

Çağdaş İslâm Düşüncesinde Türkiye Merkezli Siyaset ve Liderlik Arayışları

Bayram Ali Çetinkaya*

Giriş

Tanzimat Fermanı'nın ilanı (1839) ile birlikte başlayan dönem içinde yetişen düşünürler -Şinasi (1826-1871), Ziya Paşa, Namık Kemal- Tanzimat'ın getirdiği yeni ruhu yaymak, yurttaşların hak ve özgürlüklerini tanıtmak bakımından büyük çaba içerisinde olmuşlardır. 1908 Meşrûtiyeti, bu düşünürlerin hazırladığı temel üzerine gelişme kaydetmiş, büyük ölçüde de bunların eseri olmuştur.¹

Tanzimat aydını, Batının hızlı yükselişini takip edip anlamaya çalışan, kendi toplumlarını ve devletlerini içine düştüğü sıkıntılardan kurtarmak için uğraşan ve mutlaka bir şeylerin yapılması gerektiğine inanan, bunun için aklına gelen her çareye başvuran eklektik bir aydın tipidir. Bazı araştırmacılar, dönemin aydınlarını, modernleşme karşısındaki tavırları ile değil, siyasî bakış açıları ile sınıflandırmanın daha gerçekçi olacağını kaydederek, ilk grupta, siyasî eylemden önce mutlaka halkın aydınlatılması gerektiğini savunan, bütün gayretlerini Batı bilim ve düşüncesini halka benimsetmeye çalışan münevver tipi yer alır. Münif Paşa, Hoca Tahsin, Şinasi bu sınıfta bulunmaktadır. İkinci grup, doğrudan eyleme geçerek merkezi iktidarı sahiplenme arzusu içinde, kötü gidişe son verip, kafalarındaki planı uygulamak düşüncesine sahip olanlardır. Birinci grupta yer alan aydınlar, -Şinasi hariç- iktidarla uzlaşmayı benimsemişlerdir. Ahmet Mithat Efendi'nin (1844-1884) Abdülhamid'le uyuşması birinci tip aydınlar için en açık örnektir. Kanun-i Esasî'nin hazırlanmasında rol oynayan Namık Kemal, Ziya Paşa ikinci tipin kısmen de olsa başarıya ulaşmış örneklerini verirler.²

Tanzimat'ın yeni mevzuatı, özü itibarıyla seküler karakterler taşımaktaydı. Bu mevzuat, Bab-ı Âli bürosunda hazırlanmakta ve idare, malîye ve eğitim politikalarının yürütülmesine yönelik bir takım özel hedefler belirlemekteydi.³

Tanzimat hareketi, her şeye rağmen Türk idaresini modernleştirmek yolunda önemli gelişmeler kaydetmiştir. Ayrıca Tanzimat Dönemi, Cumhuriyet sonrasını da bu sıkıntılarıyla etkilemiştir.⁴

Ayrıca, bu dönemin Türk münevverleri henüz Avrupa'daki belli başlı felsefî akımların tarihini bilmedikleri gibi, bilimlerin gelişmesinin düşünce üzerindeki tesirlerini ve özellikle bunun cemiyet üzerindeki yansımalarını bilecek seviyede değillerdi. Yine onların Osmanlı'nın son döneminde, yıkılmış olan bilimsel ve felsefî düşünce geleneğini yeni baştan ele aldıklarını söylemek güçtür.

Ancak, Ali Suavi, N. Kemal, Şinasi ve onların çizgisindeki düşünürlerimiz, Batı düşüncesi ve felsefesinin önde gelenlerinden etkilenerек, İslâmî inançlarından hiçbir şey kaybetmeden fikirlerini temellendirmeye çalıştılar. Bununla birlikte, Müslüman

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Kamran Birand, *Uyanış Devri Felsefesinde Tanzimat'ta Tesirleri*, Ankara 1955, 57.

² Necati Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, 12.

³ Şerif Mardin, *Türkiye'de din ve Siyaset (Makaleler: 3)*, III. baskı, İstanbul 1993, 45.

⁴ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, III. baskı, İstanbul 1995, 107.

Doğu'da 'modernist' bir hareket meydana gelmiştir. Bu hareketin önderi kabul edilen Cemaleddin Efganî (1838-1897), Hindistan, Mısır, Türkiye gibi ülkelerde dini, modern ilimlerle uzlaştırmayı tavsiye etmiştir. Milliyetçilik fikirlerinin yayılmasının ne İslâmîyet'le ne de çağdaş medeniyetle uzlaşmaz olmadığını savunmuştur. Fikirlerinin ardından ilk gidenler, Muhammed Abduh (1845-1905) ve Abdülaziz Çaviş, Mısırdaki ve Türkiye'de onu takip eden yayınlar yapmışlar; Efganî, İstanbul'daki Türk milliyetçileriyle buluşurken, Kazanlı başka bir "müceddid" olan Musa Carullah (1875-1949), eserleriyle, Rusya Türklerini modernleştirmek için çabalar göstermiştir.⁵

Diğer taraftan, N. Kemal'in siyasî teorisi, geniş ölçüde Montesquieu (1689-1755) ve Rousseau (1712-1778)'dan, hükümet işleyişi hakkındaki fikirleri de Londra ve Paris'teki millet meclisinden ilham almaktadır. Onun siyasal düşüncesi üzerine diğer bir etkiyi 1863'te bir çevirisini yayınlamaya başladığı Montesquieu (1698-1775)'nin *Esprit des lois* adlı eserdir. Daha sonraki yazılarında, Montesquieu'nun fikirlerini İslâm Hukuk kurallarıyla uzlaştırmaya çalışmıştır (Tıpkı Aristo felsefesiyle Kur'an ilahiyatını birleştirme hususunda daha önceki bazı Müslüman düşünürlerin teşebbüsü gibi). Namık Kemal'e göre, İslâm Hukuku'nun aklî ve şer'î kuralları, Montesquieu'nun ifadesinde olduğu gibi, tabîî hukuktan başka bir şey değildir.⁶

Şu hâlde Tanzimat Hareketi, Türkiye'nin modernleşmesi, demokratikleşmesi ve laikleşmesi yolunda atılmış önemli bir adım olarak değerlendirilmelidir.

1. Meşrutiyet Dönemi Aydın ve Devlet Adamının/Bürokratının Kimliği⁷

Osmanlı'nın kuruluş, gelişme ve yükseliş dönemlerinin kendisine ait farklı özellikleri ortaya koyduğu bir gerçektir. Ancak bu dönemlerin akabinde gelen duraklama, gerileme ve yıkılma da farklı olay ve olguların tezahürü açısından bir o kadar belki de daha fazla önem arz etmektedir.

1596 yılı, İmparatorluk için bir dönüm noktası olmuştur denilse herhalde bu ifade abartılı bir değerlendirme olarak görülmez. Zira bu yılda yapılan Eğri Seferi'yle birlikte Osmanlı ordusu, tarihte ilk defa karşılaştığı güç karşısında çaresiz kalmış, kendisini güçsüz ve donanımsız hissetmiştir. Bu savaşta, Osmanlı askerleri, kendilerine yöneltilen ateşli silah devrinin yeni tüfeklerinin doğurduğu sonucun etkisiyle geri çekilmiş, savaş meydanında dağılmış ve dolayısıyla mağlubiyete uğramışlardır. İlk kez bu savaşta düşman ordusunun elinde Osmanlı askerlerinin o ana kadar hiç görmediği hafif piyade tüfekler bulunmaktaydı. Osmanlı ordusu, elindeki geleneksel silahlar karşısında rakiplerinin sahip olduğu silah teknolojisiyle baş edememiştir.⁸

Her ne kadar Osmanlı'da duraklamayı 1699 Karlofça Antlaşmasıyla başlatmak, genel bir kabul olsa da -bir Osmanlı tarihçisi uzmanı olmadığımızın bilinciyle birlikte- biz bu tarihi Eğri Savaşı'na kadar, yani yaklaşık bir asır kadar geriye götürmenin vakıayı tespit açısından daha rasyonel ve realist bir tavır olacağını düşünmekteyiz.

⁵ Hilmi Ziya Ülken, "Türkiye'de Batılılaşma Hareketi", *AÜİFD*, Ankara 1961, 4-5.

⁶ Bernard, Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev: M. Kırath, IV. baskı, Ankara 1991, 142

⁷ Bayram Ali Çetinkaya, "Meşrutiyet Dönemi (1876-1909) Aydın ve Devlet Adamının/Bürokratının Kimlik Yapısı", *C.Ü.İ.F. Dergisi*, sayı: XII/2, Sivas 2008, 75-120.

⁸ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, yay. haz: Ahmet Kuyaş, II. baskı, İstanbul 2002, 76-77.

Osmanlı yöneticilerini, bu tarihlerden sonra en çok düşündüren nokta, toprak kaybı ve gerilemenin sebepleri olmuştur. Özellikle toprak kaybetmek, devlet adamlarının en büyük kaygı ve sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim toprak kaybı, duraklama ve gerilemeyi beraberinde getirmektedir. Özetle burada münevver ve devlet adamlarının sorduğu ve cevabını aradığı iki soru çok önemlidir: Biz neden toprak kaybediyoruz? Biz neden geriliyoruz?

Sorulan sorular, yaklaşık üç asırdır cevaplanmayı beklemektedir. Bu süreçte çeşitli reçeteler ve çözüm yollarının padişaha iletildiği de bir gerçektir. Bu kadim ve hayatî sorun, batılılaşma, çağdaşlaşma ve modernleşmenin kaçınılmaz olarak yapılmasını dayatmıştır. Çünkü Avrupa/Batı gelişmişliğini en bariz şekilde savaş teknolojisiyle göstermekte ve ortaya koymaktadır. O halde yapılması gerekenler, Osmanlı aydın ve bürokratları için açıktır: Zaman kaybedilmeden Batı'yı takip ve taklit ederek ona tabi olmak ve onun geçirdiği evreleri geçirmekten başka çare yoktur. Batılı devletlerin, yani muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak için, Batılılaşmak ve modernleşmek gerekmektedir.

Ulemanın Dönüşümü: Aydın, Münevver, Entelektüel

Tanzimat'tan başlayan ve Batı yoluyla girişi yapılan modernleşme projesinin öncülüğünü üstlenen münevver veya aydının belirgin vasfı, otoriter ve bürokrat olmasıdır. Onlar bu özelliklerini, "misyonerlik" konseptinde tezahür ettirirler. Modernleşmenin bir anlamda inşâcısı olan aydın, toplum için en iyi ve doğru olanın bilgisinin kendisinde olduğunu düşünür. Bu misyonun verdiği yükümlülükle hareket eden aydın, bu bilgiye topluma taşıma ve ona müdahale etme hakkını da kendisinde görür. Bu çerçevede aydın, evrensel olduğundan hiç şüphesi olmadığı doğrularını topluma kabul ettirmekte, dayatmakta ve onu eğitmekte kararlıdır. Ona göre zihninde tasarladığı toplum projesi, mensubu olduğu toplum için en makul ve faydalı olandır. Nitekim bu proje kapsamında düşüncesinde yer alan elbiseyi topluma giydirmek ısrarından vazgeçmez. Projeyle toplum uyuşmadığı müddetçe öfkesi artar, hayal kırıklığı yaşar ve cemiyeti suçlar. Toplumu anlamayan ve tanımayan aydın, ileri sürdüğü projenin evrensel doğruları ihtiva ettiğini düşündüğünden, yargılamaları da mutlak hüküm haline döner.⁹

Başlangıçta Osmanlı'da aydının mevkiini, ulema temsil etmekteydi. Yeniçeriliğin kaldırılmasıyla ulema yerini ve konumunu münevvere terk etti. Münevver, ulemadan farklılaşmayı ifade etmekteydi. Batı'da ideolojik ve siyasal otoriteye karşı bir duruşu simgeleyen aydına karşılık, Osmanlı münevveri otoriteye karşı bir muhalif tavırdan ziyade otoritenin emri altındadır. Bu durum, tesiri uzun zamanlar alacak aydın ve bürokrat bileşimi ile "aydınlanmış" ve "aydınlatılmış" ikilemine sebep olacaktır.¹⁰

Aydın için kullanılan ifadeler, bazı zaman ve zeminlerde entelektüel kavramıyla yer değiştirmektedir. Entelektüel kelimesi, Ortaçağ'ın sonlarında, Latince *intellectualis* şeklinde türetilmiştir. Akıl ve idrak ile kayıtlı ve bağlantılı olan entelektüel, soyut alanda yer tutan ve var olan fikirler ve düşüncelerle hesaplama içerisinde bulunan

⁹ Doğan Özlem, "Felsefe Geleneği ve Aydınımız", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 210-211.

¹⁰ Yavuz G. Yıldız, "Türk Aydın ve İktidar Sorunu", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 362.

kimsedir. Entelektüeli “kendi fikrini kendi oluşturan kimse” olarak tanımlamak mümkündür. Aydın ise, Fransızca *eclairé* sıfatından türemiş bir kavram olarak bilgi edinme ve eğitim kanalıyla zihni aydınlanmış kimseyi ifade eder. Tanzimat döneminde, bu kavram münevver kelimesiyle karşılık bulmuş ve zaman içerisinde dildeki arılaşma akımıyla aydın haline dönüşmüştür. Dolayısıyla aydın kavramı fikir ve düşünce üretimiyle ilgili bir kelimeye karşılık gelmez, var olan bilginin edinilmesine işaret etmektedir. Şu hâlde entelektüel düşünceyi üreten kimseyi, aydın ise onu tüketeni ifade etmektedir.¹¹

Entelektüelin kapsamlı ve geniş anlamıyla birlikte, Batı’yla ilişkilerin ağırlık kazandığı Tanzimat’la beraber, bizde münevver tipi ortaya çıkar. Münevverin kimliği, kendisine özgü bir tipi anlatır. Batıcı, İslâmcı, Osmanlıcı ve Türkçü olsun, dönemin münevverini tanıtan ortak noktalar bulunmaktadır. Batılı entelektüel, seçkin bir tavırla, kendisiyle uzman, meslek sahibi, bürokrat ve yönetici arasına mesafe koymaya çalışır. Ancak entelektüelin bürokrat, yönetici veya uzman olmasında bir sakınca yoktur. Onu “entelektüel” yapan en önemli özellik, “okumuş”, “bilgi sahibi”, “kültürlü”, kısacası “aydınlanmış” (münevver) kişi olarak bir mesleği icra etmesi, bir konunun uzmanı veya bilirkişisi olması değil, özgür bir kimlikle sürekli bir fikrî arayışı ve sorgulama halini yaşamasıdır. Entelektüel vasfını taşıyan kimse, dar ve kısır bürokratik hiyerarşi içinde boğulmuş insana karşılık gelmez. O, bağnaz ideoloji ve geçici/günlük çıkarların insan tipinden uzaktır. Bu özelliği itibarıyla entelektüelin sosyal statüsü, Batı toplumlarında da tespit edilmemiştir. Ancak bahsi geçen husus, onun lehine olumlu olmuştur. Tanzimat’tan sonraki dönemde, Osmanlı’da münevverlerin genellikle üst sınıflara mensup yönetici ve bürokrat katmanlarından, saygın meslek gruplarından çıkmış olması, profesyonel meslek erbabı ve bürokrasideki okumuş, bilgi sahibi, kültürlü insan ile entelektüelin özdeşleştirilmesi yanlına düşülmesine sebep olmuştur. Nitekim münevverin entelektüel etkinlikten ziyade daha çok “aydınlanmış” kişiyi vasıflandıran bir kelime olması da bu durumun bir ispatıdır.¹²

Osmanlı devlet sistemi, sosyal bir statüsü tam olarak belirlenmemiş bir münevver tipine Tanzimat’a kadar müsaade edemezdi. Nitekim Osmanlı’nın son döneminden Cumhuriyet’in ilk yıllarına kadar yönetici, bürokrat, meslek sahibi münevverlerin kültür ve siyaset hayatımızda bir ara tip olarak kaldıkları bir hakikattir. Bu ara tip, Batılı entelektüel tavrıyla yöneticinin, bürokratin, meslek sahibinin tavrı arasında sıkışmıştır. “Devlete karşı muhalefet söz konusu olmadığından ve muhalefet ancak hükümetteki kadrolara karşı yapabildiğinden, o muhalefetteyken değişimci ve hatta devrimci bir tavır sergilerken, iktidara geldiğinde yönetimin ve bürokrasinin çarkları arasında çok kez farkına varamadığı bir muhafazakâr politikacı ve devlet memuru olup çıkar.” Bu dönemlerin münevveri, Batıcısı, Osmanlıcısı, İslâmcısı ve Türkçüsüyle hep birlikte Batı’nın ve Batılılaşmanın tesiri ve baskısı altında bulunmaktadır.¹³

Osmanlı’nın çökme dönemlerinde Batı ile temas halindeki münevver; dinî, siyasî ve felsefî kaygı içindedir. O, kendisini bir taraftan İslâm kültür ve normlarıyla bağlı hissederken bu hususun kendisine yüklediği ihyâcı misyonun temsili olarak görür.

¹¹ Mehmet Ali Kılıçbay, “Türk Aydın Dünyasını Anlamak”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 175.

¹² Özlem, “Felsefe Geleneği ve Aydınımız”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, 208-209.

¹³ Özlem, “Felsefe Geleneği ve Aydınımız”, 209.

Diğer taraftan Aydınlanmacı felsefenin etkisiyle ve yardımıyla İmparatorluğun hayatiyetini devam ettirme gayretini sürdürür. Aynı münevver, Batı'dan gelen Aydınlanmacı düşüncenin kendisine verdiği ilhamla laik ve modern bir ulus devlet inşâcısı rolünü üstlenir. Münevverimizin getirdiği radikal ve toptancı çözüm yolları, bir kurtarıcı kimliğin işaretlerini verir. Osmanlı münevverinin Cumhuriyet'le birlikte aydın olması, ortak kimlik özelliklerinde bir farklılığa yol açmaz. Batıcı, Osmanlıcı, İslâmcı, Türkçü münevverlerden Batıcıların iktidara gelmeleri, “aydın”ın “Batıcı münevver” olarak tanınmasına sebep olmuştur.¹⁴

Batıcı münevverden entelektüele gelince, farklı bir tip karşımıza çıkmaktadır. Zira entelektüel; “Çağının ve içinde yaşadığı toplumun durumu ve sorunları hakkında zengin bir bilgi birikimine sahip ve bu birikim temelinde analiz, sorgulama, değerlendirme yapan, düşünce üreten, daha iyi bir toplum ve giderek daha iyi bir insanlık için gerektiğinde politik eylemde bulunan bir insan tipidir.” Bu birikimli ve donanımlı tip, “Aydınlanma çağının bir ürünüdür.” Batı'nın XVII. yüzyılda çıkan entelektüeline karşılık, Osmanlı coğrafyası XIX. yüzyılda kendi entelektüeliyle buluşur. “Bu entelektüel, misyonunu, teorik planda evrenselliği bizatihi içeren bir şey olarak 'hakikat'i bulup ortaya çıkarmak, pratik planda ise daha iyi bir dünya kurmaya katkıda bulunmak olarak belirlemiştir ki, bu zaten Aydınlanma çağının tiniyle hemen tamamen örtüşen bir misyondur.”¹⁵

Eleştirel bakış sahibi olması gereken entelektüel, Ortaçağ'ın sonralarına artık bilgiyi naklen değil de, üreten bir düşünce adamı kimliğine bürünerek, kendisinin tanımlandığı vasfı hak eder hale gelmiştir. Bu açıdan aydın, entelektüele nazaran, sadece ondan nakil yapan bir düşünce misyoneridir.¹⁶

Batı'da “fikir uzmanı” şeklinde tanımlanan aydın, sonradan kavramsal olarak Osmanlı'ya geçmiştir. Osmanlı topluluğundaki “alim” (bilgin) ya da ârif (derin ve gizli bilgileri kavrayabilmiş olan) olarak bilinen kimselerin vasıfları, Batı'da “aydın”la birlikte telaffuz edilen, onun uzantısı sayılan “intellect”, “le siele des lumieres” aydınlanma yüzyılı ifadelerindeki anlamların tam karşılığı olarak kullanılması güçtür.¹⁷

2. Osmanlı-Türk Aydını ve Bürokrati

Aydınlarımızı, yöneldikleri paradigma açısından ikiye ayırmak mümkündür. Birincisi, köklü bir fikri gelişim tarihinin günümüz mirasçılarının oluşturduğu gruptur. Bu grubun temsilcileri uzun yıllar devam eden “Batı düşünce âlemine yaklaşma” idealinin bugünkü misyonunu yüklenmişlerdir. Onlar olaylara, olgulara ve meselelerinin çözümüne Batı medeniyetinin düşünsel yönelişiyle ve Batı'nın ölçülerıyla bakmışlar. “Kafa yapısı” sorunu çözümlendikten sonra toplumsal meselelerin kendiliğinden halledileceğini düşünmüşlerdir. Batı ile kendi cemiyetimizin arasındaki zihni ve akli mesafenin açılmasını ele almışlar ve bunu kapatmanın yollarını bulmaya çalışmışlardır. Batı'ya alabildiğince bir yöneliş gösteren bu cenahın

¹⁴ Özlem, “Felsefe Geleneği ve Aydınımız”, 209.

¹⁵ Özlem, “Felsefe Geleneği ve Aydınımız”, 207.

¹⁶ Kılıçbay, “Türk Aydın Düşüncesini Anlamak”, 176.

¹⁷ Şerif Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, III. baskı, İstanbul 1993, 266-268.

mümessillerinin vurgu yaptığı “mantık, sağduyu, ilim açısı, planlı düzen, hukuk devleti” gibi kavramlar, Batı’nın aydınlanma devrinin retoriğinden alınmışlardır.

Diğer ikinci grup aydın ise, daha çok 1930’lardan günümüze gelinceye kadar olan dönemin, köy, kasaba veya şehirdeki küçük memurun problemlerini kendisine konu edinmiş düşünce adamlarından teşekkül etmiştir. Onlar, kendi toplumumuzla Batı toplumlarını birbirinden ayıran toplumsal meseleleri ele almışlardır. Bu çerçevede onların söyleminde, sosyal gerçekçi okulun kendine özgü kavramlarının etkileri gözlenmektedir.¹⁸

Osmanlı döneminde aydın yerine münevver kelimesinin kullanımı, 1920 yılların ilk yarısında görülmektedir. Bu anlamı veren ilk sözlük, ikinci baskısı 1925 yılında yapılan M. Bahaettin’in *Yeni Türkçe Sözlük*’üdür. Sözlüğe göre münevver, “ilm ü marifeti tecrübesi çok, terbiye ve tahsil görmüş, malumatlı; açık fikirli” anlamlarına karşılık gelmektedir.¹⁹

Osmanlı münevverleri ifadesi, bir başka açıdan kapıkullarını, bürokratları ve paşaları akla getirmektedir. Yani Osmanlı bürokratlarını zihnimizde çağrıştırmaktadırlar. Bu bürokratların da isteği, gerilemeyi durdurmak ve çökmeye doğru yol alan “devleti kurtarmak”tır. Tanzimat’tan beri Osmanlı devlet adamlarının uğraştığı sorunların en önemlisi bu konudur.²⁰

Osmanlı Aydını

Farklı biçim ve metotlarla Batı’dan bir tür aktarıcılık rolünü benimseyen Osmanlı aydını,²¹ devletin içinde bulunduğu buhranı aşmanın formüllerinin arayışı içindedir. Bu büyük ve önemli meselenin çözümü için Osmanlı aydınının misyonuna karşılık, azınlıklar içerisindeki aydınlar, kendilerini Osmanlı tebaası olarak görmeyerek, milliyetlerini hatırlayarak milletlerini kaldırmak ve güçlendirmek peşindeydiler.²²

Osmanlı aydını, tebaayı, “Allah’ın bir emaneti” olarak kabul etmiş ve bunun verdiği mesuliyet duygusuyla halkını kurtarma misyonunu kendine yüklemiştir. “Halka rağmen halkın kurtulması” için her teşebbüsün faili ve tek temsilci kabul eden Osmanlı aydını, bu özelliğini Cumhuriyet dönemine de taşımıştır. “Kurtarıcı misyoner” Osmanlı aydını, eklektik bir kültür kaynağından beslenerek neşet etmiştir. Bunun sonucunda aydınımız, kendine Batı medeniyetinin yerli temsilcisi ve müfettişi rolünü biçmiş, halka da geleneksel medeniyetimiz kalmıştır.²³ İki asırlık süreçte oluşan Türk aydınının kimliği tek tip şeklinde tezahür etmemiştir. Aynı aydın tipi, zaman ve konum değişiklikleriyle hızlı değişim ve çözümlere “malzeme” olma halini yaşamıştır.

Osmanlı dönemindeki yenilikçi aydın, kendi sitesinde bulunmasına rağmen, bazı durumlarda yöneticiler sitesinde oturma fırsatını yakalamış; bu da onu iki site arasında gidip gelen aydın bürokrat kimliğine sahip olmaya itmiştir. Nitekim Osmanlı aydınları arasında yönetici veya bürokrat olan veya olmaya çaba gösterenlerin sayısı oldukça

¹⁸ Mardin, “Köprü Kurmak...”, *Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 302.

¹⁹ Fethi Naci, “‘Münevver’den ‘entel’e”, *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 182.

²⁰ Naci, “‘Münevver’den ‘entel’e”, 183.

²¹ Ayşe Azman, “Türk Aydınının Kendini Tanımlama Sorunu”, *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 505.

²² Nevin Yazıcı, *Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti*, Ankara 2002, 149.

²³ Kılıçbay, “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, 177.

fazladır. Burada vurgulanması gereken önemli husus, Batı aydınlarından farklı olarak Osmanlı aydını, köken ve sosyo-ekonomik statü olarak aristokrat bir aile kökeninden gelmektedir. Bunun sebepleri açıktır. Batı'yı görmek ve oradaki yaşamı tecrübe etmek, dolayısıyla Batı'yla temas, başlı başına yüksek bir sosyal statüyü de beraberinde getirmektedir.²⁴

İktidara Talip Aydın Bürokrat

İmparatorluğun yaşadığı kırılmalar, krizler ve kayıplarla birlikte bunlara yönelik çözüm arayışları, aydınları filozof-yönetici vasıflarını temsil etmeye zorlamıştır. Tanzimat'tan Meşrutiyet'e uzanan süreçte ortaya çıkan aydın tipolojisi, yenilik yapma kapasitesinden çok iktidara tâlip olan bir aydın bürokrat kimliğini ifade eder. Zira Batılılaşma sürecinin bir sonucu olan aydın, “terakki” etmiş ve gelişmiş Batı ülkelerinin modelini ülkesinde yaşanan sorunların çözümünde uygulamak istemektedir. Bu çerçevede aydınımız dışarıdan ithal çözümler aktarmakta ve Batılı hazır şablonlara sarılma eğilimi göstermektedir. Yeni, özgün ve orijinal düşüncelere fırsat ve ortam sağlamayan bu durum, aydınları “memurlaştırma”ya ve “ajanlaşma”ya yöneltmektedir. Diğer taraftan aydın, iktidarın “lütuf ve ayrıcalıklarından” istifade edemediği durumlarda, keskin bir muhalif rolünü benimseyebilmektedir.²⁵

Son iki asırdır varlığını belirginleştirdiğine inanılan Osmanlı aydınının köklerini, klasik Osmanlı döneminin seçkinlerine (havâs) kadar götürülmesi gerekmektedir.²⁶ Ancak dünyaya ve çevresine başkaldıran, eleştiren, yargılayan ve bu çerçevede eğitim alan ve veren Batılı aydın tipinin karşılığını, Osmanlı okumuşunda tam olarak bulmak mümkün değildir. Mevcut düzene eleştirel bir gözle bakmakla yetinmeyen aydın, aynı zamanda çevresini özgün değerler ve vasıtalarla ele alıp incelemekte ve yargılamaktadır. Böyle bir aydın kimliğinin oluşması için yakın zamanlara kadar beklemek gerekir.

Geçmişten miras kalan değerlerle ve önyargılı tavırlarla dünyaya bakmak aydının bünyesine uygun bir hal değildir. O, kendi kavram ve vasıtalarıyla dünyayı, varlığı ve çevresini yorumlayan ve anlamaya çalışan bir tipin özelliklerini taşır. Osmanlı aydınının geç dönemlerde ortaya çıkması, sadece Batı kültür ve birikimine olan mesafeyle değerlendirmek gerçekçi değildir. Zira XVI. yüzyıldan beri tahsillilerimiz, Avrupa tarih ve dillerine ilgi göstermektedirler. Bu dönemin okumuşları içerisinde Feridun Bey, Hasan b. Hamza ve Ali b. Sinan'a bir Fransa tarihi tercüme ettirmiştir. Yine XVII. yüzyılın sonunda Hezarfen Hüseyin Efendi Latince, Yunanca ve Fransızca bilgisiyle tartışmasız önemli bir zattır. O, Yunan ve Roma'dan başlayarak Bizans'ı da ihtiva eden bir tarih yazmıştır. Bununla birlikte Katip Çelebi, Avrupa kaynaklarını tanır ve bilirdi. Ancak bu birikimli kimseler, çevrelerinde yetiştirebilecekleri bir ekip ve gruptan yoksundular.

Dolayısıyla uygun olmayan bir toplumda aydının ortaya çıkması güç olmaktadır. Yalnız XVIII. yüzyılda, Aristocu düşünceye ilgi gösteren her dinden bir Osmanlı aydın

²⁴ Nuri Bilgin, “Toplumdan Sosyal Sisteme Entelektüeller”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 193-194.

²⁵ Bilgin, “Toplumdan Sosyal Sisteme Entelektüeller”, 193-194.

²⁶ İlber Ortaylı, “Osmanlı Aydını”, *Osmanlı Barışı*, VI. baskı, İstanbul 2005, 35.

grubunun teşekkülü söz konusudur. Nitekim İstanbul'da Kantimir, Mavrokordato ve Nefiyoğlu gibi farklı dil ve dinden olup da ortak dili kullanan, müşterek problemleri tartışan bir entelektüel kümelenme/grup bulunmaktadır. Bunlar içerisinde Koca Ragıp Paşa gibi astronomi, doğa bilim gibi disiplinlerde Batı'da eserleri, dolayısıyla gelişmeleri takip edenlerin varlığı bir hakikattir. Ragıp Paşa, çok vukufiyetli bir zat olmasa da alanıyla ilgili tercümeler yaptırtan bir kişi olarak Osmanlı aydın grubu içerisindeki yerini almıştır.²⁷

Kökleri XVI.-XVII. yüzyıllara kadar dayanan Osmanlı aydını, devlet içinde ve devletten geçinen okumuşlardan terekkep etmiştir. Onlar bilgilerini ideal düzeni yeniden ihya etme hususunda yönlendirmişlerdir. “Bu, Türk aydınının soy zincirindeki en önemli halka olan misyonerlik ve fonksiyonerliktir. Açıkçası, Türk aydını fonksiyoner (memur, yani devlet için ve devletin içinde) ve misyoner (yani söylemi dinsel) olarak doğmuştur. Türk aydınının doğma koşulları içinde kendine bir misyonerlik vehmetmesi ve bunu fonksiyon terimleri içinde algılaması, onun kendini ve eylemini kutsal ve dinsel görmesine yol açmıştır.”²⁸

Bu özelliğinin yanında Osmanlı aydınının ikinci olarak kendini göstermesi, Tanzimat'ın siyasî ve kültürel koşullarında Batı'yı tanınması ve keşfetmesiyle gerçekleşmiştir. Bir yenilgi psikolojisi içerisinde Batı'ya duyulan sonsuz ve sınırsız hayranlık ve öykünme Türk aydınının misyoner cephesini sağlamlaştırmıştır. Batı'nın sömürgeciliğini bir ihtiyaç unsuru olarak göstermek için kullandığı uygarlaştırma görevi, Tanzimat aydını tarafından büyük bir hevesle sahiplenilmiş ve bunun sonucunda günümüze kadar taşınan aydın-halk kopukluğu ve çatışmasının temelleri atılmıştır. Üstlendiği misyonla Türk aydını, “bir arınma ayininden geçmektedir.” Ona göre, atalarından aldığı miras, kendi yenilgisinin sebebidir. Dolayısıyla Batı, onun “yeni kâbesidir”. Suçlu ve sorumlu, halktan başkası değildir. Misyoner aydınımızın vazifesi, halkı halka karşı korumaktır. Türk aydınının ikinci misyonu ise kurtarıcılıktır. Bu ikinci özelliği, onun ortaya çıkışını belirleyen başka bir kaynak unsurdur.²⁹

Dilleri, hissedişleri ve söylemleri birbiriyle zıt düşen iki aydın kimliği, birbirlerine rağmen, birbirinin aynası olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Ama her iki aydın kimliği, yenilgi psikolojisinin tesiri altında şekillenmektedir. Her ikisi de Batı'ya karşı mağlubiyetin varlığını kabul etmekle birlikte, Batıcı aydın onun yöntem ve metotlarını benimseyerek bu yenilgiyi belirginleştirmektedir; ikincisi ise, yenik düşen değerlerine daha da sıkı sarılarak, yenilmediğini ispatlama çabası içerisinde. Türk aydını, beslenme kaynağı olan Batı kültürünü, İslâmî ve geleneksel bir tabanın üzerine oturarak “travmatik ve şizofrenik” bir vasatı inşa etmektedir. Bir başka ifadeyle “batıcı veya batılılaşma yanlısı Türk aydını, aslında Batı'yı doğulu bir şekilde okumakta ve anlamaktadır.”³⁰

Türk aydını, Osmanlı'yla oluşan ve değişime uğramadan gelen “otoriter ve doğrucu” bir eğitim sisteminden beslenmektedir. “Türk eğitim sistemi, doğruların bir kerede ebediyen geçerli olarak keşfedildiklerine inanır ve bunların ezberlettilmesi

²⁷ Ortaylı, “Osmanlı Aydını”, 35-36.

²⁸ Kılıçbay, “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, 176.

²⁹ Kılıçbay, “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, 176-177.

³⁰ Kılıçbay, “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, 178.

gerektiğini düşünür. Herhangi bir metodik şüphe veya tutarlık çözümlemesi alışkanlığı elde edemeyen Türk öğrencisi de okulu bitirdiğinde kendi doğrularına mahkûm olmaya mahkûmdur.”³¹ Böyle bir eğitim sisteminin ürünü olan aydınımız, felsefi cehdi küçük görür, hafife alır. Zira onun için asıl olan eylemdir. Eylem ise, önceden başka öznelere ortaya konulmuş felsefi bir çabanın hayata geçirilme kavgasından başka bir şey değildir.³²

İktidarda Kalmak İçin Mücadele Eden Aydın

Batı’da aydın, iktidarda olmak ve iktidarda kalmak için mücadele etmediği halde, Osmanlı’dan itibaren günümüze kadar gelen süreçte aydınımız, iktidarda doğdu ve iktidarda kalmak için sürekli bir dayanak arayışı içinde oldu. Bu arayışlar, beraberinde müttefik bulma çabalarını arttırdı. Elbette her ittifak beraberinde bir ödün ve ilkesizliği getirdi. İttifak düşüncesinin sonucunda Osmanlı aydınının gelişimi durdu, onun kütleleşmesine sebep oldu ve halka olan mesafesi aralandı. İktidar ve devletin geleceği çevresinde yapılan mücadelenin yoğunlaştığı alanda, aydınımız, eleştirel özelliğini yitirdi ve devletin memuru rolünü benimsemek durumunda kaldı. “Ayrıcalıklı” ve özel konumunun neticesinde, Osmanlı aydını, iktidar içinde yer almaya mecbur oldu. Nihayetinde aydının, ortaya çıkmasında muhaliflerin cenahında bulunurken dahi devlet memuru olması, ideolojik ve siyasal alanda devletten bağımsız hareketlerin gelişmesine engel teşkil etti. “Memur muhalifler, muhalif hareketleri yönlendirir” hale geldiler.³³

Osmanlı’da aydının dinî kimliği öne çıkarken, Cumhuriyet’le birlikte, kısmî bir kopuş yaşandı. Bu çerçevede “bürokrat aydın”ın temel özelliği, laik ve Batıcı oldu. Osmanlı devletinin gerileme ve çöküş dönemlerinde, Türk aydının eylem ve düşünceleri, Müslüman halk üzerinde hayal kırıklıklarına sebep oldu. Bundan dolayı dine dayalı politiklardan uzaklaşılması sonucu laik düşünce önemli bir yere geldi. Laik uygulamalar, doğrudan din kurumuna yönelik değil de dinin bazı kurumlarına cephe almayı stratejik bir tutum olarak sergiledi. Din, bir anlamda devletleştirilerek, iktidarın vasıtası haline getirildi. Batı’da dine yönelik mücadele yapılırken, Türkiye’de benzer bir uygulamanın tam anlamıyla yürürlüğe konduğu söylenemez.³⁴ Ancak bizde dinî alanla, seküler alanın birbirinden ayırmaya ve ayrılmaya başlamasının “miladı”nı, Tanzimat olarak tespit etmek mümkündür.

Tanzimat döneminde varlığını hissettiren Osmanlı aydını, aslında 19. yüzyılın reformcu Babiâli bürokrasinin bir sonucudur. Kullandığı dili sadeleştiremeye çalışan veya bunun gerçekleşmemesi halinde niçin muhafaza etmek gerektiğini tartışan aydın, hakikatte toplumu modernleştirmenin ve gelenekleri içinde muhafaza etmenin sebeplerini tartışmaya başlayan bir okumuş tipini temsil etmektedir. Bağımsız ve özgür hareket edemeyen bu okumuş tip, bir taraftan devlet kapısının mahkumudur, diğer taraftan aynı devlet kapısının sistemini tartışma ve değiştirme misyonunu yüklenmeyi istemektedir. Bu kimlik sahibi ister muhafazakâr olsun ister radikal olsun, cemiyetin

³¹ Kılıçbay, “Türk Aydın Dünyasını Anlamak”, 178.

³² Kılıçbay, “Türk Aydın Dünyasını Anlamak”, 178-179.

³³ Yıldız, “Türk Aydın ve İktidar Sorunu”, 366-367.

³⁴ Yıldız, “Türk Aydın ve İktidar Sorunu”, 368-369.

kurumlarını tartışmasız kabul etmeye hazır değildir; onun için bazı kriterler kullanır. Örneğin, “Muhafazakâr Cevdet Paşa, Mithat Paşa kadar dünyaya açtı ve toplumun çizgilerini kendi kabuğu içinde gözlemliyordu. Cevdet Paşa da Fransız ihtilalini ve İngiliz parlamentarizmini öbürleri kadar kantara vurmuş ve tercihini yapmıştı.”³⁵

19. yüzyılın Osmanlı aydını, Osmanlı toplumundaki ayrı dil ve din kompartımanlarında hayatını sürdüren gruplardan çıkan zeki gençlerin aynı eğitim potasında buluşmasıyla hayat bulmuştur. Rum, Ermeni, Arap ve Türklerden oluşan gençlerin tümü Osmanlıca’yı ve Fransızca’yı bilen kimselerden oluşmaktaydı. Aynı protokol kurallarında yetişmiş, aynı ustaların rehberliğinde gelişmiş bu gençlerden aynı ideolojiye bağlanmaları talep edilmişti. “İslâm hukukunu vukufu yazan Sava Paşa Rum’du ve Şemsettin Sami ise Arnavuttu, üstelik Türkçe kadar Rumca’yı da iyi bilirlerdi çünkü her ikisinin de eğitimi görmüşlerdi. Sahhak Abro Efendi, Ermenice kadar Türkçe’yi onun kadar Fransızca’yı iyi bilirdi. Avrupa ekonomisi, Avrupa tarihi hakkında yaptığı çeviriler ise etrafındaki Babialı bürokratlarının isteklerine cevap verecek biçimde seçilmişti.”³⁶

Özetle Osmanlı aydını bir modernleşme ideolojisinin insanıydı. Farklı düşünce ve bakış açıları, klasik gruplaşmaların yerini siyasî fikirlere göre şekillenmiş gruplaşmaların almasıyla sonuçlanmıştır. Siyasal kutuplaşma ve dünya görüşlerinin kristalleşmesiyle başka mücadele türlerinin ortaya çıkması kaçınılmaz hale gelmiştir. Ancak Osmanlı aydınının bu evrimi tam olarak tamamladığı belki söylenemez. Ancak 19. yüzyıl bürokrasinin aydın yetiştirmeye başladığı bir hakikattir. Bununla birlikte milliyetçilik cereyanı, Osmanlı seçkini ve bu seçkinin yaşam biçimiyle birlikte Osmanlı münevverini de ortadan kaldırdı. Sonraki yüzyılın başlarında, Osmanlı aydın, cemiyet içinde varlığını hissettirse de o bir kalıntı olmaktan kurtulamadı. Bu tarihten itibaren kendine özgü vasıflarıyla ulusal aydın kimliğinden bahsetmek mümkün olacaktı.³⁷

Osmanlı Bürokrati

Klasik Osmanlı Çağı’nda bürokrat yetiştiren kurum olarak Enderun ön plana çıkmaktadır. Bu “Saray Okulu”, Osmanlı’da devlet adamı yetiştirme geleneğinin özgünlüğünün bir ifadesidir. 19. yüzyılda Enderun yerini Galatasaray ve Mülkiye gibi yönetici yetiştiren kurumlarla birlikte Tıbbiye Mektebi, Baytar Mektebi ve Mühendis Mektebi gibi yatılı burslu kurumlara bırakmıştır.³⁸

Önde gelen eşrafla uzlaşmak zorunda kalmasına karşın Osmanlı bürokrati, onların özerklik kazanmasını arzulamıyordu. Klasik devlet adamının tavrı ve vasfının temel özelliği de burada gizliydi. Ancak 19. yüzyılla birlikte Osmanlı’da, bürokrasi değişim sürecine girdi. Bu dönemde “mirasa dayanan” ya da “padişah kökenli” olan bürokrasi, “akılcı” bürokrasiyle yer değiştirdi.³⁹

³⁵ Ortaylı, “Osmanlı Aydını”, 37.

³⁶ Ortaylı, “Osmanlı Aydını”, 37.

³⁷ Ortaylı, “Osmanlı Aydını”, 37-38.

³⁸ İlber Ortaylı, “Enderun”, *Osmanlı’yı Yeniden Keşfetmek*, XV. baskı, İstanbul 2006, 180.

³⁹ Şerif Mardin, “Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, der: Mümtaz’er Türküne, Tuncay Önder, III. baskı, İstanbul 1992, 55-56.

Osmanlı bürokrasisinin önemli bir bölümü, modernleşme şartlarına, erken dönemde uyum sağlamış ve reformların liderliğini ele almıştı. Bu değişime açık ve onu arzulayan bürokrasi, ilk hareket noktası olarak, askerî ve sivil bürokrasiyi hazırlayan eğitim kurumlarını modernize etmeye girişti. “Osmanlı devlet adamlarının amaçlarına çok benzeyen amaçlara yöneltilmiş Fransız ‘Grandes Ecoles’ünü model olarak seçen 19. yüzyıl Osmanlı reformcuları, ‘devletin çıkarlarını’ göz önünde tutan iyi yetişmiş, bilgili bürokrat seçkinlerden oluşmaktaydı.”⁴⁰

Donanımlı bürokratlar yetiştiren devletin taşraya olan ilgisi artınca, yurttaşla doğrudan ilişki içerisine girildi. Bu yeni durum, Osmanlı devlet adamının yeni bir biçim kazanması anlamına gelmekteydi. Modernleşmenin sonraki evrelerinde, kredi kurumlarının kurulması ve halka birtakım imkânların sunulması, koruyucu “devlet baba” fikrini güçlendirdi. Yurttaşlara yönelik getirilen kolaylıklar eşraf tarafından el konulup kendi çıkarları için kullanılma girişimleri, reformcu devlet adamlarının tepkisini çekti.⁴¹

Modern anlamda bürokrat yetiştirme, 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başlarında ciddi olarak ele alındı. Şerif Mardin’e göre, “Laik bürokratin idealizmi geriye atarak, toplumdaki iktidar etmenlerine ilişkin gerçekçi değerlendirmelere öncelik vermesinin nedeni bu arka plan gibi görünmektedir.”⁴²

Osmanlı Uleması ve Bürokrat

Duraklama ve arkasından gelen gerileme dönemiyle birlikte Osmanlı uleması ile bürokratları arasında, teşhis hususunda farklılaşma oldu. Ulema cephesinde, gerileme sebebinin merkezinde Müslümanların vazifelerini yerine getirmeyip dinden uzaklaşma bulunmaktaydı. Askerî ve sivil bürokratik memurlar ise, sorunu devletin işleyiş mekanizmasının bozulmasında görmekteydi. Onlara göre, mesuliyet gerektiren mevki ve makamlara liyakatsiz ve ehliyetsiz kişiler atanmış, tahsisatlar hakkı olmayanlara dağıtılmış ve rüşvet alma yaygın bir hal kazanmıştı.⁴³

Askerî ve sivil memurlardan teşekkül eden Osmanlı laik bürokrasisi, devletin işleyiş konusunda önde gelen ulemayla birlikte çalışmasına rağmen, 19. yüzyılda bu durumda bir değişiklik söz konusu oldu. Artık bürokrasi, ulemayla aynı ortak idealleri paylaşmıyordu. Buna sebep olan olguların başında, laik bürokrasinin değişim ve dönüşümü başlatacak bir güç ve potansiyele ulaşması gelmekteydi. Batı aydınlanmasının düşünceleri ve kurumlarının taşınması için gerekli olan program oluşturuldu. İşleyen süreçte bürokrasi güç devşirirken, ulema büyük zafiyetle karşı karşıya kaldı ve toplum üzerindeki tesirini büyük ölçüde kaybetti. Dolayısıyla ulema, adalet ve eğitim içindeki rollerinin haricinde, devlet hakkında önemli kararlar alma aşamalarında devre dışı kaldı.⁴⁴

⁴⁰ Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset (Makaleler 1)*, 55-56.

⁴¹ Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset (Makaleler 1)*, 56.

⁴² Mardin, “Türkiye’de Din ve Laiklik”, *Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, çev: Fahri Unan, 43.

⁴³ Mardin, “Türkiye’de Din ve Laiklik”, *Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 44

⁴⁴ Mardin, “Türkiye’de Din ve Laiklik”, *Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 44-45.

II. Meşrutiyet döneminde sarayın yönetimdeki gücü azalmış, iktidar Tanzimat başında olduğu gibi Bab-ı Âli'ye ve hükümeti yöneten fırkaya doğru kaymıştır. 19. yüzyılda bürokrasiyle birlikte Osmanlı toplumu da kültürel ve idarî bir değişim içinde bulunuyordu. Bu değişiklik Harem'den başlayıp şehzadelerin ve sultan hanımların eğitim sistemine kadar, hatta sarayın teşkilat ve protokolüne kadar uzanmaktaydı. Bu süreçte “özne” yer değiştirmekteydi. Cemiyetin Saray'ı takibi sona ermiş; Saray'ın değişen toplumu, saray dışındaki bürokratları ve aydınları takipleri söz konusu olmaya başlamıştı.⁴⁵

Osmanlı'daki bürokrasi, bütünüyle Müslüman devlet adamı ve bürokratlardan müteşekkil değildi. Azınlıklardan önemli ve yetkin Osmanlı devlet adamları çıkmıştır. Bunlardan birisi kırk yıl boyunca Londra büyükelçisi olan Kostaki Musurus Paşa'dır. Kraliçe Victoria, bu büyükelçimizin verdiği balolara mutlaka katılmış. Ancak aşırı Osmanlıcı olarak kabul edildiği için Yunan milliyetçileri tarafından suikasta uğramış ve yaralanmıştır.

Diğer taraftan Fenerliler, bürokraside hizmet verirler, tercümeler yaparlardı. Dış ilişkileri yürüten Fenerliler, Türkçeyi iyi öğrenmişlerdi. Batı'da eğitim görmüşler ve gittikleri ülkenin (Fransız ve İtalyan) dillerini de iyi bilirdiler. Yani bu zevat Rumca ve Yunancayı da bilen Osmanlılardı.⁴⁶ Bununla birlikte İmparatorlukta, çok sayıda gayri Müslim vali, nâzır, büyükelçi ve Hariciye Nezareti'nden her dilden memur bulunmaktadır. Geleceğin bürokratlarının yetişeceği okullara (Tıbbiye ve Mülkiye) alınan öğrenci kontenjanlarının üçte biri, Müslüman olmayan azınlıklara tanınmaktadır.⁴⁷

Batılılaşma en belirgin şeklini Tanzimat'ın ilanı ile alacaktı. Devletin sorunlarını çözmek amacıyla çözüm olarak sunulan Batı tipi eğitim kurumları, Bâb-ı Âli bürokrasisini yani Osmanlı devlet adamlarını yetiştirmiştir. Dolayısıyla Batılılaşma hareketi bir devlet politikası olarak hayata geçirilmiştir. Osmanlı aydın ve bürokratinin konumunu da bu çerçevede ele almak ve değerlendirmek gerekir. Bu, yeniyi temsil eden “münevverler” için olduğu gibi, Osmanlı'da geleneksel aydını temsil eden ulema için de geçerli bir durumdur.⁴⁸

Tanzimat'ın ilanında söz sahibi olan bu dönem aydınlar, var oluşlarını görev aldıkları bürokraside borçlu olduklarından dolayı, temel zihinsel sorunları devleti kurtarmak ve sürekliliği devam ettirmektir. Devlet içindeki eğitim kurumlarının ürünü olan aydın, bu anlamda devlet memurudur. Mekteb-i Mülkiye, Tıbbiye ve Mühendishane gibi eğitim müesseselerinde müktesebatlarını tamamlayan aydınların en önemli kaygısı devlet kademelerinde vazife almaktır -Bu hal bugün de geçerliliğini sürdürmektedir-. Nitekim onların halkla ve yurttaşlarla bütünleşme gibi düşünceleri bulunmamaktadır. Batılı aydın, fikirlerini seslendirmek için matbuatı kullanır, ancak yüzü devlete dönüktür. Bu anlamda onun devlet kadrolarına ve icraatlarına yönelik tenkitçi tavrı, devletin varlığını sorgulamaya yönelik olmayacaktır.⁴⁹

⁴⁵ Ortaylı, “19. Yüzyılda Osmanlı Saraylarının Geçirdiği Değişim”, 85.

⁴⁶ İlber Ortaylı, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayri Müslimler”, *Osmanlı Barışı*, VI, baskı, İstanbul 2005, 123

⁴⁷ Ortaylı, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayri Müslimler”, 126.

⁴⁸ Azman, “Türk Aydınının Kendini Tanımlama Sorunu”, 504.

⁴⁹ Azman, “Türk Aydınının Kendini Tanımlama Sorunu”, 503-504.

Özetle 19. yüzyıl Osmanlı aydını, “değişmek için değişen bir aydın tipi” değildir. Bu aydın, zorunlulukların değişime zorladığı biridir. O, kendisine kalan mirası reddeden bir kimliği temsil etmez. Onun yöneldiği çağın getirdiği birtakım gereklilikleridir. Örneğin, Osmanlıca’sı mükemmel olan ve Farsça’ya düşkün olan Fuad Paşa, Fransızca’yı Fransızlar kadar iyi bilip, kelime ve deyim oyunlarına başvurup diplomasiye katkıda bulunabilmektedir. Bir başka devlet adamı, Mehmet Emin Ali Paşa, Mısır Çarşısı’ndaki fakir bir kapıcının oğludur, çok iyi derece Fransızcaya sahip bir kimsedir. O, hariciye nezaretindeki görevinin bilinciyle Fransızcasını geliştirmiştir. Sonunda üç kıtada hüküm süren devletin sadrazamı makamına kadar yükselmiştir. Yani bürokrasinin zirvesinde görev yapmıştır. O kadar önemli ve şöhretli bir devlet adamı olmuştur ki, “...öldüğü vakit okkasını Avrupa devlet adamlarının müzayede ile alıp bir kutsal emanet gibi” muhafaza ettiği nakledilir.⁵⁰

3. Tanzimat’tan Meşrutiyet’e Aydın ve Bürokrat

Sistematik anlamda modernleşmenin miladı olan Tanzimat; Islahat Fermanı, Birinci ve İkinci Meşrutiyet ve nihayetinde Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş sürecinde en etkili olan zihniyet ve harekettir. İslamcılık, milliyetçilik ve sekülerleşme bu dönemin ürünleridir.⁵¹

Tanzimat Dönemi’nde değişiklik, kendisini öncelikle devlet alanında göstermiştir. Seçkinler kültürü ve halk kültürü gibi düalist bir toplumsal yapının varlığına bu dönemde de şahit olunmaktadır. Siyasî seçkinler tarafından yapılarak yukarıdan aşağıya doğru halka empoze edilen reformlar, zaman içinde toplumda etkisini göstermiş, toplum içinde yayılarak zamanla zihniyetlerin değişmesine sebep olmuştur.⁵²

Cumhuriyet dönemindeki zihniyet ve ideolojileri tanımak ve anlamak için, Tanzimat’a kadar gitmek gerekmektedir.⁵³ Bu dönemdeki aydın ile halk arasındaki kopukluk ve ikilik Tanzimat Fermanı’ndan ziyade, modern ve klasik okullar, şer’î ve medenî mahkemelerin bir sonucuydu. Nitekim Yeni Osmanlılar, İslâmî kavramları ve kurumları modern bir söylemle sunmaya teşebbüs ettiler. Bu çerçevede Onlar Müslüman kimliğiyle ilerlemeyi, demokratik ilkeleri ve insan haklarını seslendirdiler. Fransızca gazete çıkararak dünyaya açılacak bir dil geliştirmeye yöneldiler. Kültürel değişim talebi karşısında kimlik sorunu krizine girmek istemediklerinden İslâmî söyleme dayanmak zorundaydılar.⁵⁴

Osmanlı aydınları, bir ikileme düşerek, Batı’nın bilim, felsefe ve teknolojiye ilerlemeyi dinden uzaklaşarak gerçekleştirdiğini düşündüler/inandılar. O halde biz de dinle aramıza bir engel koyarsak ve ondan bağımızı koparırsak, hedeflediğimiz

⁵⁰ İlber Ortaylı, “Tanzimat Aydınları”, *Son İmparatorluk Osmanlı*, II. baskı, İstanbul 2006, 126.

⁵¹ Ejder Okumuş, *Türkiye’nin Laikleşme Sürecinde Tanzimat*, İstanbul 1999, 505.

⁵² Okumuş, *Türkiye’nin Laikleşme Sürecinde Tanzimat*, 506.

⁵³ Süleyman Hayri Bolay, “Cumhuriyet Döneminde Zihniyetler ve İdeolojiler”, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara 2007, 235.

⁵⁴ Bolay, “Cumhuriyet Döneminde Zihniyetler ve İdeolojiler”, 236.

seviyelere ulaşabiliriz düşüncesini taşımaya başladılar. Tercih “Doğu mu, yoksa Batı mı olacak, bilim mi yoksa din mi rehber olacak” kavgası, bu ikilemi ayakta tutmaktaydı.⁵⁵

Tercih ve alternatifler arasında bocalayan ve zihinsel bulanık ve karmaşa yaşayan Tanzimat bürokratları içerisinde yine de vasıflı ve liyakatli kimseler bulunmaktaydı. Bunlardan Ahmet Vefik Paşa, kayda değer bir diplomat ve devlet adamı olarak elçilik ve valilik gibi görevlerde bulunmuştur. Biyografileri okunduğunda Osmanlı diplomatları hem Bab-ı Âli’de dairede hem vilayetlerde hem de sefaretlerde hayatını sürdürmekteydi.⁵⁶ Dolayısıyla o, çok farklı eylem ve vazifelerin insanıydı.

Farklı görev ve fiilleri hakkıyla yerine getirmeye çalışan laik devlet adamı ve laik aydınların devlet meselelerinde önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Sadrazam ve Şeyhülislâm gibi iki yüksek makamla sürdürülen devlet işleri, Padişah’ın mutlak temsilcisi olmayan bakanlar tarafından yürütülmektedir.⁵⁷

Modernleşme dönemi bürokratik aydınları, Batılılaşma projeleriyle, klasik Osmanlı elitinin karşı çıkmasına imkân bırakmayan Batı ile ilişki kurarak önemli bir merhaleyi katettiler. Batı dillerine vakıf olmaları, bu zevata önemli bir güç vermektedir. Onlar da bu güçlerinin bilinciyle kendilerini üstün görmeye başladılar. Bunu da ülkenin zorunlu değişimleri için kullandılar.⁵⁸

Tanzimatçılar, Yeni Osmanlılar tarafından eleştiriye tabi tutuldular. Batılılaşmanın bir sonucu olarak ülkeye giren “meşrutiyet” fikri, “hürriyetçi ve meşrutiyetçi kadro”ları, yabancı sermaye yanlısı Tanzimatçılara karşı harekete geçirdi. Ancak onlar Osmanlı’nın gelişmesinde ekonominin hayati rolünü fark edemediler.⁵⁹ Ekonomik alanın öneminin “fevkinde” olan Tanzimat bürokratları, yeni aydın tipinin ortaya çıkmasında önemli katkılarda bulunmuşlardır. Onlar, iç ve dış siyasetteki hareketleriyle Osmanlı devletinin kompartımanlara ayrılmasının önüne geçmek için mücadele ettiler.⁶⁰

Modern yönetim anlayışının yaygınlık kazandığı bu dönemde, memur farklı bir atmosferi teneffüs etmekteydi. Okul ve hastane gibi hizmetlerle uğraşmayan devlet, artık bu müesseseleri inşa etme sürecine girmiştir. Bürokrata ihtiyaç artmakta ve bu kapsamda yeni memur tipi eskisinden çok farklı özelliklere sahip olmak zorundaydı. Memurun pratik bilgilerle donanımlı, kısa ve iyi yazan, kalemiyle geniş kitlelere hitap edebilecek bir evsafa yetiştirilmesi zorunluydu. Yeni kurumsallaşan eğitim merkezleri, bu ihtiyacı karşılamaktaydı. Nitekim 1850’nin sonlarında Mülkiye Mektebi ve sonraları Hukuk Mektebi ve Mekteb-i Nüvvâb (Kadılar Mektebi) bürokrat yetiştirmeye başladı.⁶¹ Rüştîye adı verilen okullar, içinde matematik ve coğrafya gibi derslerin bulunduğu çağdaş bir eğitimi öğrencilerine vermektedir.⁶²

⁵⁵ Bolay, “Türkiye’de Dinî Düşüncenin Macerası”, 267-268.

⁵⁶ İlber Ortaylı, “Türk Dışişleri Memuru”, *Osmanlı Barışı*, VI. baskı, İstanbul 2005, 163.

⁵⁷ Niyazi Berkes, “Laikliğin Tarihsel Kaynakları”, *Teokrasi ve Laiklik*, II. baskı, İstanbul 1997, 39.

⁵⁸ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev: Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, red. ve yay. haz: Ömer Laçiner, II. baskı, İstanbul 1998, 136-139.

⁵⁹ Yılmaz Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 109-111.

⁶⁰ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 33.

⁶¹ Ortaylı, “Tanzimat Aydınları”, 130.

⁶² Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 272.

Tanzimat'ın bürokrat aydınlarını yetiştiren okulların açılmasının bir neticesi olarak aydın iktidarda doğmuş ve gelişmiştir. Bu çerçevede Bâb-ı Âli, bir uygulamalı okul fonksiyonunu icra etmiştir. Yine de münevverler, devletin klasik yönetim mantığının dışına çıkmada zorlandılar. Bunun en önemli sebebi, bürokrat münevverin "Sultanın kulu" olması ve toplumsal örgütlenmelerden uzak ve kopuk bulunmasıdır.⁶³

Tanzimat'ın bürokrat münevveri Batılı devletlerin elçiliklerine sığmırken, Yeni Osmanlı münevveri, halkla temasa yöneldi. O da geleneksel Osmanlı sistemini sürdürme ve yenilikçi anlayışlar arasında kaldı. Bu tarzın önde gelenleri Ziya Paşa, Şinasi ve Namık Kemal yeni bir iktidar yöntemi için çabaladılar.⁶⁴

İktidarı Hedefleyen Aydın

Osmanlı aydını, Batılılaşmanın en önemli vasıtaları olan okullarda yetişerek bürokrasinin kaynağını oluşturmuştur. Sürgüne giden aydınlar ya rızasıyla ya da devlet görevlisi olarak vazife almışlardır. Dolayısıyla kriz dönemlerinde münevver, devletin bir parçası olmuştur. Ancak "Osmanlı münevveri Batıdıcıdır, ama Batı'yı iyi bilmez; Onun aynasıdır ve halkının Batılı gibi olması için öğretmenlik görevini yüklenir; padişahı asla tartışmaz ve bürokrat olarak kalır. Osmanlı münevverinin hedefi tektir (o da) Osmanlı Devleti'nin ihyasıdır)."⁶⁵

Osmanlı aydını, Birinci ve İkinci Meşrutiyet'le birlikte iktidara gelmeyi hedeflemiştir. Büyük oranda bu emeline ulaşan aydın, devletten maaş alan ve ondan gelecek bekleyen kimse haline gelmiştir. Bunun neticesinde Osmanlı merkezîyetçiliği ve yukarıdan inmecilik zihniyeti gelişmiştir.⁶⁶

Tanzimat bürokratları, yurt dışında görev yapmış ve yabancı dile sahip bir kimliğin insanlarıdır. Devletin devamı için Batılı modelin alınmasına inanan ilk aydınlardır. Tanzimat'ın devlet görevlileri, halklar sistemi, eğitim sistemi ve ilmiye kurumlarıyla yeni bir aydın tipolojisinin teşekkülüne ortam hazırlamışlardır. Bunda öncülük görevi, Mustafa Reşit Paşa'ya nasip olmuştur.⁶⁷

Tanzimat'ın getirdikleri, yabancı ülkelerin baskısı ile farklı unsurların birbirinden hoşnutsuzluğu ve aydınlanma felsefesinin eğitilmiş kimselere tesiri, yönetim mekanizmasını eleştiren bir aydının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu çerçevede Genç Osmanlılar yönetime muhalif olarak doğmuştur. Onların tamamına yakını devlet kademelerinde görev yapmış, yabancı dil bilen ve yazı yazma kabiliyetleri olan kimselerdi. Paşa konaklarında memleket meseleleri tartışılır, matbuatla halkı anlatırlar ve Osmanlı'nın yeniden ihyası için fikirler üretirlerdi. Dolayısıyla Tanzimat'ın ortaya çıkardığı aydın, Cumhuriyet'in inşasında üzerine düşeni yapacaktır. Bugün aydın resm(i)en aydın olma kimliğinden uzaklaşamamış maaşlı devlet memurudur.⁶⁸

Tanzimat hareketiyle aydın, yenilikçi rolüyle halk ile temasa geçti ve onu "değiştirme zorunluluğunu" kendisine misyon olarak yükledi. Her şeye rağmen, Tanzimat ve sonrasının aydını, Saray ve Bâb-ı Âli'den ve kendi seviyesindeki okumuştan

⁶³ Yıldız, "Türk Aydını ve İktidar Sorunu", 363-364.

⁶⁴ Yıldız, "Türk Aydını ve İktidar Sorunu", 365.

⁶⁵ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 41.

⁶⁶ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 41-42.

⁶⁷ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 42.

⁶⁸ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 42.

başka geniş kitlelerle iletişim kuramadı. Bu aydınların çoğunluğu paşa çocuklarıydılar ve Osmanlı devletine itaatkârdılar. Amaçları, Osmanlı'yı tarihteki ihtişamına ulaştırmaktı. Nitekim bu kapsamda devlet, kendi aydınını oluşturmak için yurt dışına öğrenci gönderdi. Yenilikçi Osmanlı kadrosunu yetiştirmek için Batı'dan uzman getirmekle birlikte Batı'ya insan göndermek de aydının vasfını ve karakterini oluşturdu. Böylece devletle uzlaşan aydın tipinin ortaya çıkması gerçekleşti. Bu aydın kimliğinin inşasında Mustafa Reşit Paşa'nın rolü kayda değerdir.⁶⁹

Osmanlı aydınlarından Cumhuriyet aydınlarına kadar geçen süreçte her paşa, kendi ekibini oluşturmak ve muhalif kesimden bulunanları azletmek gibi bir zafiyet taşımaktaydı. Meşrutiyet'ten döneminden Cumhuriyet dönemine kadar bu olumsuz gelenek hiç değişmedi.⁷⁰ Cumhuriyet döneminde de bu gelenek devam etti.

Tanzimat'tan Meşrutiyet'e kadar olan süreçte, Batı'ya yönelme ve Batılılaşma probleminin ortaya çıkardığı sorunları çözmek için herkesin probleme yönelmesi sonucunda irili ufaklı cereyanlar hayat buldular. Bu fikir akımları arasında hararetli ve seviyeli tartışmaların yaşanması da bir gerçektir. “Yani sadece o dönemdeki İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık akımları değil onların dışında Tanzimat'tan bu tarafa varlığını gösteren maddecilik, pozitivizm, sosyalizm, evrimcilik gibi bir takım felsefi temelli veya 19. yüzyıldaki gelişen bilimlerden kuvvetini almaya çalışan çeşitli akımlar ortaya çıkmış bulunuyordu. Bunlar etrafında da çok çetin birtakım münakaşalar oluyordu. Yani Türkçü de, İslâmcı da, Batıcı da, sosyalist de, materyalist de fikirlerini açıkça ifade edebiliyordu ve çeşitli dergilerde, gazetelerde, kitaplarda karşılıklı ve seviyesi yüksek münakaşalar oluyordu. 1900'lü yılların ve 1908'deki değişimin getirmiş olduğu zihniyet farklı idi tabii.”⁷¹

Alternatif ve birbirine muhalif fikirlerin hayat/ortam bulduğu 19. yüzyıl boyunca Osmanlı devleti birçok ülkede temsilcilikler bulundurdu. Bu çerçevede hariciye bürokratları, aktif siyasi görevlerde yer aldılar. Bunlar içerisinde Ermeni, Rum, Yahudi ve Avrupa kökenli memurların sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Ancak İmparatorluk içerisinde görev yapan gayri Müslim diplomat, “Osmanlı” olmuştur. Bu dönemin bürokrati için bu önemli bir özelliktir.⁷²

Tanzimat'la birlikte Yeni Osmanlılar, halk ile aydın arasındaki ayrılığın/ikiliğin köklerini Batı'yı taklit etmekte gördükleri için Batı'ya yönelik eylemlere muhalif tavır takındılar. Bu kültürel ikilik, 19. yüzyıl boyunca varlığını devam ettirdi. İkinci Meşrutiyet'e gelindiğinde aydın, halktan bir oranda şüphelenen, halkın da kendisinden şüphelendiği bir kişilik formuna bürünmüştür.⁷³ Ancak Birinci Meşrutiyet devrinde, yani “1876 ile 1908 arasında bir çeşit gizli, bazen darmadağın edilen, fakat daima ayakta kalan bir grup teşekkül etti. İşte bu andan itibaren Osmanlılar'da bir “aydın” grubundan bahsedebiliriz.”⁷⁴

⁶⁹ Yıldız, “Türk Aydını ve İktidar Sorunu”, 363.

⁷⁰ Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, 111-112.

⁷¹ Süleyman Hayri Bolay, “Cumhuriyetin 80. Yılında Türk Düşünce Hayatı”, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara 2007, 218.

⁷² Ortaylı, “Türk Dışişleri Memuru”, 164.

⁷³ Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 282.

⁷⁴ Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 286-287.

Tanzimat'tan Meşrutiyet dönemine kadar Osmanlı aydınının, Genç Osmanlılar tarafından temsili söz konusudur. Onların ideolojisi Osmanlılık'tır. Tanzimat bürokratlarından farklı olarak Genç Osmanlılar, Osmanlı birliğini Meşrutiyet idaresi içinde hürriyet, adalet, eşitlik ilkeleriyle ve parlamenter sistemle sağlanacağına inanmışlardır. İkinci Meşrutiyet'ten sonra, Osmanlılık fikri yerini Jön Türklerle birlikte Türkçülük düşüncesine terk etmiştir.⁷⁵

Fransız İhtilali'nin etkisinde oluşan yeni aydın kimliği, 'Osmanlı Devleti nasıl kurtulur?' sorusunun cevabını arayan, yönetimi eleştiren basının gücünü kullanarak halkı aydınlatan ve hürriyete, eşitliğe, anayasaya dayalı bir yönetimi talep eder. Nitekim Fransız Devriminin fikirleri, Osmanlı modernleşme hareketlerinin Cumhuriyet'e kadar olan ana eksenini teşkil etmiştir.⁷⁶

"Tanzimat sonrası Türkiye tarihi, gittikçe azalan özgürlük ve bağımsızlık koşulları altında düşünen kişilerin, o iki amacı gerçekleştirme çabalarının tarihi olmuştur. Kemalizmin, laiklik sorununa getirdiği çözüme değin, ne yapılmışsa hemen hepsi Tanzimat temasının *variatonları* olarak kalmıştır."⁷⁷ Batı aydınlanmacılığının temel düşüncesi olan ilerlemecilik, Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet aydınları tarafından heyecanla desteklenmiş ve benimsenmiştir.⁷⁸

4. Meşrutiyet Aydın ve Bürokrati

İkinci Meşrutiyet'le birlikte ortaya çıkan özgürlük ortamı, farklı düşüncelerin seslendirilmesine ve bilinmesine zemin ve fırsat hazırladı. Baha Tevfik ve arkadaşlarının muntazam yayınları güçlü bir fikir akımı haline dönüştü. Sosyolojik pozitivizm, Ziya Gökalp'in çabalarıyla üniversiteye girdi ve milliyetçi cereyanın bilimsel temelini oluşturdu. Osmanlılık, milliyetçilik şekline dönüştü. Kürtçülük, Arapçılık ve Arnavutçuluk gibi etnik milliyetçilikler ilerleme kaydetti. Modernleşme batılılaşma şekline büründü ve Panislamizm İslâmcılık halinde kendini tanıtmaya başladı.⁷⁹

Meşrutiyet döneminin önemli üç temel/ana akım Batıcılar, İslâmcılar ve Türkçülerden meydana gelmekteydi. "Biz Batı'dan neden geri kaldık?" sorusu, bu üç fikir cereyanı mensupları tarafından farklı şekilde cevap bulmaktaydı. Bunlar; "Bizi din geri bıraktı" diyen Batıcılar, "Biz İslâm'dan uzaklaştığımız için geri kaldık, İslâm'a sarılmalıyız" diyen İslâmcılar ve Batı'dan ve İslâm'dan vazgeçmeyip millî ruhu canlandırmaya düşünen Türkçülerden oluşmaktaydı.⁸⁰

Modern Osmanlı eğitim sistemini inşa eden Abdülhamid, Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde kaliteli ve verimli liseleri kurarken, Tıbbiye ve Harbiye'de yabancı dil öğretimini geliştirmiştir. Ayrıca o, Darulfünûn'u da kuran hükümdardır. Dönemin ve daha sonraki dönemlerin aydın ve bürokratları da bu eğitim kurumlarından yetişmişlerdi. Ancak arka arkaya gelen savaşlar, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi

⁷⁵ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, XI.

⁷⁶ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 12.

⁷⁷ Berkes, "Laikliğin Tarihsel Kaynakları," 42-43.

⁷⁸ Bolay, "Osmanlı Modernleşmesi", 291.

⁷⁹ Bolay, "Cumhuriyet Döneminde Zihniyetler ve İdeolojiler", 236.

⁸⁰ Bolay, "Cumhuriyet Döneminde Zihniyetler ve İdeolojiler", 236-237.

aydınlarının sayısını azalttı. Nitekim 19. yüzyılda Türk aydını, zamanına göre derinlikli ve çağını iyi değerlendiren bir kimlik vasfını taşımaktaydı.⁸¹

İkinci Meşrutiyet’le birlikte dernek faaliyetleri, toplantı, gösteri ve grev hakları, basın özgürlüğü gibi siyasal hürriyetler canlılık kazandı. Farklı düşünce akımlarının yeşermesini de bunlara eklemek gerekir. Toplum ve devlet yönetiminde laik sisteme geçişin işaretleri de bu dönemde alınmaya başlamıştır.⁸² İkinci Meşrutiyet, Osmanlı vatanseverliğinin seslendirildiği bir dönem olurken, diğer yandan imparatorluğun parçalanması ve ulusçuklara ayrılmasının gerçekleştiği bir dönemdi. Bu dönemde Türk aydını, Osmanlı vatanseverliğini sürüklemekle karşı karşıya kalmıştır.⁸³

Meşrutiyet Aydını

Osmanlı’dan Cumhuriyet’e devam eden Türk modernleşmesi, kimliklerin ve elitlerin birbiriyle mücadele ve tartışmalarıyla şekillenmiştir denilebilir. Başlangıçta, Batıcı ve Gelenekçi olarak kamplara ve kompartımanlara ayrılan aydınlar, zaman içerisinde “Batıcılar”, “Osmanlıcılar”, “Türkçüler” ve “İslâmcılar” şeklinde tanımlanır oldular. “Tanzimat’a kadar herhangi bir ideolojik fikir akımının modern düzeyde mevcut olmadığı Osmanlı toplumunda, Tanzimat sonrası fikirlerin çeşitliliğinde Avrupa’daki sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel gelişmelerin rolü en üst düzeyde olmuştur.”⁸⁴

Osmanlı’dan bu yana gelen ve gelişen modernleşme tartışmaları, kimi zaman alt bazen yüksek seviyede olmuştur. Düşünce adamları, aydınlar ve bazı bürokratlar, resmî ideolojinin büyük ölçüde kısıtlamadığı bir kapasitede mevcut durumlara müdahil olmuşlardır.⁸⁵

Aydınlanma Felsefesinin Tesirleri

Meşrutiyet döneminin ana esin kaynağını Fransa oluşturmuştur. Ancak on sekizinci yüzyılın Aydınlanma felsefesinin yerini, on dokuzuncu yüzyılın sosyal bilimi reform ve modernleşmeye doğrudan etki etmeye başlamıştır. Bu kapsamda Auguste Comte’un pozitivist düşüncesinin ilk etkileri, İttihad ve Terakki’nin teorisyeni Ahmet Rıza’ya tesir etmiş ve dolayısıyla Meşrutiyet yönetimlerinin politikalarını şekillendirmiştir. Dolayısıyla laik radikalizm de bu politikaların kapsamından beslendi. Yine Prens Sabahattin kendi ekolüne Le Play ve Demolins’in öğretilerini kaynak olarak buldu. Onun şahsî teşebbüs ve ademî merkezîyetçi fikirleri, bu felsefelerden nemalandı. Bununla birlikte Ziya Gökalp de, Türk milliyetçiliğinin rafine edilmiş teorik formüllendirmesini Emile Durkheim sosyolojinde keşfetti. Meşrutiyet aydın ve düşünürlerinin tesirinde kaldıkları fikir ve öğretiler, adeta bir tür felsefe ve din olarak sosyal, siyasal ve dinî problemlerin çözümde “vahiy” nispetinde bir etki gösterdi.⁸⁶

⁸¹ İlber Ortaylı, “Osmanlı Mirasından Çizgiler”, *Gelenekten Geleceğe*, VIII. Baskı, İstanbul 2004, 24-25.

⁸² İlber Ortaylı, “Türkiye’de Demokrasi Çok Genç Değildir”, *Gelenekten Geleceğe*, VIII. Baskı, İstanbul 2004, 64.

⁸³ Ortaylı, “Osmanlı Kimliği”, 28.

⁸⁴ Mehmet Beşirli, “Osmanlı’da Modernleşme ve Aydınlar”, *Dinî Araştırmalar*, c.2, sayı: 5, Eylül-Aralık 1999, 157.

⁸⁵ Beşirli, “Osmanlı’da Modernleşme ve Aydınlar”, 157.

⁸⁶ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, çev: Metin Kırıatlı, IV. baskı, İstanbul 1991, 230-231.

İkinci Meşrutiyet, Cumhuriyet'in adeta "siyaset laboratuvarı" işlevine sahip bir dönemi ifade etmektedir. İttihad ve Terakki'nin etkisinin ideolojik, sosyolojik ve kadro bağları Cumhuriyet döneminde CHP'deki izdüşümleri yaşadığımız zamana kadar varlığını sürdürmektedir.⁸⁷

Birinci ve İkinci Meşrutiyet dönemi aydınları, Fransız İhtilali'nin ortaya çıkardığı heyecanlar içinde yetişmiş ütopya zengini, özgürlük yoksulu edebiyatçılar, yeni bir dünya yaratmanın hayallerini görmekteydiler. Bu aydınlar, fakir bir ülkenin Batı hayranlığının verdiği şaşkınlıktan kendilerinden geçen kadrolardı. Her türlü fikir özgürlüğünü istedikleri halde, onlar bunu cesaretle ve yüksek sesle ortaya koyamayan bir hareketin mensuplarıydı. Başlangıçta İttihad ve Terakki ile birleşen bu grup, özgürlük hareket ve mücadelesini hararetli savunmaktaydılar. Nitekim Tanzimat ve bürokrasi karşısında Jön Türkler'in hürriyet eylemleri, Harbiye, Mülkiye ve Tıbbiye de askerî ve sivil aydınların harekete geçmesi için gerekli fırsatları sağlamıştır.⁸⁸

Fikir Akımlarındaki Gruplaşmalar

İkinci Meşrutiyet'e giden süreçte, sivil ve askerî aydınlarda kayda değer çeşitlenmeler oluştu. Bu süreçte, bilgi ve deneyim birikimini askerî okullarda elde edenlerden ziyade sivil kadroların yetiştirdiği aydınlar belirgin bir üstünlüğü görülmektedir. Servet-i Fünûn çevresinde kümelenmiş yazarlar, Mülkiye, Hukuk ve Tıbbiye'de okumuş meslek erbabı ve Osmanlı aydınları, modernleşme döneminin oluşumunda önemli "özne"lerdir. Hüseyin Cahit (Yalçın), Mehmet Rauf, Cenap Şehabettin, Ahmet Şuayib, Mehmet Cavid, Rıza Tevfik, Bedii Nuri, Asaf Nef'i, Dr. Faik Nüzhet, Ziya Gökalp, bu hareketi besleyen ve destekleyen aydınlardır. "Büyük bölümü Edebiyat-ı Cedide mensubu olanlar, Türk ve Batı edebiyatı üzerinde görüşler serdetmek ve eserler vermekle yetinmeyen, felsefe, siyaset, hukuk, yönetim, eğitim, sağlık konularında da geniş bilgi ve deneyleri olan bir kadroydu. Askerî eğitimden gelenler, sadece kurmaylık stratejileri ile yetinmemiş, çok geniş kapsamlı bilgi ve deney sahibi olmuş iddialı entelektüellerdi."⁸⁹

Batı felsefe ve düşüncesinin her türlü soruna çözüm olacağına inananlar gibi, İslâmî yaklaşımları öne çıkaran aydınlarımız da bulunmaktadır. Samimî olmalarının dışında yeni çözüm yollarında zorlanan İslâmcıların, büyük çoğunluğu ekonomik sorunlar karşısında etkili olamadılar. Bu İslâmcı aydınlar arasında Hüseyinzade Ali Turan, Zeki Velidi Togan, İsmail Hakkı İzmirli, Şehbenderzade Ahmet Hilmi, Babanzade Ahmet Naim, İsmail Fenni Ertuğrul, Muallim Naci, Mehmet Ali Ayni, Mehmet Akif (Ersoy) gibi Cumhuriyet öncesi Türk düşünce hayatına hayatî katkıları olan kişiler bulunmaktadır.⁹⁰ İslâmcı aydınlara, İkinci Meşrutiyet sürecinde Türkcülük hareketinin temsilcilerini de eklemek gerekmektedir. Bu hareket siyasî ve fikrî hareket olarak dönemin milliyetçilik akımlarına karşı önemli bir rolü yerine getirmiştir. Zira Yunan milliyetçiliğinin

⁸⁷ Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, İstanbul 1987, 308.

⁸⁸ Karakoyunlu, "Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları", 111.

⁸⁹ Karakoyunlu, "Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları", 113.

⁹⁰ Karakoyunlu, "Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları", 113-114.

uygulamaya koyduğu Panslavizm hareketi, Rusya ve İngiltere'nin desteğiyle Bulgar, Romen, Sırp, Arnavut, Ermeni, Arap milliyetçiliklerini tetiklemiştir.⁹¹

Nihayetinde Osmanlı aydınları, Cumhuriyet aydınlarının ataları ve öncüleridir. Karakter vasıfları yüksek olan bu aydınların özellikleri, Cumhuriyet döneminde de değişikliğe uğramadı.⁹² Ancak Osmanlı aydını için Batılılaşma, pragmatik bir zorunluluktan ve onlar zor ve meşakketli bir alanda mesafe almaya çalıştılar. Zira Batı'yı anlamının önünde çok sayıda kültürel engel bulunmaktaydı.⁹³ Dönemin Osmanlı aydınının, halka yakın olmayan bir kelime dağarcığı bulunmaktaydı ve yabancı gramerli Osmanlıca'dan hoşlanmıyordu. Son Osmanlı devrinin dilde sadeleşme hareketinde “Turancı” emellerin olduğu bir gerçektir. Nitekim Gaspıralı İsmail'in çıkardığı gazete, Türk dünyasındaki aydınlar arasındaki anlaşmayı sağlamayı hedeflemektedir.⁹⁴

İmparatorluğun merkezindeki aydınlar içerisinde eylemci yönleri baskın olan Jön Türkler'e başlangıçta ihtilalci kimliği verilmesine karşın, 1905'ten sonra, bu yapı “komitecilik”e dönüşmüştür. İttihad ve Terakki politikası, eylemci aydın kimliğinde düğümlenirken, İmparatorlukta “komitacı aydın”-“fikir aydını” şeklinde iki grup ortaya çıktı. Mustafa Kemal ise, bu iki cenahı birleştirdi.⁹⁵ Bu da göstermektedir ki, aydın kimliği Osmanlı İmparatorluğu'nda bir değişim ve dönüşüme şahit olmuştur.⁹⁶

Meşrutiyet döneminde aydınlar, yönetime kütle halinde karşı koyamadıkları için, muhalif hareketin temsilciliğini askerlere kaptırmışlar ve İkinci Meşrutiyet'in “junta” (askerî prensipler partisi) diktatoryası ile kısa sürede sona ermesine yol açmışlardır. Bu dönemin muhaliflerinin en temel unsuru olan tenkitçi tavrın eksikliği; eleştiriye duyulan tahammülsüzlük ve aydınlarımızın düşünce ve hedeflerinden kolayca vazgeçebilme niteliklerinde görmek mümkündür.⁹⁷ Muhafız fikirler konusunda oldukça katı ve tahammülsüz olan İttihad ve Terakki'nin ve dönemin aydınlarının beslendiği kurumlarda bulunan materyalist ve pozitivist düşüncelerin varlığı kendiliğinden gelişmemiştir:

“İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin fikrî kökleri arandığında Askerî Tıbbiye'de 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. Bu arada, 19. yüzyıldan tıbbî tecrübî bir bilim haline getirmekten en başta gelen bilim adamlarından Claude Bernard'ın fikirleri kendi öğrencisi ve Askerî Tıbbiye hocası olan Şakir Paşa yoluyla intikal etmişti. Bu materyalist fikrî temelin cemiyetin kurucularını etkilemiş olduğu, bu yolla bir nevi “kâinat sırrı”na vâkıf olabileceklerine ve bunun kendilerine, daha önceki kuşakların elinde olmayan bir gücü temin edeceğine inanmaları muhtemeldir. Bu açıdan, aynı paralelde giderek Paris'te pozitivistizmin gene kendisine tılsımlı bir kalkınma anahtarı

⁹¹ Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, 115.

⁹² Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, 119.

⁹³ Murat Belge, “Osmanlı'da ve Rusya'da Aydınlar”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 126.

⁹⁴ İlber Ortaylı, “Dilde Özleşme ve Dil Akademisi Sorunu”, *Gelenekten Geleceğe*, VIII. Baskı, İstanbul 2004, 86.

⁹⁵ Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 287-288.

⁹⁶ Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 288.

⁹⁷ Mardin, “Aydınlarımız ve Tenkid – Tarihî Bir İzah Denemesi”, *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 300.

temin ettiğine inanan Ahmed Rıza Bey'in İttihad ve Terakki'nin ilk liderlerinden biri olması bir tesadüf eseri sayılamaz. Zamanla bu yaklaşım iki yerde engellerle karşılaşacak: İttihad ve Terakki kurucularını, kendilerinden daha etkin bir güç kaynağına sahip olduklarını düşünen Şakir-Nâzım grubunun gerisinde bırakacaktı.⁹⁸

Dönemin aydınları, kalkınma ve gelişmeyi, kendi ideoloji ve felsefeleriyle izaha girişmişlerdir. Örneğin, Ahmet Rıza'ya göre, insanların düşüncelerinin "bilimselleştirilmesi"yle kalkınma gerçekleşecektir. Prens Sabahaddin ise bürokratik idareye son vermekle ilerlemenin olabileceğine inanmaktadır. Cumhuriyet dönemine sarkan süreçte de ana siyasal amaç ve hedef devletin parçalanmasına fırsat vermemek ve kalkınmak/ilerlemek düşüncesi olacaktır.⁹⁹ Meşrutiyet dönemi aydını, engellerle baş edebilmek için sultanın yetkisini sorgulamaya yoluna gitmiştir. Bu çerçevede Meşrutiyet, meclis gibi kavramları tartışmıştır. Parlamento olgusu da bu süreçte aydınların kendilerini ifade edebilecekleri bir kurum olarak görülmüştür.¹⁰⁰

Meşrutiyet'te tartışılan düşüncelere kaynaklık yapan Mısırlı düşünür Muhammed Abduh'un din konusundaki "yeni" fikirleri, Abdülhamid idaresine karşı 1908 öncesi laik aydınlar arasında yankı bulmuştur. Nitekim ateist Dr. Abdullah Cevdet, sürgünde çıkardığı *İçtihad* adlı dergide Abduh'un düşüncelerine yer vermiştir. Yine ilginçtir İslâmcıların *Sırat-ı Müstakim* isimli dergisi de geleneksel Osmanlı ulemasının fikirlerine aykırı olan genç ulema tarafından çıkarılmıştır. Bu dergide de Abduh'un düşünceleri seslendirilmiştir.¹⁰¹

Farklı düşüncelerin seslendirildiği yayın organları, önemli ve düzeyli tartışmalara yer vermekteydiler. Örneğin bu yayınlarda Laik Batıcılar, 'modernist' İslâmcıları gericilikle itham etmekteydiler. 'Modernist İslâmcı' aydınlarla laik Batıcı aydınları simgeleyen iki önemli münevver olan Mehmet Akif ve Tevfik Fikret, bu tartışmaların temsilcileri olmuşlardır. Bu iki cenahtan aydınımızın yaptığı seviyeli ve kapasiteli tartışmalar, İslâmcı ve laikler arasındaki klasik farklılaşmanın sembolleri durumundadırlar. *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşat* yazarlarının muhalif yayın organı *İçtihad* dergisi yazarları Abdullah Cevdet ile Kılıçzade Hakkı, ulema ve modern İslâmcılara karşı bir fikir mücadelesi sergilemişlerdir.¹⁰² Batıcı ve İslâmcı aydınlar dışında Türkçü blok içerisinde bulunan Musa Carullah Bigiyef'den (1875-1949) bahsedilebilir. Ondan farklı olarak Ziya Gökalp ne ilahiyatçı ne de din işleriyle görevli bir kimseydi. Bir sosyolog olarak onun çözümü, İslamcılığı, Türkçülüğü ve Batıcılığı birleştirmeyi öngörmekteydi. Gökalp'in din modernleşmesinin, Cumhuriyet döneminin resmî görüşüyle uyumlu olduğu söylenebilir.¹⁰³

Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet dönemlerinde, aydınlar büyük rollere talip olmuşlardır. Ancak aynı aydın, halkla temasa girmekten kaçınmış, Batı kültürüne açılmıştır. Bu da aydından beklenen görevin yerine getirilmemesi neticesini

⁹⁸ Şerif Mardin, "19. Yüzyıl Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", *Türk Modernleşmesi Makaleleri*: 4, der: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, VII. baskı, İstanbul 2000, 100.

⁹⁹ Mardin, "19. Yüzyıl Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", *Türk Modernleşmesi Makaleleri*: 4, 98-101.

¹⁰⁰ Azman, "Türk Aydınının Kendini Tanımlama Sorunu", 505.

¹⁰¹ Niyazi Berkes, "Türk Reform Aşamaları", *Teokrasi ve Laiklik*, II. baskı, İstanbul 1997, 68.

¹⁰² Berkes, "Türk Reform Aşamaları", 68-69.

¹⁰³ Berkes, "Türk Reform Aşamaları", 69.

doğurmuştur. Bu hususu Ziya Gökalp “Halka Doğru” yazılarıyla ifade etmiştir.¹⁰⁴ Hasılı, ikinci Meşrutiyet’le birlikte, her gruptan aydın, Batı ve Batı düşüncesinden uzak kalamamıştır:

“İkinci Meşrutiyet’le girilen yol, bir taraftan Osmanlı İmparatorluğu’nun siyasal arenadan çekilmesiyle sonuçlanırken, diğer taraftan da toplumsal çözülmeye karşı arayışların ve çözüm yollarının önceki dönemlere göre daha netleşmesi ve hatta katılaşmasıyla örtüşen düşünsel gelişmelerin serpilmesine, çeşitlenmesine ve yer yer derinleşmesine neden olmuştur. Bu çerçevede Osmanlıcısıyla, İslâmcısıyla, Türkçüsüyle, Batıcısıyla her kesimden aydın, pratik kaygılar ve hedefler için de olsa, Batı düşüncesini önce okumaya ve anlamaya, daha sonra da oradan devşirdiği fikirleri bir “dünya görüşü” ayraçında yoğurup, topluma aktarma ve yayma çabasına, koşuşturmasına girmiştir. Öte yandan Meşrutiyet’in getirdiği serbestlik ortamında, aydının içinde bulunduğu toplumun geleneksel değerleriyle az-çok beslenen zihniyet dünyası, Batı’dan öğrendikleri ile çatışması veya çatıştığını düşünmesinden dolayı, kimi zaman haykırmalara, nefretlere, ümitsizliklere, bir kelime ile geçmişi inkâra kadar varan tepkiler içine girmişse de yine de gönlü Doğu’da, fakat akli Batı’dadır.”¹⁰⁵

Batı Düşüncesiyle Temas ve Bunun Sonuçları

Batı felsefe ve kültürünün etkisi ve baskısı altında olan Osmanlı ve Yeni Türkiye’de, felsefe bir yer ve konum edinmiştir. Bununla da kalmamış, her türlüyle felsefi düşünce okullara girmiştir. Ancak felsefe, Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesinde, sosyoloji kadar etkin olamamıştır. “Felsefî düşünceler, Tanzimat’ta olduğu gibi siyaset felsefesi çerçevesinde kalmaktan kurtulmuşsa da henüz sosyal niteliklerden arınmamıştır. Gökalp gibi felsefî yönü oldukça belirgin olan bir aydın için bile, felsefe ‘lüks’tür. Öncelikle ‘devleti kurtaracak’ sosyo-politik düşüncelere ve pratik çözümlere ihtiyaç vardır.”¹⁰⁶

Meşrutiyet döneminde dünya görüşü olarak algılanan felsefe, Batılılaşmanın hız kazandığı Cumhuriyet dönemindeki aydınlarını da etkisi altına almıştır. Ancak “bu dönemde felsefe, bir taraftan Osmanlılığı ve İslâmîliği simgelediği kabul edilen ‘metafizik’ niteliklerden arındırılmış, diğer taraftan da dünyevileştirilen felsefî düşünceden, Türk inkılâplarının felsefesini yapması beklenmiş, hatta Mehmet Emin Erişilgil gibi bazı felsefeci aydınlar bu çerçevede birtakım faaliyetlere girişmişlerdir.”¹⁰⁷

“Batıcılılaşma”, “muasırlaşma”, “modernleşme” kavramlarıyla ifade edilen zihinsel ve ideolojik tavır, siyasî program olarak devletin asrîleşmesinin bir formu olarak düşünülmelidir. Bu form, bir ideolojiye dönüştüğü için bir kısım reformlarla devletin yapısının dönüştürülmesi sonucuyla teşekkül etti. “Bir varoluş biçimi olarak önceleri, Batı’yı ve Doğu’da ait olduğu medeniyeti tanıma ve istifade etme yoluna gidilirken Batı tek ve mutlak bilgi, bilim ve hayat kaynağı olarak görülmüş, Batı’yı aşma yolu tercih

¹⁰⁴ Kemal H. Karpat, “Aydınlar ve Kimlik: Tarihsel Bir Bakış”, *Doğu ve Batı*, sayı: 35, Nisan 2006, 62-63.

¹⁰⁵ Osman Kafadar, *Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul 2000, 462-463.

¹⁰⁶ Kafadar, *Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 462-463.

¹⁰⁷ Kafadar, *Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 463-464.

edilmemiştir.¹⁰⁸ Batı’da yetişen bir ürün niteliğindeki olgu olarak modernleşme, Osmanlı’nın her türlü sorununu çözemedi, fakat İmparatorluğun ömrünü uzatarak Cumhuriyet dönemi değişim ve dönüşümlerine siyasal, toplumsal ve zihinsel zemin hazırladı. Şekilci ve yüzeysel evreler şeklinde cereyan eden bu süreç, modernleşme ve Batılılaşmanın yukarıdan ve dayatmayla topluma benimsetilmesiyle sınırlı kaldı.¹⁰⁹

İkinci Meşrutiyet dönemi aydınlarının genelinde ileri sürdükleri fikirlerin Doğu’da ve Batı’da temellerine inen, derinlikli kişilerin varlığı sınırlı sayıda olmuştur. Köklerine inemedikleri düşünceleri savunan bu fikir adamları, Batı düşüncesini ve onun bilimsel alanda elde ettikleri birikimi değişmez, yanlıslanamaz mutlak doğrular olarak görmüşler ve buna inanmışlardır. Pozitivist bilimlerin ortaya koyduğu bilgiler, değişmez ve yanılmaz bilgiler olduğuna “iman” etmişlerdir. Bununla birlikte aynı zihin yapısına sahip aydınların olduğu gibi almakta sakınca görmedikleri Batı kültürü ve sanatı, fikir hayatımızda dogmatikliğe ve tek yönlü bir anlayışa kapı aralamıştır. İslâmcı ve Türkçü fikir adamlarımız ise, bilimsel ve kültürel eklemlenmekten ziyade, Batı’daki gelişmeleri takip etmişler; sorgulayarak ve eleştirerek yararlanmışlardır.¹¹⁰

Batı’da bilime tam ve salt bir iman sonucunda gerçekleşeceği düşünülen “soyut ve evrensel ilerleme” düşüncesi, pozitivistin kurucusu Auguste Comte ve takipçileri tarafından bir ideoloji haline dönüştürülmüştü. Böyle bir ideolojik akımın, Osmanlı’ya yansımaları, ilk olarak Tanzimat ve arkasından Meşrutiyet’le gerçekleşti. Dönemin aydınlarının kendilerini kurtaramadığı bu “büyülü ve şaşalı” ideoloji, bir taraftan emperyalist amaçlar için bir enstrüman olarak kullanılıyor ve diğer taraftan ağır eleştirilere hedef oluyordu. “Bu gruplar, felsefe ve fikir dünyasında Batı’da ortaya çıkan akımlar ve bunlar üzerine açılan tartışmaları, kendi kavramları ve kalıpları içinde aynen alıp ülkede satışa çıkarıyorlardı.”¹¹¹ Çağdaşlaşma, modernleşme ve “terakki” cereyanlarının köklerinde aydınlanma ve pozitivist zihniyet bulunmaktadır. Bu pozitivist bakış açısı, Ziya Gökalp’in sosyolojik desteğiyle hâkim bir anlayışa büründü. Nihayetinde Cumhuriyet döneminde Atatürk’ün ifadesiyle “Hayatta en hakikî mürşit, ilimdir.” şeklinde seslendirildi.¹¹²

Batı’daki fikir cereyanlarının tesiri altında kalan dönemin muhalif aydınları, Osmanlılık fikrini meşru ortamlarda gerçekleştirmede önemli mesafeler kaydettiler. Ancak “bundan sonraki dönemlerde Osmanlılık fikri etkisini yitirmeye başlayacaktır. Siyasî bir ideoloji olarak gücünü yitirse de bütün aydınların birleşebildiği ortak yol olarak varlığını sürdürecektir.”¹¹³ Siyasî anlamda Osmanlılık fikri, Birinci Dünya Savaşı’nın sonuna kadar aydınların üzerinde birleşebildikleri ortak ideal olma vasfını kaybetmemiştir. Zira Osmanlı aydını, her türlü şartta ve ortamda devlete itaatkâr bir

¹⁰⁸ Süleyman Hayri Bolay, “Osmanlı Modernleşmesi”, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefesi*, Ankara 2005, 291-292.

¹⁰⁹ Hayri Bolay, “Osmanlı Modernleşmesi”, 296-297.

¹¹⁰ Süleyman Hayri Bolay, “Cumhuriyetin 80. Yılında Türk Düşünce Hayatı”, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara 2007, 218-219.

¹¹¹ Bolay, “Cumhuriyetin 80. Yılında Türk Düşünce Hayatı”, 219.

¹¹² Hayri Bolay, “Cumhuriyet Döneminde Zihniyetler ve İdeolojiler”, 238.

¹¹³ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 93.

zihniyetin temsilcisidir. 1913'ten sonra da İttihad ve Terakki, Osmanlılık fikrinden toplumsallaştırma vasıtası olarak faydalanmıştır.¹¹⁴

Osmanlılık fikri, aydınlar arasında daha sonraki yıllarda *İslâm Birliği* ve *Türk Milliyetçiliği* düşüncelerine karşısında tutunamamıştır. Osmanlılık fikri hususunda şu söylenebilir:

“Osmanlılık; devlet adamları için nasıl olursa olsun Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü korumak ve yaşatmak Türk aydınları için hem devleti yaşatmak hem de Türk unsurunun önemini ve konumunu muhafaza etmek, gayri- Müslimler ve gayri Türkler için istiklâlê götüren yol, Türkçüler ve İslâmcılar için kozmopolitlik, Düveli Muazzama için; kapitülasyon, imtiyaz, taviz, sömürü ve gayri Müslimlerin muhtariyetlerini ifade etmiştir.”¹¹⁵

Birinci Meşrutiyet'in yürürlükten kaldırılmasına, bir tür “aydın kıyımı” olarak değerlendirenler de olmuştur. II. Abdülhamid döneminde aydın, eski dönemlere nazaran daha bilinçli ve etkindir:

“Edebiyat,bir çeşit masonluk olarak, edebiyatla uğraşanları bir ağ içinde toplamaktadır. Halid Ziya gerçi Mai ve Siyah'ta dolaylı olarak aydının bu devirdeki sorunlarını anlatmaktadır, fakat kendisi de önemli romanlarından bir kısmını II. Abdülhamid devrinde yazmıştır. Padişah Batı'daki edebî tartışmaların Osmanlı İmparatorluğu'na yansımaya mâni olmamaktadır. Hatta konan bazı yasakların sonucunda, II. Abdülhamid devrinde “ansiklopedizm” adını verdiğimiz akımın yeniden canlandığını ileri sürebiliriz. Bu türden en çok eser vermiş olan kişilerden biri gazeteci, romancı ve “ansiklopedist” Ahmed Midhat Efendi'dir. (Onun) sayesinde Osmanlı okuru Batı'daki edebî tartışmalardan, bilimin gelişmelerinden, hatta Batı'daki din aleyhtarı cereyanlardan haberdar edilmiştir.”¹¹⁶

Batıcılık, Türkçülük ve İslâmcılık cereyanları, Meşrutiyet döneminde siyasî hüviyetler kazanmışlardır. Bu dönemin aydınları, savundukları düşüncelerin yayın organlarına da sahiptirler. Bu çerçevede *Beyanül'l-Hak*, *Sırat-ı Müstakim*, *İcihad*, *Hikmet-İslâmiye*, *Türk Yurdu*, *Ceride-i Sufiye* gibi dergi ve gazeteler, etkin ve seviyeli bir yayın yürütmüşlerdir. *Sırat-ı Mustakim* dergisinde; İslâmcılık düşüncesini, Mehmet Akif, Mustafa Sabri, Şeyhülislâm Musa Kazım, Elmalılı Hamdi Yazır, İsmail Hakkı İzmirli, Ferid Kam, Filibeli Ahmet Hilmi, İsmail Fenni, Said Halim Paşa, Mehmed Şemseddin,¹¹⁷ Hüseyin Kazım Kadri gibi aydınlar savunmaktaydılar. Filibeli Ahmed Hilmi ve İsmail Fennî, materyalist düşüncelere karşı mücadeleye öne çıkarırken, tasavvufu felsefeliştirerek vahdet-i vücud fikrini benimsemekteydiler. “İsmail Hakkı İzmirli, kelamı yenilemeye çalışırken usul-i fıkıhta yenilik yapmaya yanaşmıyordu. Hüseyin Kazım Kadri, felsefeye, kelama, tasavvufa ve aklî muhakeme ile hüküm çıkarmaya karşı çıkarken İslâmî hükümlerin nasıl yenileceğini izah edemiyordu. Said Halim Paşa,

¹¹⁴ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 179-180.

¹¹⁵ Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 180.

¹¹⁶ Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 280-281.

¹¹⁷ M. Şemseddin Günaltay hakkında geniş bilgi için bk. Bayram Ali Çetinkaya, *Türkiye'nin Modernleşmesi Sürecinde Şemseddin Günaltay*, Ankara 2003.

Buhranlarımız adlı risalelerinde, İslâm'a dönüşü çare gösterirken, hadiseleri derinliğine tahlil etmeden usul-ı fıkıhta bir yenilik yapmadan adeta anlık reçeteler yazıyordu.”¹¹⁸

İslâmcılık, muhafazakârlığın bir türü olmaktan ziyade dindar Müslüman aydın prototipinin düşünce kanalıydı. Bu harekete İslâmcılık isminin verilmesinin münasip olup olmadığı da tartışılmalıdır. Zira Osmanlı Devleti'nde İslâm'ın siyasî ve hukukî alanı, büyük oranda uygulanmaktaydı. Bu cereyan, daha ziyade, İslâm'ın iyi algılanmadığı, kaynaklardan araştırılmadığı ve bilinemediği dolayısıyla iyi yaşanmadığı için geri kaldığını savunmaktaydı. Dönemin Müslüman aydınlarının cevabını aradıkları sorular şunlardı:

“Yerli kültür içinde İslâm'ın yeri nedir?

Batı Medeniyeti karşısında Müslümanların tavrı nasıl olmalıdır?

İslâm dünyasını İslâm mı geri bıraktı?

Müslümanlara dinin hakikatleri, modern ilim nasıl öğretilecek?

Dinî ve siyasî liderliği birleştiren hilafetin yeri nedir?

İslâm inancı ve öğretisi etrafında birleşebilmek için kavmiyetçiliğin doğuracağı parçalanma nasıl önlenebilir?

Bilimsel pozitivistizmden yararlanarak yeni ve rasyonel bir İslâm anlayışı nasıl ortaya konulabilir?

İçerideki ve dışarıdaki muhaliflere karşı İslâm nasıl makul bir şekilde müdafaa edilebilir?”¹¹⁹

İslâmcı aydın, ortaya çıkan problemlerin çözümü için formüller arayışı içindedir. Bu çerçevede Mehmet Akif'in “asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm”ı formülünün köklerini ve referanslarını Ahmet Cevdet Paşa'da ve Namık Kemal bulmak mümkündür. Batı'nın ilim ve teknolojisi ile Alman ve Japonların vazife ahlâkı, dini ihmal etmeyen aydınların zihinlerini meşgul etmekteydi. Yani yanlış, batıl ve bidatlerle çevrelenmiş din anlayışından kurtuluş, yine dine ve kaynaklarına müracaatla doğru ve sahih bir şekilde ele alınmak koşuluyla mümkün olacaktı. Zikri geçen anlayışlar, ne yazık ki, öncelikle pratik hayatına yönelik olup, felsefî bir temellendirmeye mesafeliydiler. Felsefî ve aklî bir düşünceyle hareket eden aydınlarımız da bulunmaktaydılar. Bunlar, Filibeli Ahmet Hilmi, İsmail Fenni, Ferid Kam, İsmail Hakkı İzmirli, M. Ali Aynî, Elmalılı Hamdi Yazır gibi benzer münevverlerdir.¹²⁰

İkinci Meşrutiyet'in aydını, tek tip bir aydın profilini yansıtmamaktadır. Bunlar içerisinde sosyolojik alanı tercih eden Ziya Gökalp gibi aydınlar da mevcuttur:

“Ziya Gökalp, İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Diyarbakır şubesini kurarak siyaset çalışmalarına aktif olarak katılmıştır. Abdullah Cevdet, İbrahim Temo ve İshak Sükûti ile birlikte sürdürdüğü bu çalışmalarda toplumsal sorunları ele alan araştırmalar ve ideolojik çalışmalar üzerinde yoğunlaşmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanma süreci içinde olduğunu ilk fark edenlerden birisi olarak Ziya Gökalp, yeni bir ulusal kimlik arayışı üzerinde durmuştur. Türk toplumunun kendine özgü bir kimliği, kültür ve sanat anlayışı olduğu fikrini

¹¹⁸ S. Hayri Bolay, “Türkiye’de Dinî Düşüncenin Macerası”, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara 2007, 257.

¹¹⁹ Bolay, “Türkiye’de Dinî Düşüncenin Macerası”, 257-258.

¹²⁰ Bolay, “Türkiye’de Dinî Düşüncenin Macerası”, 258.

savunmuştur. Bu fikri temel alan çalışmalarında Türkçülük esaslarını her vesile ile gündeme getiren bir meslekî ve ahlâkî ısrar ile dikkat çekmektedir. Bu ısrarın odak noktası, asla doğu kökenli mistik ve estetik değere dayanmamaktadır. Ziya Gökalp'in düşüncesinde, Türk toplumunun kendi ahlâkî ve kültürel değerlerinin, batıdan alınacak kültür ve ahlâk değerleri ile birleştirilmesi (sentez) esas alınmıştır. Bu sentez, yeni bir hareket noktası kabul edilecek ve daha ileriye gidişin rotası bu senteze göre çizilecektir.”¹²¹

1913 yılında *İslâm Mecmuası*'nı yayınlayan Ziya Gökalp, sosyal değişmeyi fıkıh çerçevesinde izah etmekte, modernleşme hareketlerine fıkıhtan bir temel bulmak amacıyla “içtimaî usul-i fıkıh” kavramını ve fikrini ileri sürdü. Ona göre;

“Fıkıhın iki kısmı vardı; itikat ve ibadetler değişmezdi. Ama muamelat ile ilgili kısmı, hukukî, iktisadî, malî, ticarî ve içtimaî cihetleri içine aldığı için toplumda bu konularda devamlı değişimler olmaktadır. Dolayısıyla fıkıh, bu değişimlere ayak uydurmak, bu değişimleri yakalamak, izah etmek ve İslâm'ı ona göre yorumlamak zorunda idi. İşte bu noktada Gökalp bir sıçrama yaparak şöyle bir içtihadde bulunuyordu: Mademki fıkıhın muamelat kısmı, değişen hadiselerle nispetle değişmektedir. Şeriatın kanunları ilâhî kanunlardır; cemiyeti idare eden örf ve adetler de Allah'ın kanunlarıdır; öyleyse fıkıhın muamelat kısmının yerine yine Allah'ın kanunları olan içtimaî kanunlar, yani örf ve adetleri koyarsak dinden çıkmış olmadığımız gibi, sosyal vakaları ve değişimi de izah etme imkânına kavuşuruz. Böylece fıkıh, içtimaî değişimleri hem yakalamış hem izah etmiş olur; hem de İslâm'ı geliştirme imkânı elde etmiş oluruz.”

Ziya Gökalp'in fıkıh usulünü sosyolojiyle desteklemesi düşüncesine İzmirli İsmail Hakkı'dan¹²², “fıkıh usulünün ilmen ve mantıken böyle bir değişikliğe ihtiyacı yoktur.” şeklinde olumsuz bir ret cevabı geldi. Ancak Kazanlı fıkıh hocası Halim Sabit, Gökalp'in düşüncelerine tam destek verdi. Nihayetinde ilmî ve yüksek seviyeli bir tartışmanın zamanın aydınları arasında mevcut olduğu görülmektedir. Bu tartışmanın üslup ve seviyesi, aynı düşünce cenahındaki kişilerle de olsa farklı düşünce cemahtaki aydınlarla da olsa, düzeyli ve saygılı olmuştur.¹²³ Aslında Ziya Gökalp, ileri sürdüğü düşüncelerle, geleneksel anlayışların dışına çıkmış olsa da o kendisinden önceki seleflerinin yaptıklarının bir türünü icra etmiştir:

“Gökalp, Ahmet Cevdet Paşa, Namık Kemal ve Ali Suavi'de görülen kültürel ve siyasî modernleşme ile fıkıh arasındaki gerilimleri uzlaştırma teşebbüsünün son örneğini vermiştir. O, böylece fıkıhı salt hukuk olarak gören gelenekten ayrılmış, fıkıhtaki evrim fikrinin uygunluk içinde olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla zamanın değişmesiyle ahkâmın değişeceğini söyleyen fıkıh ile sosyoloji arasında bir çatışma görmemektedir. Bu evrimci hukuk ve fıkıh anlayışı başka Müslüman düşünürleri de meşgul edecektir.”¹²⁴

¹²¹ Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, 114.

¹²² İsmail Hakkı İzmirli hakkında geniş bilgi için bk. Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul 2000.

¹²³ Bolay, “Türkiye’de Dinî Düşüncenin Macerası”, 257-258.

¹²⁴ Bolay, “Türkiye’de Dinî Düşüncenin Macerası”, 258-259.

Meşrutiyet Bürokratı

Osmanlı yönetiminde farklı din ve ırktan devlet adamı ve bürokratin varlığının bir hakikat olduğuna işaret edilmişti. Osmanlı devlet adamları ve bürokratları içerisinde yakın ve uzak bölgelerde gayr-i Müslim tebaadan görev yapanlar vardır. Makedonya bölgesinde İşkodra'da, Yanya'da, Süryani yargıç bulunmaktadır. Ermeni memurlar da bu bölgelerde vazife yapmışlardır.¹²⁵

Bunlar içerisinde Arap unsurlar da bulunmaktadır. Araplar sadece vilayet bürokrasisinde değil, merkezî yönetimde de görev almışlardır.¹²⁶ Din ve etnik köken farkı olmaksızın Osmanlı bürokratları, konumları gereği halka ve tebaayla sürekli temas içerisinde olmuşlardır. Ancak aydınlarımız, taşrayla veya İmparatorluk merkezi dışındaki hadiseler ve sorunlara fazla ilgi göstermemiştir.

Aydın geleneğimizin oluşumunda Osmanlı münevverlerinin tarım sektörü ve köylü ekonomisiyle çok fazla ilgilendiği söylenemez. Batı'ya karşı aşırı ve kontrol edilemeyen hayranlık, taşra ve köylü sorunlarıyla ilgilenmeyi engelleyen bir unsurdur. Batılı adam tipinin takipçisi ve taklitçisi Osmanlı aydınları, köylü meseleleri ile uğraşan insan izleniminden âdetâ utanarak (tiksinerek) uzak durmuşlardır.¹²⁷ Halbuki aydın bürokratlarımızın kökenlerine bakıldığında bir kısmının sosyal statü olarak aşağı tabakalardan geldiği görülmektedir. Medreseden ayrılan Ahmet Cevdet Paşa ve Mısır Çarşısı'ndaki bir kapıcının oğlu olan Mehmed Emin Ali Paşa bunlardan sadece ikisidir.¹²⁸

Osmanlı'da askerî ve sivil iki tür bürokrat kimliğinden söz etmek mümkündür:

“Askerî davranış daha çok vatanperverlikten “vatanı kurtarma” düşüncelerinden hareket eden, toplumun derin sorunları üzerine eğilmekten çok kısa vadede “hareket”e yönelen bir davranıştır. Enver Paşa'nın daha sonraki yıllardaki politikası bunun saf bir örneğini verir. Sivil-bürokratik davranışa gelince, bu davranışın temel unsuru bazen bir “entelektüeller ihaneti”ne yaklaşabilen halk aleyhtarı tutumudur. Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti kurulduğu zaman kurucular arasına halka güvenilebileceği fikri ağır basıyordu. Askerî Tıbbiyelilere bunun böyle olmadığını anlatan, halka “önder” olmayı telkin eden, halkın sesinin kurulacak birimde yeri olmadığına inanan Murat ve Ahmet Rıza Bey gibi sivil bürokratlardı. Bu gibi bir inançta Osmanlı İmparatorluğu'nda eskiden beri egemen bir avam-havas ayrılığı düşüncesinin mi, yoksa Avrupa'da bu yöne iten gelişmelerin mi etkili olduğunu anlamak zordur. Fakat her türlü anlama bu sivil bürokratları birer “demokrat” haline getiremez. Otoriter elitist teorileri Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nde yaymış olmanın sorumluluğu onlara yüklenmelidir.”¹²⁹

Reformcu resmi memurların eşrafa karşı tutumlarına gelince, bu da Sultan Abdülhamid dönemindeki yönetiminin modernleştirilmesinin bir sonucu oluşmuştur. Zira Sultan, bürokrasiyi akılcı bir sisteme oturtmak için tüm imkânları kullanmıştır.

¹²⁵ Taha Akyol, *Osmanlı Mirasından Cumhuriyet Türkiye'sine İlber Ortaylı ile Konuşmalar*, IV. baskı, İstanbul 2004, 40.

¹²⁶ İlber Ortaylı, “19. Yüzyıl Osmanlı Yönetimi ve Arap Dili”, *Osmanlı Barışı*, VI. baskı, İstanbul 2005, 151.

¹²⁷ Karakoyunlu, “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları”, 109.

¹²⁸ İlber Ortaylı, “Eğitimde Batılılaşma”, *Son İmparatorluk Osmanlı*, II. baskı, İstanbul 2006, 148.

¹²⁹ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, VI. baskı, İstanbul 1999, 306.

Onun döneminde tam anlamıyla modernleştirilen Mülkiye'yi bitirenlerin, yüksek kademelere gelmek konusunda çok başarılı oldukları bilinmektedir.¹³⁰

II. Abdülhamid'e muhalif olan genç bürokratlar ve askerler, en yüksek yönetim ve hükümet görevlerine, yetenekli olmaktan ziyade Sultana itaatkâr olanların getirildiğine inanmaktaydılar. “Askerler ise, Sultanın modernleştirici reformlarının, başkent yakınında manevra yapan büyük askerî birliklerin hakikî mermi kullanmasını yasaklamasıyla uyuşmadığını düşünüyorlardı. Bu çelişkileri ortadan kaldırmaya çalışan ve sistemin ‘son bulacağını’ uman bu tutum, daha önceki Osmanlı ‘devlet nedeni’ ideolojisine karşıt olarak, ‘ulusal’ bürokratiklik diye adlandırılabilir.”¹³¹

Yeni mezun ulusalcı bürokratların Sultan'la ilişkilerinin çok iyi olmamasının bir sebebi de Türkiye'de modern bir devlet kurma hususundaki idealleriydi. Onlar ulus-devletin kurulmasının daha kısa zamanda kurulacağını düşünmekteydiler.¹³² Pozitivist ve ulus devlet modelli bir devlet düşüncesi, Meşrutiyet dönemi belirli aydın grubunun en büyük hayal ve idealiydi. Bu anlamda pozitivizm, Osmanlı devlet adamlarının belirgin bir eğilimi durumundadır. Tanzimat'la gelen pozitivizm, Meşrutiyet kanalıyla Cumhuriyet döneminin siyasî ve sosyal programında en etkin düşüncesi olmuştur.¹³³ Pozitivist fikirlere ve diğer düşüncelere açık olan ve memuriyetleri öne çıkan münevverlerde, gazete ve roman gibi kitle iletişim vasıtalarını kullanmaya büyük önem verdiler. Nitekim bazı devlet adamları, kendi konaklarında toplantılar düzenlemekten geri durmamışlardır. Kültür çalışmalarının büyük devlet adamlarının konaklarında icra edilmesi, kadim bir Osmanlı geleneğidir.¹³⁴ Bu çerçevede Osmanlı devlet adamı-aydını, meselelerini heyecanla değil zekâ ile çözmek taraftarıdır.¹³⁵ Bu dönemdeki ulema “entelektüel bir zindan”ın içerisine itildi. O, “itikadın savunucusu” olarak Sultan-halifenin kendilerine yönelttiği övgülere mazhar olmuşlardır.¹³⁶

Osmanlı Sultanları ile sadrazamdan başlayarak her derecedeki bürokratlar arasındaki ilişki ilginçtir:

“Osmanlı tarihinde sadrazamların otorite kurduğu devirler olmuştu, ama Tanzimat döneminde sadece sadrazam değil, sadrazamla birlikte etrafındaki bürokrat kadro da yönetime egemen olmuştur. İmparatorluğun modernleşme tarihinin bu çarpıcı döneminde Bab-ı Âlî bürokratları yönetime hakimdi. Birinci Meşrutiyet'ten sonra Yıldız Sarayı, İkinci Meşrutiyet'ten sonra ise siyasî bir cemiyet olan İttihad ve Terakki otoriteyi ele almışlardır. Her üç dönemde de otoriter nitelikli bir yönetim vardı ve sonunda otoriterlik nerdeyse modern anlamda bir diktatörlüğe dönüşmüştür. Her üç dönemin siyasal seçkinleri nitelik olarak birbirinden farklıdır. Tanzimat döneminin yöneticileri yakın tarihin en becerikli, yaratıcı kadrolarıydı; bürokrasinin içinde yetişip

¹³⁰ Ortaylı, “Osmanlı Kimliği”, *Osmanlı Barışı*, 28 (Naklen: Anderas Kazamias, Education and Quest for Modernity in Turkey, London 1966, 90).

¹³¹ Mardin, “Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre ilişkileri”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, 57-58.

¹³² Mardin, “Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre ilişkileri”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, 58.

¹³³ Mardin, “Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi”, (Ali Bayramoğlu ile) *Türkiye’de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, 141.

¹³⁴ Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 273.

¹³⁵ Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, 275.

¹³⁶ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 454.

yükselen devlet memurlarıydı. İkinci dönemde Osmanlı hükümdarları, İmparatorluğun tarihinde görülmeyen bir biçimde bütün erki elinde toplamış ve bunu modern bir bürokrat aygıt ve asıl önemlisi bir ideolojiyi kullanarak yapmıştır.”¹³⁷

Nitekim Meşrutiyet, Tanzimat’la en güçlü ifadesini bulan bir geleneğin devamı olarak bir asker bürokrat hareketidir. İkinci Meşrutiyet, aydınların ordu desteğiyle güçlendirdiği ve sürüklediği bir hareket olsa da İmparatorluk tarihindeki en kapsamlı demokrasi girişimidir.

Cumhuriyet Aydın ve Bürokrati

İttihad ve Terakki’yi fikrî kanadını oluşturan aydın bürokratlar, Meşrutiyet döneminde Cumhuriyet’in işaretlerini vererek yeni devletin ideolojisi olarak, pozitivizmi benimseyeceklerdir.¹³⁸ Dolayısıyla pozitivizm, yalnızca Meşrutiyet aydını ve bürokratlarının ideolojisi olarak kalmadı, Cumhuriyet’in de egemen ideolojisi olarak da tescillendi:

“Bu seküler misyoner aydın-bürokrat hareketi, bir başka açıdan bakıldığında toplumun, yüzyıllar öncesinden tevarüs ettiği dünya görüşüne, dinine, mitlerine, hurafelerine, yaşama tarzına ve diğer toplumsal kurumlarına açılmış bir savaştı. Bu savaşta kullanılan biricik etkili entelektüel silah, ‘bilim’di. Böylece ‘bilim’, pozitivist ideolojinin mantığı gereği, mevcut toplumsal kurumlara karşı girilmiş bu kutsal savaşta bir silah olarak kullanıldı. Dahası, ‘bilim’in, pozitivist aydın-bürokrat sınıfın, toplum içindeki meşruiyetini sağlayan en etkili araç olmak gibi bir fonksiyonu daha vardı.”¹³⁹

Meşrutiyet’in aydın bürokratları ile Cumhuriyet’in aydın bürokratları arasında bir çatışmadan ziyade bir süreklilik mevcuttur. Ancak bu birbirlerinin devamı anlamına da gelmez.¹⁴⁰ Türk aydını için yerellik onun fikrî bir sığınağı olurken, Cumhuriyet Dönemi aydının gelişmesinde “aydınlanmadan” çok “eylemler” önemli oldu. Cumhuriyet’in “kazanımları”, Tanzimat ile başlayan ve ikinci Meşrutiyet ile tamamlanan bir sürecin ikmâlinin sonucudur.¹⁴¹

Sonuç olarak Meşrutiyet dönemi, aydınlar arasında olgun ve düzeyli fikri tartışmalara zemin hazırlamıştır. Yine bu dönemin devlet adamında Batı’ya karşı bir çekingenlik, kimi zaman nefret kimi zaman da bir korku hakimdir. Zamanın aydınları arasında var olan halktan kopuk mesafeli duruş, Tanzimat’tan bir miras gibi Meşrutiyet döneminde de kalıntıları sürmüştür. Ancak gerek aydınlar gerekse bürokratlar, basın özgürlüğünün sağladığı ortamdan dolayı devlet ve millet sorunlarını alabildiğince tartışma imkânı bulmuşlardır. Meşrutiyet dönemi münevverlerin (bu tüm ideolojik ve fikri akımlar için geçerlidir) en büyük eksikliği, meseleleri toplum ve millet dinamiklerinden bağımsız bir şekilde, Batı’daki gibi çözme girişiminde bulunmalarıdır.

¹³⁷ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, III. baskı, İstanbul 1995, 77.

¹³⁸ Hüsamettin Arslan, “Pozitivizm Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 568-569.

¹³⁹ Arslan, “Pozitivizm Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi”, 568.

¹⁴⁰ Yıldız, “Türk Aydın ve İktidar Sorunu”, 367-368.

¹⁴¹ Yıldız, “Türk Aydın ve İktidar Sorunu”, 367.

Dönemin aydın ve bürokratları, padişahlık olmasına rağmen, saraya ve yönetime eleştirilerde bulunmaktan sakınmazdı. Farklı etnik kökenlerden gelse bile, bu dönemin münevverleri, Türk kültür, dil ve edebiyatına büyük katkılarda bulunmuşlardır. Meşrutiyet dönemi aydın ve devlet adamı birçok hayatî problemle uğraştıkları için sert ve mücadeleci bir kimliğe sahipti. Ayrıca meşrutiyet bürokratlarının farklı etnik kökenlerden gelme gibi bir özellikleri de mevcuttu. Bu dönemin devlet adamı, dünyayı ve ülkeyi iyi tanıyan hikmet ve bilgi adamı vasıflarını da taşımaktaydı. Zira meşrutiyet devrinin aydın ve bürokratları hem yurt içi hem de dışı görevlerinde bulunmuş ve ülkenin modernizme dönüşümünü gerçekleştirmişlerdir. Osmanlı bürokrasisinin bir kesimi, modernleşmenin gereksinimlerine, bir ölçüde çok erken uyumlu hale getirilmiş ve 19. yüzyılda, reformcu karakterini göstermiştir. Bu reformcu bürokrasi, reformun ilk can alıcı noktası olarak, askerî ve sivil bürokrasiyi hazırlayan eğitim kurumlarının modernleştirilmesini seçmiştir.

Aydın geleneğimizin oluşmasında hürriyet mücadelesi yapılırken sivil kadro ile askerî kadro arasında önemli farklar görülmektedir. Bu dönemde ortaya çıkan entelektüel birikim, Cumhuriyet'in inşasında önemli rol oynamıştır. Nitekim Türkiye Cumhuriyet tarihi boyunca bu ülkenin düşünce dünyasının ilke ve sınırlarını belirleyen ve bu anlamda alanlarında hâlâ aşılmamış kişilerin tamamına yakını, formasyonlarını 1900-1923 arasında tamamlamış insanlardan oluşmuştur. Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyet'in ilk dönemine kadar bizde yönetici, bürokrat, meslek sahibi “münevverler”in kültür ve politika hayatımızda önemli fakat bir ara tip olarak kaldıkları açıktır. Bu dönemlerin “münevver”î, Batıcısı, Osmanlıcısı, İslâmcısı ve Türkçüsü, Batı'nın ve Batılılaşmanın ortaklaşa baskısı altındadır. Getirdikleri çözüm önerilerinin radikal ve toptancı olması, kendilerini kurtarıcılık misyonu yüklemeleri, bu “münevver”lerin bir başka ortak yönleridir. Cumhuriyetle birlikte “münevver”in adını değiştirip “aydın” olması, bu ortak yönlerde fazla bir değişikliğe yol açmamıştır. Cumhuriyet'le birlikte Batıcı, Osmanlıcı, İslâmcı, Türkçü “münevver”lerden Batıcıların iktidara gelmeleri, bizde “aydın”ın “Batıcı münevver” olarak anlaşılmasını getirmiştir.

Yenileşme döneminin aydın kimliği, yenilik yapma ve modernleşme kaygılarından çok iktidar elde etme mücadelesinin taraftarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İktidarı arayan, iktidarda olan ve iktidarda kalmayı amaçlayan Osmanlı aydını, eleştirel gücünü kemâle erdiremeyince, emir alan devletin “kulu” haline dönüşmüştür. Devletin “bakım ve gözetim”ine muhtaç olarak varlığını sürdüren aydınımız, modernleşme taraftarı olduğu halde, değişim ve dönüşüm konusunda düşüncede radikal değişimci, eylemde muhafazakâr karakterin sahibi görünümündedir. Bu çerçevede toplumla ve halkla “kader birliği” kaygısını taşımayan Osmanlı aydını, yine de geleneğini ve mirasçısı olduğu kültürü inkâr etme yoluna girmiş bir tip değildir. Kalbi ve gönlü Doğu'da olan Osmanlı aydın ve devlet adamının zihniyet dağınıklığının bir sonucu olarak akli Batı'dadır. Onların zihniyet dünyası, felsefî bir birikimden mahrumdur ve dolayısıyla sathidir. Ancak Batı'dan intikal eden materyalist ve pozitivist cereyanların irdelenmemiş fikir demetleri, bu tahsilli insanlarımızın “müşterisi” oldukları çözüm formülleri olarak kalmıştır. Her türlü olumsuz koşullara rağmen, bu dönemde yetişen devlet adamı ve bürokratlar, becerikli, yaratıcı bir kadroyu teşekkül ettirmişlerdir. Onlar hukuk ve demokrasi temelli bir devletin inşası için yapılan çabaların ilk

önderleridir. Ancak bu okumuş elit/seçkin insan kütleimiz, devleti aşırı yüceltme ve korumanın verdiği hassasiyeti, zaman zaman abartarak insan ve toplum unsurunu geri plana itme hakkını da kendilerinde görmüşlerdir.

Şu ana kadar temel çerçevesi çizilen çalışmanın, bundan sonraki aşamasında Meşrutiyet dönemi ve sonrası üç aydın devlet adamı liderin siyaset ve liderlik ilkelerinin mahiyeti ele alınıp değerlendirilecektir. Sadrazam, Şeyhülislâm ve Başbakanlık görevlerinde bulunan üç devlet adamı düşünürümüz şunlardır: Meşrutiyetin Yetkin Sadrazamı Said Halim Paşa, İttihad ve Terakki'nin Şeyhülislâmı Musa Kazım Efendi ve bu dönemden başlayarak Cumhuriyet döneminin İslâmcı Başbakanı Şemseddin Günaltay.

5. Sadrazam Said Halim Paşa'da Yönetim İlkeleri

II. Abdülhamid döneminde Batı'da eğitim görmüş bir entelektüel olarak Said Halim İslâm dünyasının durumunu siyasî ve sosyal açıdan değerlendirip, mevcut durum ve şartları tespit etmeye çalışır. O, Müslüman toplumun içinde bulunduğu koşulları, temelde dini yetkin bir şekilde iyi bilmemeye dayandırır. Hatalı uygulamaları ve Batı'yı taklit etme konusundaki yanlış yöntemleri olumsuz etkenler olarak değerlendirir.

Said Halim Paşa'nın dönemine göre fikirleri ve siyasal teorileri yeterince ilgi görüp değerlendirilmemiştir. "İslâmcıların, Meşrutiyet'le İslâmiyet arasında güçlü bağlar kurma cehdi içinde bulundukları ve meseleleri ilkeler düzeyinde değil de daha çok uygulama çerçevesinde ele aldıkları bir ortamda Said Halim Paşa'nın, Osmanlılar'ın dinî, siyasî ve sosyal şartlarının Batı dünyasından farklılıklarını vurgulayan, ıslahat teşebbüslerini ve düşüncelerini temel uyumsuzluk açısından tenkit eden görüşleri muhatap bulamamıştır."¹⁴²

İslâm dünyasının içindeki sosyal ve siyasal bunalımların tespitinde Said Halim Paşa, 'nüfuz davasına düşen din adamları', 'diktatör devlet adamları ve 'kendini beğenmiş cahil aydınları sorumlu tutmaktadır. Ona göre millî, manevî hatta maddî gerçekleri göz önünde bulundurmayan aydınlar, Müslüman toplumu çıkmaz bir yola sürüklemektedirler.¹⁴³ Bu açıdan Said Halim Paşa, peşin fikirlerden hareket etmeyerek döneminin baskıcı düşüncelerine boyun eğmez, gerçeği arayan, çalışan bir münevver profili çizer.¹⁴⁴ Osmanlı'nın son döneminin en önemli mevkide sadrazamlık görevinde bulunan Said Halim Paşa'nın hayatı, adeta imparatorluğun yaşadıklarının kendisi üzerindeki tezahürü gibidir.

Hayatı

Said Halim Paşa, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın (1769-1848) torunu ve vezir Halim Paşa'nın (1830-1894) oğludur. Halim Paşa, Mısır Hidivi İsmail Paşa anlaşılamaz. Oğlu Said Halim 8-9 yaşlarında iken İstanbul'a taşınır. Kardeşi Abbas Halim'le birlikte İsviçre'de siyasî bilimler tahsili gören Said Halim Paşa, iyi ve donanımlı bir eğitim alır. Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızca bilen Paşamız, yurt dışındaki eğitimini tamamladıktan sonra

¹⁴² İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri 1 (Hilafet ve Meşrutiyet)*, 5. Baskı İstanbul 2022, 115.

¹⁴³ M. Ertuğrul Düzdağ, "Birkaç Söz", (Said Halim Paşa) *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 9. Baskı, İstanbul 2015, 11-12.

¹⁴⁴ M. Ertuğrul Düzdağ, "Birkaç Söz", (Said Halim Paşa) *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 9. Baskı, İstanbul 2015, 11-12.

döndüğü İstanbul'da 1888'de 24 yaşında iken, II. Abdülhamid tarafından Şurâ-yı Devlet (Danıştay) azası olarak atanır. Akabinde 1900 yılında Rumeli Berlerbeyi olur.

Millî ve dindar bir kişiliğe sahip olan Said Halim, güncel neşriyatı takip eder. Memleket meseleleri üzerinde kapsamlı okumalar yapar ve onlar üzerinde fikirler üretir. On iki yıl süreyle yüksek derece devlet memurluğu görevi, onun tecrübe elde etmesinde önemli bir rol oynar. Ne yazık ki bu verimli ve deneyimli münevverimizin isimsiz jurnallerin etkisiyle evinde zararlı evrak (hürriyetçi yayınlar) ve silah bulundurduğu ihbar edilir. Konutunda arama yapılmasıyla Said Halim Paşa için yeni bir hayat serüveni başlar. İkamet ettiği evinde hiçbir şey bulunmamasına rağmen, takip ve baskı altında kalması onun hayatında değişikliklere neden olur. Nihayetinde kardeşiyle birlikte İstanbul'dan uzaklaştırılıp Mısır'a bir anlamda sürgüne gönderilir. Tüm bu olaylar İkinci Meşrutiyet'in ilanından önce (1903 yılından sonra) olur.

Said Halim Paşa'nın Mısır'a gitmesi ve Avrupa'ya yaptığı seyahatler, onun İttihad ve Terakki Cemiyeti'yle ilişkilerini artırır. Ancak o, Padişah karşıtı yayınların yapılmasını uygun görmez, bunun yapılmasının cemiyet için olumsuz gelişmelere sebep olacağı konusunda uyarılarda bulunur. Meşrutiyet'in ikinci defa ilan edilmesiyle (1908) birlikte İstanbul'a döner, Şurâ-yı Devlet'teki vazifesine tekrar atanır. Belediye başkanlığı ve diğer görevlerle birlikte cemiyetle ilişkisi daha da gelişme gösterir. Bu kapsamda 1908 yılında Selanik'te gerçekleşen İttihad ve Terakki kongresine katılır. 1912 yılında Şurâ-yı Devlet başkanı olarak kabineye dahil olan Said Halim Paşa, Trablusgarp savaşının olumsuz gelişmeleri ve sonrasında çıkacak olan Balkan Savaşı'nın yaklaşmasıyla 1912 yılında Lozan'a gider. İttihad ve Terakki'nin 1912 yılında yapılan kongresinde cemiyetin umum katipliği vazifesine seçilir. 1913 Ocak'ında Mahmud Şevket Paşa kabinesinde Hariciye Vekilliği'ne getirilir. Mahmud Şevket Paşa'nın 12 Haziran'da suikast sonucu öldürülmesi üzerine kurulan hükümetin Sadrazamı olur, aynı zamanda Hariciye Vekilliğini de beraberinde yürütür. Aynı yıl içerisinde İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin genel başkanlığına seçilir. Başkan olmasına rağmen partiyi başkan yardımcısı Talat Paşa yönetir.

Osmanlı'nın menfaatlerini düşünerek Almanya veya İngiltere (müttefikleri Fransa ve Rusya) yaklaşmaya çalışan Said Halim Paşa'nın girişimleri kabul edilmeyerek sonuçsuz kalır. Zira Osmanlı toprakları galiplerin ödülü olarak görülmektedir. Çaresizlik içinde Rus korkusu sebebiyle tehdit oluşturmaması için Almanya safında bir tercihe zorunlu kalır. Sonunda 2 Ağustos 1914'te Almanya ile antlaşma yapılarak bu ülkeyle ittifak kurulur. Ancak Said Halim Paşa, çıkması kaçınılmaz olan bu savaşa doğrudan girmemek düşüncesindedir. Bir denge politikası izleyerek hiç olmazsa Osmanlı'nın bu savaşını girmesini mümkün olduğunca geciktirmeye çalışır. Ancak Enver, Talat ve Cemal Paşaların Almanlarla gizli antlaşma yaparak Karadeniz'deki Ruslarla çatışmaya girilmesi sonucunda 1915 yılında Dışişleri Bakanlığından, arkasından 1917 yılında Sadrazamlıktan istifa eder.

1918 yılında Yüce Divan'da yargılanan İttihad ve Terakki'nin önde gelenleriyle kendisinin de yargılanmasını talep eder. 1919 yılında İtilaf Devletlerinin İstanbul'u işgaliyle birlikte kurulan Divan-ı Harp'te İttihad ve Terakki'nin ileri gelen üst düzey memurları (66 kişi) ile birlikte Said Halim Paşa yargılanır ve akabinde tutuklanır. Mahkeme sonucunda 22 Mayıs 1919 yılında Mondros ve Malta'ya götürülür. 1921

yılında tahliye edilen Said Halim, oradan Sicilya'ya gider, ancak İstanbul'a dönmesine müsaade edilmez.

Mısır'a gidemeyen Said Halim Paşa, Roma'da bir konak kiralar ve orada yaşamaya başlar. Ancak 5 Aralık 1921 Salı günü, Ermeni bir katil tarafından evinin önünde 57 yaşında alnından vurularak şehit edilir. Nitekim Şehit edilmeden önce Mehmed Said Halim Paşa (Kahire/1864-Roma/1921), Ermeni komitacılar tarafından tehdit mektupları almaktadır. Saygın İslâmcı bir düşünür olarak Said Halim Paşa'nın, İngiliz siyaseti ve uzantılarının planlarıyla şehit edildiği düşünülmektedir. Zira İslâmcı aydınları ve din adamlarını çevresinde toplama potansiyeli onun bir tehdit olarak algılamasına sebep olmaktaydı. Şehit edilmesini bu gerekçeye dayandıran görüşler bulunmaktadır. Muhali olduğu II. Abdülhamid ile babasının da kabrinin bulunduğu Sultan Mahmud türbesine defnedilir. Tarihin garip bir cilvesi olarak hayattayken İstanbul'a girişine izin verilmeyen bedenine, şehit olduktan sonra müsaade edilir.¹⁴⁵

Eserleri

Meşrutiyet (1911), Taklitçiliğimiz (1910, 1913), Fikir Buhranlarımız (1917, 1919), Cemiyet Buhranlarımız (1916), Taassup (1917), İslam Dünyası Neden Geri Kaldı (1917), İslamlaşma (1919), İslam Devletinin Siyasî Yapısı (1921)

Said Halim Paşa'ya göre devlet ve millet ile ilgili bütün olumsuzlukları asıl kaynağı bir tanedir. O da 'yabancı kanun ve müesseseleri alıp kabul ettiğimiz taktirde yenilik ve ilerlemeye mazhar olacağımıza inanmak' hatasıdır.¹⁴⁶ Bütün farklılıkları ortaya çıkaran, Said Halim Paşa'nın nezdinde, Batı medeniyetini anlamadan ve sorgulamadan taklit etmemizdir. Ona göre başka milletlerin kanun, nizam ve anayasalarını olduğu gibi kopyalayıp uygulamaya koyarsak, karşılaştığımız sorunlar ve sıkıntılardan kurtulacağımız zannına kapıldık. Böylece ileri toplum ve milletler gibi bütün işlerimizde ve devlet idaresinde gelişme ve terakki kazanacağımızı düşündük.¹⁴⁷

Toplumsal zorunlu olarak ihtiyaç duyduğu kanunlara dikkat çeken Said Halim Paşa, gerekli olan bu ihtiyaçların baskısı ile bu yasaların şekil değiştirmeye mecbur olduğunu savunur. Ona göre "mantık ve nazariye bakımından ne kadar mükemmel olurlarsa olsunlar, hayatın gerçeklerine uymayan kanunlar zararlı olmaktan kurtulamazlar. Suiistimallere sebep olan keyfî ve müstebit idareyi doğuran, hep bu zararlı kanunlardır. Bunlar, sonunda halkın da ahlâkını bozarlar."¹⁴⁸

Batı'nın Siyasî Sistemini ve Kurumlarını Taklit Etmek-Siyasî Birliği Dağıtmak

Said Halim Paşa, 'bizim sorumlu olduğumuz görevimiz nedir?' sorusuyla ortaya çıkmaktadır. Paşa, öncelikle her türlü taklit fikrinden uzak durmayı önermektedir. Bu çerçevede Osmanlı toplum ve devletinin birlik ve beraberliğini önemser. Osmanlı

¹⁴⁵ Bk. M. Hanefi Bostan, "Said Halim Paşa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 35, İstanbul 2008, 557-560; Ertuğrul Düzdağ, "Said Halim Paşa hayatı ve Eserleri", (Said Halim Paşa) *Buhranlarımız ve Son Eseri*, 9. Baskı, İstanbul 2015, 15-28.

¹⁴⁶ M. Ertuğrul Düzdağ, *Meşrutiyet (1911)*, (Said Halim Paşa- *Buhranlarımız ve Son Eseri* içinde), 9. Baskı, İstanbul 2015, 60.

¹⁴⁷ Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 60.

¹⁴⁸ Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 62.

birliğini sağlam ve kuvvetli kılmak için, aklın ve gerçeklerin rehberliğine müracaat etmek gerekir.¹⁴⁹ Siyasî birliğimizin ilkelerine uygun olmayan birtakım yapılar üzerine bina edilmiş olan yabancı meşrutî bir sistemi arzulamak gerçeklerle uyumsuz. Meşrutî bir idareyi alıp, uygulamaya girişmek hatalar zinciriyle kendimizi mahkûm ederiz. Eğer Batıdaki siyasî sistemi ve kurumlarını olduğu gibi alıp taklit edersek, en güçlü yanımız olan siyasî birliğimizi ve bağlarımızı zayıflatmaktan başka bir işe yaramaz. Siyasî birliği dağıtmak tamiri mümkün olmayan birçok tehlikeyi davet etmek anlamına gelir. Her anayasanın yerine getirilmesi gereken koşullarının başında, milletin siyasî birliğini güçlendirmek gelmektedir. Batıdan ithal edilen yönetim sistemleri, ki meşrutî sistem de bunun içindedir, devlet ve millet için huzur ve mutluluk getirmeyecektir.¹⁵⁰

Said Halim Paşa (1911 yılında) yaşadığı yanlış ve kusurlu tecrübelerin verdiği bakış açısıyla yukarıdaki eleştirileri yaparken diğer taraftan eleştirdiği meşrutî yönetimi, adeta bir kararsızlık içinde yeri geldiğinde savunma ihtiyacı duyar:

“... çektiği felaketlerin en birinci sebebi olan mutlakîyet idaresidir. Bu uğursuz maziye dönüş ise adeta intihar demektir. Çünkü ne denirse densin, bundan sonra meşrutî idareden başka bir idare bizim işimize gelmez. Bize, ciddi, şeref ve namusa uygun bir meşrutî idareyi temin edebilecek olan ise, ancak gerçekler ve tatbikata dayanan millî usul ve adetlerimize uygun bir anayasa olabilir.”¹⁵¹

Batı'dan gelen Meşrutî bir idari yönetimi tenkit eden Said Halim Paşa, mutlakîyet karşısında meşrutî yönetimi savunma ihtiyacı duyar. Hakikatte bu husus dönemin münevverlerinin yaşadığı entelektüel krizi haber vermektedir. Said Halim Paşa, Osmanlı son döneminin (gerileme ve duraklama) bir değerlendirmesini yapar. Bu çerçevede eserlerinde, Sultan Abdülhamid'i pek müspet olmasa da değerlendirir ve eleştirir. Ona göre “bir idare, yalnız bir adamın veya bir partinin değil, bütün bir neslin eseridir. Sultan Hamid kendi adıyla yadedilen ‘idare-i Hamîdiyye’nin tek âmîli ve kurucusu değildir. Belki bu idarenin mühim âmillerindendi; fakat Sultan Hamid dünyaya gelmemiş olsaydı, çağdaşları başka bir Sultan Hamid meydana gelmesine sebep olacaklardı.”¹⁵²

İttihad ve Terakki

İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin içinde başkanlık gibi önemli görevlerde bulunan Said Halim Paşa, bu siyasî partiyle ilgili değerlendirmelerinde orta bir yol bulmaya çalışır. Bazı zamanlar İttihad ve Terakki'yi savunurken bazen de eleştirir bir tavır sergiler. Cemiyetin Mebusan Meclisi'nin seçimini yaparken çoğunluğu elinde bulundurduğuna işaret eden Said Halim Paşa, deneyim ve yetersizliklerin hayaller birlikte ihtilalci bir gurubu ortaya çıkardığı gerçeğini söylemekten çekinmez: “İlk Osmanlı Meclis-i Mebusan seçimini yapan İttihad ve Terakki olduğu gibi Anayasa'da değişiklikler İttihad ve Terakki'nin aynı meclisteki ekseriyetidir. Fakat tecrübe ve bilgiden mahrum ve şiddetli vatanseverlik his ve hayalleri ile dolu birtakım ihtilalcilerden meydana gelmiş bir meclisten, başka ne beklenebilirdi?”¹⁵³

¹⁴⁹ Said Halim Paşa, *Meşrutîyet*, 67.

¹⁵⁰ Said Halim Paşa, *Meşrutîyet*, 67-68.

¹⁵¹ Said Halim Paşa, *Meşrutîyet*, 68-69.

¹⁵² Said Halim Paşa, *Meşrutîyet*, 70.

¹⁵³ Said Halim Paşa, *Meşrutîyet*, 70.

Tecrübesiz bir cemiyet olarak İttihad ve Terakki, yönetimde büyük zaafılara düşer. Buna devlet adamları ve yüksek memurların içinde bulunduğu yetersizliklerin büyük payının olduğunu düşünen Said Halim Paşa, bu bürokratların vazifelerini yetkin bir şekilde yapmış olsalardı, devletin 'ihtilalciler cemiyetinin tercübesiz' elinde büyük krizlere sürüklenmesinin önüne geçilebileceğine inanır.¹⁵⁴ Said Halim Paşa, 'idare-i Hamidiyye' nitelendirilen Abdülhamid ve İttihad ve Terakki'nin aşırı tenkit edilmesine itiraz ederek gerçek sorumluların bugünün bürokrat ve aydınları olduğunu ifade eder: "İdâre-i Hamidiyye'den dolayı yalnız Sultan Hamid değil, muasırları da itham ve mesuliyet altında oldukları gibi, Meşrutiyet idaresinden dolayı en fazla itham ve mesuliyet altında bulunanlar da İttihad ve Terakki değil, bugünkü nesildir. Çünkü her iki idare sırasında da muasırlar en tabii ve en mühim vazifelerini yerine getirmemişlerdir. Her iki devirden en fazla mes'ul olanlar ve töhmet altında bulunanlar ise, içimizde en aydın ve en tecrübeli geçinenlerdir."¹⁵⁵

İstibdat ve Diktatör

İhtilalci İttihadçıları eleştiren Said Halim Paşa, her türlü zorbalığa ve istibdata karşı bir tavır sergiler. Nitekim O, toplumların başına gelen bütün felaket ve fenalıkların nedeni olarak 'kuvvetlerin baskısı' dediği istibdat olduğunu düşünmektedir.¹⁵⁶

İslâm toplumları adalet esasına dayanan bir inancın temsilcileri olmalarından dolayı eşitlik ve hürriyet ortamını gerçekleştiren bir düzen kurmuşlardır. Fransız devrimi ve aydınlanmacı filozoflarının temel kavramları olan eşitlik ve hürriyet olgularından hareketle Said Halim Paşa, özgürlüğün ancak kendi sosyal seviyeleri ve siyaset adamlarının tahammülüyle sınırlandığını hatırlatır. Ona göre 'Müslüman toplumlar da şahsî veya mevkiden gelen hiçbir imtiyaz, istibdat ve tegallüp sebebi olamaz. Bu cemiyetler, adalet ve hakkaniyet esaslarını tatbik etmekle mükelleftir.'¹⁵⁷

Said Halim Paşa, adalet, eşitlik ve hürriyet gibi esasların geniş bir bakış açısı ve vizyonla uygulandığı dönemlerde İslam toplumlarının yükseliş, gelişme ve terakki ettiğini, böylece de huzur ve mutluluğu elde ettiğini bildirmektedir. Bu ilkelerin terkedildiği veya yanlış anlaşılıp aksi uygulamalarda ise, maalesef yöneticilerin istibdadı altına girildiği görülmektedir. "İşte bunun için Müslüman toplumlar, geçirdikleri inkılap devrelerinin hiçbirine, Batı ülkelerinde aralıksız devam edip giden iç mücadeleleri görmediler. Yine bir sebeple Müslüman memleketlerde istibdat, kanun nazarında caiz olmadığından, gayr-ı meşru, keyfi ve şahsî bir idare durumundadır."¹⁵⁸ Osmanlı siyasî birliğini, Said Halim Paşa, Avrupa Hristiyan yönetimleriyle karşılaştırır. Ona göre Osmanlı idare şekli, Batı'nın yönetim biçimleri gibi milliyet esasına dayanmaz. İslâm birliği ve kardeşliği, İslâm yönetim felsefesinde temel ilkeyi teşkil etmektedir. İslâm'a özgü olan bu ruh ki, bütün dünya Müslümanlarına birbiriyle kardeş olduğu şuurunu vermektedir.¹⁵⁹

¹⁵⁴ Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 71.

¹⁵⁵ Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 71

¹⁵⁶ Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 64.

¹⁵⁷ Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 64.

¹⁵⁸ Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 64-65.

¹⁵⁹ Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 67.

Bütün kurtuluş umutlarını, yenilik ve ilerleme hedeflerini ortadan kaldıran, Said Halim Paşa'ya göre, istibdattır. İstibdadın etkisiyle Osmanlılar arasında yüzyıllardır süregelen sıkı bağlar gevşemiştir. İstibdat sebebiyle Osmanlı devletini aleyhine girilen pek çok teşebbüs haklı bir gerekçeye neden olmaktadır. Böylece istibdat, devletin varlığına yönelik her türlü hareketi kolaylaştırmaktadır. Yabancı ülkelerin Osmanlı devletini içinden ayrılıkçı tahrikleri ve propagandaları her daim sürmüştür. Devletin zayıf olduğu dönemlerde bu müdahaleleri engelleyecek güçlü mekanizmaların bulunmaması onların işlerini kolaylaştırmıştır. Çok farklı unsurları bünyesinde toplayan Osmanlı toplumu içinde çıkarılan ve çıkarılmaya çalışılan ayrılık ve nefret tohumları aşikâr bir şekilde herkes tarafından görülmüştür. Bu propagandalarda Osmanlı istibdadına karşı mutluluk vaatleri açık bir şekilde her türlü platformda seslendirilmiştir.¹⁶⁰

Said Halim Paşa yaşanan ve tecrübe edilen hadiselerden dersler ve tedbirler çıkarmanın sorumluluğu bilinciyle mevcut durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Böyle olunca bizim siyasî partiler kurmaya çalışmamız, Osmanlı yüce menfaatleri aleyhine olmuş, hâlâ özel çıkarlar peşinde koşanların ekmeğine yağ sürmüştür. Bu durum onları, kanunî bir maske ile kurulmuş partiler sayesinde ve parlamentonun sağladığı dokunulmazlığın himayesi altında, zararlı maksatlarını takip etmelerini imkân vermiştir.”¹⁶¹ Siyasî partilerin durumun doğal olmayan bir yönüne Said Halim Paşa dikkat çeker ve uyarır. Ona göre siyasî partilerin tabîi olmayan bu durumuyla çoğunluk azınlığın elinde bir oyuncak haline dönüşmüştür. Bu durumun vahametini konusunda ikazlarda bulunan mütefekkirimiz, dönemindeki yönetim tarzının tamamen terk edilmese bile, çok sayıda değişikliği zorunlu kılacak kadar tehlikeli bir halde olduğunu bildirmektedir.¹⁶²

Abdülhamid dönemi bir istibdat dönemi olarak gören Said Halim Paşa, böyle devrin tekrar geri gelmesinin sakıncaları konusunda uyarılarda bulunur. Ona göre bir diktatörü tahtından indirmekle özgürlük ortamına ulaşılamaz. Öncelikle ‘baskıcı’ dönemlerin bir daha yaşanmasına fırsat vermemek gereklidir. Aksi takdirde zulüm ve yolsuzluk ortamı tekrar yaşanmaya başlanılır. İstibdadın baskısı, toplumu ve milleti muhalif olmaktan ziyade korkutur ve ürkütür. Sonunda millet cesaretsizlik içinde boyun eğmeye başlar. Böylece haksızlıklar ve yolsuzluklar ortaya çıkar. Hürriyet, Said Halim Paşa için, insanın hakikati arama ve adaleti gerçekleştirme yolundaki gayretlerinin bir ürünüdür. Toplumun sahip olduğu özgürlük derecesi, manevî ve fikrî ilerleme yolunda göstereceği çabalarla yükselir.¹⁶³

Eşya ve Fikirlerimiz

Said Halim Paşa'ya göre zihnimiz eşyadan fikirlere intikal etmede sıkıntılar yaşamaktadır. İçine düştüğümüz hatalar, fikirlerden eşyaya geçmeyi istememizden kaynaklanmaktadır. Böyle olunca, fikirlerimiz sonsuz hayaller içinde bocalamaktadır. Bunun sonucunda ise, her şeyi kendi emellerine göre düzenlenmeye çalışarak muhayyel

¹⁶⁰ Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz-Taklitçiliğimiz*, 85.

¹⁶¹ Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz-Taklitçiliğimiz*, 85-86.

¹⁶² Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz-Taklitçiliğimiz*, 86.

¹⁶³ Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 75.

bir ortama sürüklenmeye doğru yol alınmaktadır.¹⁶⁴ Devletin içinde bulunduğu siyasal ve sosyal koşulların farklı olması ne kadar doğru olursa olsun, Batı toplumlarının siyasî ve sosyal deneyimlerinden yararlanmaya çalışmak, bizim için tehlike arz etmektedir. Said Halim Paşa, bu görüşüyle Batılı toplumların tecrübelerini gözden kaçırmayı amaçlamadığını özellikle belirtmektedir. Avrupa'nın tecrübelerinden faydalanmanın değerli bir yardımcı ve rehber olabilmesi, çok dikkatli ve uzak görüşlü hareket etmemizle ilişkilidir. Ancak ulaştığımız durum, dengeli ve basiretli bir tutum sergilemediğimizi göstermektedir.

Said Halim Paşa'ya göre yaşadığımız tecrübeler göstermektedir ki, eski hükümdarın bizde bıraktığı korku ve çekingenlik, Anayasanın düzeltilmesi yolundaki çabaları baltalamaktadır. Çünkü Avrupa'nın, özellikle de Fransa'nın tarihinden devşirilen fikirler ve ilkeleri bünyemize uyarlamadan olduğu gibi kabul ederek benimsedik. Yapımıza uygun olmayan ve toplumumuzla gerçekte hiçbir ilişkisi olmayan görüşleri ve fikirleri iyi kötü ayrımı yapmadan olduğu gibi içselleştirmeye çalıştık. Böylece Batı anayasalarından birisini olduğu gibi kopya ederek sorunlarımızı çözeceğiz zannına kapıldık. İstemeden yapılan yanlışların ne kadar riskli ve tehlikeli olduğu bugün (1911) görünmektedir. Ulaşılan sonuç, baskın bir istibdadın neticesinde, çözüm olarak görülen, sınırları aşan parlamentarizm yöntemini hayata geçirmekten başka bir alternatif kalmamaktadır. Bu keskin değişiklik sebebiyle geleceğin ne gibi garip ve istenmeyen durumlar hazırladığını hala tahmin etmekten yoksunuz.¹⁶⁵ Said Halim Paşa'nın düşüncesine göre "bizim kabul eylediğimiz parlamentarizm usulü, teşriî birliğin kuvvetle kurulmuş bulunduğu bir memlekette tatbik olunabilir. Milliyet meselesi ise bizde ne yazık ki başka şekildedir. Ayrıca bu usul mütecanis bir cemiyet arasında tatbik olunabilirken, bizde o da mevcut değildir. Parlamentarizm usulü, bizde varlığı iddia edilmeyecek olan, birtakım hasletlere, istidat ve alışkanlıklara bağlıdır."¹⁶⁶

Düşünürümüz, Osmanlı parlamentosunun gerçek gündeminden uzaklaştığını belirtirken ideal bir meclisin tartışma ve müzakere ortamında çalışmasını gerekliliğini hatırlatmaktadır. Ona göre bereketli eleştiri ve konuşma ortamı, Osmanlıların ilerleme ve yücelme duygu ve heyecanı ile birleşmiş bir vatanseverler topluluğu içinde gerçekleşebilir.¹⁶⁷

İdare Edenler ve İdare Edilenler- Sosyal ve Siyasal Denge

İslâm'ın siyaset ilkeleri, Said Halim Paşa'ya göre, sosyal prensiplerinden teşekkül etmiştir. İslam bizatihi toplum hayatında olduğu gibi siyasette de farklı parti ve sınıflar arasındaki rekabet ve muhalefetlere müsaade etmez. Bunun yerine yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkinin sınırlarını belirler ve sınıflandırır. Böylece siyasal düzen ve dengeye ayarlar. İnsanları da belirli bir idare şekline zorlamaz. Karşılıklı hak

¹⁶⁴ Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz-Taklitçiliğimiz (1911)*, (Said Halim Paşa- *Buhranlarımız ve Son Eseri* içinde), 9. Baskı, İstanbul 2015, 76.

¹⁶⁵ Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz-Taklitçiliğimiz*, 78-79.

¹⁶⁶ Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz-Taklitçiliğimiz*, 80.

¹⁶⁷ Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz-Taklitçiliğimiz*, 82.

ve görevlere uymak ve saygı göstermek şartıyla ihtiyaçlara göre bir hükümet kurmakta özgür ve serbest bırakır.¹⁶⁸

Said Halim Paşa geçmiş toplumlardan örnekler vererek tarihî görüşlerine şahit tutar. Ona göre en ileri milletler, istek, düşünce ve hayalleri liderleri tarafından en iyi anlaşılan ve yerine getirilen milletlerdir. “Bunun aksine olarak, milletler, liderlerinin keyif ve heveslerine hizmet ve itaat etmeye razı oldukları taktirde çöküş halinden yakalarını kurtaramazlar. Çünkü keyif ve heveslerine terk olunan liderler, gitgide bozularak, sonunda müstebit kararsız, zalim ve cahil kimseler haline gelirler.”¹⁶⁹ Toplum; mutluluk ve refahını sağlayacak olanın kabiliyet, liyakat ve ehliyet olduğunu bilir. Said Halim Paşa bu tespitten yola çıkarak hakıyla yükselmiş olanı, cemiyetin de takdir edeceğini, sevgi ve saygı göstereceğini belirtir. Bunun sonucu olarak kendisini yönetme gücünü, liyakat ve ehliyet sahibi donanımlı kişiye büyük bir güven içinde teslim eder.

Paşa'ya göre, bu sebepten dolayı İslâm toplumlarında yüksek tabakalar demokrasiye, alt tabakalar ise aristokrasiye eğilimli olurlar. “Yüksek tabakalar demokrattır, çünkü zayıfların hakkını koruyan ve içinde yaşadıkları maddî manevî saadeti temin eden onlardır. Aşağıdaki tabakalar aristokrat hisler besler, çünkü erişmesiyle istedikleri saadetlerini erişmekte gördükleri şahsî üstünlük oradadır. Onu hürmet ve takdir ile kabul ederler. İslâm topluluğu içinde demokratik vasıf ve faziletlere saygı gösterenler de aşağı tabakada bulunanlardır. Birinciler üstünlüğün temsilcisi, ikinciler ise namzedi ve müştakırlar. Bu istekli namzetler, cemiyetteki yükselme arzusunu tam bir samimiyet ve canlılıkla besleyen, gençleştiren ve muhafaza eden kurumaz birer kaynaktır.”¹⁷⁰

Siyasî Hakimiyet ve Ahlâka Dayanan İslâm Toplumu

İslâm siyaset ilkelerini, Said Halim Paşa toplumların esaslarına dayandırır. Bundan dolayı ona göre İslâm siyasal aklı, kin, rekabet ve husumet gibi negatif duygulardan uzak bir usulü benimser. İslâmiyet'te siyasal hakimiyet de siyasî kurumlar da sosyal dayanışmanın bir ürünü olduğu için, temelde her ikisi de bu yardımlaşma ve dayanışmanın birer temsilcisi durumundadır. Bundan dolayı, İslâm toplumunda siyasal müesseselerin kurulmasının tek bir nedeni bulunmaktadır. Said Halim Paşa bu sebebi, İslâmî ahlâkın ve toplum düzeninin daima daha mükemmel şekilde tatbik edilmesini temin etmek olarak tespit etmektedir.¹⁷¹ Siyasî hakimiyet, Said Halim Paşa nezdinde, İslâm ahlâk ve nizamının bir koruyucusudur. Bundan dolayı, siyasî hakimiyete yerine getirmekle görevli bulunduğu hizmetin gerektirdiği bütün haklar verilmiştir. Bu hakimiyete karşı gösterilmesi zorunlu olan bağlılık ve itaatin derecesi, onun yerine getireceği vazifenin önemine ve sahipleneceği sorumluluğun büyüklüğüne göre tespit edilir.¹⁷²

¹⁶⁸ Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye-İslâm Dünyası Neden Geri Kaldı?*, 172.

¹⁶⁹ Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye-İslâm Dünyası Neden Geri Kaldı?*, 173.

¹⁷⁰ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak* (1918), (Said Halim Paşa- *Buhranlarımız ve Son Eseri* içinde), 9. Baskı, İstanbul 2016, 192.

¹⁷¹ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 193.

¹⁷² Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 193.

Vazife ve sorumluluğu öne çıkaran Said Halim Paşa, İslâm'ın özüne ve ruhuna karşı olan ırkî özelliklerin yüksek derecede ileri sürülmesinin zararlarına dikkat çeker. Bu ırkî özellikler, dine kendi seciyelerinin yerel damgasını vurarak, onun bünyesine darbe vurdular. Böylece İslâm'ın bütün milletleri kucaklayan evrensellik özelliğini bozarak hasar verdiler. Bunun sonucunda İslâm ahlâkı, milletlerin karakterlerine göre farklılık göstererek değişime uğradı. Hakikatte İslâm ahlâkının amacı, bütün ulusal özellikleri, doğru ve yararlı olanı bünyesinde birleştirmeyi hedef olarak belirlemişti.

Said Halim Paşa, ahlâk üzerine bina edilmiş İslâm toplumunun düzen ve yaşayışının bozulmaya uğradığını düşünmektedir. Müslüman milletlerin her biri eksik bir şekilde anladıkları ilkeleri birbirine karıştırdılar. Mahallî/yerel ve millî adet ve gelenekler de ayrı bir hayat felsefesine sahip değillerdi. Bunun sonucunda “Müslümanların ahlâk ve cemiyet nizamları İslâmî olmaktan çok İranlı, Hindli veya Türk'e yahut Arap'a ait oldular. ‘Allah'ın birliği’ temel inancına şirk (Allah'a ortak koşma) damgası vurulmuş oldu. İlmî yahut ahlakî bir hakikat millileşmek için en büyük özelliği bulunan tarafsız ve beynelmilel olan mahiyetini kaybetmeye mahkumdur. İslâm ahlâkı da bu akıbete uğradı ve İslâmiyet'i kabul etmiş olan milletlerin ırkî ve irsî hurafeleri arasında, yüce mahiyetini kaybetme” durumuyla karşılaştı.¹⁷³

Ancak Said Halim Paşa umutsuz değildir. Ona göre “bir gün gelecek, İslâm gerçekleri, Müslümanlığa karşı çıkan sapıklıkları bir kere daha yenecektir. Hükümdarı, yeryüzündeki Müslümanların halifesi bulunan bu memleket, bir kere daha Müslüman milletlerin başına geçerek onları mutluluk yollarına sevk edecektir.”¹⁷⁴ Böylece düşünürümüz, İslâm toplumunda bütün Müslümanların hükümdarı olan halifenin, yeniden İslâm toplumunun geçmişte tecrübe ettiği erdemli mutlu cemiyeti tekrar inşa edeceği ümidini/tahmini ortaya koymaktadır.

Siyasi ve İktisadî İlkelerin Kaynağı Şeriat ve Fıkıh

Said Halim Paşa, İslâm devlet teşkilatını tekrar inşa edecek olan ilmin fıkıh olduğunu belirtmektedir. Ona göre “teşkilatımız, bütün iktisadî esaslarımızı Şeriat'ın tamamen hikmet ve isabet ruhuna uygun bir şekilde ortaya koymak için, kendisine başvuracağımız bir ilim varsa, o da fıkıhtır.” Buna başardığımız müddetçe, devlet sistemimizi ve esaslarımızı, Batılı toplumlarda görülen ve onların toplumsal yapılarından doğan yanlış ve noksanlardan korumamız mümkün olacaktır.¹⁷⁵ Sosyal bir iradenin sürekli olamaması, onun cemiyetin sadece bir kısmını tatmin edip diğerlerini memnun edemediğini ve bir kısım halkı, onun dışında kalanların zararına olarak kayırdığını gösterir. Bu ise haksızlık ve zulümlere sebebiyet teşkil edecektir. Halbuki bir yönetim ne kadar haksızlık ederse, onun ömrü kısa veya devamsız olur. Yaptığı haksızlıklar ve zulümler neticesinde saldırılara ve eleştirilere maruz kalır. Belki bir idare şiddet ve baskı yoluyla bir süre devam edebilir, ancak bu uğurda yaptığı yanlışlıklar ve zulümler neticesinde yıkılmayla karşı karşıya kalır.

¹⁷³ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 198.

¹⁷⁴ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 201.

¹⁷⁵ Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkilat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı* (1921), (Said Halim Paşa-Buhranlarımız ve Son Eseri içinde), 9. Baskı, İstanbul 2016, 239.

Toplum için devletin varlığını zorunlu gören Said Halim Paşa, Batı'daki uygulamalar ve onların düştükleri hatalar konusunda ikazda bulunur. Zira ona göre devlet kurumu, Batı sosyal yapısı içinde sürekli bir saldırı ve hücumla karşı karşıyadır. İslâm devletinin, Müslüman topluma verdiği değer ve güven duygusunu, Batılı devlet kendi toplum hiçbir zaman telkin edememektedir. “İster krallık papalığın yerine ve laikler rahiplerin makamına geçmiş olsun, ister demokrasi güçlenerek asiller sınıfını ve sosyalizm kapitalizmi yenmiş olsun, gerçekte bunların hiçbirinin önemi yoktur. Bütün bu değişiklikler, aynı hastalığın farklı safhalarından başka bir şey değildir. Yeni gelenler de eskilerin yerine geçerek, tıpkı onlar gibi gelecek nesillere zulüm ve haksızlık getireceklerdir. Böyle bir cemiyet, maddeten ne kadar güçlü ve gelişmiş olursa olsun, hiçbir zaman ne kâfi derecede sosyal sükûn ve saadeti bulabilir ne de arzu ettiği vicdan huzuruna kavuşabilir.”¹⁷⁶

Devlet Başkanı ve Lider

İslâm Devletinin Siyasi Yapısı Kitabının Yazılma Maksadı

Said Halim Paşa 1921 yılında Roma'da kaleme aldığı *İslâm Devletinin Siyasî Yapısı* adlı kitabının yazılma amacını bizzat eserinde belirtmektedir. Onun temel amacı taklit bataklığına saplanan Müslüman aklını ve kalbini ikaz ederek kendi özüne dönerek çareyi orada aramaya bir çağrıda bulunmaktır: “Benim bu eseri yazmaktan maksadım; Batı'nın siyasî rejimini kabul ve taklit eden İslâm milletlerinin içine düşecekleri, düzeltilmesi imkânsız büyük yanlıştan Müslüman okuyucularımı korumaya çalışmaktır. Çünkü Batı'nın siyasî rejimini kabul eden ve müesseselerini taklit edenler, onun sosyal prensiplerini de benimsemeye mecburdurlar.”¹⁷⁷

Hükümdarın Vazifesi

İdeal toplumlar, ahlâklık ve erdemli insanlar tarafından inşa edilir. Bu açıdan Said Halim Paşa'nın düşüncesinde devlet başkanı ve lider önemli bir yer tutar. O, mevcut durumu değerlendirirken, meşrutî yönetimi geliştirmenin yollarını aramaktadır: “Meşrutî halk idaremi, irfan ve istidat sahibi kimseleri her bakımdan desteleyerek bunların daha da olgunlaşarak ve serbest bir şekilde yükselerek; memlekete faydalı olabilecek bir seviyeye gelmelerini temin etmeli, bu suretle bir yüksek tabaka meydana getirmeye çalışmalıdır.”¹⁷⁸

Yüksek bir yönetim tabakasının oluşmasında Said Halim Paşa, maneviyat ve ahlâkın ilim ve irfan sahiplerinin en doğal koruyucusu olarak, devlet başkanını görür. Ona göre seçkin yüksek sınıfın en üstün şahsiyeti hükümdardır. O halde hükümdarın vazifesi nedir? Said Halim Paşa'ya göre hükümdarın en temel görevi; devletin toplumsal şartlarına gözetmekle beraber yüksek unsurları teşvik etmek suretiyle bu şartların daimî olarak ıslahına çare ve çözüm aramaktır.¹⁷⁹ Düşünürümüz, bu vazifeyi diğer bütün idarî ve siyasî görevlerin üzerinde görür. Zira millî varlığın devamı ve devletin ideal bir şekilde yönetilmesi bu vazifenin yerine getirilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Yani bu

¹⁷⁶ Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkilat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı*, 242-243.

¹⁷⁷ Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkilat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı*, 261.

¹⁷⁸ Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz-Taklitçiliğimiz*, 121.

¹⁷⁹ Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz-Taklitçiliğimiz*, 121.

üstün ve önemli görevin yerine getirilmesi hayatî derecede önem arz etmektedir. Bu üstün ve önemli vazife, Said Halim Paşa'nın zihin dünyasında, "Meclis-i Milli murakabesinin, hükümdarlık makamının önemini, temsilî mahiyette bıraktığı zannında bulunanları kat'î olarak yalanlar. Ayrıca saltanat ve meşrutiyet arasında mevcut olan, ancak maatteessüf, beşerî ihtiraslar yüzünden ekseriya sekteye uğrayan tabii ahengin, mevcudiyet sebebini ve lüzumunu da ispat eder."¹⁸⁰

Erdemli ideal toplumlar, ahlâkî erdem olgunluklara sahip cemiyeti kurarlar. Mutlu ve güçlü milletler ise mükemmel toplumları meydana getirirler.¹⁸¹ İslâm toplumunun siyasal tercihi konusunda Said Halim Paşa, bu cemiyetin hem demokratik hem de aristokrat olduğuna inanır. Ona göre İslâm toplumu, taşıdığı dayanışma, adalet ve insan severlik görüş ve hislerinden dolayı demokratik; kanuna, an'aneye ve baştakilere boyun eğme, şahsî üstünlüklere, erdem ve ilme gösterdiği saygı ile de aristokratiktir.¹⁸²

Başkan/Lider

Devlet başkanı, Said Halim Paşa için, itaat edilmesi gereken bir şahsiyettir. Paşa, bu sorumluluğu, başkanın yaptığı bütün işler ve hareketlerin kontrol altında bulunduğunu söyleyerek mesuliyet ve itaat arasında bir denge bulmaya/kurmaya çalışır. Devlet ve toplumun da selamet, düzen ve nizamı başkanın sorumluluğu altındadır. O, bunları şöyle ifade eder: "Devlet başkanlığı makamına getirilen kimse, bütün hakları elinde toplar ve herkes ona tam bir itaat gösterir. Fakat bununla birlikte, yaptığı bütün işler ve hareketler, en sıkı bir dikkatle takip ve kontrol edilir. Çünkü bütün milletin selametinden -kendininki de dahil olarak - mes'ul olan sadece odur."¹⁸³

Başkanlık gibi bu yüksek makam ve yetki, ancak millet tarafından verilir ve onun tarafından geri alınabilir. Çünkü devleti yönetme makamı, milletin ve halkın faydasına en uygun şekilde yönetmek koşuluyla millet tarafından verilen bir makamdır. Devlet başkanlığı makamı, hükümdar o makama layık olduğu sürece milletin temsilcisi olarak varlığını sürdürür. Said Halim Paşa bu düşüncelerini şöyle özetlemektedir: "Bu yüksek makam, milletin menfaatlerine en uygun şekilde idare etmek ve layık olmak şartı ile yine millet tarafından verilir. Aksine kanaat hâsıl olunca da yine millet tarafından derhal geri alınır. Dolayısıyla asıl hâkimiyet yine milletin elinde demektir. Bu hâkimiyeti kullanan hükümdar ise, o mevkiye layık olduğu müddetçe milletin temsilcisi olarak kalır."¹⁸⁴

Başkan, Said Halim Paşa göre, Şeriata ve onun ilkelerine uygun hareket etmek durumundadır, hatta zorundadır. Bu noktada Paşa, Şeriat'ın tarifini yapar. Ona göre "Şeriat: Kâinatı kucaklayan yüce hakikatin, insanlığa ait kısmıdır. Ebedî saadetimizi temin etmek için Cenab-ı Hakk tarafından muhterem Peygamber'i vasıtasıyla bildirilmiştir. Millî hâkimiyet iradesine, tezahürlerinde ilham veren, onu sevk ve idare eden bu ilâhî hakikattir."¹⁸⁵

¹⁸⁰ Said Halim Paşa, *Buhrân-ı İctimâ'îmiz-Cemiyet Buhranımız* (1917), (Said Halim Paşa- Buhranlarımız ve Son Eseri içinde), 9. Baskı, İstanbul 2016, 122.

¹⁸¹ Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz-Cemiyet Buhranımız*, 137.

¹⁸² Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye-İslâm Dünyası Neden Geri Kaldı?* (1918), (Said Halim Paşa- Buhranlarımız ve Son Eseri içinde), 9. Baskı, İstanbul 2016, 172.

¹⁸³ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 193.

¹⁸⁴ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 193-194.

¹⁸⁵ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 194.

Devlet başkanı olan kişi, Said Halim Paşa'ya göre, her şeyden önce Şeriatın sâdık bir hizmetkârıdır. Düşünürümüz burada hürriyet, eşitlik ve sosyal yardımlaşma arasında bir bağ kurarak, bu üç alanın hükümdarın koruması ve gözetimi altında olduğunu belirtir. Eğer yönetim bu sahalarındaki vazifesini hakkıyla yerine getirmezse meşruiyeti tartışılmaya başlar, sonunda da bu meşru gücünü ve iradesini kaybeder. Said Halim Paşa, toplumsal dayanışmayı doğrudan hükümdarın meşruluğuyla ilişkilendirir. Zira bu dayanışma ve birliğin kaybolması, devlet başkanına karşı rakip ve hasımların ortaya çıkmasına fırsat verir. Nihayetinde bu tartışma ve kargaşa, başkanı, devleti ve halkı buhrana sürükleyerek krizlerin ve sorunların çıkmasına ortam hazırlar. Aslında Said Halim Paşa, meşru ve erdemli ideal yönetimin formülünü vermektedir: Haklara mutlak saygı ve siyasî hâkimiyete ise mutlak şekilde itaat etmektir.

Şeriatın hizmetkârı olarak devlet başkanını hak, özgürlük ve eşitlik ilkeleri çerçevesinde sorumlu tutan Said Halim Paşa, bunları İslâm siyaset esaslarından doğan siyaset ilkeleri olarak değerlendirmektedir: “İslâm cemiyetinde başkanlık makamı her şeyden önce Şeriat'ın sâdık hizmetkârıdır. İdarî hâkimiyet şahısların hürriyetine ve eşitliğine son derece hürmet mecburiyetinde olduğu gibi, bunların neticesi olan sosyal yardımlaşmayı da korumakla mükelleftir. Bu temel vazifeyi yerine getirmekte kusur eden bir hâkimiyet hem üstünlüğünü hem de meşruluğunu kaybeder. Zira sosyal dayanışmayı temsil etmekten geri kalmış olur. Ayrıca bu dayanışma ve birliği dağıttığı için, kendi eli ile, kendisine karşı bir takım rakip ve hasımlar çıkarmış olur. Bunlar ise, az zaman sonra hem onu harap eder hem de milleti perişanlığa ve buhrana sürükler. Ferdin haklarına mutlak hürmet ve siyasî hâkimiyete mutlak surette itaattir. Bunlar İslâm'ın cemiyet esaslarından doğan siyaset esaslarıdır.”¹⁸⁶

İslâm Hükümetinin Vazifesi

Said Halim Paşa'ya göre İslâm toplumunda hükümdarın çıktığı ve dayandığı temel kaynak Şeriat'ın bizatihi kendisidir. Hükümet, Şeriat'ın uygulayıcısı ve takipçisidir. Düşünürümüz bu prensip kabul edildikten sonra, İslâm hükümetinin görevinin ortaya çıkacağına inanır. O halde İslâm hükümetinin vazifesi nedir?

Hükümet, Said Halim Paşa için, halka mümkün olan refah ve mutluluğu temin etmek durumundadır; devlet olarak imkânın son sınırına kadar nüfuz ve güç sahibi olmak zorundadır. Çünkü hükümetin en iyisi, en kuvvetli, en tedbirli olanı ve aynı zamanda halka en iyi hizmeti sunabilendir. İslâm toplumunda hükümetin güçlü ve etkili olabilmesi için, bu kuvvet ve nüfuzu temin eden bütün hak ve ayrıcalıklara sahip olmalıdır. Bununla birlikte Said Halim Paşa, zikredilen şartlar içine, bu yetkinin bir şahısta toplanmış olması, yani devlet başkanında bir araya gelmesi zorunluluğunu da dahil etmektedir. Aksi taktirde Said Halim Paşa, mevcut görüşlerine, bu hak ve imtiyazların bölünerek kişilere veya çeşitli heyetlere verilmesi halinde, bunların birbirlerine karşı gelmekten, birbirini hükümsüz bırakmaya çalışmaktan asla geri durmayacaklarını ikazında bulunmaktadır. Ona göre sonuçta “bu hal, kesin olarak hükümetin acz ve iş yapamaz duruma düşmesiyle sonuçlanır. Bu ise her zaman için çok tehlikeli bir sosyal felakettir.”¹⁸⁷

¹⁸⁶ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 194.

¹⁸⁷ Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkilat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı*, 255.

Said Halim Paşa, hükümet başkanlarını, dinin hizmetinde koruyucu olarak görmektedir. Onların İslâmî bir ruhanîyet, İslâmî bir 'iskolastik'in meydana gelmesinde önemli rolleri olmuştur.¹⁸⁸ Paşa, bu ruhanîliğin etkisiyle vicdan ve akılların İslâmî gerçekliklerden yüz çevirdiğini düşünür. Ona göre böylece milletler bir taraftan kendi geçmişlerinin diğer taraftan da diğer dinlerin içine düştükleri sapkınlık ve yanlışlıklara düştüler. Müslümanlar, dinin kendilerine sunduğu feyz ve mutlulukların çoğunu yitirdiler. Fertler de aklî ve ruhî güçlerini serbestçe geliştirip tatbik edemediler. Böylece özgürlüklerini yitirdiler, cehalet ve istibdat girdabında kayboldular.¹⁸⁹

Devlet Başkanı Seçimi, Vazife ve Sorumluluğu

Devlet başkanı, Said Halim Paşa'ya göre, seçimle gelmelidir. Başka bir deyişle bütün hak ve ayrıcalıklara sahip olacak olan devlet başkanın, halkın oyları ile seçilmesi zorunlu ve gereklidir. Başkanlık makamına, en layık olan kim ise, onu bulup geçirmek, halkın mutlak vazifelerinden birisidir. Dolayısıyla seçim o vazifeden doğan tabîî, mutlak bir hak olarak düşünülmelidir.¹⁹⁰ Bundan dolayı Said Halim Paşa, devlet başkanının seçilmesi ve hâkimiyetini sürdürebilmesi için bütün hak ve imtiyazlara malik olmasını şart koşar: "Müslüman memleketinde, devlet reisinin millet tarafından seçilmesi ve hakimiyetini tesirli şekilde yürütebilmesi için de bütün hak ve imtiyazlara sahip olması icap etmektedir."¹⁹¹ Müslüman toplumda devlet başkanı, icra kuvvetinin en büyük başkanı olarak kabul edilmelidir. Bu ilkeden hareketle Said Halim Paşa, devlet başkanının vazifesinin sınırlarını ve yöntemlerini tespit etmeye çalışır: "Müslüman devletin reisi, icra kuvvetinin en büyük başkanıdır. Vekil ve mümessillerine, en iyi şekilde hizmet edebilmeleri için gerekli olan hak ve salahiyetleri verir ve onlar vasıtasıyla vazifesini yapar."¹⁹²

Said Halim Paşa, başkanın, makamı sebebiyle devletin siyasî nizamının mükemmel işlemesine nezaret etmesini gerektiğini belirtir. Bulunduğu makam dolayısıyla memleketin siyasî düzenin muntazam işlemesine nezaret etmek, muhtelif kuvvetler arasındaki ahenk ve anlaşmayı korumak ve çıkabilecek olan ihtilafları yoluna koymak da devlet başkanının vazifesidir.¹⁹³

Devlet başkanı, Said Halim Paşa'ya göre, Şeriat'ın hâkimiyetini, millî iradenin onayıyla ile temsil eder. Bundan dolayı gerek başkanın kendisini gerekse atadığı memurları hem Şeriat'ın hem de halkın temsilcilerine karşı sorumludur. Said Halim Paşa, İslâm siyasal düzeninin yürütme (icra) gücünün, Millet Meclisi'ne ve yasama (teşri) gücüne karşı sorumluluğunun bu şekilde gerçekleştiğini düşünür.¹⁹⁴

Said Halim Paşa nezdinde hükümet başkanı ile yürütme gücünün başarısızlıkları durumunda, onu hesaba çekecek olan şikayetle yetinecek olan bir Meclis değildir. Bu sistemde, millet, kendisine verdiği en yüksek makam ve vazifeyi layıkıyla yerine

¹⁸⁸ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 197.

¹⁸⁹ Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, 198.

¹⁹⁰ Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkilat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı*, 255.

¹⁹¹ Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkilat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı*, 255.

¹⁹² Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkilat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı*, 256.

¹⁹³ Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkilat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı*, 256.

¹⁹⁴ Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkilat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı*, 256.

getiremeyen yürütme gücünün büyük başkanı devlet reisinden şikâyetçi olup hesap sorabilir. Milletin şikâyeti üzerine Şeriat, kendisini dinleyerek hükümet başkanın düşürülmesine karar verir. Böylece dün mutlak iktidara malik olan o başkan, yarın toplumun sıradan fertlerinden birisi haline dönüşür.¹⁹⁵

Denetleme (Meclis-Murakabe), Yasama (Teşri) ve Yürütme (İcra)

Meclis, Said Halim Paşa için, İslâm siyaset sisteminde merkezi bir rol üstlenir. Bu dönemdeki mütefekkir ve münevverler; şura, istişare ve meşrutiyet(i yönetim) olguları üzerinden bir yönetim felsefesi oluşturmaya çalışırlar.

Said Halim Paşa, Müslüman toplumunun gelişme ve ilerleme yolunda sürecinde ihtiyaç duyduğu birtakım fikirler ve hareketlerin bulunduğuna işaret eder. Ona göre toplumun muhtaç olduğu tutarlı, isabetli ve aşırı olmayan mutedil görüşler ve hareketler, Millet Meclisi tarafından ortaya konmalıdır. Böylece Meclis tarafından ortaya konulan mutedil fikirler halka sunulacaktır. Yasama gücünü oluşturan âlimlerin varlığını, Said Halim Paşa gerekli görür. Buna göre yasa gücünü teşkil eden âlimler, Meclis'in en büyük destekçisi ve yardımcısı konumunda olacaktır. Kontrol, denetleme ve yasa yapma gücü olan bu iki müessese, bütün referans ve ilhamlarını Şeriat'ın ışığından alarak vazifelerini hakkıyla yerine getirirler.

İslâm siyasal sisteminde, Said Halim Paşa'ya göre, üç önemli güç bulunmaktadır. Bunlar; Denetleme/murakabe (meclis), yasama (teşri) ve yürütme (icra) kuvvetleridir. Bu kuvvetlerin sahip oldukları özellikler ve yetkiler nedeniyle birbirlerine karşı bağımsız (müstakil) olarak kurulmuşlardır. Hükümete gerekli olan bütün güç ve nüfuz bunlar kanalıyla temin edilmiş olur.¹⁹⁶ Said Halim Paşa, toplum ve halkın ortak gayeleri gibi, devlet teşkilatının bu kurumlarının da tek bir gayede birleşmesi gerektiğine inanır. Ona göre bu gaye Şeriat'ın tam ve daimî olan hakimiyetini sağlamaktan ibarettir.¹⁹⁷

Toplumsal hayatta fikir birliği, barış ve huzurun gelmesini, Said Halim Paşa, güçlü ve erdemli bir toplum ve devlet için mutlak bir şart olarak görür. Toplumsal ve siyasal kurumlar arasında iyi ve koordineli çalışmayı sağlayacak olan husus, bu müesseseler arasındaki eşgüdüm ve ahenktir. Daimî ve tam ahenk sayesinde mutlu, huzurlu ve erdemli bir toplum inşa edilir. Siyasal sistemlerin elde etmek istediği bu ahengin varlığı mutlak bir şekilde zorunludur. Aksi takdirde en mükemmel ve ideal toplum düzenleri olsa bile, devlet teşkilatı büyük krizler ve sorunlar yaşar. Sosyal ve siyasal kurumlar arasındaki düzen ve ahengin ehemmiyetine dikkat çeken Said Halim Paşa uyumlu ve huzurlu bir toplum düzenini buna bağlamaktadır. Ona göre, “sosyal ve siyasî müesseseler aralarında bulunması zarurî olan bu ahenk o kadar mühimdir ki, kendi siyasî rejimi ile uyumlu olan bir sosyal düzen, hatalı da olsa, bu sayede cemiyetin ilerleyip yükseltmeyi başarabilir.”¹⁹⁸

¹⁹⁵ Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkilat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı*, 256.

¹⁹⁶ Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkilat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı*, 261.

¹⁹⁷ Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkilat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı*, 261.

¹⁹⁸ Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkilat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı*, 261.

6. Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin Siyaset Düşüncesi¹⁹⁹

İlmî ve Siyasî Hayatı

İbrahim Efendi'nin oğlu olarak 1858 (1275) yılında Erzurum'un Tortum ilçesinde dünyaya gelen Musa Kazım, ilk eğitimini memleketinde alır. Sonraları Balıkesir'de yaşayan dedesi²⁰⁰ Nureddin Efendi'nin yanında Selahaddin Ali eş-Şuûrî ve Ali Lütîfi Efendi, akabinde İstanbul'da Kadiasker Eşref Efendi ve Hoca Şâkir Efendi ve diğer hocalardan dersler alır. 1888-1889 (1306) yılında Ulûm-i Âliye ve Âliyye'den icazet aldıktan sonra Ruûs imtihanını başararak müderris olur ve Fatih Camiinde ders vermeye başlar.

Muallim Naci'ye usûl-ü fıkıhtan Molla Hüsrev'in *Mir'at*'ını okutan ve Ahmet Mithat Efendi'ye tefsir dersleri veren Musa Kazım, 1896 (1313) yılında İstanbul ruûs-i hümayununa nail olur. Ayrıca 1900-1901 (1318)'de Hukuk Mektebi'nde Mecelle, sonraları Mekteb-i Sultânî'de akâid okutur. Bununla birlikte Daru'l-Fünûn ve Dâru'l-Muallim'de de hocalığa atanarak dört görevi aynı anda sürdürür. Yine ilmî payesi "Mahreç"liğe yükselen Musa Kazım, 14 Şubat 1907 (1 Muharrem 1325) yılından sonra Halep Mevleviyeti (kadılığı) görevine; aynı yıl Bâb-ı Meşihat Tedkîk-i Müellefat Meclisi Başkatıblığı'ne ve sonra da aynı meclisin âzalığına tayin edilir. 1908 yılında II. Meşrutiyet'in ilanı akabinde Maârif Nezâretinde kurulan Meclis-i Kebir üyeliğine, Heyet-i A'yân'ın teşkili sırasında da Meclis-i A'yân a'zalığına tayin edilir.²⁰¹ 12 Temmuz 1910 (4 Receb 1328) yılında Sadrazam İsmail Hakkı Paşa kabinesinde, şeyhülislâmlık (Meşihat) makamı kendisine tevdi edilen Musa Kazım Efendi, 29 Eylül 1911 tarihinde hükümetle birlikte istifa eder. Onun birinci meşihatı 1 yıl 2 ay 18 gün sürmüştür. Dört kez atandığı meşihat makamında Musa Kazım Efendi, toplam 5 yıl 1 ay 4 gün Şeyhülislâmlık görevinde bulunur. Bu görevden ayrıldığı dönemlerde, Meclîs-i A'yân âzâlığı, Medresetü'l-Kudât ve Medresetü'l-Vâizîn hocalıklarından dolayı, Murassa Mecîdî nişanı ve Altın Liyâkat Madalyası ile taltif edilir.²⁰²

Mondros Mütârekkesi döneminde, Damad Ferid Paşa Hükümeti (kuruluş 4 Mart 1919) tarafından tutuklanan İttihad ve Terakki Cemiyeti liderleriyle aynı kaderleri paylaşan

¹⁹⁹ Bayram Ali Çetinkaya, "Musa Kazım Efendi'nin Dinî, Siyasî ve Felsefî Düşüncesi", *C.Ü.İ.F. Dergisi*, sayı: X/2, Sivas 2007, 75-141.

²⁰⁰ Bazı araştırmacılara göre, Musa Kazım'ın Balıkesir'deki akrabası "biraderidir". Bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, İstanbul trz, II, 774; İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul 1986, I, 47; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul 1996, III, 390. Musa Kazım'ın Balıkesir'deki akrabasının "amcası" olduğunu söyleyen araştırmacılar da bulunmaktadır. Bk. Veli Ertan, "Musa Kazım Efendi", *İslâm (Dinî-İlmî-Siyasî) Aylık Mecmua (Gençler İlâvesi)*, s. 95, c. 8, Ankara (14. 8.1965), 349.

²⁰¹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, II, 774-775; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, XI. baskı, İstanbul 1961 (II.Bsk), IV, 558, 560; Hasan Basri Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları*, Basım yeri yok 1954, 317; "Musa Kazım Efendi", *Türk Ansiklopedisi (MEB)*, XXIV, 457-458; Ertan, "Musa Kazım Efendi", 349; İlmiye Sâlnâmesi, *Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhu'l-İslâmları*, haz: S. A. Kahraman, A. N. Gültekin, C. Dadaş, İstanbul 1998, 507; *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, İstanbul 1983, VIII, 4085; Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul 1986, I, 47; Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 390; Ferhat Koca, "Giriş", *Külliyât (Musa Kazım Efendi) içinde*, Ankara 2002, 13.

²⁰² Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, II, 774; İlmiye Sâlnâmesi, *Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhu'l-İslâmları*, 507; *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, VIII, 4085; "Musa Kazım Efendi", *Türk Ansiklopedisi (MEB)*, XXIV, 457-458; Ertan, "Musa Kazım Efendi", 349-350; Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I, 47; Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 390-391; Koca, "Giriş", 14.

Musa Kazım, eski sadrazam Said Halim Paşa ve diğer kabine üyeleriyle beraber Bekirağa Bölüğü'ne hapsedilir. Ancak Divan-ı Harb-i Örfî mahkemesince yargılanan Musa Kazım, 13 Temmuz 1919 (14 Şevval 1337) yılında, 15 yıl kürek cezasına mahkûm edilir, bu ağır ceza Sultan Vahdeddin tarafından 3 yıl sürgün cezasına dönüştürülür. Edirne'de sürgünde iken 10 Ocak 1920 yılında vefat eden Musa Kazım, Muradiye Camii'nin bahçesine (mihrap önüne) defnedilir. Mezar taşı üzerinde, “İngilizler tarafından mazlûmen Edirne'ye sürülen ve burada vefat eden Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin kabridir. Ruhuna Fatiha. 10 Kanun-ı sâni 1920” ifadeleri dikkat çeker.²⁰³

Şeyhülislâmlığı esnasında, Musa Kazım, önemli olay ve şahsiyetlerle karşılaşacaktır. Bu meyanda Sultan Abdülhamid'in cenaze namazını kıldıran²⁰⁴ Musa Kazım, bir diğer padişah Sultan Reşad'ın da cenaze namazını kıldırmıştır.²⁰⁵ Diğer taraftan 1909 yılında Enver Paşa, Abdülmecit'in oğlu ve Abdülhamid'le Reşat'ın kardeşi olan Şehzade Süleyman Efendi'nin kızı Naciye Sultan'la nişanlanmıştır. 1911'de Şeyhülislâm Musa Kazım, onların nikahlarını kıymıştır.²⁰⁶

Tasavvufla ilgisi hiç kesilmeyen Musa Kazım, Nakşibendî Şeyhi Muhammed Efendi'ye bağlıdır.²⁰⁷ Bunu hakkındaki ithamlar için kaleme aldığı Beyannâme'de görmek mümkündür.²⁰⁸ Tasavvufla bağlantısı mensubiyetle sınırlı olmayan Musa Kazım Efendi, şeyhülislâm olarak sadece müftü ve kadıların bürokratik sorumlusu olmamış, aynı zamanda, Şeyhülislâm Refik Efendi'nin meşîhatı döneminde 1866 (1283) Meşîhata bağlı bir birim olarak kurulan ve bütün tekke ve zaviyeleri şemsiyesi altında toplayan Meclis-i Meşayih'in de başkanlığını yürütmüştür.²⁰⁹

Tartışılan Eser ve Tercümeleri

İcaset aldığı 1888 yılından II. Meşrutiyet'in ilanının gerçekleştiği 1908 yılına kadar geçen sürede, Musa Kazım, aldığı eğitimle orantılı olarak klasik bir İslâm bilgini portresi çizer. Bununla birlikte o, İslâm felsefesi, tasavvuf, kelam ve tefsir gibi alanlara ilgi duyar.²¹⁰ Hatta tamamlamadığı tefsiriyle ilgili olarak Ömer Nasuhi Bilmen şöyle der: “Herkes için pek de faydalı görülmeyecek olan bu tefsîr-i şerîf, ikmâl edilmiş olsa idi, nev'i şahsına münhasır, güzîde bir eser meydana gelmiş olurdu.”²¹¹

Eserlerine bakıldığında, Musa Kazım'ın çeşitli konularla ilgilendiği görülecektir. Bunlardan bazıları şunlardır: *Rehber-i Tedris ve Terbiyye*. 1310/1855'te taşra maarif memurlarına mahsus hazırlanmıştır. *Muhît-i İdare ve Siyâse*: 1325/1910'da *Muhtıraî Rical ve Siyâset*: 1326/1911'de, *İstibdâd ahvâli ve Müsebbibler*: 1327/1912'de kaleme almıştır. Diğer taraftan Musa Kazım'ın *Hukemâ-i Cihan ve Talîm-u Terbiyye Tarihi ile İsmâil-i Tevârîh-*

²⁰³ “Musa Kazım Efendi”, *Türk Ansiklopedisi (MEB)*, XXIV, 457-458; Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul 1986, I, 47; Hasan Basri Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları*, 317; Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 391; İlmiye Sâlnâmesi, Osmanlı İlmiye Teşkilatı ve Şeyhu'l-İslâmları, 507 (Dipnot); Koca, “Giriş”, 15.

²⁰⁴ Ali Fuad Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, IV, baskı, Ankara 1987, 129.

²⁰⁵ Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, 136.

²⁰⁶ Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, 257-258.

²⁰⁷ *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, VIII, 4085.

²⁰⁸ Bk. *Sırat-ı Müstakim*, c.7, 8. Sayı, 169, 1327, 197-198.

²⁰⁹ Koca, “Giriş”, 20-21.

²¹⁰ Koca, “Giriş”, 19-20.

²¹¹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, II, 775.

*i Cihan, Gazâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsîfesi'nin Tercemesi ve İbn Rüşd'ün "Ecvice" adlı risalesinin tercümesi*²¹² bulunmaktadır.

Bununla birlikte onun diğer bir eseri, *Mevaiz-i Diniye*, birinci kısım Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Şehzadebaşı Kulübü Heyet-i İlmiyesi tarafından yayımlanmıştır (İstanbul Daru't-Tıbaatî'l-Amire 1328, 136 s.) *Mevaiz-i Diniye*'nin ikinci kısmı da Osmanlı İ. T. C. Şehzadebaşı Kulübü Heyet-i İlmiyesi tarafından yayımlanmıştır (İstanbul Matbaa-yı Amire 1329, 75 s.)²¹³ Bu eserlerle beraber Musa Kazım'ın şu eserleri mevcuttur:

İslam'da Usul-i Meşveret ve Hürriyet (1908), *İslam'da Cihad* (1917), *Sûre-i İhlas ve Alak tefsiri* (1918), *Safvetü'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an* (1919), *Külliyât-ı Şeyhülislâm Musa Kazım – Dini İçtimai makaleler* (1920), *Usul-i Fıkıh* (Darulfunun dersleri, ts.), *Vâridat tercümesi* (Yazma İÜ Ktp.Ty. Nu. 2263), *Vahdet-i vücud risâlesi tercümesi* (İÜ Ktp. Ty. Nu.) *Redd-i ebâtıl* (Külliyat içinde, s. 199–240), *İbn Rüşd'ün Meslek-i Felsefesi ve İmam Gazâlî ile Bazı Mesâil hakkında münazarası* (Külliyat içinde, s.139–196). Ayrıca Musa Kazım, *Sırat-ı Müstakim*, *Sebilürreşad*, *İslam* ve diğer mecmualarda²¹⁴ dinî, hukukî ve sosyal aktüel konularda makaleler yazarak neşretmiştir.²¹⁵ Bu eserlerin yanında Musa Kazım Efendi'nin *Akdü'l-Hakâyık* adında (Mekteb-i Sultânî'de verdiği derslerle ilgili) küçük bir akâid risalesi de bulunmaktadır.²¹⁶

Masonluk İddiaları

Musa Kazım Efendi'nin, Şeyhülislâmlığa atanmadan önce de sonra da onunla ilgili yapılan tartışmaların kahir ekseriyeti, masonluğuna dair iddiaları içermektedir. Bu açıdan onun da içinde bulunduğu İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin masonlukla bağlantısı önem kazanmaktadır. Masonluğun, İttihad ve Terakki ile ilişkisini ve etkisini ele alırken Sina Akşin'in değerlendirmelerini dikkate almak gerekmektedir:

“Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin istibdat ortamı içinde çalışmalarını hayli kolaylaştırdığı anlaşılan bir örgüt de mason locaları olmuştur. Cemiyetin birçok üyeleri mason olduğu gibi, localar yeni üye kazanmak için elverişli bir ortam sağlıyorlardı. Zira, Masonluğun ‘dinler arası hoşgörü’ dahi içeren liberal ideolojisi’, zaten özgürlükçülük için elverişli bir başlangıç oluyor, masonluğa kabul konusunda ince elenip sık dokunması ise masonluğa güvenmeyi kolaylaştırıyordu. Bunun da ötesinde, masonluktaki gizlilik, örgüt kurmak isteyenler için koruyucu oluyordu. Daha önce zaten masonların bazı düzenlerine hedef olmuş olan Abdülhamid yönetiminin localardan hiç hoşlanmadığı tahmin edilebilir. Ne var ki, localar, Avrupa masonluğunun uzantıları olarak kapitülasyon düzeninden, yani yabancı devlet himayesinden yararlanıyorlardı. Örneğin, Macedonia Risorta ve Labor et Lux locaları İtalyandı. Bu locaların, özgürlükçü akıma Avrupalı masonlar arasından duygudaş sağlamak gibi bir yararı da oluyordu. Sonuç olarak denebilir ki, masonluğun İttihad ve Terakki üzerinde bazı etkileri olmuştusa da, İttihad ve

²¹² “Musa Kazım Efendi”, *Türk Ansiklopedisi (MEB)*, XXIV, 457–458.

²¹³ Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, 92–93.

²¹⁴ Ertan, “Musa Kazım Efendi”, 350; Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, 47–48; Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları*, 317; Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 391.

²¹⁵ Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları*, 317.

²¹⁶ Koca, “Giriş”, 18.

Terakki-Masonluk ilişkisinde başlıca güdü, masonluğun istibdat ortamında özgürlükçülere güvenli bir çalışma ve örgütlenme ortamı sağlaması olmuştur. Yani, daha çok İttihad ve Terakkililerin masonluğu araç olarak kullanmış olmaları söz konusudur. Ramsaur, Bektaşilikle de benzer bir ilişki olabileceğinden söz ediyor. Rıza Tevfik ve Hüseyin Cahit'e göre Talat Paşa, Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi, kendisi gibi hem mason hem Bektaşî imişler.”²¹⁷

Masonlukla birlikte anılan Musa Kazım'ın şeyhülislâmlığa atanması, medrese hocalarının teklifiyle gerçekleşmez. Hakikatte, ulemanın ileri gelenleri, Hakkı Paşa kabinesinin kurulma aşamasında şeyhülislâmlık için üç aday teklif ederler. İttihad ve Terakki tarafından hiçbir kabul edilmeyen adayların yerine, şeyhülislâmlığa “mason” diye bilinen Musa Kazım tayin edilir.²¹⁸ Musa Kazım'ın şöhret bulmasının sebeplerinden birisi, belki de en önemlisi “mason” olduğuna dair yapılan tartışmalardır.

Hakkında ortaya atılan bu iddiaları hiçbir zaman kabul etmeyen Musa Kazım, mason olduğuna dair basında yer alan haberlere cevap olarak 1911'de bir beyanname neşreder. Bu açıklamada, on iki yaşından beri dini ilimlerin içinde olduğunu, Nakşibendi olduğunu ve ömrünün İslâm'a hizmetle geçtiğini bildirerek iddiaları şiddetle yalanlar.²¹⁹

Onunla ilgili bu konudaki iddialar, ilginç bir şekilde ciddî veya gayr-i ciddî pek çok eser, hatırat ve makalede ortaya atılmıştır.²²⁰ Tarık Zafer Tunaya'nın şu ifadelerini, birçok araştırmacının sözlerinde bulmak mümkündür: “İlmiyeci ve Hakkı Paşa'nın kabinesinin Şeyhülislâmı Musa Kâzım Efendi fırkacıydı ve masondu.”²²¹ Benzer ve zıt itham ve söylentilerin varlığı, dönemin kırılgan şartlarında aramak yerinde olacaktır. Şu cümleler, devrin insan tiplerinin ne kadar değişim ve dönüşüme yatkın olduğunu çok güzel ortaya koymaktadır:

“Tanzimat döneminde masonlukları, rindlikleri bilinen kişilerden tutumunu değiştirip aşırı dindar gözükebilenler yakayı kurtarabiliyorlardı. Kendisi de bir mason olan, meşrutiyet dönemi şeyhülislâmlarından, ulemadan Musa Kazım Efendi, anılarında bu dönüşümü şöyle anlatır: “Mürtekiplerin büyükleri arasına geçen zatlar, ayıplarını örtmek, günahlarını saklamak için daima namaz kılarlar, seccadelerini resmi makamlara bile taşırlardı. Rahmetli Abidin Paşa (Kanun-i Esasi Komisyonu üyesi) feylesof bir zat olduğu halde [o zaman feylesof demek dinsiz demektir] başını seccadeden kaldırmazdı. Mabeyin'de ve Bab-ı Ali'de makbul ve beğenilir kişi olmak için mutlaka post-nişin güruhuna katılmak zorunluluğu vardı... Halifelik, Tanrılık seviyesine yükseltildi. Saray dolaylarında dergâhlar açıldı. Şeyh Zâfir, mağripten maşrika kondu. Ebü'l-Hudâ beraber sarayı tehlihâne yaptılar.”²²²

²¹⁷ Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, İstanbul 1987, 62, 174.

²¹⁸ Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, 180.

²¹⁹ *Sırat-ı Müstakim*, c.7, sayı: 8, 169, 1327, 197–198; Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I, 47; Koca, “Giriş”, 24 (naklen; Yakın Tarihimiz, s.3, İstanbul 15 Mart 1962, 94).

²²⁰ Koca, “Giriş”, 24 (naklen; Yakın Tarihimiz, s.3, İstanbul 15 Mart 1962, 94).

²²¹ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler (İttihad ve Terakki)*, İstanbul 1989, III, 217.

²²² Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, II. baskı, İstanbul 2002, 347–348.

Musa Kazım Efendi hakkındaki “masonluk” iddiasının, onun icraatlarının muhaliflerince geliştirilmiş ithamlardan öteye bir anlam taşımadığını savunanlar da bulunmaktadır:

“....Musa Kazım Efendi ‘masonluk’ ithamı ile karşı karşıya kalmıştır. Ne var ki, Musa Kazım Efendi vakıfların bir genel müdürlük altında toplanarak şeyhülislâmlığa bağlanması meselesinin ne kadar önemli ve tarihî bir karar olduğunun farkındadır ve bu sebeple de kendisine yapılabilecek her türlü isnat ve iftiraya göğüs germiştir. Yukarıdaki ifadeleri arasında geçen ‘Her türlü ithamları göze alarak yapayım, dedim. Hakikaten bir itham altında kaldım’ sözleri de muhtemelen kendisine yapılan bu masonluk ithamına bir telmih olmalıdır.”²²³

Nihayetinde, maalesef bu mevzu gereğinden fazla abartılarak büyütülmüş ve Musa Kazım’ın esas tartışılması gereken düşüncelerini perdelemiştir. Mason olduğu ile ilgili iddiaları bir Beyannâme ile reddetmesine rağmen, Musa Kazım’la ilgili yazılanlarda, bu husus sürekli bir şekilde tekrarlanmıştır. Ancak mason olduğunu ileri sürenler, iddialarını bir belgeye dayandırmamaktadırlar. İddialar, daha çok söylenti düzeyinde kalmaktadır. Bu sebeple biz, aksi ispat edilene kadar, onun sözlerine itimat edilmesinin daha bilimsel bir yaklaşım olacağını düşünüyoruz.

Siyasi Yelpazedeki Konumu

Osmanlı imparatorluğunun içinde bulunduğu bunalım ve inkıraz “kendi aralarında geniş bir uzlaşma ve karışıklık silsilesi içinde İslamcılar ve Batıcılar”²²⁴ şeklinde fikir, eylem, plan ve projelerde, farklı çözüm yöntemlerinin bir sonucu olarak kategorikleşmeyi beraberinde getirmiştir. Ancak düşünce cephelerinin bölünmesi, bu iki ana damarla sınırlı kalmayacaktır.

Nitekim Cemaleddin Efgani’nin düşüncelerinin kaynaklık yaptığı İslamcılık düşüncesi, Mısır’da onun öğrencisi Muhammed Abduh ve bunların takipçileri Ferid Vecdi, Kazanlı Musa Carullah, Hindistan’da (Pakistan’da) Muhammed İkbâl tarafından sahiplenilerek tekâmül ettirildi. Bu fikrî cereyanın Türkiye’deki tesirleri Sebîlürreşad kadrosunu iki bloğa ayırdı. Bir tarafta Ahmet Naim gibi gelenekçilerin bulunduğu İslamcı kanat, diğer tarafta medrese ve mektebi sentezleyenlerin oluşturduğu ‘modernist’ İslamcılarının bulunduğu kanat ki, bu ekipte İsmail Hakkı İzmirli ve Şemseddin Günaltay gibi münevverler bulunmaktadır. Bunlarla birlikte mevcut İslamcılar içerisinde Şeyhülislâm Musa Kazım gibi modernizm ile gelenekçilik arasında orta çizgide bulunanlar veya Mustafa Sabri gibi modernizme tamamen karşı olanlar da mevcuttur.²²⁵

Ancak bu ayrışma, ileriki zamanlarda daha da berraklaşmaya ve rafine olmaya doğru gidecektir. Zira “İttihad ve Terakki’nin, İslâmiyeti ulemanın elinde bulduğu biçimiyle benimsemeye niyeti yoktu. Onun tercihi, İzmirli İsmail Hakkı, Ziya Gökalp, Ahmet Agayef, Köprülüzâde Fuat gibi kimselerdi.”²²⁶ İslâmiyet’i, çağdaş koşullara uygun, hatta

²²³ Koca, “Giriş”, 36-37.

²²⁴ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, çev: Metin Kırıatlı, Ankara 1996, 233.

²²⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, III. baskı, İstanbul 1992, 276; krş. Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, 246.

²²⁶ Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, 257.

çağdaştıracı bir İslâmiyet olacaktı. Nitekim, gelenekçi İslâmcıların yayın uzvu olan Sebilürreşâd'a karşılık, 1914 yılında İslâm Mecmuası çıkarılmaya başlandı. Bu dergide yazarlar arasında Şerefeddin (Yaltkaya), Musa Kazım da vardır. Sosyal, siyasal ve ekonomik kriz ve problemlerin kaynağı, İslamcı cenahta, din ve onun değerlerinden/ilkelerinden uzaklaşmanın bir sonucuydu. Sessiz kitleler ve ulemanın alt sınıflarınca dillendirilen bu tespit, Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin yazılarında hayat buldu.²²⁷

Abdülhamid dönemine yönelik tepki ve muhalefet, Genç Türkler ve bazı tarikatları (Bektaşiler, Melamiler) ortak hareket etmeye itiyordu. “Özellikle Bektaşiler, Talat Paşa ve Rıza Tevfik'de olmak üzere, liderlerinin birçoğu, bu tarikatların mensubu olan Genç Türklerle sıkı bağlar kurmuş görünüyor. Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi Nakşibendi idi. Diğer tarikatlarda özellikle ahlakî kanun kayıtlamalarına karşı olan Melâmîler, devrimci harekette etkin bir rol oynadıklarını ileri sürerler”.²²⁸

Hadiselerin boyutlarının din eksenli çerçeveden bağımsız düşünülmemeyeceğinin farkında olan İttihad Terakki, İlmiye sınıfıyla diyalogunu sıcak ve yapıcı tutmaya karar verir. Nihayet 1908'de Cemiyet içinde bir İlmiye Şubesi teşkil edilir. İlmiye heyeti içerisinde Musa Kazım Efendi, Manastırlı İsmail Hakkı Efendi, (Âyan Reisi) Mustafa Sabri Efendi görev alırlar. İsimleri zikredilen heyet, Meşrutiyet rejimine İslâmî kökenler ve referanslar bulma hususlarında çalışmalar yaparlar. Ancak İlmiye komisyonu siyasî kaygılar içerisine girince ve bir kısmı da İttihad ve Terakki'den uzaklaşınca, İslamcı politikadaki “İttihad”, yerini bölünmeye terk etti. Bu ayrışma sadece İlmiyecilerin tefrikaya düşmesiyle izah edilemez. Zira Cemiyet'in hâkim olan “millî ve dinî” olma ikiliği, milliyetçilikle dinin uzlaştırılma problemi, komisyonda bulunanları sıkıntıya sokmuştur. “İlmiyeci ekip, 31 Mart Hareketi'yle İttihadçılara karşı “irticai” (gerici) bir silahlı ayaklanmanın yönetici kadrosu olmuştur. Bu eylemi bastırmak için, silahlı kuvvetlere taviz verilmiştir. Şurası bir gerçektir ki, İttihadçılar için 31 Mart, her zaman bir irtica olayı sayılmıştır.”²²⁹

Düşünce ve eylemlerde, istikrarlı duruş ve söylemin güçleştiği bu dönemleri, Musa Kazım gibi aydın cephesinin mensuplarının yeni fikir ve düşüncelerin hayat bulduğu zamanlar olarak görmek de mümkündür. Ancak yine o, bazı araştırmacılar nezdinde “klasik bir İslâm âlimi” kimliği vasfını taşımaktadır. Bu özelliğine rağmen, Musa Kazım, bazı düşünceleriyle “yeni fikirlere” açık modern bir İslâm bilgini profili çizmektedir.²³⁰

Musa Kazım'ın ilmî ve siyasî potansiyelini tam olarak değerlendirirken, aynı zamanda hemşehrisi ve meslekdaşı olan Ömer Nasuhi Bilmen'in şu sözlerini de göz ardı etmemek gerekmektedir: “Bu kıymetdar âlim, hayatını yalnız ilme hasredip de siyasete pek dalmamış olsaydı ilim sahasında daha büyük muvaffakiyetler ihrâz edebilirdi.”²³¹

²²⁷ Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, 233.

²²⁸ Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, 404.

²²⁹ Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler (İttihad ve Terakki)*, İstanbul 1989, III, 308-309.

²³⁰ Şahin Keskin, *Son Osmanlı Şeyhülislâmlarından Musa Kazım Efendi (Yaşamı, Görüşleri, Etkisi)*, (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisan Tezi) Samsun 1993, 263.

²³¹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, II, 774.

İttihad ve Terakki

Bir şeyhülislâmın siyasetten azâde kalmasını Bilmen, kendi döneminin şartları içerisinde temenni ederken, Musa Kazım'ın yaşadığı devrin koşulları buna elvermemektedir. Zira Şeyhülislâmlık siyasî bir makam işlevine sahiptir. Nitekim Musa Kazım'ın da bu makama atanması İttihad ve Terakki'nin müdahalesiyle gerçekleşmiştir. Şeyhülislâmlık makamına tayin edilmeden önce de Musa Kazım, İttihad ve Terakki'nin İlmiye Şubesi içerisinde bulunmaktaydı. Bu siyasî taraf olma durumu, onun İttihad ve Terakki döneminin sona ermesi ve iktidar değişimiyle birlikte, mahkeme yargılanma ve akabinde sürgüne gönderilmesine kadar işleyecek bir süreci de beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte mahkemede sorulan bir soru üzerine, İttihad ve Terakki fırkasına dinî ve ilmî konularda konferans verdiğini beyan etmektedir.²³² Musa Kazım İttihad ve Terakki ve tayinler konusunda haksızlık yaptığı ile ilgili soruyu reddetmektedir.²³³ O halde, İttihad ve Terakki Cemiyeti, Musa Kazım'ın ilmî ve siyasî kimliği üzerine bina edilmiş zihin dünyasında nerede durmaktadır? Sorunun cevabı onun eserlerinde ve mahkeme tutanaklarında belirginleşmektedir.

Mahkemede, İttihad ve Terakki ile ilişkinizi neden kesmediniz sorusuna, Musa Kazım, “İttihad ve Terakki iktidar mevki'inden çekildikten sonra işittim. İttihad ve Terakki iktidar mevkiinde iken kendisine isnat edildiğini ne işittim ne gördüm. Eğer ben böyle bir şeyi hissetmiş olsaydım derhal o zaman çıkardım. Ve yüz bin kere lanet okuyarak çıkardım. Bunu vicdanen söylüyorum. Buna inanın. Buna Allah şahittir. Bendeniz İttihad ve Terakki, memlekete hizmet etmiş fikrinde bulunuyordum.”²³⁴ cevabını vermektedir.

Şu sözler onun İttihad ve Terakki, meşrutiyet ve İslamcı kimliklerine bir bakış açısı getirebilir: “1908 senesinde II. Meşrutiyet'in ilanından sonra özellikle İttihad ve Terakki cemiyetinin etkin olduğu ve bu cemiyet sayesinde hükümetlerde Şeyhülislâm olarak bulunduğu dönemlerde ise o günkü şartlarda aşırı denebilecek bir boyutta Meşrutiyet taraftarlığı yaptığı ve böylece bazı “muhafazakâr” ve “mutlakiyetçi” İslamcı aydınlardan farklı bir çizgide ilerlediği söylenebilir.”²³⁵

İttihad ve Terakki'nin içerisinde bulunmasına ve Şeyhülislâm olmasına rağmen Musa Kazım, içeriden birisi olarak eleştirileri devrin en güçlü Paşa'sına yöneltebilmiştir. Ancak bu tenkitlerin etki derecesi şu örnekte de görüldüğü gibi tartışmaya açıktır: “Ahvâl-i harbiyyenin fena cereyan alması üzerine Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi Saray'a geldikçe, ‘ben neticeyi iyi görmüyorum, ah şu işin içinden az zararla çıkabilirsek’ diyordu. Bir gün Baş Mabeyinci de beraber olduğu halde kara tarafındaki vükelâ odasında otururken efendi yine nakaratını tekrar edince Lütfü Bey, ‘bunu bize söyleyeceğinize, Meclis-i Vükelâda söylesenize!’ dedi. O gün Enver Paşa'da Saray'a gelip ve doğrudan doğruya huzura çıkıp, büyük binekten otomobiline binerek avdet ederken odanın önünden geçiyordu. Mûsâ Kâzım Efendi eliyle Enver Paşa'yı göstererek ‘evlat, söylüyorum. Söylüyorum ama şu delikanlıya söz anlatabiliyor muyuz? Şeyhülislâm

²³² Albayrak, *Türkiye’de Din Kavgası*, 115.

²³³ Bk. Albayrak, *Türkiye’de Din Kavgası*, 116.

²³⁴ Albayrak, *Türkiye’de Din Kavgası*, 111.

²³⁵ Koca, “Giriş”, 58.

Efendi yine fetva vermeye başladı, diyor²³⁶ Yine de yargılanma esnasında yöneltilen suçlamalara karşı, Musa Kazım, Cemiyeti savunmaktan çekinmez bir tavır sergilemiştir.²³⁷

Şeyhülislâmlığı

Musa Kazım, Osmanlı İmparatorluğunun yüz yirmi birinci şeyhülislamıdır.²³⁸ Onun şeyhülislâmlığa atanması sürecinde, sarayda ve siyasî çevrelerde ilginç olaylar ve diyaloglar yaşanmıştır. Nitekim Ali Fuad Türkgeldi, Şeyhülislâm Hayri Efendi'nin istifa sebeplerini ve onun selefi Musa Kazım'ın meşihat makamına atanmasıyla ilgili ayrıntılı ve bir o kadar da mahrem olayları ifşa etmektedir.²³⁹

Şeyhülislâmlık (meşihat) makamı, Musa Kazım'ın düşüncesinde, siyasî platformdan ayrılmalıdır. Ona göre bu makamın ilmî ve dinî meselelerle ilgilenmelidir. Hatta o, bu hususta o kadar hassastır ki, mahkemede yargılanırken söylediği şu sözler buna işaret etmektedir:

“Ben kendi içtihadımca şeyhülislâm hiçbir zaman Bab-ı Aliye gitmemelidir. Çünkü işi yoktur. Orada, Bab-ı Ali'de hiçbir zaman Meşihat'ın işi yoktur. Bab-ı Ali'ye hiçbir evrak götürdüğümü bilmiyorum. Dört buçuk sene Meşihat'ta bulundum. Benim Bab-ı Ali'de bir işim olmadı. Yalnız yaşı altmışı geçen müftülerin tekrar vazifelerinde kalması veyahut değişmesi veya emekliye sevki meselelerinden dolayı kâğıt yazılır, Bab-ı Ali'ye gider. Sonra Meşihat'a ait kanunlar tanzim edilir. O kanunlar Bab-i Ali'ye gider. Benim işim onları götürüp okumak, okutmaktır. Orada dört sene, dört buçuk sene bulundum. Meşihat Makamı'nın Bab-i Ali'de başka türlü bir işini görmedim. Her şeyden biganedir. Evkaf Nazırı ile şeyhülislâm'ın taalluku yoktur.”²⁴⁰

Bu düşünceler, Musa Kazım'ın din ile siyasî işlerin ayrıştırılmasının gerektiği izlenimini vermektedir. Ancak her ne kadar Musa Kazım bu düşünceleri taşısa da kaleme aldığı kitap ve makaleler bunun aksini göstermektedir. Yine o, şeyhülislâmlık görevinde hiçbir kusur işlemediğini, çalıştığı konularda başarılı olduğunu belirtirken, bir tek hususu bunun dışında bırakıyor ki, o da şer'î mahkemeler meselesidir.²⁴¹ Diğer taraftan, düşünürümüz, şeyhülislâmlığın görev ve etki alanını da çizmektedir:

“Şeyhülislâm mes'ul olmaz mı? Olur. Müftülerden, müderrislerden, imamlardan, hatiblerden mes'ul olur. Eğer öyle bir kusur varsa, vaki' olmuşsa o kusurdan dolayı Şeyhülislâm'ı mes'ul tutmalıdır. Yoksa böyle siyasi fırkalara falan giremez.”²⁴²

Musa Kazım, şeyhülislâmlık görevini, Sadrazam olan Talat Paşa'dan geldiğinde kendisinin hastalığını gerekçe sunarak görevi kabul etmek istemediğini, ancak padişah teklifini reddedemediğini bildirmektedir.²⁴³ Ancak şu anekdot, Musa Kazım'ın,

²³⁶ Türkgeldi, *Görüp İştiklerim*, 148.

²³⁷ Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgaşı*, 119.

²³⁸ “Musa Kazım Efendi”, *Türk Ansiklopedisi (MEB)*, XXIV, 457-458.

²³⁹ Geniş bilgi için bk. Türkgeldi, *Görüp İştiklerim*, 123.

²⁴⁰ Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgaşı*, 112-113.

²⁴¹ Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgaşı*, 100, 114.

²⁴² Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgaşı*, 113.

²⁴³ Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgaşı*, 100, 114.

istemediği şeyhülislâmlık makamını kolaylıkla bırakmadığını anlatması açısından ilginç malumatı içinde barındırmaktadır:

“2 Şubat 1337 Perşembe; Şeyhülislamlık, Musa Kazım Efendi'den alınıp Nesip Efendi'ye verildi. Musa Kazım Efendi, cübbe-yi beyzâyı vermediği için Nesib Efendi'ye yenisi yapılması hakkında görüşüldü. Başkatip ve Başmabeynci Efendilerle bunu konuşurken her ikisi de sadaret mührü gibi cübbe-yi beyzânın da meşihat makamına ait bulunduğunu binaen-aleyh geri alınmasını söylediler.”²⁴⁴

Şeyhülislâmlık yani meşihat makamına, Musa Kazım dört defa gelmiştir:

“1- Tayini:1910/1328 senesi 12 Temmuz/4 Receb Salı günü. İstifası: 1911/1325 senesi 29 Eylül/5 Şevval cuma günü. Meşîhât müddeti: 1 sene 2 ay 18 gün (*I. Meşîhatı*)

2- Tayini: 1914/1329 senesi 30 Eylül/ 6 Şevval cumartesi günü. İstifası: 1914/1330 senesi Kânunuevvel/ 9Muharrem cumartesi günü: Meşîhat müddeti üç aydır (*II. Meşîhatı*). Bu ikinci Meşîhât Saîd Paşa'nın 8. Sadâretine rastgelmektedir.

3- Tayini:1916/1334 senesi 8 Mayıs/ 5 Receb pazartesi günü. İstifası: 1917/ 1335 senesi 3 Şubat / 10 Rabiulâhır Cumartesi. Meşîhât müddeti, 8 ay 26 gündür (*III. Meşîhatı*). Bu da Saîd halim paşa kabinesinin son zamanlarındadır.

4- Tayini: 1917/1335 senesi 4 Şubat/11 Rabiulâhır pazar günü. İstifası: 1918/ 1337 senesi 8 Teşrînevvel/2 Muharrem salı günü. Meşîhat müddeti: 1 sene 8 ay 2 gündür. (*Meşîhatı*) Mûsâ Kâzım Efendi'nin Said Halim Paşa Kabinesinden sonra Talat Paşa Kabinesi'nde de mevkisini muhafaza edebilmesi, Hayri Efendi'nin meşihat teklifini reddetmiş olmasındandır. Mûsâ Kâzım Efendi'nin toplam meşîhat müddeti: 5 sene 1 ay 4 gündür.”²⁴⁵

Muhakemesi

İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin iktidarı kaybedip, İtilaf ve Hürriyet Cemiyeti'nin hükümeti teşkil etmesiyle, önceki iktidar sahiplerinin birtakım sıkıntılarla karşı karşıya kalması kaçınılmaz olacaktı. Sadrazam Said Halim Paşa, şeyhülislâm Musa Kazım Efendi ve diğerleri, Polis Müdüriyeti Umumiyesi Dairesine götürüldüler.²⁴⁶ Akabinde 10 Mart 1919 (7 Cumâdeîâhire 1337 pazartesi sabahı) tarihinde, Damat Ferit Paşa Hükümeti, geçmiş dönemin ileri gelen yirmi bürokratını tutuklamıştır. Bunlar içerisinde bulunanları, “İngiliz Yüksek Komiserliği o gün tutuklananları Londra'ya şöyle tanıtır: Said Halim Paşa, eski Sadrazam, Mûsâ Kazım Efendi, eski Şeyhülislâm.”²⁴⁷

Nihayetinde 8 Mart 1335–21 Mart 1919 tarihinde Padişah Sultan Vahidüddin'in emriyle devleti harbe sokup memleketi perişan eden İttihad ve Terakki cemiyeti üyeleri hakkında bir “Divan-ı Harb-i Örfi” teşekkül ettirilmiştir. Cemiyetin ileri gelenleri ile birlikte alınan kararlara müdahil olduğu ve teşkilata üye olduğundan dolayı sabık Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi de muhakeme edilmiştir.²⁴⁸ Altıncı mahkemede de bazı konular muhakeme edilmiş, sonunda yedinci mahkemede (26 Haziran 1335 - 9 Temmuz 1919) Musa Kazım Efendi'nin müdafaa vekili (avukatı) Ali Haydar Bey savunma

²⁴⁴ Sultan Reşad'ın Baş Mabeyncisi Tevfik Bey'in Günlük Notları: 5, sad: Ş.K.HTM, sayı: 4 (Mayıs 1971), 72.

²⁴⁵ Danişmend, *İzâhlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, IV, 558, 560; Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, 187-188, 295.

²⁴⁶ İbnül Emin Mehmet Kemal İnâl, *Bütün Eserleri Son Sadrazamlar*, İstanbul 1982, IV, 1909.

²⁴⁷ Bilal N. Şimsir, *Malta Sürgünleri*, II. baskı, 1985, 66-67.

²⁴⁸ Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 98.

yapmıştır. Ali Haydar Bey, mahkeme sürecinde müvekkile yapılan uygulamaları eleştirir:

“... Reis Paşa Hazretleri!.. Cinayet mahkemelerinde alelade suçluların bile süngüsüz girdikleri şu sıralarda süngülerle giren Musa Kazım Efendi Hazretlerinin öyle....”²⁴⁹

Dava avukatı, Musa Kazım'ın ilmî kişiliğini ve yeterliliğini över ve eserlerinden bahseder. Onun hakkındaki suçlamaların mesnetsiz olduğunu söyler.²⁵⁰ Avukat, Musa Kazım'ı savunan konuşmasında, tarihte ilk defa bir suçtan şeyhülislâmın yargılandığına dikkat çeker.²⁵¹ Musa Kazım Efendi şahsıyla ilgili iddialarla birlikte içinde bulunduğu hükümetlerin bazı uygulamaları sebebiyle de yargılanır. Nitekim bu kapsamda Said Halim Paşa ve Talat Paşa'ya yöneltilen suçların bir kısmıyla da Musa Kazım muhatap olmuştur.²⁵²

Mahkeme, iki ay süren (27 Nisan-26 Haziran 1919) 14 duruşma neticesinde kararını vermiştir.²⁵³ Savunmalardan sonra mahkemenin sonuçlanması üzerine 5 Temmuz 1335 (18 Temmuz 1919)'da mahkeme kararı okunmuştur. Nihayetinde Musa Kazım on beş yıl kürek cezasına mahkûm edilmiştir. Kararın ağırlığı Vahidüddin'in de istişareler yapmasını gerektirmişti. Danışmalar sonucunda, Musa Kazım Edirne'de üç yıl sürgünle cezalandırılmıştır.²⁵⁴

Meşrutiyet, Danışma Usulü, Hürriyet ve İttihat-Terakki

Meşrutiyet'e Destek

Her mevki ve platformda, Musa Kazım'ın, Meşrutiyet yönetim şekline tam destek verdiğini ve bu desteğini dinî naslarla temellendirmeye çalıştığı görülmektedir.²⁵⁵ Musa Kazım, Meşrutiyet ilanını, dolayısıyla Kânûn-ı Esâsi'yi “esaretten kurtulmanın bir aracı, hürriyet nişanı ve eşitlik delili” olarak görmektedir. Daha ileri giderek, anayasanın bütün hükümlerine harfiyen uyacağı hususunda yemin ettiğini bildirmektedir.²⁵⁶ Dönemin uleması, özellikle de İslamcı bloğun ve onun bir mensubu olarak da Musa Kazım'ın meşrutiyetin şeriata uygunluğu tezini savunmak ve sürekli dinî referanslarla destekleme ihtiyacı hissetmektedir.²⁵⁷ Meclis'te çok partinin olması gerektiğini düşünenleri eleştirirken Musa Kazım, meşruti idarenin karar ve uygulama mekanizması yerine icranın maksat ve neticelerini, maslahatı öne çıkarır. Ona göre:

“(...) Maksat adaleti muhafaza etmek (...) vâridât-ı devleti israf ve tebzirden kurtararak mahal-i layıkına sarf etmek” ise bunun için Meclis'in birçok fırkaya ayrılması gerekmez. Yazara göre meşruti idarede münakaşa ve münazara lazımdır fakat

²⁴⁹ Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 119.

²⁵⁰ Bk. Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 120; Koca, “Giriş”, 30 (naklen; Osman Selim Kocahanoğlu, *İttihad-Terakki'nin Sorgulanması ve Yargılanması*, İstanbul 1988, 52-53.

²⁵¹ Bk. Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 121; Koca, “Giriş”, 30 (naklen; Kocahanoğlu, *İttihad-Terakki'nin Sorgulanması ve Yargılanması*, 52-53.

²⁵² Bk. Koca, “Giriş”, 30 (naklen; Kocahanoğlu, *İttihad-Terakki'nin Sorgulanması ve Yargılanması*, 52-53.

²⁵³ Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler (İttihad ve Terakki)*, İstanbul 1989, III, 565.

²⁵⁴ Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 122.

²⁵⁵ Bk. Musa Kazım, “İslâm'da Danışma Usûlü ve Hürriyet”, *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 311.

²⁵⁶ Musa Kazım, “İslâm'da Danışma Usûlü ve Hürriyet”, 313.

²⁵⁷ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 432 – 433.

bu lüzum da fırkaların birden fazla olmasını gerekli kılmaz. Aksine meclisin birden fazla partiye bölünmesi, bu fırkaların birbirlerine karşı düşmanlık göstermeleri, her vesileden istifade ederek sürekli hükümete hücum etmeleri, icraata mâni olmaları ve nihayet hükümetin içte ve dıştaki haysiyetini, gücünü kırmaları gibi sonuçlar doğurur. Netice olarak “bu lüzuma kail olmak akl-u mantıktan, hikmet-ü maslahattan tegafülden başka bir şey değildir.”²⁵⁸

Danışma Usulü ve Hürriyet

Dünyevî hükümlerin temel esasları, Musa Kazım için, işlerde istişare etmek ve her hususta adalet ve hakkaniyet ölçülerine riayet etmek, memleket işlerini ve toplumun maslahatlarını liyakat sahiplerine vermektir. Zira dinî naslar bunu emretmektedir:

“İş hakkında onlara danış” (Âl-i İmrân, 159), “Onların işleri, aralarında danışma iledir” (eş-Şûrâ, 38), “Adaletli olun. Bu, Allah korkusuna daha çok yakışan (bir davranış)tır.” (el-Mâide, 8), “Söz söylemediğiniz zaman, yakınlarınız dahi olsa adaletli olun” (el-Enâm, 152), “Allah size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder.” (en-Nisâ, 58).²⁵⁹

Allah, Resülü’ne her işte ümmetiyle danışmasının gerektiğini bildirir. Peygamber’in yalnız başına karar almadığını hatırlatan Musa Kazım, bütün Müslümanların ve halifelerin ümmetle ve toplumla danışma zorunluluğunda olduğunu ifade eder. Musa Kazım, ayetlerde bulunan hükümlere şu noktalarda dikkat çeker: İstişare dinî bir rükündür ve bütün Müslümanlar bu emirle muhataptır. Her işte kişinin ve yakınlarının aleyhine de olsa adalet temel esas olarak kabul edilmelidir. Görev ve hizmetlerin taksiminde liyakat ölçüleri temel kriter olarak benimsenmelidir ki, yöneticilerin en önemli vazifesi bu olmalıdır. Devlet işlerinde soy, sop, asalet ve soyluluğun hiçbir etkisi ve dahli söz konusu olmamalıdır. Değerler bağlamında, görevlendirilecek adaylardan yetenek, doğruluk, iktidar ve liyakat özellikleri aranmalıdır.²⁶⁰ Bu hususlardaki modeller, Hz. Peygamber’in uygulamalarında bulunmaktadır.²⁶¹

Danışma usulü, eşitlik, hürriyet, adalet gibi insanlığın ve medeniyetin temel esaslarını teşkil eden rükünler, Musa Kazım’a göre, Allah tarafından bütün Müslümanlara ve insanlara verilmiş birer meşru haktır. Kimsenin bu hakları, verme yetkisi bulunmamaktadır. Bunlar ilahî tabîî haklardır. Ancak raşit halifeler döneminden sonra, hilafet makamına gelenler, şahsî emellerini ve menfaatlerini öne alarak doğru istikametlerini yitirdiler. Bunun sonucunda Allah’ın insanlara bahsettiği tabîî hak, adalet ve hürriyetler, zalim yöneticiler tarafından gasbedildi. Yönetilenler de istikametlerini kaybeden iktidar sahiplerine itaatı terk ettiler. İslam idare sistemi, yörüngesinden çıkarıldığından dolayı, sonraki gelenler için, iyi ve ideal modeller kayboldu. İstenmeyen bu kötü gidişatın diğer olumsuz bir sonucu da “İslâm’ın ilk yıllarının halleri ve apaçık dinin hükümleri hakkında bilgisi olmayan birtakım cahillerin

²⁵⁸ Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, 216.

²⁵⁹ Musa Kazım, “İslâm’da Danışma Usulü ve Hürriyet”, 307.

²⁶⁰ Musa Kazım, “İslâm’da Danışma Usulü ve Hürriyet”, 308.

²⁶¹ Bk. Musa Kazım, “İslâm’da Danışma Usulü ve Hürriyet”, 308-309.

inancını, ‘İslâmiyet ilerlemeye engeldir’ diye ifsat ettiler” sözünde bildirdiği şekliyle tezahür etti.²⁶²

İslâm’ın Esaslarından Birisi Olarak Hürriyet

Hürriyet’in azade olmak anlamına dikkat çeken Musa Kazım, bunun her kayıttan âzâde olmak şeklinde algılanmaması gerektiğinin de bilincindedir. Çünkü mutlak hürriyetin, hiçbir yerde ve hiçbir sistemde karşılığı bulunmamaktadır.²⁶³ Musa Kazım’ın zihninde, hürriyet İslâmî esaslardan birisidir. O, İslâm’ın hürriyetten ne amaçladığını şöyle özetler:

“İnsanlığın felaketinin sebebi, medeniyetin en müthiş âfeti olan hayvanî bir hürriyet olmayıp, insanlık ve medeniyetin gelişme ve yükselmesinin sebebi olan yüce bir hürriyettir. O da başkasının haklarına tecavüz etmemek şartıyla, isterse bir hükümdardan çıkmış olsun, herhangi bir haksız muameleyi reddetmeye, herhangi bir hakkı müdafaaya bütün milletin yetkili olmasından ibarettir ki, akıl ve hikmetin kabul ettiği hürriyet de budur. İşte, İslâm dininin bağışladığı bu hürriyet sayesinde idi ki, Müslümanlar arasında haksız bir muameleye çok az rastlanır, o da derhal giderilir idi. Hatta, insanlardan bir kişi bile, haksız olduğunu zannettiği bir meselenin açıklanmasını, bizzat Hz. Peygamber’den veya halifesinden ister, onun bu isteği derhal kabul olunur, gerekli açıklamalar yapılarak, açıklama isteyen kişi ikna edilirdi. Çoğu zaman bu açıklama meseleleri, Hz. Peygamber veya halifesinin Cuma, Bayram ve Arafat hutbelerini verdiği sırada meydana gelirdi.²⁶⁴

İslâm toplumundaki, özellikle de Hz. Peygamber’in ve dört halifenin uygulamalarına yer veren Musa Kazım, bu hürriyet ortamı sebebiyle toplumun en alt katmanındaki bir insanın halifeyle aralarındaki anlaşmazlıkları mahkemenin huzurunda savunabildiğini belirtir. Bu kapsamda İslâm dini, hürriyet olgusunu zirveye taşır. Zira zalim bir hükümdara karşı hakikatin ilan edilmesini cihadın en faziletlisiyle eş değer kabul eden, bu dindir.²⁶⁵ Ancak hürriyet, ayette ifade edildiği gibi “*İnsan zanneder mi ki, başı boş olarak bırakılmıştır*” (Kıyâme, 36) şeklinde yorumlanmamalıdır. Zira “...İnsanın hayvanî kuvvetleri melekî kuvvetlerine galip olduğundan ve bu sebeple mutlak olarak menfaati elde etmek ve zararı gidermek (celb-i menfaat ve def-i mazarat) gerekçesi, herkese fitrî bir iş olduğundan, aralarında adalet ve düzenin ihlalden korunması için bütün insanlar, birbiriyle yardımlaşma ve ortak iş yapma konularında, bir takım yürürlükteki kanunların hükümlerine itaat etmek zorundadırlar. Ve bu zorunluluk, dünyanın her tarafında geçerlidir. Şu kadar ki, bu kanunlar her yerde aynı derecede, aynı anlamda olmayıp her ülkenin, her bölgenin mizacına örf ve âdetine, mezhep kurallarına göre düzenlenmiştir. Bundan başka, insan şu küçük vücuduyla beraber, en büyük bir nüsha (nüsha-i kübrâ) olmak ve o küçük vücuduna bir de hiçbir hayvan nevinde olmayan yüce bir ruhun konulması sebebiyle, cismanî ihtiyaçlarını temin etmek için bir takım tabîî ve

²⁶² Musa Kazım, “İslâm’da Danışma Usûlü ve Hürriyet”, 310.

²⁶³ Musa Kazım, “İslâm’da Danışma Usûlü ve Hürriyet”, 313.

²⁶⁴ Musa Kazım, “İslâm ve Terakki”, Külliyyât (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 344-345.

²⁶⁵ Musa Kazım, “İslâm ve Terakki”, 345.

pozitif kanunlara uymaya mecbur olduğu gibi, ruhî ihtiyaçlarını karşılamak için de birçok dinî kanunların hükümlerine uymakla sorumludur.”²⁶⁶

Öte yandan Musa Kazım, hürriyetin ve ona zemin açan Meşrutiyet ilişkisine işaret ederek, mahkemede kendisine yöneltilmiş suç ve iddialardan kendisini arındırmak istercesine özgürlüğün sınırlarını çizmektedir:

“...Kur’ân’ın dünya ile ilgili siyasî hükümlerinin bazı kısımlarını açıklamaktan başka bir şey olmayan Kanun-ı Esâsî’mizin bize bağışladığı hürriyetten maksat, bundan önce baskı ve zulüm altında ezildiğimiz gayr-ı meşru ve akla uygun olmayan bir takım yanlış kayıtlardan âzâde bir hürriyettir ki, o da yürürlükteki kanunlar ile dinî kurallarımız ve millî âdetlerimiz çerçevesinde serbest bir şekilde hareket etmekten ibarettir.”²⁶⁷

Yargılanma esnasında, Musa Kazım Efendi, İttihad ve Terakki, Meşrutiyet ve bunları savunan aynı cemiyetin bir ilmiye şubesi hakkında açık ve net ifşaatlarda bulunmaktadır.²⁶⁸ Şu hâlde, Musa Kazım, meşrutiyet, hürriyet ve eşitlik gibi hususların varlığına inanarak, dinî referanslarla savunduğunu ve düşüncelerindeki kararlılığını çekinmeden tüm açıklığıyla, mahkeme huzurunda ilan etmiştir.

Şer’î Mahkemelerin Adliye’ye Bağlanması

İslamcı Said Halim Paşa’nın sadrazamlıktan ayrılması ve Musa Kazım gibi ‘özgürlükçü’ bir Şeyhülislâmın varlığı muhafazakâr çevrelerin sindirilmesinde ve etkisizleştirilmesinde tesirli oldu. Nitekim haftalık Sebilürreşad dergisinin iki yıl kapatılması bunun bir örneği olduğu gibi, 1916 yılında İttihad ve Terakki Kongresi’nin kararı üzerine bütün Şer’î mahkemeleri Meşihat’tan (Şeyhülislâmlık) ayrılıp Adliye Nezâreti’ne bağlandı (25. 3. 1917’de kanun çıktı).²⁶⁹

Şer’î mahkemelerin Adliye’ye bağlanması meselesi, daha Musa Kazım Şeyhülislâm olmadan önce tartışılan önemli mevzulardan biridir. Nitekim Musa Kazım’ın selefi olan Şeyhülislâm Hayri Efendi’nin bu hususta kendisine ağır baskılar yapıldığı için istifa ettiği bildirilmektedir. Meşihat makamına gelmeden önce bu meseleyle ilgili kendisine tazyikte bulunulmayacağı yönünde sözlü teminat alan Musa Kazım, birçok şartlar ileri sürmesine rağmen, karşı olduğu bu icraatı istemeyerek yerine getirmek zorunda kalmıştır. Şeyhülislâmlık görevindeki tek başarısızlığını da Şer’î mahkemelerin Adliye’ye bağlanması olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁰ Şer’î mahkemelerle ilgili süreci bizzat Musa Kazım’ın dilinden öğrenmek, önemli konularda o dönemde karar alınma şeklini göstermesi açısından ilginç noktalar taşımaktadır.²⁷¹ Anlaşıldığı gibi, Musa Kazım, içine sinmeyen bu icraat sebebiyle elinden gelen tüm direnç argümanlarını kullanır. Ancak bunlar birer birer aşıldığı için, istifa etmeyi düşünür, bu eylemini de yapmayı düşündüğü gayelerini gerçekleştirmek adımını fiiliyata geçirmez.

²⁶⁶ Musa Kazım, “İslâm’da Danışma Usûlü ve Hürriyet”, 315.

²⁶⁷ Musa Kazım, “İslâm’da Danışma Usûlü ve Hürriyet”, 315-316.

²⁶⁸ Daha fazla bilgi için bk. Albayrak, *Türkiye’de Din Kavgası*, 104-107.

²⁶⁹ Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, 302.

²⁷⁰ Bk. Albayrak, *Türkiye’de Din Kavgası*, 100, 114.

²⁷¹ Bk. Albayrak, *Türkiye’de Din Kavgası*, 110.

Aşırılıktan Orta Yola Adalet

İslâmî esaslardan birisinin ve belki de en önemlisinin adalet olduğuna inanan Musa Kazım, bütün Müslümanların her hususta adaleti gerçekleştirmek ve zulümden kaçınmakla dinen sorumlu olduklarını Kur'an ayetleri ve hadislerle izah eder. İslam'ın zulme karşı tutumunu ayetlerle temellendirir.²⁷² İslâm ahlâk düşünürleri gibi, Musa Kazım da adaleti ifrat ve tefrit arasında orta bir iş olarak kabul eder. Bu açıdan adalet, yüksek bir sıfat ve meziyettir.²⁷³ Adalet insanın insan olmasından kaynaklanan en önemli vasıftır. Çünkü adaleti yerine getirecek olan bizatihî insandır.²⁷⁴

Diğer taraftan hükümete de adalet gereklidir. Adaletsiz devletler yaşayamadığı gibi adalet ancak devlet sayesinde tesis edilebilir. Tarihin gelişim basamakları bunun çok çeşitli örnekleriyle doludur. Adaletsiz yönetimlerin akıbeti, zalim toplulukların ve hükümetlerin müdahale ve saldırısına maruz kalmakla ve nihayetinde memleketlerini ve milletlerini kaybetmekle sonuçlanmaktadır. İnsanlığın maddî ve manevî kemali, Musa Kazım'a göre, her hususta adaleti, hukuku ve hakkaniyeti tüm eylemlerde tahakkuk ettirmekle gerçekleşmektedir.²⁷⁵

Mutlak Eşitlik Yerine Hukukta Eşitlik

Kâinatta mutlak hürriyet olmadığı gibi, Musa Kazım için, mutlak eşitlik de düşünülemez. Bunlar göreceli olgulardır. Çünkü "Mutlak eşitlik bir şeyin diğer şeye her hususta yani zâtta, sıfatta, bütün araz ve niteliklerde denk olması demektir. Bir şeyin diğer şeye her hususta eşitliğini kabul etmek, farz edilenin aksini gerektirir. Çünkü, burada önce iki şey arasında mutlak eşitlik tasavvur ediyoruz. Halbuki, eğer farz ettiğimiz iki şey arasında mutlak eşitlik bulunur, yani onlar zâtta, sıfatta ve bütün arazlarda birbirine eşit olursa, bu şekildeki bir eşitlik, çokluk fikrine (teaddüd) aykırı olacağından, iki farz ettiğimiz şeyin, bir şeyden ibaret olacağı ve bu durumda, farz edilenin aksinin lazım geleceği şüphesizdir."²⁷⁶

Musa Kazım'ın zihin dünyasında evrende mutlak eşitliğin var olduğunu iddia etmek, mümkün olmayan bir işin varlığını savunmaktan başka bir şey değildir. O kadar ki, zerreler arasında bile mutlak eşitlikten söz edilemez. Çünkü zerrelerin mahiyet ve doğaları bir kabul edilse bile, varlık ve şahsiyetlerinin meydana gelmesi yönüyle birbirlerine benzemediği bilinmektedir.

"Zira, eğer her zerrenin kendine mahsus bir şahsiyet oluşturması, taayyünü ve hususî bir varlığı bir olsaydı, zerrelerde çokluğa (taaddüd) imkân kalmaz ve binaenaleyh, dünyada bir zerreden başka, diğer bir zerre daha bulunmaz ve bu durumda âlemlerde meydana gelmez idi. Bütün kâinatın böyle birbirine aykırı olarak vücuda gelmesi, Cenâb-ı Hakk'ın varlığına kesin bir şekilde delâlet eden delillerdendir. Zira, eğer bu âlemler Allah'ın yaratmasıyla olmayıp da tabiatın gereği olsaydı, bir tabiatın gereği, o tabiatın eserlerinde eşit olacağından... kâinatta arazlar ve nitelikler itibarıyla farklılaşma ve ihtilaf şöyle dursun, kâinatta cinsler ve nevilerin varlığına imkân

²⁷² Musa Kazım, "İslâm ve Terakki", 345.

²⁷³ Musa Kazım, "Adalet", *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 173.

²⁷⁴ Musa Kazım, "Adalet", 174.

²⁷⁵ Musa Kazım, "Adalet", 176.

²⁷⁶ Musa Kazım, "Güzel Millî Adetler Konusu", *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 338.

bulunamaz ve bu durumda, bütün varlıklar aynı mahiyetin fertlerinden olarak, âlemler şu güzelliikle asla vücuda gelemezdi.”²⁷⁷

Şu hâlde insanların her türlü hukuk ve muamelelerde yasalar karşısında eşit haklara sahip olmasının gerektiğini seslendiren Musa Kazım, aksi taktirde insan haklarının ayaklar altında kalacağı ve kuvvetlilerin zayıfların hukuklarını gözetmeyeceği konusunda uyarılarda bulunur. Dolayısıyla gelişme ve uygarlaşmanın önüne engeller çıkacaktır. Medenileşmenin tökezlemesi de insan hayat ve neslinin devam ve bekası için büyük bir tehlikeyi beraberinde getirecektir. Bundan dolayı hukuk ve her türlü işte insanlar arasında eşitlik ilkesine uymak, İslâm’ın değişmez ilkelerinden biridir. Nitekim İslâm sayesinde, Müslümanların hüküm sürdüğü coğrafyalarda hak ve hukukun adilane bir şekilde tezahürü tarihî uygulama ve kayıtlarla gerçekleşmiştir.²⁷⁸ Hulasâ, eşitliği (müsâvaât), Musa Kazım, İslâmî esaslardan birisi kabul eder. İslâm’ın eşitlikten kastettiği, mutlak eşitlik olmayıp, hukuk gibi işlerde eşitliktir, ki insanlık için refah ve mutluluk getirecek eşitlik de budur.²⁷⁹ Hukuk ve adaletin hâkim olabilmesi için iyi bir eğitim sistemine ihtiyaç bulunmaktadır. Bu kapsamda Musa Kazım, medreselerin ıslahına ve lisan öğretimine ayrı bir ehemmiyet vermektedir.

Sonuç olarak Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi; hürriyet, eşitlik, kadın hakları, medeniyet ile din ilişkisi, medreseler ve eğitim, mezhep taassubu, İslâm ve terakki konularını çeşitli yazılarında tartışır, projeler ve teklifler sunar. Geleneksel mutlakiyet anlayışının egemen olduğu Osmanlı toplumunda, bir şeyhülislâm olarak Musa Kazım, meşrutiyet ve günümüzün demokrasi olgularını, insan hak ve özgürlükleri, adalet ve istişare çerçevesinde savunmuştur. Eğer onun bu teklif ve projeleri dikkate alınsaydı, günümüzde tartıştığımız birçok mesele, belki de gündemini yitirecekti. Bu bağlamda onu, yaşadığı dönemin Türk-İslâm düşünürü prototipi vasfını taşıdığını söylemek yerinde olacaktır. Şu hâlde Türk-İslâm fikriyatının son döneminin en çok tartışılan düşünürlerinden biri olan Musa Kazım, yeni bir medeniyet projesi sunma gayreti içerisinde bulunmuş, İslâm siyaset düşüncesi çerçevesinde bu teklifini danışma usulü, eşitlik, hürriyet ve adalet ilkeleriyle desteklemiştir.

7. Başbakan Şemseddin Günaltay’ın Siyasal Aklı Hayatı ve Eserleri

Şemseddin Günaltay, 1883 yılında Erzincan’a bağlı yeni adı Kemaliye olan Eğin’de dünyaya geldi. Ailesi, Uygur ve Çağatay Türklerinin yaşadığı topraklar olan Urik adlı bir köydendi. Babası huzur derslerine çıkmış müderris Ethem Efendi, annesi Saliha Hanım’dır. Günaltay’ın babası, ulema sınıfında önemli bir yeri ve şöhreti olan dar gelirli bir aileden gelmekteydi. Günaltay, Üsküdar’da Ravza-i Terakki’de Vefa İdadisi’nde okuduktan sonra Darü’l-Muallimin-i Aliye (Yüksek Muallim Mektebi’ne) girmiş, fen kolundan mezun olmuştur. Bilimsel çalışmalar yapmak amacıyla yurt dışına giderek, İsviçre’nin Lozan Üniversitesi’nde fizik alanında öğrenim görmüştür. Yurda döndükten kısa bir süre sonra, Midilli İdadisi Müdürlüğüne atanmış, fakat bu görevde fazla kalmayarak, Kıbrıs İdadisi’nde öğretmenlik, İzmir Gelenbevi Lisesi’nde müdürlük yapmıştır. 1914’te, Darülfünunun Edebiyat Fakültesinde Türk Tarihi ve İslam Kavimleri

²⁷⁷ Musa Kazım, “Güzel Millî Adetler Konusu”, 339.

²⁷⁸ Musa Kazım, “Güzel Millî Adetler Konusu”, 339, 346-347.

²⁷⁹ Musa Kazım, “İslâm ve Terakki”, 346-347.

müdürrisi olarak dersler vermiş, sonra da İlahiyat Fakültesi dekanlığına atanmıştır. 1915'te, İttihad ve Terakki Fırkası'ndan Ertuğrul (Bilecik) mebusu olmuş ve bu görevi 1920'de Meclis-i Mebusan dağılıncaya kadar sürdürmüştür. Aynı zamanda Darülfünundaki derslerini de ihmal etmemiştir.

Günaltay, bir müddet İttihad ve Terakki'nin başkanlığında bulunduktan sonra 1918'de kurulan Teceddüd Fırkası'nın kurucuları arasına katılmıştır. Mütarekeden sonra kurulan Divan-ı Harp'de, harp sorumlusu olarak, İttihad ve Terakki'nin ileri gelenlerini sorgulayan komisyonda görevlendirilmiştir (1918). Günaltay, mütareke günlerinde İstanbul Darülfunun'unda, milli davayı kuvvetle savunan ve gençlere yol gösteren başlıca hocalardan biri olmuştur. Ankara hükümeti, 1920'de kurulduktan sonra, İstanbul Belediye meclis üyeliğine ve reis vekilliğine seçilmesinin ardından Anadolu ve Rumeli Müdafaa-yı Hukuk Cemiyeti'nin İstanbul şubesinde faaliyetlerini sürdürmüştür. Mustafa Kemal'in emriyle, İstanbul Cumhuriyet Halk Partisi teşkilatını kurmaya memur edilmiştir.

1923'te, II. Büyük Millet Meclisi'ne Sivas Milletvekili olarak giren Günaltay, Sivas ve ardından Erzincan milletvekilliğini 1954 yılına kadar sürdürmüştür. Milletvekilliğiyle birlikte İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Tarih Profesörlüğü yapmış, dersler vererek öğrenciler yetiştirmiştir. Hasan Saka'nın istifasından sonra 15 Ocak 1949'da Türkiye Cumhuriyeti'nin 14. Başbakanı sıfatıyla tek parti devri Halk Partisi'nin son hükümet başkanlığına seçilmiştir (15.1.1949-22.5.1950).

Ankara İlahiyat Fakültesi'nin açılması ve dinî eğitime ağırlık verilmesi, çok partili sisteme geçilip serbest seçimlerin yapılması ve 1946'da seçimlerde şaibelerin son bulması onun Başkanlık döneminin önemli olaylarındandır. 14 Mayıs 1950 seçimlerinde Demokrat Parti'nin çoğunluğu almasıyla Başbakanlıktan uzaklaşıp, 1950 seçimlerinde Erzincan Milletvekili olarak Meclise girmiş; 1954 seçimlerinde milletvekili seçilememiştir. Günaltay, 1958-1959 yıllarında Cumhuriyet Halk Partisi İstanbul İl Başkanlığı'nda bulunduktan sonra 27 Mayıs 1960 İhtilali'nde, kurucu meclis üyeliğinde görev almış; 1961 yılında, Cumhuriyet Halk Partisi'nden İstanbul Senatörü olmuştur. Ancak bu göreve başlamadan vefat etmiştir. (19 Ekim 1961), Cenazesi Ankara Cebeci Asri Mezarlığı'na defnedilmiştir.²⁸⁰

Eserleri

Eski Türk Harfleriyle Yazılmış Eserleri

1. *Zulmetten Nura* (İstanbul 1915, Tevsi-i Tebaât Matbaası, 405 s. (2. basım 1915, 3. basım 1925))
2. *Hurafâtтан Hakikate* (İstanbul 1916, Tevsi-i Tebaât Matbaası, 368 s.)
3. *Maziden Atiye* (İstanbul 1923, Kanaat Kütüphanesi, 316+4 s.)
4. *Felsefe-i Ulâ İsbât-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri* İstanbul 1923 (Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 582 s.)
5. *Tarih-i Edyân* (İstanbul 1922, I.c, Kanaat Matbaası, 320 s.)
6. *İslam Tarihi* (İstanbul 1922-1925, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 416 s.)

²⁸⁰ Bk. Türk Ansiklopedisi, "Günaltay", Ankara 1970, XVIII, 174; Meydan Larousse, "Günaltay" mad.; Türk Anadolu Vakfı, Konya (tr2), 5, 433; Ana Britanica, "Günaltay" mad., İstanbul 1988, X, 159-160; İ. Ağah Çubukçu, "Cumhuriyet Devrinin Bir Düşünürü, Ş. Günaltay'ın Dini Düşüncesi", 50. yıl A.Ü. İlahiyat Fak.'nin 50. Yıl Armağanı, Ankara 1973, 185; İsmail Coşkun, Türkiye de Sosyoloji, İstanbul 1991, 174; Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı* (1950-1960), Ankara 1995, 23.

7. *Mufasssal Türk Tarihi* (İstanbul, Birinci basım 1922, Evkâf Matbaası, 106 s. İstanbul, ikinci basım 1925, Matbaa-i Âmire)
8. *İslam Dini Tarihi* (İstanbul 1924, Darulfunun Matbaası, 296 s.)
9. Fennin En Son Keşfiyatından (İstanbul 1912, Matba-i Ahmet İhsan ve Şürekası, 192 s.)
10. *İslamda Tarih ve Müverrihler* (İstanbul 1923-1926, Evkâf-ı İslamiyye Matbaası 464 s.)
11. *Müntehab Kıraat* (İstanbul 1923, Kanaat Matbaası, 160 s.)

Yeni Türk Harfleriyle Yazılmış Eserleri

1. *Müslümanlığın Çıktığı ve Yayıldığı Zamanlarda Orta Asya'nın Umumi Vaziyeti*, Ankara, Başvekalet Müdevvenat Basımevi, (trz), 89 s.
2. *Mezopotamya-Sümerler, Akatlar, Gutiler, Amürüler, Kassitler, Asurlular, Mitanniler; İkinci Babil İmparatorluğu*, İstanbul 1934, Akşam Basımevi, 208 s.
3. *Suriye ve Palestin*, İstanbul 1934, Akşam Basımevi, 52 s.
4. *Türk Tarihinin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri*, İst. 1934, Akşam Basımevi, 208 s.
5. *İbranîler*, İstanbul 1936, Akşam Matbaası, 62 s.
6. *La Decade du Monde Musulman Est-Elle Due Al'invansion des Seldjoudes?* İstanbul 1937, Devlet Basımevi, 16 s. (Tarih Kongresine Sunulan "İslam Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilasını mıdır?" başlıklı tebliğin Fransızca'sı).
7. *İslam Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilasını mıdır?*, İstanbul 1937, II. Türk Tarih Kongresi, 15 s. (Yeni Basım: 1938)
8. *Türk Tarihinin İlk Devirleri Uzak Şark, Kadim Çin ve Hind*, İstanbul 1937, Milli Mecmua Basımevi, 309 s.
9. *Türk Tarihine İlk Devirlerinden Yakın Şark, Elam ve Mezopotamya*, 1937, Devlet Basımevi, 307 s.
- "Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, VIII.Seri, No:3"
10. *Türk Tarih Tezi Hakkındaki İntikatlara Mahiyeti ve Tezin Kat'i Zaferi* (Ayrı Basım), İstanbul 1938, Devlet Basımevi, 337-365 s.
11. *Atatürk'ün Tarhçılığı ve Fahri Profesörlüğü Hakkında Bir Hatıra* (Ayrı Basım), İstanbul 1959, Maarif Basımevi, 2 s.
12. *Tarih Lise I*, İstanbul 1939, Maarif Basımevi, XX+426 s., (2. basım 1941)
13. *İbn'i Sina'nın Şahsiyeti ve Milliyeti Meselesi* (Ayrı Basım) İstanbul 1940, Maarif Basımevi 37 s.
- "Not: Belleten 23/24'ten ayrı basım"
14. *Abbadoğulları İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükselişinde Türklerin Rolü*, (Ayrı Basım) Ankara 1942, T.T.K. Basımevi, 177+205 s.
- "Not: Belleten 23/24'ten ayrı basım"
15. *Selçukluların Horasan'a İndikleri Zaman İslam Dünyası'nın Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dini Durumu* (Ayrı Basım), Ankara 1943 T.T.K. Basımevi, XIX+384 s.
- "Not: Belleten 25'ten Ayrı Basım"
16. *Yakın Şark II. Anadolu En Eski Çağlardan Akamenişler İstilasına Kadar*, Ankara 1946, T.T.K. Basımevi, XIX+384 s.
- "Türk Tarih Kurumu Yayınlarından VIII. seri, No:3-III"

17. *İran Tarihi I.C*, En Eski Çağlardan İskender'in Asya Seferine Kadar, Ankara 1948, T.T.K. Basımevi XIX+344 s.

18. *Farabi'nin Şahsiyeti, Eserleri ve Tesirleri* (Ayrı Basım), Ankara 1951, T.T.K. Basımevi, 423-436 s. (Not: A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi VIII/4'ten Ayrı Basım)

19. *İslam'dan Önce Araplar Arasında Kadın'ın Durumu, Aile ve Türü Nikah Şekilleri* (Ayrı Basım), Ankara 1951, T.T.K. Basımevi, 691-707 s.

20. *Yakın Şark*, IV. 2 bl., Ankara, T.T.K. Basımevi, VIII+654 s.

21. *Hürriyet Mücadeleleri*, İstanbul 1958, Gün Matbaası, 118 s.

22. *Perslerden Romalılara Kadar: Selevkoslar, Nabatiler, Galatalar, Bitinya ve Bergana Krallıkları*, Ankara-1951 T.T.K. Basımevi, 253 s.

Bu eserlerin dışında Sırat-ı Mustakim ve Sebilürreşad dergilerinde çok sayıda makalesi mevcuttur.²⁸¹

Fransız İhtilali'nin Osmanlıdaki Yansımaları

Günaltay'ın demokrasi tarihi içerisinde Fransız ihtilaliyle sıkça ilgilenmesi ve bu olaya Osmanlı'nın bakış açısını göstermeye çalışması ilginçtir. O, Fransız ihtilalinin hedefini, bütün Fransız vatandaşlarını esaretten, zulümden kurtarmak gibi “âli ve millî” bir ideale erişmek olarak almıştır. Bunun sonucu olarak da Montesquieu (1698-1775), Jean Jacques Rousseau (1712-1778), büyük ansiklopedi müellifi Filozof Diderot (1713-1784) gibi ender şahsiyetlerin yetiştigi kanaatindedir. İstanbul İhtilali (II. Meşrutiyet'in ilanı), Osmanlı İmparatorluğu'nu ölüm döşegine sürüklediği halde, Fransız İhtilali, Fransızları Avrupa'nın hâkimi durumuna çıkarmıştır. Şemseddin Bey, Fransız İhtilalinin memleketimizde nasıl karşılandığı ve anlaşıldığını, Sultan Selim'in dış işleri bakanlığı vazifesini yapan Reisülküttap Atıf Efendi'nin layihasıyla ortaya koymuştur. Atıf Efendi, bu layihasında şöyle diyor:

“Devletler, Jean Jacques Rousseau namlarıyla meşhur zındıklar ve bunlara benzeyen Dehriler, Sebbienbiya ve Zemini Muluk ve Küberaya Salık, edyanı ortadan kaldırmaya sai; Lezzetü Müsavat ve Cumhuriyeti tattırmağa kâfi lisan-ı avam üzere elfez ve tabirat ile kitaplar telif ederek ilhad ve ifşada çalışmışlardır...”²⁸²

Günaltay, bu layihadan da dönemin Osmanlı Devleti Dışişleri Bakanı'nın zihniyet seviyesini, insan hakları beyannamesinin ruhunu anlamaktan ne kadar uzak olduğunu, büyük bir halk hareketini, bu kadar basit değerlendirmesini anlatamadığını belirtmiştir.²⁸³

²⁸¹ Bk. *Yeni Yayınlar Aylık Bibliyografya Dergisi*, c. VII, sayı: 4, Nisan 1962, 131-132; İ. Alaettin Gövsa, “Şemsettin Günaltay”, mad., *Meşhur Adamlar Ansiklopedisi*, İstanbul 1933-1935, III, 1490; Levend, Ağâh Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, II. Baskı, Ankara 1984, I, 97, 208, 245; Kamil Şahin, “Günaltay, Mehmet Şemsettin” mad., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, XIV, 287. Ayrıca Günaltay'ın Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad'da onlarca makalesi bulunmaktadır. Makalelerin isimleri, tarihleri için bk. Abdullah Ceyhan, *Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad Mecmuaları Fihristi*, Ankara 1991, 136, 413-416, 576.

²⁸² Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, İstanbul 1958, 16.

²⁸³ Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 16-17.

‘Şuurlu İlk Hareket’ Tanzimat

Mütefekkirimiz, bir taraftan Tanzimat’ı "şuurlu ilk hareket olarak" nitelendirirken diğer taraftan Tanzimatçıları eleştirmiştir. O, Osmanlı Saltanatını, Tanzimatçıların devrinde de müstebit bir mutlakiyet olarak görmüştür. Tanzimat döneminde, despotizm bütün kudretiyle devlet yönetimine hakimdi, imparatorluğu oluşturan Müslüman ve Müslüman olmayan bütün unsurlar, devlet mekanizmasında bulunmak ve memleket işlerinde oy kullanmak, fikir beyan etmek hak ve yetkisine sahip değillerdi. Ayrıca, gayr-i Müslimler hukukça da eşitlikten mahrum bulunuyorlardı. Tanzimat, bunlara çare bulmak amacıyla ilan edilmişti; ancak çözümler getiremedi. Tanzimat’la birlikte millet geleceğini idare etmede istişarî bir oy hakkına bile sahip olamadı. Yalnız Avrupa’nın baskısı karşısında müslüman olmayan tebaya bazı haklar verildi, yine de eşitlik gerçekleşmedi.

Zira, Tanzimat içerik itibarıyla idarî bir ıslahat taasubbundan başka bir şey değildi. Bu harekette, milletin hakimiyetine yönelik bir hal de yoktu. Tanzimatçıların amacı, hükümdarın keyfi idaresine set çekmekten ibaretti. Ancak, Tanzimatçıların, her türlü iyilik ve fenalığın başlangıç ve kaynağı olan padişahlık makamının yetkisine dokunmamışlardı. Her şey padişahın salâhiyeti altındaydı. Günün birinde padişahın, verilen her şeyi geri almaması için bir sebep yoktu, alabilirdi.²⁸⁴

Günaltay’a göre, eğer padişahlar kültürlü olsalardı, Tanzimat bizde de Rusya’da olduğu gibi bazı hususlarda ıslahat ve gelişmeye vesile olabilirdi. Esasen Tanzimatçıların, eserlerine yaşayabilme kabiliyeti de verememişlerdi. Yeniyi alırken eskiyi devam ettirerek hem Şarklı kalıyor hem de Garplı olmak istiyorlardı. Batı hukukundan mülhem kanunlar tedvin edilirken, Doğu hukuku da “Mecelle” şeklinde çağdaşlaştırılmıştır. Adliye mahkemeleri yanında şer’iye mahkemeleri de yerinde duruyordu. Mektepler açılırken, medreseler oldukları gibi bırakılmışlardı. Bu hal Tanzimat’ın zaafı idi.²⁸⁵

Şemseddin Bey, İttihad ve Terakki Cemiyeti hakkındaki mütalaasında olumlu kanaatlerde bulunmuştur. Ona göre, Osmanlı tarihinde millî gayelerle vuku bulan “ilk şuurlu ve geniş hürriyet kıyımı”, İttihad ve Terakki hareketi idi. Ancak, İttihad ve Terakki hakkında bu müsbet düşünceler, Günaltay’ın uygulamalarıyla bir tezat teşkil etmiştir. Zira, Şemseddin Günaltay Osmanlı Mebusan Meclisi’nde İttihad ve Terakki mebusu olarak memleketin mukadderatıyla fiilen meşgul olmuştur. 1918’de ise, İttihad ve Terakki dönemi, devlet adamlarını yargılayan Meclis-i Ali’nin başında bulunduğu gibi, İttihad ve Terakki’nin tasfiyesiyle yakından ilgilenmiş, İttihad ve Terakki yerine “Tecdüdü Fırkası’nın” kurulmasında rol almıştır.²⁸⁶

Demokrasi ve Özgürlükler

Günaltay, Sivas Milletvekili ve Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı olarak 24 Ocak 1949’da hükümet programını Meclis’e sunduktan sonra, yapılan konuşmalar esnasında,

²⁸⁴ Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 28-29.

²⁸⁵ Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 35; krş. Günaltay, “Tanzimatçılık İflas Etti mi?”, *Sebilürreşad*, c. 10, sayı: 236, İstanbul 1329, 22-23.

²⁸⁶ Doğrul, Ö. Rıza, “Şemseddin Günaltay” (Portreler), *Cumhuriyet Gazetesi* (18 Ocak 1949).

büyük bir inkılap geçirildiğinden bahsederek, demokrasi hakkındaki düşüncelerine yer vermiştir: "Dün büyük inkılaplar yaptık, bunlardan bazıları fes yerine şapka giymek gibi zahirî bir değişiklik idi... Fakat bugün yaptığımız inkılap dimağlarımızın hücrelerine işleyen bir inkılaptır. Asırlardan beri bize miras olarak gelen zihniyetlerden sıyrılarak, şimdi yeni bir anlayışa intibaka çalışıyoruz... Bir tarihçi sıfatıyla sizleri temin ederim ki, bu memleketin istikbali için, kendi kanaatime göre, yegâne çare, sağlam esaslara müstenit bir demokrasinin bu memlekette kurulması ve işlemesidir... Demokrasiyi memlekette kati yapmaya ihtiyaç vardır. Demokrasi, milletlerin yükselmesinde başlıca amil olduğu gibi bazen tarihte çok misallerini gördüğümüz gibi felaket ve izmihlale de yol açan bir idare tarzıdır. Eğer demokrasiye demogoji hâkim olursa, demagojinin tesiri altında hırpalanırsa, bunun vereceği netice ikidir: Ya inhilal ya diktatörlük. Bu iki hal de memleket için felakettir."²⁸⁷

Şemseddin Günaltay, demokrasinin Batı'da olduğu gibi tam uygulanması için öncelikle bütün vatandaşların demokrasiyi bilmelerinin zaruretiine işaret etmiştir. Ona göre, demokrasi, keyfin, arzunun, menfaat ve ihtirasın değil, yalnız kanun ve hakkın hâkim olduğu rejim demektir. Bu rejim halkın özgürce seçtiği vekilleri vasıtasıyla kendi kendini yönetme ve kontrol etmesi demek olduğuna göre, vatandaşın kendi adına olan kanunlara her zamankinden daha çok saygı duymak icap etmektedir. Nerede insan hak ve özgürlüklerine din gibi kutsiyet verilir ve saygı gösterilirse, orada tam ve sağlam bir demokrasi var demektir. Demokrasi, insan haklarının, eşitliğin ve her türlü özgürlüklerin bir mahsulü ve muhafazasıdır.²⁸⁸

Günaltay, bugünkü demokrasinin temelini oluşturan ve 1776'da Fileldefiya'da yayınlanan A.B.D. İstiklal Beyanname'si'yle, 1789'daki Fransız İhtilali'nin doğurduğu hukuku kabul etmektedir. Ona göre demokrasinin temellerini oluşturan şartlar şunlardır: İnsanlar hür olarak doğarlar, her insan doğuşunda, kendi kendine düşünecek bir zihne, istediği gibi hareket edecek bir iradeye sahiptir. Bir insanın, diğer bir hemcinsine tâbi olması eğer kendi iradesiyle değilse, bu durum tabiata aykırıdır. Bütün insanlar eşit olarak doğmuşlardır, rahat ve saadetlerini aramak hususunda hepsi eşit haklara sahiptirler, her ferdin bu hakları temin edebilmesi, bir memleketin kendi sıfatıyla hürriyetini koruyabilmesi için, o ülke yönetiminde eşit bir hakka malik olması lazımdır.²⁸⁹

İnsan haklarını, Günaltay, hürriyetler olarak ele almış ve hürriyetleri, şahsî hürriyet, sivil hürriyet, siyasî hürriyet ve dinî hürriyetler diye kısımlara ayırmıştır. O, şahsî hürriyetlerin ancak, vatan mücadelesi için tehdit edilebileceği görüşündedir. Bu sınırlandırma, ancak içerde asayiş, dışarıya karşı vatani muhafaza için muhtaç olduğu haklar oranında olabilir. Daha ileri giderlerse, demokrasiden ayrılarak, istibdat çukuruna düşer.²⁹⁰

²⁸⁷ T.B.M.M. Tutanak Dergisi, "Ş. Günaltay'ın kurduğu hükümetin programı", (24 Ocak 1949), Ankara 1949, XV, 129, Birleşim 36, oturum:1.

²⁸⁸ Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 68; bk. Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 18-19.

²⁸⁹ Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 69-70.

²⁹⁰ Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 71-72.

Basın Özgürlüğü ve Fikir Cereyanları

İnsan haklarının, en önemlileri içerisinde mütalaa edilen düşünme, düşüncesini yayma ve ifade etme özgürlüğü, demokratik yönetimlerin en belirgin göstergeleridir. Bir demokrasi taraftarı olan Şemseddin Günaltay, düşünme özgürlüğünü kutsal haklardan saymış, sözü de düşünme hürriyetinin ilk nişanesi olarak nitelendirmiştir. Fikirlerin özgürlüğüne şiddetle karşı olanlar, sonunda insanlarda bir fikir cinnetinin doğmasına neden olurlar. Vatandaşların her şeyi serbestçe söylemeleri, hükümetleri uyandırır, aydınlatır ve hatalarını düzeltmelerine vesile olur. Düşünürümüz, yasaklanan sözlerin mahzurlarının, söylenen sözlerin sakıncalarından daha fazla olduğunu ve saklı fikirlerin tehlikeli olabilecekleri konusunda uyarılarda bulunur. Ona göre bir ülkede demokrasiyi yaşatan basın özgürlüğüdür. Çünkü, özgür basın gerçek olayları ortaya çıkarır. Demokratik hükümetler, her şeyden haberdar ve hassas bir kamuoyuna muhtaçtırlar. Bir kamuoyunun teşekkülü, ancak vatandaşların bir meselenin leh ve aleyhinde, doğru bir fikir almalarıyla mümkün olur. Bu fikirleri ulaştıracak araçlar da özgür gazete ve matbuattır.²⁹¹ Mütefekkirimiz, Hükümet Başkanı olarak basın ve yayın özgürlüğü konusundaki düşüncelerini, Meclis kürsüsünde şöyle aktarmıştır:

"Matbuat ne kadar hür olur yani matbuat kürsüsünden memleketin münevverleri, fikir adamları kanaatlerini serbestçe söylemekte ne kadar geniş bir hürriyete mazhar olurlarsa, memlekette fikir cereyanları o nispette feyizlenir ve çarpışır. Öteden beri duyduğumuz bir tabirle müsademe-i efkardan barika-i hakikat doğar. Matbuat arasında bu hedefe uymayan bazı sesler yükselebilir. Buna önem vermemelidir. Demokrasinin aynı zamanda tasfiyeci bir kudreti de vardır. Binaenaleyh demokrasi matbuatta da aynı tasfiye edici rolünü oynar. Memleket menfaatine olmayan ilme, irfana, tecrübeye dayanmayan yanlış yola sapıp haksız hücumlar yapan insanların pek çabuk, nihayet birkaç sene geçmeden umumi efkâr nazarında sahneden çekilmelerini icabettirir. Bu hususta da hiç telaş etmeden, demokrasiyi kuvvetlendirmelidir."²⁹²

Siyasî Partiler ve Liderler

Şemseddin Bey, partileri, demokrasinin gerekli birer organı olarak görmektedir. Bundan dolayı, siyasî hayatın serbestçe cereyan ettiği her yerde partiler mevcuttur. Partiler, karışık ve tezatlı, zihniyet ve kanaatler taşıyan topluluklara rehberlik eder, onları düzene sokarlar. Ülkenin kamuoyunu belirli gayelere doğru hazırlayarak, sevk ve idare ederler. Partilerin iç varlıklarına dair yaptığı müzakereler, memleket meselelerini tartışmaları, kamuoyunu aydınlatır. Düşünürümüze göre, partileri besleyen, yaşatan, olgunlaştıran hayatîyet kanı hürriyettir, eşitliktir. Bir memlekette siyasî hayat ne kadar hür ve ne derece canlı olursa, partiler de o oranda gelişirler. Partiler arasındaki rekabet bir memleketin gelişmesinde olumlu etkiye sahiptir. Hakikî dürüst seçimler özgür ve eşit koşullar altında, partilerin müceddesi ile gerçekleşir. Bu durum da demokratik sistemlerde, siyasal partilerin gerekli ve zorunlu kurumlar olduğunu göstermektedir.²⁹³

²⁹¹ Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 74-75.

²⁹² T.B.M.M. *Tutanak Dergisi*, "Başbakan Ş. Günaltay'ın Hükümet Programı", Birleşim:36, oturum:1, 199.

²⁹³ Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 85-86.

Siyasal partilerin gelişmesi, büyümesi ve istikrarlı olması, liderlerinin nitelikleri ile paralellik göstermektedir. Demokratik rejimlerde parti, lider demektir. Günaltay, demokratik geçmişleri eski olan ülkelerdeki partilerde üç adam tipine rastlanıldığını belirterek bu tipleri değişik şekillerde vasıflandırmıştır. Öncelikle "millî liderler" vardır; bunlar kültürlü, ağırbaşlı, aydın, irade sahibi, memleket çapında insanlardır. Bu insanlar kendi talihi ve kaderlerini partilerin talihi ile birleştirmişlerdir. İkinci grup "mutediller zümresi"dir. Bunlar da partinin gayeleri hakkında ilgi ve sempati duyan vatandaşlardır. Üçüncü kısım ise, partinin hararetli "fanatik" taraftarlarıdır. Partinin prensipleri onlar için bir akide, amaçları ise mefkuredir. Her yerde mahallî parti teşkilatını yaşatan, teşekkül ettiren ve ayakta tutan bunlardır.

Günaltay'ın parti liderlerinde (millî liderlerde) bulunması gereken vasıflar hakkındaki şu sözleri kayda değerdir: "Bir partide muarız ve muhaliflerinin nazarında isabetli görünen ve faydalı olanları tayin ve takdir edebilecek muhalefetin, husumet ve düşmanlık şekline sürüklenmesine meydan vermeyecek ihtiyatlı, uzağı gören iradeli liderler ne kadar fazla ve ne derece nüfuzlu olurlarsa, o parti vatanın ortak çıkarlarına o kadar çok hayırlı hizmetler edebilir."²⁹⁴ Çeşitli parti liderleri arasında fitne ve düşmanlık olması, rejim ve ülke için büyük bir felakettir. Bunlardan biri iktidarı, diğeri muhalefeti temsil ederse, vatanın ortak menfaatlerine uygun siyasette birleşemeyeceklerinden, zarar daha büyük boyutta olacaktır.

Şemseddin Günaltay, siyasî partilerin, değişen durumlara ve şartlara göre millî ihtiyaçlara uyum sağlamak zorunda olduklarını hatırlatmaktadır. Ayrıca partiler, varlık sebebi oldukları seçimlere göre kendilerini teçhiz ve teşkil etmelidirler. Çoğunluk partisi de iktidara geçer geçmez particiliği unutarak devlet olduğunu kavrar, bütün vatandaşlara eşit muamelede bulunursa memlekette, dışarıya karşı millî birlik ve bütünlük gerçekleşir. Demokrasinin iyi uygulanması, muhalefet partilerinin haklarının tanınmasına bağlıdır. Bir ülkede tek partinin varlığı, memlekette zihinlerin durmasına, fikirlerin kurumasına, toplumun kısır ve hareketsiz bir ortama sürüklenmesine sebep olacaktır.²⁹⁵

Sonuç olarak M. Şemseddin Günaltay gerek düşünce planında gerekse eylem planında hareketli olan böyle bir dönemde ortaya çıkmıştır. O, "yorgun ve hasta" Osmanlı ile yeni Türkiye arasında köprü vazifesini yerine getiren ender fikir ve siyaset adamlarımızdan birisidir. Zaman zaman siyasî kişiliğinin, ilmi kişiliğinden ağır bastığı görülmekle birlikte, ikisinden birini diğerine tercih etme durumunda kalmamış, her iki vazifesini beraber sürdürmüştür. Şemseddin Bey'in yaşamı boyunca fikir ve eylemlerinde bazı köklü değişiklik ve dönüşümlerin varlığını gözlemlemek söz konusudur. Bu değişim eserlerinde, konuşmalarında ve makalelerinde açık bir şekilde gözükmektedir. Kendisinde ve düşüncelerindeki değişikliklerde, zamanın ve şahsiyetlerin etkisi büyük olmuştur. Görüşümüzü aşağıda vereceğimiz anekdotlarla desteklemek mümkündür.

²⁹⁴ Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 87-88; ayrıca bk. M. Utkan Kocatürk, "Günaltay'la Yapılan Bir Konuşma", *Ulus Gazetesi* (7 Aralık 1961).

²⁹⁵ Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 92-96.

Günaltay, 1915 yılında, İttihad ve Terakki Fırkası'nın Ertuğrul (Bilecik) mebusu olmuştur. Hatta 1918 yılında yapılan kongrede Fırkanın ikinci başkanlığına da seçilmiştir. Bu görevle, o, İttihad ve Terakki Fırkası'nın önde gelen isimlerinden birisi olmuştur. Aynı yıl, Şemseddin Bey, yeni teşekkül ettirilen Teceddüd Fırkası'nın kurucuları arasında görülmektedir. Mütarekeden sonra da Divan-ı Harpte, İttihad ve Terakki'nin ileri gelenlerini sorgulayan komisyonda görev yapmıştır. 1923'te Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte, II. Büyük Millet Meclisi'ne, Sivas Milletvekili olarak girmiştir. 1949 ile 1950 yılları arasında Türkiye Cumhuriyeti'nin 14. Başbakanı sıfatıyla, tek parti devri Halk Partisi'nin son hükümet başkanı olmuştur. 1960 yılına gelindiğinde Günaltay'ın bu kez de yapılan askerî ihtilalden sonra kurulan Kurucu Meclis üyesi olduğu görülmektedir. Yine, aynı Günaltay'ın 1958'de neşrettiği *Hürriyet Mücadeleleri* adlı eserinde daha önce (1918'de) ileri gelenlerini yargıladığı İttihad ve Terakki için "İlk şuurlu ve geniş hürriyet kıyımı" olarak vasıflandırması, onun çelişkilerinden birisidir. Günaltay'ın İttihad ve Terakki ile, İttihad ve Terakki'yi yargılayanlarla, Tek Parti Dönemi Halk Partisi ile ve son olarak askeri ihtilalin olağanüstü şartlarıyla teşekkül ettirilmiş bir Meclis'le beraber çalışabilmesini ve tüm bu oluşumları bir potada toplayabilmesini izah etmek oldukça güçtür. Ancak, bu fikrî ve siyasî değişimi, zamanın birçok aydınında, özellikle de "İslamcı" gelenek içerisinde yer alan aydınlarda görmek pekâlâ mümkündür. Bu duruma sebep olan en büyük etken, saltanattan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde yaşanan siyasî değişim ve dönüşümlerdir.

Şemseddin Bey'in, İctihad konusundaki tavrı oldukça net olmuştur. Ona göre, Arabistan'ın Hicaz çöllerinde yetişmiş olan İmam-ı Malik'in bin küsur yıl önce, o zamanın ve muhitin icap ve ihtiyaçlarına göre yaptığı içtihatların kendisi için bağlayıcı olmayacağını ileri sürmüştür. Kendisinin tabi olacağı kanunların T.B.M.M.'ne gelen milletvekillerinin çıkardığı kanunlar olacağını benimsemiştir. Onun düşüncesine göre, içtihat kapısı kapandığından beri, İslam toplumunun terakki kapıları kapanmıştır. O halde yapılması gereken ilmî bir heyetin içtihat geleneğini sürdürmesidir.

Günaltay'ın ilim adamlığının yanında sürdürdüğü, siyasî kişiliği de yapıcı bir konumdadır. Her zaman övgüyle bahsettiği demokratlığı ve siyasiliğiyle, Türkiye Cumhuriyeti'ni, tek parti idaresinden çok partili demokratik döneme taşımıştır. Hazırladığı seçim kanunuyla da aşılması güç olan statükoyu ortadan kaldırmıştır. Hem politikacı hem de ilim adamı olarak, fikir ve basın özgürlüklerinin sürekli destekleyicileri arasında bulunmuştur.