde ise, öncelikle Sırat-ı Müstakîm dergisinde, sonrasında da Sebîlürreşad dergisinde gündeme gelen din-devlet-siyaset tartışmaları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Bu çalışma, Sırat-ı Müstakîm ve Sebîlürreşad dergileri ekseninde din, devlet ve siyaset kavramlarının ne anlama geldiği, o dönemde hangi anlamlarda kullanıldığı, o dönemdeki din, devlet ve siyaset ilişkileri ve bu ilişkilerin nasıl olması gerektiğine dair görüşler etrafında yoğunlaşmaktadır.

Araştırmamız, Cumhuriyet'in kuruluş arefesinde din-devlet ilişkilerini içeren tartışmaları kendi bağlamı içinde inceleyerek ne'liğini ortaya koymayı ve günümüze ne derecede etki ettiğini anlama ve açıklamayı hedeflemektedir.

1911–1924 yılları arasında çıkan, önceleri Sırat-ı Müstakîm daha sonraları da Sebîlürreşad adıyla yayımlanan dergiler ekseninde din-devlet-siyaset tartışmalarının ele alınıp incelenmesi, Osmanlı İmparatorluğunun son dönemi ve

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş döneminin anlaşılabilmesi ve günümüze ışık tutması açısından büyük önem taşımaktadır.

Bu konunun ele alınmasının ve incelenmesinin günümüzde yapılan din-devlet-siyaset tartışmalarına katkı yapacağı düşünülmektedir.

Bu çalışma aynı zamanda din-devlet ilişkileri bakımından yakın tarihimizde üretilen düşüncelerin gün yüzüne çıkarılmasına önemli bir katkı sağlayacaktır.

ARAŞTIRMANIN METODU

Beşerî bilimlerde pozitivist anlayışa karşı önerilen yeni, alternatif anlayışa yorumsama, hermenötik (yorumbilim), yorumsamacı veya yorumcu yaklaşım gibi adlar verilmekte ve bu anlayış, tek bir kişiye veya felsefeye değil de birçok düşünüşürün katkısına dayandırılmaktadır. Yorumcu yaklaşımın en belirgin niteliklerinden birisi, öznellik ve nesnellik arasındaki karşıtlığı aşmaya çalışmasıdır. Bu yaklaşıma göre beşerî bilimlerde araştırma nesnesi de araştırmada kullanılan gereçler de kaçınılmaz olarak insan dünyasının kapsayıcı bağlamını paylaşırlar. Hem pozitivist beşerî bilimlerdeki sözde bilimsel nesnelliğe ulaşmak gibi bir amaç gözetilmez; hem de nesnelliği tümüyle yadsıyarak her türlü gözlemi, gözlemi yapan insanın öznelliğiyle, öz-bilincinin ürünleriyle açıklamaya kalkan romantik idealizmden kaçınılır.²

Din sosyolojisi alanında yaptığımız bu çalışmada, beşerî bilimlerde doğa bilimlerinde olduğu gibi nesnellik iddiasında bulunulamayacağının bilincinde olmakla birlikte, elde edilen doküman ve belgeler yorumsamacı yaklaşım kullanılmıştır.

Varolan kayıt ve belgeleri inceleyerek veri toplamaya belgesel tarama denir. Belgesel tarama, belli bir amaca dönük olarak, kaynakları bulma, okuma, not alma ve değerlendirme işlemlerini kapsar. Bilgide birikim ve süreklilik, geçmişin aynası olan belgelerle sağlanır. Belgesel taramanın en önemli özelliği,

² Erol GÖKA (ve öte): Önce Söz Vardı (Ankara, 1996), 24-25.

araştırma ile belge arasında, yalnız ikisi arasında bir ilişitim sağlamanın zorunlu olmasıdır. Belgenin anlatmak istediği ile okuyucunun (araştırmacının) anladığı arasındaki sapma azaldığı oranda iletişim başarılı olur. Bu nedenle, iyi okuma ve iyi yazmanın ortak kurallarını bilmek, yazılı belge taramasında başarının en önemli anahtarıdır.³

Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad dergileri ekseninde din-devlet-siyaset tartışmalarını içeren yazılar ele alınırken, onların yazıldığı tarihsel, sosyolojik, kültürel ve siyasî ortam ve dinî yaşantı göz önünde bulundurularak ve günümüzdeki sosya-kültürel ortam da dikkate alınarak ve öznellikten de tamamen uzak kalınamayacağının farkında olunarak araştırma yoluna gidilmiştir.

II. Meşrutiyet döneminin en önemli yayın organlarından ibri olan Sırat-ı Müstakim ve onun devamı olan Sebilürreşad mecmuaları ile alakalı bir takım çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan, araştırmacılara en çok faydası olan şüphesiz Abdullah Ceyhan'ın "Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad Fihristi" adlı kitabıdır. Çalışmamızda, konuyla ilgili makalelere ulaşmak için bu fihristten oldukça yararlandık.

³ Niyazi KARASAR: Bilimsel Araştırma Yöntemi (Ankara, 2002), 183-184.

I. BÖLÜM

1. DİN, DEVLET VE SİYASET KAVRAMLARININ

ANLAM ALANLARI

1.1. *Din*

Din kelimesi, rahat, huzur ve Allah’a ibadet ve iman hakkında her milletin tuttuğu yol anlamına gelir.¹ Etimolojik ve semantik açıdan Arapçada “din” kelimesinin, “d-y-n” veya “dâne” kökünden geldiği ve genellikle üç muhtelif kaynağa dayanan farklı manaları ifade ettiği anlaşılmaktadır:

1- Öz Arapçada din, “usûl, âdet, tutulan yol ve huy” gibi manalara gelmektedir.

2- Aramî-İbramî dillerden geldiği ifade edilen anlamı ile din, “mülk, idare etmek, hükmetmek, ceza, yargı, hesap, muhasebe ve mükâfat” manalarında kullanılmaktadır. Nitekim, Kur’an-ı Kerim’de Fatiha suresinin 4. ayetinde “Din gününün sahibi” ibaresinde yer alan din kelimesini müfessirler (Beyzavî, Razî, Taberî vs.) meşhur ve muteber olan bir tefsire göre ceza, mücazât ve mükâfat manasına yorumlamaktadırlar.

3- Farsça, Zend-Avesta’daki “dâena” sözünden geldiği öne sürülen din kelimesi, “din ve mezhep edinmek, inanmak, âdet edinmek” manalarını ifade etmektedir. Kur’an-ı Kerim’de din kelimesinin, muhtelif ayetlerde² taat, itaat, teslimiyet, ibadet, millet, vs. gibi çeşitli manalarda kullanıldığı görülmektedir.

¹ ŞEMSEDDİN SAMÎ: Kâmûs-ı Türkî: Temel Türkçe Sözlük (İstanbul, 1985), I, 269.

² Kâfirûn, 109/1-6; Zümer, 39/11; Yunus, 10/104; Âl-i İmrân, 3/19, 73; Mâide, 5/3; Bakara, 2/112.

Esasen Kur'an-ı Kerim'de din kelimesinin İslam ile sıkı sıkıya irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Gerçi din kelimesi herhangi bir din manasını ifade edebilirse de, Kur'an-ı Kerim'de tahsisen Allah katındaki dinin İslam olduğu "Allah indinde din, İslam'dır." (Âl-i İmrân, 3/19) ayet-i celilesi ile açıkça bildirilmektedir.³

Batılı düşünürler özellikle Rönesanstan beri, dinî bir içkinliğe indirgeyerek onu insanın ya da toplumun doğasından (çoğu kere zaatlarından) türetmeye çalışmışlardır. Çoğu felsefî nitelikli olan (ki sosyologlar arasında bu noktadaki tartışmalar da felsefî bir içerik taşır.) bu görüşler, açık ya da üstü örtük bir din karşıtlığını yansıtır. 19. yüzyılın materyalist ve daha sonraki salt pozitivist eğilimi, bu çabayı dini saf dışı bırakma noktasına kadar götürür. İlgisizlik ya da karşı tavır, bu sürecin genel doğasını belirler. Bu çerçevede dini ferdin doğasından türetme çabalarından ilki ve en belirginini aydınlanma filozofu David Hume'a aittir. Hume, dinin insanın korku ve ümitlerinden doğduğunu söylüyordu. Bilim alanında dini ferdin doğasına götürme girişimlerinin en popülerlerinden birisi, Freud'a aittir.⁴ "Bir Yanılsamanın Geleceği Bilim ve İman"da Freud, dini, ferdin bilinçaltı dünyasında tatmin olmamış duyguların bir tezahürü olarak tanımlarken, dinsel doktrinleri de yanılsamalar olarak kabul etmektedir.

Dini toplumun doğasından türetmeye yönelik olan ve sosyolojik çerçevede daha ciddi sayılabilecek bir açıklama Durkheim'e aittir. O, bu koun üzerinde çok durmuş ve hatta müstakil bir eser (Dinî Hayatın İbtidaî Şekilleri) bile yazmıştır. Durkheim'e göre din, kutsal şeylere bağlı inanç ve pratiklerin tutarlı bir sistemidir. Din ile ilgili bir başka görüş, Marx'ın, "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş" adlı eserinde bahsettiği dini toplumsal şartlardan biri olan ekonomiye (üretim ilişkilerine) bağlayan görüşüdür. Bunların hepsi dini kaynak itibarıyla tanımlamaya çalışmaktadır. Hâlbuki bilinen bir gerçektir ki, kaynak ve genetik sorunları öncelikle metafizikseldir ve bilim formunda açıklığa kavuşturulamazlar. Onun için bu konuda yapılacak en makul iş, dinin kaynağının

³ Ünver GÜNAY: Din Sosyolojisi, (İstanbul, 1998), 192-193.

⁴ Mustafa AYDIN: Kurumlar Sosyolojisi, (Ankara, 1997), 102-106.

ne olduğu değil, hangi görevi yerine getirdiği yani işlevinin ne olduğunu ortaya koymaktır.

Bu nitelikteki bir tanımla Kur'an'da karşılaşırız ki o, dini tanımlayan yegâne din kitabıdır. Kur'an'a göre din, (insan ilişkilerini belirleyen) bir ahlakî ilkeler topluluğudur.⁵ Maide, 5/2, 8; Enfal, 8/27; şura, 42/39 ayetlerinde; iyilikte yardımlaşmak, kötölüklerden kaçınmak, emaneti korumak, doğru olmak, hainlik yapmamak, haklı zayıf olsa bile onu güçlü görmek gibi temel ilkeler birlikteliğin ve ahlakî düzenin göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Mesela, bir ayette de, "Onlar dinlerini parçaladılar ve bölük bölüm oldular." (Rum, 30/32) (Yani sosyal düzenlerini bozdular, dolayısıyla birbirlerine düştüler.) buyrulmaktadır. Burada düzen, ferdi ve sosyal hayatı şekillendiren en temel görüş demektir. Din, doğası itibariyle bir ahlakî düzendir ve hedef ve muhtevası itibariyle yer yer toplumsala indirgenebilse de aşkın bir yönü vardır. Yani o, açıklama dışı ve kabule dayalı bir tercih sistemidir.⁶

Dini, onun toplumsal işlevselliği açısından tanımlamaya girişen en inandırıcı ve en kapsamlı girişim (Das Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft, 1963) Thomas Luckmann'ınkidir. Her ne kadar gözle görölür bir biçimde Durkheim'i aşan genel antropolojik telakkilerle genişletilse de bu girişim çok açık bir şekilde Durkheimci çizgide yer alır. Ayrıca Luckmann çağdaş yapısal işlevselcilik ile kendi işlevselcilik anlayışı arasında ayırım yaparken dikkatlidir. İşlevsellik, belli temel antropolojik varsayımlara dayanır yoksa (sözelimi, Batı kólütürüne özgü dinin bir kurumsallaşması olan kiliseye uyarlı din sosyologlarının yaptığı gibi) tarihsel açıdan göreceli olduğu kadar evrensellik statüsüne de kolay kolay çıkarılamayan özgül kurumsal birliklere değil. Oldukça ilginç bir argüman olan Luckmann'ın din anlayışının teferruatına girmezsek özünün, insan organizmasının; biyolojik tabiatını nesnel, ahlaken sınırlayıcı ve tamamen kuşatıcı mana âlemleri vasıtasıyla aşkınlaştırma yeteneğinde

⁵ Mustafa AYDIN: a.g.e., 102-106.

⁶ Mustafa AYDIN: a.g.e., 102-106.

odaklandığı görülür. Netice itibariyle din –Durkheim’de olduğu gibi- sadece toplumsal bir fenomen olmakla kalmaz, aynı zamanda gerçekten tam anlamıyla antropolojik bir fenomen de olur. Böylece asıl itibariyle beşerî olan her şey, dinî olmayan fenomen, yalnızca insanın hayvanî tabiatında veya doğrusu, diğer hayvanlarla ortak olduğu biyolojik yapılarında yer alanlardan ibaret olur.⁷

Luckmann’ın antropolojik varsayımlarına tamamen katılıyorum ve ben ayrıca onun, dinin tarihsel açıdan göreceli bir kurumsallaşması olan kiliseye uyarlı bir din sosyolojisini eleştirmesine de katılıyorum. Ne var ki ben dini kısaca insanla eş tutan bir tanımın ne yarar sağladığını da sorgulamak istiyorum. Dinin, insanın kendi kendini aşkınlaştırma kabiliyetindeki antropolojik temellerine işaret etmek ayrı, ikisini (insanla dini) bir saymak tamamen ayrı şeylerdir. Ben tâ başından beri dinin özsel bir tanımını yapmaya çalışmanın ve onun antropolojik temellenmesiyle toplumsal işlevselliğinin ayrı ayrı konular olarak incelenmesinin daha yararlı olacağı kanaatindeyim.⁸

Yukarıda bazılarına değinebildiğimiz dinin sosyolojik tanımları o kadar çok ve birbirinden farklıdır ki, sosyologların üzerinde anlaştıkları bir din tanımı olmadığı gibi, bu tanımların çokluğuna işaretle bir metafor olarak tanımların “Babil Kulesi” gibi yığılmasından bahsedilmektedir. Bu nedenle dinin üzerinde konsensüs sağlanabilecek bir tanımını yapmak oldukça zor görünmektedir. Bu duruma bağlı olarak çeşitli dinlere ve disiplinlere mensup insanların benimseyebilecekleri, eski bir deyimle “efradını câmi, ağıyârını mâni” bir tanım yapılmasının mümkün olmadığı vurgulanmakta, ayrıca “din” kelimesinin bir Budist ile Yahudinin zihninde aynı çağrışımı yapmadığı, hatta önemli ortak özelliklere sahip olan bir Müslüman ve Hristiyanın “din”den anladıkları şeyin önemli ölçüde birbirinden farklı olabileceği hususuna işaret edilmektedir.⁹

⁷ Peter L. BERGER: Dinin Sosyal Gerçekliği, Çev. Ali Coşkun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993). 91-92.

⁸ Peter L. BERGER: a.g.e., 92-93.

⁹ Fazlı ARABACI: Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları (Samsun, 2000), 21.

Gerçekten “din” derken, bundan “genel manada” bir din anlaşılmaktadır. Oysa dünyada bulunan dinler ve din anlayışları ile İslam’ın inanç, ibadet, sosyal organizasyon, varlık ve insanın varlık içindeki yerini yorumlama biçimi vb. arasında oldukça çok ve çeşitli farklılıkların ötesinde, bazen “din” olarak isimlendirilenler bile inançtan öteye gitmemektedir. Watt’ın deyişiyle “...bir Müslüman için din, hayatın her yönünü içine aldığı halde, sıradan bir Avrupalı Hristiyan için religion (din), hayatın ancak küçük bir bölümünü içine almaktadır. Bu duruma göre dinlerin bazılarında peygamberlik müessesesi, ruh-beden ayrımı gibi bir takım benzeşen yönler olsa da birçok dinin İslam’la ortak noktasının, sadece “din” kelimesinden başka bir şey olmadığı görülmektedir.”¹⁰

Din sosyolojisinde “din”in tanımları, “fonksiyonel ve “substansiyel” olmak üzere iki kategoride toplanabilmektedir. Fonksiyonel tanımlarda, dinin bireysel ve toplumsal işlevi dikkate alınırken, substansiyel tanımlarda daha çok söz konusu dinin özsel olarak içerdiği muhtevası, aşkınlığı ve tabiat üstülüğü göz önünde bulundurulur. Sosyolojik çözümlemelerin tüm alanlarında, dinin substansif ve fonksiyonel tanımlarının arasında bir seçeneğin olduğu açıktır. Bütün dinleri iki kategori içinde tanımlamak zor görünmektedir. Çünkü birçok dinde transandantal olan mevcut değildir. Üstelik tanrısız dinler de bulunmaktadır. Ayrıca belirli bir dönemde dinden anlaşılanla, başka bir dönemde dinden anlaşılan şey farklı olmaktadır. O halde genel anlamda dinin, sosyolojik olarak substansif ve fonksiyonel tanımını yapmak zor görünmektedir. Bu zorluğu aşmak için fonksiyonel ve substansiyel tanım düalitesinden kurtulup, her iki tanımı birleştirme eğilimine rastlamak da mümkündür. Bu eğilime göre din, “az ya da çok örgütlenmiş, transandantal, deneyüstü bir gerçeğe göre göreceli, içinde bulunduğu toplumda entegrasyon, kimlik oluşturma, kolektif bilginin açıklanması, yapısal olarak ferdî ve sosyal hayatın açıklanamaz özellikteki sorunlarına cevap gibi, bir ya da birçok işlevi gören inançlar ve pratikler bütünü olarak ele alınmaktadır. Burada din sadece fonksiyonel ya da substansif olarak

¹⁰ Fazlı ARABACI: a.g.e., 22-23.

tanımlanmamış olup, totolojik bir yaklaşımdan kaçınılmıştır. Ancak farklı zaman ve mekânlarda din tarafından yüklenilen ya da dine yüklenen işlevin değişkenliği aynı problemi yeniden gündeme getirmektedir. O halde din dediğimiz gerçekliğin kaynağının farklılığı ve farklı zaman ve mekânlarda yaşayan aynı ya da değişik toplumlarda şekillenmesi, buna bağlı olarak işlevlerinin değişmesi, din tanımının zorluğunu bir daha gözler önüne sermektedir.¹¹

Bu bağlamda, İslam'ın hem kaynak bakımından hem de toplumsal şekillenışı bakımından farklılığı, onun spesifik durumunu ortaya koyduğundan ayrı bir kategoride değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Ancak şunu hemen belirtmeliyiz ki, kaynak olarak transandantal (ancak) bir referansa dayanan İslam, beşerî olana inişi ve yorumlanmasıyla tarihsel ve kültürel bir özellik taşımaktadır. Bu bağlamda P.H. Vrijhof'un dinin sosyal yapısının türetilmiş olduğunu ve onun asıl karakteri olmadığını belirtmesi bunu te'yid etmektedir. İslam'ın kutsallığını kendisinden aldığı aşkın değerlerin beşerî olana intikali tamamıyla sosyolojik bir karakter taşımaktadır. Bu duruma göre ilahî metnin kendisi zaman-mekân ötesi olmayı, diğer bir deyişle evrenselliğini korurken, "insandan hiçbir zaman soyutlanamayan Kur'an'ın herhangi bir metninin, pasajı"nın anlamı, tarihsel ve kültürel olmaktan kurtulamamaktadır. O halde İslam'ın, bir din olarak referans yönüyle aşkın alana, formel ve kurumsal olarak biçimlenmiş yönüyle toplumsal alana ait olduğu anlaşılmaktadır.¹²

Yaşanan bir din olarak İslam'ın beşerî ve beşer üstü yönünü vurgulayan bu tür ayrımların, geçmiş dönemlerde İslam uleması tarafından da yapılmış olduğu müşahade edilmektedir. Nitekim bu bağlamda İbn Teymiye'nin din ayrımı dikkat çekicidir. Ona göre din, salt vahiy anlamında "münzel", yorumlanmış haliyle "müevvel", insanların çeşitli bakımlardan yaklaşımlarıyla bozulmuş olması yönünden "mübeddel" şeklinde üçe ayrılmaktadır. Burada anlaşılan odur ki, "münzel" olan din her zaman evrenselliğini korusa da, "müevvel" ve "mübeddel"

¹¹ Fazlı ARABACI: a.g.e., 23.

¹² Fazlı ARABACI: a.g.e., 23.

din, tarihsel ve sosyolojik bir durum arz etmektedir. Bu itibarla dinin kaynağının kutsal olması onun sosyal hayatta tezahür edişini kutsallaştırmaz. Böyle olsaydı, İslam'la ilişkisi olan herkes kutsal olurdu. Vahyin kendisine indiği Hz. Peygamber bile Kur'an'da beşer olarak tanımlanmaktadır. İslam'ın tarihsel ve sosyolojik yönü dendiğinde, J. Berque'in ortaya koyduğu farklı açıklamaları da göz önüne alarak şöyle bir sınıflandırmayı uygun görüyoruz:

i- İslam: Ulemanın tarihsel alanda Kur'an ve hadis yorumuna dayalı olarak oluşturduğu dinî bilgi,

ii- İslam: Bu bilgiler çerçevesinde insanın Allah ile olan ilişkisi

iii- İslam: Yine bu bilgilere dayalı olarak Müslüman ülkelerin coğrafi yönden bulunduğu yerlerde oluşan dinî-kültürel gelenek, düşünce ve davranışların tümü

iiii- İslam: Üstü kapalı bir ideoloji.

Dinler, insanların yeryüzündeki yaşantılarına ve uhrevî sorunlarına çözüm getiren, yön veren düşünce sistemleridir. Bu nedenle dinler, ana yönelişleri dünyadaki yaşantıya yön verme gereğini yanıtlamak olan ideolojilerden ayrılırlar. Devrimci olarak çıkan tüm ideolojiler dinlere cephe almıştır. Ancak, onların, yerleşik kültürün temel öğelerinden biri olma özelliğini ortadan kaldıramadığından zaman içinde uzlaşmışlardır. Marksizmin dini yorumlayış biçimi bu bakımdan en sert karşı tavır alışlardan biridir. Marksizme göre, "Din, halkın afyonudur." Dinler tabii durumda olan kitlelerin, kaderlerine razı olmalarını telkin eden ve onları, bu dünyada hak arama mücadelesinden alıkoyan bir ideoloji olarak görülmektedir. Bu bakımdan, tutucu ideolojilerle dinlerin uzlaşması çok daha kolay olmuş; hatta tutucular, dini bilinçli olarak, bir "örtme" ve güçlendirme aracı olarak kullanmışlardır.¹³

Fransız Devriminden sonra 1796 yılında ilk kez Destutt de Tracy tarafından kullanılan ideoloji sözcüğü Cabonis'e kadar "fikirler bilimi" anlamında dış gerçek ile harekete geçirilen zihinsel fikirlerin oluşması biçiminde algılandı. Daha

¹³ Esat ÇAM: Siyaset Bilimine Giriş (İstanbul, 1990), 226-227.

sonraları Napolyon'un ideologlar ve ortaya koydukları ürünler hakkındaki aşağılayıcı görüşünden kaynaklanan "polemik anlayışı" egemen oldu. Bir yönüyle bir eyleme, eylem ve açıklama modelleri önermekle siyasal kültür ile doğrudan ilişkili olan ideolojinin yansıttığı ilk algılama toplumun sosyal yapılarına girmiş "ideler", fikirler sistemi biçimindedir. Birbiriyle rekabet halinde olan ve mücadeleyi öneren bir düşünce bütünü olarak ideoloji soyut bir kavram olduğundan tanımlayıcının kendi düşünce sisteminden bağımsız olamaz. Bu nedenle farklı yaklaşımları benimsemiş siyasal bilimciler ideolojiyi farklı biçimlerde ele alıp tanımlarını ona göre yaparlar.¹⁴

Dinler ilk biçimlendikleri daha eski tarihsel dönemlerde, çağdaş ideolojilerin gördüğü diğer toplumsal işlevleri görmüşlerdir. İslam'ın, aşiret toplumunun ümmet biçimindeki daha geniş bir topluma dönüşmesinde ve imparatorluk tipi örgütlenmede oynadığı rol açıktır. Dinler ayrıca hoşnutsuzlukları dile getirmek ve nadiren başarılı siyasal dönüşümlere yol açmakla birlikte değişim yönünden girilen siyasal eylemleri biçimlendiren ideolojiler olmuşlardır. Dinerlin, başka ideolojinin biçimlenmesinde gizli bir rol oynadığı da görülmüştür. Hristiyan âleminde Lutheryan ve Calvinist reformların doğmakta olan liberal ideoloji üzerinde etkili oluşu buna iyi bir örnektir. Az gelişmiş ülkelerde de dinden, İslam sosyalizmi gibi, ulusal toplulukları oluşturma ya da denetimli ve hızlı bir kalkınma mücadelesinde halkı seferber edici, harekete geçirici bir ideoloji haline getirme çabalarına rastlanmaktadır.¹⁵

Din ve ideoloji arasındaki ilişkiden bahsettikten, Müslümanların İslam sosyalizmi gibi bir ideoloji oluştururken İslam'dan güç aldıklarına değindikten sonra diyebiliriz ki, kaynağı itibariyle aşkın alana ait de olsa İslam dininin toplumsal yaşamdaki yansımalarını ortaya koymak mümkündür. Bu itibarla çalışmamız, Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad dergileri ekseninde din-devlet-siyaset tartışmalarını, din sosyolojisi açısından incelemeyi hedeflemektedir.

¹⁴ Esat ÇAM: a.g.e., 207-209.

¹⁵ Esat ÇAM: a.g.e., 227.

1.2. Devlet

En genel tanımıyla devlet, kurumların varlığını gerektiren, kurumsal düzeyde somutlaşmış bir siyasal iktidar biçimidir. Devlet kavramı pek eski sayılmaz. İktidar, düzen gibi çağrışım yaptığı fikirlerin çoğu Yunan sitesine ve Roma imparatorluğuna kadar gider. Çağdaş devlet kavramıysa, XVI. Yüzyılda evrensel egemenlik ütopyasına karşı oluşmuştur. Devlet kendine bağlı insanların güvenliğini sağlamak üzere kurulmuş etkin bir sosyal örgütlenme biçimi, en yüksek düzeyde ve değerleri kapsayan bir egemenliğe bağlı, sivil toplumun kendi kendisinin bilincine varmasını ifade eden belirli bir toprakla sınırlı bir örgüt, bir siyasal iktidardır.

Devleti oluşturan ögeler:

1- İnsan topluluğu-ulus: Devleti oluşturan ögelerden birincisi, ülke sınırları içinde yaşayan insan topluluğu, halktır. Çağımızda yukarıdaki özellikleri olan topluma ulus denilmektedir. Ulus, maddi ve manevi olarak bütünleşmiş bir insan topluluğudur. Ulus, kişilerin maddi ve manevi bağlarla bağlı olduklarını hissettikleri ve diğer ulusal grupları oluşturan kişilerden farklı olduklarını algılayabildikleri bir toplumdur.

2- Ülke: Devletin temel ögesi olan topluluğun, ulusun üzerinde yerleştiği coğrafi alan devletin ülkesidir. Devletin ülkesinin sınırları anlaşmalarla belirlenir. Ülkeye verilen önemin nedeni devletin iktidarına ölçü ve sınır teşkil etmesidir. Çünkü ülke devlet iktidarının en etkili olduğu alandır.

3- İktidar: İktidar, toplumdaki düzenin, hakların, müşterek faaliyetin, kısaca toplum yaşamının şartıdır. Devlet iktidarı, üstün durumlu ve merkezi bir iktidardır. Devlet iktidarı sivilidir. Başlangıçta devletler belirgin bir askeri nitelik sunmaktaydılar. Fakat uzun bir gelişim sonucu devlet iktidarı sivilleşmiş ve

askeri iktidarı kendisine bağımlı kılmıştır. Devlet iktidarı dünyevidir, sivil olup siyasidir ve fiziksel zorlama tekelini elinde tutar.¹⁶

Devleti, siyasal iktidarın bölünüp bölünmediğine bakılarak tekçi ve birleşik devlet olmak üzere ikiye ayırabiliriz:

a- Tekçi Devlet: Devlet iktidarının bölünmediği devletlerdir. Türkiye, Fransa, İspanya bu tür devlete bir örnektir.

b- Birleşik Devlet: Günümüzde birleşik devletin en yaygın ve önemli biçimi federal devlet olup devamlı gelişme halindedir. Amerika Birleşik Devletleri, Meksika, Brezilya ve diğerleri. Federal devlet aralarında iç hukuk, yani anayasa hukuku ilişkileri (uluslar arası ilişkiler değil) olan bir devletler birliğinde, bir üstün devletin diğer devletler üstünde yer almasıdır. Federal devlette federe devletlerin karşı koyamayacağı merkeziyetçi bir kudret ve merkezi bir otorite vardır. Kaldı ki uluslar arası ilişkilerde federal devletin diğer devletler karşısında ülke bütünlüğü, siyasal iktidarın tekliği söz konusudur.¹⁷

Devletin benimsemiş olduğu ideolojiye göre de liberal devlet ve sosyal devlet şeklinde de türleri vardır:

1- Liberal Devlet: Liberal düşüncüyü benimsemiş devlet. Fransa, İtalya, Belçika gibi.

Liberal ideoloji, 18. yüzyılın sonlarıyla 19. yüzyılın sanayi devrimi boyunca sistemleştirilmiştir. Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkeleriyle çevrili olarak düşüncelerde ve ekonomik alanda mallarda serbest rekabetin üstünlüğünü savunmuştur.

2- Sosyal Devlet: Sosyalizmi benimsemiş devlet. Sosyalist devlet, sosyalist ekonomiyi kurma devresinde güçlenecek ama geçici olduğu öngörülen bu dönemden sonra erişilecek komünizm aşamasında sınıfsız bir toplum yaratabilecektir. Bu aşamada insanın insan üzerindeki egemenliğinin aygıtı olan

¹⁶ Esat ÇAM: a.g.e., 81, 305-314.

¹⁷ Esat ÇAM: a.g.e., 309-310.

devlet kendiliğinden yıkılacak ve gerçek demokrasiye ulaşılmış olacağını ileri sürmüştür.¹⁸

Devlet, Arapçada, “elden ele geçme, dönme; (zaman, şans) dönme, değişme; hanedan, hükümdar ailesi; devlet; imparatorluk, kraliyet” manalarına gelir.¹⁹ Kâmûs-i Türkî’de ise devlet; baht, talih, saadet; mevki, makam; başka bir ülkeye bağlı olmadan kendi başına yönetilen hükümet ve ülkesi; yönetimi elinde bulunduran sülale, hükümdarlık hanedanı olarak tanımlanır.²⁰

Sınırları belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan ve üstün bir otoriteye bağlı insan topluluklarının oluşturduğu siyasal ve hukuksal bütünlüğe, devlet denir. Bu tarifteki sınırları belli bir toprak kavramı bir vatanın, üzerinde yaşayan insan toplulukları tabiri de bir milletin varlığını ifade etmektedir. Üçüncüsü olan otorite ise devlet varlığının esaslı unsurudur. Kendi başına yalnız vatan bir ceset, cansız bir vücut sayılırsa millet onun hayatı, devlet ise ruhu sayılmalıdır.²¹ Toprağa yerleşmemiş toplumlarda merkezî otorite olmadığı için devlet yoktur. Toplamların toprağa yerleşmeleriyle birlikte otorite bir kişi ya da grup tarafından temsil edilmeye başlanmış ve devlet ortaya çıkmıştır. Devlet de diğer siyasal kurumlar gibi tarihsel gelişim sürecinde değişikliğe uğramıştır. Egemenlik şekline göre devlet biçimleri şunlardır:

1- Otokratik Devlet: Yasama, yürütme ve yargı gücünün bir kişi ya da zümrenin elinde bulunduğu devlettir. İkiye ayrılır:

a- Monarşi: Tek kişinin yönetimine denir.

b- Oligarşi: Bir zümrenin yönetimine denir.

2- Demokratik Devlet: Yasama, yürütme ve yargı gücünün halkın elinde bulunduğu devlettir.

¹⁸ Esat ÇAM: a.g.e., 221-224.

¹⁹ Serdar MUTÇALI: Arapça-Türkçe Sözlük, (İstanbul, 1995), 287.

²⁰ ŞEMSEDDİN SAMİ: a.g.e., I, 261.

²¹ Nurettin TOPÇU: İradenin Davası Devlet ve Demokrasi, (İstanbul, 1998), 46.

Din-devlet ilişkisine göre ise devlet biçimleri şunlardır:

1- Teokratik Devlet: Devlet otoritesi kaynağını dinsel kurallardan alır.

2- Laik Devlet: Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrıldığı devlettir.

Devlet varlığını temsil eden hâkimiyet veya otorite dışta başka devletlere bağlanmadan yaşamak, yani müstakil olmak, memleket içinde de emniyet ve asayiş korumak demektir. Bu işlerin her ikisi de kuvvetle yapılır. Devlet bu kuvveti, iyi ve ahlakî gayeler uğrunda kullanmaz²² da zorbalık ve despotluk için kullanırsa, devlet Hegelcilik benzerî “hikmetinden sual olunmaz metafizik varlık” olur. Çünkü Hegel’e devlet, bir araç değil, bizatihi amaçtır. Devlet dolayısıyla kişi, kendi evrensel varlığını idrak eder ve gerçekleştirir. Devletin kendisine mahsus şahsiyeti, iradesi, içte ve dışta mutlak hâkimiyeti vardır. Ferdin en yüksek vazifesi devletin tebası olmaktır. İnsan kendisini devlete teslim etmekle devletle ayniyetini ortaya koymuş, bu suretle şahsiyete kavuşmuş olur. Hukuku devlet yaratır, bu sebeple insanların devlete karşı hakları değil, ancak görevleri vardır. Bu anlayışa göre, devlet mutlak hâkimiyet sahibi olduğu ve fertlerin devlete karşı hakları olmadığı için, insanlar tarafından eleştirilemez, denetlemez.²³

İnsanın yeryüzündeki geçmişine göre devlet, nihayet 4-5 bin yıllık yeni bir oluşumdur. Antik çağda adı da konulmamış “şehir-toplum” anlamına genle, eski Grek’te “polis”, Roma’da “civitos” kelimelerinin devleti karşıladığı varsayılmış, bugünkü şekliyle devlet (stato) kelimesi ilk defa XV. Yüzyıldan Machievalli’den itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Semavî dinlere inananlar yönünden, insanı Allah yaratmış, fakat devleti Allah yaratmamıştır. Yurtbilgisi kitaplarından siyasî doktrinler eserlerine kadar, devletin üç temel unsuru olduğu kabul edilir. Bunlar; halk, ülke ve siyasî otorite-egemenliktir. Marksist olmayan Duverger, Raymond Aron benzerî bütün siyasetbilimciler, devletin üçüncü unsuru olan siyasî

²² Nurettin TOPÇU: a.g.e., 46-47.

²³ Kazım BERZEG: “Bürokrasi Devlet Değildir”, Türkiye Günlüğü, 44, (Ocak-Şubat 1992), 32-35.

iktidarın, “idare eden azınlık ve idare edilen çoğunluk” ayrımıyla birlikte ortaya çıktığını söylerler. Ortaçağda feodaliteyi merkezi monarjiler izlemiş, monarklar ve onların hizmetkârları iktidarı sınırsız ve keyfî biçimde kullanma eğilimine girmişlerdir. Monarklar farazî, metafizik varlıklar değil, somut, kanlı-canlı gerçek insanlardır.²⁴

Çağdaş demokrasi, idare edilenlerin hak ve özgürlüklerini korumak, bu sebeple monarkın ve hizmetkârlarının iktidarını sınırlandırıp denetim altına almak yolunda, klasik başlangıcıyla 1215’ten bu yana sürdürülen mücadelenin yarattığı kural ve kurumlardan oluşan bir siyasî projedir. Çağdaş demokratik devlet kısaca, insan hak ve özgürlüklerini güvenceye almak için kurulmuş, sınırlandırılmış, bütün faaliyetleri açık ve denetime bağlı, yöneticilerinin halkın rızası, seçimi ile belirlendiği hizmet teşkilatlanmasıdır.²⁵ Burada, temeli ve varlığının hikmeti hâkimiyet ve otorite olan devletin²⁶ sosyolojik açıdan yapılan tanımlarını ve çeşitlerini vermeye çalıştık.

1.3. Siyaset

Siyaset kelimesi, Kâmûs-i Türkî’de, 1) Hükümet, ülke yönetimi, 2) Cezaya uygun görülenlerin cezasını vermede şiddet gösterme: Erbab-ı hükümette siyaset elzemdir, “Hükümet adamlarında siyaset çok lüzumdur”, 3) Ceza, 4) Vergi veren halkın işlerinin düzenlenmesi için hükümetin politikası gereği olan çalışma faaliyetleri, 5) Devletlerarası ilişkiler ilmî, diplomatlık. Siyaset kelimesinin aslı s-yasa yani üç usul anlamında bir Türkçe birleşik kelime olduğunu İbn Kemal “Tahkik-i ta’ribü’l-kelime’l-acemiyye” isimli eserinde anlatmıştır.²⁷

²⁴ Kazım BERZEG: a.g.m., 34.

²⁵ Kazım BERZEG: a.g.m., 34.

²⁶ Nurettin TOPÇU: a.g.e., 48.

²⁷ ŞEMSEDDİN SAMİ: a.g.e., III,1210.

Yönetmek, gözetmek, yetiştirmek anlamlarını içeren siyaset kelimesi teknik anlamda; halkın hayatına değer kazandıran ve onların hukuka dayalı adalet ve özgürlüğü amaçlayan bir yaşam sürmesini mümkün kılacak tarzda yönetildiği bir sistem ve politikadır. Fert ile iktidar arasındaki ilişkiler, bir başka deyişle haklar ve belirlenen kurallar, kurumlar arasındaki ilişkiler ağının oluşturduğu yapılar, siyasetin temel konusudur. Cabirî'nin deyişiyle siyaset bir eylemdir, onun belirleyicileri ve görüntüleri vardır. O, birinin ötekine bir çeşit özel otoriteyi, yönetim otoritesini uyguladığı iki taraf arasındaki güçlü ilişkiyi anlatan sosyal bir eylemdir.²⁸

Diğer bir yönüyle siyaset; halkın, maddî ve manevî, ruhî ve entelektüel seviyelerini yükseltecek tarzda yönetme sanatıdır. Hem fizikî hem de manevî ihtiyaçlar alanında insan doğası ve onun bilgisel yönüyle alakalı olduğu için siyasî eylem, aklîdir. Çünkü siyasî eylemin belirleyicileri ve görüntüleri, bütünüyle hükmeden ve aralarındaki ilişkileri düzenleyen bir iç mantığa, temeli nitelenebilir ve çözümlenebilir prensipler ve işlevleri olan bir mantığa uyar. Eylemin bizzat kendisi siyasîdir, çünkü görevi bilgi üretmek değil, otoriteyi, yönetim otoritesini uygulamak veya uygulama biçimini açıklamaktır. Dolayısıyla siyasetin uygulanması ve uygulanma biçiminin açıklanması anlamında iktidar bir araçtır.²⁹

Siyasetin ana konusu; hem toplumu oluşturan bireyler arası ilişki düzenini, hem toplumun kimliğini ve rolleri belirleyen kültürün ve kültüre gömülü tasavvur biçimlerinin oluşturduğu sınırlar çerçevesinde, yani sınırları belli olan bir toplum düzeninde, iktidar olgusudur. İktidar kavramı, insanî ilişkilerin, bir arada yaşamanın tabîî sonucudur. İktidarın belirlenmesiyle ilgili yöntemler ve toplumsal hareketler, kurumların işleyişini etkilediği kadar, toplumun şekillenme biçimini de etkiler. Öyle görünüyor ki iktidar hem toplumun birlikteliğine hem de ayrışmasına katkı sağlayan bir güçtür. Yasama, idare ve yasal düzenleme süreçlerine

²⁸ Nadim MACÎT: Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu, (Ankara, 2000), 22.

²⁹ Nadim MACÎT: a.g.e., 22.

yapılan vurgu, tarihsel ortamda farklı açıklamalara özne olsa da, sadece bu bile, siyasî iktidarın ilahî değil, beşerî bir çabanın alanına girdiğini gösterir.³⁰

Osmanlı Devleti'nde din-devlet-siyaset ilişkisi etrafında yapılan tartışmalar, (asrîleşme çabası olan) Tanzimatla başlamış ve hiç durmamış, bilakis giderek artış göstermiş, daha bir merkeze oturmuştur. Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte açık bir biçimde gündeme gelerek tartışmaya açılan din-devlet-siyaset ilişkisi önce saltanatın, sonra hilafetin kaldırılması ve daha sonra laikliğin resmen anayasaya girmesiyle birlikte başlayan süreçte Türkiye'nin en temel problemlerinden biri olarak kendini göstermiştir. Türkiye'de din-devlet-siyaset tartışmaları bugün daha canlı ve daha yoğun bir şekilde devam etmektedir. Türkiye'nin içinde bulunduğu din-devlet-siyaset tartışmalarının anlaşılması, tarihe, Osmanlı İmparatorluğunun son dönemine ve Cumhuriyetin kuruluş dönemine gitmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu çerçevede 1911-1924 yılları arasında çıkan Sırat-ı Müstakîm ve Sebîlürreşad dergilerinde yayınlanan din-devlet-siyaset tartışmaları ele alınıp incelenecektir.

2. İSLAM'DA DİN-DEVLET VE SİYASETİN YERİ

2.1. Dinin Temel Kaynakları Açısından Din-Devlet-Siyaset İlişkisi

İslam dünyasında din-devlet-siyaset ilişkilerini birinci derecede etkilediğini, etkilerinin de Osmanlı Devletine ve Cumhuriyet dönemine sirayet ettiğini düşündüğümüz Hilafet ve Şeyhülislamlık kurumu aynı zamanda İslam dünyasında din-devlet-siyaset ilişkilerini en somut olarak izleyebileceğimiz iki kurumdur. Hilafet ve Şeyhülislamlık, Osmanlı Devleti'nde İslam'ın siyasî-idarî alana yansıdığı iki önemli kurumdur. Hilafet kapsayıcılığı itibarıyla daha evrensel

³⁰ Nadim MACİT: a.g.e., 23.

ve dinî tarafı ağır basan bir kurum, Şeyhülislamlık ise daha yerel ve kaynak olarak dinî olmakla birlikte idarî niteliği ağır basan bir kurumdur. Bu iki kurum, Osmanlı'da din-devlet-siyaset ilişkilerinde önemli roller oynamış ve Osmanlı tarihinin birçok kırılma noktası, bu iki kurum etrafında gelişen olayların neticesinde ortaya çıkmıştır.

İslam tarihinde en çok tartışılan konuların başında Hilafet gelmektedir. Hilafet meselesi dinî olmaktan çok dünyevî bir meseledir. İtikadî meselelerden değil, millete ait haklar ve kamu menfaatlerindendir, itikadla ilgisi yoktur.³¹ İbn Haldun, hilafet, halkın görüşüne ve takdir yetkisine havale olunan amme ile ilgili maslahatlardan başka bir şey değildir. Eğer dinin aslî meselelerinden olsaydı hilafetin durumu diğer ibadetlerin durumu gibi olurdu... kıyasını yaparak³² hilafetin ictehadî bir mesele olduğunu temellendirir. Doğrudan doğruya millet işidir, zamanın gerektirdiklerine tabidir.³³ Vefatından evvel bir ara Efendimiz hazretleri, yazılacak bir şey istemişlerdi. Bir vasiyetname yazdırmaktan bahsetmişlerdi. Hz. Ömer “Rasulullah'ın hastalığı ağırlaşmıştır, yanımızda ise Kur'an vardır; bize Allah'ın kitabı yetişir” demiştir. Ashaptan bazıları ise “Yazı takımı getirelim” diye ısrar ederek ihtilaf etmişlerdi. Bunu işiten Hz. Peygamber “Haydi kalkınız, benim yanımda niza' doğru değildir, beni kendi halime bırakınız. Benim şu içinde bulunduğum murakabe ve Allah (c.c)'a dönüş hazırlığı hali, sizin beni meşgul etmek istediğiniz şeylerden hayırlıdır” buyurmuştu.³⁴

Hilafet, dinin korunması ve dünyanın dini siyasetle idare edilmesi için Hz. Muhammed'e niyabet ve vekâlettir. Öyleyse halife, Hz. Peygamber'den sonra gelen ve kendisine tabi olan toplumu yöneten kişidir. Eğer tanıma dikkat edersek halife, peygamber gibi değildir. Çünkü bünyesinde hem peygamberlik hem de vahiy yoluyla dinî otoriterliği taşıyanla, böylesi bir özelliğe sahip olmayan arasında epistemik fark vardır. Bu nedenle Hz. Peygamber'e indirilen vahyin bir

³¹ İsmail KARA: Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler I (İstanbul, 1997), 260.

³² Nadim MACİT: a.g.e., 23-24.

³³ İsmail KARA: a.g.e., 261.

³⁴ Hüseyin ALGÜL: İslam Tarihi, (İstanbul, 1991), II, 77.

zihin inşa etme ve buna bağlı olarak eylem alanı oluşturma anlamındaki siyasî alan ile vahyin yorumu ve bu yorumu oluşturan bütün etkenlerin kavşağında yer alan insanların siyasî model oluşturma ve uygulama anlamındaki siyasî alanı birbirinden ayrılmaktadır. Çünkü ikisinin arasında epistemik fark bulunmaktadır. Bu ayrım çerçevesinde halifeyi, Peygamber'in bir takipçisi olması açısından yerleşik gelenek ile yeni hadiseler karşısında alınan tutum ve yapılan yorumlar arasında toplumu gerilime sürüklemekten dengeyi kurma durumunda olan kişi olarak görmemiz gerekmektedir.³⁵

Kabile gücünün önemli bir etken olduğu tarihsel ortamda Hz. Peygamber'in vefatından sonra oluşturulan ve geliştirilen hilafet teorisi, tarihsel akıldan ve Kur'an'ın topluma yüklediği yaşantı biçiminden bağımsız değildir ve kendi içinde de anlamsız değildir. İmametın şartları başlığı altında dile getirilen hususlar bunu teyid etmektedir. Halife hem akidevî hem de fikhî alanda, dinî işleri yerine getirmek için görüş sahibi, iç ve dış saldırıları göğüslemek için cesur, zulüm yapmamak için adaletli, harcamalarda ve paylaşımında toplumsal barışı sağlamak için akıllı, ayrıca hür ve erkek olmalıdır. Halifede bulunması gereken şartları ve yüklenilen anlamları birer birer irdelediğimiz zaman görüyoruz ki, ona yüklenilen misyon şahsî yeteneklerle sıkı sıkıya ilişkilidir ve bunlar ortaçağ toplum yapısında geçerli olan hiyerarşik anlayışı ve ferdî gücün belirleyici olduğu toplumsal yapıyı yansıtan ifadelerdir.³⁶

Kur'an, toplumsal alanı kuşatan, tarif eden ve detaylandıran bir dil kullanmaz. Zamana, yere, tarihsel ve toplumsal alanın yapısına göre oluşturulacak siyasal düzen, ahlakî ilkelere dayanan herhangi bir biçimde olabilir. Öyleyse diyebiliriz ki, Kur'an temelde ne hukuk kitabıdır ne de siyaset kitabıdır. Ancak buna karşın Kur'an'ın insan hayatına yönelik ifadeleri hukukî ve siyasî dile dönüştürülebilir. Aklî ve içtihadî olan siyaset meselesi Kur'an'ın sunduğu ahlakî ilkeler bağlamında yorumlanarak bir teori geliştirilebilir. Zaten

³⁵ Nadim MACİT: a.g.e., 24.

³⁶ Nadim MACİT: a.g.e., 25.

tarihsel süreçte yapılan da budur. Farklı tarihsel dönemlerde siyaset konusu tartışılırken farklı önermelerin ve sonuçların dile getirilmesi, maslahat ve örfün dilinin etkili olduğunu göstermektedir. Müslüman düşüncesinin erken döneminde hilafet teorisinin, Muaviye ile birlikte saltanatın, modernleşme sürecinin erken döneminde meşrutiyetin, daha sonraki süreçte ise farklı yorumlar olmakla birlikte cumhuriyetin, bugünlerde ise daha çok demokrasinin İslam'la özdeşleştirilmesi bunu göstermektedir. Bu durum açık ve net olarak gösteriyor ki, İslam'ın belirlenmiş bir siyaset teorisi yoktur. Tarihin farklı kesitlerinde ve dönüşüm noktalarında üretilen teoriler ise o tarihi ortamın siyasî kimliğini oluşturan temalarla iç içedir.³⁷

İslam düşüncesinde siyasetin yönlendirici ve kurucu ilkeleri değişmez ve sürekli olduğu halde bunların yorumu sonucunda oluşturulan siyasî teorinin biçim ve yönetiminde değişme olmuştur. Bir siyasî sistem temel ahlakî değerlere dayanıp, insan haklarını koruduğu zaman İslam'ın temel amaçları açısından sorun olmamaktadır.³⁸

Geleneksel siyasî düşüncede Kur'an'ın biatla devletin şekline, şura ile devleti yönetmenin yöntemine göndermede bulunduğu söylene de, bu ifadelerin geçtiği metinlerin bağlamlarına baktığımız zaman böyle bir çıkarımın zorlama olduğunu görürüz. Biatla ilgili olarak Kur'an'da geçen ayetler şöyledir:

“Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Kim ahdini bozarsa, ancak kendi aleyhine bozmuş olur...”(Fetih, 48/10)

“Andolsun ki o ağacın altında sana biat ederlerken Allah, o mü'minlerden razı olmuştur. Kalplerinde olanı bilmiş, onlara güven duygusu vermiş ve onları pek yakın bir fetihle ödüllendirmiştir.” (Fetih, 48/10)³⁹

³⁷ Nadim MACİT: a.g.e., 27-28.

³⁸ Nadim MACİT: a.g.e., 28.

³⁹ Nadim MACİT: a.g.e., 28-29.

Kur'an'ın içinde farklı kullanım alanına sahip olan biat kavramı ve türevlerinin devletin şekline bir göndermede bulunduğunu söylemek oldukça zordur. Çünkü burada çok açık olarak Hz. Peygamber'e uymak, yardımcı olmak, hatta ona karşı baskı uygulayanlara karşı mücadele etmek vurgulanmaktadır. Dolayısıyla biat, siyasî bir tercihten daha çok İslam'a iman etmek ve Hz. Peygamber'e yardımcı olmayı içeren geleneksel, tarihsel bir metafordur.⁴⁰

Devleti yönetmenin yöntemine ilişkin olarak ileri sürülen şura kavramı da benzeri içeriğe sahiptir. İnsan hayatını ilgilendiren konularda bir kararın alınması ile insanların, hayatın akışı içerisinde işlerini yürütürken birbirine danışmaları ve görüş almaları aynı şey değildir.

“Allah'ın rahmeti sebebiyledir ki, sen onlara yumuşak davrandır. Eğer kaba ve katı yürekli olsaydın, çevrenden dağılır giderlerdi. Öyleyse onların kusurlarından geç, onlar için ma'firet dile. Yapacağın işler hakkında onlara danış, karar verince de Allah'a dayan; çünkü Allah kendine dayanıp güvenenleri sever.” (Âl-i İmrân, 3/159)

“Rab'lerinin çağrısına gelirler, namazı kılarlar, işleri aralarında dayanışma iledir. Kendilerine verdiğimiz rızıktan hayır için harcarlar.” (Şûrâ, 42/38)⁴¹

İslam'ın erken döneminde yöneticinin doğrudan veya küçük bir grup tarafından atandığı bilinmektedir. Saltanata geçişte ise veraset yönteminin uygulandığı ortadadır. Her iki argüman da siyasî katılımın oldukça dar ve sınırlı olduğunu gösterir. Sınırlıdır, çünkü yasama, yürütme ve yargı yöneticinin elindedir. Eğer söz konusu ayetler doğrudan yönetimin şekline ve uygulanış biçimine delalet ediyorsa, şura kavramının bu kadar sınırlandırılmasını nasıl açıklayacağız? Öyleyse diyebiliriz ki, hem biatı hem de şurayı özgül olarak

⁴⁰ Nadim MACİT: a.g.e., 29.

⁴¹ Nadim MACİT: a.g.e., 30-31.

yönlendirici bir kural ve kurucu bir temel olarak görebiliriz. Ancak doğrudan bir modele işaret ettiğini söylemek mümkün değildir.⁴²

Kur'an'da, "Allah'a, Peygamber'e içinizden emir (idare) sahibi olanlara itaat ediniz." (Nisa, 4/59) buyrulmaktadır. Bu anarşiyi, hükümsizliği ortadan kaldırmak içindir. Asayiş, emniyet ve intizam memleketin emniyeti içindir. Bizim hilafet şekli hakkında, yani İslam hilafeti hakkında hiçbir ayet-i kerime yoktur. Her ne kadar emanetleri yani memuriyetleri, hükümetle ilgili vazifeleri ehline verme, hak ve adalete riayet etmek gibi hususlarda ayetler varsa da bunlar doğrudan doğruya idare tarzı ile ilgili değildir, bu konu ile ikinci dereceden ilgilidirler. Kur'an-ı Kerim'de halife ve imam tabirleri vardır. Fakat bunlar Hz. Peygamber'den önceki peygamberlerle ilgilidirler. Bir ayette, "Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife kıldık, öyleyse insanlar arasında hak ve adaletle hükmet." (Sa'd, 38/26) buyrulmuştur. Bundan anlaşılmaktadır ki, hilafetten maksat, adaletin dağıtılması ve yaygınlaştırılması (tevzi-i adalet)dir,⁴³ diyen Seyyid Bey, mecliste hilafetin şer'î mahiyeti hakkında yaptığı konuşmasını şöyle sürdürür:

"Bilindiği gibi İslam'da Kur'an şeriatın esas metnidir. Hadisler de şeriatın şerhi ve açıklaması mahiyetindedir. Fakat hadisten maksat, sahih olan hadistir. Hilafet meselesi dinî olmaktan çok dünya ile ilgili ve siyasî bir meseledir. Doğrudan doğruya milletin kendi işidir. Onun için dinî naslarda hilafetin şartları nelerdir, her halükârda ve her zamanda halife tayin etmek millet üzerine vacip midir? gibi meseleler hakkında ne Kur'an'da, ne de hadislerde bir açıklık yoktur. Hilafet meselesi öyle zannedildiği gibi esas dinî meselelerden değildir, siyasî bir meseledir; zaman, örf ve âdete göre değişir, zamanın gerektirdiği şeylere tabidir. Onun için Hz. Peygamber hilafet meseleleri hakkında susmayı tercih buyurmuşlardır. Hz. Peygamber, hilafet işini tamamen ümmete bırakmıştır.

⁴² Nadim MACİT: a.g.e., 30-32.

⁴³ İsmail KARA: a.g.e., 261-263.

Vefatları sırasında bir halife nasla ve tayin etmedikleri gibi bu hususta hiçbir tavsiyede de bulunmamışlardır.”⁴⁴

Cumhuriyetin ilk yıllarında, halifelik çok haklı gerekçelere dayanılarak 1924’te ilga edildi. Seyyid Bey’in, hilafet sistemine yönelik tespitleri, eleştirileri ve önerileri bu konuda oldukça ufuk açıcı ve yerindedir. Hilafet sistemini kaldırmanın siyasî bağlamda bir tartışma olup, dine yönelik bir amacı içermediği açıkça belirtilmektedir. Seyyid Bey, her ne kadar benim maksadım meselenin dini yönünü açıklığa kavuşturmaktır, siyasi yönüne ben karışmam dese de, kullandığı bütün argümanlar, hilafet modelinin esasa ilişkin bir mesele olmadığını göstermeye yönelik olarak sıralanmaktadır.⁴⁵

2.2. Klasik Dönem İslam Uleması ve Uygulamalara Göre Din-Devlet-Siyaset İlişkisi

İslam’ın temel kaynakları dikkate alındığında devletin şekli ile ilgili ve dinle devlet arasında kesin bir ayrımın ya da bütünleşmenin olduğuna dair herhangi bir nassın olduğu söylenemez. Kur’an ancak insan aklına bırakılan modellerin, ölçütlerin çerçevesini kontrol altına alacak gayeleri bildirmiştir.⁴⁶ Ancak 632’den itibaren İslam topraklarında ortaya çıkan bütün siyasal güçlerin kendilerini Kur’an’ın ve Peygamber’in öğretilerinin temsilcileri olarak görüp, bu öğretilerin yüce koruyucusu olarak görev üstlendikleri ve buyurucu bir düşünce kurdukları anlaşılmaktadır. Bu düşünceye göre İslam’ın ayrılmaz bir biçimde din, devlet ve dünya olarak algılandığı ortaya çıkmaktadır.⁴⁷

632’de karizmatik lider ortadan kalktığına oluşturulan “Hilafet” modeli İslam öncesi soya dayalı eski sistemin karşı koymalarına rağmen bir grup

⁴⁴ İsmail KARA: a.g.e., 264-265.

⁴⁵ Nadim MACİT: a.g.e., 24.; SEYYİD BEY: “Hilafetin Mahiyet-i Şer’iyyesi” (Ankara:TBMM), (TBMM’nin 3 Mart 1920, II. Oturumunda yapılan konuşma)

⁴⁶ Fazlı ARABACI: Yeni Osmanlıların Dinî ve Siyasî Görüşleri, (Ankara, 2004), 173

⁴⁷ Fazlı ARABACI: a.g.e., 173.

müslümana kendini kabul ettirmiştir. Ancak soya dayalı sistem, üç halifenin katli ardından Haşimî soyuna karşı olarak Ümeyye soyunun zaferi ile sonuçlanmıştır. Bunların tamamen geleneksel ittifaklara dayanarak merkezîleştirici ve birleştirici bir devlet sistemi kurup, zorla kabul ettirilen dinsel bir Ortodokslukla iktidarlarını sağlamlaştırdıkları anlaşılmaktadır.⁴⁸

Böylece Ümeyyeoğullarından itibaren iktidara gelen İslam topraklarındaki tüm siyasî iktidarlar kendilerini Kur'an ve Peygamber'in öğretilerinin temsilcileri olarak göstermişlerdir. İktidarlarını sağlamlaştırmak için geçmiş peygamberlerin ve ümmetlerinin Kur'an'da geçen kıssalarına göndermede bulunan ayetlerin dikkat çektiği hususları dile getirerek, kendi siyasî uygulamalarına meşruiyetin ve itaatın yollarını açmışlardır. Bu bağlamda Kur'an'da geçen "Allah'tan sakının ve bana itaat edin" ya da "Allah'a ve Rasûlü'ne itaat edin" ayetlerini kendilerini Kur'an'ın ve Peygamber'in öğretilerinin temsilcileri gördüklerinden, İslamîleştirmişlerdir.⁴⁹

Ümeyyeoğullarından sonra gelen bütün iktidarlar kendilerini meşrulaştırıcı İslamîleştirme yolunu tutmuşlardır. Bu süreçte siyasetnameciler, İslam filozofları, kelimciler ve fıkıhçılar Kur'anî ideal normla siyasî gerçeklik arasında uzlaştırmacı bir rol oynamışlardır. Böylece İslam cemaatinin birliğini korumak gayesiyle Kur'an, Sünnet ve Hadis siyasî gerçekliğin ışığı altında yorumlanarak mevcut tarihî-siyasî durum "şeriat"la uyumlu hale getirilmiştir.⁵⁰

Emevîlerden itibaren bütün siyasî iktidarların kendilerini meşrulaştırmak için Kur'an, Sünnet ve Hadisleri mevcut siyasî durumlarla uzlaştırma çabaları yanında İslam âlimlerinin bu konudaki yaklaşımlarını, hilafet meselesi hakkındaki telakki ve düşüncelerini inceleyen Seyyid Bey'in incelemeleri şöyledir:

⁴⁸ Fazlı ARABACI: a.g.e., 173-174.

⁴⁹ Fazlı ARABACI: a.g.e., 174.

⁵⁰ Fazlı ARABACI: a.g.e., 174-175.

“Bilirsiniz ki, bugün Ehl-i Sünnet doğrudan doğruya İslamiyetin ana yolunda giden ve doğru yol (sırat-ı müstakîm) üzerinde bulunan dört mezhepten ibarettir. Hanefî, Şafiî, Malikî, Hanbelî mezhepleri işte bu dört mezhebin tümüne Ehl-i Sünnet denir. Mezheplerin hilafet meselesi konusundaki telakkilerine gelince, burada üç mezhep bir tarafa, bir mezhep de bir tarafa ayrılır. Malikî, Şafiî, Hanbelî mezhepleri ittifak halinde hilafetin şartlarında ağır davranırlar: Halife olacak kişinin müctehid derecesinde âlim olmasını, tam bir adaletle muttasıf bulunmasını şart koşarlar. Hatta İmam Şafiî, ‘alife adaleti tam manasıyla tatbik etme yolundan saptığı zaman kendiliğinden vazifeden düşer (azledilmiş olur) ayrıca düşürülmesi ve azledilmesini beklemez” demektedir.⁵¹

Yalnız Hanefîler hilafetin şartları hakkında biraz müsamahakâr davranırlar. Mesela, onlara göre halifenin müctehid olması şart değildir; âlim olması kâfidir. Dört mezhebin dördü de hilafetin aslî şartlarında, mesela, halifenin âlim ve adaletli bir kişi olmasında ittifak ediyorlar. Âlim ve adaletli olmayan bir kişiye halife demiyorlar, melik ve sultan diyorlar. Ehl-i Sünnet âlimleri hilafeti iki kısma ayırırlar: Birine gerçek hilafet (hilafet-i hakîye), diğerine görünürde hilafet (hilafet-i Sûriye ya da hilafet-i hükmiye) denir. Hilafet-i hakîkiye, hilafet için gerekli şartları taşıyan ve milletin seçimi ve biatıyla gerçekleşen hilafettir. İşte hakiki ve dinî manada hilafet buna denir. Hanefî alimlerinin en büyüklerinden olan ve bugün de eserleri bütün İslam dünyasında okutulmakta olan “Sadru’s-Şerîa”, “Ta’dîlu’l-Uiûm” adlı eserinde bu hilafet-i hakikiyeye hilafet-i nübüvvüt (Hz. Peygamber’in koyduğu şartlara uygun hilafet) demektedir. Hanbelî müctehidlerinden İbn Teymiye’nin “Minhâcu’s-Sünne” adlı eserinde de aynı görüş kaydedilmektedir. Gerçek hilafetin şartlarına gelecek olursak, bunlar on tanedir: Müslüman olmak, hür olmak, akli başında ve buluğ çağına ermiş olmak, erkek olmak, bedenen ve zihnen sıhhatli olmak, memleketin işlerini, milletin maslahatlarını yürütme ve korumada tedbir ve güzel bir siyaset sahibi olmak ve aynı zamanda halk üzerinde nüfuz ve idare gücüne sahip olmak, tam manasıyla

⁵¹ İsmail KARA: a.g.e., 268.

adaletli olmak, Kureyş kabilesinden olmak. İşte hilafetin şartları bunlardır. Bunlardan biri eksik olursa (gerçek) hilafet geçerli olmaz. Hilafetle saltanatı birbirine karıştırmamak gerekir. Hakiki hilafet başka, şeklen hilafet yani saltanat ve padişahlık yine başkadır.

İkinci çeşit hilafete gelince: buna sûreten ve şeklen hilafet demiştik. Bu, hakikatte hilafet değildir. Belki meliklik ve saltanattan, galebe ve sultadan ibarettir, padişahlıktır. Bütün Ehl-i Sünnet âlimlerinin ittifak halinde açıkladıkları bir hakikattir ki, Emevî ve Abbasî halifelerinin halifelikleri bu ikinci çeşittendir. Çünkü bunların hilafetleri milletin arzu ve seçimiyle meydana gelmemiş, kahr ve istila, zorlama ve galebe yoluyla elde edilmiştir. Gerek Emevî halifeleri ve gerekse Abbasî halifeleri hakikatte halife değildirler, sultan ve padişahlıktır. Onlara halife denmesi insanlar arasında böyle bir örgün olmasındandır. Hilafet, bir çeşit vekâlettir. Milletle halife arasında akdedilmiş olan vekâletten başka bir şey değildir. Millet müvekkil (vekil eden), halife onun vekilidir. Halife seçmek ve ona biat etmek demek vekâlet akdini icap etmek demektir. Bilirsiniz ki her mukavele iki tarafın icap ve kabulüyle akdedilmiş olur. İşte hilafet de bir akit ve mukaveledir. İlk dört halife dönemi hilafet-i hakîkiye, sonraki halifeler dönemi hilafet-i sûriyedir.”⁵²

13. yüzyılda hiçbir siyasî ve idarî etkisi kalmayan Abbasî hilafeti 1258’de Hülagu’nun başkent Bağdat’ı yakıp yıkmasıyla tarihe karıştı. Ancak Abbasî soyundan gelenler Kahire’ye sığınmış ve burada Memlûk yönetimi himayesi içinde göstermelik ve sembolik bir hilafeti sürdürmüşlerdir.⁵³

Osmanlı hilafeti hakkında bir rivayete göre, Yavuz Sultan Selim’in 1517’de Mısır’ı fethetmesi üzerine İstanbul’da Ayasofya Camiinde yapılan bir törenle Abbasi halifesi el-Mütevekkil, hilafetin bütün haklarını resmen sultan Selim’e devretti. Ne var ki, Selim’in el-Mütevekkil’den hilafeti devraldığına yahut devraldığını iddia ettiğine dair hiçbir çağdaş (o devre ait) kayıt mevcut değildir.

⁵² İsmail KARA: a.g.e., 268-281.

⁵³ Davut DURSUN: Osmanlı Devleti’nde Siyaset ve Din (İstanbul, 1992), 62.

Öyle görünüyor ki, muayyen siyasi gayeleri desteklemek üzere bu rivayet çok daha sonra 18. yüzyılda ihdas edilmiştir. Gerçekte, ne Selim ne de oğlu Sleyman İslam dünyasındaki üstünlük iddialarının böyle bir hak devrini icap ettirdiğini hissetmiş olabilirler. Tarihen sabit olan, Selim'in o zaman "Hâdimu'l-Harameyn" unvanını almış olduğudur. Üstünlük iddia eden bir padişah için o devirde en yüce unvanı bu. Her halukârda, o devirde hilafet kavramı Abbasî idaresi altındaki klasik İslam'da olduğundan farklıydı.⁵⁴

Moğolların Bağdat'ı almasıyla Abbasî halifesinin siyaseten yok olduğu ve Müslüman sultanlara meşruiyet dağıtan sembolik ve ruhanî bir makam haline geldiği, Müslüman sultanların da halife unvanını kullandıkları sonucuna varılmaktadır. 1516'da Hicaz'ın Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle Osmanlı Devletikendisini, tüm Müslümanların koruyucusu konumunda görmeye başlamıştır.⁵⁵

Hilafet anlayışı, fiili güç ve nüfuza dayalı hale geldi ve böyle olmakla da Osmanlıların İslam dünyası üzerinde hâkimiyet tesis etmelerini amaçlayan bir politika hizmeti gördü. İmparatorluğun öbür Müslüman ülkeleri korumada fiili gücünü ve kabiliyetini yitirdiği çöküş döneminde ise, padişahlar daha ziyade âlemşümül halifeler sıfatıyla Müslümanlar üzerindeki haklarını vurgulayan teorik hilafet anlayışına bel bağladılar.⁵⁶

18. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı Devleti iyice zayıflayıp çıkış yolları aradığı bir sırada, padişahların aynı zamanda haiz oldukları "halife" sıfatı yoğun olarak kullanılmaya başlandı. Hilafet kurumundan özellikle uluslar arası ilişkiler alanında istifade edilmeye başlandı.

Hilafetin siyasî açıdan önem kazanması 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile başlamış ve 19. yüzyıl boyunca devam etmiştir. Bu antlaşma ile Osmanlı Devleti ilk defa siyasî hâkimiyeti olmayan bir ülkede hilafet sıfatına dayanarak

⁵⁴ Vecdi AKYÜZ: Osmanlıda Din-Devlet İlişkileri, (İstanbul, 1999), 96.

⁵⁵ Davut DURSUN: a.g.e., 147.

⁵⁶ Vecdi AKYÜZ: a.g.e., 97.

bazı dinî konularda yetkilere sahip olmaktaydı.⁵⁷ Gerçi daha önce de bazı Osmanlı padişahları kendilerini “tüm Müslümanların koruyucusu” olarak görmüşlerdi, ancak Küçük Kaynarca Antlaşması ile halifenin kendi toprakları dışındaki Müslümanlar üzerinde de bir çeşit dinî otorite olması, uluslar arası bir antlaşma ile tescil edilmektedir.

Hilafet kurumunu modern dünyanın siyasî yapılanmaları ve rejimlerine uygun bir biçimde düzenlemek isteyen Senûsîler ve Afganî gibi modernist görüşler ortaya çıkmaktaydı. Osmanlı Devleti, hilafet kurumuna 19. asırda her zamankinden fazla önem veriyordu.⁵⁸ II. Abdülhamid hilafeti iç ve dış politikasının temel aracı olarak kullanmıştır. II. Abdülhamid dış politikada panislamist bir politika izlemiş ve bu politikasını büyük ölçüde hilafet sıfatını kullanarak yürütmüştür. O, iç politikada da hilafeti, Müslüman olan teb’asını devlete sıkı bir surette bağlamak amacıyla kullanmıştır.

Hilafet kurumunun bu dönemde geçirdiği hukukî değişiklikler de şu şekilde özetlenebilir: Tanzimatın “müsâvat” prensibi ile hilafet, ruhanî bir reisliğe dönüşmüştür. Tanzimat ve 1876 Kanun-ı Esasî ile yeni bir anlayış doğmuştur: Hilafetin içinde mündemiç bulunan dinî reislik ve yönetme yetkisi (ülû’l-emr) birbirinden ayrılmıştır. 1876 Kanun-ı Esasî’nin 4. maddesinde hilafetten şöyle bahsedilmektedir: Zât-ı Hazret-i Padişahî hasbe’l-hilafe din-i İslam’ın koyucusu ve bi’l-cümle tebea-i Osmaniye’nin hükümdar ve padişahıdır.” Osmanlı padişahları “sultan” sıfatıyla Müslim-gayr-i Müslim bütün vatandaşları üzerinde siyasî otoriteyi temsil edecek, halife sıfatıyla da sadece Müslümanlar üzerinde dinî riyaseti haiz olacaktır. Bu formülasyon doğrudan doğruya hilafet kurumunun laikleştirilmesinden başka bir şey değildir. Osmanlı Devleti bu formülasyonla ayrıca, İslam dininin hamisi olarak sınırları dışındaki Müslümanlar üzerinde de bazı haklar ve yetkiler iddia etmiştir.⁵⁹ Söz konusu 4. madde ile Osmanlı

⁵⁷ Mümtaz’er TÜRKÖNE: Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, (İstanbul, 1991), 179.

⁵⁸ İlber ORTAYLI: Türkiye İdare Tarihi (Ankara, 1979), 25-26.

⁵⁹ Mümtaz’er TÜRKÖNE: a.g.e., 179-181.

sultanına, resmen ve hukuken İslam'ın koruyuculuğu görevi verilmiş bulunmaktadır. II. Abdülhamid devri İslamcıları, Batıcılar ve Türkçüler gibi Abdülhamid'e muhalif cephe içinde yer almışlardı. İslamcılar, genel temayüllere katılarak hilafeti tahkim etmekten çok tahditlerle neticelenecek düşünceler taşıyorlardı.⁶⁰

1908'de Abdülhamid'in tahttan indirilmesiyle birlikte hilafet, dış politikadaki önemini büyük ölçüde yitirmiştir. İttihatçılar 1876 Kanun-ı Esasî'sinde değişiklikler yapan 1909 tarihli kanunla hilafet kurumunun güç ve itibarını azaltmışlardı. Bu dönemde hilafet kurumu ittihatçıların elinde bir "oyuncak" haline gelmişti. Bu nedenle, İslamcılar da artık İttihat ve Terakkî'nin karşısına geçmiş ve hilafet kurumunun tahkim edilmesini savunmaya başlamıştı.⁶¹ Hilafet, Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte, 3 Mart 1924'de TBMM tarafından ilga edilmiştir.

Din-devlet ilişkisi açısından Osmanlı Devletini, dinin siyasî-idarî sisteme bağımlı olarak örgütlenmesi anlamında "yarı dinî sistem" (Nim Teokrazi) olarak niteleyenler bulunmaktadır.⁶² Yaygın kanaatlerden birisi de Osmanlı Devleti'nin teokratik bir mutlakiyet olduğu yönündedir.

İslam hukukuna göre İslam devletinin başkanının müçtehid olması gerekmektedir. Osmanlı padişahları ülkelerinde İslam hukukunun uygulanmasını isteyen ve bu uğurda savaşıyan kimselerdi. Ancak günün koşullarına göre İslam hukukunu uygulayacak derecede din bilgini değillerdi. Bu nedenle devlet işlerinin, en azından doğrudan iktidar ilişkileriyle ilgisi olmayan kamusal düzenleme ve faaliyetlerin şeriata uygunluğunu sormak üzere bir yüksek fetva makamı olarak şeyhülislamlığı ihdas ettiler.⁶³ Devletin kuruluş yıllarında sultanlar ile din bilginlerinin ilişkileri henüz resmîleşmemişti ve bu kişilere

⁶⁰ İsmail KARA: İslamcıların Siyasi Görüşleri, (İstanbul, 1994), 145.

⁶¹ İsmail KARA: a.g.e., 152.

⁶² Davut DURSUN: a.g.e., 315.

⁶³ Şükrü KARATEPE: Osmanlı Siyasî Kurumları (İstanbul, 1989),. 151.

şeyhülislam denmiyordu; sonra müftüler içinde başkent müftüsüne “şeyhülislam” unvanı verilerek bu ilişkiler resmî bir hüviyete büründürülmüş ve şeyhülislamlar devletin bir memuru haline gelmişlerdir.

Osmanlıda ilmiye teşkilatının, eğitim, fetva ve yargı olmak üzere üç ana görevi vardı. İlmiye teşkilatının başına şeyhülislamların geçmeleriyle birlikte 16. yüzyıldan itibaren şeyhülislamlığın Osmanlı yönetimindeki önemi artmıştır. Divan üyesi değillerdi ama önemli konularda kendilerini dinlemek için Divana davet ediliyorlardı. Bu tamamen bir bilgi danışma şeklindeydi. 17. yüzyıldan itibaren ise şeyhülislamlara danışmak bir gelenek haline geldi. Önemli devlet işlerinde şeyhülislamların mütalaalarından da faydalanıldı. 18. yüzyılda savaş ilan etmek ve barış yapmak gibi önemli konularda şeyhülislamın fetvası gerekli görülmüştür. Daha da önemlisi padişahların hal edilmelerinde şeyhülislamların fetvalarına başvurulması, bu makamın ne derece öneminin arttığını göstermektedir. 18. yüzyılda Divan-ı Hümayun üyesi olan şeyhülislamların, 1830’lardan sonra Vekiller Hey’etine, Şer’iyye Vekili olarak katılmaları yönetimdeki yerlerini ve işlevlerini güçlendirmiştir.⁶⁴ Şeyhülislamların görevlerini genel olarak ikiye ayırabiliriz: 1) Başında bulunduğu dinî bürokrasinin yönetimiyle ilgili olanlar: Kadı, müftü ve müderrislerin atanmaları, terfileri vb. 2) Dinî-siyasî nitelikli olan fetva, Divan-ı Hümayuna bilgi verme gibi görevler. Bu görevler şeyhülislamı siyasî bir aktör haline getirmiş ve sistemin işlemede etkin işlevler görmesine imkân vermiştir. Şeyhülislam-siyasî otorite ilişkileri genellikle şeyhülislamların kişiliklerine bağlı olarak değişmekteydi. Kanunî’nin şeyhülislamı Ebusuud gibi güçlü şahsiyetler, “Padişah emri ile nâmeşru olan nesne meşru hale gelmez; haram, emirle helal olmaz” diyerek padişaha kafa tutabiliyordu.⁶⁵

Tanzimatla birlikte girilen süreçte şeyhülislamlığın gerek konumunda gerek görevlerinde önemli değişiklikler olmuştur. 19. yüzyılda divan kaldırıldıktan sonra

⁶⁴ Davut DURSUN: a.g.e., 233-239.

⁶⁵ Ahmet AKGÜNDÜZ: Belgeler Gerçekleri Konuşuyor (İzmir, 1990), 202–204.

da özel gündemli şuralarda yer aldılar. Şura-yı devletin kurulmasıyla önemli ölçüde nüfuz kaybına uğradılar. 19. yüzyılda her alanda olduğu gibi ilmiye sınıfı ve bunu temsil eden şeyhülislamlıkta da bir gerileme görülmüştür. Abdülaziz döneminde şeyhülislamlık bir nazırlık derecesine düşürülmüştür. 1876 Kânun-ı Esasî, şeyhülislama öteki nazırlara göre üstün bir derece tanıyarak seçimini padişaha bırakıyor, ancak görevde kalmasını, içinde yer aldığı kabinenin iktidarda kalışıyla sınırlandırıyordu. İttihat ve Terakki iktidarı Kanun-ı Esasî’de bir değişiklik yaparak şeyhülislamın kabine ile gelip gitmesi kuralını getirdi. Şeyhülislamlık makamı, tüm kısıtlamalara karşın yine de hal olaylarında şeyhülislam fetvasına gerek duyulduğu için yine de önemini korumuşur. 1916’da İttihatçılar şer’iye mahkemelerini adliye; medreseleri de maarif nezaretine bağladılar. Böylece şeyhülislamların gücünü büsbütün azalttılar ve sadece dinî sorunlarla ilgilenmek zorunda bıraktılar. Osmanlının son dönemlerinde hal fetvalarıyla önemini koruyan şeyhülislamlığın son önemli faaliyeti, İttihad ve Terakki’nin isteği üzerine 1914’te “Mukaddes Cihad Fetvası” ilan etmek olmuştur.⁶⁶ 4 Mayıs 1920’de İstanbul’daki şeyhülislamlığa mukabil olarak TBMM tarafından “Şer’iye ve Evkaf Vekâleti” kurulmuş; 3 Mart 1924 tarihinde de bu vekâlet ilga edilerek, “Diyânet İşleri Reisliği” kurulmuştur.”⁶⁷

Şeyhülislamlık kurumu kuruluşundan itibaren siyasî-idarî bir kurum olarak etkin işlevler görmekle birlikte, siyasî-idarî sisteme karşı olan Batıdaki gibi özerk bir kilise olmak istememiş, siyasî sistem içindeki bağlı durumunu korumuştur. Siyasî sistemden ayrı özerk bir şeyhülislamlık kurumu düşünülmemiştir.⁶⁸ Zaten şeyhülislam ve ilmiye mensupları devletin maaşlı memuru olduklarından, Batıdaki kilise örneğinde olduğu gibi ilmiye sınıfı devletten bağımsız bir varlık olarak örgütlenemedi ve siyasî iktidarın karşısında devleti yönetmeye talip

⁶⁶ Necdet SAKAOĞLU: “19. Yüzyılda Şeyhülislamlık”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yay., 1983), 265–270.

⁶⁷ Ali BULAÇ: *İslam ve Fanatizm*, (İstanbul, 1993), 117.

⁶⁸ Davut DURSUN: a.g.e., 263.

alternatif bir güç niteliği kazanamadı. Böyle olunca da Batıda olduğu gibi bir din-devlet çatışmasını gerektirecek koşullar oluşmadı.⁶⁹

İslam'ın ilk dönemlerinde hilafet, dinî olmaktan ziyade siyasî bir kurumdu. Osmanlının son zamanlarında ise, özellikle II. Abdülhamid zamanında hilafet dinî/ruhanî bir niteliğe büründürülmüştür. Ancak Osmanlı Devleti bu dönüştürme ameliyesini siyasî amaçlarla yapmıştır. Cumhuriyetle birlikte yeni bir devlet kurulmuştu ve bu devletin cumhurbaşkanı otoritesini, kendi dışındaki ve üstündeki bir kurumla paylaşmak niyetinde değildi. Bir devlet içinde iki baş olması da mümkün değildi. Cumhuriyet yönetimi laikliğe giden yolda önemli bir adım atarak 3 Mart 1924'te hilafet ibir kurum olarak kaldırmıştır. Ancak bir kavram olarak hilafet, varlığını sürdürerek Türkiye içinde ve dışında tartışılmaya devam etmiş ve halen de tartışılmaktadır. Zaten hilafeti kaldıran kanuna göre hilafet, cumhuriyet mana ve mefhumunun içindedir, kaldırılan hilafet makamıdır.

3. DEĞİŞEN PARADİGMALARIN İSLAM DÜNYASINA YANSIMASI VE DİN-DEVLET-SİYASET İLİŞKİLERİNE ETKİSİ

3.1. Din-Devlet-Siyaset Tartışmalarında Ortaya Çıkan Farklı Ekoller

3.1.1. Osmanlıcılık

Batı, Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Sanayi İnkılâbı ile bilim ve teknoloji başta olmak üzere, ekonomi, siyaset, eğitim, din ve aile gibi alanlarda değişimi ve de zihinsel dönüşümü gerçekleştirmiştir. Batıda bunlar olurken, İslam dünyasının lideri durumundaki Osmanlı Devleti'nde 1535'te Fransa'ya,

⁶⁹ Şükrü KARATEPE: a.g.e., 156.

1580’de İngiltere’ye ekonomik imtiyazlar (kapitülasyonlar) tanınması sonucu ekonomik sıkıntılar sosyo-politik sorunları beraberinde getirmiş ve ekonomik sıkıntıları siyasal parçalanma takip etmiştir. 1699 Karlofça antlaşmasıyla ilk toprak kaybı yaşandı. 1718 Pasarofça antlaşması ile Batı karşısında hem ekonomik hem de siyasal açıdan geri kalındığı anlaşıldı.

Osmanlı İmparatorluğu ve İslam dünyası Batının tesirine girerken bu tesir hemen her yerde siyasî, askerî, ekonomik ve sosyal bir mahiyet taşıyordu. Osmanlı Devleti 19. yüzyıl boyunca bir taraftan, 1789 Fransız İhtilalinin sonucu olarak ortaya çıkan “milliyetçilik” akımı, bir taraftan da Sanayi İnkılâbının bir uzantısı olan “sömürge yarışı” ile uğraşmıştır. Osmanlı İmparatorluğu, Balkanlar, Anadolu, Arap yarımadası ve Kuzey Afrika topraklarından ve boğazlardan oluşan jeopolitik ve coğrafi konuma, yeraltı ve yerüstü kaynaklarına sahip olduğundan hammadde ve pazar ihtiyacında olan sömürge yarışçısı Batılı devletlerin müdahalelerine, savaşlarda toprak ve haklar elde etmelerine; gayri Müslim azınlıklar, Arap Müslümanları, Balkan Müslümanları gibi çeşitli din, dil ve ırkı bünyesinde barındıran çok uluslu bir yapıya sahip olduğu için “milliyetçilik” cereyanlarının yaşanmasına ve Batılı güçlerin de etkisiyle bünyesindeki ulusların devletten ayrılma isteklerine sahne olmuştur.

Osmanlı Devleti’nde, Osmanlı aydınları tarafından devleti çöküşten kurtarmak, milliyetçilik akımı ve sömürgeci güçlerin etkisini azaltmak ve devletin bekasını sağlamak için çeşitli kurtuluş reçeleri önerilmiştir. Bu çözüm önerilerinden birisi de Osmanlılık düşüncesidir.

Osmanlılık, din, dil, ırk ayrımı olmaksızın bütün Osmanlı teb’asına eşit haklar verme ve bir Osmanlı milleti yaratma düşüncesidir. II. Mahmut ıslahatları, Tanzimat Fermanı (1839), Islahat Fermanı (1856), I. Meşrutiyet (Kanun-i Esasî–1876) gibi modernleşme çabaları Osmanlılık düşüncesi ışığında gerçekleştirilmiştir.

II. Mahmut (1808–1839) kendinden önce gelen reformcuların kötü tecrübelerini göz önünde tutarak askerî yeniliklere karşı bir odak noktası oluşturan Yeniçeri kuruluşunu lağvetmiş ve III. Selim zamanında ortaya çıkan

çağdaş askerî birlikleri ordunun esas birimleri haline getirmiştir. Batının yalnız askerî kuruluşları sayesinde yükselmediği, bunları ayakta tutan malî kaynakların ve vergi toplama sisteminin de imparatorlukta yaratılması gerektiği III. Selim zamanından beri biliniyordu.⁷⁰

II. Mahmut devrinin sonlarına doğru Batıda görevli bulunan Osmanlı elçileri Batının yeni bir özelliğini keşfettiler. 18. yüzyıl Avrupasında bazı krallar teb'asının verimliliğini artıracak bir koruyucu tedbirler bütününü devletin olağan bir politikası haline getirmişlerdi. Kralî otoritenin bir temsilciler meclisiyle paylaşılmadığı ülkelerde bile millî devlet kurmak isteyen hükümdarlar teb'anın mülkiyet haklarının garanti altına alınmasını zorunluluğunu anlamışlar, eğitimi halka yaymanın kendilerine getireceği faydayı algılamışlardı.⁷¹

II. Mahmut döneminde yapılan askerî alandaki modernleşme çabaları ve bu çabaların engellenmesini ortadan kaldırmaya yönelik olan idarî ve iktisadî boyutlar dikkate alınarak toplumsal bir modernleşme için Anadolu ve Rumeli ayanlarıyla 1808 yılında imzalanan Sened-i İttifak⁷² mevcut sosyo-politik sorunları aşmak için ortaya atılan Osmanlıcılık siyaseti çerçevesinde yapılmıştır.

İlk haklar beyannamesi olarak düşünülebilecek olan 20 Şaban 1255/3 Kasım 1839'da Gülhane Meydanında ilan edilen Tanzimat Fermanı ve 18 Şubat 1856 yılında, Tanzimat ile verilen hakların ve imtiyazların te'yid edildiği ve uygulanması için gerekli önlemlerin alınmasına karar verildiği ve bu özelliğiyle Tanzimatın ikinci bir aşaması görünümünde olan Islahat Fermanı o zamana kadar "millet-i hâkime" olan Müslümanlardan bu imtiyazlı durumu alıyor, din farkı gözetmeksizin bir "Osmanlı" vatandaşlığı kurmaya çalışıyordu. Devletin güttüğü politikaya karşı önemli tepkiler başladı. Islahat Fermanında yüzeyde amaçlanan "beraberliğin" tersine çevrildiği, gayr-i Müslimlere yabancıların kendilerine

⁷⁰ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV (İstanbul, 2002), 11-12.

⁷¹ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 12.

⁷² Mevlüt UYANIK: "Osmanlı Düşünce Tarihinde Parlamenter Sistem Arayışları –İslamiyetin Belirleyiciliği Üzerine Değerlendirmeler-", II. Hukukçular ve Siyaset Bilimciler Kongresi, (Ürgüp: LDT, 2002), 1.

sağlanan hukuksal imkânları (malî kaynaklar, organizasyon bilgileri ve Batı diplomatik desteği sayesinde) Müslüman teb'ayı çok geride bırakır şekilde kullandıkları görüldü. Bundan sonraki Türk düşünürlerinin çoğu bu iktisadî gelişme farkını Batıya verilmiş ödünlerin sonucu saymışlardır.⁷³

1865'e doğru şekillenen Yeni/Genç Osmanlılar hareketi, esas itibarıyla Tanzimatın mimarı olan Mustafa Reşit Paşa'dan sonraki uygulayıcıları Âli ve Fuad Paşalara karşı bir başkaldırma olarak belirmiştir. Tebaya "aşırı" bir hürriyet vermek söz konusu olamazdı, zira ana hedef "devlet"i kurtarmaktı. Yeni Osmanlılar bu tutuma karşı koyarak "hürriyet" istiyor ve bunun anayasaya dayalı bir parlamento ile sağlanacağını düşünüyorlardı.⁷⁴

Islahat Fermanı (1856), Tanzimatın uygulanmasının önemli bir kademesini oluşturmuştu. Bu kademedeki gayr-i Müslim teb'aya o zamana kadar özel statüleri dolayısıyla bağışlanan imtiyazlar, onlara Osmanlı teb'asının tümünün sahip oldukları statü tanınmak şartıyla ortadan kaldırılıyordu. Hristiyan unsurlar, 19. yüzyılın başından beri birer "ulus haline gelme yoluna girme"ye başlamışlardı. Böylece azınlıklar Osmanlı İmparatorluğundan ayrılmak için çaba sarf eden gruplar oldukları oranda kendilerinin Osmanlı İmparatorluğunu parçalayan, onu "arkadan vuracak" unsurlar olarak çalıştıkları korkusu yayılmıştı. Azınlıkları çağdaş olmaya çalışan bir devlette bu yeni hakların yarattığı tepkinin bir boyutu da cemaat liderlerinin kendilerine verilmiş önderlik imtiyazlarını kaybetmeleriydi. Fermanın gündeme getirdiği diğer bir konu azınlıkların yabancılarla olan ilişkilerinden kaynaklanıyordu. Yeni Osmanlıların görüşü, Islahat Fermanının iktisadî emperyalizmi pekiştiren bir belge olduğu merkezindeydi. Yeni Osmanlılar, Âli ve Fuad Paşaların Avrupayı kültür konularında taklit etmelerine karşı çıkıyorlardı. Onlara göre Tanzimat, bir kültür taklitçiliği olduğu için, kültür planında kısır kalmış, Müslüman topluluğunu temelinden sarsmıştı. Bundan dolayı, Yeni Osmanlılar demokratik anlayışlarını şeriaten alacakları ilkeler

⁷³ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 14.

⁷⁴ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 86-87.

üzerine kurmak istemişlerdir. Bu tutum, daha sonraki yıllarda tekrar sahneye çıkacak olan bir yaklaşımın ilk sistematik ifadesiydi.⁷⁵ Yeni Osmanlılar Tanzimatçıların şeriatın alanını küçülten uygulamalarını yermişler, parlamenterizm için fıkhi “tükenmez ve ihmali hiçbir surette caiz olmayan bir kaynak” olarak göstermişlerdir.⁷⁶ İslam dinini referans alan Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ali Suavi bu fermanların yabancı güçlerin etkisi ve baskısında ve bir taklitçilikle ortaya çıktığını, bir felsefî temele dayanmadığını, ahlakî değerlerin kökünü oluşturacak bir zemini olmadığını söylemişlerdir. Yeni Osmanlılar bu boşluğu doldurmak için İslam felsefesinden yararlanmayı teklif ediyorlardı. Onlara göre, İslam’da siyasal demokrasinin esaslarını bulmak da mümkündü. Gerek Batıya karşı tutumla ilgili görüşlerinde, gerek azınlıklar ve değerler konusundaki düşüncelerinde Yeni Osmanlıların noktanın altını çizdikleri görülebiliyor; Osmanlıların bir kitle olarak harekete geçirilmesi zorunluluğunun ortaya çıktığı anlatılmak isteniyordu. Bu açıdan, Osmanlıların Batı düşüncesi içine ve aynı zamanda İslamî kültüre vatandaşların siyasî sürece bir kitle olarak katılmaları zorunluluğu yoluyla çekildiklerini görüyoruz. Bu zorunluluğun adına toplumsal diyebiliriz. Hem Namık Kemal hem de Ali Suavî, Osmanlı İmparatorluğunun Batının maddî gücünü elde etmesi gerektiği konusunda birleşiyorlardı. Onlara göre Osmanlılar, o zamana kadar, Tanzimat yıllarında, Avrupa büyük devletlerinin politikasına pasif bir şekilde, “miskinlik”le karşı koymuşlardı. Bunun üstesinden gelerek ülke teb’asını ve bilhassa kendilerine itimat edilebilecek olan Müslüman halkı, bir direnç hareketine sokmak gerekiyordu.⁷⁷

Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı ve uygulayıcılarını eleştiren Yeni Osmanlılar, bireysel hakların korunması; can, mal ve namusun korunması ve padişahın yetkililerinin kısıtlanması, herkese eşit olarak uygulanması ve

⁷⁵ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 87-88.

⁷⁶ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 15.

⁷⁷ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 88-89.

hazırlanmasında şer’-i şerîfe dikkat edilmesi gibi esasları içeren bir anayasaya dayalı parlamenterizmi savunmuşlardır.

Nitekim tahta çıkmadan önce meşrutiyeti ilan edeceğini söyleyen II. Abdülhamid 1876’da tahta çıktı ve meşrutiyeti ilan etti. Mithat Paşa ve arkadaşlarına bir anayasa hazırlamalarını söyledi. Yeni Osmanlılardan bazıları, tasarladıkları reformları gerçekleştirmek, anayasayı –Mithat Paşa’nın da özendirmesiyle- hazırlama faaliyetlerine katılmak fırsatını elde etmiş oldu.⁷⁸

1876’da ilan edilen Kanun-i Esasî ile Türk tarihinde ilk kez anayasal sisteme, ilk kez parlamenter rejime geçildi.

Yeni Osmanlıların amacı, Osmanlı İmparatorluğunda bir “meclis-i meşveret”in kurulmasını sağlayarak siyasî iktidarın paylaşılmasını kurumlaştırmak, bir kuvvetler ayrımı sağlamaktı. Kuvvetlerin dengesi, yürütmeyi kurulacak olan meclise karşı sorumlu tutmakla elde edilecekti. Yeni Osmanlılar, “yürütme”den padişahı değil, Abdülaziz devrinde devlet idaresini fiilen ele almış olan Babîâli üst bürokrasisini kastediyorlardı.⁷⁹

Meclisi açma, kapama, tatil etme yetkisine sahip olan padişah II. Abdülhamit, gerçekte gayr-i Müslim unsurun mecliste çokluğu ve 1877–1878 Osmanlı-Rus savaşındaki yenilgi, görünüşte Osmanlı-Rus savaşı sebebiyle anayasayı yürürlükten kaldırdı ve meclisi tatil etti. Böylece I. Meşrutiyet (1876) dönemi önemli bir deneyimle bitmiş oldu.

Yeni Osmanlılar 1878’den sonra Abdülhamid tarafından dağıtıldılar. Amaçları ve en büyük kaygıları, düşüncelerinin başlangıcı ve sonu, “devleti kurtarmak”tı.⁸⁰

Osmanlıcılık düşüncesinin özü, Osmanlıların kuvvetlerini birleştirmeleri gerektiği fikriydi. Her ne vakit bir yabancı devlet Osmanlıların işine müdahale

⁷⁸ Şerif MARDİN: Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908 (İstanbul, 1999), 31-32.

⁷⁹ Şerif MARDİN: Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908, a.g.e., 32.

⁸⁰ Şerif MARDİN: Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908, a.g.e., 14.

etmişse, imparatorluğun bir parçası elden gitmişti. Bunun yanında Osmanlı İmparatorluğunda azınlıkta olan unsurların anavatandan ayrılması için bir neden yoktu. Osmanlı İmparatorluğu geniş imkânlarla sahipti ve bunlara daha dokunulmamıştı. Bu imkânların işletilmesiyle herkese iyi bir hayat sağlanabilirdi. Rusya ve Avusturya'nın gölgesinde yaşayan Bulgaristan, Osmanlı İmparatorluğundan ayrılalı beri daha mı mutluydu? Osmanlı İmparatorluğunun sorunlarını çözenin en mantıkî yolu "İttihat ve ittifak ile vatan-ı müşterekimizde bir hükümet-i meşrûta tesis etmektir."⁸¹

Osmanlılık düşüncesinin en cazip gelen tarafı, Osmanlı İmparatorluğu gibi dağınık bir ülkeyi birleştirici bir özellik taşımasıydı. Osmanlı devlet adamları millî çapta idarî, hukukî ve iktisadî tedbirlerle Osmanlı İmparatorluğunda yüksek sayıda yer alan kültür birimlerini "eritebileceklerini" bir "Osmanlılık" şuurunu yaratabileceklerini sanıyorlardı.⁸² Türk, Arap, Arnavut, Ulah ve Rum, Müslüman Gregoryen, Katolik ve Yahudilerden teşekkül eden, her dil ve dialektin geçerli olduğu Osmanlı İmparatorluğunda bu idealin biraz da sunî olduğu uzamanla ortaya çıkacaktı. 1877–1878 Osmanlı-Rus savaşından sonra Rumelideki Osmanlı topraklarının çok azalmasıyla ilk defa olarak Arap ve Müslüman unsur eskisine nazaran daha çok ağırlık kazanıyordu. Milliyet bağının yerine Müslümanlığın geçebileceği fikrî o zaman güç kazanmaya başlamıştır.⁸³

3.1.2. İslamcılık

Yeni Osmanlıların dağıldıkları, fakat yayın yoluyla bir süre etkinliklerini devam ettirebildikleri 1870–76 yıllarında Yeni Osmanlıların liberal idolojisine nisbetle çok daha şekilsiz fakat uzun vadede ağırlığı inkâr edilemeyecek olan bir fikir hareketi İstanbul'da ve genellikle Osmanlı İmparatorluğunda şekilleniyordu. Tunaya'ya göre bu harekete İslamcılık demek yerinde olur. Önderleri arasında

⁸¹ Şerif MARDİN: Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908, a.g.e., 261-262.

⁸² Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 12-13.

⁸³ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 95.

tarihçi ve devlet adamı Cevdet Paşayı ve Şirvanizade Rüştü Paşayı saymak mümkündür.⁸⁴

Hareket, 1840’lardan beri gelen müslümanca tepki olarak şekilsiz fakat ısrarlı bir arka plan unsuru olarak ortaya çıkıyordu. Hareketin kuramcılarının olduğunu söylemek mümkün değildir. İlk işaretlerden biri, Nakşibendî şeyhinin padişah aleyhinde bir komplo olarak hazırladığı ve öncülüğünü yaptığı bir karşı koyma hareketidir (1859 Kuleli Vak’ası). Âli Paşanın 1871’de ölümünden sonra bu eğilimin devlet katları inde etkisi görülmeye başlandı. Yaklaşımın sistematik ideolojisi son derece yavaş gelişmiştir ve bir asır sonra bile açıklığa kavuştuğu söylenemez.⁸⁵

İslamcılarının fikirlerinin odak noktası, Osmanlıların Tanzimatla birlikte kültür benliklerini kaybetmeye başladıklarıydı. Bunun karşısına geçmekte en uygun yol, Tanzimatın gizli olarak inkâr ettiği “şeriatın değerleri”ni tekrar Osmanlı toplumuna getirmektir. II. Abdülhamid devrini bu gelişmeler açısından değerlendirmek gerekir.⁸⁶

1876’da Abdülaziz’in tahttan indirilmesiyle Osmanlı İmparatorluğunda ilk defa bir anayasanın yazılması ve bir parlamentolu rejimin kurulması için çalışmalara başlandı. Anayasanın hazırlanışında “Namık Kemal versiyonu” ve “Mithat Paşa versiyonu” gibi iki ayrı akım olduğu sanılmaktadır.⁸⁷ Parlamento, 19 Mart 1877’de açıldı ve 13 Şubat 1878’de II. Abdülhamid tarafından dağıtıldı. Birçok yazar bundan sonraki yılları “istibdat” sözcüğü ile nitelendirmekle yetinmiştir. Aksine II. Abdülhamid devri, 1839’dan beri yapılan değişikliklerin bir odak noktasında toplandığı bir devirdir. Çağdaş Türk edebiyatının temelleri o devirde atılmıştır ve Jön Türkler her ne kadar Abdülhamid’e karşı başkaldırmışlarsa da Batı hakkındaki fikirlerini Tanzimatın devamı olan Osmanlı

⁸⁴ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 91.

⁸⁵ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 91.

⁸⁶ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 91-92.

⁸⁷ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 92.

topluluğunda kazanmışlardır. Padişah, Süleyman Paşanın askerî okullar konusundaki çalışmalarını devam ettirmiş ve 1880’den itibaren bu konuda Alman askeri müşavirlerini kullanmıştır. Zamanında askerî rüştiyeler (ortaokullar) yatılı hale getirilmiş, buna askerî idadîler (liseler) ilave edilmiş, harp okulunun programı geliştirilmiştir.⁸⁸

II. Abdülhamid zamanında kurumları ıslah politikasının yanında Panislamizm adı verilen, fakat çok zaman yanlış bir şekilde değerlendirilen bir politikanın geliştirildiğini görüyoruz. II. Abdülhamid, kendi devrinden önce şekillenmeye başlayan “İslamcılık” hareketlerini hem iç hem de dış politikasında kullanmıştır. Bu politikanın başından beri bazı devletler tarafından teşvik edildiğini gösteren ipuçları vardır.⁸⁹

Darwin’in 1865’te yayımladığı “The Origin of Species” (Türlerin Kökeni) adındaki kitabı Batının fikir tarihinde bir hadise yaratmıştı. Hayat kavgasında bazı türlerin diğerlerini ortadan kaldırmış oldukları anlayışı, bu fikirleri siyaset sahasında kullanmak isteyenlere yol göstermişti. Bu yeni yaklaşıma göre, hayat mücadelesinde üstte kalmış olan ırklar, medeniyeti ileri götürecek olan ırklardı. Bu tip ırkçı Darwinizmin uzantılarından biri, 1870’ten sonra Avrupa’da kristalleşmeye başlayan “Pan” milliyetçilikleriydi. Pan hareketlerinin çıkış noktası, o zamana kadar parçaları yeryüzüne dağılmış sayılan, Slavlar ve Almanlar gibi, “kalıcı” bir milletin parçalarının yeni bir devlet halinde birleştirilmesinin tabî ve karşısına geçilmez bir eğilim olduğu idi. 1848’de Prag’ta Frantisek Placky’nin başkanlık ettiği ilk Panslav kongresi, Avusturya sınırları içinde yaşayan Slavları birleştirmeyi amaçlamıştı. Rusya’nın Kırım harbinde (1853-56) yenilgisi, Panslavizmin bir Rus ideali olarak gelişmesine yol açtı. R. A. Fadeyev, bu ideolojiyi Slavları Avusturya ve Osmanlı idaresinden kurtarmak olarak yeniledi. 1877-78 Osmanlı-Rus harbinin çıkmasında Panslav görüşü önemli derecede etkili olmuştu. II. Abdülhamid’in Panislamizmini daha önce

⁸⁸ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 92.

⁸⁹ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 92-93.

Avrupa’da beliren Pan ideolojilerine karşı bir tepki olarak kabul edebiliriz. Padişah, ülkesindeki bazı düşünürler arasında İslamiyetin yeniden rağbet kazandığını zaten biliyordu. Yaptığı, bu eğilimi kullanmak oldu.⁹⁰

Padişah, emperyalizmin güç kazandığı bir devirde, böyle bir savunma yolu bulmuştu. Aslında, Abdülhamid devri Panislamizminin iki eksenine sahiptir. Bunlardan biri, Osmanlı Müslüman teba’sını “İslam” bayrağı altında toplama çabasıdır. Bir diğer eksen, dış ülke Müslümanlarının Halifelik makamı etrafında toplanmasıydı. Bu iki yönden birincisi, bir dereceye kadar başarılı oldu: Anadolu’nun bölük pörçük, birlik duygusundan yoksun köylüsü, Abdülhamid devrinin sonuna doğru, Müslümanlığın ayırıcı nitelikleri üzerine kurulu bir bilinç başlangıcına sahip olmuştu. Padişahın stratejisi bir taraftan Şeyh Ebu’l-Hüda gibi tarikat önderlerini dinî ideolojiyi yaymak için kullanmaya dayanıyor, bunun yanında Gazzalî gibi Sünnî Müslüman akidesinin “orta”sını temsil eden kimselerin eserlerini tercüme ettiriyordu (örneğin, İhyâü Ulumi’-d-din tercümesi). İslam’ın bu resmî kisvesinin yanında yardım görmeyen, fakat gene de önemli etkileri olan cereyanlar mevcuttu. Bunların içinde canlandırılmış bir tasavvuf akımı (Melamîlik), resmî İslamlık kadar etkili olabiliyordu. Daha sonra İttihat ve Terakki Cemiyetinin önemli simaları arasında isim yapan Bursalı Tahir Bey ve 1908’den sonra kurulan partilerden Hürriyet ve İtilaf partisi başkanı Miralay Sadık Bey bu etkilerle yoğrulmuşlardı.⁹¹

Yasalara rağmen “milliyetçilik” adını verdiğimiz akımın başlangıçları da II. Abdülhamid devrinde ortaya çıkmıştır. Padişahın her türlü milliyetçiliğin aleyhtarı olduğu şeklindeki fikir doğru değildir. Bu böyle olsaydı 1890’larda “İkdam” gazetesi etrafında toplanarak “Kültür Türkçülüğü”nü geliştiren grup oluşamazdı.⁹²

⁹⁰ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 93.

⁹¹ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 93-94.

⁹² Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 94.

3.1.3. Türkçülük

II. Abdülhamid devri, yasaklarına rağmen “milliyetçilik” adını verdiğimiz akımın Türkiye’de şekillenmeye başladığı bir devirdir. Batı Avrupa’da 19. yüzyılın başından itibaren gelişmeye başlayan Batı milliyetçiliğinin kuramcıları, her “millet”in kendi “devlet”ine sahip olması gerektiği fikriyle taraftar toplamaya çalışmışlardı. Muhtelif etnik, dil ve din gruplarından teşekkül ettiği için Osmanlı İmparatorluğunun bu ideale yaklaşması söz konusu olamazdı. Namık Kemal, Osmanlı İmparatorluğunu oluşturan karışımın devam etmesini ve her grubun ayrı bir devleti olmayacağına göre hepsinin Osmanlı Devletine bağlanması fikrine dayanan “Osmanlılık” idealini ortaya atmıştı. Hatta Osmanlı Devletinin kurtarılmasını ve yüceltilmesini sağlayacak bir Osmanlı patriyotluğunu kendine rehber etmişti. “Vatan”, onun için Osmanlı camiasıydı.⁹³

Çok “millet”li imparatorlukta “Türk”, o zamanlar, pek de itibar gören bir kelime değildi. Daha çok “geri kalmış” ya da “göçebe” anlamında kullanılıyordu. Namık Kemal, yazılarında bazen “Osmanlı” kelimesini, bazen de onunla eş anlamlı olarak “Türk”ü kullanmıştır, fakat “Türk”lerin en eski tarihlerinden beri medeniyete katkıları olduğunun ilk defa altını çizen, Abdülaziz’in askerî okullar nazırı Süleyman Paşa idi. Süleyman Paşanın askerî okullarda okutulmak için hazırladığı tarih Türklerin Orta Asya tarihinden başlıyordu. Gerek Namık Kemal’in gerek Süleyman Paşanın fikirleri, Mustafa Celaleddin Paşa adını alan bir Polonyalı mültecinin “Les Turcs Anciens et Modernes” adıyla İstanbul’da 1869’da bastırdığı bir kitaba dayanıyordu. Onun da kaynağı, “İrkların Eşitsizliği” yazarı A. De Gobineau idi.⁹⁴

İletişim araçlarının gelişmesi, II. Abdülhamid devrinde Osmanlı İmparatorluğuna yansımıştı. Hatta daha önce, 1860’larda bile, gazete, vilayet merkezlerinde vatandaşlar arasında birlik kurmak üzere devlet tarafından

⁹³ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 94-95

⁹⁴ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 95.

kullanılmıştı. 1860'larda İstanbul'da gazete, artık karşısına kolayca çıkılmayacak bir ihtiyaç haline gelmişti. Şinasî'nin, gazetesinde başlattığı açık, veciz Türkçe, gazete tiryakisi olan kişilerin sayısını artırmıştır. Padişah, bir edebî "audience"ın bu tabîî oluşumunun uzun vadede, dilin kimlik oluşturucu kolünü ön plana alacağını kestirememişti. Bundan dolayı, kendisini "Türk" saydığı halde, aynı zamanda imparatorluğu kurtarmak için, bir zamanlar Arapçayı resmî dil haline getirmeyi düşündüğünü biliyoruz. Edebiyatın, daha geniş bir okumuşlar kitlesini etkiler duruma getiren edebî dilin bu şekilde oluşması, bir süreden beri başkante tartışılan "Türklük" konusunu tabîî olarak gündeme getirdi.⁹⁵

Jön Türkler zamanında başlangıcı görülen Türkçülük hareketi 1880'lerde liguistik (dilbilim) Türkçülük halini almış, Şemseddin Samî'nin eserlerinde bir lisaniyat (dilbilim) sorunu olmuştu. Bundan dolayı 1890'lardan itibaren bu konuda bazı gelişmelerin belirmesi sürpriz saymamak gerekir. Bu gelişmelerden biri, 1894'te kurulan "İkdam" gazetesinin "Türk gazetesidir" başlığıyla çıkması, Türkçülüğün kültürel bir hareket olarak gelişeceğinin işareti sayılan Türk kültürüyle ilgili olarak çıkmaya başyılan makalelerdi. İkdam kadrosunda Türkçülüğe kültürel açıdan bakan Necip Asım, Veled Çelebi, Bursalı Tahir Bey ve Emrullah Efendi gibi yazarları topluyordu. Bu kimseler de Türklerin ana kültürel niteliklerinin neler olduğunu tespit etmeye çalışıyorlardı. İkdam da siyasî bakımdan muhafazakâr bir gazeteydi. Fakat gene "milliyet" fikrinin sonradan Türkiye'deki önemini göz önünde tutarsak bir önderlik görevi gördüğü açıktı. Gene bu noktada da, "siyasî muhafazakârlık" bazen çok daha "ilerici" bir unsurla birleşebiliyordu.⁹⁶

Kültür Türkçülüğünü dıştan gelen bazı etkenler de pekiştirmişti. Rusya'da 1870'lerde, Volga Tatarları arasında gelişen bir hareket, İslam dininin reformu ve Tatarların öz kültürlerinin korunması ve anlaşılması şeklini almıştı. 1883'ten itibaren Kırım'da, Bahçesaray'da çıkardığı Tercüman gazetesinde Gaspıralı

⁹⁵ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 95-96.

⁹⁶ Şerif MARDİN: Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, a.g.e., 62.

İsmail Bey bu eğilime yeni bir boyut kazandırmıştı. Gaspıralı, Rusya Müslümanlarının ve Türklerin birleşmesi fikrini “Dilde, fikirde, işte birlik” sloganıyla ilan ediyordu. Gaspıralı bu uğurda İslamî bağların bir harç olarak kullanılabileceğine kani idi. Bu fikirlerin Osmanlı İmparatorluğuna intikalinde önemli bir şahsiyet de Hüseyinzade Ali Turan’dır (1864–1942). Hüseyinzade Ali, Bakü’de doğmuş ve St. Petesburg Üniversitesini bitirdikten sonra 1890’da İstanbul’da Askerî Tıbbiye’ye girmişti. Burada İttihad ve Terakki Cemiyetinin kuruluşunda önemli bir rol oynadığı belirtilir. Hüseyinzade’nin, Jön Türk taraftarı Ubeydullah Efendi’ye Rusya’da “halka doğru” fikrini ihtilalcilikle birleştiren *naradnik*lerin fikirlerini intikal ettirdiği de kesin gibi gözüküyor. Gaspıralı’nın diğer etkilerinden birinin müspet bilimleri eğitime hâkim kılma isteğinde görüldüğü söylenebilir.⁹⁷ Hüseyinzade Ali, Türklerarası bir birlik meydana getirmekten ve Turandan söz eden ilk düşünürlerdendir.⁹⁸

Batı devletlerinin Makedonya işlerine müdahaleleri Osmanlı aydınlarını en çok kaygılandıran bir husustu. Osmanlı aydınlarının en derin kaygıları Panslavların ve Rum Ortodoksların Makedonya’da gösterdikleri kültürel faaliyet karşısında Osmanlı hükümetinin ataleti dolayısıyla belirliyordu. Her iki yanda yeni okul kurmak ve dinî faaliyetlerini genişletmek üzere durmaksızın yeni ayrıcalıklar istiyor ve onları elde edebiliyordu. Makedonya sorununa bir hal çaresi bulma imkânı azaldıkça, “Türk” deyimi daha sık kullanılıyor ve Türklere gösterilen ilgi büyüyordu. 1906 yılından sonra Jön Türkler Rusya Türkleriyle ilgilenmeye başlamaktadır. Jön Türkler, Rusya Müslümanlarının 1903-1906 arasında gösterdikleri başarıyı hiç beklemiyorlardı. Jön Türklerin kastettiği başarı, Rus Müslümanlarının Nijni Novgorod’da toplanan üçüncü kongresi ve bundan önce Rus Müslümanlarının gösterdikleri faaliyetti. Üçüncü kongre, yalnız Rus Müslümanlarının bir siyasi parti meydana getirme imkânlarına ayrılmıştı. Kongre görüşmelerinin bu konuya yönelmesi, Yusuf Akçura isminde bir Kazanlı Türkün

⁹⁷ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 96-97.

⁹⁸ Şerif MARDİN: Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, a.g.e., 272-273.

önerisi sonucuydu. Kongre bu öneriyi kabul etmişti. Türklerin liderleri böylece Müslümanlara da Ortodoks Ruslara verilmiş olan hakların sağlanabileceğini umut etmişlerdi. Ayrı bir okul sistemi kurulabileceğini, İslamî dinî kuruluşların bağımsızlığının ve tarımsal reform konularının yeni oluşan Duma (Millet Meclisi) kanalıyla halledilebileceğini düşünmüşlerdi. Jön Türkleri için iki kuvvet kaynağı oluşturduklarını ilan etmiş olmaları üzerine duruyordu.⁹⁹

Ziya gökalp'in anlattığına göre 1900 sıralarında Türklük, Osmanlılık sorunları bir süreden beri Askerî Tıbbiye'de konuşuluyordu. Akçura 1876 yılında Volga üzerinde bulunan Simbirsk şehrinde doğmuştu. 1883'te İstanbul'a gelen askerî okullarda öğrenimini tamamlamış ve sonunda Harbiye'ye girmişti. Okulda bulunurken yaz tatillerini Rusya'da geçirmeye devam ediyordu. Akçura, "Üç Tarz-ı Siyaset" adıyla fikir tarihimize geçen mektuplarında Osmanlı İmparatorluğunda ana amaç olarak ne gibi bir milliyet politikası izlenmesi gerektiği tartışılıyordu. Tıpkı Tanzimat devlet adamları gibi Jön Türkler de siyasî düşüncelerine temel olarak "devlet" biribimini kabul etmişler "millet" birimiyle ilgilenmemişlerdi. Gerçekte Jön Türklerin programında bir Osmanlı topluluğunun kurulmasıyla ilgili olarak ileri sürülen önerilerin uygulanmasına imkân yoktu. Osmanlı İmparatorluğunun dağılması karşısında üç hal tarzı düşünülebilirdi. Bunlardan birincisi, Tanzimat devlet adamlarının düşündükleri çare, Osmanlılıktı. Tanzimat devlet adamları, "milli kültür"ün "devlet" kavramı kadar önemli olabileceğini kavrayamamışlardı. Akçura'ya göre Abdülhamid, Osmanlılık fikrinin yerine Panislam fikrini geçirmeye çalışmıştı.¹⁰⁰

Sonunda, Osmanlı payitahtında kendi milletlerinin tarihiyle ilgilenen bir düşünür grubu oluşmuştu. Bunların tarihi görüşleri ciddi araştırmalar sonucuydu. Akçura bu ciddiyette Alman tarih okulunun izlerini görüyordu. Böylece insanın aklına gelen bir düşünce, bu tarihçi ve bilim adamlarının kültürel bir yönelme olarak tasavvur ettikleri Türkçülüğünün siyasî bir formül haline getirilip

⁹⁹ Şerif MARDİN: Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, a.g.e., 271-272.

¹⁰⁰ Şerif MARDİN: Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, a.g.e., 272-276.

getirilmeyeceğiydi. Bu düşünce siyasî bir formül haline geldiği zaman Türklerden ibaret bir Türkiye'nin kurulması şeklini alacaktı. Fakat Türklerden oluşan bir Türkiye, Osmanlı İmparatorluğunun dışında yaşayan Türkleri de akla getiriyordu. Aslında bütün Türklerden meydana gelen bir devlet tabîî ki daha kuvvetli olacaktı. Gelecekte, böyle bir devlet “beaz”larla “sarı”lar arasında bir tampon görevini görebilirdi. Akçura, tarif ettiği “üç tarz-ı siyaset”ten birini seçmeyi okuyucularına bırakıyordu, fakat kendisinin de Türkçülük taraftarı olduğuna kuşku yoktu.¹⁰¹

Osmanlı İmparatorluğu dışındaki Türkleri de kapsayan geniş anlamda Türkçülük (Turancılık) düşüncesini savunan Enver Paşa ve arkadaşlarının yanında bir de Mustafa Kemal, H. Edip Adıvar ve Ziya Gökalp'in savunduğu dar anlamda Türkçülük anlayışı da vardır. Dar anlamda Türkçülük, Anadolu'da bağımsız bir Türk devleti kurmayı, dış Türklerle sadece ticarî, siyasî ve kültürel ilişkiler içinde olmayı amaçlamıştır. Mustafa Kemal, Erzurum Kongresi'nde kongre başkanı olunca “Gerçekten öte, hayalden beri, sınırları belli olan bir Türk devleti olacak” demiştir. Dar anlamda Türkçülük, Kurtuluş Savaşının kazanılmasında temel ilham kaynağı olmuştur.

3.1.4. Batıcılık

Batı ile tamasta olan Osmanlıların Batı uygarlığı fikirlerini “kudret”in bir boyutu, toplumun şekillenmesinin bir yönü olarak görmüş olmaları bir tesadüf eseri değildir. Bunu, eninde sonunda, Osmanlılarda hâkim devlet geleneğiyle izah etmek mümkündür.¹⁰²

Batıcılık, Osmanlı İmparatorluğunda başlayıp Cumhuriyet Türkiye'sinde yeni boyutlar kazanan, Batı Avrupa'nın toplumsal ve fikrî bileşimini erişilmesi gereken bir hedef olarak gören yaklaşımdır. Bu görüş bazen ılımlı bir biçimde ortaya çıkmış, bazen çok köktenci –geleneksel kültür öğelerimizi eleştiren ve

¹⁰¹ Şerif MARDİN: Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, a.g.e., 276-277.

¹⁰² Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 17.

karşısına çıkan- boyutlar kazanmıştır. Ancak, sözcüğün kendisi daha çok Batıyı her hususta örnek olmak isteyenlerin yaklaşımını adlandırmak için kullanılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu, Batı uygarlığı adını verebileceğimiz kültür bütünüyle hiçbir zaman ilişkisini kesmemiştir. Ne var ki, imparatorluğun yükselme devrinde, Osmanlılar kendi uygarlıklarını Batınıninkinden üstün saymışlar, Batının bir “model” olarak izlenmesi bir sorun olmaak ortaya çıkmamıştır. İmparatorluğun gerilemeye başlamasıyla niçin gerilediği sorusu, önce devlet yönetiminin bozulduğu ileri sürülerek, daha sonra belki de yüzeyleşen bir tutumla Batının askerî üstünlüğü gösterilerek cevaplandırılmıştır. Bugün yapılan araştırmalardan bu tür aramaların Osmanlı sivil bürokrasisinde (“kalemi”ye) şekillenmiş olduğunu anlamaya başlıyoruz. Böylece, daha 18. yüzyıl başlarında, Batının askerî kurumlarının ve silah gücünün imparatorluğa nasıl getirilebileceği önemli bir devlet sorunu olmuştur. III. Ahmed devrinde Batıdan gelen bir mülteci, İbrahim Müteferrika, basın sanatını Osmanlı İmparatorluğuna getirmiş, Batının askerî eğitimi ve teknolojisi konusundaki bilgilere imparatorlukta önem verilmeye başlanmıştır. Yirmisekiz Mehmed Çelebi, Nişli Mehmed Ağa gibi devlet katında görevli kimseler Avrupa’nın “ahvali”ni öğrenmeye çeşitli başkentlere elçi olarak gönderilmişlerdir. Öte yandan, Batı uygarlığının kişinin regahına yönelik değerleri Osmanlı idareci sınıfına sızmıştır. Batıyla kurulan ilişkileri halkın yararlarının unutulması olarak değerlendiren, Osmanlı toplumunun içinden kaynaklanan bu itiş, cumhuriyet devrine kadar sürecektir olan Batılılaşma ile birlikte gelen bir etki-tepki mekanizmasının ilk örneğini teşkil eder. Avrupa’yla ilgili ilk sistematik değerlendirmeler, devamlı diplomatik ilişkilerin bir ürünü olarak Batıda görevlendirilen Osmanlı hariciye memurlarından gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğu için Batının genel bir “model” olarak kullanılmasına dayanan “düzeltme” (Tanzimat) teklifleri de buradan kaynaklanmıştır.¹⁰³

Tanzimatın, Mustafa Reşit Paşa gibi kurucuları, Batın askerî ve idarî yapısını Osmanlı İmparatorluğuna aktarırken Batının günlük kültürü de ikinci

¹⁰³ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 9-11.

defa etkin bir biçimde imparatorluğa girmişti. Giyim, ev eşyası, paranın kullanılışı, evlerinin stili, insanlar arası ilişkiler “Avrupaî” olmuştu. Osmanlı tutucu tarihçisi Cevde Paşa bu hayat değişikliğinin eski Osmanlı değerlerini nasıl kösteklediğini anlatır. İlk ve ikinci kuşak Tanzimatçılara karşı sistematik eleştirilerse ancak 1860’larda başladı. Namık Kemal ve Ziya Paşa önderliğindeki bu eleştiriciler grubuna “Yeni Osmanlılar” adı verilmiştir. Yeni Osmanlılar, Tanzimatçıların sömürü olayını anlamadıklarını, bir “üst tabaka” meydana getirdiklerini, kendi kültürlerini kösteklediklerini (şeriatı unuttukları) ve ancak yüzeysel anlamda “Batılı” olduklarını ileri sürdüler. Tanzimat Türkiye’sinde Batıya karşı bir tepkinin ortaya çıkması, Avrupa devletlerinin dış politikasının çoğu zaman Osmanlı İmparatorluğunu sömürdüğü ya da kendi menfaatleri için bir araç olarak kullandığı algısının doğurduğu hayal kırıklığına bağlanabilir. Gerçekten de Tanzimatı başlatanların çok iyi anlamadıkları bir husus çeşitli devletlerin birbirleriyle ticaret alanında amansız bir savaşa girmiş oldukları ve 19. yüzyıl ilerledikçe “emperyalizm” adını verdiğimiz kapsayıcı politikayı da –bu adı kullanmadan- daha çok benimseyecekleriydi. Osmanlıların 1838’den itibaren çeşitli devletlerle imzaladıkları ticaret antlaşmalarında olduğu kadar tarım ve endüstri politikalarında kendi çıkarlarını koruyamamamalı Batıya olan tepkilerinin bir yönünü oluşturur. Bu yıllarda anlatılanın tamamen aksine giden bir akım da görülebilir: 1870’lerden sonra, Batılılığın parça parça alınması mümkün olmayan bir bütün olduğu fikri Saffet Paşa gibi devlet adamlarınca açık olarak ifade edilmiştir.¹⁰⁴

Batı fikirlerinin iyice anlaşılmağa başlandığı bir devre Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) devridir. Bunun sebebi yeni kurulan okullarda okuyanların ve yabancı dil bilenlerin artması olduğu kadar, padişahın kendisinin Batıyı bir bakıma “model” olarak almış olmasıdır. II. Abdülhamid, Batıcığılı, Batının tekniğini, idarî sistemini ve bilhassa askerî teşkilatını ve eğitimi alma şeklinde anlıyor; bunun yanında Müslümanlığı teb’ası arasında güçlendirmeye

¹⁰⁴ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 11-13.

çalışıyordu. Bu amaçla, Harbiye, Mülkiye ve Askerî Tıbbiye'nin programları geliştirilmiş, okullarda bilgili bir kuşak yetişmiştir. Her üç kuruluşun öğrencileri ders programları icabı, 19. yüzyıl müsbet bilimlerinin Batının esas güç kaynağını oluşturduğunu görüyorlardı. Böylece Batıyı, Batıda geliştirilen müspet bilimle bir tutan bir kuşak yetişti. Batıcılığın güçlülükle bir sayılması eski dini değerlerin ancak millî gücü artırdıkları oranda önemli oldukları kanısını yerleştirdi. Bu fikirler, II. Abdüühhâmid'e karşı koyarak uzun zaman Avrupa'da bulunan, padişaha karşı muhalefeti Avrupa'da sürdüren Jön Türkler arasında etkili olduğu için, "hürriyet" in ilanından sonra da (1908) Jön Türklerin politikasında izini sürdürdü. Jön Türklerden Dr. Abdullah Cevdet'in Balkan Harbinin Osmanlılar arasında yarattığı kırılganlık karşısında bile tutumu açıktır: "Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet, Avrupa medeniyetidir."¹⁰⁵

II. Meşrutiyet'in hâkim siyasal kuruluşu İttihat ve Terakki partisinin düşüncesinde Batının "güçlülük" ile bir tutulması devam etmiştir. Ancak bu eğilimin karşıtı adını verebileceğimiz bir diğer eğilim de İttihat ve Terakki tarafından korunmuştur. Bu da Ziya Gökalp'in Batının toplumsal özelliklerini araştıran bu özelliklerden hangi oranda yararlanılabileceğini arayan tutumudur. Türkiye'de Batının, mevhum da olsa, "insancı" zihniyetini ciddiye alarak anlamaya çalışmış olan kimseler çok azdır. Aralarında en başta şair Tevfik Fikret'i saymak gerekir. Osmanlıların Batıyı bir "seçme" yaparak algıladıkları bazı yönlerini vurgulayıp, bazılarını arka plana ittikleri söylenebilir.¹⁰⁶

Atatürk, Batının en önemli katkısını toplumun şeklinde ve bu topluma hâkim olduğuna inandığı müspet bilimlerde görmüştür:

"Efendiler, milletimizin hedefi, milletimizin mefkûresi, bütün cihanda tam manasıyla medenî bir hey'et-i ictimaiye olmaktır. Bilirsiniz ki, dünyada her kavmin mevcudiyeti, kıymeti, hakk-ı hürriyet ve istiklâli, malik olduğu ve yapacağı medenî eserlerle mütenasiptir... Medeniyet yolunda muvaffakiyet

¹⁰⁵ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 15-16.

¹⁰⁶ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 17.

teceddüde vabestedir. İctimaî hayatta, iktisadî hayatta, ilim ve fen sahasında muvaffak olmak için yegâne tekâmül ve terakkî yolu budur.”¹⁰⁷

Atatürk’ün kendi devrinde parlamenterizme karşı bizzat Batıda şekillenen tepkiye ve faşizmin ve komünizmin gelişmesine rağmen, sistematik bir seçkincilik veya “halk diktatörlüğü”nden kaçınan bir toplum anlayışına sahip olması dikkate değer. Bu noktada Atatürk’ün orijinal bir vurgusunu bulmak mümkündür. O da Atatürk’ün temel optimizmi ve onun arkasında yatan “kişi onuru” kavramıdır. Kişinin kendi başına, toplumdan ayrı bir meşruiyet kaynağı oluşturabileceği Jön Türklerde arka plana atılmış yabancı bir özlem olarak görülür. İttihat ve Terakki’nin aydınlık devri fikirlerinden kesinlikle ayrılan yönü burada belirir. Atatürk’teki derin yapısal vurgu, kişinin kişi olarak bir toplumsal meşruiyet kaynağı oluşturduğu şeklinde *formelleştirilmiş* bir inançtır. Atatürk’ün bazen “özel girişimci” olarak nitelendirilmesinin nedeni bu eğilimdir. Atatürk’ü bu açıdan Batının temel değerlerinin bu kişisel “onur” anlayışıyla ne kadar köklü bir şekilde bağlantılı olduğunu sezen, Batılılığı bu anlamda da “ilerleme” sayan orijinal bir düşünür olarak görebiliriz. Atatürk zamanında cumhuriyetin bur umdesi haline gelen “Garplılaşma”, ölümünden bir müddet sonra gene eleştirilere uğramış, Batıcılığın bir Batı taklidinden ileri gidemediği “sağ”da ve “sol”da bir daha ifade edilmiştir. Batıya karşı ortaya çıkan tepkinin iki buçuk asır kadar kisve değiştirerek sürebilmiş olması ilginç bir toplumsal araştırma konusu olarak karşımıza çıkar. Bu süre içinde devamlı olarak ileri sürülen tezlerden Batının Türkiye’ye en yalıtkan ve yüzeysel biçimleriyle yerleştiği doğrudur. Ancak, bunun nedeni, “taklit” eğiliminde değil, Müslüman-Osmanlı-Türk kültürünün bir yapı unsurunda aranmalıdır.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 18.

¹⁰⁸ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 18-19.

3.2. Batıcılığın Etkisinde Oluşan Din-Devlet-Siyaset Tartışmaları

Türkiye’de ve tabiatıyla İslam dünyasında da modernleşme olgusun kendini göstermesiyle birlikte bilimsel ve fikrî ölçütleriyle sosyal bilimler, Batıdan ödünç alınmaya başlanmıştır. Bugünlere gelinceye kadar da bu paralelliğin devam ettiği görülmektedir. Bu noktada Ziya Gökalp’in (1876–1924) sosyolojiye yüklediği anlam ilgi çekicidir. Gökalp’e göre sosyoloji, yani “İlmi-i ictimâ”, emrâz-ı ictimaiyyeyi bi-hakkın teşhis eyleyerek müdâvât ve hıfzısıhha-i millet için iktiza eden vesâit-i şâfiye ve tedâbir-i vâkiyeyi irâe eder.” Üstelik Osmanlılar, eğer çaba harcarlarsa, sahip oldukları sosyal yapı gereği, bu ilim dalında başka milletlere de üstün geleceklerdir. Kaldı ki “Osmanlılar ilm-i ictimada mütebahhir olmaya ne kadar müsait iseler, o kadar da muhtaçtırlar.” Osmanlı milletinin birliğini sağlayacak olan da “ilm-i ictimâ’nın fasl-ı Osmanîsidir.”¹⁰⁹ Gökalp sosyolojiyi kurtarıcı olarak görmektedir.

Osmanlı Devletini girmiş olduğu gerileme ve çöküş sürecinden kurtarma çabaları olan Tanzimat, Islahat, I. Meşrutiyet, II. Meşrutiyet dönemlerinde, İslam dünyasında din-devlet ilişkileri üzerinde Batılı anlamda din-devlet ilişkilerinin etkisini göstermeye başlamasına paralel olarak sosyoloji ve sosyal bilimlerin de yavaş yavaş tohumları ekilmeye başlamıştır. Bu doğrultuda dil, zihniyet ve söylem planında da ileride yaşanacak büyük dönüşümün temelleri atılmıştır.¹¹⁰

Temel kurumları bozulmaya yüz tutmuş olan Osmanlı Devletinin kültürünün, Batı medeniyeti çizgisine doğru kaymaya başladığı¹¹¹ Tanzimattan itibaren Osmanlı Devleti, Avrupa’ya açılmıştır.

II. Meşrutiyet dönemi açılmadan önce 1905 yılında, Japonların Rusları yenilgiye uğratmaları, geleneksel değerlerin modern bir medeniyette

¹⁰⁹ Ziya GÖKALP: Makaleler I, Haz. Şevket Beysanoğlu (İstanbul, 1976), 48-49.

¹¹⁰ Z. Fahri FINDIKOĞLU: İctimaiyat Hukuk Sosyolojisi, (İstanbul, 1958), 22.

¹¹¹ Ziya GÖKALP: Türk Medeniyeti Tarihi, Haz. İ. Aka, K. Y. Koprman, (İstanbul, 1976), 21.

saklanılabilirliği konusunu gene ön plana itmişti. Acaba Osmanlılar, Japonların yaptığı gibi, Batının tekniği ile yetinip kendi değerlerini saklı tutabilir miydiler? İslamcı şair Mehmet Akif, bu tezleri 1908'den sonra ortaya atan belirgin kişiler arasında yer alır. Böylece 1908–1918 yılları arasında Batıyı “taklit” etmeye karşı koyan İslamcı bir akım görüyoruz.¹¹²

II. Meşrutiyetin hâkim siyasal kuruluşu İttihat ve Terakki partisinin düşüncesinde Batının “güçlülük” ile bir tutulması devam etmiştir. Ancak bu eğilimin karşıtı adını verebileceğimiz bir diğer eğilim de İttihat ve Terakki tarafından korunmuştur. Bu da Ziya Gökalp'in Batının toplumsal özelliklerini araştıran, bu özelliklerden hangi oranda yararlanılabileceğini arayan tutumudur.¹¹³

Osmanlı İmparatorluğunun en çok tartışılan özelliklerinden birisi de, din-devlet-siyaset ilişkileri ve bu ilişkilerin gelişimi sürecidir. Uzun tarihi (altı yüz yılı aşkın bir zaman dilimi) ve egemenliği altına aldığı geniş coğrafya dikkate alınırsa din-devlet-siyaset ilişkilerinde değişimin kaçınılmaz olduğu görülür.

Osmanlı devletinde din-devlet-siyaset ilişkilerinden çağdaşlaşmaya doğru giden sürecin aşamalarını incelememizin sebebi, Osmanlının, modernleşme açısından İslam dininin durumuyla ilgili özellikler gösteren bir ülke olan Türkiye'nin tarihi köklerini barındırmasıdır.

Gerek Batılı gözlemciler, gerek çağdaşlaşma sürecinin sorunları içinde yaşayan Türk gözlemcilerin kendileri Osmanlı kuruluşunun dinsel rengini gösterirler. Onu dinsel bir rejim olarak nitelerlerse de bu, çağdaşlaşma akımının başlaması ve hızlanması ile ortaya çıkmış bulunulan bir görünüşün verdiği yanılgının ürünüdür. Çağdaşlaşma akımına karşı çıkan her tepki daima dinsel bir nitelikte görünür. Bu yüzden Batılı gözlemciler, Hristiyanlık dininden başka bir dinde olan toplumlarda yenileşmeye karşı olan her davranışı dinin bir

¹¹² Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 16-17.

¹¹³ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi Makaleler IV, a.g.e., 17.

tepkisi olarak görme eğilimindedirler. Çağdaşlaşma süreçlerinin incelenmesinde kullanılan bilimselleştirilmiş terimlerin bile Hristiyanlık geleneğinden gelme olduklarını görürüz. Böyle bir eğilim çok defa doğru, ancak yanıltıcıdır. Çünkü geleneksel benliğini tehlikede gören her toplum ya da o toplum içindeki tutucu güçler dine sımsıkı yapışırlar. Değişmeyen toplum yoktur ama bu tür değişme ağır ağır olduğundan fark edilmez. Fakat ansızın, sarsıcı temelli ve özellikle kaynağı dışarıda sanılan değişmeler olduğu zaman toplumun tutucu kişileri bu çeşit değişmenin getireceği kokuları ilk fark eden kişiler olurlar. Değişme yanlısı ya da değişme aracı olan kişiler bunlara din giysisinden arınmış kişiler olarak gözüktür. Bu yüzden tutucuların olumsuz davranışı gözüktür gözüktür gözlemciler bunun bir din gereği olduğu sanısına kapılırlar.¹¹⁴

Osmanlı devleti, ilk Arap devletleri gibi İslam dininin bir ürünü olarak kurulmuş olmaktan ziyade, siyasal bir güç haline geldikten sonra ve bu oluşma ile Hristiyan devletlere karşı İslam dininin tarafını tutmuş olmanın ürünüdür. Osmanlı devletinin bir halife padişahlığı haline gelmesi kuruluşundan ancak iki yüzyıl sonra olmuştur. Bundan önce İstanbul'un alınışı ile Osmanlı Devleti bir dinler ve milliyetler topluluğu olan bir imparatorluk haline geldikten sonra hükmü altına aldığı milliyetleri zorla ya da inandırarak Müslümanlaştırmadığı için din ayrımı (Musevî, Rum, Katolik ayrımları gibi) siyasal terminolojide daima yaşamıştır. Bu durum, Hristiyan devletlere Osmanlı rejiminin dinsel bir rejim olduğu kanaatini vermiştir ki bu, gerçeğin tam tersini yansıtır. Çünkü gerçek bir dinî rejimde devletin dininden başka bir dine tanınma hakkı verilmez. Bir iki istisna ile Hristiyan devletlerin egemen olduğu ülkelerde değil Müslümanlara ya da Musevilere hatat oradaki Hristiyanlığın başka ya da yeni kollarından olan Hristiyan halklara bile tanınma hakkı verilmemiştir. Avrupa'da bunun en ünlü örneği XVII. Yüzyıl Fransa'sıdır. Osmanlı siyasal rejiminde İslam hukukuna, İslam mezheplerine, Musa dinine, Ortodoks dinine aralarında siyasal hukuk açısından düzey farkları olmakla birlikte özel hukukça yer verilmiş olması, bu

¹¹⁴ Vecdi AKYÜZ: a.g.e., 62-63.

rejime dinî bir rejim görünüşü vermiştir. Gerçekte bu, dinsel olmaktan çok hukukî bir durum görünüşüdür. Bu yanlış görünüş ve haksız görüş yüzünden –örneğin Tanzimat döneminde- birçok siyasal v ediplomatik kargaşalıklar doğmuştur. Böyle din kılığına giren olaylara karşı çıkan tepkiler de dinî renkte tepkiler olur.¹¹⁵

Osmanlı rejiminin en önemli yanı, dinsellikten çok gelenekselliktir. Bu daha kapsamlı kavram, hem din (yani İslamiyet) hem de hilafet padişahlığı, Doğu despotizmi açılarını içine alan bir kavramdır. Birinci açıdan geleneksellik şöyle ifade edilir: Düzen (Osmanlı deyimi ile nizam, âlim ya da nizam-ı âlem) Tanrı tarafından olduğu gibi konmuştur. Değişmez ve değiştirilmemelidir. Olduğu gibi tutulursa sonsuz ömürlüdür (ebed-müddettir). İkinci açıdan bu tür devleti kanunu kadim teorisi meşrulaştırır, yani onu Tanrı'nın koyduğu düzen yapar. Bu, rejimin siyasal ilkesidir ve dinsel ilkesiyle kaynaştırılmıştır. Bu iki ilkenin yol açtığı üçüncü bir ilke Max Weber'in Patrimonializm dediği yanı tamamlar. Yani Tanrı âlemin düzenini kurmakla kalmamış, o düzeni tutmak ve yürütmek için padişahı seçerek onu yeryüzünde kendinin bir gölgesi, vekili yapmıştır. Önemli ve geleneksel kutsallığı olan, padişahın kişiliği değil padişahlık makamıdır. Bu kişiler arasında cahil olanlar, ahlaksız olanlar, akılsız olanlar, hatta öldürülenler görüldüğü halde makamın meşruluğunu padişah gücünün hemen hemen sıfıra indiği zamanlarda bile inkâr edecek cesaretle bir güç çıkmamıştır. Onu, en son, Cumhuriyet'i kuranların gücü inkâr edebilmiştir.¹¹⁶ Bu ilkeleri kabul eden kişiler için normal ve ideal toplum düzeni süreli olarak dengelilik içinde duran toplumdur. Tanrı toplumun bölümlerini ayrı ayrı yerlere koymuş, her birine verdiği görevlerle onları yerlerine yerleştirmiştir. Bu topluma reaya yani sürü denir. Tanrı'nın seçtiği vekili ya da gölgesi bu sürünün çobanıdır. Hayatın kanunu değişme (inkilâp) değil, düzen (nizam)dir. İdeal olan değişme, evrim, ilerleme değil, dengedir. Dengenin tecellisi adalettir. Bunlara aykırı olan her şey

¹¹⁵ Vecdi AKYÜZ: a.g.e., 63-64.

¹¹⁶ Vecdi AKYÜZ: a.g.e., 64.

ihtilâldir, anarşidir; çünkü deîşme (inkilâp) bozulmaya (ihtilâl haline) yol açar. Dengesi bozulan toplumlara kurtuluş yoktur.¹¹⁷

Yarım yüzyıllık tarihi olan Cumhuriyet rejimi, Türk toplumunu Osmanlı rejiminin tam tersi olan bir yöne çevirmenin kesin başlangıcıdır. Bu başlangıç çağdaşlaşma sürecinin ön döneminin sonudur. Öyle olduğu halde, ekonomide, siyasette, kültürde toplum ile devlet arasındaki bağlantıların Batı modeline uygun biçimde düzenlenmesi bile kesin biçimini alamamıştır. Bu ön dönemde (XVIII. Yüzyılın başlarından XX. Yüzyılın başlarına dek) iki yüzyıl boyunca, Osmanlı sisteminin ilkeleri birer birer aşınmıştır. Tanrı düzeni kavramı yerine tabiat düzeni kavramı gelmiş, toplum dışında ve üstünde devlet anlayışı yerine sınıflara ve onların arasındaki çatışmalara ve uzlaşmalara dayanan yasal devlet (hukuk devleti) kavramı gelmiş, denge kavramı yerine devrim kavramı gelmiştir. Görüş ve kavramlardaki bu evrimlerle devlet ve toplumun gerçekte olan değişimleri baş başa gitmemiştir. Gerçekteki evrim ile fikir planındaki evrim arasındaki farklılıklar da artmıştır. Bu, yalnız farklılık olmakla kalmamış, başlıca iki biçimde gözükken çelişkilerle de atbaşı gitmiştir. Bu çelişkilerin birincisi devleti ve toplumu eskiden olduğu gibi tutmak ya da eskiye döndürmek amacıyla yapılan girişimlerin çok kez buna değil, onun tersine yol açması olayıdır.¹¹⁸

Çelişkilerin göreceğimiz ikinci örneği, eski yanların karşıtı olan yanları düşünce alanında ileri süren kişilerin hemen hiçbirinin tutarlı bir biçimde eskiye karşı yeni ya da yeniye karşı eski yanlısı olmamalarıdır.¹¹⁹

Avrupa ekonomik güçlerinin baskısı altında Osmanlı siyasal sistemi ancak santim santim ödünler vererek gerilemiş, Avrupa siyasal baskıları başladığı zaman ise, tuhaf bir biçimde, her batılılaşma girişimine karşın Osmanlılık yanları daha da güçlenmiştir. Avrupa devletleri Osmanlı ekonomisini kendi çıkarlarına göre değiştirme isteğinde hiç şaşmadıkları halde onun siyasal ve kültürel

¹¹⁷ Vecdi AKYÜZ: a.g.e., 65.

¹¹⁸ Vecdi AKYÜZ: a.g.e., 66-67.

¹¹⁹ Vecdi AKYÜZ: a.g.e., 67.

anlamda çağdaşlaşmasıyla hiç ilgilenmedikleri gibi iç işlerine karıştıkları zamanlarda da bunu yapmayı istememişlerdir. Çağdaşlaşmış bir devletin politikası altındaki bir toplumun ekonomisine hükmedemeyeceklerini biliyorlardı.¹²⁰

Tanzimat dönemi batılılaşmaya dönük bütün girişimlerin başlatıldığı ilk dönem olmuştur. Osmanlı devletinin iç işlerinde etkili olan Fransız İhtilali ve din ayrılıklarının siyasal amaçlar için kullanılması, Tanzimat dönemi liderlerine modern laik devlete doğru geçişin kaçınılmazlığını göstermiştir.

19. yüzyılın ilk yarısında Avrupa ülkelerini gören devlet adamlarının yazılarının sonucu, Tanzimat Fermanıyla inanç özgürlüğü ilkesi resmen tanınmıştır. Bu, eski Osmanlı Devleti dönemindeki Müslümanlıktan başka dinlerden olan cemaatlere uygulanan geleneksel din özgürlüğünden ayrı anlamda bir özgürlük olmuştur. Müslüman olmayan halkın kişilerinin de Osmanlı ulusunun üyeleri sayılmasını gerektirmiştir. Müslüman, Yahudi ya da Hristiyanların, kısacası devlet sınırları içinde yaşayanların tümünün aynı siyasal birimin eşit vatandaşı olmalarının kabulü, daha sonraları birçok olaya yol açmış ve bu devletin, imparatorluk bütününün parçalanarak yıkılmasıyla sonuçlanmıştır.¹²¹

Medrese yöntemlerinde bir reforma girilmemiş ve böyle bir girişimi isteyen de çıkmamıştır. Medrese olduğu gibi bırakılırken, laik modern bir devlet için gerekli olan subay, memur, hukukçu, doktor, mühendis gibi meslek erbabını yetiştirecek okulların temelleri atılıyordu. Bu okulların daha sonraki dönemlerde yetiştirdiği kişiler, medrese ulemasını gölgelemeye başlamış ve en sonunda onların politika, hukuk ve eğitim alanlarındaki rolünü hiçe indirme sürecini başlatmıştır.¹²²

¹²⁰ Vecdi AKYÜZ: a.g.e., 68.

¹²¹ Vecdi AKYÜZ: a.g.e., 84.

¹²² Vecdi AKYÜZ: a.g.e., 86-87.

Padişah mutlakiyetçiliğine karşı olan kişilerin ürünü olan ilk Anayasası (1876) padişahın gücünün, anayasanın üstünde olmasını engelleyememiştir ve II. Abdülhamit anayasayı kendi anlayışına göre uygulamıştır. Her ne kadar II. Abdülhamit döneminde halifelik ön plana çıkarılmışsa da, Tanzimatla başlayan modernleşme çabaları ve değişim süreci Türkiye Cumhuriyeti devletinde laiklik ve batılılaşma ile sonuçlanmıştır.

Değişen paradigmaların Osmanlı Devletine yansmasıyla din-devlet-siyaset ilişkilerinde değişimler yaşanmıştır. Osmanlı Devleti 1789 Fransız ihtilalinin sonucu olarak ortaya çıkan “milliyetçilik” cereyanlarının yaşanmasına ve Batılı güçlerin de etkisiyle bünyesindeki ulusların devletten ayrılma isteklerine sahne olmuştur. Merkeziyetçi ve otokratik bir devlet yapısına sahip olan Osmanlıda, devlet adamları, milliyetçilik cereyanının karşısında durmak için Osmanlılık düşüncesini ortaya koymuşlardır. Din, dil, ırk ayrımı olmaksızın bütün Osmanlı teb’asına eşit haklar verme ve bir Osmanlı milleti yaratma düşüncesidir. Osmanlılık, II. Mahmud ıslahatları, Tanzimat Fermanı (1839), Islahat Fermanı (1856), I. Meşrutiyet (1876) gibi modernleşme çabaları Osmanlılık düşüncesi ışığında gerçekleştirilmiştir.

Değişen paradigmalar ışığında din-devlet-siyaset ilişkileri üzerinde: a) Geneleksel kurum ve düzenler eski orijinal hallerine döndürülmeli, b) Şeriatın uzaklaşmak için, eski orijinal durumlara dönüşlülük isteniyor, Avrupa’nın sadece bilim ve tekniği alınmalı, maneviyatı ve yaşam tarzı örnek alınmamalı c) Geneleksel kurumlar ve yöntemler artık düzenlenemez bir aşamaya gelmiştir, onlardan vazgeçilmelidir şeklinde üç ana görüş ortaya çıkmıştır.

Birinci görüş, Osmanlı’nın parlak dönemlerine geri dönmeyi arzulayanların hayallerinden ibaretti. Çünkü geçmişe geri dönülmesi mümkün olan bir şey değildir. İkinci görüş Osmanlılık ve İslamcılık düşüncelerini savunanlara aittir. İslamcıların fikirlerinin odak noktası, Osmanlıların Tanzimatla birlikte benliklerini kaybettikleriydi. Bunun karşısına şeriatın kurallarını tekrar Osmanlı toplumuna getirerek geçilebilirdi. İslamcılık görüşü, Osmanlı Müslüman teb’asının İslam bayrağı altında, dış ülke Müslümanlarının da halifelik makamı etrafında toplanmasıdır. İslamcılarının yayın organı olan Sırat-ı Müstakim, Sebilürreşad,

din-devlet-siyaset ilişkilerinde İslamcılık anlayışını savunmuşlardır. Osmanlıcılık ve İslamcılık taraftarları devletin içinde bulunduğu siyasî, sosyal, ekonomik sorunları görüyor ancak bu sorunların mevcut yapının düzeltilmesiyle çözülebileceğini, köklü bir reformdan kaçınılmasını söylüyorlardı.

Üçüncü görüşü savunanlar Türkçüler ve Batıcılardı. Bunlar geleneksel sistemin zamana uymaz hale gelmiş olması yüzünden kaldırılması gerektiği köklü bir reform yapılması ve bu yapılırken Avrupanın örnek alınması görüşünde birleşiyorlardı. Yeni bir düzen yaratılacaksa bunun kaynak ve modelinin modern Batı olduğunu söylüyorlardı. Laiklik açısından bakılınca, modern ve laik olan Batı sisteminin örnek alınmasını istemek, yeniye ve yabancıya karşı olan geleneksel korkular ve direnmeler kırılmaya başlamış demektir.

II. BÖLÜM

1. SIRAT-I MÜSTAKİM DERGİSİNDE GÜNDEME GELEN DİN-DEVLET-SİYASET TARTIŞMALARI

1.1. *Mevcut Durum Karşısında Takınılacak Siyaset*

Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyıl sonlarına doğru siyasî durumu ve izlenmesi gereken politika hakkında yazarların görüşlerini yazdıkları, Sırat-ı Müstakîm'deki yazıları inceleyeceğiz.

1.1.1. **Vaziyet-i Siyasiyye-i Hazıramız**

Ahmed Agayef "Vaziyet-i Siyasiyye-i Hazıramız" adlı yazısına iki buçuk yıl önceki siyasî durum hakkında bilgi vererek başlar:

"İki buçuk sene evvelki vaziyet-i siyasiyyemiz cümlece malumdur:

Ecanibin müdahilatına maruz kalarak şuûnât-ı milliyemiz kâffesinde istiklaliyet ve muhtariyetten mahrum kalmıştık, hangi tarafa çevrilsek önümüzde ecanibin memaniyatını, arkamızda da yine ecanibin tazyikini görüyorduk. İdare-i müstebide bir taraftan ahaliyi iğfal etmek, diğer taraftan ses çıkarmamak ve gürültü yapmamak, niyeti ile ecanibin bütün tazyîkatını, bütün tahkîratını kabul ederek her ne isterlerse icra ediyordu. Azıcık mukabele, metânet gösterir ise ecânib-i rical-i devletin ahvâl-i rûhiyelerin kemaliyle vakıf olduklarından bir takım "blöf"lerle tehdîdâtta bulunurlar, nümayişler yaparlar ve bilahare ibraz olunan metâneti ezerek bütün müddeyâtlarına nail olurlardı."¹

¹ S.M., nr. 111.10.1326, s. 118.

Daha sonra müellif Lorando ve Turbîni denilen iki Fransızın İstanbul rıhtımı hakkındaki haksız müddeayâtları ve Bağdat şimendiferinin Almanlara verilmesini işiten Rusya'nın taleplerinden bahsetmektedir.

“Lorando ve Turbîni denilen iki Fransızın, İstanbul rıhtımı hakkındaki haksız müddeayâtları sem'-î kabule alınmadığından dolayı Abdülhamid'in dostu olan, Abdülhamid'ten küllî maaş alan idare-i sâbıkanın bütün an'anâat-ı rûhiyesine vakıf bulunan Fransız sefiri Konstan'ın ağvad-ı âti üzerine kocaman Fransa devletinin sefâin-i bahriyesi Midilli'ye kadar gelerek bir nümayiş yaptı; yıldız titredi, ricâl-i hükûmet kendilerini kaybettiler. İki Fransız, altı yüz senelik bir hilafet-i muazzama-i İslâmiyyeyi istihkara muvaffak ve haksızlıklarını hak olarak gösterdiler! Rusya hükûmeti Bağdat şimendiferinin Almanlara verilmesini işitir işitmez Hükûmet-i Osmaniyyeden kendisine de bir hisse talep etti. Güya memleket taksim ediliyormuş da kendisi memleketin bir varis-i meşru'uymuş gibi kendi hakkını talep ediyor! Abdülhamid, otuz milyonluk halkı titreten o hükümdar-ı cebbar şimdi Moskof tehdîdâtı karşısında titreyerek bahr-i siyah sevâhilinde âtiyen inşa edilecek bütün şimendifer imtiyazını Rusya hükûmetine teslim etti. Hatta bundan dört sene mukaddem Rusya'nın dâhili ve harici tehlikelere maruz kalarak en buhranlı bir zaman geçirdiği esnada Rusya hükûmeti Osmanlı tarafından katiyen bir teşebbüste bulunmayacağına dair temin ettirmek için Abdülhamid, Rusya'dan gelmiş bir askerî komisyona bütün orduları ve devâir-i askeriyyeyi teftiş ettirdi. Daha neler, daha neler...”²

Müellif sözlerine, siyasî durumun dışında yabancıların bir başka tasallutu olan maneviyat sahasındaki fikrî ve hissî esaretten bahsederek devam eder.

“İşte iki buçuk sene evvelki vaziyet-i siyasiyyemiz! Lakin ecânibin tasallutu yalnız siyasiyât ve maddiyât üzere değil, bütün maneviyatımıza kadar da tevsî' etmişti. Biz Avrupalıları başka bir tiyнетten, başka bir hamurdan yoğrulmuş, yaratılmış addediyorduk. Onları insanlar arasında mümtaz, diğer insanlardan âlî,

² S.M., nr. 111.10.1326, s. 118.

necîb bir mahlûk gibi görüyorduk; Avrupalılar ne derse hak ve doğrudur! Avrupalılar ne iddia ederlerse muhakkak ve hakikattir! Bir şarlatan Fransız gazetesinin yazısını ilhâmât-ı Osmanî gibi kabul ediyorduk. Bütün efkâr-ı hissiyatımızı onlarınkine benzetmekte, onlarınkine uydurmakta bir fahr, bir mübâhât duyuyorduk! İki Fransız kelimesi öğrenmiş bir Osmanlı şu kelimeleri kendi lisanı arasında kullanmakta bir zevk, bir meserret hissediyordu. İşte böyle bir esaret-i fikriye ve hissiye idi ki devam edip gidiyordu. Şu iki esaret, yani siyasî ve maddî esaretle, manevî ve fikrî esaret, yekdiğeri ile imtizac ederek bütün kavmiyetimizi, milliyetimiz, diyanetimizi mahv ve nabûd etmekte idi. Bence ikinci esaret, yani esaret-i fikriye ve hissiye, daha mühlik idi. Zira tarihin verdiği tecrübeler üzerine bir kavim kendi şahsiyet-i siyasiyesini kaybederse şahsiyet-i maneviyye ve fikriyyesi sayesinde yine yaşayabilir, yeniden hâkimiyet-i milliyeye nail olabilir. İşte İtalya, işte Lehistan! Fakat bir kavim şahsiyet-i fikriyyesini kaybederse ona bir daha çare bulunmaz!

Fakat bereket versin ki iki buçuk seneden beri şu iki türlü esarettten millet-i Osmaniye bir muvaffakiyet-i azîme ile yakasını silmektedir.”³

Daha sonra, Avusturya Haricisiye nazırının Macar delegasyonu karşısında irad ettiği nutku şahid göstererek Osmanlının siyasi esarettten kurtulduğunu Avrupalıların bile itiraf ettiklerini söyler.

“Bugün esaret-i siyasiyyeden kurtulmuş olduğumuzu Avrupalılar bile kendi arzularına rağmen itiraf ve teslim etmektedirler. Buna en muteber ve en mukni şahid, Avusturya Hariciye nazırının geçen gün Macar delegasyonu muvâcehesinde irad ettiği nutuktur. Müşarün ileyh nutkunun kısm-ı azamını Türkiye’ye hasretmiş. Bilhassa iki madde üzerine beyan-ı fikir etmiştir:

Evvela: “1908 senesi yaz vukuatından sonra Osmanlı hükümeti yeni ve metin esaslar üzere teşekkül ettiğinden dolayı bütün Avrupa hükümetlerinin Osmanlı devletine karşı şimdiye kadar takip ettiği meselenin bütün bütün tebdîl

³ A.g.yazı, s. 118.

ve tağyîr edilmesi lüzumunu Avusturya hükümeti müttefik olduğu hükümetler ile beraber itiraf ve teslim ediyor” demişlerdir.”⁴

Müellif, bundan sonra yabancı hükümetlerin Osmanlı devletinin iç işlerine müdahale etmelerinin kabul edilemeyeceğini söylemektedir.

“Tarz-ı diplomaside söylenmiş olan bu cümlelerin ifade ettiği meram başka ve sade bir lisan ile beyan edilirse maksat şu oluyor: Bundan sonra hükûmât-ı acnebiyyenin Osmanlı Devletidâhili işlerine müdahalesi gayr-ı kabildir. Bunu itiraf ve teslim etmelidir. Bundan maada, hükûmât-ı acnebiyye mazinin bırakmış olduğu bütün izlerden, eserlerden, in’inalardan ve teamüllerden de vazgeçmelidirler! Osmanlılıkta artık bu gibi şeylere tahammül ve sabra imkân yoktur!”⁵

Ahmed Agayef, daha sonra ordudaki ve teşkilattaki düzenlemelerin Avusturya dışişleri bakanının dikkatini çektiğini ve Osmanlının millî iftihar ve niteliklerine uygun olan sözlerini bakana söylediğini, siyasî esaretten kurtulan Osmanlının ölmediğini daha birçok maddî ve manevî güçlere sahip olduğunu, Osmanlının, Avrupa hayatının, Avrupa dengesinin, Doğu ile Batı barışının bir devamı olduğunu ve bu gerçeğin yalnız Avusturyalılar değil, bütün dünya tarafından itiraf edildiğini söyler.

“İşte haysiyet ve şeref-i millîmize müteallik olan şu sözleri Avusturya hariciye nazırına söyleten ancak ordumuzdaki Tanzîmat ve teşkilatta ve memalik-i osmaniyyenin cihât-ı muhtelifesini sarsmış olan ihtilallerin suhûletle ve bir tekerrür etmeyecek surette iskatında ibraz ettiğimiz muvaffakiyetlerdir. Avrupa görüyor ki, şu millet devr-i sâbıkın gösterdiği gibi bitmiş, ölmüş bir millet değildir. Bu millette daha birçok kuvvâ-yı mâddiye ve maneviyye mevcuttur. Veya neleri muhasaraya alan eslâfın ahlâfında kendilerini müdafaa, hukuk-u milliye ve beşeriyyelerini hıfza kifâyet edecek hamiyet ve isti’dât ber devamdır.

⁴ A.g.yazı, s. 119.

⁵ A.g.yazı, s. 119.

Ve yine Avrupalılar görüyor ki bu az zaman içinde ibraz ettiğimiz âsâr-ı hayat, bizi yeniden şarkın gayr-i kabil inha bir unsur-u kavîsi edecektir! Şarkta sulhün devamı, bütün akvâm-ı şarkiyyenin yekdiğeri ile bir âhenî-i tâm içinde yaşamaları, mes'ud olmaları yine bizim elimizde olduğunu Avrupalılar yeniden duydular ve duyup da bizim şeref-i nefsimizi, hey'et-i milliyemizi okşamaya başladılar. Biz bugün müdâhelât-ı ecnebiyyeye sabr ve tahammül değil, bizzat Avrupa hayatının, Avrupa muvazenesinin, Şark ile Garpta sulhün bir devamı olmasının en büyük esasıyız. Bu hakikati bugün yalnız Avusturyalılar değil, bütün cihan teslim ediyor.”⁶

Müellif, siyasî esaretten kurtulma çabası kadar olmasa da Fransızların işi olan fikrî ve manevî esaretten kurtulma çabalarının da olduğunu söyler.

“Esaret-i maneviye ve fikriyyeye gelince, gerçi şu esaretten istihlasımız esaret-i siyasiyyeden olduğu kadar değilse de, yine hamd olsun bu yolda da ilk kademeleri attık. İşin en tuhaf yeri burasıdır ki bizi bu yola sevk eden, bizi herkesten ziyade taht-ı esaret-i maneviye ve fikriyyelerinde ezmekte olan Fransızlardır!”⁷

Daha sonra, Fransızlığın, Osmanlılığa üstün gelerek bütün hayatî işlere etki ettiğini, Fransız dili ve edebiyatı, Fransız hayatı ve zevki Osmanlı evlerini, ailelerini ve hatta kalblerini ele geçirmişti. Osmanlılığa ve Müslümanlığa uygun olmayan bu hareketlere, durumlara kısaca Fransızlığa karşı bir reaksiyon görülmeye başlandığını ve millî duygularımızda gelişme olduğunu söylüyor.

“Fransızlık, Osmanlılığa galebe çalarak bütün şuûnât-ı hayatiyyemize sirayet etmekteydi. Fransız lisanı, Fransız edebiyatı, Fransız efkârı ve hissiyatı, Fransız zevki evlerimizi, ailelerimizi, mekteplerimizi ve hatta zekâ ve kalbimizin en hecrî köşelerini bile teshîr etmişlerdi! Bu halin, bu evzâ'nın Osmanlılık ve bilhassa Müslümanlık âlemine, fitratına, seciyesine ne derecede muvafık olup

⁶ A.g.yazı, s. 119.

⁷ A.g.yazı, s. 119.

olmadığı meselesi en mühim mesail-i hayatiyyemizden birisini teşkil ettiği için uzun ve amîk bir mübaheseye muhtaçtır. Şimdilik yalnız şurasına celb-i dikkat ediyorum ki el-yevm bütün Osmanlılık âleminde Fransızlığa karşı bir “reaksiyon” bir aks-i hareket müşahade edilmektedir ki, bu da milliyetimizin teşekkül ettiğini, kendimizi düşündüğümüzü, hissiyat-ı milliyemizin tekâmül ettiğini gösteriyor. Bir kere bugünkü matbuat-ı Osmaniye ile bundan altı ay evvelki matbuat-ı Osmaniyyeyi mukabele ediniz!

Bundan altı ay akdem matbuat-ı Osmaniye fikir ve hissiyatça hemen Avrupa matbuatının, bilhassa Fransız matbuatının esiri, âyine-i aks-endazî idi! Şahsiyet, kendine mahsus bir mevcudiyet... bütün bütün mefkûd idi.”⁸

Altı ay evvelki Osmanlı matbuatı ile bugünkü matbuat karşılaştırılıyor. Altı ay önce Osmanlı matbuatının fikir ve duygu yönünden Avrupa matbuatının özellikle Fransız matbuatının etkisi altında olduğunu, özgün olmadığını söylüyor.

“Bugün bütün bütün aks-i hal icrâ-yı hüküm ediyor: Fransız hükümeti ile Osmanlı hükümeti arasında borçlanma meselesinden dolayı zuhur eden siyasî münakaşa matbuata geçti. İlk evvel mütereddît kendi kuvvetine emin olmadığı belli olan matbuat-ı Osmaniye Fransız matbuatının dehşetli muhâcemâtına hafif bir surette mukabelede bulundu. Lakin münakaşa gittikçe şiddet kesbederek efkârı ve hissiyât-ı milliye galeyan etti. Bugün yalnız esas mesele değil, bütün Fransız hayatı, medeniyeti, tarz-ı maîşeti matbuat-ı Osmaniye tarafından şiddetli ve muhakkak bir tenkîde maruz kalmıştır. Altı ay evvel kimse bunu katiyen hayaline bile getirmezdi. Ve meselenin en meserret-âmiz, en ümîd-âvir ciheti budur ki bir tarafta seyirci suretinde kalan diğer Avrupa matbuatı şu münakaşakada hak ve hakikati Osmanlı matbuatına verdiler; Osmanlı matbuatını Fransız matbuatından daha mu’tedil daha hakperest gördüler. Doğrudan doğruya şu münakaşa Osmanlı matbuatının Fransız matbuatı üzerine büyük bir galebe-i maneviyesi ile neticelendi.

⁸ A.g.yazı, s. 119.

İşte asıl hayat-ı milliye, işte asıl istiklâl-i millî, işte asıl inkılâb-ı kebîr budur.”⁹

Müellif, Fransa ile Osmanlı hükümeti arasında borçlanmadan dolayı ortaya çıkan siyasî tartışmaların yazın hayatına geçtiğini, Fransız yazını ile Osmanlı yazını arasında cereyan eden tartışmanın giderek şiddetlendiğini ve hatta Fransız hayatı ve medeniyetinin Osmanlı yazını tarafından eleştirildiğini ve bu tartışmalar yaşanırken seyirci durumundaki Avrupa yazınının Osmanlı yazınına doğru ve haklı bulduğunu, Fransız yazınından daha ılımlı bulduğunu ve bu tartışmaların Osmanlı yazınının Fransızlarinkine üstün gelmesiyle sonuçlandığını söyler.

Sonuç olarak müellif asıl millî hayat, asıl millî kurtuluş, asıl büyük inkılâbın bu olduğu söyler.

Ahmet Agayef, yazısına Osmanlı Devletinin iki buçuk yıl önce (Bu, II. Meşrutiyetin ilanına tekabül eden dönemdir) içinde bulunduğu siyasi durum hakkında bilgi vererek başlar. Yabancı devletlerin Osmanlı iç işlerine müdahaleleri sonucu bağımsızlığı ve özerkliği kalmamıştır. Osmanlı devlet adamları, yabancı devletlerin giderek artan baskılarına karşı koyamıyor, onların isteklerini kabul etmek zorunda kalıyordu. Öyle ki Bağdat demiryolu inşaatının Almanlara verilmesini işiten Rusya hükümeti kendisine de bir hak talep etti. II. Abdülhamid bu talep üzerine Karadeniz sahilinde gelecekte inşa edilecek bütün demiryolu imtiyazını Rusya’ya verdi. Padişahın –ki mutlakiyetçi ve otokratik bir devlet adamı olan II. Abdülhamid’dir- dış tesirlere maruz kalması, yabancı devletlerin isteklerine ve tehditlerine boyun eğmesi yazara sitem ettiriyor. Ancak bu durum Abdülhamid’in izlediği bir denge politikasıydı. Büyük devletlerarasındaki rekabeti kullanıyordu. Yaklaşmakta olan I. Dünya Savaşı öncesinde Almanlar da kendine cephe arıyordu. Bu durum sıcak denizlere inmek isteyen Rusya’nın pek hoşuna gitmiyordu. Rusya Ortodoksluğu ve

⁹ A.g.yazı, s. 119.

Slavlığı kullanarak Balkanlar konusunda Osmanlı iç işlerine müdahalede bulunuyordu.

Siyasi durumun dışında yabancıların bir başka tasallutu da maneviyat sahasında yaşıyordu. Batıcılık düşüncesinin etkisiyle Avrupalılar üstün insan addediliyordu. Osmanlı fikir ve hissiyatı Avrupalılarınkine benzetilmeye çalışılıyordu.

Siyasi ve maddi esaret, fikrî ve manevî esaretle birleşerek Osmanlı milletini ve diyanetini mahvetmekteydi. Bu ikinci esaret yani fikri ve manevi esaret daha tehlikeliydi. Tarihi tecrübeler göstermektedir ki bir ülkenin siyaseti dış baskılara maruz kaldığında manevi ve fikri özellikleri sayesinde yeniden millî hâkimiyete ulaşabilir. İtalya ve Lehistan örneklerinde olduğu gibi. Fakat bir millet manevi ve fikri gücünü kaybederse yaşayamaz.

1908 yılında II. Meşrutiyetin ilanı ile birlikte başlayan süreçte yazar, Osmanlıların bu iki türlü esaretten kurtulmaya çalıştığını söylemektedir. Daha sonra, Avusturya dış işleri bakanının Macar delegasyonu karşısındaki nutkunu şahit göstererek Osmanlının siyasi esaretten kurtulduğunu Avrupalıların bile itiraf ettiklerini söyler. Ahmed Agayef, padişah II. Abdülhamid'in 1876 anayasasını tekrar yürürlüğe koymasından sonra yabancı hükümetlerin Osmanlı Devletinin iç işlerine müdahale etmelerinin kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Yeni ve metin essalar üzerine teşekkül eden Osmanlı hükümetinin ve ordudaki ve teşkilattaki düzenlemelerin Avusturya dış işleri bakanının dikkatini çektiğini ve Osmanlının milil iftihar ve niteliklerine uygun olan sözleri bakana söylediğini ifade eder. Osmanlının Avrupa hayatı ve dengesinin, Doğu ile Batıda barışın bir devamı olduğunun ve bu gerçeğin yalnız Avusturyalılar tarafından değil, bütün dünya tarafından itiraf edildiğini söyler. Müellif II. Meşrutiyet'in ilan edilmesini, siyasi esaretten kurtulma çabası olarak görmektedir.

Fransızlık, Osmanlılığı üstün gelerek bütün hayati işleri etkilemiş, Fransız dili ve edebiyatı, Fransız hayatı ve zevki, Osmanlı evlerine, ailelerine ve hatta kalplerine sirayet etmişti. Fransız ihtilaliyle “milliyetçilik ve hürriyet” kavramlarını dünyaya duyuran ülke olan Fransa'nın Osmanlı Devletini etkilemesine

şaşırmamak lazım. Fransa'yı ve diğer Avrupa ülkelerini gören öğrenciler ve aydınlar olsun, oralardaki yaşam tarzlarının tesiri altında kalmışlardır. Ancak bugün Fransızlığa karşı bir reaksiyon başlamıştır ki, bu milli duygularımızda bir gelişme olduğunu göstermektedir. Müellif altı ay evvelki Osmanlı matbuatının Avrupa matbuatının özellikle Fransız matbuatının etkisi altında olduğunu, özgün olmadığını söylüyordu. Daha sonra, Fransa ile Osmanlı hükümeti arasında borçlanmadan dolayı ortaya çıkan siyasi tartışmaların yazın hayatına geçtiğini, Fransız yazını ile Osmanlı yazını arasında cereyan eden tartışmanın giderek şiddetlendiğini ve bu arada seyirci durumundaki Avrupa yazınının Osmanlı yazınına doğru ve haklı bulunduğunu söyler.

Müellif sonuç olarak da, asıl milli hayatın, asıl milli kurtuluşun, asıl büyük inkilâbın, Osmanlının siyasi, fikri ve manevi alanda kendini esaretten kurtararak özgün ve milli olma yolunda çabalaması olduğunu söyler. Siyasi ve fikri alanda yabancı devletlerin etkilerinden kurtulmak için II. Meşrutiyet bir çözüm olarak görülmektedir. Ancak bu böyle olmamış, meşrutiyetin ikinci kez ilanından hemen sonra Bulgaristan bağımsızlığını açıklamış, Avusturya-Macaristan, Bosna-Hersek'i kendisine katmıştır. Osmanlı İmparatorluğu bir taraftan Batı emperyalizminin sömürü pazarı, diğer taraftan etnik çeşitliliği, ülkesinin büyüklüğü ve toplumundaki sosyo-ekonomik farklılıkları sebebiyle milliyetçilik cereyanlarına sahne olmuştur. Sosyal ve siyasal yapısındaki geri kalmışlığı kendi düzeltemediği için çözümü dışarıda arıyordu. Ahmed Agayef, dışa bağımlılığı eleştiriyor ve özgün ve milli olmayı öneriyordu.

1.1.2. Eski Kafadan Eski Siyaset

Abdürreşid İbrahim "Eski Kafadan Eski Siyaset" adlı yazısına, savaş meydanına gitmek üzere Osmaniye-Mısır postasına bindiğini ve vapurda Sadrazam Kâmil Paşa'ya rastladığını ve onunla bazı konularda konuştuğunu belirterek başlar.

"Bu kere meydan-ı harbe gitmek üzere 18 Teşrîn-i Evvelde (18 Ekim'de) Osmaniye-Mısır postasıyla hareket etmiştim. Hasen tesadüf olarak

vapurumuzda sadr-ı esbak Kamil Paşa hazretleri dahi bulunuyorlardı. Ma'lumdur ki Kamil Paşa hazretleri Türkiye'nin pek meşhur ve ma'ruf, pek eski diplomatlarından. Bütün cihan nazarında gayet muazzez ve muhterem bir zât-ı âlî kadar olduğu gibi, ilim ve irfan cihetleri bilhassa fenn-i siyasette nazar ve amel-i kemalâtı havi ve cami hakikaten ismiyle müsemma denilirse sezadır.

Biz de fırsattan bi'l-istifade vakit buldukça vapurda arasına kendilerini tasdîfâ cesaret ile huzur-u aliyelerinde bulunarak fikr-i aliyelerini bazı meselelerde istimzâc eyledik.

Tabî'dir ki Kâmil Paşa hazretleri az sözlü bir adam olduğu cihetle ancak sorulan meselelere cevap vermekteydi, beyan-ı efkâ ve mütalaalarda dahi bulundular ise de, şimdilik hepsini âlem-i matbuatta neşretmekte ma'zurum."¹⁰

Daha sonra müellif, Şark meselesi ve Trablusgarb meselesi hakkında Kâmil Paşa'nın fikirlerini ve bu fikirlere katılmadığını belirtir.

"Benim istimzâc ettiğim meselelerden biri şark meselesi idi ki, buna benim fikrimce gayet müfîd ve gayet muhtasar bir cevap verdi, dedi ki:

"Rekabetler büyüktür, tamamıyla paylaşamazlar" hiç şüphe yoktur ki bu böyledir. Şark meselesini âlem-i nazarda büyötmüşler. Düşündükleri gibi halledemeyecekleri her hatvelerinde görölmüşdür.

Diğeri: Trablusgarp meselesi idi, burada dahi Kâmil Paşa hazretleri muhtasarca düşünmektedir. Fakat ben bütün cezîmî itirafla beraber Kâmil Paşa hazretlerinin kemâlâtına i'timadım ber-kemal olduğu halde, bu babda fikr-i âliyelerine asla ve kat'a iştirak edemiyorum.

Kâmil Paşa hazretleri daha şimdiden, belki meselenin daha bidayetinden Trablusgarb'ı İtalyanlara vermişti, Bingazi sancağını kurtarmak istiyor."¹¹

¹⁰ S.M., nr. 167.11.1327, s. 172-173.

¹¹ A.g.yazı, s. 172-173.

Yazar. İlim ve irfanına, siyasî tecrübesine güvendiği Kâmil Paşa'nın Şark meselesi ve Trablusgarb meselesindeki fikirlerine katılmadığını, Kâmil Paşa'nın Trablusgarb'ı İtalyanlara verip Bingazi'yi kurtarmak istediğini ancak İtalyanlar, Kuzey Afrika'ya saldırdıktan sonra Trablusgarb'ı feda edip kalanının korunamayacağını bunun eski bir siyaset olduğunu artık yeni bir siyaset izlenmesi gerektiğini söyler.

“Bence “el-müctehid Katihatıu” müşarun ileyh hazretlerinin bu hususta fikirleri hatadır. Zaten bu eski siyasettir, bir kıtaya taarruz ettikleri gibi onu feda edip de kalanını muhafaza etmek, müraren tecrübe olunmuş bir siyasettir. Artık tazesine bakalım.

Bizim fikrimize göre İslam âlemi ne zaman ki tecavüzî siyasetler takip ederdi hep muzaffer ve muvaffak olurdu, ne zaman ki tedafii siyasetler ta'kib etmeye başladı hep ma'lub oldu. Artık eski babalarımızın siyasetlerini biraz hatırlayalım, biraz da kendi aklımızı isti'mal edelim.”¹²

Daha sonra müellif, Osmanlı Devletinin ittifak sorunu karşısında duramayacağını çünkü üç büyük devletin birlikte hareket edeceğini bu sebeple onlara karşı durulamayacağını söyleyen, Kâmil Paşa'nın görüşlerine katılmakla beraber savunduğu tezi K. Kerim'den ayetlerle destekleyerek şunları söyler:

“Gerçekte Kâmil Paşa hazretlerinin fikirleri boş ve manasız fikir değildir, belki müdellel ve muvaffak ve mu'tedil bir fikirdir. Müşarun ileyh hazretleri:

Devlet-i Âliye ittifak meselesi karşısında duramaz. Üç büyük devlet neticede müttefikten hareket edeceklerdir, zaten müttefiktir. Şu halde bunlara karşı mukavemet fikrinde bulunmak cinayettir, demek istiyor. Zannederim bu konuda muaraza olamaz.

Fakat ben bir Müslüman ve bilhassa ilmen ve selekinden dahi olduğun cihetle demek isterim ki, “Nice küçük topluluklar, Allah'ın izniyle büyük

¹² A.g.yazı, s. 172-173.

kalabalıklara üstün gelmiştir... (Bakara, 249. ayet)” bizim akaid-i diniyyemizdendir.”¹³

Müellif, Kâmil Paşa’nın fikrinin ılımlı ve uygun olmasına rağmen, bugün diplomasi deyip Trablusgarp verilirse yarın da Bingazi’nin elden çıkacağını, büyük devletlerin görünürde ülke bütünlüğümüzü koruduğunu ama gerçekte bir şey yapmadıklarını bunun en güzel örneğinin Girit’teki hâkimiyetimizin sona ermesi olduğunu ve bütün bunları düşündüğümüzde elçilere değil tezini destekleyen ayet mealini de dikkate olarak Allah’a güvenilmesi gerektiğini, iki kere ölüneceğine bir kere ölünsün diyerek yazısını sürdürür.

“Şu halde bir kere olsun tecrübe edelim, artık iki kere öleceğimize bir kere ölelim. Bugün diplomatlık diyerek Trablusgarb’ı, verecek olursak iki sene sonra İtalya haininin Bingazi’yi çıkıp almayacağına kim kefalet eder? Kefalet etseler dahi tecrübesi meydanda, bizim tamamiyet-i mülkiyemizi düvel-i muazzama bi’l-ittifak kefalet ettiler, kaç defalar muahedelerle tekid ettiler ne için muhafaza etmediler ve ne için etmiyorlar? Girit’te bizim hukuk-u hükümrânımızı muhafaza edeceklerdi, ne için etmediler? Bunları mülâhaza etmeyip de körü körüne sefirler lafına itimad edeceğimize, bir kere olsun Allah’a itimad edelim.

Artık yeter, sefirlere çok itimad ettik. Sefirler bize pek çok vaatlerde bulundular fakat zannederim, şu son yüz sene zarfında bir kere olsun bizim menfaatimizi temin etmediler.”¹⁴

Bu eski fikir ve siyasetleri terk ederek, yeni bir siyaset geliştirilmesi gerektiğini, bunun için de Osmanlı Devletinin ve milletin kendi fikir ve aklını kullanmasını ve böylece de Afrika Müslümanları ve İslam dünyasının destek ve yardımının Osmanlıyla beraber olacağını söyler.

“Şu halde ben kaviyyen ümit ederim, millet artık bu eski fikirleri vakt-i âhara terk ederek, bu defa yeni bir siyaset tecrübe etmeli. Biz biraz da kendimizi toplayarak kendi fikrimizi ve kendi aklımızı kullanırsak Afrika çöllerinin Gazanfer evlatları bize zahir olduktan maada bütün âlem-i İslam dahi bizimle olur.

¹³ A.g.yazı, s. 172-173.

¹⁴ A.g.yazı, s. 172-173.

Hiç şüphe yoktur ki Cenab-ı Vacibü'l-Vücut'un nusreti ve Hz. Peygamber'in imdadı bizimle beraber oldukça, biz kayıklar ve zenbükler ile İtalya zırhlarına hücum ederiz. Nasıl ki ettiler ve edeceklerdir. Zırhlı nedir, on bin adam hücum eder de her zırhlıya beşer adım atlayabilirse kâfidir. Evet, ashab-ı fünûn bu sözlere kahkahalarla güleceklerdir. Lakin şunu da unutmayalım ki, bu suretle hücum edecekler ashab-ı fünûn değildir, top ağzına tüfenk ile yürüyecek İtalyanları firara kadar mecbur eden kuvvet fen kuvveti değildir.”¹⁵

Yazar, İtalya'nın askerî gücünün farkında olmakla beraber, Allah'ın ve Peygamber'inin yardımıyla, iman ve itikad gücüyle Müslümanların İtalyanlara hücum edeceğini söyledikten sonra ashab-ı fünûnun, kendisinin bu tezine güleceğini ancak askerî gücü yüksek olan düşmana hücum edecek, topun ağzına tüfenkle yürüyecek olanın ashab-ı fünûn olmadığını da belirterek artık diplomatların sözüne değil, halkın sözüne kulak verilmesi gerektiğini dile getirir.

“Müslümanların en çok kuvvetleri iman ve itikadlarıdır; diplomatlarımızın pek çok hatalarını yüklendik, bir kere olsun ashab-ı amaim sözünü dahi sem'-i itibara alalım.”¹⁶

Son olarak, Kamil Paşa'nın sözlerine itiraz etmediğini belirten müellif, Kami Paşa'nın fikirlerini tasvip ile beraber kendi fikrini beyan ettiğini söyleyerek yazısını şöyle sona erdirir.

“Hiç şüphe yoktur ki, ben bu sözleri Kamil Paşa hazretlerine itiraz makamında söylemiyorum. Belki müşarün ileyh hazretlerinin fikr-i âliyelerini tasvip ile beraber, ben de âcizane bir fikir beyan ediyorum.”¹⁷

Abdürreşid İbrahim'in “Eski Kafadan Eski Siyaset” adlı makalesinde bahsettiği şark meselesi, Avrupalı büyük devletlerin, o zamanki adıyla düvel-i

¹⁵ A.g.yazı, s. 172-173.

¹⁶ A.g.yazı, s. 172-173.

¹⁷ A.g.yazı, s. 172-173.

muazzamanın, Avrupanın hasta adamı olarak anılmaya başlayan Osmanlı İmparatorluğunu paylaşmaya yönelik ideolojik, politik ve askeri girişimleridir.

Şark meselesini Türklerin Anadolu'ya geldikleri 1071 tarihine kadar götürebiliriz. 17. yüzyıla kadar Hristiyan Avrupalılar, Türklerin Anadolu'ya yerleşmelerine ve Balkanlardan Avrupaya geçmelerini engellemeyi başaramadılar. 17. yüzyıldan sonra Osmanlılar sürekli Batı karşısında toprak kaybetmeye ve gerilemeye başladıklarından dolayı savunma durumuna geçtiler. Batılılar bir yandan Osmanlıyı yarı sömürge haline getirirken diğer yandan da ülkedeki azınlık milliyetçiliğini destekleyenek Osmanlı'dan koparmaya çalıştılar. Şark meselesin esası Osmanlıyı yıkarak mirasını paylaşmaktır.

Eski fikir ve siyasetleri terk ederek, yeni bir siyaset geliştirilmesi gerektiğini düşünen yazar, şark meselesi ile Trablusgarp meselesinde eski diplomatlardan Kamil Paşa'nın fikirlerine katılmamaktadır. Zira Kamil Paşa, Trablusgarp'ı vererek Bingazi'nin kurtarılabileceğini düşünmektedir. Bir Kuzey Afrika toprağı olan Trablusgarp'a saldıran İtalya, bir başka Kuzey Afrika toprağı olan Bingazi'ye de saldırabilirdi. Yazarın eleştirdiğı eski siyaset karşı tarafın istediğı her şeyi yaparak hep daha fazla istemesinin önüne geçileceğinin sanıldığı yoldur. Yazar, atalarımızın geçmişte yaptıklarına bakılmasını istiyor. Zira atalarımız ilerleme amacıyla saldırdıklarında başarılı olmuşlardır. Ne zaman ki geri çekilmiş savunmaya geçmiş kaybetmeye başlamışlardır.

Müellif, Batı emperyalizminin doğruğuna eriştiğı, Avrupa'nın büyük bir savaşa doğru ilerlediğı dönemde, Avrupa'da şekillenmeye başlayan ittifak meselesine gelince, Osmanlı'nın bunun karşısında duramayacağını söylemektedir. Büyük devletler görünürde Osmanlı toprak bütünlüğünü korurken gerçekte bir şey yapmamaktadırlar. Bunun en güzel örneğı, Girit'teki Osmanlı hâkimiyetinin sona ermesidir. Avrupalı büyük devletler bu konuda hiçbir şey yapmamışlardır.

1.2. İttihat ve Terakki Kongresinin Siyasî Kararları

Sırat-ı Müstakim’de, İttihad ve Terakki kongresin siyasî kararları “İttihad ve Terakki Kongresinin Meclis-i Mebusan Ekseriyet Fırkasınca Kongreye Gönderilen Mevadd-ı Aşere Hakkındaki Karar Suretidir” başlığıyla yayınlanmıştır.

On maddeden oluşan siyasî kararlar, İttihad ve Terakki kongresinde görüşülerek karara bağlanmıştır. Biz bu yazımızda bu kararları sırasıyla inceleyeceğiz.

Sırat-ı Müstakim yazıya bu on maddenin görüşülüp incelendiğini belirterek başlar.

“Meclis-i Mebusan’da bulunan İttihad ve Terakki Fırkasının bazı azası tarafından teklif edilip kabulü kongre kararına ta’lik edilen mevadd-ı aşere mütalaa, arız ve amîk tedkik olundu.”¹⁸

Birinci madde, mebusların imtiyaz vesair menfaatler takip etmemeleri hususudur. Kongrede bu madde şöyle izah ediliyor:

“Vaad-i mezkûreden birincisi: (Mebusların imtiyaz vesair menafi’ takip etmemeleri) keyfiyetidir. Filvaki meclis-i umûmînin her iki hey’et-i azalılığıyla kâbil-i te’lif olmayan ahvâl-i hukuk-ı esasiyyede bir mebhas-ı mahsus olup bizden mukaddem usû-i meşrûtiyeti tatbik etmiş olan Avrupa hükûmât-ı meşrûtesi kavânîn-i esasiyyesinden bazılarında az ve bazılarında çok olmak üzere bir takım takiyyedât kabul edilmiştir.”¹⁹

Daha sonra bu madde Sırat-ı Müstakîm tarafından şu şekilde açıklanıyor:

“Meclis-i umumî azasının haiz oldukları nüfuzu sû-i istimal ederek menâfi-i umumiye-i devlete mugayir menâfi-i hususiye temin edebilmeleri taht-ı imkânda bulunduğundan bu gibi ahvâlin men’i hukûk-ı menâfi-i hükûmet ve ahalinin

¹⁸ SM., nr. 167, 11.1327, s. 176.

¹⁹ A.g.yazı, s. 177.

kuvve-i teşri'yye azasından bî-hakkın beklediğ ihiss-i fedakâr ve hasbiyet icabatındandır. Binaenaleyh Kanûn-ı Esasî'nin bu noksanı ikmal etmek cümleinin arzu ettiği bir keyfiyet olup esas itibariyle şayan-ı kabul görmüş ve ancak teklifi vechile yalnız fırkaya mahsus olarak programa vaz'ı husûl-i maksadı kâfil olamayacağından bu memnu'iyetin fırkaya dâhil olan olmayan mebusan ile hey'et-i ayan azasına da şamil olacak surette Kânun-i Esasiye madde-i mahsûsa dercinin temini ve bu seneden itibaren iktisab-ı kanuniyetine bezl-i sa'y edilmesi tensib olunmuştur.”²⁰

İkinci madde ise mebusların hükûmet memurluğu yapmamaları hususudur. Bu maddede mebusların memuriyeti kabul etmelerini, mükellef oldukları vazifeyi hakkıyla yapmalarına mani olduğu belirtilerek şöyle izah ediliyor:

“İkinci madde: (Mebusların hükûmet memuriyeti kabul etmemesi) hususu olup mebusların bir memuriyet istihsalı emelinde bulunmaları mükellef oldukları vazife-i murakabeyi hakkıyla ifa etmelerine mani ve mebusan arasında hiss-i irtikab ve ihtiras uyandırarak memuriyeti mebusiyete tercih gibi bir şaibeyi da'i olmak bi'l-netice Meclis-i Mebusanın faaliyet ve intizamına ve haiz olduğu şeref ve haysiyete halel getirmek ihtimaline binaen mebusanın memuriyet arkasında dolaşmalarını men için mebusanlıktan istifalarından sonra bir müddet mürûr etmedikçe memuriyet deruhte edememeleri hukûk-ı esasiyede bir düstûr olarak kabul edilmiş ve ancak bu müddet mütefarit olup bazılarınca bir sene ve diğer bazılarınca altı ay olmak üzere tayin olunmuş olduğundan bu ikinci madde esas itibariyle münasip görülerek umûm mebusana şamil olmak üzere Kânûn-i Esasiye bir madde ilavesi ve müddetin Meclis-i Mebusan takdirine bırakılması tensib edilmiştir.”²¹

Üçüncü madde ise mebusların nâzır (bakan) olabilmeleri için gerekli oylama şekli ve istenilen çoğunlukla alakalıdır. Bu maddede şu şekilde karara bağlanmıştır:

²⁰ A.g.yazı, s. 177.

²¹ A.g.yazı, s. 177.

“Üçüncü madde: Ki (Mebusların nâzır olabilmesi hakkında fırkaca re’y-i hafî ile ve aded-i mürettibin sâlisen ekseriyetiyle kabul olunmak usulü takrir ettiğinden nizamname-i dahiliyenin ol babdaki madde-i mahsusası ta’dil olunacaktır) metnindedir.

Sadrazam deruhte ettiğî vazifenin icabatından olan mesuliyet, istediğî rûfekayı intihab edebilmek selahiyetini makam-ı sadarete bahş etmiş, Kânûn-i Esasîmiz dahi bu esası dahi kabul eylemiştir. Binaenaleyh Sadrazam Kânûn-i Esasînin verdiğî selahiyete istinad ederek ekseriyet fırkası haricinde nâzır intihabına ale’l-ıtlak muktedir oldğuu halde bu maddenin ruhuna ve sûret-i tatbikine göre hükûmetin mabe’l-istinadı olan ekseriyet fırkası azasından hiçbir nazır intihab edmemesi Kânûn-i Esasîye münafi olduğı gibi nazırlık mesuliyetini deruhte edecek iktidar ve nüfuz-i siyasiyyeyi haiz olan bur mebusun kuvve-i icraiyyeye iltihak edememesi kabineyi muhtaç olduğı kuvve-i istinadiyeden ve mebusları daire-i ihtisasları olan meslek-i zamnamesinin ol babdaki bade-i mahsusasının ta’dili talebi mütezammın iş bu mevâdd-ı aşerenin üçüncü maddesi tay olunmuştur.”²²

Dördüncü madde Kur’an-ı Kerim’in hükümlerine tamamen riayet ve vekillerin mes’uliyetlerine dikkat etmeleri ile alakalıdır. Bu madde de şöyle izah edilir:

“Dördüncü madde: (Ahkâm-ı kanûniyyeye tamam-ı riayet ve mes’uliyet-i vükelâya dikkat)dır. Bunlar mebusların en esaslı vazifesi ve fırkanın ruh-ı siyasetini tazammun eder. Bazı mebuslar tarafından böyle bir maddenin teklifi Meclis-i Mebusan azasının murakabe vazifesini bi-hakkın ifa edememelerinden münbais ise fırka programına böyle bir maddenin derci mebusların kanunen ve hamiiyyeten ifasına borçlu oldukları vezaifin hüsn-i cereyanını temin edemez. Çünkü Kânun-i Esasînin mebuslara zaten bahşettiğî selahiyet ve vezâifi ikmalde gösterilen tesamihi men’ için programa bir madde vaz’ından ziyade hüsn-i ifa-yı

²² A.g.yazı, s. 177.

vezaifi mebusların metanet ve fezail-i zatiye ve ahlakiyelerinden beklemek daha muvafık olur. Şayet bu maddenin teklifinden maksat vükelanın vezaif-i idariyelerinden münbais mesuleyeti temin ise bu da evvelemirde bilumum vükela ve me'murinin mes'uliyetini tayin için bir kanûn-ı mahsûs tanzime mütevakkıf bulunduğundan bu babda hükümetten bir kanun layihası talep edilerek sür'at-i mümkinine ile iktisab-ı kanuniyet ettirilmesi münasib görülmüştür.”²³

Beşinci madde ileride ayrıca ele alacak olduğumuz ittihad-ı anasıra çalışmak üzerinedir. Ayrıca bu madde; ticaret, ziraat, sanayi ve eğitimin gelişmesi için gayret etmekle alakalıdır. Bu madde de şu ifadelerle izah ve mütalaa edilir:

“Beşinci madde: (Kema keman ittihad-ı anasıra çalışmak, ticaret, ziraat, sanayi ve maarifin terakkisine derece-i ihtiyacına göre gayret etmek)dir. İttihad-ı anasıra cemiyet esasen hedef-i a'mal ittihaz etmiş ve hayat-ı siyasiyenin mebde'inden beri bu yolda sarf-ı mesaiden hali kalmamış ve zaten cemiyetin siyasi programında münderic mevâddından ve memleketin menâfi'i icabatından bulunmuş olmakla bu babda yeniden bir madde kabulü hâsılı tahsil demek olacağından bu hususta tezyîd-i mesâ'i ve faaliyet edilmesi mütalaa kılınmıştır.”²⁴

Altıncı madde ise dinî ve millî ahlak ve adabın muhafazası ile Batının ilerleme ve gelişmesinin memleketin inkişafına hizmet ettirilmesi hususudur. Bu husus da şöyle ifade edilir:

“Altıncı madde: (Ahlak ve adab-ı umumiye-i diniye ve milliyenin muhafazasıyla beraber Garbın terakkiyât ve tekâmülât-ı medeniyesinin memlekette inkişafına hizmet etmek) keyfiyetidir. Ahlak ve adab-ı umumiye-i diniye ve milliyenin muhafazası cemiyetin makâsıd-ı ulviyesi cümlesindendir. Cemiyeti teşkilat-ı siyasiye ve ictimaiyyemizin esası olan din-i mübîn-i İslam'ın

²³ A.g.yazı, s. 177.

²⁴ A.g.yazı, s. 177.

efrada telkin ettiği fezâil-i ahalikenin, kuvve-i mukaddese-i milliyenin en mühimi olduğunu takdir etmiş ve adab-ı umumiye-i milliye ve İslâmiyenin tetrîk-i halden mahfuziyetini necibe-i a'mal ittihaz eylemiştir. Binaenaleyh, bir taraftan adab-ı umumiye ve fezail-i ahlakiye-i milliye ve İslamiyenin muhafazası esbabını tehiye ve temin etmek diğer taraftan memleketimizin garbın terakkiyât-ı medeniyesinden istifade ve iktisab-ı ma'muriyet ve refahiyet etmesine çalışmak ehem-i vezaiften olup hissiyat-ı diniyyeye riayetkâr olmayanlar hakkında geçen sene ceza kanununa vaz' edilen ahkâm-ı şedîde fırkanın ahlak ve adab-ı umumiye-i diniye ve milliyenin muazzeziyetini ne kadar esaslı bir meslek olmak üzere telakki ettiğine en yeni bir burhandır. Merkez-i umumiyenin kongrede kıraat ve bir kısmı neşr olunan raporunda beyan edildiği veçhile baloda tafsile dermeyan edilen gayeye vusûl için ittihaz edilmiş olan tedâbir-i müessira ve siyasi programa idhali teklif olunacak levâiyh-i kanuniye temini maksada kâfi görülmüştür.”²⁵

Yedinci madde ise Kânun-i Esâsî dairesinde, Osmanlı gelenek ve tarihini yaşatmak ve muhafaza etmek hususudur. Bu hususta şu ifadeler kullanılarak izah edilir:

“Yedinci madde: (Kânun-i Esasî dairesinde an'anât-ı Osmaniye-i tarihiyeyi idame ve muhafaza)dır. Ahlakın hürmetle telakki ettiği müessir-i eslâf demek olan an'anât-ı makbûle-i tarihiyenin muhafazası altıncı maddede zikr olunan ahlak ve adab-ı umûmiye-i diniye ve âdât-ı müstehsine-i milliyeye riayet kabilinden bir emr-i tabîî ve zarurî olmakla beraber henüz bir devre-i inkılabiyede bulunan İttihad ve Terakki cemiyetinin hayat-ı ictimaiye millete hâkim kavânîn-i sâbiteye bu kavânînin icabâtına hürmet ve sadakatle ictimaiyâtta tekâmül-i tedricî esasını takibi esâs-ı siyaset ittihaz eylemiştir. Kânûn-i Esasî dairesinde an'anât-ı Osmaniye-i tarihiye kaydına gelince, Kânûn-i Esasînin muhafazası cemiyetin ve bi'l-cümle Osmanlıların ma-bi'l-hayatı olduğu cihetle tazammun

²⁵ A.g.yazı, s. 177-178.

ettiği bi'l-cümle ahkâmın o dairedeki an'anâtın kemâl-i sadakatle muhafaza ve idamesi bir emr-i tabidir.²⁶

Sekizinci madde ise memurların tayin ve azillerine, kanunî bir intizam vermek hususudur. Bu husus da şu şekilde kabul edilir:

“Sekizinci madde: (Me'mûrînin tayin ve azline intizâm-ı kanunî vermek)tir. Hademât-ı umûmiye-i hükûmetin hüsn-i cereyanını temin için me'murînin erbâb-ı riayet ve iktidar meyanından intihâbı nasıl lazımsa bu suretle müntehib-i me'murînin muvaffakiyetleri ve me'muriyetlerini bilâ tereddüt ve kemâl-i selahiyetle ifa etmeleri için de hukuklarını mahfûz ve istikballerini emin görmeleri öylece lazım ve zaruridir. Herhalde me'murînin vezâifi katiyen tayin ve bu vezâif mukabilinde mes'uliyet esaslarının vaz' edilerek hüsn-i ifa-yı vezâifin terfi' ve mükâfat ve aksi halin azl ve mücâzata sebebiyet vermesi idare muktezeyât-ı tabiyyesindendir. Mûlahazât-ı mezkûreye binaen me'murînin tayin ve azline bir intizam-ı kanunî verilmesini mutazammın olan iş bu maddenin ehemmiyeti derkab olup Meclis-i Mebusân İdare-i Vilâyet Encümeni bu ciheti de takdir ile me'murînin terfi' ve terakkî ve azl ve tebdillerinin bir usûl-i sâlime rabtını hükûmetten talep eylemiş olmasına nazaran bu babdaki lâyiha'nın bir an evvel kesb-i kanuniyet etmesi esbabının istikmâli düşünölmüştür.”²⁷

Dokuzuncu madde, Kânun-i Esasînin hilafet ve saltanata dair bazı maddelerinin üç kuvvet (kuvve-i teşri'iyye, kuvve-i icraiyye, kuvve-i adliye) arasındaki dengeyi ortaya koyacak şekilde değıştirilmesi teklifidir. Bu teklif de şu şekilde izah ediliyor:

“Dokuzuncu madde: (Hukuk-ı mukaddese-i hilafet ve saltanata mütedair Kânun-i Esasînin bazı mevâddının kuvvâ-yı selase esasındaki muvazeneti teşyîd edecek surette ta'dili) teklifidir. Bir millette mevcut olan kuvvetler kuvve-i teşri'iyye, kuvve-i icraiye, kuvve-i adliye olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. İşbu

²⁶ A.g.yazı, s. 178.

²⁷ A.g.yazı, s. 178.

kuvvâyı selâse arasında muvazenatın lüzumunu inkâr edecek bir fert olamayacağı gibi Zât-ı Hazret-i Padişahî'nin dahi o kuvvâ arasında muvazenâtı ihlal edecek bazı mevadd olması zaten merkez-i umumiyenin nazar-ı dikkatine çarpmış ve cemiyet siyasî programının bu esesları temin edecek surette tanzimi mukarrer bulunmuştur.”²⁸

Hususi hafiye maksadıyla oluşan cemiyetlerin hareket ve işlerinin takibi teklifidir. Bu madde de şu izahâtla cemiyetçe kabul ediliyor.

“Onuncu madde: (Mekâsıd-ı hafiye-i mahsûsaya binaen teşekkül eden cemiyetlerin harekât ve âmâline mümaneât)tır. Mekâsıd-ı hafiye-i mahsûsa takip eden cemiyetler iki kısım olup bunların birisi siyasî diğeri ictimai'dir. Siyasî olanlar devletin menâfi'ine muhalif bir takım mekâsıd takip edecekleri gibi ictimai olanları dahi âdâb ve ahlâk-ı mumûmiye-i milliye ve diniyyeyi hedef-i tecâvüz ittihaz edebilirler. Bu misillü cem'iyâtın men'i cemiyetler kanunuyla kanun-ı ceza ve nizamât-ı zabıta icabâtından olup bunlar hakkında mütebassırane hareketle muktezeyât-ı kanuniyenin tamami-i ifası hükümetin vazifesidir. Hükümete bu vazifeyi hüsn-i ifa ettirmek Meclis-i Mebusanın hakk-ı murakabesi daire-i şumûlündedir.”²⁹

Millî ve İslamî adab ve vatan ve milletin menfaatinin, zararlı cereyanlardan arındırılması hususu ise şöyle açıklanır:

“Adâb-ı İslamiye ve milliye ve menâfi'-i umumiye ve vataniyeye, münafi muzır cereyanların bir şekli ictimaiyede izalesine gelince: Merkezi umûmî, raporunda da işaret edildiği veçhile cemiyetin siyasî ve ictimai programlarını kendisine meslek-i siyasî ve ictimai ittihaz edenlerle hafî ve celî başka bir cemiyete intisab edememeleri zaruretiyle beraber bu hususta mevâdd-ı

²⁸ A.g.yazı, s. 178.

²⁹ A.g.yazı, s. 178.

nizamiye tedvîn ve maksad-ı cemiyet mücahedât ve irşâdât-ı meşrû'a ile neşr ve ta'mim edilmektedir.”³⁰

Kararnamenin sonunda, maddelerin tek tek incelendiği ve fırkaca ayrılık gerektirecek hiçbir halin olmadığına ittifakla karar verildiği belirtilir.

“Mukarrerât-ı vâkıa sûret-i mahsûsada teşkil edilen bir encümenin bilâ-taraf icra eylediği tedkikât üzerine kongre hey'et-i umûmiyesince madde madde tezekkür ve tedkik olunduktan sonra ittihaz edilmiş ve fırkaca mucib-i tefrika hiçbir hal kalmadığına müttefikan ve müttehiden karar verilmiştir.”³¹

İttihat ve Terakki Cemiyeti, önce İttihad-ı Osmanî adıyla Mayıs 1889'da Askerî Tıbbiye de kurulmuştur. 1894'de İttihat ve Terakki adını almıştır. O yıl cemiyet üyelerinin bir kısmı Avrupa'ya geçmeyi hızlandırmışlardır. Cemiyet, 1908 devriminden bir süre sonra, siyasi parti olarak hayatını sürdürmüştür. İttihat ve Terakki zaman zaman değişik ideolojilerle ve personelle karşımıza çıkmaktadır, fakat bütün bu ideolojilerin arkasında Osmanlı Devletini kurtarma fikri yatmaktadır. 1905'e kadar cemiyet, kendini Namık Kemal'in “hürriyet” fikirlerinin varisi olarak gösterirken oldukça düzensiz bir çalışma yapmış, Avrupa'ya kaçan idarecilerinin bir kısmının 1897 yılında padişahla işbirliğini kabul etmesi örgütü çok zayıflatmıştır. Cemiyet 1905'ten sonra çok daha disiplinli bir şekilde çalışan ve Dr. Bahaddin Şakir ve Dr. Nazım'ın hâkim oldukları bir grup haline gelmiştir.³²

Cemiyetin fikrî kökleri arandığında askerî tıbbiyede 19. yüzyıl biyolojik materyalizminin etkisini görürüz. Askerî tıbbiye öğrencileri, kendilerine okutulan derslerin icabı olarak, hayatı Allah'ın iradesinin bir ürünü olmaktan çok biyolojik ve fizyolojik süreçlerin bir sonucu olarak görüyorlardı. İttihat ve Terakki kurucuları, II. Abdülhamid aleyhindeki çalışmalarına “hürriyet”i kurtarmakta olduklarını söyleyerek başlamışlardı. Oysa İttihat ve Terakki'nin 1876

³⁰ A.g.yazı, s. 178.

³¹ A.g.yazı, s. 178.

³² Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi: Makaleler IV, a.g.e., 98-101.

anayasasını yeniden yürürlüğe koymanın ötesinde bir “hürriyet” kuramı yoktu. İttihat ve Terakki’nin fikirleri milletin “uyandırılması”yla ilgilidir. Burada, Avrupa’da o sıralarda rağbet bulan kitleleri “mobilize” etme zarureti ileri süren fikirlerin yankılarını görmek gerekir.³³

Sırat-ı Müstakim’de İttihat ve Terakki kongresinin siyasi kararları “İttihat ve Terakki Kongresinin Meclis-i Mebusan Ekseriyet Fırkasınca Kongreye Gönderilen Mevadd-ı Aşere Hakkındaki Karar Suretidir” başlığıyla yayınlanmıştır. On maddeden oluşan siyasi kararlar, İttihat ve Terakki kongresinde görüşülerek karara bağlanmıştır. Sırat-ı Müstakim yazıya bu on maddenin görüşülüp incelendiğini belirterek başlar.

Birinci madde, mebusların ayrıcalık vb. menfaatler takip etmemeleri hususudur. Meclis-i umumî üyesinin sahip olduğu nüfuzu kullanarak devletin genel menfaatlerine ters düşen özel bir menfaat elde etmesi mümkün olabilir. Bu konuda eksikliği bulunan Kanun-i Esasiye bu özel maddenin eklenmesi ve bunun fırkaya mensup olsun olmasın bütün mebusları kapsayarak bu yoldan itibaren yürürlüğe girmesi kararlaştırılmıştır.

İkinci madde ise mebusların hükümet memurluğu yapmamaları hususudur. Mebusların memuriyeti kabul etmelerinin görevlerini yapmalarına engel olacağı, mebuslar arasında ihtiras ve rekabet yaratacağı, mebusluğun memurluğa tercih edildiği gibi bir şaibe uyandıracağı düşünülmüştür. Ancak mebusluktan istifade ederek oradan bir müddet geçtikten sonra memur olabilecekleri de karara bağlanmıştır.

Üçüncü madde ise, mebusların bakan olabilmeleri için gerekli oylama şekli ve istenilen çoğunlukla alakalıdır. Oylama şekli ve istenilen çoğunluk iç tüzüğün o konudaki maddesiyle açıklanmıştır.

Dördüncü madde, kanunî hükümlere tamamen riayet ve vekillerin sorumluluklarına dikkat etmeleri ile alakalıdır.

³³ Şerif MARDİN: Türk Modernleşmesi: Makaleler IV, a.g.e., 98-101.

Beşinci madde, ittihad-ı anasır konusuyla ilgilidir. Ayrıca bu madde; ticaret, ziraat, sanayi ve eğitimin gelişmesi için gayret etmekle ilgilidir.

İttihad-ı anasır (unsurların birleşmesi) tamamlaması Sırat-ı Müstakim’de şöyle tanımlanmaktadır:

“İttihad birleşmek demektir. Anasır ise bir küllün aynı cinsten olan eczası manasına gelir. Teb’a-i Osmaniye’nin mecmu’u bir küll teşkil ettiğine nazaran, o küllün eczası olan Türk, Arap, rum, Ermeni,... birer unsur olur. İttihad-ı anasırdan murad, işte o Türk, Arap, Rum unsurlarının birleşmesidir.”³⁴

Temelinde Osmanlılık ideolojisine dayanan ittihad-ı anasır ile ilgili olarak, Şerif Mardin, Şûra-yı ümmet’ten yaptığı alıntıda şunları söylemektedir: “Osmanlı İmparatorluğunu meydana getiren çeşitli unsurların mutluluğu bütün imparatorlukta uygulama alanına konacak genel bir ıslahat politikasının gerçekleştirilmesine bağlıydı. Bu milletlerin sayısı ne olursa olsun vatanları birdi.”³⁵

Amaçları Osmanlı Devletini kurtarmak olan İttihat ve Terakki partisi üyeleri partinin siyasî programında da varolan ve ülkenin menfaati için gerekli gördükleri ittihad-ı anasır konusuyla ilgili yeni bir madde ortaya koymuştur. İşte o madde kongrede ele alınan beşinci madde yani ittihad-ı anasıra çalışmaktır.

Altıncı madde bir taraftan siyasi teşkilat ve toplumsal yapının esasını oluşturan İslam dininin fertlere telkin ettiği ahlak ve milli değerler korunurken diğer taraftan Batının bilim ve tekniğinin alınmasının hedeflenmesiyle ilgilidir.

Yedinci madde ise, Kanun-i Esasî dairesinde, Osmanlı gelenek ve tarihini yaşatmak ve muhafaza etmek hususudur. Henüz bir inkılâp döneminde bulunan İttihat ve Terakki cemiyeti sosyal hayatta millete hakim olan kanunlara saygıyla birlikte tedrici bir tekâmül anlayışı takip etmektedir.

³⁴ S.M. nr. 121, 12, 1326, s. 280.

³⁵ Şerif MARDİN: Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908, a.g.e., 262.

Sekizinci madde, memurların tayin ve azillerine, kanunî bir düzen vermek üzerinedir.

Dokuzuncu madde, Kanun-i Esasînin hilafet ve saltanata dair bazı maddelerinin üç kuvvet (kuvve-i teşri'yye, kuvve-i icraiyye, kuvve-i adliye) arasındaki dengeyi ortaya koyacak şekilde değiştirilmesi teklifidir. Yasama, yürütme ve yargı güçleri arasında denge oluşturulması bize güçler ayrılığı ilkesini hatırlatmaktadır. Ancak II. Meşrutiyetle başlayan yönetimde böyle bir şey yoktur. II. Meşrutiyetle birlikte mutlak monarşi diyebileceğimiz bir yönetim şekline meşrutî monarşi yönetimine geçilmiştir. II. Meşrutiyetin hakim siyasi partisi İttihat ve Terakki, padişahın elinden bazı yetkilerini almak istiyordu. Örneğin meclisi açma kapama yetkisi gibi. Bu madde ile de padişahın yetkilerinin sınırlandırılması hedeflenmektedir.

Onuncu madde ise, özel gizli amaçlarla oluşan cemiyetlerin hareket ve işlerinin takibi teklifidir. Bu cemiyetler biri siyasî, diğeri sosyal olmak üzere iki çeşittir. Siyasî olanlar devletin menfaatlerine ters bir takım amaçlar takip edebilirler. Sosyal olanlar ise, milli ve dinî ahlak ve adabı tehdit eder görünürdedirler. Meclis-i mebusan bu zararlı cemiyetlerin hareket ve işlerinin takibi için yasa çıkarmalı ve hükümet de bu yasa ile onları takip etmelidir denilmektedir. Bu konuda haklı olmakla birlikte hürriyet sevdası ile yola çıkan İttihat ve Terakki partisi yönetime gelir gelmez tek parti olmasını ve otoritesini korumak için cemiyetlerin işlerinin takibini istemektedir.

Kararnamenin sonunda da, maddelerin tek tek görüşölüp incelendiğini ve fırkaca ayrılık gerektirecek hiçbir halin olmadığına ittifakla karar verildiği belirtilir.

1.3. İttihad-ı Anâsır Mes'elesi

İttihad-ı Anâsır, konusu mecliste müzakere edilerek ele alınmış ve Sırat-ı Müstakîm'de A.Y'nin imzasıyla "Meclis-i Umûmî'de Siyaset-i Umûmiye Müzakeresi İttihad-ı anâsır Mes'elesi" başlığıyla yayınlanmıştır. Bu yazı konunun her yönüyle ele alındığı bir yazıdır. Yazar yazısına, bugün siyasî ve sosyal hayata etki eden bir sorunun varlığından ve bu sorunun Avusturya ve

Macaristan'da milliyet-i (millet kavgası), Rusya ve İrlanda'da ziraat, Almanya ve Fransa'da işçi meselesi ve Osmanlı Devletinde de milliyet sorunu olduğundan bahsederek başlar:

“Ekser memâlikte, muayyen bir devre-i tarihiyede bütûn ve umûr-ı siyasiyye ve ictimaiyyeye müessir ve hâkim bir meselenin vücudu meşhurdur. Mesela bugün Avusturya ve Macaristan hayat-ı siyasiyye ve ictimaiyyesinin en müessir amili, milliyeti nizaîdir. Rusya ve İrlanda'da mes'ele-i ziraiye, Almanya ve Fransa'da ameile meselesi o yeri tutar. Eğer Devlet-i Osmaniyye'nin asr-ı hâzır hayatı tedkik edilecek olursa, mes'ele-i hâkimenin unsur veya daha doğru bir tabir ile milliyet meselesi olduğunu tayin eder.”³⁶

Yazar, hayatta gerçeklerle yüzyüze gelmekten korkulmaması, kendini ve başkasını aldatmanın daima zarara yol açtığı ve gerçekleri olduğu gibi görmemek ya da görmemezlikten gelmenin o gerçekleri değiştiremeyeceği inancının sonucu olarak ittihad-ı anâsır mes'elesi hakkındaki açıklamalarını meclis-i umûmîde geçen müzakere münasebetiyle beyan etmek istediğini şöyle dile getirir:

“Fikr-i âcizanemce hayatta hakâikle rû-be-rû gelmekten korkulmamalıdır. İğfâl-i nefis veya iğfâl-i gayr daima hüsrân-ı mucib olmuştur. Hakâik vekayî'i olduğu gibi görmemek yahut görmemezlikten gelmek, o hakâiki tegayyür etmez. İşte bu itikadım neticesi olarak, anasır veya denildiği gibi ittihad-ı anâsır mes'elesi hakkındaki mülâhazâtımı, meclis-i umumîde geçen müzakere münasebetiyle, serbest ve vâzih arz ve beyan etmek istiyorum.”³⁷

Yazar, meclis-i umumînin bu seneki toplantısında ilk siyasî iş olarak “unsur” meselesinin büyük bir yer tuttuğunu ve bu konuda hükümdarın nutk-u hümayununu, meclis-i ayan ve meclis-i mebusanın görüşlerini izah etmeye çalışır.

³⁶ S.M. nr. 121, 12, 1326, s. 280.

³⁷ A.g.yazı, s. 280.

“Meclis-i umumî, bu seneki devre-i ictimaiyyesine toplanır toplanmaz, ilk amel-i siyasiyyesinde unsur meselesi mühim bir mahal tuttu: Hükümdar nutk-u hümayununda: Her ne cins ve mezhepten olursa olsun, aynı muhabbetle “Sevdiğim bütün Osmanlı evladının uhuvvet-i kâmile içinde yaşamaları” ve teâl-i vatan hususunda aynı hissiyât ile mütehasıs bulunmaları, “Şüphe yok ki bu devlet-i azîmenin beraat necatıdır.” buyurmuştu. Meclis-i âyan, arıza-i cevabiyesinde mes’eleyi açmaya lüzum görerek: “Bu büyük hakikatin kat’î bir itmi’nan ile iz’an ve vicdan-ı umumda yer tutması ve bu suretle anasır-ı muhtelifenin yekdiğerine ve cümlesinin medar-ı vatana inhilal kabul etmez bir rabıta-ı kaviye ile bağlanmalı halen ve âtiyen gâyetü’l-gâye mühim ve bunun yegâne çare-i husûlü itikadımızca evlâd-ı vatanın mekâtib-i idadiye ve âliyyede yeknesak bir terbiyeyi haiz olarak yetiştirmeleri madde-i mu’tina bahasına men’ût bulunduğu ve ilk terbiye ve tahsil aile mektebi demek olan ana kucağında başlayıp bilahare mekâtib-i umumiye ve hususiyede tevsî’ edildiğine binaen bir taraftan vatana hayırlı evlat yetiştirecek ümmehât-i müstakbele-i Osmaniye’nin muttarit terbiye ve tahsillerini temin edecek neharî ve leylî muhtelit kız mekteplerinin ıslah ve tensîkini diğer taraftan mekâtib-i zükûr etfâl programlarının müfîd neticeler verecek surette ıslah ve tanzimi vecâib-i umûrdan olmakla...” diye izahata girişmişti. Meclis-i mebusan ise daha muhtasar geçerek: “Vatan-ı mukaddesemizde saadet-i umumiyenin esbâb-ı husûlündne en mühimi kitle-i devleti teşkil eden sınıf ve anasır-ı muhtelif meyanelerinde uhuvvet ve meveddet-i hakikiyenin kesb-i kuvvet etmesi keyfiyeti olup istisnası ve ihtilat-ı dâimî ile mütevafık bulunan hizmet-i muvazzafaî askeriyenin bütün Osmanlılara teşmil ve ta’mimi bu emniyenin sür’at ve emniyetle husulünü mucib müessirât-ı âliye-i ictimaiyeden bulunduğundan hân-ı pâk vatanın emr-i müdafaasında birleşen efrâd-ı muhtelifenin teşkil eylediği ordu-yu Osmaniye’nin icra kılınan bu defaki manevralarında görülen terakkiyat ve intizamdan mütehassıl memnuniyet ve mahzûziyet-i seniyyelerine mebusan tamamıyla iştirak eder.” demişti.³⁸

³⁸ A.g.yazı, s. 280.

Daha sonra müellif, meclis-i umumînin, Hatt-ı Hümayûnun, Meclis-i â'yân ve Meclis-i Mebusânın, “unsur” veya “ittihad-ı anasır” meselesine dair açıklama ve isteklerinin ciddi bir inceleme gerektiğini söyleyerek bu üç belgeyi şu şekilde izah ediyor:

“Meclis-i umumînin, fevkalade mühim olan bu meseleye dair dermiyan ettiği mütalaa ve arzuları pek ciddi teemmüle muhtaçtır. Hatt-ı Hümayûn ve arıza-i cevabiyelerin tedkikinde ilk evvel göze çarpan şey her üç vesikanın esasen ittihad-ı anasırı talib oldukları halde, tabir-i ma'rufu isti'mal etmeyişleridir: Hükümdar, daha doğrusu nutk-u hümayûndan mes'ul hey'et-i vükelâ, manası hukuken sarîh olmayan “uhuvvet” tabir-i hissini, daha vazîh kelimelere tercih etmiştir. Meclis-i Mebusân da “uhuvvet”, “meveddet-i hakikiye”, “istinas”, “ihtilat” tabirlerini kullanarak “ittihad” kelimesinin artık ıstılah halini almış olan manasını tamamen tazammun edemeyen “birleşmek” fiilini bile ancak “hân-ı pâk vatanın emr-ü müdafaasına” hasreylemiştir. Gerçi meclis-i â'yân da “ittihad” tabirini kullanmıyor ve hatta “ittihad”, ifade etmek istediği “unsur-u muhtelifenin yekdiğerine ve cümlesinin medar-ı vatana inhilal kabul etmez bir rabîta-ı kaviye ile bağlanmaları” cümlesiyle tabirde mündemiç fikrin kuvvetini biraz tenkîs dahi eyliyorsa da, “yeknesak bir terbiye”, “muhtelit kız mektepleri”, “muayyen ve müfîd programlı mekâtib-i zükûr” isteyerek maksadının “ittihad”dan başka bir şey olmadığını tasrih ediyor. el-hâsıl, ifadelerde ve ihtimal efkârda bile bazı tefavüt bulunmakla beraber, vesâik-i mezkûreden nihâyetü'l-nihâye müstenid olan, gerek nutk-u hümayûndan mes'ul hey'et-i vükelânın, gerekse meclis-i mebusân ve â'yânın ve ale'l-husus meclis-i â'yânın, teb'a-i devlet-i osmaniyeden olan anasır-ı muhtelifenin ittihadına talib olmalarıdır.”³⁹

Yazar, yasama ve yürütme gücünün “ittihad-ı anasır” konusundaki düşüncelerinde ne kadar isabetli olduğunu anlamak için “ittihad-ı anasır” tamlamasının kapsadığı manayı ortaya koymanın gerekliliğini söyler:

³⁹ A.g.yazı, s. 280.

“Kuvve-i teşrî’iyye ve icraiyyenin şu fikri ne derecelerde musîb olduğunu takdir edebilmek için” “ittihad-ı anasır” terkinin tazammun ettiği manayı tayin etmek iktiza eder.”⁴⁰

Yazar, “ittihad” kavramının ve “ittihad-ı anasır” tamlamasının tanım ve izahını şöyle yapar:

“İttihad birleşmek demektir. Anasır ise bir küllün aynı cinsten olan eczası manasına gelir. Teb’a-i Osmaniyenin mecmu’u bir küll teşkil ettiğine nazaran, o küllün eczası olan Türk, Arap, Rum, Ermeni... birer unsur olur. İttihad-ı anasırdan murad, işte o Türk, Arap, Rum unsurlarının birleşmesidir. Lakin ittihad-birleşmek kelimesinin böyle insan kümelerine izafesiyle ne denilmek istediğini anlamak pek kolay bir şey değildir. Unsurların ittihadı birkaç türlü tasavvur olunabilir.”⁴¹

Müellif daha sonra unsurların ittihadını birkaç kısma ayırarak şöyle devam eder:

“1- Havassı muhtelif olan anasır, adeta kimyevî bir imtizac ile “imtizac” eyleyerek, unsurluklarına hâss-ı havassı kaybedip, havâs-ı mahsûsa-yı cedîdeyi hâiz yeni bir milliyet vücuda getirirler.

2- Her bir unsur, şahsiyet-i milliye ve diniyyesini tamamen muhafaza ettiği halde, bir hey’et-i câmia-i ma’lûmeden infikakta min külli’l-vücûh zarara uğrayacağına kanaat hâsıl eylediğinden hey’et-i mezkûre dâhilinde kalmayı ister.

3- Anâsır-ı muhtelifeden herhangi birisi diğer anasıra ekser cihet fâik ve galib olmasından nâşi, kendi milliyet, din ve medeniyetini, diğer anasıra kabul ettirir, yani onları “temsil” eyler, fakat bu halde “ittihad-ı anasır” değil, belki, “tevhid-i anasır” vuku’a gelmiş olur.”⁴²

⁴⁰ A.g.yazı, s. 280.

⁴¹ A.g.yazı, s. 280.

⁴² A.g.yazı, s. 280.

Yazar, ittihad-ı anasırın çeşitlerini izah ettikten sonra bu konuyu izah etmeye devam eder. Biz de bu üç kısımdan hangisinin murad edildiği sorusuna cevap arar.

“Bizde “ittihad-ı anasır” denildiği zaman, bu üç nev’den acaba hangisi murad ediliyor?

Kuvve-i teşriîye ve icraiyyemizce matlub ittihad-ı anasıra, her unsurun muhtariyet-i kavmiyesini kamilen muhafaza etmek üzere, bir hey’et-i siyasiyye dahilinde yaşamaları manasını vermek müşkildir. Hele meclis-i a’yân nazarında, ittihad-ı anasırın medlûlü “imtizac” veya “temsil” olduğuna şüphe edilemez, zira efrâd-ı Osmaniyyeye ta ana kucağından itibaren “yeknesak bir terbiye” verilmesini istemek, muhtelit ve leylî kız mekteplerine lüzum göstermek, başka hiçbir suretle te’vil olunamaz. Bu cihetle kuvve-i teşri’iyyemizin ve ale’l-husus meclis-i a’yânın ittihad-ı anasıra, “imtizac” veya “temsil” manasını vermek istediği zannolunur ve zaten bu ikisinin gayrı bir mana verilecek olursa, anasır-ı muhtelifeye “muhtariyet” teslim ve kabul edilmiş olur. “Muhtariyet” fikrine devr-i meşrûtiyet ibtidalarında gâlib-i efkâr-ı umûmiyenin nasıl bir nazarla baktığı henüz hatırlardadır. O zamanlar ve hatta şimdi bile bir kısım hak “muhtariyet”; inkısam ve inhilalin mebdei addediyor.⁴³

Yazar, Osmanlı Devletisınırları içinde yaşayan farklı kavimler birleşerek tek ve yeni bir millet meydana getirebilirler mi veya bu farklı kavimlerden biri diğerlerini temsil edebilir mi? Sorularına cevap ararken, bugün Avrupa’da tek bir millet gibi gözüken toplumların aslında farklı unsurların birleşmesinden meydana geldiğini Avrupa devletlerinden örnekler vererek şöyle izah eder:

“Lakin memalik-i Osmaniyyede sakin akvâm-ı muhtelifenin imtizacı yahut o kavimlerden birinin diğerlerini temsili mümkün müdür?

Bugün Avrupa’da bir millet-i vâhide gibi görünen hey’et-i ictimaiyelerin çoğu esasen anâsır-ı muhtelifenin imtizacıyla tahsil etmiştir: Mesela İspanyollar

⁴³ A.g.yazı, s. 280.

belli başlı Selet, Romalı, Vizigot, Yahudi, Arap nesillerinin terkiinden vücuda gelmiştir; bugünkü Fransızlar da Selet, Garak, Romalı, Cermen kanı vardır; Ruslar, Slavlarla Fin ve Türk nesillerinin mahsûlesidir. Fakat her üç milletin teşkilinde bazı farklar olmakla beraber, imtizacdā ziyade temsil-i icra-yı faal ettiği şüphesizdir. İspanya'da Roma medeniyeti ve Roma medeniyetinin bilahare benimsediği Katolik mezhebi, Selet ve kuvvetleri yoğurup İspanyol şahsiyet-i milliyesini ihdas eylemiştir. Böylece hâdis olan İspanyol milleti, sonra her türlü vesâiti insafsızca kullanarak Yahudi ve Arapları belîğ ve temsil etmiş, belîğ ve temsile muvaffak olamadığı unsuru mahv veya tard eylemiştir.

Bu ikinci devrede dahi, Arap ve Yahudilerin İspanyollara bazı te'sirât-ı ırkiyede bulundukları muhakkak olmakla beraber, İspanyol milletin bunları temsil ettiği aşikârdır. Fransız milletin tahsilinde "imtizac" kelimesinin isti'mali belki daha doğru olabilir; fakat bugünkü Fransız milletin anasır-ı asliyesi, birçok te'sirât-ı tarihiye ile asırlarca kaynayarak, ancak "imtizac" edebilmiştir. Rus milleti, Slavların Fin ve Tatarları temsiliyle vücuda gelmiştir, bugünkü Ruslar, fikir, lisan ve medeniyetçe tamamen slavdırlar. Diğer milletleri, mesela İngiliz, Alman ve hatta Amerikanları tedkike girişsek, yine "imtizac"dan ziyade "temessül"ün icrâ-yı fiil ettiğini görmekte güçlük çekmeyiz. Mamafih milletlerin te'sisinde, o milletin anasır-ı asliyesinden hiçbirisinin tefevvuk ve galebesi olmaksızın, müteakabil te'sirâtı mütesaviye neticesi "imtizac" olduğunu kabul etsek bile, henüz fikr-i millînin bir sevk-i tabîiden ibaret bulunduğunu pek uzak bir mazide başlayıp takib-i a'sar ile husûl-pezîr olmuş olan bu hâdis-i tarihiyenin, fikr-i milliye'nin bî-gâyet-i müteyakkızı bulunduğu asrımızda sonraki istikbalde takrîrine imkân-ı tasavvur etmek caiz olamaz. Vakıa el-yevm bazı milletler efradını artırmakta, muhitini genişletmektedir fakat bu hadise en cami manasıyla medeniyeti galip olan bir milletin selîm medeniyette kendinden pek aşaağı kalmış anasır-ı belîğ ve temsîl etmesinden başka bir şey değildir."⁴⁴

⁴⁴ A.g.yazı, s. 280.

Yazar, bugün medeniyetçe güçlü olan milletlerin, medeniyetçe güçlü olmayan unsurları içine alarak ve onları da temsil ederek fertlerini artırmakta ve yerlerini genişletmekte olduğunu göz önünde bulundurarak, Osmanlı devletindeki milletlerden medeniyetçe güçlü ve diğerlerini temsil edebilecek olan bir milletin var olup olmadığını ve eğer böyle bir millet yok ise farklı unsurların birleşerek yeni bir millet vücuda getirebilirler mi sorusuna cevap arar:

“Acaba anâsır-ı Osmaniye arasında diğerlerini temsil edebilecek kadar medeniyetçe kavi bir unsur var mıdır? Eğer yok ise, anasır-ı muhtelif-i Osmaniye ittihad edip bir “milliyet-i cedîde” ihdas edebilirler mi?”⁴⁵

Daha sonra yazar, Türklerin, İslâm’ın verdiği kuvvet ve kudretten istifade ile diğer unsurlar üzerindeki etkilerinden bahsederek bugünle kıyaslar:

“Türkler din-i İslâm’ın verdiği kuvvet ve iktidar-ı azîmden bi’l-istifade devr-i kudret ve kemallerinde bazı anasırı Müslümanlaştırmaya ve bu vasıta ile Türkleştirmeye muvaffak olmuşlardı. Lakin devr-i inhitatta bu faaliyet-i mühimmeleri inkıtaya uğradı. Hatta sonr zamanlarda, evvelce Türkleşmiş olan Anadolu bazı anasır-ı gayr-i Müslime, kavmiyet-i asliyelerine rücu’ eylediler. Ortodoks kilisesinin kavi zamanlarında, Rumlar Ortodoks mezhebindeki kavimleri, kilise vasıtasıyla, hayliden hayliye Rumlaştırmışlardı. Fakat “asr-ı milleyet “ denilen 19. asr-ı miladîde bu Rumlaşmış Hristiyanlar da eski kavmiyetlerini arayıp buldular. Ve hatta bazıları te’yid-i milliyet uğrunda dinî i’tizalden bile çekinmediler. Demek oluyor ki memalik-i Osmaniye medeniyetçe en kavî olan Türk-Müslüman ve Rum-ortodoks unsurları, anasır-ı sâireyi temsile teşebbüs etmişler ve evvelce bir dereceye kadar muvaffak bile olmuşlar ise de, teşebbüslerini gayesine kadar îsal eylememişlerdir. Bu muvaffakiyetsizliğin esbâb-ı muhtelifesinden birisi, muhafazakârlıkta, temsil siyasetinde menfaatleri Türklerle müşterek olan Rumların da cereyân-ı umumiye kapılıp, fikr-i milliyet fazla ehemmiyet vererek Türkler aleyhine isyan eylemeleri

⁴⁵ A.g.yazı, s. 281.

ve böyle Osmanlı imparatorluğundaki iki kuvve-i muhafazakârane arasına nifak ve niza girmiş olmasıdır. İtiraf olunmalıdır ki, Rumların isyanından beri devlet-i Osmaniye de ne Müslüman-Türkler ve ne de Ortodoks-Rumlar, bir buçuk asır evvelki mevki-i iktidarı bir daha hâiz olamamışlardır. Türk ve Rumların temsil rolünü deruhte edip onların yerine kâim olacak kadar kavi diğer anasır da zuhur etmemiştir.⁴⁶

Yazar 19. yüzyılın ortalarından itibaren “temsil” siyasetinden vazgeçildiğini, onun yerine “imtizac” ikame edilmek istendiğini söylüyor ve buna delil olarak da Hatt-ı şerîf ve hümayûnları gösteriyor:

“Binaen aleyh 19. asır miladının ortalarından itibaren “temsil” siyaseti metrûk kalmıştır. Hatta zann-ı âcizâneme göre, asr-ı mezkûrun ortalarında, kemâl debdebe ile ilan olunan hatt-ı şerîf ve hümayûnlar, kuvv-i hakimiyeti haiz Türklerin, artık “temsil”de adem-i iktidarlarını resmen tasdik ve itiraf eyleyerek “temsil” makamına “imtizac” ikame etmek istediklerinin delâil-i aleniyyesi olan vesâikten başka bir şey değildir.”⁴⁷

Yazar daha sonra, konuyu, Tanzimat dönemine getiriyor ve bu dönemin asıl maksadının, unsurları imtizac ettirerek, saltanatın birlik ve istiklalini korumak olduğunu beyan ederek yazısına şöyle devam ediyor:

“Devr-i Tanzîmât”ta maksad-ı esasî, anasırın “imtizac”ı ile saltanat-ı Osmaniye’nin vahdeti ve istiklalini muhafaza etmektir. Lakin tarih gösteriyor ki Tanzimat imtizacı temin edemedi. Saltanat-ı Osmaniye tahallülde devam etti. Mazide “imtizac”ın husûl bulamaması, istikbali mahkum etmeyebilir; mazide, anasır-ı muhtelifeyi tamami-i müsavât ve hürriyeti kâfil bir meşrutiyet-i idare mevcut değildi. Anasırın te’lif-i imtizacına hâdim müessesât-ı tedrisiyemiz, faaliyet-i iktisadiyemiz, tekemmül etmemiştir, demek mümkündür.”⁴⁸

⁴⁶ A.g.yazı, s. 281.

⁴⁷ A.g.yazı, s. 281.

⁴⁸ A.g.yazı, s. 281.

Müellif, imtizac konusunu tarihî gerçeklerden örnekler vererek genişletiyor:

“İmtizacın adem-i imkânına tarihimizden getirilecek delil zayıf görülse bile, memalik-i Osmaniyede sakin anasır-ı mevcudeyi göz önüne getirip bir lahzacık ciddi düşünecek ve düşündüğümüzü söylemekten çekinmeyecek olursak, bundan böyle de “imtizac”ın adem-i imkânını itiraf eylemeye mecbur oluruz. Teb’a-i Osmaniyeden olan anasırın tarihi, an’anesi, dini, münasebebâtı, a’mâl ü hayali, tarz-ı tefekkürü, şekl-i maişeti, seviye-i medeniyeti o kadar yekdiğerinden farklıdır ki bunların “imtizac” suretiyle ittihadını tasavvur bile gariptir.”⁴⁹

Yazar tezini şu misalle kuvvetlendiriyor:

“Kosova ovasında çiftçilik eden bir Hristiyan Sırp ile Necid çölünde hâl-i bedavette yaşayan bir Müslüman Arabın ne gibi nokta-i teması olabilir? Bunların ne gün “ittihad”ı, “imtizac”ı mutasavverdir?”⁵⁰

Yazar, konuyu asıl merkezine taşıyarak, Müslüman için ittihad-ı anasırın mümkün olmadığını dile getiriyor:

“Sorarım: Hiçbir Müslüman, ittihad-ı anasır uğrunda şahsiyet-i muayyene-i diniyyesinden zerre kadar fedakârlıkta bulunabilir mi? Unutulmamalıdır ki din-i İslam, sırf sâlikinin ahlakını tasfiye, saadet-i uhreviyesini temin için münzel vesayâ-yı ahlakiyeden ibaret olmayıp, benî beşerin iki dünyada saadetini kâfil olmak haysiyetiyle, dünyadaki ef’âl-i ferdiye ve ictimaiyyesini de tanzim eyleyen bir din-i ekmeldir: Din-i İslam tam bir medeniyettir. Kezâlik, Rum veya Bulgarların el-yevm iyi tayin etmiş bir sîma-yı millîleri, Hristiyan-Avrupa medeniyetine dâhil bir şekl-i medeniyetten hiç ayrılmak isterler mi? Pek vasi olan memalik-i Osmaniyede iki medeniyet, hayat ve cihana nazarı yekdiğerinden pek farklı iki felsefe-i hayat çarpışıyor. Bunların imtizacı hiç kabil midir? Kabil değilse, hangisi diğèrinin galebesine muvafakat eder?”⁵¹

⁴⁹ A.g.yazı, s. 281.

⁵⁰ A.g.yazı, s. 282.

⁵¹ A.g.yazı, s. 282.

Müellif, Osmanlı memleketlerinde, mücadele eden iki medeniyetin, iki hayat felsefesinin varlığından bahsederek aralarında imtizacın mümkün olup olmadığını, mümkün değilse de birinin diğerine üstün gelip gelemeyeceğini sorarak tekrar Tanzimat dönemine döner ve değişik örneklerle ittihad-ı anasırın mümkün olmadığını şöyle vurgular:

“Devr-i Tanzimatta “imtizac” zannolunan şey, esasen, anasır-ı muhtelif-i Osmaniye’yi, Fransız medeniyetiyle “temsil” ettirmektir. Bu imtizacın en maddi tecellisi “Mekteb-i Sultanî” denilen “Galatasaray Lisesi”dir. Buraya ve bunun taaddüd edecek emsaline dâhil olan ittisâl-i âtiye, Fransız lisanı, Fransız medeniyetiyle yoğrularak, ittihad-ı anasıra hâdim yeknesak ve muttarid terbiye görecek, Rumluğunu, Bulgarlığını, Araplığını unutarak “vatan-ı Osmaniye” sadık –fakat Fransız medeniyetine tabi- “Osmanlı vatandaşlar” olmak üzere yetişecekti. Lakin netâyic-i maddiyesi ne oldu?”⁵²

Yazar bu soruyu, bütün bu uygulamaların sonucunun Osmanlı Devletinin sonunu hazırladığını ifade ederek şöyle cevaplıyor:

“Bulgar ihtilalinde, Bulgaristan istiklaline en çok çalışanlarla Bulgar Beyliği erkan ve ricalinden bazılarının mekteb-i sultaniye terbiye-kerdesi olduğu görüldü! Bu böyleyken, a’yân-ı kiramın arzu ettiği yeknesak ve muttarid neharî ve leylî ümmehât-ı müstakille-i Osmaniye veya âbâ-yı müstakbele-i Osmaniye mekteplerinden de müfid neticeler çıkmasından şüphelenmeye pek haklıyız. el-Hâsıl zann-ı âcizaneme göre memalik-i Osmaniye’de artık “temsil”in imkanı olmadığı gibi, “imtizac”ın husûlü de müstehildir.”⁵³

Yazar sonuç olarak, “ittihad-ı anasır”ın oluşmasına hizmet ettikleri zannedilen “temsil” ve “imtizac” yollarının artık kapalı olduğunu bu nedenle yasama ve yürütme gücünün ve bir kısım genel fikirlerin “ittihad-ı anasır”

⁵² A.g.yazı, s. 283.

⁵³ A.g.yazı, s. 283.

isteklerinde isabet edebilmeleri için, bu tamlamaya mutlaka başka bir mana bulmaları gerektiğini belirterek o mananın ne olduğunu sorar:

“Şu tahlile nazaran, ittihad-ı anasırın husûlüne hâdim zannolunan “temsîl” ve “imtizac” tariklerinin artık mesdûdiyeti anlaşılıyor. Mesdûd bir tarîkten yürümeye çalışmak abesle iştigal olur; binaenaleyh kuvve-i teşrîfiyye ve icrâiyyemizin “ittihad-ı anâsır”a “temsîl” ve “imtizac” manasını virmek istemelerinde dahi tereddüde düşülür ve bu suretle kuvve-i teşrîfiyye ve icrâiyyemizin ve bir kısım efkâr-ı umûmiyemizin “ittihad-ı anasır” talebinde isabet edebilmeleri için bu terkibe, be-hem-hal diğer bir mana bulup vermeleri iktiza eder. Acaba o mana nedir?”⁵⁴

İttihad-ı anasır (unsurların birleşmesi) kavramı, Osmanlı Devletini yıkılıştan kurtarmak için ileri sürülen kurtuluş reçetelerinden biri olan “Osmanlıcılık” anlayışı kapsamında yer almaktadır. Osmanlı toprakları üzerinde yaşayan Rum, Ermeni, Türk, Arap, Hristiyan, Müslüman halk unsurların birleşmesini ve bir Osmanlı vatandaşı oluşumu amaçlanmaktadır. Yüzyıllardır aynı topraklar üzerinde birlikte yaşayan bu halklar ne olmuştu da Osmanlıdan kopmak için bu kadar can atar olmuştu. 1789 Fransız ihtilalinin sonucu olarak ortaya çıkan ve her milletin kendi devletine sahip olmasını hedefleyen milliyetçilik cereyanıyla ve dış güçlerin baskı ve yönlendirmesiyle, çeşitli din, dil, ırk unsurlarını bünyesinde barındıran bir imparatorluk olan Osmanlı bu unsurların milliyetçilik davalarına sahne olmuştur. İşte halk unsurlarının Osmanlıdan ayrılmasını önlemek, Osmanlıyı yine o eski şaşalı günlerine geri döndürmek için çözüm önerileri üretilmeye başlanmıştır. Tanzimat fermanıyla ülkedeki azınlıklara çeşitli haklar veriliyor, onları Osmanlı üleksinde Osmanlı saltanatı altında yaşama konusunda ikna etme yolları deneniyordu. Ama görülemeyen nokta bu halkların Osmanlı saltanatı altında yaşama istekleri yoktu. Dış güçlerin de etkisiyle yeni haklar isteme göstermelik bir şeydi; amaç Osmanlıdan ayrılmaktı. Amaçlarının öyle olduğunu da zaten göstermişlerdir. Önce Balkanlardaki azınlıklar özerkliklerini

⁵⁴ A.g.yazı, s. 283.

istediler sonra da devletin buhranlı olduğu zamanlarda birer birer bağımsızlıklarını ilan ettiler. Fransız ihtilaliyle gündeme gelen hürriyet ortamında, bu istekler normal sayılabilirdi. Ancak ne hürriyet yeni bir kavram ne de azınlıklar Osmanlı Devletinde köle statüsündeydi.

Azınlıkların, Avrupalı büyük devletlerin etkisiyle, Osmanlı Devletinden ayrılmakta bu kadar aceleci ve ısrarlı olmaları yanlış olduğu kadar, dini, dili, ırkı, adetleri, örfleri, yaşam tarzları birbirinden farklı olan unsurlardan güçlü olanın diğer hepsini temsil edeceğine dair olan anlayış da yanlıştır. Çünkü bu anlayış unsurlar arasında hep bir rekabete, hep bir savaşa davetiye çıkarır. Bu durum, devletin huzuruna ve ilerlemesine engel olur. Bugün nasıl farklı nusurlardan ve eyaletlerden oluşan Amerika Birleşik Devleti ve Amerikan vatandaşı var ise o zamanlar buna benzer şey Osmanlı için de düşünülebilirdi. Fakat o zamanın şartlarını dikkate alırsak neredeyse dünyanın her yerinde milliyetçilik çanları çalarken Osmanlının bunu gerçekleştirmesi çok zordu. Şimdi de Türkiye sınırları içinde yaşayan insanlar arasında etnisiteye dayalı sesler yükselmektedir ya da etnik çatışmalar yaratılmaktadır. Bunlar karşısında Türk aydınları tarafından “Türkiyelilik”, “Türkiyeli olmak” tezleri ortaya atılmaktadır. İnsanın kimliğini, doğup büyüdüğü yaşadığı yer belirlemektedir. Türkiye’de doğup büyüyen yaşayan üst kimlik olarak Türkiye Cumhuriyeti vatandaşıdır.

2. SEBÎLÜRREŞAD DERGİSİNDE GÜNDEME GELEN DİN-DEVLET-SİYASET TARTIŞMALARI

2.1. Din-Devlet, Hilafet ve Saltanat Ekseninde Yapılan Tartışmalar

Burada, din, devlet, hilafet ve saltanat konuları üzerine yazarların görüşlerini, kaleme aldıkları yazıları, yazı başlıkları altında inceleyeceğiz.

2.1.1. Din, Devlet yahut Hilafet ve Saltanat Tefrik Olunabilir mi? – İngiliz Gazetelerine Cevap-

Ahmed Hamdi Aksekili, “Din, Devlet yahut Hilafet ve Saltanat” adlı yazısına vaktiyle Mısır’da İngilizler tarafından yayınlanan dergilerin hilafetin gücünü kırmak, İslam’ı zafa uğratmak ve Müslümanları hilafetten ayırmak amacı içerisinde İslamî konular ve durumlar ile ilgili yazılar yazdıklarını söyleyerek başlar:

“Vaktiyle Mısır’da İngilizler tarafından neşrolunan birçok mecelleler vardır. Bunların ekserisi ahvâl ü mabâhis-i İslamiye ile meşgul oluyorlardı. Daha doğrusu Müslümanları makam-ı hilafetten bütün bütüne ayırmak suretiyle o makam-ı muazzamın kuvvetini kırmak İslam’ı zafa düşürmek maksadını takip ediyorlardı. Şüphe yok ki bu emellerine nail olabilmek için daima suret-i haktan görünmek lazım idi. Vaktiyle onlardan biri “Câmia-ı İslamiye” hakkında yazmış olduğu makalede şu sözleri söylemişti.”⁵⁵

Daha sonra yazar, bahsedilen dergilerden birinin “Camia-i İslamiye” hakkında yazdığı makaleden alıntı yapar:

-“Camia-i İslamiye’nin vücuda gelebilmesi din ile devleti, hilafetle saltanatı birbirinden ayırmaya mütevakıftır. Bunlar yekdiğerinden tefrîk olunarak halife reis-i ruhanî; sultan da reis-i siyasî olmalı, artık din ile alakası kalmamalıdır...

İngiliz gazetesi bunu yazdıktan sonra, İslam muharrirlerinin de bu babdaki fikirlerini beyan etmelerini istiyor. Vaktiyle Franklar tarafından li-garaz ortaya atılan bu fikir pek çok kimselerin zihinlerinde yer tuttuğu cihetle biz evvela din, devlet, hilafet, saltanat lafızlarının manalarından başlayarak bilahare bu husustaki fikrimizi söylemek istiyoruz.”⁵⁶

⁵⁵ S. R. nr. 350, 10, 1331, s. 93; nr. 351, 10, 1331, s. 99; nr. 359, 10, 1332, s. 177.

⁵⁶ A.g.yazı, s. 93.

Yazar, söz konusu derginin, “Camia-i İslamiye”nin oluşabilmesini din ile devletin, hilafetle saltanatın birbirinden ayrılmasına bağladığını, halifenin ruhani lider, sultanın da siyasi lider olması gerektiğini ve ayrıca İslam yazarlarının da bu konudaki görüşlerini açıklamalarını istediğini söyleyerek yazısına din, devlet, hilafet ve saltanat kavramlarından ilk olarak din kavramını açıklayarak devam eder:

“Din:

Din, lügatte itaat ve inkıyâd manasınadır. Ulemâ-yı İslamiye “din”i; şu suretle tarif ediyorlar: Din, Cenab-ı Hak tarafından vaz’ olunan bir kanun-u ilahîdir ki, zevi’l-ukûlu kendi ihtiyar ve iradeleriyle, hüsn-i rızalarıyla hâl ve istikbalde salâh ve felâha sevk eder; onları saadet-i dünyeviye ve uhreviyelerine kavuşturur.”⁵⁷

Müellif, din kelimesinin lügat anlamları olan ve birbiriyle de eş anlamlı olan itaat ve inkıyâd (boyun eğme, dinleme, alınan emre göre davranma)⁵⁸ manalarını belirttikten sonra İslam ulemasının dini tariflerini ve dinin kaidelerini nasıl açıkladıklarını söyleyerek devam eder:

“Ulemâ-yı İslamiyeye göre “din”in kavaid-i esasiyesi üç şeyden ibarettir: Tashîh-i akaid, tasfiye-i ahlak, tezhîb-i â’mâl. Â’mâl de iki kısım olup bir kısmı ibadât, bir kısmı da muamelâttir. Ahkâm-ı kazâiye, ahkâm-ı medeniye, ahkâm-ı siyasiye, ahkâm-ı harbiye muamelât kısmında dâhildir. Binaenaleyh ıstılah-ı İslamiye’de “din” dünyevî ve uhrevî bütün ahkâma şamil bir manada müsta’meldir. Yoksa Avrupa ıstılahında olduğu gibi “din” ile “şariat” başka başka manalarda değildir.”⁵⁹

⁵⁷ A.g.yazı, s. 93.

⁵⁸ Şemseddin SAMÎ: a.g.e., II, 570, 596.

⁵⁹ S.R., nr., 350, 10, 1331, s. 93.

Yazar, İslamî istılahta, dinin, dünyevî ve uhrevî bütün hükümleri içeren bir anlamda kullanıldığını, Avrupa istılahında ise din ile şeriatın farklı anlamlarda olduğunu Hristiyanlık dininden bilgiler vererek sözlerini şöyle sürdürür:

“Ansiklopedide beyan olunduğuna göre Mesihlerce “din” şu suretle tarif olunur: “İnsanın Cenab-ı Hakk’a nisbetini hıfz eden yahut o nisbetin sıfatını beyan eden kavanînin hey’et-i mecmuasından ibarettir.”

Görülüyor ki, diyanet-i nasraniyenin umûr-ı dünyeviye, ahkâm-ı siyasiye ile alakası yoktur. Zaten meşhurdur ki: Diyanet-i nasraniye müntesiplerinin herhangi bir hükümet ve saltanata kemal huzû’ ile ser-fürû etmeleri üzerine mebnîdir. Çünkü İncil’de mülûk ve imranın hüküm ve saltanatı ancak ecsam-ı fâniye üzerine, dinin saltanatı da yalnız ervah üzerine olduğu beyan ediliyor. Binaenaleyh umumiyetle bu din erbabınca herhangi bir saltanata boyun eğmek, kendilerine hükmeden her şeraite minkâd olmak vecibedendir.⁶⁰

Yazar, Hristiyanlık dininin dünyevî işler ve siyasî hükümlerle ilişkisi olmadığını, Hristiyanlığın, müntesiplerinin herhangi bir hükümet ve saltanata tam bir alçakgönüllülikle itaat etmeleri üzerine kurulu olduğunu, zaten İncil’in de hükümdar ve medeniyetin fani cisimlere, dinin de yalnızca ruhlara hükmettiğini söylediğini belirterek Hristiyanlık dininden bilgiler verdikten sonra sözü İslam dinine getirir:

“Fakat “din-i İslam” böyle değildir; din-i İslam, saltanat ve kuvvet üzerine müesses ve şeriatı ile bütün âleme hükmetmek esasına mübtenidir. Umumen beşeriyetin bu din ile mütedeyyin olmaması bu esas üzerine müesses olmasına mani değildir. Çünkü nev-i insaniyenin kendiliğinden ümmet-i vâhide haline gelebilmesine yol yoktur. Bu gaye, ancak iki suretle temin edilebilir ki o da: Vahdet-i i’tikad; bir de bütün beşeriyeti müsavî kılan vahdet-i hükm-i âdildir.”⁶¹

⁶⁰ A.g.yazı, s. 93.

⁶¹ A.g.yazı, s. 93.

Müellif, İslam dininin saltanat ve kuvvet üzerine kurulduğunu ve şeriatı ile bütün âleme hükmetmek esasına dayandığını ve insanlık âleminin İslam dinine bağlı olmamasının buna bir engel teşkil etmediğini söyledikten sonra insan ırklarının “ümme-i vâhide” haline gelebilmesini inanç birliğine ve insanları eşit kılan âdil bir hüküm birliğine bağlıyor.

Daha sonra müellif, yazısına, kendi dinlerinden olmayan kimselerin hüküm ve nüfuzuna, saltanat ve hükümetine itaat etmemenin Müslümanlara vacip olduğunu söyleyerek devam eder:

“Binaenaleyh Müslümanlara vacip olan: Kendi dinlerinde olmayan kimselerin hüküm ve nüfuzuna, saltanat ve hükümetine ser-fürû etmemektir. Ecnebî bir hükümet istiklâl-i İslâmîyi parçalamak için bir takım cereyanlar ikına başlayıp bilâd-ı İslâmîyi istilaya kıyâm etti mi, artık kadın erkek bütün Müslümanların düşmanı ya def’ ve tard etmeleri yahut en son neferleri mahv oluncaya kadar çarpışmaları vacip olur. Hatta Müslümanların üzerine terettüb eden vecîbe bu kadarla kalmaz; yeryüzünden şirk ve fitne zail olup da nâs-ı Hak bir itikadın, adil bir hükmün rabıtasıyla ümme-i vâhide halinde ictima edinceye kadar neşr-i din, ref’-i livâ-yı saltanat için sa’y ü gayret etmek derecelerine kadar çıkar. Fakat İslam’ın bu hareketi hiçbir vakit bir tecavüz şeklinde değildir. Esasen din-i İslam’da ikrah yani icbar memnû’dur. “Dinde zorlama yoktur...”⁶²

Yazar daha sonra devlet kavramının tanım ve izahını yapar:

“Devlet:

Devlet kelimesi iki suretle isti’mal olunur: Bir kere bir memlekete hükmeden sülaleye itlak olunur. Mesela Emeviye Devleti, Abbasiye Devleti, Osmanlı Devleti, İran Devleti, Roma Devleti gibi.

Bir de hükümet ve saltanata itlak olunur. Mesela Fransa Devleti denilir de bununla Fransızların kâffe-i memâlikine hükmeden hükümet-i hazırası murad olunur. Zaten hükümet lügat-i asliyesinde “hakeme”nin mastarıdır ve fasl-ı

⁶² S.R., nr. 359, 10, 1332, s. 177.

husumet manasına tahakkümden bir isimdir. Araf ve ıstılahta ise saltanat ve o saltanata sahip olan ricalden ibarettir.”⁶³

Yazar yazısına hilafet kavramının tanım ve izahını yaparak devam eder:

“Hilafet:

Hilafet kelimesi şer-i İslamiyede (A.S.V) Efendimiz tarafından umur-ı diniye ve siyaset-i dünyeviyeyi hırs ve muhafaza hususunda Cenab-ı Peygamber’in niyabet ve vekâleti manasınadır. Binaenaleyh hilafet, dinî ve dünyevî iki riyaseti birden camidir. Umur-ı âmmeyi halifeye tefvîd etmek vaciptir. Ahkâmın ma’mul bih olması için ya bizzat halifeden yahut vekillerinden sudûr etmesi lâzımdır. “Ahkâm-ı Sultaniye”de beyan olunduğuna göre halife için lüzûm-ı der-kâr olan umûr-ı âmme ondur. Tafsîlat almak isteyenler oraya müracaat edebilirler.”⁶⁴

Müellif daha sonra saltanat kavramının tanım ve izahını yapar:

“Saltanat:

Saltanat, sultan lafzından alınma bir kelimedir ki devlet yahut hükümet murad olunur. Devlet yahut hükümetin en büyük hâkimine de sultan namı verilir. Gerek hulefa-i Emeviye, gerek Fatımiye, gerek Abbasiye’den hiçbirisine sultan denilmemiştir. Bu lakap ancak, hilafet-i Abbasiye’nin dûçâr-ı za’f olduğu zaman hâdis olmuştur. Şöyle ki hilafet zayıf düşerek etrafındaki memurlar halifelere karşı gelmeye, kendi re’y-i müstebidânelerine göre hareket etmeye başlayınca sırf ihtira’ları olan bir takım elkâb-ı mutantana ile azamet-i feruşlak etmek istiyorlardı. Bu cihetle hilafet mühmel bir unvan halini alarak artık hulefanın yalnız hutbelerde zikrolunmasından maada ne dünyevî ne uhrevî bir tesiri kalmıyordu. İşte etrafındaki vali ve memurların hulefaya karşı istiklâl-kârane takındıkları o mutantan elkâbın biri “sultan” lakabıdır. Hilafet-i Abbasiye

⁶³ A.g.yazı, s. 178.

⁶⁴ A.g.yazı, s. 178.

devrindeki müstakil ümeradan en evvel bu unvanı takınan Mahmud b. Sebügtegin el-Gaznevî'dir.”⁶⁵

Yazar, din, devlet, hilafet ve saltanat kavramlarının tanım ve izahlarını yaptıktan sonra, bu açıklamaların, İslam dininin iş, durum ve yaşayışları içeren saltanat-ı maddiye ve ruhiye esası üzerine kurulmuş olduğunu açık bir surette gösterdiğini şöyle izah eder:

“Din, devlet, saltanat, hilafet kelimelerine dair vermiş olduğumuz şu tafsilatı teemmül edenler nazarında din-i İslam'ın mesâlih ve ma'aşî cami, saltanat-ı maddiye ve ruhiye esası üzerine mübteni olduğu pek vâzih bir surette tecellî eder. Hâlbuki diyanet-i nasraniye böyle değildir. İslam'da halife, Müslümanların mesalih-i diniye ve dünyeviyelerini ru'yet eden reisleridir. Meşrû' olan tâatten hurûc eden herhangi bir hükümet şeh-râh-ı İslam'dan inhiraf etmiş sayılır. Hükümet ve devleti dinden ayırmaya kail olmak: Saltanat-ı İslamiye'nin kâinattan kalkmasına hükmetmek, şariat-ı İslamiyeyi feshetmek, Müslümanların fâsık, zalim, kâfir namını verdikleri kimselere ser-fürû etmelerini istemektir.”⁶⁶

Daha sonra müellif, saltanat-ı İslamiye'nin kâinattan kalkmasını ve şariat-ı İslamiyenin feshini istemenin Müslümanların fâsık, zalim, kâfir insanlara boyun eğmesini istemek anlamına geldiğini söyler ve görüşünü Kur'an-ı Kerim'den ayetlerle destekler:

“Çünkü esâs-ı din olan Kur'an-ı Kerim daima Müslümanların kulaklarına, daha doğrusu ruhlarına nida ediyor; Cenab-ı Hakk'ın gönderdiği şey ile hükmetmeyenlerin kâfir, zalim, fâsık olduğunu söylüyor: “Kim, Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse, işte onlar kâfirdirler.”, “Kim, Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse, işte onlar zalimdirler.”, “Kim, Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse, işte onlar fâsıktırlar.” (Maide, 47)”⁶⁷

⁶⁵ A.g.yazı, s. 178.

⁶⁶ A.g.yazı, s. 178.

⁶⁷ A.g.yazı, s. 178.

Yazar, camia-i İslamiyenin oluşabilmesi için din ile devletin, saltanat ile hilafetin ayrılması gerektiği tezini ortaya atan İngiliz dergisine şöyle cevap verir:

“Bu cihet anlaşıldıktan sonra, camia-i İslamiyenin te’yid ve takviyesi için dini devletten ayırmak, saltanat ile hilafet beynini tefrik etmek fikirlerini ortaya atan İngilizlere karşı deriz ki:

Eğer bu davanızı elfâz-ı mezkûrenin bize göre olan manasını bilmeyerek ileri sürüyorsanız... İşte onların manasını izah ettik; binaenaleyh bu davadan vazgeçiniz. Zira, siz de biliyorsunuz ki, İslam’ı nasraniyete kıyas etmek, kıyas mea’l-fârıktır. Çünkü saltanat-ı ruhiyeyi, saltanat-ı maddiyeden ayırmak zaten nasraniyetin asıl ve esasıdır. Bu hususta Nasara ile biz, nakîzin iki tarafında bulunuyoruz. Çünkü biz de onların bu babdaki mesleklerine sülûk edecek olursak hiç şüphesiz dinimizin nısfını, ki nısf diğerin muhafız ve müdafîdir, terk etmiş oluruz. Yok, yok... Bu türlü bir hareketle dinin hepsi de izmihlâle ma’ruz kalır.”⁶⁸

Müellif, Hristiyanlık ile İslamiyetin birbirinden farklı olduğunu, Hristiyanlıkta olduğu gibi din ile devleti, saltanat-ı ruhiye ile saltanat-ı maddiyeyi ayırmamın biz de dine zarar vereceğini söyleyerek İngiliz dergisinin görüşlerine karşılık verdiği cevabını şöyle sürdürür:

“Hiç şüphe etmeyiz ki: İslam’ın hayat ve bekâsı namına bizi davet ettiğiniz tarîk, camia-i İslamiye’nin teşettünü için ne kestirme bir yoldur. Şu halde nasıl oyuyor da bunu, İslam’a iade-i hayat için tutulacak yegâne tarîk olarak bize gösteriyorsunuz? Nasıl oluyor da bizi bu girye-i dalâle davet ediyorsunuz; bu, en büyük âmil-i felaket iken nasıl oluyor da saadet-i İslam’ın medarı olduğuna bizi ikna etmek istiyorsunuz?”⁶⁹

Yazar, İngiliz dergisinin görüşlerine karşılık verdiği cevaplarını sürdürürken, din ile devleti birbirinden ayırmaya kalkmanın en büyük felâket

⁶⁸ A.g.yazı, s. 178.

⁶⁹ A.g.yazı, s. 178.

âmili iken bunu İslam'ın saadeti için tutulacak bir yol olarak göstermenin yanlışlığını vurgulayarak sözlerine şöyle devam eder:

“Yok, eğer bu davanızı önlemelerin bize göre ne manada isti'mal olduğunu yakînen bildiğiniz, hakikat-i hüküm üzerine vâkîf olduğunuz halde mahza bizi teşettüte düşürmek, gafletimizden bi'l-istifade entrikanızı tedvîr etmek için ileri sürüyorsanız... Emin olunuz ki bunda yanılıyorsunuz; çünkü bize târî olan zaaf ve cehalet, bizi henüz o derekeye indirmemiştir.

Ekseriya Hıristiyan muharrirlerin bu mevzu üzerinde ısrar etmelerine yegâne sebep şu kanaatleridir:

“Müslümanlarla mezihler arasındaki taassubu izale ederek müsâvat temin etmek şariat-ı İslamiyenin hüküm ve saltanatının zevaline ve vâbestedir ki; ne zaman şariat-ı İslamiyenin hüküm ve saltanatı zail olursa artık o zaman her iki millet vatanın âlâ-yı şânı hususunda ittifak ederler. Diğer taraftan da her millet sırf manevi tarzda olarak kendi dinine hizmet eder; herkes kendi dininin ruhani kısmını terakki ettirmeye çalışır. Bunda milletler beyninde tenâfûr ve tefâhuru dâî bir şey yoktur.”

Biz bunların şu itikadlarındaki hatalarını kolayca gösterebiliriz: Şariat-ı İslamiyenin mebnası Müslümanlarla milel-i sâire beyninde, ahkâm ve hukukta müsâvat ve adalet kaidesi üzerine kâimdir. İslam bunu halefen-anselef nakledildiği şu cümle ile ifade etmiştir: “Bizim üzerimize olan şey onların üzerinedir, bizim için olan onlar için vardır.”

Tarihin şehadetinden anlaşılıyor ki: Hükümet-i İslamiyenin şu kaideye riayeti dine temessükünün derece-i kuvvet ve zaafına göredir. Dine temessükü kuvvetli olduğu zamanlar bu kaideye daha ziyade, zayıf olduğu zamanla bilakis daha az riayet etmiştir.”⁷⁰

Yazar, Hıristiyan yazarların Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki nefret ve düşmanlığı yok etmenin yolunun şariat-ı İslamiyenin hüküm ve saltanatının

⁷⁰ A.g.yazı, s. 178-179.

ortadan kalkmasına bağladıklarını fakat şeriat-ı İslamiye Müslümanlarla diğer milletler arasında hüküm ve hukuk alanında eşitlik ve adalet esası üzerine kurulu olduğundan bu kanaatlerinde yanıldıklarını belirttikten sonra tarihe bakıldığında Müslümanların dine sarılmalarının kuvvetli olduğu zamanlarda bu kaideye daha bağlı olduklarını söyleyerek sözlerine şöyle devam eder:

“Hz. Ömer’in Peygamber’in damadı Hz. Ali ile bir yahudiye yan yana oturarak muhakeme etmesi, Hz. Ali’nin de halifenin kendisine ta’zimi meşhur olan “Ya Eba’l-Hasan” tarzındaki hitabını müsâvat-ı mahal görerek intikad eylemesi ile el-yevm Avrupanın en medenî memleketlerinde, evet hürriyet, adalet, müsâvat kelimelerini ağızlarından düşürmeyen yerlerinde ecânib ve yerliler hakkında tatbik edilegelen muameleleri mukayese edenler Müslümanların bidâyet-i teşekkülleriyle Avrupa’nın müntehâ-yı medeniyeti arasında olan fark-ı azîmi yek nazarda anlamakta güçlük çekmeyecekleri şüphesizdir. Zaten şeriat-ı İslamiye hadd-i zâtında adildir; vatandaşları olan Müslümanların o şeriatın semavî olduğuna itikad etmeleri Mesihlere zarar vermek şöyle dursun, belki de bu itikad onların menfaatinedir. Mesihlere göre de şerâyi-i beyinde fark yoktur; çünkü onların dinleri herhangi bir şeraitle hüküm olunurlarsa ona ittiba etmelerini kendilerine vacip kılıyor.”⁷¹

Yazar tezine, dört halife döneminden örnekler verdikten sonra “Camia-i İslamiye”yi ihyadan kastedilenin güzel ahlakı ve insanlar arasındaki ilişkilerde hukuk ve vecibeleri öngören dinde ve medeniyette ilerleme olduğunu söyleyerek yazısını devam ettirir:

“Sâniyen: “Camia-i İslamiye”yi ihyadan maksadımız olan terakkiyât-ı diniye ve medeniye şüphe yok ki tehzîb-i ahlaka ve efradın birlikte yaşadıkları kimselere karşı üzerlerine terettüb eden hukuk ve vâcibâtı hakkıyla eda etmesine mütevakkıftır. Bu, hiç kimsenin muhalefet etmeyeceği bir şeydir. Şurası katiyen malumdur ki: Müslümanlar, şeraitlerinde mübeyyen ve usûl-i

⁷¹ A.g.yazı, s. 179.

dinlerinden me'hûz olmayan hiçbir vacibe, hiçbir hakka mu'tekid değillerdir. Binaenaleyh din ile devlet yekdiğerinden ayrıldığı gibi devletin efrâd-ı İslamiyeye karşı teklif eylediği vâcibât-ı hukukun hepsi Müslümanların itikadına göre vâcibü'l-ittiba olmayan bir takım ahkâm kabilinden olur ki bu gibi ahkâma karşı riayet zahiri bir harekettir.”⁷²

Daha sonra müellif, toplumun düzelebilmesi için onu fenalıklardan men eden, iyi şeylere yönelten gücün toplumun kendi içinde sabit ve inancında yerleşmiş olması gerektiğini vurguluyor:

“Hâlbuki ümmetin tehzîb-i tamam olabilmek için onu fenalıklardan men eden, iyi şeylere sevk eden kuvvetin ümmetin nefsinde sabit, itikadında müstekar olması lazımdır. Şu halde Mesihlere karşı en hayırlı cihet, Müslümanların şeriat ve devletle hükmetmeleridir. Çünkü bu, onlara karşı ihtiram, sıran ve cehran onların hukuku eda etmeyi Müslümanlara vacib kılıyor. Diğer suretle hem Mesihler mutazarrır olur, hem de Müslümanlar terakkiden mahrum kalırlar; belki de günden güne tedenni ederler. Nasıl ki bu, bi't-tecrübe ve bi'l-müşahede ma'lumdur.”⁷³

Yazar, tarihin, bize ümmet-i İslamiyenin içinde bulunduğu zaaf ve bozulmanın, hilafetin vazifelerini ihmal ve onu haraset-i din ve siyaset-i dünyayı muhafazadan ibaret olan gerçek anlamından çıkarmakla başladığını gösterdiğini söylüyor:

“Tarih bize gösteriyor ki: Ümmet-i İslamiyeye ârız olan zaaf ve halel, vezâif-i hilafeti ihmal ve onu harâset-i din ve siyaset-i dünyayı muhafazadan ibaret olan mana-yı asliyesinden çıkarmakla başlamıştır. Vaktaki hilafetin vezâif-i ihmal olundu; hilafet mana-yı asliyesinden çıkarıldı; hulefa bir takım esbâb dolayısıyla şu iki vazifeyi edadan acz ve zaaf gösterdiler; o zamandan itibaren umerâ-yı siyaset gösterdikleri istibdat ile mülûk ve selâtin şeklini alarak haraset-i

⁷² A.g.yazı, s. 179.

⁷³ A.g.yazı, s. 179.

din için –ara sıra mevki-i iktidara geçen sulehâ-yı mülûk istisna edilince-sünnetleri ikâme, bid'atleri mahvedecek bir reis kalmadı. Bu suretle vahdet-i diniyenin nesîcesi parçalanıp camia-i İslamiyenin rabıtası dûçâr-ı tefrika oldu.”⁷⁴

Daha sonra yazar, Müslümanları bugünkü durumdan kurtararak onları evvelki yeniliklerinden daha üstün bir konuma getirmek için hilafet makamının yüceliği ve kutsallığını korumanın ve Müslümanların hilafete itaat eden ve dinleyen tek bir kitle halinde olmasının gerektiğini söyler:

“Müslümanların bugünkü halden kurtararak müceddet sâbıklarına âlâ etmek için makam-ı hilafetin azmet ve kudsiyetini tamamıyla muhafaza etemk ve Müslümanları sıran ve cehran hilafete muti ve minkâd yekpâre bir kitle halinde bulundurmak lazımdır.”⁷⁵

Yazar sonuç olarak, Müslümanların güç ve kudret sahibi olabilmelerini, hilafet makamının görevini ayırmak yerine artırmaya bağlı olduğunu belirttiikten sonra, din ile devlet birbirinden ayrıldığında Müslümanları hilafet makamı etrafında toplayacak bir araç kalmayacağı gibi o makamın vazettiği hüküm ve işleri kapsayan manevi gücün de ortadan kalkacağını bunun sonucunun da Müslümanların maddi ve manevi ilerlemesini engelleyeceğini söyler:

“Şu halde Müslümanların kuvvet ve kudret sahibi olabilmeleri için makam-ı hilafetin vazifesini tasnîf etmek şöyle dursun, belki onu takviye lazımdır. Hâlbuki din ile devlet yekdiğerinden ayrıldığı takdirde Müslümanları makam-ı hilafet etrafında toplayacak bir vasıta kalmayacağı gibi, o makamın vazettiği ahkâm ile amel-i dâî bir kuvve-i maneviye de mevcut olamayacağından Müslümanlar için gerek maddi, gerek manevi hiçbir terakkiye imkân kalmaz.”⁷⁶

⁷⁴ A.g.yazı, s. 179.

⁷⁵ A.g.yazı, s. 179.

⁷⁶ A.g.yazı, s. 179.

Lügatte itaat anlamında gelen dinin İslam âlimleri tarafından akıl sahibi insanların kendi seçim ve iradeleriyle kabul ettikleri dünya ve ahiret mutluluğuna götüren ilahi kanunlar olarak tanımlandığı söylenmektedir.

Devlet, yönetimi elinde bulunduran sülale, hükümdarlık hanedanı ve hükümet olarak tanımlanmaktadır.

Hilafet, dinî ve dünyevî işleri hırs ve muhafaza hussunda Hz. Muhammed'in niyabet ve vekâleti manasında tarif edilmektedir.

Saltanat, devlet yahut hükümet şeklinde tarif edilmektedir.

Osmanlı Devleti'nin Mısır'ı alması ve orada yaşayan son Abbasi halifesinin, Yavuz Sultan Selim'e halifelik lutfetmesi gibi bir olaydan önce Osmanlı hükümdarları yalnızca padişahlar, halifelikleri (Arabistan'a güçleri uzandıktan, Mekke-Medine gibi yerleri yönetimleri altına aldıktan sonra ve Hindistan'daki Moğol padişahlarına, belki İran şahlarına karşı siyasal bir gösteri olarak), o zamanların geleneğinde olduğu gibi, birçok büyüklük ve güçlülük gösterisi diye kullanılan sıfatlar arasındaydı.⁷⁷

Egemenliğin tanrısal kaynağı hakkında Türk devlet anlayışı, İslamî dönemin gemenlik kavramı ile özdeşleştirilmiş ve Türk-İslam sultanlıklarında sultan gücünün mutlak niteliğine katkıda bulunmuştur. Devlet ve egemenlik hakkındaki bu anlayışın, siyaseten çökmekte olan İslam dünyasına girişi, şüphesiz kamu hayatına yeni bir ivme getirmiştir. Şeriatın uygulanmasını garanti altına alan bir araç olarak sultanî kanunlar, İslam toplum ve kültürünün bir parçası haline gelmiştir. Bunun en gelişmiş şekli İslam tarihinin en merkeziyetçi ve otokratik örneği olan Osmanlı İmparatorluğunda gerçekleşmiştir.⁷⁸

Kanun veya kanunnameler, kaynağı bakımından nesiller boyunca halk tarafından izlenen ve uygulanan yerel örf ve adetleri esas almaktadır. Hükümdarın yaptığı bunlara hukukilik kazandırmaktadır. Hükümdarın egemen

⁷⁷ Vecdi AKYÜZ: a.g.e., 115.

⁷⁸ Vecdi AKYÜZ: a.g.e., 110.

gücü, eski İran ve Türk geleneklerinden gelen uygulama ve kavramları devlet hukukuna dönüştürmekteydi. Günün ihtiyaçlarına cevap veren fermanlar da genel kurallar içerdiği zaman birer kanun niteliğini taşıyordu.⁷⁹

Hristiyanlık ile İslamiyet birbirinden farklıdır. Hristiyanlık, insan fiillerini dünya ile ilgili olanlar ve ahiret ile ilgili olanlar diye ikiye ayırmaktadır. Bu ayrımın bir sonucu olarak Hristiyan dünyasında devlet ve din iki ayrı merkezi örgütlenme olmuşlardır. Devlet, siyaset ve idareye ait gücü, kilise de inanç ve ibadetlerle ilgili dini gücü eline almıştır. Hristiyan Batı, bu iki gücün siyasi mücadelelerine sahne olmuştur. Kilise siyasi gücü ele geçirdiğinde teokratik devlet, kilise siyasetten uzaklaşıp dinî otorite ile siyasi otorite birbirinden ayrıldığında da laik devlet anlayışı ortaya çıkmıştır. İslam dininde dünya ve ahiret ayrımı yoktur, İslam, insanlara dünya ve ahiret mutluluğunu birlikte hedeflemektedir. Ayrıca İslam dünyasında Batıdaki kilise-devlet mücadelesine benzer bir çatışma yaşanmamıştır. Batıda din-devlet ayrımı, devleti güçlendirerek, kilise karşısında siyasi iktidarı korumak için ortaya atılmıştır. Oysa İslam dünyasında ve Osmanlıda, daha Emeviler döneminden itibaren, siyasi iktidar her zaman en üstün güç olmuş ve diğer kurumlarla beraber dini de kontrol altına almıştır. İslam toplumlarında Batıdaki kilise örneğinde olduğu gibi din işlerini yürütmek üzere devlet dışında bağımsız bir örgütlenme oluşmadığı için din-devlet ayrılığı olmamıştır. Osmanlı İmparatorluğunda farklı din ve mezheplerdeki topluluklar tanınmış, onlara kendi cemaatleri içinde özgürlükler verilmiştir. Osmanlıda Hanefi mezhebi diğerlerinden ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Halkın dinî hizmetlerini yürüten ve devlete bağlı olan Şeyhülislamlık makamı, şeyhülislam ve din adamları Hristiyan dünyasındaki gibi bir ruhban sınıfı şeklinde ortaya çıkmamıştır. Osmanlı devleti yıkılış sürecine girince, kurtuluş yolu olarak hilafet makamı görülmüş, toplumdaki bozulmalar ve Müslümanların gücünü kaybetmesinin sebebi olarak hilafetin görevlerinin ihmal edilmesi kabul edilmiştir. Bunun için de din ile devletin ayrılmaması, dinî ve dünyevî otoriteyi

⁷⁹ Vecdi AKYÜZ: a.g.e., 111.

bünyesinde barındıran halife padişahlığı anlayışının devam ettirilmesi istenmiştir. Osmanlı; devletin, eğitim, kültür, yargı, yasama kararlarında İslam dininin etkisinin olduğu yarı dinî bir niteliğe sahipti. Aynı zamanda da siyasî güç her zaman dinî gücü kontrol altında tutarak ön plana çıkmasını engellemiştir.

2.1.2. Din ile Devletin Tefriki⁸⁰

Sebîlürreşad'da "Din ile Devletin Tefriki" adıyla yayınlanan yazı, vakit gazetesi başyazarı Ahmed Emin Yalman'ın "din ile devletin ayrılması", hakkındaki görüşlerini ve yayın hayatına yeni başlayan İslam gazetesinin bu görüşlere yönelik cevabını içermektedir.

"Geçenlerde Filistin'deki Yahudi hükümeti ile Müslümanların ittihadı hakkında garib neşriyatta bulunan Vakit gazetesi başmuharriri Ahmed Emin Bey bu hafta da "Din ile devletin tefriki" meselesini ortaya attı. Bunun üzerine yeni intişara başlayan İslam gazetesi gayet güzel bir cevap verdi. Müslümanlığın nasıl bir din olduğunu hülasaten izah etti. Bundan başka fazıl muhterem Ahmed Naim Beyefendi de bu mevzua dair mühim bir makale yazarak meseleyi iyice tenvîr buyurdular. Müslümanlar için fevkalade hâiz-i ehemmiyet olan bu mesele hakkında Sebilürreşad vaktiyle hayli neşriyatta bulunmuş, uzun uzadıya izahat-ı i'ta etmişti. İslamiyeti adem-i tettebbu' neticesi olarak ortaya çıkarılan bu mesele hakkında ümid ederiz ki Ahmed Emin bey ta'dil ve tashîh-i efkâr ederler. Ehemmiyet-i azîmesine mebnî bu husustaki neşriyatı hülasaten olsun nakil ve kaydetmeyi elzem addediyoruz.

Vakit Gazetesinin Fikri

"Kendi kendimizi böyle (asrî) bir devlet şekline koymak için esaslı bazı icraat ve hazırlıklar yapmak lazımdır. Bunlardan birincisi ve en mühimi devletimizden teokrasi mahiyetini tamamıyla ref' etmektir. Biz zaten tevhid-i kaza esasını kabul etmek suretiyle bu yolda son derece mühim bir adım attık.

⁸⁰ S.R., 380, 11, 1334, s. 295.

Rusya'nın izmihlâlden sonra dünya yüzünde bir tek medeni memleket kalmamıştır ki din ile hükümeti tevhid etsin ve müessesât-ı diniyeye tamamıyla müstakil bir mevki vermiş olmasın. Biz bunu tabî görmeye alıştık. Bunun aksini dimağlarımız kolay hazmedemez. Hâlbuki dinî teşkilatın haiz-i istiklal olmaması dinimiz nokta-i nazarından hiçbir fayda temin etmedikten başka memlekette müessesât-ı ve efkâr-ı diniyenin kuvvetini muhafaza edememesine en büyük sebeptir.”⁸¹

Vakit gazetesinin başyazarı Ahmed Emin Yalman yazısında çağdaş bir devlet olmak için devleti teokratik yapıdan çıkarmak gerektiğini vurgular. Dinî teşkilatın bağımsız olmamasının dinimiz açısından faydalı olmayacağını ve ayrıca bu durumun dinî fikir ve müesseselerin gücünü koruyamamasına sebep olacağını söylemektedir.

“İslam Gazetesinin Cevabı

Bu meselede bizimle bir Katolik veya Ortodoks hükümet ve hatta Protestan hükümet arasında hiçbir müşabehet yoktur.

Gayr-i Müslim devletlerde ve bi'l-farz Fransa'da hükümetle kilisenin ayrılması büsbütün başka bir mahiyet arz eder.

Çünkü: Evvela bizde kilise yoktur. Saniyen kilise olmayınca ruhanilik yoktur. Salisen bizde din yalnız vaaz ve nasihattan ibaret olmayıp ibadâtta ziyade ve daha evvel hukuk-ı ibadî, ve o hukukun da şahsî ve ictimai kâffe-i ahkâmını her zaman ve her devirde muvâfık esaslarla tefekkür ve idare ettikten sonra sâha-i hüküm ve hikmeti, idareyi, siyaseti, kavânîn-i meşrûtiyeti de ihata eder. Hükümetin şeklinden bed' ile müsâvat, hukuk, ictimaiyât, siyasiyât için mahsus düsturları vardır. Bu din herkesin ve hiç kimsenin değildir. İslamiyet, akîde itibariyle bir müslümanın dini ise adalet ve siyaset itibariyle bütün insanlarındır.”⁸²

⁸¹ A.g.yazı, s. 295.

⁸² A.g.yazı, s. 295.

Rusya'daki ihtilalden sonra dünyada din ile hükümeti ayrı olmayan bir tek medenî devlet bile kalmadığını söyleyen Vakıf gazetesinin baş yazarı Ahmed Emin Yalman'a cevap veren İslam gazetesi, bu konuda Katolik, Ortodoks veya Protestan hükümetler ile Osmanlı Devleti arasında bir benzerlik olamayacağını çünkü Osmanlı Devletinde kilise ve onun uzantısı olan ruhanilik anlayışının olmadığını ve İslam dininin diğer dinler gibi sadece vaaz ve nasihat içermediğini yaşama bizzat yansıdığını ileri sürer:

“Düsturların da harpler, sulhler, ictimâî meseleler, ahlâkiyat, menfaat-ı âmme, muvazene-i milliyet esasları, hep düşünülmüştür. Halifeden, padişaktan bed' ile en ufak bir fert halka varıncaya kadar hür ve müstakil ahkâm vaz etmiştir. Kendisi esasen müstakildir. Onda hükümete tâbiyet mahdutluğu yoktur. Bilakis kendisi ahkâm-ı ilmiye üzerine kurulmuştur. Teveffuk ve imtiyaz, tahakküm ve asalet hiç tanımaz. Onun hükümet üzerine tesiri, doğru ve icab-ı hal ve zamana muvâfık bir maddeye, bir işe ale'l-ittlak müdafaa şeklinde değil, bilakis nâzım u muhafız-ı hürriyet ve adalet olmak suretiyledir.”⁸³

İslam gazetesi, İslam dininin esasen müstakil olduğunu, herhangi bir hükümete tabiiyet sınırlılığının onda olmadığını, İslam dininin hiçbir imtiyaza önem vermediğini, İslam dininin hükümete etkisinin sadece hürriyet ve adaletin koruyuculuğu ve düzenleyiciliği anlamında olduğunu söyleyerek cevabını sürdürür:

“Bu anlattığımız teşkilat mucibince hukuk ve siyaset düsturları haricinde dinin bir şey emretmesi ihtimaline değil, böyle bir şeye bilakis sükût etmemeye me'mur olması esasını nazar-ı dikkate alırsak görürüz ki, bizim dinimizin hükümetle memzûciyeti ile din-i mesihin hükümet üzerine bir tesiri arasında hiçbir müşabehet yoktur.”⁸⁴

⁸³ A.g.yazı, s. 295.

⁸⁴ A.g.yazı, s. 295.

İslam gazetesi, İslam dinini diğer dinlerle karşılaştırarak anlatmaya devam eder:

“İslamiyet, devr-i cehalet ve taassubun ulûm ve fûnûn ile zevalinden sonra medeniyetin idare ve siyasetine hâkim olabilmek seviyesinden pek çok uzak olan İncil’in büsbütün zıddı olarak nâzım ve mürşid olmak hâssesine maliktir.

Katolik bir hükümet, cumhuriyeti kraliyete, yahut bunların ikincisini birincisine kalb etmek gibi kilise teşkilatına, bir ibadet ve dua mahalli olan mabed-i derununa hususi mektepler, misyonerlikler, milli ve siyasî fikir cereyanları, istifade-i maliyeye mütekabil siyaset merciliği veya bankiyelik ithal etmiş olan müessesâtı kendi işine icrâ-yı tesirden men’ etmesi başka; bir de bunların hiçbirini bulunmadıktan maada bilakis müsâvat-ı hukuk, temin-i adalet, ikaz-ı siyaset, îrâe-i tarîk hikmete me’mur ve hiçbir imtiyazı olmayarak halifeye, padişaha bile adl veya zulüm noktasından hâkim olan din-i İslam, yine başkadır. Hem de pek başkadır. Binaenaleyh bu iki teşkilat beyninde zerer kadar müşabehe yoktur.”⁸⁵

İslam gazetesi, İslam dini ile Katolik mezhebi ve teşkilatları arasında benzerlik olmadığını belirttikten sonra Osmanlı hükümetinin dine ve onun telkin ettiği sosyal ve hukuk kanunlarına riayet etmediği ve görünüşte uyduğu gerçekte onlara uymadığı için idare ve siyasetinde muvaffak olamadığını söyleyerek yazıyı şöyle sürdürür:

“Hükümetimiz dine ve onun telkin ettiği ictimaiyât ve hukuk kanunlarına hâlisane riayet etmediği ve onu bazen zahiren tutarken ekseriya batınen bıraktığı için idare ve siyasetinde muvaffak olamadı.

Hal böyle olunca ve din-i İslam’ın en ulvî ve en inhitaî bir “demokrasi”yi gözümüze, dimağımıza sokan “Hepiniz çobansınız ve hepiniz sürünüzden

⁸⁵ A.g.yazı, s. 296.

sorumlusunuz” ihtar-ı celîlinden sonra “teokrasi” vücudunu iddia ile mevcut olmayan bir şeyi kaldırmak hissi ne kadar gayr-i tabîî ve yanlıştır.”⁸⁶

İslam gazetesi, hadîs-i şeriflerden örnek vererek İslam dininin demokrasiyi öngördüğünü söyledikten sonra teokratik yapıyı kaldırma görüşünü savunanların olmayan bir şeyi kaldırmak istemelerinin ne kadar yanlış olduğunu da belirttiikten sonra sonuç olarak İslam dininde idrakin, hissiyatın ve aklın ciddi, medenî ve ilerlemiş bir Müslüman siyasetiyle elde edilebileceğini, zaten İslam dininin davranış, öğüt ve sağlamlık dini olduğunu bildirir:

“Bizde; idrak da hissiyat da, akl-ı selim de hepsi... hepsi ciddi ve dakîk bir Müslüman, hem de ilmen mütemeddin bir Müslüman siyaseti ile elde edilebilir. Zaten bu din “muamele dini”, “nâsîh olmak” dini ve “râsihîn” dinidir.”⁸⁷

Osmanlıda devletin şeklini ve teşkilatını, çağın gerekleri, halkın kültürü, siyasi ve ekonomik ilişkileri, bulunduğu coğrafyanın özellikleri, Selçuklu ve Abbasi devletleri aracılığıyla devraldığı eski Türk-İslam gelenekleri ve fethettiği ülkelerdeki yerli halkın örfleri oluşturmuştur.

Osmanlı devletinin teokratik yapıda olduğunu ve çağdaş bir devlet olmak için bu özellikten kurtulması gerektiğini savunmak yanlıştır. Çünkü teokrasi kavramı Batı dünyasına aittir ve oradaki din-devlet ilişkileri için teokratik bir özellik arz ediyor diyemeyiz. Osmanlı, siyasi otoritenin ön plana çıkmasını engellemek için dinî otoriteyi her zaman kontrol altında tuttuğu, devletin, eğitim, kültür, aile yapısı, sanat, ekonomi, yasama ve yargı konularında İslam dininin etkisinde olduğu yarı dinî bir yapıya sahiptir. Teokratik yapıyı kaldırma görüşünü savunanlar olmayan bir şeyi kaldırmak istemektedirler. Osmanlıda çağdaşlaşma gibi büyük bir sorunun, siyasi iktidar ile din arasındaki ilişkilerin tarihî süreci incelenmeden, devletin teokratik yapıdan çıkartılmasıyla çözülebileceğine dair öneri çok yüzeyseldir.

⁸⁶ A.g.yazı, s. 296.

⁸⁷ A.g.yazı, s. 296.

2.2. Demokrasi ve Din

Sebilürreşad tercüme olarak yayınladığı İngiliz yazar R. C. Barsewens'e ait olan "Demokrasi ve Din" adlı makalenin başında, demokrasinin dine nasıl etki edeceği, içinde bulunulan zamanın izlerinin demokrasi ve dinin gelecekteki ilişkilerine nerelere kadar rehberlik edeceği? Sorularını sorduktan sonra, ileri sürdüğü siyaset tarzı kabul edildiğinde dinî müesseselerin gelecekte karşılaşabilecekleri tesadüflere karşı güç kazanağağını söyleyen R.C. Barsewens'in görüşünü dile getirir.

"Avam tarafından, avam için avam hükümeti teşkil etmek prensibinin harbi müteakip cihangirâne bir hâkimiyetle bütün dünyayı istila edeceğini, "asr-ı cedîd" milletlerinin sıfat-ı kâşifesi de daima ilerleyen bir demokrasi olacağını zanv e tahmin etmek için esbab-ı ma'kulenin kâffesi mevcuttur. Fakat bu yeni cereyan halkın hissiyât-ı diniyyesini nasıl müteessir edecek? Zaman-ı hâzırın izleri, demokrasi ve dinin münasebât-ı müstakbelesi nokta-i nazarından, bize nerelere kadar rehberlik edecek? Bu makalemizde evvela vaziyet-i hâzırının en mühim avâmil ve müesserâtını telhis ettikten sonra onların delaletiyle kiliselerin takip etmesi lazım gelen siyaseti izah edeceğiz ki, muharririn fikrinde, bu tarz siyaset kabul edildiği takdirde müessesât-ı diniye atide maruz kalacağı tesadüfâta karşı kesb-i kuvvet eylemiş bulunacaktır."⁸⁸

Makale, bugün dünyada dine karşı daha önceden görülmemiş derecede büyük bir ilginin olduğunu, hatta İngilizlerin bile dinî meseleler hakkında düşündüklerini söyleyerek şöyle devam eder:

"(1) Bugün, dine karşı ibraz olunan alakadarlık buradan mukaddem dünyada nadiren görülmüştür. Hatta İngilizler bile mesâil-i diniye hakkında pek ciddi düşünüyorlar. Âlimler, romancılar, gazeteciler kemal-i şevk ile mesâil-i diniye hakkında fikirlerini beyan ediyor. İlahiyat âlimlerinin ayak atmaktan ihtiraz

⁸⁸ S.R., nr. 378, 11 ,1334, s. 261.

eyledikleri vadide şitâbân oluyorken fikir âleminin diğer üçünde, şehirlerde yaşayanlar “mutlaka dinde bir şey olduğunu” muhakkak addediyorlar. Orduda bir inkılâb-ı dinin vukuunu zannedecek derecede nik-bîn değilim. Fakat tecrübelerime istinaden kani oldum ki yarının hemşehrileri olan bugünkü askerler harpten sonra esasî meseleler hakkında: Sevap ve ikab; hayat ve mevt; insan ve Yezdân hususunda hakikati bilmeye daha hevahişkâr olacaklardır.”⁸⁹

Makale, yazarlar ve askerlerin benzer yönlerini belirterek devam eder:

“(2) Ale’l-umûm muharrirlerimiz ve askerlerimizin bir sıfat-ı müşterekeleri daha var ki o da her ikisinin itikadât-ı muhtelif-i mezhebiyeden, teşkilat-ı diniyeden memnun olmamaları, bunlara bî-gâne ve lâkyad kalmalarıdır. Her ikisi de muhtelif şekillerde tecelli eyleyen teşkilat-ı diniyyeye karşı garazî bir sabırsızlık hissediyor. Askerler dinî şahsiyetlere mebadi-i diniyyeden fazla müncezib oluyorlar.”⁹⁰

Makale, dinî prensiplerin niçin önemini kaybettiğini sorgularken ayrıca orta yaşlılar ile gençler arasındaki kuşak çatışmasına da değinir:

“(3) Üçüncü bir nokta daha var ki dinî prensiplerin niçin izaa-i ehemmiyet ettiğini beyan eyler. Orta yaşlılarla gençlerin arasındaki bî-nazîr ihtilaflar o kadar büyük ki kırk beş yaşına eren nesil ile bu sene vasıl olmayan gençler milleti ikiye ayırıyorlar. Müessesât-ı diniye ile ihtimam etmeyen, onlarla uğraşmaktan zevk almayanlar ikinci zümreyi teşkil ediyorlar.”⁹¹

Makale, masumiyet iddiası meselesi ve lâyuhti bir kitap, lâyuhti bir cemiyet, lâyuhti bir ferdî vicdan iddiasından bahseder:

“Bundan sonra iddia-yı masumiyet meselesi geliyor. Lâyuhti bir papa, lâyuhti bir kitap, lâyuhti bir cemiyet, lâyuhti bir vicdan-ı ferdi iddiası bundan elli sene mukaddem olduğu gibi, kâbil-i itikad değildir. Yirmi asırlık bir tenkîd-i

⁸⁹ A.g.yazı, s. 261.

⁹⁰ A.g.yazı, s. 261.

⁹¹ A.g.yazı, s. 261.

mütemadîden sonra bunların hakimiyeti tevhîn edilmiş ve bunu pek mühim neticeler takip eylemiştir. Bir papaz, bir vaaz-ı kat'î bir salahiyetle mesail-i diniyye hakkında idare-i kelim edemiyor. Âmallere rehberlik eden bir ima olduğuna kanaat edenlerden maadası böyle bir cesaretle bulunamıyor. Halk arasında şek ve şüphe, itimatsızlık, sabırsızlık intişar etmiştir. İn'navi itikadâta, müessesâtâ karşı derin bir ihtiraz hakemüferma bulunuyor. Bir dinin asr-ı dîde olması onu neşretmeye yaramıyor. Herkes maziye değil, istikbale dğru bakarak hakikati arıyor. Ve ancak yegâne bir lâyuhtiliğe itikad ediyor: Lâyuhti bir taharrî. "Arayan bulur" sözüne bir hakikat-i kat'a olarak inanıyor. Kilise rüesasını "taharri-i hakikat"i ta'vik eden, baltalayan insanlar olarak telakki ediyor."⁹²

Makale, kilise reislerinin hakikati aramaktan alıkoyan, bunu baltalayan insanlar olarak telakki edildiğini belirttikten sonra durumlar ve olayların bu merkezde olduğu ortaya çıkınca kiliselerin maruz kalacağı sorunları dile getirir:

"Ahvâl ve vekâyi"nin bu merkezde olduğu tahakkuk edince kiliselerin maruz kalacağı müşkilât tezahür eder. Mamafih bu müşkilât ba's-ü yeis değildir. Bu mesail ile uğraşan halkın ekseriyatı, nasraniyetin demokrasinin muhabbet ve sadakatini isticlaba muvaffak olduğunu gördüğü takdirde, her akideyi tedkik ve tenkid ederek kabul edecektir. Binaenaleyh akaid-i mezkûre ıslah ve tasfiye edilirse Hıristiyanlık şimdiye kadar mazhar olmadığı feyz ve i'tilaya nail olacaktır. Fakat bunu nasıl başarabileceğiz? –Velez ki yanlış olarak şimdiye kadar-Hıristiyan medeniyeti diye maruf olan medeniyetin iflası herkese Hıristiyanlığın âlem-i beşeriyeti kurtarmaya nâ-kâfi olduğunu itham etmiştir. Binaen aleyh nasraniyetin âtîde muvaffakiyeti kiliseler tarafından temin edilmeyecek, halkın yapacağı tedkiyât neticesinde hâsıl olacaktır. Bizim vazifemiz böyle bir muvaffakiyetin teminine delalet etmektir. Şimdiye kadar Hıristiyanların ekserisi itikad-ı diniyyesini ricâl-i dinden telakki ve kabul ediyordu. Artık ilim ve yakîne müstenid itikadlarla tatmin-i vicdan etmek talebindedir. Bu parlak neticeye vasıl

⁹² A.g.yazı, s. 261.

olmak için “İncil”in akaid-i esasiyesini değil, bu akaidin tarz-ı telakkinini, ihtiyacât-ı beşeriyyeye göre, ta’dil etmek lazımdır.”⁹³

Yazar amacının bir kilisenin imhası veya bir mezhebin ilgası olmadığını, açıklayacağı siyasetin Hristiyan dinî müessesâtının her türlü felaketi önlemek için demokrasiye ruhanî bir güç vermesinden kaynaklandığını söyleyerek şöyle devam eder:

“İzah edeceğim siyaset, Hristiyan müessesât-ı diniyyesinin her türlü felaketi menetmek için demokrasiye ruhanî bir kuvvet bahşetmesindendir. Maksadım bir kilisenin imhası yahut bir mezhebin ilgası değildir. Belki Hristiyan kiliselerinin arasındaki ihtilafâtın hayatî bir ehemmiyeti haiz ve bu ihtilafâtın halli de pek zor ve pek narin olduğunu beyan etmektir. Aynı zamanda kiliselerin, halkın değişen arzularına teb’an tebdîl-i din etmesini kasetmiyorum. Hristiyanlık bir vahy-i ilahîdir kiliseler, onun nezahatini ihlal etmeden bir kül olarak muhafaza etmediği takdirde rehakar kuvvetini zayi eder. Görülüyor ki, mesele halkın arzusuna göre bir din icat etmek değil, halkı dine tergîb etmenin yolunu bulmaktır.”⁹⁴

Yazar, sorunun halkın arzusuna göre bir din icat etmek değil, halkı dine isteklendirmenin yolunu bulmak olduğunu söyledikten sonra Hristiyanlığın kiliseleriyle, teşkilatıyla yeni demokrasilerle uyuşup uzlaşarak halkın hayatını en yüksek iyiye nasıl bağlayacağını sorgulayarak yazısını sürdürür:

“Öyle ise Hristiyanlık müteaddit kiliseleriyle, teşkilatıyla yeni demokrasilerle nasıl i’tilaf edecek ki halkın hayatını “hayr-ı âlâ” ya rabdetsin. “Hayr-i âlâ” bütün kiliselerin ittifak edeceği vecihle Hak Teâlâ’nın vahyi rehakarıdır. Binaenaleyh Hristiyanlık, (demokrasi) ile alakadar olan gâyât ve mesâil üzerinde kendi menafini hâkim kılmakla ve bu gibi gâyât ve mesâilin halline, bütün tehlikelere ve tecrübelerle dayanarak iştirak eylemekle; halkın

⁹³ A.g.yazı, s. 261-262.

⁹⁴ A.g.yazı, s. 262.

dikkat ve itimadını kazanmalıdır. Bu gayeler yüksek ve bu meseleler müşkildir. Hristiyanlık; ihtiva eylediği hakikatten tebâ'üd edilince beşeriyetin çıkmazkâr yuvalara, vahim anarşilere dūçar olacağını anlatamazsa herhalde terk edilecek ve ancak kanun-ı maziyenin bir hatırası gibi bazı muhafazakâran nezdinde hâiz-i kıymet olacaktır. Kilise ve demokrasi arasında teavünî imkân haricinde bırakacak esaslı müşkilat yoktur. Zira demokrasinin akîde-i esasiyyesi nedir? Her insanın bütün hukuk-ı mütesaviyesini temin ederek şahsiyet-i insaniyenin serbest inkişâfını her vesile ve fırsat ile istihsal etmek değil midir? Bir ferdin bir diğerinin menafini ancak müşterek bir ittifak ile menfaat-i umûmiye için ihlâl edebilmesi bu itikadın levazımındandır. Hristiyanlığın bu itikad-ı esasî ile hiçbir münaza'ası yoktur. Binaenaleyh Hristiyanlık demokrasi ile amelî bir medeniyet kurmak için teşrîk-i mesaî edebilir. Hristiyan kiliseleri, bütün dikkatini demokrasinin muvacehesinde bulunan mesâil-i ameliyenin üzerine temerküz ettirerek halkı samimiyetine ikna etmelidir. Bu meseleleri böylece tasnif edebiliriz:

Hürriyet-i ferdiyenin maddî esasları meselesi

Hürriyet-i ferdiyenin manevî esasları meselesi

Kadın erkek meselesi

Beyne'l-milel meselesi"⁹⁵

Yazar, Hristiyan kiliselerinin bütün dikkatini demokrasinin karşı karşıya olduğu amelî meselelerin üzerinde toplayarak halkı samimiyetlerine ikna etmeleri gerektiğini söyleyerek bu meseleleri tasnif eder ve onları açıklar:

(1) Maddî esaslar hakkında demokrasi servet ve sa'y, ihtiyacât-ı maddiyyenin tevzî'i hususunda beyne'n-nâs tesavü-i temettuî kâfil olacak bir usûl takip ediyor. Sıhhat-ı bedeniye, me'kûlât ve meşrûbât, arazi, mesakin, vesâit-i nakliye, ticaret, bir kelime ile ifade-i meram edelim, iktisadiyât ile pek derin bir sûrette alakadar oluyor. Kiliseler dîde-i intibahını açarsa, bu mesaile karşı aynı

⁹⁵ A.g.yazı, s. 262.

alakadarlığı ibraz etmelidir. Gerek fakirin gerek zenginin nazarından kaçmayan yalancı ve riyakâr; maddiyatın ehemmiyetini inkâr eden ruhanilikten vazgeçmelidir. Vakıa Hıristiyanlığın iktisadi bir programı yoktur ve belki hiç olmayacaktır.

Fakat hayatın maddî esaslarını takdîs etmek, bu esasâtın, ricâl-i dini, rical-i siyasiye kadar alakadar ettiğini isbat etmek, sınıf-ı ictimaiyye arasında ve menafi beyninde bir itimad-ı müşterek te'sis etmedikçe terakkiyât-ı ictimaiyyenin mahkûm-ı inhidam olduğunu anlatmak müessesât-ı diniyyenin vezâif-i umûmiyesindendir.”⁹⁶

Yazar, kiliselerin, gerek zenginin gerek fakirin dikkatinden kaçmayan yalancı ve riyakâr; maddiyatın önemini inkâr eden ruhanilikten vazgeçmelerini istiyor. Ve Hıristiyanlığın iktisadî bir programı olmadığını belirterek amelî meseleleri açıklamaya devam ediyor:

“(2) Demokrasi hürriyetin maddi esaslarıyla ne derece alakadar olursa manevî esaslarıyla da o derece alakadar bulunuyor. Hürriyet-i maneviye herkesin tedris ve hâkimiyette, ta’lim ve terbiye usulünü doğrulamakta, hükümetin bütün umurunu; mezhebî, mahallî, millî hususâtı demokrasi itikadına mümasil bir surette idare etmekte ifrada mütesâviyen hâsse-i temettu’ kâfildir. Asr-ı âhirde vukû’ bulan amele harekâtının gayesi evvel bi-evvel manevî idi, maddî değildi. Müessesât-ı diniye bunu anlamakta gecikti. İyi ücret almak, iyi yemek yemek, iyi bir meskende ikamet etmek, hüsn-i idareye ve merhamete mazhar olmak, zelîl ve hakîr bir mevkide kaldıkça katiyen kafi değildir. Hürriyet ve masuniyet-i şahsiye ile umum için hürriyet-i ta’limiye, hürriyet-i kelim, hürriyet-i ef’al... İşte demokrasinin istihsal etmeye çalıştığı şey... Müessesât-ı diniye bunların istihsali için ne kadar büyük muavenetlerde bulunabilir. Müessesât-ı diniye bu muaveneti ifa etmek için yeni talim ve terbiye, yeni tarz-ı

⁹⁶ A.g.yazı, s. 262.

idare programları vaz etmekle değil, kendi umurunu ıslah etmekle halkın tevcihini kazanmalıdır.”⁹⁷

Yazar, amelî meselelerden ikincisi olan hürriyet-i maneviyeyi açıklamayı şöyle sürdürür:

“Ta’lim ve terbiye hususunda müessesât-ı diniye ilim ve hakikati aramaktan korkmadığını göstermelidir. “Asr-ı cedîd” milletleri ancak itimad-ı umumiye ihraz edebilmek kabiliyetini gösterecek müessesât-ı diniyyeye temayül edecektir. Hâlihazırda halka göre, Katolik, Protestan kiliseleri hükümete ait veyahut serbest kiliselerin kâffesi, otokrasi, bürokrasi ve bulutokrasinin mahkûmudur. Kiliseler evvel bi-evvel demokrasinin hürmetini ihraz etmelidir.”⁹⁸

Yazar, amelî meselelerden üçüncüsü olan kadın-erkek meselesini de şöyle izah eder:

“(3) Demokrasinin meşgul olduğu üçüncü mes’ele-i mühime kadınların hükümette vaziyetidir ki aile hayatıyla ve zükûr nisvân arasındaki bütün münasebât ile alakadar bulunuyor. Her mütemeddin memlekette kadınlar; tarih-i beşeriyette görülmeyen, hukuk-ı siyasiyyeye, menfaatlara, nüfuzlara nail olarak yeni bir hayata dâhil olmak üzere bulunuyorlar. Tarihin bu hadise-i cedîdesi zükûr ve nisa ahvâli hakkında, ez-cümle tevîdâtın nisbetini tahdîd, temastan hâsıl olan esbab ve emrâzı men ve izale etmek, aynı zamanda izdivac ve talak hususunda pek vasi malumatın intişar ettiği bir zamana tesadüf etmektedir. Hayat-ı ailiyyeyi ve münasebât-ı cinsiyyeyi müteessir edecek her şeyin ehemmiyet-i azîmesini izah etmekte müessesât-ı diniye hiçbir vakit geri kalmamıştır. Şimdi cesaret ve talâkat isteyen bir cereyanın muvacehesinde bulunuyorlar. Gürültü yapmak faydasız ve imkânsızdır. Matlûb olan, nasihat-ı umumiye üzerine müesses faaliyet-i umumiyedir.

⁹⁷ A.g.yazı, s. 262.

⁹⁸ A.g.yazı, s. 262-263.

Bu mesâil-i hayatiye hakkında irad olunacak nasihatlar vâzih ve ma'kûl olmalıdır. Müessesât-ı diniye taharri-yi hakikatte ve ta'lim ve terbiyede yekdiğeriyle teavün ederek hem öğrenmeye, hem öğretmeye hazır olduğunu göstermeli, kaviyyu'l-bünye ve sahih bir efkâr-ı umumiye tesis etmelidir.

Bundan maada mademki kadınlar hayat-ı umumiyeye erkek gibi karışacaklar, onların hürmet ve sadakatini ihraz etmek; bunu yapmak için de kadınlara karşı, sözle değil, fiilen ibraz-ı hürmet ve sadakat lazımdır. Hayat-ı diniyede erkeğe gösterilen ehemmiyeti kadınlara teşmil etmeyen müessesât-ı diniye kendi davetini tevhîn eder.”⁹⁹

Yazar amelî meselelerden dördüncüsü olarak tasnif ettiği “beyne'l-milel” meselesini açıklayarak yazıyı sürdürür:

“(4) Demokrasinin en mühim meselesi “beyne'l-milel”e aittir. Milletlerin hürriyetini temin etmek için bu kadar kanlar döküldükten sonra anlaşıldı ve tahakkuk etti ki ümmetlerin hürriyeti bir gaye değil, belki daha yüksek bir gaye olan (cemiyet-i ümem)e erişmek için vasıtaadır. Cemiyet-i ümem, milletlerin ittifakıyla beyne'l-milel sulh ve müsalemeti temin etmektir. Harp eden insanlar öyle bir nizam-ı siyasiyi bekliyor ki bütün milel-i mütemeddeninin hakiki ve mütemadî menfaat-i umumiyesini tesis etsin. Müessesât-ı diniye bu mes'ele-i beyne'l-mileliye halletmeye hevahişkâr olmazsa yeni demokrasiler onları daha dün bir siyaset takip etmekle itham edecektir. Âlem-i sa'y ve amel bu hususta hey'et-i ictimaiyenin herhangi tabakasından ziyade aksâ-yı gââyâta tekarrüb ediyor. Nitekim muharebeden mukaddem kendisini “beyne'l-milel” bir hale koymaya çalışıyordu. Müessesât-ı diniye âlem-i sa'y ve amele imtisal ederek “beyne'l-milel” bir hale girmelidir. Milli müessesât-ı diniyenin zamanı geçmiştir. Başka bir sebep olmasa da, bu sebebe binaen harb-i umumînin vukû'unu men edemediler. Bu muvaffakiyetsizlikle de Hıristiyanlık âlemini vâzih, fakat müşkil bir işle karşılaştırdılar, müteferrik cemaatler birbiriyle bağlanmak çarelerini

⁹⁹ A.g.yazı, s. 263.

hemen bulmalı ve bir federasyon şeklinde itikatte, ibadette, teşkilattaki ihtilafata rağmen sımsıkı bağlanmalı. Herhalde bu federasyon, bir Hristiyan vicdan beyne'l-mileli ve herhangi vatanperverlikten daha nafiz bir "sadakat-ı beyne'l-mileliye" ibda edecek kadar kuvvetli olacaktır. Çünkü vatanperverliğin bir şehidi tarafından söylendiği gibi kâfi deildir."¹⁰⁰

"Beyan eylemiş olduğum bu dört mesele bütün müessesât-ı diniyeyi alakadar eder. Bunu inkâr eden her müessese-i diniye müstehak inkâr olur. Şayet yeni demokrasiler Hristiyanlıkla beraber teşrîk-i mesaiye karar verirse Hristiyanlığın müteferrik kuvvetleri kemal-i sür'atle dünyaya bir siyaset-i umumiye ihdar etmeye gayret etmelidir. Fakat bu nasıl olacak? İngiltere'de kiliseler mahallesinin teşkili bu vadide atılan ilk hatveyi teşkil eyler. Binaenaleyh cesurane ef'âl, sade memlekette kalanlar tarafınan değil, hariçte bulunan bütün kuvvetlerimiz tarafından te'yid edilecektir. Böylece muharebe hitama erince, müessesât-ı diniye memleket için yapacağı en müessir hademâtı ifa eyler ve beyne'l-milel kiliseler meclisinin ihzarına çalışır ki bu meclis, muazzam mesâil-i medeniye hallolunurken bi'l-umum Hristiyan milletleri tarafından mazhar-ı tasvib olan nokta-i nazarlar, temayüller icad edecektir. Ve aynı zamanda o ruhu ibda edecek ki kiliseleri ayıran ihtilafât-ı mezhebiyenin emr ü hallini bî-lüzum addettirecek derecede ittihadı saik olacaktır."¹⁰¹

Yazar, açıklamış olduğu dört meselenin müessesât-ı diniyeyi ilgilendirdiğini ve eğer yeni kurulan demokrasiler Hristiyanlıkla işbirliği içine girerse Hristiyanlığın birbirinden ayrılmış olan güçlerinin süratle dünyada bir siyaset-i umumiye oluşturmaları gerektiğini ayrıca müessesât-ı diniyenin uluslar arası bir kiliseler meclisini meydana getirmek için çalışmasının zorunluluğunu vurguladıktan sonra yazısını şöyle sonuçlandırır:

"Emin olalım ki yalnız hakikat insanları birleştirir ve yalnız hakikat onları kurtarır. Hakikat insanlara beraberce hallolunacak mesâil, beraberce

¹⁰⁰ A.g.yazı, s. 263.

¹⁰¹ A.g.yazı, s. 263.

mukavemet edilecek mehâlik arasında gelir, yaşar, büyür ve uğrunda sarfedilen müşterek mücadele sayesinde insanların beynindeki revâtıb-ı uhuvveti sâha-i aşka îsal eyler.”¹⁰²

Dünya tarihinde önemli bir yeri olan Batı uygarlığı, antik Yunan, Roma ve Hristiyanlık kaynaklarının birleşiminden oluşmuştur. Sanayi devrimi ve Fransız ihtilaliyle, bilimsel ve teknik ilerlemelerle Avrupa, dünyanın diğer bölgelerinde siyasî ve ekonomik hâkimiyet kurmuştur. Demokrasi, Batı uygarlığının ürünüdür.

Demokrasi, iktidarın halkçı kökenli olduğunu savunan ve iktidarı halka dayandıran teoridir. Amerika cumhurbaşkanlarından Abraham Lincoln’un çok ünlü olmuş “demokrasi, halkın, halk için, halk tarafından yönetimidir” şeklindeki tanımına göre demokrasi olabilmesi için halkın aynı zamanda yönetilen ve yöneten olması gerekmektedir.¹⁰³

“Demokrasi ve Din” adlı makalesinde İngiliz yazar R. C. Barsewens, son yıllarda dünyada dine karşı büyük bir ilgi başladığını söylemektedir. Dine karşı başlayan bu büyük ilgi Hristiyanlık dinine yöneliktir ya da yazar öyle lomasını istemektedir.

Yazar, demokratik yönetim şeklinin kabul edilmesiyle dinî müesseselerin karşılaştığı ve karşılaşılabileceği sorunların çözüleceğini söylemektedir. Çünkü yazar, Hristiyanlık diniyle demokrasinin aslında birbiriyle uyumlu olduğunu düşünmektedir. Dinî prensiplerin niçin önemini kaybettiğini sorgularken, orta yaşlılar ile genç nesil arasındaki kuşak çatışmasına değinir. Genç nesil ibadetlerden, ritüellerden zevk olmamakta ve yavaş yavaş dinden uzaklaşmaktadır.

Kiliseler ve kilise reisleri, ruhban sınıfı ve skolastik düşünce, hakikati tekeline almış, İncil’in basımını yasaklamış insanların gerçeği aramasına engel olmuşlardır. Yazar amacının kilisenin veya bir mezhebin ilga edilmesi

¹⁰² A.g.yazı, s. 263.

¹⁰³ Esat ÇAM: a.g.e., 351.

olmadığını, Hristiyan dininin demokrasiye güç vererek sorunları aşacağını aslında istediğinin bu olduğunu söylemektedir.

Halkın isteklerine uygun yeni bir din ortaya koymak yerine Hristiyanlık dini bir reform sürecine girmeli kiliseleriyle ve teşkilatlarıyla demokratik yönetime uyum sağlayarak halkı Hristiyanlığa yakınlaştırmalıdır. Hristiyan kiliseleri demokrasinin karşı karşıya olduğu sorunlar üzerinde durarak halkın ilgisini kazanmalıdır. 1- Kişinin maddi özgürlükleri (toprak, ticaret, ekonomi,...), 2- Kişinin manevi özgürlükleri (eğitim, fiiller,...), 3- Kadın-erkek meselesi (kadınların sosyal hayata katılmaları ve dinî hayattı erkeklere verilen önemin kadınları da kapsamı gerektiği, aksi halde dinî müesseselerin kendini yok edeceği ile ilgilidir), 4- Beynelmilel (milletlerarası) meselesi (milli-dinî müesseselerin zamanı geçmiştir, din milletlerarası olmalıdır). Hristiyanlık dininin tüm dünyada etkin olması istenirken bunun yolunun da demokrasi olduğu söylenmektedir. Hristiyanlığın birbirinden ayrılmış olan güçleri mezhep ihtilaflarını bir tarafa bırakarak, birleşip uluslar arası bir kiliseler meclisi oluşturmak zorundadır. Zira savaş bittiğinde uluslar arası meseleleri çözecek bir makam olmalıdır.

Demokrasilerde varolan kişi özgürlüğü, kişi değer ve önemi, adalet düşüncesinin Hristiyanlık dininde de olduğunu söyledikten sonra yazar, Hristiyanlığın yeni kurulan demokrasilerle işbirliği içine girmesini istemektedir. Bu şekilde yukarıda sözünü ettiğim dört meselenin ve ortaya çıkabilecek yeni sorunların çözüme kavuşturulacağını söylemektedir.

2.3. İslam Siyaseti

“İslam Siyasetine Muhtacız”

S. M. Tevfik “İslam Siyasetine Muhtacız” adlı yazısına Osmanlı Devletinin İslamî bir siyaset takip ettiği devirlerde güç ve kudret sahibi olduğunu ve ülke sınırları içinde ve dışında herkesin Osmanlı Devletinden memnun olduğunu ve ayrıca Osmanlı Devleti’nin şer-i şerîf ve an’anât-ı kadîme üzerine bina edildiğini söyleyerek başlar:

“Devlet-i Âliye-yi Osmaniye İslamî bir siyaset takip ettiği devirlerde daima kudret ve kuvvet sahibi olmuştu. Dâhilen ve haricen herkes kendisinden memnun idi. Bu devletin bidayet-i teşkilinde kendisine rehberlik eden iki şey vardı: Biri, şer-i şerîf, diğeri an'anât-ı kadîme. Bayramlarda, milli günlerde, kılıç kuşanma merasiminde, milli meclislerin in'ikadı esnasında milli ve kadîm âdâta, an'anâta riayet edilirdi.”¹⁰⁴

Yazar, şer-i şerîf ve an'anât-ı kadîmeyi açıklayarak yazısını şöyle sürdürür:

“Şer-i şerîf ise, muhterem ve metîn bir kanun tarzında herkese, umuma karşı kemal vakar ve bî-tarafî ile tatbik olunurdu. Kaza ve hükkam şer-i diyânet-i mukaddese-i Ahmediyenin ahkâm-ı münîfesini harfiyen icra etmekte kusur göstermezlerdi. İş o raddeye geliş idi ki Osmanlı adl ve dâd-ı bi'l-cümle diyar-ı İslamiyede havâs ve avâmın zebânezedi olmuş, Osmanlılar adaletperverlikleriyle iktisab-ı şöhret eylemişlerdi.”¹⁰⁵

Yazar, adaletperestliğiyle tanınan Osmanlı Devleti'nin adil ve tarafsız hâkimiyet anlayışını bunu gayr-i Müslimlerin de tasdik ettiğini söyleyerek ve padişah Fatih Sultan Mehmed'in ismini zikrederek destekler:

“Osmanlının merdâne ve âdilâne –bî-tarafane- olan hâkimiyetini gayr-i Müslim anasır sitayiş ve alkışlarla tasdik ediyorlardı. Kostantiniye Fatih muhteremi Ebu'l-feth ve'l-megâzî mağfûr Sultan Mehmed Han hazretlerinin milel-i gayr-i Müslime hakkındaki pederane ve adilane muamelâtı bütün tarihlerin taht-ı tasdikindedir.”¹⁰⁶

Yazar, İslam dininin, hiçbir zaman Müslüman olmayan teb'a ve reayaya karşı adalet dışı muamele yapılmasını emretmeyeceğini belirttikten sonra İslam'ın bu konudaki tutumunu anlatarak yazısını sürdürür:

¹⁰⁴ S. R., nr. 376, 10, 1334, s. 228-229.

¹⁰⁵ A.g.yazı, s. 229.

¹⁰⁶ A.g.yazı, s. 229.

“Din-i İslâm hiçbir vakitte, gayr-i Müslim olan teb’a ve reayaya karşı adl hilafında muamele edilmesini emretmez. Müslüman bir padişaha ve hükümetin raiyesi olan anasır-ı gayr-i Müslime, İslam hükümdarına, memleketin menafi-i hayatiye ve müstakillesine sadık kalıp vergilerini vakit ve zamanında eda ettikleri müddetçe, hayatları, malları, ırz ve namusları her türlü tecavüzden masûn ve mahfûz kalırdı. Kendilerine hiçbir veçhile hukuk dışı muamele edilmezdi. Merhum Zenbilli Ali Efendi’nin Rumlar hakkındaki iyiliği bu kabildendir ki her Hristiyan bunu bilir.”¹⁰⁷

Yazar, İslam dininin gayr-i Müslimlere karşı tutumunu ayetler ve dört halife döneminden örnekler vererek açıklamaya devam eder:

“Din-i İslam’ın esas ahkâmı bugün dahi layıkıyla tatbik edilecek olursa, zannetmem ki bir gayr-i müslimin itirazını mucib olabilsin. Bilakis adaleti temin ve takririnden dolayı memnuniyetlerini mucib olur. Nitekim meb’us Âtin Efendi meclisin küşadı günü irad ettiği nutukta “Dinde zorlama yoktur” “Sizin için kısasta hayat vardır” ayet-i kerimelerini okuyarak kisasın şer-i şerîf dairesinde icrâ-yı tatbikine taraftar olduklarını beyan ettiler.

Din-i Ekrem (A.V.S) Efendimizle hulefâ-yı raşidîn devrinde, gayr-i Müslimler hakkında ortaya iyilik edilirdi ki, İslamiyetin bu ulu cenabını, adilane ve munsifane etvar ve harekâtını ra’yu’l-ayn gören Yahudi ve Nasara, kendi arzularıyla şeref-i İslam ile teşerrûf ederlerdi.”¹⁰⁸

Müellif, hulefâ-yı raşidinin gayr-i Müslimlere karşı gösterdiği adil ve insafî tavır ve hareketlere Hz. Ömer’in uygulamalarından örnekler vererek bu konudaki görüşünü destekler:

“Hz. Ömer (R.A) beytü’l-mukaddesi fetih buyurdukları esnada gösterdikleri adilane ve âlicenabane harekât bütün tevârih-i mesîhiyenin taht-ı tasdikindedir.

¹⁰⁷ A.g.yazı, s. 229.

¹⁰⁸ A.g.yazı, s. 229.

Bir gün nasara, Hz. Ömer'den, kendi kiliselerinde namaz kılmasını istirham ederler, Hz. Ömer reddedince esbabını sorarlar. Hz. Faruk buyururlar ki: "Sizin mabedinizde namaz kılmakta bir beis yoktur. Ancak halife-i İslam'ın gayr-i Müslimler mabedinde namaz kıldığını görüp işitecek olan Müslümanlar, bunu bir adet ittihaz ederek, fi-ma-ba'de sizi mabedinizde rahatsız ederler; böyle bir âkibete sebebiyet vermemek için istirhamınızı kabul eylemedim." Hz. Faruk istiklaliyet-i İslam bahsinde buyuruyorlar ki: "İslam tâbiyet ve himayesinde bulunan bir gayr-i Müslim kadının ayağındaki bileziğine yabancılar tarafından tecavüz edilecek olursa, ân-ı himayet ve sıyânet etmek için bütün Müslümanların koşmaları icab eder. Zira o tecavüz, o kadına değil istiklâl-i İslam'a karşı sayılır."

Görülüyor ki tevzî-i adalet ve muhafaza-i raiyet uğrunda diyanet-i mukaddese-i İslamiye ne kadar riayetkâr ve fedakârdır. Hiçbir Hristiyan hükümet kendi öz evladına karşı yeryüzünde, Müslümanların gayr-i Müslimleri himaye ettikleri kadar fedakârlık ibraz etmemiştir. Hulefâ-yı Emeviye ve Abbasiye ile Endülüs'te icrâ-yı hükümet eden hükümet-i İslamiye tarafından reayâ-yı hükümet eden hükümet-i İslamiye tarafından reaya-yı nasraniye ve yehuda karşı izhar buyrulan âsâr-ı rahmet ve şefkat, nevaziş ve adalet o kadar çok, o derece büyüktür ki bizim bu küçük makalemiz mücmel bir surette olsun tevsif ve tarifinden aciz kalır. Medeniyet-i İslamiye tarihini yazan Nasranî Corci Zeydan'ın bi'l-cümle sayfaları bizim med'iyatımızı beleğân ma-belfğ tasdik ediyor, arzu buyururlarsa müracaat edilebilir. Beni Abbas zaman-ı hilafetinde birçok münasib-i âliye ve rütbe-i celîleyi gayr-i Müslim reâyâ işgal ederek, resmî günlerde hulefâ hazeratının en yakınlarında ehaz-ı mevkii ederler ve halife tarafından haklarında azîm teveccüh ve iltifat bezel olunurdu."¹⁰⁹

Yazar, Müslümanların gayr-i Müslimleri himaye etmeleri ve onlara adaletli, insaflı ve fedakâr davranmaları hususunda hiçbir Hristiyan hükümetin kendi öz evladına bile davranışta bulunmadığını belirtiyor.

¹⁰⁹ A.g.yazı, s. 229.

Daha sonra yazar, Emevilerin, Abbasilerin ve Endülüs Emevilerinin gayr-i Müslimlere karşı gösterdikleri adil, koruyucu, rahmetli ve şefkatli tutumlardan bahsederek sözü Osmanlı Devletinin gayr-i Müslimlere karşı gösterdiği muamelelere getiriyor:

“Uzak yerlere gitmeye ne hâcet, Selatîn-i Âl-i Osman zamanında da Nasranî reaya büyük mevkiler işgal ederek, fevkalade nüfuza sahip ve malik olmuşlardı. Osmanlı tarihinin sahayifini karıştıracak olursak, vezaret-i pâye-i ref’ini ihraz eden nice Ermeni ve Rum paşalarının isimlerine tesadûf ederiz.

Devlet-i Âliye-i Osmaniye ve Osmanlı padişahları bunlara son derece bezel iltifat ve nevaziş buyurmak suretiyle, öz evlat muamelesini yapmışlar ve yabancı telakki buyurmamışlardır. Rum patriği Hz. Fatih’in huzurundan çıkınca, taifesi tarafından ne suretle muamele edildiğini kendisinden sorarlar; cevaben: “İslam padişahından gördüğüm muamele-i hürmetkârâneyi hiçbir vakit Hıristiyan imparatorundan görmedim” demiştir!”¹¹⁰

Yazar, Osmanlı Devletinde gayr-i Müslimlerin gördüğü iyi muameleyi Fatih Sultan Mehmed’in Rum patriğine gösterdiği davranışı örnek gösterdikten sonra Osmanlı Devletinde giderek bu durumun değiştiğini ve devlet kademesinde ortaya çıkan yolsuzluklardan hem Müslümanların hem de gayr-i Müslimlerin hoşnut olmadığını şöyle beyan eder:

“Devr-i sâbıktaki yolsuzluklara gelince anasır-ı gayr-i Müslime kadar Müslüman unsurlar da o siyaset-i sakîmeden memnun değillerdi. Mamafih Avrupalıların teşvikiyle bir müddetten beri anası gayr-i müslimenin de devlete karşı olan eski sadakat ve itaatlerini terk ederek sakîm yollara saptıklarını itiraf etmek muvâfık-ı insaftır. Binaenaleyh devr-i sâbıkın uygunsuz harekâtını intikal ederken o fenalıklara sebebiyet vermiş olan anasır-ı gayr-i müslimenin de cürümlerini unutmamak iktiza eder.”¹¹¹

¹¹⁰ A.g.yazı, s. 229.

¹¹¹ A.g.yazı, s. 229-230.

Yazar daha sonra Avrupalıların da etkisiyle devlete karşı olan sadakat ve itaatlerini yitiren gayr-i Müslimlerin yaptıkları fenalıkları, Ermenilerin savaş sırasında yaptıkları zulümleri örnek göstererek izah eder:

“Harp badiresi esnasında fırsatı ganimet ittihaz eden Ermeniler, yaptıkları hareketleri, icra ettikleri zulümleri elbette inkâr edemezler. Ermeni ihtilali kitabı resimleriyle, vesai kiyle Ermenilerin îka’ ettikleri o mü’lim ve canhıraş vekayîi canlı bir şahid gibi gösteriyor. Acaba Ermeniler bu cinayetlerin yüzbinde birini mesela İngilizlere karşı yapmış olsaydılar uğrayacakları âkibet ne olurdu? Yeryüzünde nâm ve nişanları kalır mıydı?

Binaenaleyh Ermeniler bugün masum mevkiinde göstermek hiç de doğru değildir. Eğer Ermeniler bir takım fenalıklara maruz kalmışlarsa bunu kendi elleriyle hazırladılar. Onun için bu müzlim sayfaları her iki taraf unutmalıdır.”¹¹²

Yazar, adalet ve eşitlik üzerine kurulu düzen oluşturmayı kendine görev edinen İslam halifesinin maziye unutturacağını belirttikten sonra İslamî siyasetin şimdiki çağda uygulanamayacağını düşünen gençlerin millî siyaset takip edilmesini istediklerini ve böylece de dil, din, ırk yönünden farklı unsurları barındıran Osmanlı toplumundan ayrılık çanlarının çalmaya başladığını söyler:

“A’yân reisinin buyurduğu veçhile tevzî-i adl ve müsâvatı kendilerine yegâne vazife edinen hilafet-penâh efendimizin Osmanlı anasır-ı gayr-i müslimesine maziye unutturacağına hiç şüphe etmemelidir.

Siyaset-i İslamiyeyi takip ettiği zamanlar, Devlet-i Osmaniyyeden bütün anasır-ı İslamiyenin hoşnut ve minnettar olduklarını bâlâda arz etmiştim. Gençlerimizden bazıları şu son zamanlarda, İslamî siyasetin asr-ı hâzırda tatbîk-i gayr-i mümkün olduğunu bahane edip, doğru yolu terk ederek millî bir siyaset takibini münasip görmüşler ve o çığırsız, pürüzlü gayeyi tervîc ve takip etmişlerdi.

¹¹² A.g.yazı, s. 230.

Bu suretle bütün anasır-ı Osmaniye beyinde ayrılık, gayrılık tohumu saçıldı. Yüzlerce seneden beri tekmil mevcudiyetlerle Osmanlı hududunun tevsîi uğrunda bezl-i mal ve can eden ebnâ-yı necîb Arabı ürküttüler. Bu ana kadar Suriye’de, Irak’ta, Hicaz’da birçok cemiyetler teşkiline sebebiyet verildi. Bu sayede biz mutazarrır olduk. Yabancılar ise bu sû-i siyasetten birçok istifadeler temin ettiler.

İş bu kadarla kalmadı, İran’ı, Afganistan’ı, Çin ile Tibet’i de kendi za’mlerinca Türkleştirmeye çalıştılar. Bu suretle yalnız anasır-ı Osmaniye’yi değil, denebilir ki bi’l-cümle Müslümanları da lüzumsuz birçok davalarla müteneffir eylediler.”¹¹³

Yazar, millî siyaset gütmek uğruna Çin ile Tibet’i de Türkleştirmeye çalıştıklarını söyledikten sonra, İslam siyasetinin uygulandığı zamanlarda Müslüman ülkelerin Osmanlı Devleti’nin hep yanında yer alıp yardım ettiklerini ama Türkçülük ve Türk’ün adına hiçbir yerden yardım gelmediğini ve yalnız kalındığını beyan ederek yazısını sürdürür:

“Hâlbuki İslam siyasetinin takibi sayesinde bu ana kadar alem-i İslam’dan azîm muavenetlere nail olduk. Başımız sıkıldıkça her taraftan Hint’ten, Afrika’dan, diyar-ı İslamiyeden maddî ve manevî müzaheratlar gördük. Müslümanların parasıyla Hicaz demiryolunu yaptırдық. Trablusgarp için âlem-i İslam ne kadar fedakârlıklarda bulundu. Balkan muharebesinde bize birçok ianeler verildi. Bu harp esnasında bile İran’dan, öteden beriden büyük muavenetlere mazhar olduk.

Türkçülük ve Türkün namına bize hiçbir taraftan bir yardım vuku buldu mu? Arnavutluğu, Arabistanı ve tekbi anasırı evvelce ne güzel idare ediyorduk. Cümlesi elimizden çıktı. Şarkın anahtarı olan Bağdat’ı da kaybettik. Acaba yalnız kendi başımıza bunca rakip karşısında ileride kendimizi muhafaza edebilir miyiz?

¹¹³ A.g.yazı, s. 230.

İslamî siyaset takibi lüzumundan maksadım tevhid-i menafi noktasından Müslümanlarla birleşmek ve onlarla dost geçinmekten ibarettir.

İran'a, Turana asker sevk ederek oradaki Müslümanları bizden bî-zar edecek harekâta bulunan Türkçülük cereyanı işte bugün sönmüş ve iflasa mahkûm olmuştur. Bu komşu Müslümanları ancak siyaset-i İslamiye birleştirip memnun edecektir.”¹¹⁴

Yazar, İslamî siyasetten, bütün Müslümanlarla menfaatler hususunda birleşmeyi ve onlarla dost olmayı kastettiğini açıkladıktan sonra Turancılık cereyanını artık söndüğünü söyler. Daha sonra da ittihad-ı İslam'ı şöyle izah eder:

“İttihad-ı İslamiğin bu devlet hangi vakit salim bir tarîk takip etti de muvaffak olmadı?

Senûsî hazretlerini İtalyanlara karşı senelerden beri mücahedeye, Fas'taki Fransızların bî-pâyân hazırlıklarına karşı emir (Abdûlmalik) hazretlerini mukavemete, Rusya'nın İran'daki binlerce kazağına göğüs germeye İranlıları sevk eden acaba hangi kuvvettir? İslamiyet mi, yoksa Türkçülük müdür? sorarız.

Hakan-ı mağfûr Abdülhamid Han sâniyi otuz bu kadar senelik eyyâm-ı saltanatında muvaffakiyetle Avrupaya icrâ-yı nüfuz ettiren, Müslümanlara hasen muamelesinden başka bir şey mi idi?

Eğer bugün dahi İngiltere ve Fransa'yı bizimle barışmaya sevk eden yegane ve müessir bir âmil var ise, o da zira idarelerinde bulunan milyonlarca ehl-i İslam'ı gücendirmemek için olduğunu kaviyyen söyleriz; yoksa bu, Türklük hatırı için değildir. Hatta Almanya'nın da harbin bidayetinde bizi kendi tarafına celbetmeye gayret eylemesi, sırf İslam muhitlerinde nüfuzumuzdan istifade içindi. Türklük cereyanından onların da şikâyet ettiklerini bilenler çoktur.”¹¹⁵

¹¹⁴ A.g.yazı, s. 230.

¹¹⁵ A.g.yazı, s. 230.

Yazar, Türkçülük taraftarlarının, Hicaz, Irak, Suriye gibi Arap ülkelerinin Osmanlıların uzaklaşmasına, Filistinde Yahudi hükümetinin kurulmasına yol açtıklarını söyler:

“Maa’t-teessüf, Hicaz’ı, Irak’ı, Suriye’yi bizden müteneffir eden ve Filistin’de başımıza bir Yahudi hükümeti çıkarın hep Türkçülerin fahiş hataları neticesidir. Cengiz’i, Timur’u, Hülâguyu rahmetlerle, salavât ile yâd eden çoluk çocuklar, şimdi biraz sıkılmış değil mi? İsfahan’da, Şiraz’da Çin’de, Delhî ve Akra’da Mısır’daki âsâr-ı tarihiye ve İslamiyeyi vekâletle Turanlara mal ettirenler, acaba seslerini kısaltıp, bizi bu hal-i felaket-i iştimalimiz içinde hiç olmazsa bir müddet için rahat bırakacaklar mı?

O taşkınlıkları, o çılgınlıkları bilmem kaç senede tamire muvaffakiyet elverecektir?”¹¹⁶

Yazar sonuç olara, Osmanlı Devletinin, metin ve sağlam, kat’î ve ciddi bir İslam siyaseti takip ederse yapılan fenalıkları telafi edebileceğini söyler:

“el-Hâsıl, metin ve sağlam kat’î ve ciddi bir siyaset-i İslamiye takibi sayesinde yapılan fenalıkları Osmanlılar tamir ve telafiye muvaffak olurlarsa yine bahtiyardırlar.”¹¹⁷

Osmanlı İmparatorluğunda hâkim olan ve diğer fikirlere de damgasını vuran İslamcılık cereyanı, Sırat-ı Müstakim, Sebilürreşad dergilerinin de ana temasını oluşturmuştur.

S. M. Tevfik, “İslam Siyasetine Muhtacız” adlı yazısında Osmanlı Devletinin İslamî bir siyaset takip ettiği devirlerde güç ve kudret sahibi olduğunu, imparatorluk içinde ve dışında Osmanlının başarılı bir siyaset takip ettiğini söylemektedir. Osmanlı Devleti, şer’-i şerif ve kadim gelenekler üzerine bina edilmiştir.

¹¹⁶ A.g.yazı, s. 230.

¹¹⁷ A.g.yazı, s. 230-231.

Osmanlı İmparatorluğunun geri kalmasının sebebi İslam'ın kurallarından uzaklaşılmasıdır. Osmanlı'nın yükselmesinde İslam ve Türk-İslam geleneği, fethedilen yerlerdeki yerel kültür etkili olmuştur. Eski İslam kurallarına dönüş halinde Müslüman dünyası ve Osmanlı eski parlak günlerine kavuşacaktır. Batının devlet ile dini ayırması, kilise ve skolastik düşüncenin zararları dolayısıyla olmuştur. Hristiyanlıkta dünya ile ahret ayrımı söz konusudur. İslam'da din ile dünya ayrımı yoktur, ikisi birbirini tamamlamaktadır. İslam dünya-ahiret dengesini esas alır.

İstanbul'un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmed, gayr-i Müslim azınlıklara hemen hemen aynı çerçevede bir din ve vicdan hürriyeti tanımıştır. Galatalılara verilen berat metninde, Galata zimmilerine kiliselerine el konulmayacağı, mescid haline getirilmeyeceği, ibadetlerine karışılmayacağı ve hiçbir zımminin Müslüman yapılmayacağı tasrih edilmektedir. Gayr-i Müslimler hukukî ve kazaî muhtariyet de dâhil din ve vicdan özgürlüğüne sahip olmuştur. Bu durum Küçük Kaynarca (1774) antlaşmasına kadar devam etmiştir. İlk defa Küçük Kaynarca antlaşmasıyla Osmanlı Devleti Ruslara kendi tebası olan Ortodoksların din ve vicdan hürriyetlerini ve kiliselerini korumaya taahhüt etmiştir.¹¹⁸

İslam, "Dinde zorlama yoktur." (Bakara, 2/256), "Eğer Rabb'in dileseydi yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde inanmaları için insanları zorlayacak mısınız?" (Yunus, 10/99) ayetleriyle din ve vicdan hürriyetini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber, Medineli Yahudilerle Medine Anayasasını imzalamış ve Yahudilerin din ve vicdan özgürlüğünü bu sözleşmeyle ortaya koymuştur. Hristiyan ve Yahudilere tanınan din özgürlüğü ve adil davranma, Hulefa-i Raşidin devrinde de devam etmiştir. Emeviler, Abbasilear ve Endülüs Emevileri dönemlerinde de gayr-i Müslimlere adil, koruyucu, rahmetle ve şefkatle muamele edilmiştir.

¹¹⁸ Vecdi AKYÜZ: a.g.e., 227-228.

Batılı güçlerin etkisiyle gayr-i Müslimler Osmanlı Devletine olan sadakat ve itaatlarını yitirmişlerdir. Yazar, Türkçülük ve Turancılık cereyanlarını, milli siyaset takip edilmesini öngördükleri için eleştirerek, bu anlayışın dil, din, ırk yönünden farklı unsurları barındıran Osmanlı İmparatorluğunda yarılık rüzgârları esmesine sebep olduğunu söylemektedir.

Adalet ve eşitlik üzerine kurulu düzen oluşturmayı, bütün Müslümanlarla menfaatler hususunda birleşmeyi ve onlarla dost olmayı kastedtiği İslamî siyasetin takip edilmesi gerektiğini düşünen yazar, devrin milliyetçilik devri, ulusal devletlerin kuruluş arefesi olduğunu unutmaktadır. Milletler kendi kaderlerini kendileri tayin etmek için ulusal devletler kurmak ve artık dini değil, akli ve bilimi referans almak yolunda ilerlemektedirler.

2.4. Laiklik, Asrîlik

2.4.1. İctimaiyâtta Garpçılık ve Bozgunculuk: Laiklik-Asrîlik

Hasan Hikmet “İctimaiyâtta Garpçılık ve Bozgunculuk: Laiklik-Asrîlik” adlı makalesine Avrupa’da son yıllarda olup biten olayları ve Avrupa’da artık her şeyin kuvvet ve servetin tahakkümü altında olduğunu beyan ederek başlar:

“Bazı hadiseler variddir ki, gazetelerin mensâ birer köşesinde kaldıkça nazar-ı dikkati celbetmez. Fakat cihan-sümul ehemmiyeti haiz derler. Okuyucuların her gün başka bir şekilde karşılaştıkları haberler meyanında “Almanya’da halk sermayedarlara hücum etmiş, revirde yağmagirlik, İngiltere’de işsizlik, Fransa’da sosyalistlerin hat gibi birçok ser-levhalar cihanda herhalde tabîi olmayan bir takım vakıaların cereyan etmekte olduğunu ihsas ediyor. Her hareketin adem-i memnuniyet, adem-i refah, şerait-i ictimaiyenin ahenksizliği, adaletin istikrarsızlığı neticesinde husule geldiği bi’t-tecrübe anlaşılmış olduğundan Avrupa’da, kuvvet, servet ve zahiri refaha rağmen toplumsal sınıflar arasında bir galeyan, bir nüşûş, el-hâsıl bir fevkaladelik başlamıştır denebilir. Acaba bu sükûtu tehiyye eden sebepler nelerdir? Kemâl-i ibretle tedkikini vazife

addettiğimiz –Garbı inkırâza doğru sürükleyen- bu tereddiyatı Avrupa'nın teşkilatında, telakkiyatında aramak gerekir.”¹¹⁹

Yazar, Avrupa halkı arasındaki zengin ve fakir sınıflara ve bunlar arasındaki ekonomik dengesizliğe dikkat çekerek yazısını sürdürür:

“Her ne kadar servet ü sâ mân yeknazarda görülecek kadar bariz ve müncelî ise de hakikat-i halde bir kısım halkın refah ile yaşamakta olmasına mukabil diğer tarafta büyük bir ekseriyet sefaletle geçinebilmektedir. Sermaye, mütevassıt ve avam sınıflarına karşı pek zalim bir vaziyet almıştır. Harb-i umumîde en çok telefât veren, en büyük sefaleti çeken halk yerine her memlekette sermayedarlar bir lokma ekmek bedelini müşkilatla tedarik edebilen ekseriyeti saymakta tereddüt etmemişlerdir. Bankalarda toplanan milyonlar, kasalarda biriken ve fakat mahdud ve muayyen eşhâsa ait olan servetler kimsenin ne karnını doyurmuş, ne de cemiyet için müspet bir fayda temin edebilmiştir.

Garp son asır zarfında tedricî bir inhilâl ve sükûta doğru ilerliyordu. Harb-i umûmî bu hareketi tesrîğ ve teşdîd etti. Her şeyi asırlardan beri maddiyatla, servet ve kuvvetle ölçen Avrupa akvâmı mücadele-i umumiye neticesinde, kuvvete, maddiyata en büyük mevkiyi verdiler. O kadar ki bugün her şey kuvvet ve servetin tahakkümü altında esir bir şekliyetten ibarettir.”¹²⁰

Yazar daha sonra, Avrupa insanının sahip olduğu, vicdanî ve manevî yönlerin hepsini sert bir maddiyatla çiğneyen, faziletleri ve maneviyatı tarihî kelimeler olarak addeden zihniyetin insanlık için en büyük âfet olduğunu beyan eder:

“Hayatta muayer, kıymet ve meziyye-i zâtiyeden ziyade mâlik olduğu altın derecesi; hey'et-i ictimaiyede medar-ı temiz, secâyâ-yı milliye, milletlerin manevî kıymetleri değil, malik oldukları vesait-i tahribiyye ve kuvvet miktarından ibaret

¹¹⁹ S.R., nr. 555-556, 8, 1339, s. 72.

¹²⁰ A.g.yazı., s. 72.

zannediliyor. İşte beşeriyet için en büyük bir âfet olan bu zihniyettir ki, vicdanî, manevî ne kadar vecihler var ise kâffesini haşin bir maddiyatla çiğnemiş, faziletleri, maneviyatı tarihî kelimeler meyanına intikal ettirmiştir. Bu neticeye Garb hey'et-i ictimaiyyesi esasen bizat ihdar edilmiş bulunuyordu. Çünkü muhitin telakkiyatına nazaran levazım-ı medeniyeden, umur-u mübahadan addolunan içki, kumar, fuhuş vicdanları yalnız maddiyatla o kadar karşı karşıya bırakmıştı ki ruhun hassasiyeti, hırs ve şehvetin ateşleri içinde kavrulmuş faziletlerin tefhîmine, ahlakıyatın inkişâfına müsait şuûrî bir murakabeye ne imkân ve ne de zaman kalmıştı. Bir de buna sınıf-ı ictimaiye arasındaki adem-i ictimaiye arasındaki adem-i insicâm ve muhabbet inzimâm edince buhran-ı ictima en son dereceye ulaştı. Kuvvetin tahakkümü halk olduğu zehabını tevli'd buna mukabil maneviyata karış lâ-kayd ve adem-i i'timadı şiddetlendi.”¹²¹

Yazar daha sonra, Batının çağa ait ayırıcı yönünün, maddiyata, kuvvete ve servete dayanan bir tahakküm ve maneviyattan uzak bir insanlık anlayışından ibaret olduğunu söyler:

“Kuvvet ve servetin esareti altında uyuşan mütefekkirler, asırların med ve cezirini takip eden binlerce emsâl-i tarihiyeden, ne kadar kuvvetlerin, servetlerin nâm ve nişanları bile kalmadığından mütenebbih olacak bir kabiliyet ibraz edemiyorlar. Garbın asrımıza ait vecih-i mümeyyizi, maddiyata, kuvvete, servete müstenid bir tahakküm ve maneviyattan uzak nasûtlilikten ibarettir. Garb âlimi, maneviyata ait her şeyi münkir bir vaziyete düşmüş, dinî gayelerden tamamıyla uzaklaşmıştır.”¹²²

Yazar, Tanzimat Fermanı ile başlayan Batılılaşma, çağdaşlaşma cereyanlarının, Osmanlı anlayışına ve Osmanlıya ait olan kanunlar, inançlar bertaraf edilerek, hakîr görülerek, başka coğrafya, başka insan ve başka karakterler için yapılmış olan kanun ve düzenlemeler kullanılarak yapılan

¹²¹ A.g.yazı., s. 73.

¹²² A.g.yazı., s. 72-73.

değişimin önce resmî hayatı daha sonra da sosyal hayatı etkilediği ve bunun olumsuz sonuçlara yol açtığı üzerinde duruyor:

“Tanzimat-ı Hayriye nebrî Avrupa’nın harekât-ı ictimaiyyesini taklid ve memleketimizde tatbik etmek derdiyle yanıp kavrulan zavallıların çalışma çabalaya rasanet ve zindeniiyesini sarsmaya muvaffak de böyle bir vaziyete düşmekte olduğunu kemal-i teessürle görüyoruz. İlk intibâ’âtı kendi telakkiyatımıza, bünyemize muvâfık kanunlarımızı, an’anâtımızı ber-taraf ederek, hakîr görerek, başka iklim, başka muhit, başka mizac için yapılmış yabancı kanunlar ve düzenlemelerden mürekkep bir acûbe vücûda getirilmesi suretiyle hayat-ı resmiyemizde başlayan tereddiyat yavaş yavaş halkımıza sirayet etti. Gerek cemiyet ve gerek efradı zararlı şeylerden koruyan kaideler maneviye ve ahlakiye gevşedikçe bizde de cemiyet ve menfaat-i umumiye düşüncesi yerine şahsî emeller hükümrân olmaya başladı. Hayat-ı siyasiyyede:

“Düşmanla teşrik-i mesaî eden vüzera, memurlar, Müslüman ismini taşıyan adamlar, milletini çiğneyen padişahlar; ictimai sahada:

Kendi dinini hakîr gören, milletini beğenmeyen ve bunu kemal-i iftiharla ilanda tereddüt göstermeyen üdeba, urefâ tenzîr eden milleti aleyhine çalışan ahmaktan binlercesini son asıra ait tarihimiz hicâb ile kaydetti.”¹²³

Yazar, milletin hazinesinden fedakârlık yapılarak Avrupa’ya ilim ve teknik öğrenmeleri için gönderilen gençlerin memlekete dinî, inancı ve milleti hakîr gören insanlar olarak döndüklerini söylüyor:

“Tenevvür etmeleri, millete nafi bir uzuv olmaları için hazine-i milletten fedakârlık ederek tahsile gönderdiğimiz gençlerin çoğu memleketimize dinimizin, an’anâtımızın, bizzat milletimizin müstahkiri olarak avdet ettiler. Çünkü garplılaşmak istedik, bunun için de her şeyden evvel kuyûd-ı vicdaniyeden fedakârlık yapmak icab ederdi. Onları beğenmek, ictimaiyat sahasında onlarla beraber yürüyebilmek için yolumuzdan sapsak lazımdı. Garp harsına merbût

¹²³ A.g.yazı., s. 73.

sâhib-i nüfûz rüesâ-yı umûr hiçbir fırsatı kaçırmadılar. Eşref Edib Bey'in "Meşrutiyet Devrinde İslamiyetten Uzaklaşma Hareketleri" başyazısı altında pek güzel teşrih eyledikleri veçhile fevdâ-yı ictimaiyemizin, inkılab-ı ictimaî nâmı verilen ardiyatın bünye-i milliyeye cebren zerkine çalıştılar."¹²⁴

Yazar, ilkokuldan, meslek okullarından başlayarak aile hayatı, toplum kuralları ve hissiyâta kadar bütün alanlarda doğal akışından ve millî karakterinden uzaklaşan toplumun resmî, sosyal ve bireysel anlamda Batı taklitçiliği ile yüz yüze bulunduğunu beyan ediyor:

"Mekteplerde Fransa ihtilal-i kebîrini Tarih-i İslamiyetten daha evvel belleyen, haftada bir saat Kur'an-ı Kerim ve iki saat dinî ilimler tedrisiyle esaslı hiçbir dinî terbiye almayan, ahlakî, ictimaî hiçbir kayda tâbi tutulmayan ve en-nihayat gazetelerde yahut kitap şeklinde intişar ederek bilâ-kayd ve şart-ı ahlakî ve maneviyatı tahrip eden binlerce romanlar, reddiye-i nâmeler içinde sükût eden talebelerden hey'et-i ictimaiyemiz için fazla bir şey beklemeye hakkımız var mı? Terbiye-i ibtidaiyeden terbiye-i meslekiyeden başlayarak aile hayatı, tarz-ı muaşeret, temayülât-ı hissiyemize kadar yekdiğerine merbût sarsıntılar içinde mecrâ-yı tabîî ve milliyesinden uzaklaşan ictimaiyâtımız, resmî, ictimaî, ferdî safhalarla mâlâ mâl olan taklid meyleninden en vahim surette müteessir olmuştur. Garp âlimini esasından kemiren, yıkan tereddiyatın aynı şartlar içinde muhitimize de sirayetinden hepimiz ale'd-derecât mes'ulüz. Bu mes'uliyetin Cenab-ı Hakk'a, tarihi, millete ve vicdana karşı muhtelif vecihleri vardı.

Bütün kuvvet, setût, servet ve ihtişamına rağmen Garp kat'î bir tedenniye, indirasa doğru koşuyor. Biz fazla olarak bu maddiyattan da mahrumuz. Kuvvetten, servetten mahrum bir hey'et-i ictimaiye için manevî kuvvetler de kaybedilmiş olursa Avrupa için emr-i vaki olan inhilâ bizim için katiyet-i riyadiyye haline girmiş olur. Bünye-i ictimaiyemizin dûçâr olduğu mühlik marazın en bariz

¹²⁴ A.g.yazı., s. 73.

bir surette tahakkükten sonra bi't-tabi en müntaki, en tabî vazife hastalığının tedavisine tevessülünden ibarettir.

Acaba bu tedaviyi mevcut her şeyi yakmak suretiyle menfi olarak mı, yoksa ruh-ı esasiyemizden mülhem vecihlerimizi ıslah ve ihtiyacât-ı zamaniye göre tanzim ederek müsbet bir tarzda mı tatbik etmek faydalıdır?”¹²⁵

Yazar, toplumun, yakalandığını düşündüğü tehlikeli hastalıktan kurtulması için olumlu ya da olumsuz hangi tedavi şeklinin ona yararlı olabileceğini sorguluyor:

“Tarih binlerce misallerle gösteriyor ki: Menfî cereyanların daima aksi amelleri daî ve bi'n-netice bütün emeklerin berheva olmasını mucib olması hasebiyle bu tarzın tatbikî sade tehlikeli olmakla kalmaz, belki bazen bir milletin inhidamı ve inkırazın bile tehiye eder. Bundan başka ulûm-ı ictimaiye ve ilm-i ruh-ı siyasî ve ictimaî, milletlerin tekâmüle muayyen kanunlarla müsbet ve şuûrî bir istihale neticesinde vasıl olabileceklerini tayin ve tesbit etmiştir. Ulemâ-yı ictimaiyenin kâffesi bu esasta müttefiktirler.”¹²⁶

Daha sonra yazar, “laiklik” ve “asrîlik” kavramlarını beyan eder:

“Son zamanlarda sâha-i matbûatta cereyan eden münakaşâta, tartışmalara bakılırsa müsbet veya menfi bir tarzda hareket taraftarlarının hararetle meseleyi mevzûbahis ettiklerine şüphe kalmıyor. Her hakikatin yalnız ve yalnız ilme, irfana, delile istinaden halli, arzu ettiğimiz ve selamet-i şuurla, olağan bir seciye-i ilmiyede gördüğümüz içindir ki hüsn-i niyet ve kemal-i samimiyetle bu noktada biraz tevakkuf istemiyoruz. Garpta bugün cây-ı kabul bulan “laiklik”, “asrîlik” mukabili olarak telakki edilebilir mi? Cari manasıyla maneviyata ait her şeyin, maddiyatın hayatta, cemiyette asıl esas olması düsturuyla mübadelesini tazmin eden “laiklik” hiçbir vakit “asrîlik”in mukabili değildir.

¹²⁵ A.g.yazı., s. 73.

¹²⁶ A.g.yazı., s. 73.

Asrîliğin manası beyne'l-milel mahiyeti haiz olan terakkiyât-ı beşeriye ile esasât u an'anât-ı milliye'nin te'lifi ve bu suretle aheng-i umumîde mütevazın bir mevki ihraz edilmesidir. Dinimizin tekâmül ve terakkiyi kâfil olması ve ictimaiyât-ı İslamiyenin muhtelif kıtalarda, muhtelif asırlarda bu netice ve kabiliyeti parlak misalleriyle göstermesi itibariyle asrîlik ruhumuzda mevcuttur. Fakat "laiklik"e gelince bu, salâha değil, bünye-i milliye'nin fesadına müntezi bir meslektir. Mevcudu yıkmakla onun yerine ikamesi zarurî olan malzemeyi nereden tedarik edeceğiz? Şüphesizdir ki fena bir şey daima terk edilir. Fakat daha iyisini temin etmek şartıyla ictimaiyatımızla mübadele etmek istediğimiz Garp harsının bugünkü şekliyle sağlam ve saadet-i kâfil bir esas olmadığını başta Edmon Dumoulin olmak şartıyla İngiltere başvekiline kadar bütün mütefekkirler itirafa tereddüt etmiyorlar. Bizzat ictimaiyyunun infisahını kabul ettikleri bir harsı kabul etmekle ne kazanmış olacağız?"¹²⁷

Yazar, sosyal inkılâplarda, halk tabakasının ruhundan bir kere uzaklaştığında sosyal düzenin çizgisini bozarak her şeye düşman olacağının ilmî bir gerçek olarak bilindiğini söyler:

"Yine ilmen müspet bir hakikattir ki: İnkılabât-ı ictimaiyyede avam halk bir kere ruhundan uzaklaştıktan sonra şiraze-i ictimaiyyenin mihverini bozar, her şeye düşman kesilir. Asırların fikirlerde tespit ettiği an'anât bir kere sarsıldıktan sonra onun yerine kolay kolay yeni bir meslek ikame edilemez.

Tarihin tenvîr eylediği bu hakikatler –kavanîn-i ictimaiyyede kavanîn-i tabîîye gibi gayr-i kabul mukavemet olduğundan- menfî cereyanların sâha-i tatbiki vusûlû zamanından itibaren emr-i vâki halini alır."¹²⁸

Yazar, laikliğin, hangi yönden incelenirse incelensin asrîliğin mukabili olamayacağını belirttikten sonra Osmanlı toplumu içinde laiklikten daha tehlikeli bir şeyin tasavvur edilemeyeceğini söyler. Daha sonra da ictimaiyat-ı

¹²⁷ A.g.yazı., s. 74.

¹²⁸ A.g.yazı., s. 74.

İslamiyenin her yönden Garp ictimaiyatından üstün olduğunun bilindiğini ve bu gerçeğin karşısında ictimaiyat-ı İslamiyenin, ilerleme ve gelişmede, milletin maddî ve manevî bütün alanlarında esas olarak kabul edilmesinin gerektiğini beyan eder:

“Binaen aleyh “laiklik” ne cihetten tetkik edilirse edilsin “asrîlik” mukabili olamayacağı gibi ictimaiyatımız içinde bundan mühlik bir şey tasavvur olunamaz. İctimaiyât-ı İslamiyenin Garp ictimaiyatına her cihetten fâik olduğu sabit olmuş bir mütearifedir. Bu hakikat muvacehesinde ictimaiyat-ı İslamiyenin terakki ve tekâmülde ve milletimizin maddi ve manevi bütün safahât-ı hayatiyesinde asıl esas olarak kabulü zaruridir.”¹²⁹

Yazar sonuç olarak hükümetin, millet meclisinin ve aydınların, yukarıda beyan ettiği gerçeğe layık olduğu önemle dikkat edeceklerinden, şüphe duymadığını söyler.

“Ruh-ı milliyenin timsâl-i hâkikiyesi olarak görmek istediğimiz muhterem hükümetimizin, millet meclisimizin ve bütün münevverlerimizin bu çok yüksek hakikati layık olduğu ehemmiyetle nazar-ı dikkate olacaklarına şüphemiz yoktur.”¹³⁰

2.4.2. Garpçılık ve Laiklik-Lâ-dinîlik

Sebîlürreşad’da “Matbuat: Garpçılık ve Laiklik-Lâ-dinîlik” başlığıyla yayınlanan yazı, İleri gazetesi başyazarı Suphi Nuri Bey’in makalesinden, Ebu’z-Ziya zâde Velîd Bey’in makalesinden, Ahmed Ağaoğlu’nun görüşlerinden, Ziya Gökalp’in fikirlerinden, Akşam gazetesi başyazarı Necmeddin Sâdık Bey’in makalesinden Batıcılık, laiklik ve lâ-dinîlik konularıyla alakalı bilgileri özetleyerek ele almıştır:

“(İleri) gazetesi başmuharriri Suphi Nuri Bey’in bir makalesinden:

¹²⁹ A.g.yazı., s. 74.

¹³⁰ A.g.yazı., s. 74.

“An’anâta karşı müttehid bir millî cephe kurmak mecburiyetindeyiz.”

Âlem-i İslam’ı mültecilere muavenete davet eden (İleri)nin bir makalesinden:

“Ey mü’minler, birleşin... Mü’minler kardeştir... Türk Müslümanları mahzâ muhafaza-i kelimetullah için bu hareket-i dilîrânede bulundular.”

Aynı nüshada (Suphi Nuri) Bey’in tevhîd-i efkâr hakkında yazdığı bir makaleden:

“Velîd Bey cesaret sahibi bir muhafazakârdır. O hep maziye düşünür, o şarkçı ve dincidir, biz ise (laik) ve garpçıyız. O terakkimizi, istikbalimizi temin için an’anededen, maziden ümit bekliyor. Biz ise aynı gayeye varmak için Avrupa ve Amerika’dan misal arıyoruz. Ve nihayet biz bugünkü millî devlet, hükümet ve meclis taraftarıyız, o ise müstakildir, muhafazakârdır.”¹³¹

“Tevhîd-i efkâr sahibi Ebu’z-Ziya Zâde Velîd Bey’in (Mazi ve Âtî) unvanlı makalesinden:

“Bizde son zamanlarda maatteessüf akâid-i ictimaiyeyi de mesâil-i siyasiyeye karıştırmak âdet oldu. Hatta bu hususta en ileri gidenlerden biri de Ağaoğlu Ahmed Bey’dir. Ağaoğlu Ahmed Bey bize son verdiği cevapta şartçılığın istibdat taraftarlığından başka bir şey olamayacağı nazariyesini ortaya çıkarmış ve şarkçı ve muhafazakârım diyen bir adamın mutlak saltanat-ı ferdiye taraftarı olması lazım geleceğini iddia etmişti. Hâlbuki biraz mantık ve insaf ile düşünenler bu iki mes’ele arasında bir münasebet bulunmadığını teslimde hiç tereddüt etmezler.

Hatta (şarkçı) demekten maksat (siyaset-i İslamiye) taraftarı demek ise asıl İslamcı olanların hâkimiyet-i ferdiye değil, hâkimiyet-i milliye taraftarı olduğunu kabul etmek lazımdır. Çünkü İslamiyet meşveret üzerine müessesistir. Binaenaleyh akide-i İslamiyesi tam olanlar mutlak umûr-ı milletin meşveret-i

¹³¹ S.R., nr. 561-562, 9, 1339, s. 125.

âmme ile tedvîrini isterler ve binaenaleyh bu gibiler akîde-i diniyyeleri itibariyle de hâkimiyet-i milliye taraftarındırlar.

Mazî ve âti meselesine gelince: Suphi Nuri Bey arkadaşımızın da “Biz laik ve garpçıyız” demekle ne kastettiğini pek iyi anlayamadığımızı itirafa mecburuz. Frenkçe (laik) kelimesini İttihad ve Terakki devrinde olduğu gibi zaman-ı hâzırın da ne büyük hâkimi addedilen Ziya Gökalp Bey (lâ-dinî) tabiriyle terceme etmişti. Bu Arapça (lâ-dinî) tabiri Türkçeye çevrilince açıkça (dinsiz) demek icab eder. Şu halde (laiklik)iddiasında olanların dinle her türlü alakayı büsbütün kat’ etmek niyetinde olduklarına mı hükmetmek lazım gelecektir?”¹³²

“(Akşam) gazetesinin başmuharriri (Necmeddin Sâdık) Bey’in bir makalesinden:

“Avrupa’dan birçok şeyleri taklid ediyoruz. Bunlardan bazıları ictibaî bünyemize kâbil-i tatbik olduğu için bekâ buluyor. Fakat taklid ettiğimiz müesesse veya fikir cereyanlarından bir kısmı memleketimizde kendilerine muvafık bir muhit bulamadıkları için zevale mahkûm oluyorlar. Çünkü her şey, her memmelekette, her millette kâbil-i tatbik değildir. Artık ibtidaî mekteplerde çocukların bile bildikleri bu hakikati bilmek istemeyen ihtiraz sahipleri var.”¹³³

Osmanlı İmparatorluğunda modernleşme çabalarının başlangıcı olan Tanzimat dönemi, Osmanlıya ait olmayan, başka coğrafya, başka insan ve başka karakterler için yapılmış olan kanun ve düzenlemelerle, Batılılaşma cereyanlarının yaşandığı dönem olmuştur.

Sanayi inkılâbı, coğrafi keşifler, bilim ve teknikteki ilerlemeler Avrupa’da burjuva sınıfının oluşma ve kapitalist ekonominin doğuşuna ortam hazırlamıştır. Yazar “İctimaiyatta Garbçılık ve Bozgunculuk: Laiklik-Asrîlik” adlı makalesinde kapitalist ekonominin Avrupa insanının maneviyatını yok eden bir zihniyet dünyası yarattığını söylemektedir. Ayrıca toplumda zengin ve fakir sınıfların

¹³² A.g.yazı, s. 125.

¹³³ A.g.yazı, s. 126.

ortaya çıkmasına ve bunlar arasında giderek artan ekonomik dengesizliğe dikkat çekmektedir.

Osmanlı Devleti savaşlarda alınan yenilgiler sonucunda Avrupa karşısında geri kaldığını anlayarak çağdaşlaşma girişimlerine başlamıştır. Bu amaçla Avrupa'ya ilim ve teknik bilgileri öğrenmeleri için öğrenciler gönderilmiştir. Çağdaşlaşmak için yapılan çalışmalar Avrupa'yı taklitten öteye gidememiştir. Garpcılık taraftarları devletin kurtuluşunu Avrupa'yı örnek almakta görmüşlerdir. Garpcılara göre medeniyet, Batı medeniyetidir, bu medeniyeti kabul etmekle Osmanlı eski güç ve kudretini kazanacaktır.

İslamcılar, ortaya çıkan toplumsal sorunları Tanzimatla başlayan Batılılaşma cereyanıyla açıklamaktadırlar. Ekonomik refaha ulaşan Batı, manevi gücünü kaybetmiştir. Bu nedenle Batı medeniyeti maneviyatsız, ruhsuz bir hal almıştır. Batı medeniyetini maneviyattan, dinden uzaklaştıran gelişmeler; dini, kültürü, coğrafyası, insanı Avrupa'dan farklı olan Osmanlı için kurtuluş çaresi olarak kabul edilemezdi.

Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını ifade eden bir kavram olalar bilinen "laiklik" "laïque-laicus-lâdinî, ruhban sınıfına ve ruhaniyete ait olmayan düşün ve yaşam biçimini ifadede kullanılan bir deyimdir.¹³⁴

İslamcılar, İslam dininin gelişme ve ilerlemeye engel teşkil etmediğini, geri kalmanın dinin kurallarından uzaklaşmak sebebiyle olduğunu düşünmektedirler. Batı dünyasında kilise ve ruhban sınıfı ile devlet arasında yaşanan mücadeleler sonucunda laiklik ortaya çıkmış, kilisenin devlete müdahalesini engellemek için din ve devlet işleri birbirinden ayrılmıştır. Devlet, bütün din ve mezheplere karşı aynı mesafededir anlayışı ortaya konmuştur. Bütün bunlar Osmanlıda yaşanmadığı için, Osmanlılara, Müslümanlara uygun görmedikleri için laikliği kabul etmemektedirler. İslamcılar, siyasi meselelerle sosyal ve dinî meselelerin karıştırılmamasını istemektedirler. Onlara göre, Batı

¹³⁴ Vecdi AKYÜZ: a.g.e., 189.

çağdaşlaşmak için örnek alınırken, Batıya ait olan laiklik gibi özellikler alınmamalıdır. İslamcılar, Batının sadece bilim ve tekniğinin alınması gerektiğini söylerler. Laiklik ile çağdaşlık eş anlamda kullanılmamalıdır. İkisi birbirinden farklı anlam dairelerine sahiptir. Çağdaşlık, içinde bulunulan çağın gerisinde kalmamak, yaşanan çağa ayak uydurmak, zamanın koşullarına karşı duyarlı olmak anlamındadır. Laiklik ise din ve devlet işlerinin birbiinden ayrılması, din ve vicdan hürriyeti, devletin bütün dinlere ve mezheplere eşit mesafede yer almasıdır.

SONUÇ

Yapmış olduğumuz bu çalışma ile Osmanlı İmparatorluğunun son dönemine ve Türkiye Cumhuriyetinin kuruluş dönemine kısmen de olsa bir ışık tutmaya çalıştık. Çünkü bu geçiş dönemi, bugüne kadar hakkında pek çok şey yazılmasına rağmen, halen aydınlatılması gereken hadiselerle dolu bir dönemdir.

Osmanlı İmparatorluğunun son dönemi ve Cumhuriyetin kuruluş arefesinde din-devlet-siyaset ilişkilerini içeren tartışmaları kendi bağlamı içinde inceleyerek ne'liğini ortaya koymayı ve günümüze ne derecede etki ettiğini anlama ve açıklamayı hedefleyen bu çalışmamız sonucunda elde ettiğimiz neticelere temas etmek gerekirse, bunları şöyle sıralayabiliriz:

Meşrutiyetin ikinci kez ilan edilmesi halkta büyük bir heyecan uyandırmış, bu heyecanla meşrutiyet ve getirdikleri bir kurtuluş reçetesi olarak görülmeye başlanmıştır. Bu kurtuluş reçetelerinin yanında en çok yerini bulan görüşlerden biri de İttihad-ı anasır düşüncesidir. İmparatorluğun eski gücüne kavuşması ve sosyal hayatta düzen ve birliğin sağlanması için çeşitli etnik yapı, dil ve din gruplarından oluşan Osmanlı İmparatorluğundaki farklı unsurların birleşmesini amaçlayan İttihad-ı anasır düşüncesinin gerekliliğini vurgulayanlar yanında bu düşüncenin isabetli olması için yeni anlamlar bulunması gerektiği üzerinde duranlar da vardır. Çünkü 19. yüzyılın başlarında Avrupa'da ortaya çıkan milliyetçilik akımı, giderek etkisini artırıyor ve Avrupa dışına da yayılıyordu. Her milletin kendi devletini kurması gerektiğini vurgulayan milliyetçilik akımı, çok uluslu bir yapıya sahip olan Osmanlı İmparatorluğunu derinden etkileyecekti. Bunun üzerine çözüm önerisi olarak sunulan ittihad-ı anasır düşüncesinin başarılı olabilmesi için "imtizac" ve "temsil" manalarını değil, ona daha kapsamlı ve anlamlı bir mana bulunması gerektiği üzerinde durulmuştur.

Sırat-ı Müstakîm, İttihad ve Terakki Cemiyetinin çalışmalarına da geniş yer vermiştir. Cemiyetin kongre beyanlarını ve diğer çalışmalarını zaman zaman neşretmiştir. Sırat-ı Müstakîm'in çıktığı dönem de (1908–1912) göz önünde bulundurulursa, derginin böyle bir tavır takınmasını pek de yadırgamamak gerekir.

Sebîlürreşad, din, devlet, hilafet ve saltanat kavramlarının ne anlama geldiği, o dönemde hangi anlamlarda kullanıldığı, o dönemdeki din-devlet-hilafet-saltanat ilişkileri ve bu ilişkilerin nasıl olması gerektiğine dair görüşlere yer vermektedir.

Sebîlürreşad, İslam'ın gayr-i Müslimlere yönelik tavrı ve hareketlerini Kur'an'dan ayetlerden, Hz. Peygamber ve dört halife devrindeki uygulamalardan örnekler vererek beyan eder. Ayrıca Osmanlı Devletindeki gayr-i Müslim reayaya uygulanan adil ve insafli yönetimden de bahseder ve Osmanlı İmparatorluğunun İslamî bir siyaset takip ettiği dönemlerde güç ve kudret sahibi olduğunu söyleyerek sözü Osmanlının çöküşten kurtulması için İslam siyaseti takip edilmesinin greekliliğine getirir.

Laiklik, çağdaşlık konuları ele alınıp incelenirken Avrupa'nın maddî ve manevî anlamda geçirmiş olduğu dönüşümler ve Avrupa'nın bugün geldiği durum anlatılıp açıklanır. Osmanlı toplumunun Batı toplumlarından farklı olan yapısı, maddî ve manevî değerleri dikkate alınarak ilerleme ve gelişme yolunda adımlar atılması gerektiğini vurgular. Ayrıca İslam ictimaiyatının Batı ictimaiyatından her yönden üstün olduğunun bilindiğini ve bu hakikate hükümetin, millet meclisinin ve aydınların gereken önemi vereceğinden şüphe duyulmadığı belirtilir.

Batıda din, Ortaçağ'dan beri halk nezdindeki hemen hemen bütün ağırlığını kaybetmiş iken Osmanlıda ve hatta Cumhuriyetin ilk yıllarında hala en geçerli referans kaynağı olmaya devam ediyordu. Bu gerçek ışığında, Osmanlı İmparatorluğunun son döneminde ve Türkiye Cumhuriyetinin kuruluş döneminde toplumun yönlendirilmesi açısından etkili olan Sırat-ı Müstakîm ve Sebîlürreşad dergileri eksenindeki din-devlet-siyaset tartışmaları ve bu geçiş döneminin

günümüzdeki din-devlet-siyaset tartışmalarıyla olan ilişkisi üzerinde yaptığımız bu çalışmanın, Sırat-ı Müstakîm ve Sebîlürreşad (1911-1924 yılları arasında çıkan) dergileri ekseninde bu konu üzerinde çalışma yapacak diğer araştırmacılara da küçük bir ışık tutabileceği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

AKYÜZ, Vecdi. Osmanlıda Din-Devlet İlişkileri. İstanbul, 1999.

ALGÜL, Hüseyin. İslam Tarihi. II, İstanbul, 1991.

ARABACI, Fazlı. Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları. Samsun, 2000.

-----, Yeni Osmanlıların Dinî ve Siyasî Görüşleri. Ankara, 2004.

AYDIN, Mustafa. Kurumlar Sosyolojisi. Ankara, 1997.

BERZEG, Kazım. "Bürokrasi Devlet Değildir", Türkiye Günlüğü, 44(Ocak-Şubat 1997), 32-35.

BULAÇ, Ali. İslam ve Fanatizm. İstanbul, 1993.

CEYHAN, Abdullah. Sırat-ı Müstakîm ve sebîlürreşad Mecmuaları Fihristi. Ankara, 1991.

ÇAM, Esat. Siyaset Bilimine Giriş. İstanbul, 1990.

DURSUN, Davut. Osmanlı Devleti'nde Siyaset ve Din. İstanbul, 1992.

FINDIKOĞLU, Z. Fahri. İctimaiyat Hukuk Sosyolojisi. İstanbul Ü. İktisat Fakültesi, İstanbul, 1958.

GÖKA, Erol (ve öte), Önce Söz Vardı, Ankara, 1996.

GÖKALP, Ziya, Makaleler I. Haz. Şevket Beysanoğlu, İstanbul, 1976.

-----, Türk Medeniyeti Tarihi, Haz. İ. Aka, K. Y. Koprman, İstanbul, 1976.

GÜNAY, Ünver. Din Sosyolojisi. İstanbul, 1998.

KARA, İsmail. Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler I, İstanbul, 1997

-----, İslamcıların Siyasi Görüşleri. İstanbul, 1994.

KARASAR, Niyazi. Bilimsel Araştırma Yöntemi. 11. Baskı, Ankara, 2002.

KARATEPE, Şükrü. Osmanlı Siyasî Kurumları. İstanbul, 1989.

MACİT, Nadim. Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu. Ankara, 2000.

MARDİN, Şerif. Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908. İstanbul, 1999.

-----, Türk Modernleşmesi Makaleler IV. İstanbul, 2002.

MUTÇALI, Serdar. Arapça-Türkçe Sözlük. İstanbul, 1995.

ORTAYLI, İlber. Türkiye İdare Tarihi. Ankara, 1979.

SAKAOĞLU, Necdet. “19. Yüzyılda Şeyhülislamlık”, Tanzimattan Cumhuriyete
Türkiye Ansiklopedisi, İstanbul: 1983

SEYYİD BEY, “Hilafetin Mahiyet-i Şer’iyyesi”, TBMM Matb., Ankara.

ŞEMSEDDİN SAMİ, Kâmûs-ı Türkî: Temel Türkçe Sözlük, I-II, İstanbul, 1985.

TOPÇU, Nurettin, İradenin Davası Devlet ve Demokrasi. İstanbul, 1998.

TÜRKÖNE, Mümtaz’er, Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu. İstanbul, 1991.

UYANIK, Mevlüt, “Osmanlı Düşünce Tarihinde Parlamenter Sistem Arayışları –
İslamiyetin Belirleyiciliği Üzerine Değerlendirmeler-”, II. Hukukçular ve
Siyaset Bilimciler Kongresi, Ürgüp, 2002.

SIRAT-I MÜSTAKİM MAKALELERİ

Vaziyet-i Siyasiye-i Hazıramız, Sayı: 111, C. 5, Ay: 10, Yıl: 1326

Eski Kafadan Eski Siyaset, Sayı: 167, C. 7, Ay: 11, Yıl: 1327

İttihat ve Terakki Kongresinin Siyasi Kararları, Sayı: 167, C. 7, Ay: 11, Yıl: 1326

İttihad-ı Anasır Meselesi, Sayı: 121, C. 5, Ay: 12, Yıl: 1326.

SEBİLÜRREŞAD MAKALELERİ

Din, Devlet Yahut Hilafet ve Saltanat, Sayı: 350, C. 14, Ay: 10, Yıl: 1331 “

“ Sayı: 351, C. 14, Ay: 10, Yıl: 1331

“ Sayı: 359, C. 14, Ay: 10, Yıl: 1332

Din ile Devletin Tefriki, Sayı: 380, C. 15, Ay: 11, Yıl: 1334

Demokrasi ve Din, Sayı: 378, C. 15, Ay: 11, Yıl: 1334

İslam Siyasetine Muhtacız, Sayı: 376, C. 15, Ay: 10, Yıl: 1334

İctimaiyatta Garpçılık ve Bozgunculuk: Laiklik-Asrılık, Sayı: 555-556, C. 22, Ay: 8, Yıl: 1339

Garpçılık ve Laiklik-Ladinilik, Sayı: 561-562, C. 22, Ay: 9, Yıl: 1339

ÖZET

Bu çalışma, Cumhuriyet'in kuruluş arifesinde din-devlet ilişkilerini içeren tartışmaları kendi bağlamı içinde inceleyerek ne'liğini ortaya koymayı ve günümüze ne derecede etki ettiğini anlama ve açıklamayı hedeflemektedir.

Araştırmamızın temel kaynağı olan, önceleri Sırat-ı Müstakim daha sonraları da Sebilürreşad adıyla yayımlanan dergilerin 1911–1924 yılları arasında çıkan sayılarındaki din-devlet-siyaset tartışmalarının ele alınıp incelenmesi, Osmanlı İmparatorluğunun son dönemi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş döneminin anlaşılabilmesi ve günümüze ışık tutması açısından büyük önem taşımaktadır.

Çalışmamızın ilk bölümünde, araştırmamıza zemin teşkil etmesi bakımından, din, devlet ve siyaset kavramlarının anlam alanları ortaya konmuştur. İslam dünyasındaki din-devlet ilişkisi modelini kısaca tanıtmak amacıyla, İsal'da din, devlet ve siyasetin yeri, değişen paradigmalara İslam dünyasına yansımaları ve din-devlet-siyaset ilişkilerine etkisi ve bu bağlamda ortaya çıkan Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılık ekolleri incelenmeye çalışılmıştır.

Tezin ikinci bölümü olan son bölümünde ise, öncelikle Sırat-ı Müstakim dergisinde, sonrasında da Sebilürreşad dergisinde gündeme gelen din-devlet-siyaset tartışmaları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

ABSTRACT

This study aims to understand and explain how the discussions on the eve of foundation of the Republic including religion and government relations affect our present time and what are by studying them in their own context.

The journals which were published as *Sirat al-Mustaqim* at first and *Sabil al-Rashad* later are the main source of our study. Examining the government, religion and politics discussions included in the numbers of the publication of journals between 1911 and 1924 years has a big importance to understand the last period of Ottoman Empire and the foundation period of Turkish Republic and also to clarify our present time within this.

In the first part of our study the meaning fields of religions, government and politics concepts are presented to form a ground to our research. The place of religion, government and the politics in Islam, the reflection of the changing paradigms to Islam and their effects to religion, government, politics relations have been studied within the aim to introduce religion and government relation model in Islam world briefly. Also within this context, the movements of Advocateness of Ottoman, Pan-Islam, Turkism and Westernism have been tried to study.

In the second part of the thesis which is the last part, it has been studied to reveal the religion-government-politics discussions that took place in *Sirat al-Mustaqim* journal at first, and *Sabil al-Rashad* journal later.