

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Modernleşmenin Süreç Analizi

Şaban Ali Düzgün*

Giriş

Tarihin hiçbir değiştirici ve dönüştürücü olayı, anlık kararların yarattığı sonuçların toplamı olarak görülemez. Her değişim ve dönüşüm tarihsel köklere ve süreçlere sahiptir; dolayısıyla Cumhuriyet dönemi modernleşmesi için kullanılan 'tepeden inme modernleşme' kavramı bu anlamda tartışmaya açıktır. Özellikle II. Mahmut'un tahta çıktığı 1808'de başlayan modernleşme çabaları, Cumhuriyet'in ilanıyla sonuçlanan bir süreci içinde barındırmaktadır.

1800'lü yılların başına tarihlendirilen Osmanlı modernleşmesinin ilk sonuçlarından biri 1839 Tanzimat fermanıdır. Siyasal alanda bu modernleşme 1876 anayasasını doğurmuş, nihayetinde Meşrutiyet ortaya çıkmıştır. Hukuk alanında ise Ahmet Cevdet Paşa'nın başkanlığında oluşturulan komisyonun çabalarıyla Mecelle ortaya çıkmıştır. Tanzimat Fermanı'nın din/diyanet ve ulema kanadında ortaya çıkardığı sonuçları İttihat-Terakki iktidarında daha sonra da Cumhuriyet döneminde görmek mümkündür.

Kısmen Rönesans ve Reformasyon'un, daha büyük oranda da Aydınlanma'nın Osmanlı Devleti ve Avrupa arasında açtığı mesafeyi kapamaya yönelik modernleşme çabalarının bir ayağını da Osmanlı'da eğitim oluşturmuştur. Tanzimat sürecinin bir parçası olarak 1845'te kurulan Meclis-i Muvakkat'ın Osmanlı için planladığı yeni eğitim sisteminin adını Daru'l-fünûn koymak suretiyle daha çok dinselliği çağrıştıran *ulûm* ile yeniliğin göstergesi olan *fünûn* arasında bir zihniyet değişimine gittiğini görürüz. Üzerinde durulması gereken ilk mesele, bu yeni süreçte medresenin ve ulemanın kendini nasıl konumlandığıdır. Ulema yeni sürece ayak mı uydurdu yoksa yüzyılların birikimine yaslanarak kendine yeniliklere karşı meşru bir direnç zemini mi oluşturdu?

Selçuklu'da Osmanlı'da ve Cumhuriyet'te muhafazakârlık adına değişime direncin kalesi rolünü üstlenen ulema, bu rolünün bedelini Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmesi süreçlerinde tarihin dışına itilerek ödedi. İttihat-Terakki'nin II. Meşrutiyetle başlayan 10 yıllık ulusalcı kültürel modernleşmeye ve sekülerleşmeye kodlanan iktidarında (1908-1918) ulemanın devre dışı bırakılması da bu bedeli oldukça ağırlaştırdı. Din ve dünya, madde ile mana, gerçek ile ideal arasındaki mesafeyi bir türlü kapatamayan ulema ile modernleşmenin müzakere ve katılım ile maddi iyileşmeye giden bir süreç olduğunu görmezden gelen vesayetçi bürokratik elitler hala bunalımını yaşadığımız bugünkü ikili kimliğin/şizofreninin müsebbipleridirler. O zaman bir diğer soru şu: Ulemanın gelenek ile modern arasındaki ilişkiyi kurup alternatifler yaratma konusundaki başarısızlığının arkasındaki temel kodlar nelerdir?

Cumhuriyet modernleşmesine köken sağlayan Osmanlı'daki yenileşme hareketleri İmparatorlukta askeri, siyasi, hukuki, idari dönüşümler yaratırken Osmanlı'nın iki ayağını oluşturan ulemanın/medresenin pasifliğini, bürokrasinin ise etkinliğini görürüz. Öyle ki bürokrasi Osmanlı'da ve Cumhuriyet'te, ayrı bir toplumsal sınıf olarak kendini konumlandırmış ve vesayet anlayışıyla bürokrasi dışındaki elit grupları tasfiye

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

etmiştir. O zaman bir diğer soru şu: Bu tasfiyenin ulema üzerinde yarattığı ‘geri çekilme’ refleksinin dini entelijansiya üzerinde nasıl bir etki yarattığıdır?

Osmanlı’nın modernleşmesinde ulemayla rekabet edecek rakip bir aydın grubunun bulunmaması yenilik hareketlerini nasıl geciktirdiyse, Cumhuriyet döneminde de vesayetçi bürokrasinin rekabet edebileceği bir ulema grubunun (hâlâ) bulunmaması, Türkiye’de dinî elitin konumunu kötürümleştirmektedir. O zaman soru şu: Dinî entelijansiyanın aktif olarak hayata katılım kanallarını nasıl açacağız ve vesayetçi bürokrasiyle rekabeti nasıl mümkün kılacağız?

Geç-Osmanlı Modernliği: Problemin Tanımlanması

Modernite, Akıl Çağı olarak nitelenen 17. Yüzyılı ve Aydınlanma Çağı olarak tanımlanan 18. Yüzyılı da içine alan ve kendine has sosyo-kültürel normlar, tutumlar ve uygulamaları içeren tarihsel süreci tanımlamaktadır. Geç-modernlik (*late modernity*) ise iki temel anlamda kullanılmaktadır: İlki tarihsel durumu nitelemektedir: Modernliğin getirdiği değişimlere vaktinde ayak uyduramayıp, mesafeyi sonradan kapatmaya çalışmak. İkincisi ise bugünü nitelemektedir: Modernitenin ardından toplumların bir kısmı post-moderniteyi yaşarken, hala tarihte gerçekleşen moderniteyi yaşamaya çalışmak. Bu terkip Osmanlı Devleti için de kullanılmaktadır; zira Osmanlı, Batı’da olup bitenin farkına vardığında, bilimsel düşünce ve teknik atılımlar Batı’yla aradaki mesafeyi epeyce açmıştı. 17. yüzyılda, Avrupa’da başlayan düşünce, toplumsal yaşam ve örgütlenme tarzlarının kısaca Batı modernleşmesinin kendine özgü temel kodlarını içinde barındıran modernlik süreçleri, bu potansiyelleri açığa çıkarmaya başladığında Osmanlı’da durumu tahlil eden birkaç layiha/rapor dışında olup bitenin kimse farkında değildi. Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanma’nın kaynaklık ettiği insana dayalı/doğal ahlak, bireycilik, rasyonellik, demokrasi, insan hakları, sivil toplum gibi değerler Avrupa’da tartışılırken, Osmanlı coğrafyasının klasik eğitsel ve kültürel şablonu kendini olduğu gibi koruyordu. 1800’lü yıllarla başlayan modernleşme çabaları Osmanlı Devleti yıkıldığında da devam ediyordu. Bu çabalar Cumhuriyet’le birlikte kendine yeni bir rota çizmiştir.

Osmanlı’dan Cumhuriyet’e aktarılan bu modernleşme çabaları iki eksende gerçekleşmiştir: 1) Sekülerleşme ve ulusalcı ideolojiye bağlılığa dayanan kültürel modernleşme ve 2) Giderek geleneksel otorite birimlerinin zayıflaması olarak tezahür eden toplumsal modernleşme. Bu iki modernleşme biçimi Osmanlı’nın son döneminde kendini aydınların tartışmalarında göstermiş, Cumhuriyet’le birlikte de sekülerlik ve ulusalcılık olarak başlayan formel modernizm daha sonra geleneksel otorite odaklarının sönükleştiği bir aşamaya evrilmiştir. Tartışmasız, 1683 Viyana bozgunuyla başlayan çöküş dönemlerine denk gelen Osmanlı modernleşmesi ile dağılan imparatorluğun küllerinden yeniden doğan ve beklentileri olan aktif-dinamik Cumhuriyet modernleşmesinin hem süreklilik hem de ayrılık gösteren özellikleri vardı. Cumhuriyet’in gerçekleştirdiği devrimlerin büyük bir kısmı Osmanlı modernleşmesinin ürünleri olarak görülmelidir. Osmanlı elitlerini meşgul eden ‘askeri güç merkezi olma özelliğini kaybeden imparatorluğun nasıl kurtulacağı’ ve bunun için nasıl bir kültür, ekonomi, eğitim, askeri, siyasi yapı ve toplumsal organizasyon gerektiğine ilişkin tartışmalar Cumhuriyet’e büyük bir eğitsel-kültürel miras bırakmıştır. Özellikle II.

Mahmut'un tahta çıktığı 1808'de başlayan modernleşme çabaları ülkeyi Cumhuriyet'in ilanıyla sonuçlanan bir sürece sokmuştur.

Osmanlı'da yenileşme fermanları (ayanlarla II. Mahmut'un imzaladığı 1808 tarihli senedi ittifak, 1839 Tanzimat Fermanı, 1856 Islahat Fermanı, 1876 kanunu esasi/anayasa ve I. ve II. meşrutiyet girişimleri), imparatorlukta yeni Avrupai tarzlar (askeri, siyasi, hukuki, idari teknikler) ile eski ama değişim halindeki Osmanlı-İslami tarzlar arasındaki ilişkinin karakterini yansıtmaktadır. Bu tartışmalar, din ve bürokrasi ayakları üzerine kurulan Osmanlı yönetiminin ulema ve bürokrat orijinli iki farklı eğiliminin oluşmasına yol açmıştır.¹ Bu gruplar Batıcılık veya modernleşme taraftarları (gelenekleri de modern dünyaya uyarlamak isteyenler) ile Statükocular veya Muhafazakârlar (geçmişin dinsel, kültürel mirasını korumak ve Batı medeniyetinin etkisini maddi, teknik ve idari yönle sınırlamak) olarak nitelenmektedir. Tanzimat'tan laik Cumhuriyet'in kuruluşuna dek Doğu-Batı ikilemi, maddi ve manevi iki medeniyet tasavvurunun gelişmesine yol açmıştır. Şüphesiz bütün bu yenilik isteklerinin her şeyden önce Osmanlı'nın dünya siyasi haritasında merkez güç olarak belirleyiciliğini kaybetmesiyle doğrudan ilişkili olduğunu görmek gerekir.

Tanzimat'la (1839-1876) başlayan yenileşme hareketlerinde devlet organizasyonunda rasyonelleşme ve modernleşmede Tanzimat'ın dörtlüsü olarak Mustafa Reşit Paşa, Ahmet Cevdet Paşa, Âli Paşa ve Fuat Paşaların eski bir imparatorluğu çağdaşlaştırma çabaları görülür. Tanzimat yahut Gülhane Hattı Hümayunu, keyfilikten hukukiliğe/kanun önünde eşitliğe, kanunsuzluktan meşruiyete, reayadan teb'aya, cemaatten bireye ve cemiyete (daha önce ait olduğu Müslim ya da gayr-ı Müslim cemaate göre yargılanıyor olmaktan kurtuluşa) geçişin toplumsal sözleşmesi olarak görülmektedir.

Osmanlıyı Tanzimat'a götüren süreçler dikkate alındığında, klasik Osmanlı eğitim sistemi kendisinden beklenenleri verememenin yarattığı bir çöküntünün zorunlu olarak olumsuz sonuçlarına da katlanmak durumunda kalmıştır. Bu süreç aynı zamanda ulemanın dışında muhalif bir aydın grubun doğmasına da zemin hazırladı. Bu aydınlar Avrupa'nın laik eğitim sistemi üzerinden kurgulanan bir eğitim ve idari mekanizma yaratma arzusunu seslendirmeye başlayınca, ulema bunlara cephe almakta gecikmedi. Birbirinden keskin hatlarla ayrılan medrese ve mektep ikiliğini aşacak İslamcı aydınlar grubu bu ikiliğin yarattığı ortama doğmuştur. İslamcı aydınların şansı, klasik ulemanın çatışacağı laik/liberal entelektüel birikimin yavaş yavaş oluşmaya başladığı bir zamanın insanları olmalarıydı. Bu diyalektik, daha sağlam arayışların imkânını içinde barındırmaktaydı. Osmanlı modernleşmesinin gecikmesinde etken olarak görülebilecek ulema ve laik/liberal diyalektiğinin eksikliği, yeni dönemde farklı sonuçlar yaratabilirdi.

Tanzimat, yeni bir aydın tipinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Rasyonaliteyi ve vicdanı öne çıkaran bu aydın tipinin örneklerinden biri Mustafa Reşit Paşa'dır. Ahmet Cevdet Paşa da bu aydın profiline uyar. Mecelle gibi bir çalışmanın öncülüğünü yapan Ahmet Cevdet Paşa hem gelenekten hem de moderniteden beslenen bir aydındır.

¹ Bk. Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme*, çev. Tuncay Birkan, 2. Baskı, (İstanbul: İletişim yay., 2006).

Osmanlı modernleşmesinde II. Mahmut'un Sened-i İttifak'la uygulamaya koyduğu reformlara direnme merkezlerinden biri Yeniçeri Ocağı, bu ocağı destekleyen birimlerden biri de ulemaydı. 1826'da Yeniçeri ocağı kaldırılınca ulema bekle gör stratejisine girdi. Bu dönemde modernleşme bürokrasinin tekeline çıkmış, Batılı fikirlerle aşına aydınların bürokratik tahakküme de başkaldıran bir talebine dönüşmüştü. 1860'lara gelindiğinde Batı kaynaklı reformların Osmanlı toplumunda zemin tutup tutmayacağı değil, Sultan'ın yetki sınırları tartışılmaya başlanmıştı.

Bu taleplerle birlikte, Kanuni döneminden başlayarak Batı'yla karşılaşmaların askeri olanın ötesine geçen niteliksel bir değişim içerdiği yeni yeni fark ediliyordu. Özellikle 1798'de Napolyon Bonaparte'ın Mısır'ı işgali, Batı ile İslam dünyası arasındaki duvarı delen ve Müslümanların düşünce ve davranışlarını derinden etkileyen ilk Avrupalı düşünce hareketiydi. Daha öncekiler Hristiyanlık içeriğinden dolayı İslam üzerinden savuşturuluyordu ama Fransız Devrimi'nin propagandasını yaptığı yeni değerler din sosu içermediği için bunları doğrudan etkisizleştirecek bir karşı güç yoktu. Rönesans, Reformasyon, Aydınlanma gibi dinsel ve kültürel değişikliklerin yanına bir de deniz yollarının açılması eklenince, iki dünya arasındaki mesafenin neden hiçbir zaman kapatılamadığı sorusunun cevabına ulaşabiliriz.

Bilgi ve İktidar: Örgütlü Bir Yapı Olarak Ulema ve Devlet İlişkileri

Devlet destekli hiyerarşik bir yapılanma olarak ilmiye sınıfı yahut ulema, meşihat-ı İslamiye adı altında Osmanlı devletinde örgütlü yasal bir yapı olarak planlanmış, sünî bir kurum olarak hem 16.-17. Yüzyıllarda Safevîler'le girilen mücadelede hem de devlet içinde heterodoks olarak görülen gruplarla mücadelede devletin ideolojik tahkimini gerçekleştirmiştir. 19. Yüzyıla kadar bu görevini etkin bir şekilde yerine getiren ilmiye grubunun bu konumu, 19. Yüzyılda devletin hem eğitim hem hukuk hem de idari yapıda kendini yeniden yapılandırma sürecinde tartışmaya açılmıştır. Batı'da merkezi devletin dini kurumlar karşısında güçlendirilmesi ve bu bağlamda 'ruhban' sınıfının konumlandırılma biçimi, Osmanlı elitlerinin yeni yön arayışlarında 'ulema'nın pozisyonunu tartışmanın odağına oturtmuştur. Din-devlet ilişkisinin seküler-laik model üzerinden yeniden inşa edilen Batı'yı devletin yeni yapılanmasında model olarak gören Osmanlı elitlerinin (feslilerin: aydınlar, bürokratlar ve subaylar) ulemayı (sarıklıları),² eğitim süreçleri ve toplumsallaşma biçimleri üzerinden önce ayrışma hattına taşıyacak daha sonra da tarih dışına itecek bir söylem geliştirdiklerini görmekteyiz.

Avrupa'nın bilim, teknoloji ve ekonomi alanındaki sıçramasının Osmanlı aydınında yarattığı hayranlığa ek olarak, Avrupa tarihinin tek yönlü evrensel bir tarih olduğu ve bunun dışındaki alternatiflerin bir şansının olmadığı yargısı da zihinlere büyük oranda yerleşmişti. Bu evrensel tarih iddiasının ana belirleyenlerinden biri din-devlet ilişkilerini yeniden kuran 'laik' çözümlemeydi. Osmanlı'nın sorunlarıyla baş edebilmek için laikleşmesi gerektiğine dair ilk öneri Fransız Eduard Engelhardt'ın *La Turquie et le Tanzimat* (Paris: F. Pichon, 1884) adlı eserle getirildi.³ Eşref Edip, bu eserin Türkiye'yi laikleştirme

² Bu kullanımın o dönemdeki tartışmalarda tuttuğu yere örnek olması bakımından bk. Mustafa Sabri Efendi, "İlmiye Bütçesi Münasebetiyle (Cenab-ı Hak İlmi Sarıklılardan Aldı Feslilere Verdi)," *Beyanu'l-hak* 5/106. 17 Nisan 1911.

³ E. Engelhardt, *Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye Tarih-i Islahatı 1826-1882*, çev. Ali Reşad (İstanbul: Mürettibin-i Osmaniye Matbaası, 1328 (1912)).

çabalarında yönlendirici bir güç rolü oynadığını savunur.⁴ Bu çağrının Osmanlı aydınında bir karşılık bulduğunu düşünmüş olmalı ki, Muhammed Hamdi Yazır, 1919'un başında resmi laikleşme taraftarlarını İslam'ı anayasadan, Şeyhülislam'ı hükümetten ve halifelik unvanını padişah'tan uzaklaştırmak" amacı gütmekle suçlamıştır.⁵

İroniktir ki 1800'lerin sonunda Osmanlı aydınları Batı'da ilerlemenin ruhban sınıfının güç kaybıyla sonuçlandığına ilişkin –neredeyse uyarıcı mahiyette– çok fazla yazı yazıyordu. Mizancı Murad Bey ve Ahmed Mithat Efendi'nin bu yöndeki analizleri en iyi örneklerdir. Ama öyle görünüyor ki, ulema Batı'da Hristiyanlığın ve ruhban sınıfının kamusal alandan uzaklaştırılması ve önemli ölçüde itibarsızlaştırılmasını bütünüyle Hristiyanlığın doktrinal yapısına bağlıyor, Batı'daki seküler-laik bir din karşıtlığının, İslam'ın yapısı gereği bu coğrafyada karşılık bulamayacağına inanıyordu. Batı'daki bu tecrübe özellikle Katolikliğin bilimi ve dünyayı olumsuzlayan tutumu neticesinde gelişen bir 'diskalifiye' olma durumu olarak görüldüğü için, Manastırlı İsmail Hakkı'nın *mevaiz*'de ifade ettiği gibi, İslam'ın benzer bir sürecin sonunda aynı akıbetle karşılaşma riskinin bulunmadığı düşünülüyordu. İlerleme ve modernleşmenin Hristiyanlığı marjinalleştirmesi, Hristiyanlığın yapısal sorunlarıyla alakalı olarak görüldü. İttihad-Terakki döneminde Şeyhülislam olarak görev yapacak olan Musa Kazım Efendi'nin de aynı hat üzerinde yürüdüğünü görmek mümkündür. 1898'lerdeki yazılarında, din ile bilim arasında varsayılan çatışmanın Hristiyanlığın yapısından kaynaklandığı, İslam'ın hiçbir zaman bilime karşı çıkmadığı için Müslümanlar bu eğilimi reddetmeleri gerektiği savını seslendiriyordu. Bu değerlendirme ulema arasında neredeyse standart bir değerlendirmeye dönüştü ve rehabet yarattı. Ama mesele Katolikliğin karakter olumsuzluğundan daha çok bizzat Modernizmin ve Aydınlanmanın kurucu paradigmalarının kendi dışındaki örgütlü yapılarla ilişkili idi ve durum öngörülenin ötesinde sonuçlara gebeydi. Batıda din devlet ilişkilerinin tartışılma sürecinin sonunda dinin önce kamusal alandan ardından da Hannah Arendt'in ifadesiyle, özel alan ile kamusal alanın karışmasıyla oluşan hibrit/melez sosyal alandan uzaklaştırılması bu sonuçların en belirgin olanıydı. Abdülhamit döneminde laikleşme taleplerini dile getiremeyen Osmanlı elitinin II. Meşrutiyetle birlikte bunu dillendirmeye başlaması, meselenin salt Batı'ya ait bir olgu olarak tanımlanamayacağı, laik bir sistemin modernleşmenin ayrılmaz unsuru olarak görüldüğü gerçeğini göstermiş oldu.

Ruhban sınıfıyla ulema arasında kamusal alandaki görünürlüklerine ilişkin olarak Batıcılar, muhafazakâr ulema ve milliyetçiler tarafından kurulan analojinin birleşik etkisi ilmiye teşkilatının mevcut konumunu oldukça sarsmıştır: Vaktiyle Jön Türk muhalefeti eylemcisi olan Mizancı Murad Bey'in 1909'un başında, yürütme ve yargı

⁴ Eşref Edip, "Meşrutiyet Devrinde Türkiye'yi İslam'dan Uzaklaştırma Hareketleri," *Sebilü'r-Reşad* 22/549, 9 Ağustos 1339 (1923), 24-27.

⁵ Muhammed Hamdi Yazır, "Dinimiz, Devletimiz", *Sebilü'r-Reşad* 15/328, 12 Kanunuevvel 1334/12 Aralık 1918, 323, 329.

işlevlerinin ilmiye teşkilatından ayrılması için adımlar atılması önerisi en dikkate değer olanlarından⁶.

Bu sürecin bir parçası olarak ulemanın zihninde Batı hep Hıristiyan diniyle karışmıştır. Batı'nın din olarak aşılması olmasının, bilimsel ve kültürel olarak Doğu ve Batı'da ne tür sonuçları içinde barındırdığına dair doğru bir değerlendirme yapılamamıştır. Ulema Batı'nın dinsel olarak içinde bulunduğu batağın, bilim, kültür, sanat gibi alanlarla ciddi ayrışmaları tetikleyeceğini ve zorunlu yol ayrımını gerektireceğini fark edemedi. Bugün de fark edemediğimiz budur. Zira dini söylemin her değer kaybı, dinin dışında kalanların değerini artırmaktadır. Bildiğimiz haliyle, piyasa mantığı yahut doğa yasası çalışmaktadır. Yine ulema Batı'nın bilimsel üstünlüğünün, dinsel gerilikten farklı bir şey olduğu dolayısıyla bilime uyum göstermenin dinsel uyum olmadığını çok geç kavramıştı. Zira başından bugüne modernliğe karşı her yargı yanlış olarak ahlaki bir değerlendirmeye bürünmüştür.

Ulema ve İslamcı Aydınlar

İlmiye teşkilatının/ulemanın pasifize edilmesi taleplerinden biri de kendi içlerinde farklı ideoloji ve siyasa hatlarına sahip olan Müslüman aydınlardan geliyordu. Bu aydınlar devletin ve toplumun İslami karakterine olan derin bağlılıklarından dolayı **İslamcı**, ilmiye teşkilatının reforma tabi tutularak Osmanlı devlet ve toplum yapısı dikkate alınarak ve Batı tarzı uygulamaların yarattığı sıkıntıları da görerek, ılımlı bir laiklik dâhil, yeni dönemin gerekliliklerine uygun bir yenilenme önerdikleri için **reformist** olarak adlandırılabilir.

İslamcı aydınlara göre, aynen Avrupa'da ruhban sınıfının laikliğin ve dinsizliğin yayılmaya başlamasına neden olması gibi Osmanlı'da da ulemanın kifayetsizliği, aşırı gelenekçiliği ve bencilliği farkında olmayarak din karşıtı cepheyi güçlendirmektedir,⁷ onun için de ilmiye teşkilatı ve kurumları mevcut halleriyle devri geçmiş ortodoksinin kalelerinden başka bir iş görmüyorlardı. Ahmet Arif Bey 1890'larda yazdığı Hadis Şerhi'nde, ilmiye teşkilatını eleştirmekte, hepsinin aynı fabrikada imal edilmiş nakilciler olduklarını dile getirmekte ve bunların yerine materyalist tezlere savlara karşı tezler geliştirebilecek modern bilimlere vâkıf ulemaya ihtiyaç duyulduğunu dile getirmekteydi.⁸ İctihad konusundaki katılıkları, din eğitimini ıslah isteksizlikleri, devrin meydan okumalarına karşı tezler geliştirmedeki yetersizlikleri konusunda ulema eleştirisinin başını çeken İslamcı aydınlar arasında Sait Halim Paşa onları 'kendi çıkarları peşine düşmüş, ataletle gömülü' insanlar olarak tanımlamakta; Mehmet Akif (Ersoy) ise "Doğrusu bu herifleri dinledikçe gençlerdeki dinsizlik modasını hemen hemen ma'zur göresim geliyor", "Eğer dini bunlardan öğrenseydim mutlaka İslam'ın en

⁶ Amit Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*, (Çev. Bülent Uçpunar), Kitap Yayınevi: İstanbul 2013, s.33; Jön Türklerin ulema eleştirisi için bk. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981).

⁷ Amit Bein, s.36

⁸ Mehmet Arif Bey, *Binbir Hadis-i Şerif Şerhi* (Kahire: Matba'at el-Ma'arif, 1901) ss.77-79. Abdülhamit dönemi İslamcıları bu tür ulema eleştirilerini içeren yazılarının İstanbul'da basılmasının yarattığı risklerden dolayı ağırlıklı olarak Mısır'da basmışlardır. Aynı eleştirileri ulemayı dar kafalı ve iktidar hırsıyla dolu insanlar olarak tanımlayan Ubeydullah Efendi'den takip etmek de mümkündür.

büyük düşmanı olurum” demektedir.⁹ Filibeli Ahmed Hilmi ise, 1911’de ulemadan ‘bencil ve mutaassıp’, ‘Avrupa ruhbanının zararlı yönlerini benimsemiş’ “... İslam ümmetinin seyrini tarihin ve değişen zamanların akışının tersine çevirmek için asırlardır ellerinden gelen her şeyi yapan”, “Müslümanları ya tabiatçılığı, şüpheciligi ve dinsiz felsefeleri kabul mecburiyetinde bırakan ya da ilim ve irfana karşı nefret oluşturan, İsrailiyyattan ve nakilcilikten başka sermayesi bulunmayan” insanlar olarak tanımlamakta ve devletten icazetli tüm yetkilerinin ellerinden alınmasını önermektedir.¹⁰

II. Abdülhamit’in ulemayla ilgili serzenişleri de dikkate değerdir: "Eğer bizde bazı ıslahatlar kabul edilecekse, memleketin hakiki şartları göz önünde tutularak yapılmalıdır. Yani teferrüt etmiş birkaç idarecinin fikir seviyesi değil, halkın medeniyet seviyesi nazar-ı itibara alınmalıdır; Avrupa'dan gelen her şeyi şüpheyle karşılayan, pek çok defa fermanlarımızı aldığı anda yakan ulema sınıfın aksülamelini de hesaba katmak lazımdır. Islahat tatbikinde her adımı atmadan evvel zemini yoklayarak, yavaş yavaş hareket etmekte haklı olduğuma kaniyim. Avrupa medeniyetinin en iyi taraflarını alıp, şark kültürüyle meczetmek suretiyle meydana gelecek ve olgunlaşacak yepyeni bir medeniyeti, bizde ancak müstakbel nesiller görebileceklerdir”.

Devlet aygıtı olarak iş görmenin yani bürokratikleşmenin ve otoriteden icazetli olarak iş görme kabiliyetini ayarlamanın ulemayı asırlar boyunca getirdiği noktayı bu eleştiriler çok net bir şekilde göstermektedir. Şeyhülislamlık makamına devlet dairesi niteliği verilmesi II. Mahmut döneminde ilk kez kurulan Meşihat Dairesi ile gerçekleşmiştir.¹¹ Bu, Şeyhülislamlığın bürokratikleşmesinin ve idari mekanizmanın parçalarından birine dönüştürülerek devletin sıkı kontrolüne alınmasının önemli bir adımıdır. Şeyhülislam bu dönemde aynı zamanda Meclis-i Vükela'nın üyeleri arasında yer aldı; bu da siyasallaşmasının ilk adımıdır. Ayrıca Meclis-i Vükela çoğunluk kararıyla iş gördüğü için Şeyhülislamların nihai karar vermesi yahut denetlemesi gibi ‘makam’ fonksiyonları ellerinden alınmış oldu. Tanzimat döneminde de ulemanın görev ve işlevleri zayıflatıldı. 1876 Anayasası'nda ve 1909 değişikliklerinde Şeyhülislamlık padişah tarafından göreve atanan ve görevden alınan bir makam olma niteliğini korudu. Ulemanın hiyerarşik bir yapıyla örgütlenmesi ve idari yapının etkin bir parçasına dönüştürülmesi, onları düşünsel olarak tarih dışına itti.

İslamcı aydınlar, kifayetsiz, aşırı gelenekçi ve bencil ruhban sınıfı nasıl Avrupa’da dinsizliğin ortaya çıkış zeminini hazırladıysa, dünyada yeni bir zihniyet dönemine girilen bu aşamada Türkiye’deki ulemanın da aynı rolü oynayacağı endişelerini dillendiriyorlardı. Dolayısıyla bir yenilenme eğer ulema eliyle gerçekleştirilmez de Batıcı olarak tabir edilen ve katı laikçi din-devlet ilişkileri modelini benimseyenlerce gerçekleştirilirse, bunun hem ulema hem de imparatorluk için ağır sonuçları olacağını ileri sürüyorlardı.

Bunu reddeden muhafazakâr ulema ise ıslahat, terakki, ilerleme, yenileşme, vs. adı altındaki her girişimin ya dinsizliği getireceğini ya da dinen sapkın olarak tanımlanan farklı düşünme ve eyleme biçimlerine imkân vereceğini iddia ediyordu. Yenilikçi

⁹ Mehmed Akif Ersoy'un Makaleleri (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987) s. 52.

¹⁰ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslam*, İstanbul: Hikmet Matbaası, 1911, 2. Cilt, ss. 612, 647 vd.

¹¹ Esra Yakut, *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014, s.206.

İslamcı aydınların kullandığı dilin din düşmanları tarafından yayılan fikirleri yüceltme endişelerini dile getiriyorlardı. Bu savı II. Meşrutiyetten hemen sonra en fazla dile getiren ise reform yanlısı ulemayı “dini yok etmek için ulemayı karalayanların” yönlendirdiği insanlar olarak tanımlayan Mustafa Sabri Efendi muhafazakâr ulemanın yayın organı *Beyanu'l-hak*’ta dile getirmiştir.¹² Buna karşı cevaplara, İslamcı aydınların yayın organı *Sırat-ı Mustakîm*’de ve 1912’de derginin kapanıp yerine Eşref Edib’in kurduğu ve Mehmet Akif’in ve İzmirli İsmail Hakkı’nın yazılarının ağırlıklı yer tuttuğu *Sebilürreşad*’da yer veriliyordu. *Sebilürreşad*’ın yenilik söylemleriyle birlikte İttihad-Terakki’nin tasarruflarına reaksiyonla gittikçe muhafazakâr bir yapıya evrilmesiyle, reformcu ulema İttihad-Terakki Cemiyeti’nce desteklenen ve Musa Kazım, Şerefeddin Yaltkaya, Mansurîzâde gibi isimlerin ağırlığının olduğu *İslam Mecmuası*’nı çıkarmaya başladı. Bugünün entelektüel mirasına da etki eden İslam’ın yorumlanmasında sosyolojik teorinin uygulanmasını isteyen dönemin Türkçü düşünürlerinden Ziya Gökalp, İctimai İlm-i Kelam görüşüyle Şerefeddin Yaltkaya ve İctimai Usul-i Fıkh fikriyle Hâlim Sabit Efendi ciddi tartışmalara öncülük etmişlerdir.

Meşruti yönetim altında ulemanın etkinliğini artırmanın bir yolu olarak Mustafa Sabri, Ahmed Cevdet Paşa önderliğinde hazırlanan ama nihai halini almamış olan *Mecelle*’nin tamamlanması için girişimlerde bulunulmuş, ama İttihat-Terakki yönetimi yargıda planlanan değişiklikleri Avrupa’daki medenî kanunlarla uyumlu bir şekilde gerçekleştirmesi için Leon Ostrorog’u Adliye Nezareti özel müşaviri olarak görevlendirerek bu işi ona tevdi etmiş, böylece yönetim ulemanın elini güçlendirme inisiyatifini engellemiştir. Bir yıl sonra reformcu kanadın öncü isimlerinden Musa Kazım Efendi Şeyhülislam olarak atanınca idari, hukuki ve eğitsel alanda reformlar için de düğmeye basıldı ama muhafazakâr muhaliflerin engellemesiyle birçok çalışma akim kaldı ve Musa Kazım da görevden alındı, yerine atanan Mustafa Hayri Efendi’nin kapsamlı çalışmaları reformcular arasında içerik ve yöntem tartışmalarıyla gölgelendi. Muhalif İslamcı aydınlar içinde yer alan Elmalılı Hamdi Yazır 1909’un başında resmi laikleşme taraftarlarını “İslam’ı anayasadan, Şeyhülislam’ı hükümetten ve halife unvanını padişah’tan uzaklaştırmak” amacı gütmekle eleştirmiştir.¹³ Bir başka nokta ise bu eleştirilerin din-devlet ilişkilerinin Batı tarzı laiklik formunda yeniden gözden geçirilmesini öneren Batıcı aydınlar tarafından da bol referans almasıdır. Ulemayı eleştiren dönemin Milliyetçileri ise dinin ya özel inanç ve ibadet şekilleri ile sınırlanması ya da kamusal yaşamı ciddi anlamda etkilemeyecek bir rolle yetinmesi gerektiğini seslendirmişlerdir. Bu milliyetçi grubun içinde Kafkas göçmeni aydınların büyük bir yekûn tuttuğunu da kayda geçmek gerekir.

Osmanlı ile başlayan bu ayrışma hattı, Cumhuriyet’le birlikte ulemanın dinin ilkel biçimlerini temsil ettikleri, zihinsel olarak Orta Çağ’da kaldıkları, mutaassıp oldukları, devletin modernleşmesini ve ilerlemeyi bloke ettikleri gibi daha ileri söylemlere

¹² II. Meşrutiyet sırasında şeriatın ve ulemanın konumuna ilişkin tartışmalar, İran Meşrutiyet İnkılabı’na denk düşmüş, temsili meclis sisteminde çıkarılacak her kararı veto etme yetkisi taşıyan ulemanın meclisin üstünde bir yerde konumlandırılması gerektiği yönündeki kabuller İstanbul basınında da geniş yer bulmuştu. Bk. Nader Sohrab, “Global Waves, Local Actors: What the Young Turks Knew about Other Revolutions and Why It Mattered,” *Comparative Studies in Society and History* 44 (2002) 45-79.

¹³ Amit Bein, s.35.

taşınacaktır. Ulemaya ilişkin bu retorik 1923'te Mustafa Kemal tarafından şöyle seslendirilmiştir:

“Her şeyden evvel şunu en iptidai bir hakikat-i diniye olarak bilinmeli ki, bizim dinimizde bir sınıf-ı mahsus yoktur. Ruhbaniyeti reddeden bu din inhisarı kabul etmez. Meselâ ulema, behemehâl tenvir vazifesi ulemaya ait olmadıktan başka, dinimiz de bunu katiyetle meneder.”¹⁴

Ulemaya dönük bu eleştirinin birleşik etkisiyle İttihat-Terakki Cemiyetinin II. Meşrutiyetle başlayan on yıllık iktidarında hızlanan ve ana yönelimleri itibariyle bu dönemle benzerlikleri oldukça fazla olan Cumhuriyet döneminde nihayetlenen bir sürecin sonunda, örgütlü idari yapı olarak meşihat ve örgütlü eğitim yapısı olarak da medreseler kapatılmıştır. Bunların yerine ikame edilen Diyanet İşleri Başkanlığı ve Darülfünun'a bağlı olarak kurulan İlahiyat Fakültesi de onlarca yıldır süregelen bir çatışma ve tartışmanın yeni dönemdeki yüzleri olarak beklentileri karşılayacak şekilde planlandı. Ama Cumhuriyet'e hâkim olan modernleşmiş ve Batılılaşmış elitin yeni dönemin 'ötekisi' olarak konumlandığı bu yapılardan beklediği ve bunların verdiği arasındaki mesafe öyle görünüyor ki hem bu kurumları hem devleti radikal bir gerilimin tarafları olarak konumlandırı.

Medreseler ve 'İkiz Kurumsallaşma Paradoksu'

Modernleşmenin yahut askeri yenilgilerin yarattığı travmayı aşma çabasının ilk işareti medreselere karşı kurulan mühendishaneler ve mekteplerdir. Eğitimin dinselikten arındırılması/sekülerizasyonu Osmanlı döneminde Hukuk, Tıbbiye ve Harbiye mekteplerinin kurulmasıyla devam etmiştir. Ulema (ilmiye) ve bürokrasi (kalemiye) ayakları üzerine kurulan Osmanlı yönetiminin bu yeni tercihi, ulema ve bürokrat orijinli iki farklı eğiliminin kendilerine bir değerler dünyası oluşturma, bir sınıf olarak konumlanma gibi bir sonuç doğurdu. Bu gruplar Batıcılık veya modernleşme taraftarları (gelenekleri de modern dünyaya uyarlamak isteyenler) ile Statükocular veya Muhafazakârlar (geçmişin dinsel, kültürel mirasını korumak ve Batı medeniyetinin etkisini maddi, teknik ve idari yönle sınırlamak) olarak nitelenebilir. Bu niteliksel farklılık, Tanzimat'tan laik Cumhuriyet'in kurulmasına dek Doğu-Batı ikilemi, maddi ve manevi iki medeniyet tasavvurunun gelişmesine yol açmıştır.

Osmanlı'da ikiz kurumsallıklar devrini başlatan bu ayrışma ve paralel eğitim arzu edilen başarıyı yakalayamamıştır. Bu sonucu yaratan zihniyetle ilgili olarak 8 Kasım 1872'de Kalküta'da bir konferansında Cemaleddin Afganî şunları söyler:

“Osmanlı hükümeti ve Mısır Hidivliği altmış yıldır hiçbir şey elde edemeyen bilimsel okullar açıyorlar, çünkü bu okullarda felsefe öğretilmiyor. Felsefi kafa yoksunluğu diğer bilimsel dallarda bir sonuca ulaşamamalarına neden oluyor... Felsefi kafayla donanmış bir halk, özel bilim kollarından habersiz dahi olsa, bu felsefi kafa sayesinde değişik bilimsel alanlarda bilgilenmeye hazır olabilir, diyoruz.”¹⁵

İttihat-Terakki'nin iktidarında Batıcı görüşlerin kalesi konumunda olan *İctihad* dergisinde ulema eleştiriliyor ve medreselerin kapatılıp yerine Avrupa'dakine benzer

¹⁴ Atatürk Konya'da (Konya: Selçuk Üniversitesi, 1986), s. 30.

¹⁵ Ali Merad, *L'Islam contemporain*, (Paris: PUF, 1984), 43.

okullar yapılması talep ediliyordu. Üstelik bu çağrılar ıslah-ı medaris olarak bilinen nizamnamenin onaylanma sürecinde yaşıyordu. Böylece, 1924'te gerçekleşecek olan tevhid-i tedrisata/mektep ve medreselerin birleştirilmesine dair ilk taleplerin *Sebilürreşad*'da dile getirildiğini görürüz.¹⁶

Medrese ile hem İttihatçıların hem de İslamcı olarak tanımlanan Müslüman entelektüellerin meselesi sadece müfredat değildi. Zira medreselerin en fazla eleştiri aldığı dönemde zaten *Medresetü'l-vaizin* ve *medresetü'l-eimme ve'l-huteba*'nın müfredatında klasik İslamî ilimlere ek olarak sosyal bilimler, matematik, doğa bilimleri okutuluyordu. İslah-ı medaris nizamnamesinin 1 Ekim 1914'te Sultan Mehmet Reşad tarafından onaylanmasıyla medreseler Meşihat-i İslamiye'ye bağlandı; dolayısıyla devletin kontrolü altına alınmış oldu. Reform öncesi dönemden farklı olarak müfredata fizik, kimya, biyoloji, tarih, felsefe de eklendi ve Ahmet Ağaoğlu, Ziya Gökalp ve İzmirli İsmail Hakkı gibi isimlerle kamuoyundaki imajını düzeltmeye çalıştı. İlerleyen zamanlarda medreselere Batı felsefesinin de entegre edilmesi gerektiği seslendirildi ve Muhammed Hamdi Yazır bu amaçla Gabriel Sealles ve Paul Janet'den tercümeler yaptı.

İttihat ve Terakki Fırkası'nın ülkeyi yönettiği 1908-1918 arası dönem Batılılaşmanın iki ayağı olan uluslaşma ve sekülerleşme/ulemanın konumunun zayıflatılmasıyla hız kazandığı dönemdir. 1916 yılında Şeyhülislam'ın kabineden çıkarılması bunun en belirgin işaretidir. 1917'de Şeriye mahkemeleri laik adliye Nezaretinin denetimi altına alınmış, medreseler Maarif Nezaretine tabi kılınarak vakıfları yönetecek yeni bir Evkaf Nezareti oluşturulmuştur. 1913'te Alman yasasını esas alan yeni bir miras yasası uygulamaya konulmuştur. Bu uygulamalar ulemanın devletin hem ruhundan hem de bedeninden tecrit süreçlerinin en fazla göze çarpan örnekleridir.

İttihat-Terakki iktidarının 1918'de sonlanmasından sonra gelenekçi ulema 1914'ten bu yana ıslahına uğraşan medreselerin tekrar ıslah öncesi konumuna dönmesi için çağrıda bulunmaya başladı. Bütün ıslah çabalarının üstüne bir sünger çekilmesi çağrılarının başını çeken Mustafa Sabri Efendi 1919'da Şeyhülislam olarak atanınca, ilk işi medreselerin ıslahının mimarlarından Şeyhülislamlar Mustafa Hayri Efendi ve Musa Kazım Efendi'nin tutuklanmasını sağlamak oldu.

Bir Husumet Mirası: Mektep-Medrese Mücadelesi

Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin dinle ilgili her girişimi daha önce başlanan yenilik/modernleşme süreçlerinin devamı durumundadır. 23 Nisan 1920'de Büyük Millet Meclisi'nin açılışından kısa süre sonra Şeyhülislamlığa alternatif olarak Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti kuruldu. Anadolu'daki medreseler ıslah edilen medreseleri takip edecek şekilde ama hükümetin daha sıkı kontrolü altında eğitime devam etme kararı alındı. Ama Cumhuriyet'in ilanından sonra medreselerin Maarif Vekâleti'nin yetkisi altına alınması eğilimi belirdi ve nihayetinde 1924'te medreseler sonlandırıldı. Cumhuriyet idaresinin kendisini Osmanlı'dan koparacak hilafetin kaldırılması, hanedanın yurt dışına sürülmesi gibi keskin adımlara medreselerin kapatılması da eklenmişti. Medreselerin yerine İmam Hatip okulları açıldı ve Darülfünun'a bağlı bir İlahiyat Fakültesi kuruldu. 1914'te ıslahına girişilen medreseler kapatıldıkları 1924'te

¹⁶ Mehmed Şükrü, "Medrese, Mektep Birleşmeli," *Sebilürreşad*, II/285, 26 Şubat 1914.

kadar epeyce bir mesafe kat etmişti. Kapatılmaları 10 yıllık gayreti boşa çıkarmış oldu. Geleneksel medrese eğitime ve zihnine karşı olan ulema bile medreselerin bir emr-i vakiyle kapatılmasını aynı döneme denk gelen Rusya Bolşevik devriminin din ile ilgili girişimlerine denk görüyordu. Medreselerin konumunun siyasi alanda tayini, hem muhafazakâr hem de yenilikçi ulemayı yeni hükümetin dinle ilgili her inisiyatifini kuşkuyla karşılama gibi bir konuma itmiştir.

Bütün tartışmalarla Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyetin ilk dönemi çözülememiş köklü sorunlar ve bugüne aktarılan köklü öfkeler dönemidir. Geniş tabanlı mutabakat oluşturmama kültürünün yine bu dönemlerde atıldığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte, erken Cumhuriyet döneminin güçlü sekülerist eğilimi, İslam'ı ıslah edip siyasi meşruiyet, milliyetçi akültürasyon ve etnik homojenizasyonun bir aracı olarak işe koşma tutkusunu dışlamıyor ya da ortadan kaldırmıyordu.¹⁷ Dolayısıyla Cumhuriyet dönemini devletin dinden/İslam'dan ayrılması olarak görmek doğru değildir. Devletin dini hayatın düzenlenmesindeki rolü ile devletin dinin taleplerine göre düzenlenmesi arasındaki gerilimin bu döneme rengini verdiğini söyleyebiliriz.

Saltanat ve hilafetin kaldırılması ve laiklik ilkesinin benimsenmesi Cumhuriyet'in dini siyaset, eğitim ve hukuk alanının dışına çıkardığını; Diyanet İşleri Başkanlığının kurulması ise bu alanların dışında inşa edilecek inanç ve ibadet alanının da devlet denetiminde tutulacağı ve daha ileri bir aşama olarak da dinle ilgili akademik yahut kurumsal örgütlü yapıların devletin yeni ideolojisini tahkim etmede bir aparat olarak kullanılacağına işaretleridir.

Osmanlı ve Cumhuriyet modernist elitlerinin yöntemi, bu modernleştirmelerin idari düzenlemeler şeklinde gerçekleşmesiydi. Modernleşmenin müzakere ve katılım ile maddi iyileşmeye doğru yürünecek bir yol olduğu fikri, Osmanlı ıslahatçılarının yabancı olduğu bir durumdu. Bu tarz, Batıdaki gibi bağımsız bir gelişimin ürünü olanın çok uzağında, Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesinin temel karakteristiğidir. Osmanlı'nın sosyal yapısı, devlet geleneği, sanatı, hukuk sistemi ve kültürü değişmeye/modernleşmeye kendi iç dinamikleriyle değil de dış faktörlerin etkisiyle giriştiği için değişimin getirdiği çatışmalar ve şizofreniler çoğu alanda bugün de kendini korumaktadır.

Aynı döneme denk gelen Rus ve Japon modernleşme çabalarının başarısı, bürokrasinin ayrı bir toplumsal sınıf olarak kendini inşa edip diğerlerini tasfiye etmesini mümkün kılan bir sistemi baştan reddedip, milli büyüme ve gelişme modeline odaklanmasıydı. Osmanlı modernleşmesinin başat karakteri ise bürokrasinin ayrı bir toplumsal sınıf olarak kendini inşa etmesi ve bir vesayet anlayışıyla bürokrasi dışındaki elit grupları tasfiye etmesiydi. Bu vesayetçi anlayış Cumhuriyet döneminde de kendini göstermiştir. Öyle ki; Cumhuriyet elitleri Cumhuriyet dönemi din politikalarını oluştururken ulema ile mücadele eden Mehmet Akif Ersoy, Elmalılı Hamdi Yazır, İzmirli İsmail Hakkı gibi İslamcı aydınlar hiçbir rol vermemişlerdir. İnisiyatifin bu negatif kullanımı, birçok alanda başarı sağlayan Cumhuriyet'in, din alanında aynı başarıyı gösterememesi gibi bir sonuç doğurmuştur. Bugün önümüzde duran din-devlet ilişkilerine dair karşılıklı husumet mirası bunu göstermektedir.

¹⁷ Amit Bein, s. 190.

“Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Modernleşmenin Süreç Analizi” Sunumu kaynakları için bakınız:

Atatürk Konya’da (Konya: Selçuk Üniversitesi, 1986).

Bein, Amit, Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin Faileri ve Geleneğin Muhafızları, (Çev. Bülent Uçpunar), Kitap Yayınevi: İstanbul 2013.

Davison, Andrew, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme*, Çev. Tuncay Birkan, 2. Baskı, İletişim Yay., İstanbul 2006.

Engelhardt, Edouard Philippe, Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye Tarih-i Islahatı 1826-1882, çev. Ali Reşad (İstanbul, Mürettibin-i Osmaniye Matbaası, 1328 (1912).

Eşref Edip, “Meşrutiyet Devrinde Türkiye’yi İslam’dan Uzaklaştırma Hareketleri,” *Sebilü’r-Reşad* 22/549, 9 Ağustos 1339 (1923).

Hanioğlu, Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981).

Mehmed Şükrü, “Medrese, Mektep Birleşmeli,” *Sebilürreşad*, II/285, 26 Şubat 1914.

Merad, Ali, *L’Islam contemporain*, PUF, Paris, 1984: 43.

Mehmet Arif Bey, *Binbir Hadis-i Şerif Şerhi* (Kahire: Matba’at el-Ma’arif, 1901).

Mehmed Akif Ersoy’un Makaleleri (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987).

Mustafa Sabri Efendi, “İlmiye Bütçesi Münasebetiyle (Cenab-ı Hak İlmi Sarıklılardan Aldı Fesilere Verdi),” *Beyanu’l-hak* 5/106. 17 Nisan 1911.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslam*, İstanbul: Hikmet Matbaası, 1911, 2.

Nader, Sohrab, “Global Waves, Local Actors: What the Young Turks Knew about Other Revolutions and Why It Mattered,” *Comparative Studies in Society and History* 44 (2002).

Yakut, Esra, *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.

Yazır, Muhammed Hamdi, “Dinimiz, Devletimiz”, *Sebilü’r-Reşad* 15/328, 12 Kanunuevvel 1334/12 Aralık 1918.