

Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5

Osmanlı Modernleşmesinde “Jön-Türk” Hareketinin Din-Siyaset Anlayışı

*Nadim Macit**

"İnkılapçı sosyal olayı bir zihin olayı olarak ele alan ve bu yüzden, zihinden geçenlerle cemiyette meydana gelen olaylar arasında bir intibak bulunması gerektiğini zanneden adamdır."

Erol Güngör

Giriş

Osmanlı modernleşmesinin son döneminde ortaya çıkan siyasi akımları incelemek hiç kuşkusuz ki bir taraftan ekonomik, teknolojik, bilimsel gelişmelerin, kültür ve düşün alanlarında ortaya çıkan felsefi hareketlerin Osmanlı toplumuna etkisini, bir taraftan da siyasi düzenin koşullarını ve mekanizmasını oluşturan öğelerin değişimini çözümlemek anlamına gelir. Bir başka deyişle Osmanlı Devleti'nin toplumsal ve siyasal yapısında hakim olan olumsuz durumu, kriz dönemini aşma yönünde ortaya çıkan fikri hareketlerin yapısını, paradigma arayışını ve bunun inşasının gerekçelerini ve ardında yatan belirleyicileri anlamayı gerektirir. O halde meselenin ana noktasını, son dönemdeki modern-

* Doç.Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

leşme çabalarının, toplumda, özellikle seçkinler arasında ortaya çıkarttığı tartışma ve ayrışma eksenini ile “Jön-Türk” hareketinin bu ekseninde aldığı yerini ne olduğu hususu oluşturmaktadır.

Osmanlı modernleşmesinin son halkasını teşkil eden bu dönemde etkin olan Jön-Türklerin din-siyaset anlayışlarını incelemek bir yönüyle düşünsel etkileşim içinde buldukları felsefi akımların epistemik kökenlerini, diğer yönüyle de örnek aldıkları düşünsel verilerin farklı bir geleneğe taşınarak oluşturulan modernleşme projesinin yapısını anlamakla mümkün olabilir. Ancak hemen itiraf etmemiz gerekir ki Jön-Türk hareketinin oluşumunu ve fikri yapısını bir bütünlük içerisinde ortaya koymak oldukça zordur. Bu zorluk, Jöntürklüğün hem farklı ilgileri ve eğilimleri içeren geniş bir yelpazeye yayılmasıyla hem de toplumsal değişmeye koşut olarak toplumsal gerçekliğin büründüğü çok boyutlu ve girift görünümü barındırmasıyla ilişkilidir.

Felsefe geleneği zayıf olan bir ülkede, modern düşüncenin arka-planını oluşturan felsefi temelleri anlama ve elde edilen felsefi verileri yeniden yorumlama çabasının önemli epistemik kırılmalara özne olacağı ortadadır. Bunun bir çok sebebi olmakla birlikte, bu makale çerçevesinde sadece sosyal muhayyilenin muhafazakar karakterini ve bunun farklı kültürel semboller mekanizmasına karşı direncini, siyasi aktörlerin “siyasal ve toplumsal tepkiler” karşısındaki **duruşlarını** ele almamız mümkün görünmektedir.

Jön-Türkler, kendi tarihlerinde laik felsefi bir gelenek olmadığı için modern düşüncenin getirdiği yeni bir din-siyaset ilişkisinin nasıl yürütüleceği konusunda hem teorik hem de pratik açıdan gelenek oluşturmada engellerle karşılaştılar. ¹ Bunlardan en önemlisi “devleti kurtarma” ² gibi önemli bir amacı gerçekleştirmek için birbirinden ayrı sosyal yapıların dayandıkları temel zihniyeti yeterince anlamadan farklı sosyal ve siyasal dinamiklere bağlı olarak üretilen modelleri olduğu gibi taşımak olmuştur. Şüphesiz karşı değişimden örneklenen ve alıntılanan modelin mevcut geleneğe uyumsuzluğu ve böyle bir amacı

1 Jön Türkler,tarihsel açıdan böyle bir gelenekten yoksun olsalar da, I. Jön Türk hareketinin önemli öncülerinden Mustafa Fazıl Paşa'nın Abdülmecid'e yazmış olduğu din ve dünya ayırımını da içeren mektubunu referans kaynağı olarak kullandıklarını burada kaydetmemiz gerekir.

2 Celal Nuri, *Tarih İstikbal*, Yeni Osmanlılar Mat. İst. H.1331, s.103,

gerçekleştirmede karşılaşılan engeller, onları, daha çok pratiğe elverişli pragmatist bir siyasi eyleme itmiştir.

Özellikle bu dönem, pozitivist epistemolojiye dayanan anlayışın çok değişik boyutlarda tezahür eden ve kendine özgü hususiyetleriyle farklı bir yapılanmayı temsil eden bir dönem olduğundan “din-siyaset” tartışmasının daha özel bir yere sahip olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki burada kullanılan “din” kavramı ve ona yüklenen anlam modernleşme sürecinde siyasetin faydacı yapısına içkin durumdadır. Dolayısıyla burada din kavramı sınırlı ve özel bağlamda kullanılmaktadır. Daha anlaşılır bir ifadeyle burada din, bir yönüyle “dinin politikleştirilme serüveninin” tarihsel geçmişindeki mantığını oluşturan “siyasi gerekçelerin” özünde yatan nedenle, diğer yönüyle de bilimselliğin dışında tutulan konuyla sınırlıdır.

Sınırlı ve özel bağlamda kullanılan din kavramı, son dönemde ortaya çıkan siyasi ve fikri akımların dine yüklediği anlam ve ona verdiği rolün siyasal bağlamdaki yeri, çözümlenme durumunda olan Osmanlı Devletinin yeniden yapılanma arayışı sürecinde din-siyaset ilişkisine yüklenen anlamla tarif edilebilir. Dini özel bir çerçeveye almamızın sebebi, gerileme sürecine giren Osmanlı’da dinin politik bir etken olarak görülmesi ve yeni arayışlarda olumlu ve olumsuz yönde farklı yorumlara konu olmasıdır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti’nin son dönem modernleşme çabalarında din ve siyasete yüklenen anlam ve işlevin temelinde yatan felsefi anlayışı ve bu anlayışın ana noktalarını ve etkilerini belirlemek önem arz etmektedir. Ancak bu belirleme “Jön-Türkler” hareketinin tarihini araştırmak değil, tarihi ve felsefi araştırmaların ortaya koyduğu veriler ve argümanların “din-siyaset ilişkisi” bağlamındaki yerini yorumlamakla sınırlıdır.

Osmanlı modernleşmesi sürecinde önemli ve etkin olan bir siyasi akımın din-siyaset anlayışını tartışmak Cumhuriyet Türkiyesinin kuruluşunda etkili olan fikri ve siyasi evreleri anlamak açısından önem arz etmektedir. Nitekim Tarık Z. Tunaya’nın şu ifadeleri bunu göstermektedir:

“uzun ve sarsıntılı olmakla beraber, değişmelere tekaddüm eden fikir hareketlerinin inkılap fikriyatını beslediği, yeni açılacak devrin ve kurulacak devletin dayanacağı manevi esasları, siyasi müesseselerini ve kuvvetlerini tayin ve izah edecek bir öneme sahiptir. İnkılap ve aksiyon adamları ideallerine, zihniyetlerine ve müstakbele ait projelerine temel olacak fikir malzemesini inkılap hadisesine mu-

kaddem devreden, bir fikir ve iştihak hazinesi olan yakın tarihin fikri besleyiş ve davranışından alırlar. Bu devredeki muharrik fikirler inkılap hareketinin infilak anlarını, şiddetini, ilerideki yönelme ve başarısını tayin bakımından birinci planda bir kuvvettirler.”³

Toplumsal değişime bağlı olarak üretilen siyasi kavramlar hem tarihi ortamın siyasi ve toplumsal yapısına hem de üretilen çözümlerin düşünsel köklerine göndermede bulunurlar. Bu temel önerme bağlamında diyebiliriz ki, Meşrutiyet dönemine girişle birlikte kullanılan temel siyasi kavramları, dil ve anlam açısından yorumlarsak, bu kavramlar ve diğer siyasi ifadelerin hem bir fikri etkileşimi hem de bütünleşme ve ilerleme⁴ amacını içerdiklerini ve ayrıca bunların, bir varoluş mücadelesini içsel ve dışsal bağlamda dile getirdiklerini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Dil ve anlam arasındaki ilişki, zihinle dış dünya arasındaki ilişkiyi önemli bir ölçüde yansıttığından dolayı, temelde meşrutiyet, istibdat ve benzeri kavramlar, daha özelde, ittihat, terakki ve benzeri kavramlar, Osmanlı'nın içine düştüğü durumu, paradigmatik krizi ve bunu aşma yolunda seçilen yöntemin yapısına ilişkin durumu yansıttığı gibi bireylerin davranışları ile zihin yapıları arasındaki ilişkiyi de yansıtır. Aslında kavramlara yüklenen farklı anlamlar, farklı fikri etkileşimleri, siyasi görüş ve eğilimleri dışa vurduğu gibi, ileri sürülen görüşlerin ve siyasal bağlamda önerilen modellerin orijinal olup olmadıklarını ve dayandıkları dünya görüşlerini de önemli bir ölçüde dışa vururlar.

3 Tarihçi Z. Tunaya, “Türkiye'nin Siyasi Gelişme Seyri İçinde İkinci Jön-Türk Hareketinin Fikri Esasları” *Tahir Taner'e Armağan*, İst. Üniv. Hukuk Fak. Yay. İst. 1956, s. 167,

4 İttihat ve Terakki kavramları modern bir paradigma olan “pozitivizm” akımının iki temel kavramıdır. Söz konusu kavramlara yüklenen anlam ile Osmanlı toplum ve devletinin şartları arasında görülen benzerlik uyarlamayı kolaylaştırmıştır. Çünkü imparatorluk parçalanıyordu ve birliğe ihtiyaç vardı. Uluslar arası arenada ayakta kalmak gerekiyordu. Ayakta kalabilmesi için, toplumlar arası hiyerarşide yükselmek, yani ilerlemek elzemdi Birlik (ittihat ya da düzen) ve ilerleme (terakki) vurgulanmalı, devletin ve toplumun temel hedeflerine dönüştürülmeliydiler. Pozitivizm imparatorluğun bu durumuna birebir tekabül ediyordu. Comte'un düzen ve ilerleme motto'su, Osmanlı imparatorluğunda bir bürokrat elit sınıfın kurduğu örgütün, hızla işleyen bir süreç sonucunda adı ve hedefi haline geldi: **İttihat ve Terakki** (Geniş bilgi için bkz. H. Arslan, “Pozitivizm: Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yay., İst. 1995, s. 567, 568)

I. Jön-Türklerin Ortaya Çıkışının Arkaplanı ve Felsefi Temelleri

Tarihsel değişim olarak adlandırılan modernitenin Osmanlı Devleti'ne yansıma biçimi bir fikri hareket olmaktan daha çok, Batı'da yeni bilimsel yöntemler eşliğinde üretilen araçların ve çeşitli yöntemlerin taşınması ve uygulanması şeklinde olması siyasal eylemlerin yapısını da etkilemiştir. Batı'ya gönderilen bilgi elçilerinin bir teknoloji ithalatçısı olarak dönmelerini amaçlayan yöneticiler, çok kısa zamanda teknolojinin bir bilgi sistemine dayandığını anladılar. Bu nedenle **teknoloji ithalatçısı olmakla entelektüel olmak** arasındaki mesafenin ürettiği çelişkiler, modernleşme sürecini içsel bağlamda sıradan çatışmaların merkezi haline getirmiştir. Böylece bilimsel bilgi ve onun dayandığı felsefi temelin etkisinde kalan aydınlar bizzat sistemin içinden bir dünya görüşü üretme çabasından daha çok, modernitenin değer yüklü alt paradigmasının verilerini farklı bilgi ve kültürel kodlara sahip olan topluma her hangi bir yorumlama sürecinden geçirmeden aktardıklarından dolayı ister istemez bir değer çatışmasının ön-besleyicileri olmuşlardır.

Modernitenin insan etkinliğine konu olan her alanda gerçekleştirdiği değişim ve bunun ideolojik türevi, değişimin nedenini bilimsel bilgiye, o dönemdeki ifadesiyle "ulum" ve "funun"a yüklediğinden dolayı, zaten amacını bu yöntemi almakla sınırlamış **alıcının**, çok kaba bir ideoloji taşımaktan başka bir şansı yoktu. Alıcı gözüyle olsada değişen dünyayı tanıma arzusu ister istemez kültürel etkileşimi, bu da modernliği formel kalıplara dökmeyi beraberinde getirmiştir.

Bilimsel bilginin bütün dallarına ilgi duyan aydınlar, söz konusu ilmi disiplinlerin epistemolojisinden etkilendiklerinden dolayı değerler arası çatışma noktasında, tercihlerini, üstün olarak tanımladıkları modern ideolojinin dayandığı değerlerden yana koydular. Ne var ki bu hareketin ulum, funun ve terakki kavramlarının merkezileştiği, bilimin aşkın bir kimliğe dönüştürüldüğü bir süreçte başarılı olması hemen hemen imkansızdı. Ancak hemen kaydetmemiz gerekir ki, bilimin ve bilim sahibi olmanın din ile uzun süre eş anlamlı kullanıldığı bir toplumda bilimin din yerine geçirilmesi oldukça kolay olmuştu.

Bunun en önemli göstergesi dini metinleri “terakki” bağlamında yeniden okumanın yaygınlık kazanması ve meşru görülmesidir. ⁵

Yeni bir işlevi yerine getirmeye başlayan ve bir değer haline gelen bilimin hem işlev olarak dinin yerine geçmesi hem de dinin temel konularıyla çatışan argümanlar içermesi **zihni çatallanmanın** temelini oluşturmuştur. Dinin temel konularıyla çatışan pozitif çıkarımlar tarihsel ortamın aciliyetinden dolayı meşruiyet kazandığından, İslam itikadının bir çok meselesi itikad-ı batıla olarak tanımlanmıştır. Aslında bu, o dönemde, entelektüel çevrelerde geniş yaygınlık gösteren biyolojik materyalizm’in⁶ osmanlı aydınları arasında yayılmasıyla birlikte ortaya çıkan bir meseledir.

Bir taraftan geleneği ve siyasi yapıyı eleştiren bir taraftan da modern değerleri öne çıkartan siyasi hareketin düşüncesinde İslam, toplumsal ilerleme için yararlanılması gereken bir değer olarak yer almaktadır. Artık “bilim” sistemde yeni rolünü almıştı. Bilgiyi dile getiren önermenin olgusal olarak sınırlandırıldığı bir anlayışın islami bir bakışla meşrulaştırılması, dünya görüşü olarak öne çıkan anlayışın ne kadar etkili olduğunu ve bütün boyutlarıyla zihinleri belirlediği anlaşılmaktadır. ⁷ **Algı kalıbı değişimi** olarak adlandırabileceğimiz bu durum, aslında, zihni çatallanmanın ilk nüvesini teşkil eden ve giderek gelişen, geliştikçe siyasal anlamda ayrışan ve farklılaşan bir sürece girişi anlatmaktadır.

Bir siyasi hareket olarak ortaya çıkışlarını toplumsal şartların tabii ve zorunlu sonucu olarak gören Jön-Türkler, tarihsel ve toplumsal ilerlemenin doğrusal olduğunu düşündüklerinden kendilerine düşünsel ve toplumsal bir temel bulma zaruretiyle Yeni Osmanlıların⁸ takipçisi olduklarını sık sık dile getir-

5 M.Şükrü Hanioglu, *a.g.e., c./s. 21*

6 Jön-Türklerin Fransa’sı, d’Lambert, Turgot, Condorcet, Lagrange, La Mettrie gibi Aydınlanma düşünürlerinin çalışmalarının hazırladığı entelektüel iklimde şekillenmiştir. Geniş bilgi için bkz. Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev.Ahmet Arslan, EÜEF Yay. İzmir, 1982; H.Arslan, *a.g.m.*

7 M.Ş.Hanioglu, *a.g.e. c.1./ s.34*; Levent Köker, *İki Farklı Siyaset*, Vadi Yay. İst. 1998, s. 22,23

8 Yeni Osmanlıların Tanzimat’a getirdikleri eleştiri ve ileri sürdükleri fikirler “bağdaştırmacı modernleşme” diyebileceğimiz ifadeye uygun düşer. Mustafa Fazıl Paşa’nın Sultan Abdulazize yazdığı meşhur mektubu ile başlayan yeni arayışın dayandığı temel tez: Modern düşünceden faydalanmakla birlikte kimliği koruma noktasında dögümlenmektedir. Yeni Osmanlıların çok yoğun olarak kullandıkları kavramlar ve ileri sürdükleri

mişlerdir. Jön-Türklüğe katılma davranışının temel belirleyicisi olarak mutlakiyetle-meşrutiyetin çatışması ve ayrışması bağlamında yeterince tanımlanmamış olsa bile, tercihin, ikinciden yana konulmasının temel bir kriter olarak alınması hem anılan siyasi hareketin çok açık biçimde mevcut yönetime karşı muhalefeti temsil eden bir hareket olduğunu, hem de fikri temellerinin gereği olarak toplumsal değişimi amaçladıklarını gösterir. Öyleyse şimdi üzerinde durmamız gereken husus: Geniş bir muhalefet hareketini temsil eden ve toplumsal ve siyasal alanda değişimi amaçlayan, felsefi temel ve öneriler açısından farklılık arzeden, yapısal ve işleyiş açısından da oldukça karmaşık olan **bu örgütün ortaya çıkışı ve felsefi temeli olmalıdır.**

Yönetime karşı muhalefeti sürdüren çeşitli siyasi organizasyonların tüm faaliyetlerini “Jön-Türk Eylemleri” olarak tanımlamak çok yaygın olsada, bir siyasi hareketin oluşumu ve siyasi eylem biçimi belli aşamalarla şekillenen ve giderek sistematik özelliğe bürünen bir karakter arzettiğinden “Jön-Türklüğün” daha özel bir hareket olduğunu söylememiz gerekir.

Doğrusu yönetime karşı girişilen fikri ve siyasi muhalafetin daha sistematik olarak faaliyetini sürdürmesi İttihad-i Osmani olarak kurulan bir hareketle başlamıştır. İttihad-i Osmani olarak adlandırılan bu hareketin “Jön-Türk” olarak adlandırılmasını, muhalefetin dağınık ve parçacı yapısını örgütlemeye çalışan bir siyasi eylemin bütün araçlarla kendini yeniden ifadesi olarak tanımlayabiliriz. Dolayısıyla itttihad-i osmani sistemli bir programla Osmanlı yönetimine muhalefet eden siyasi bir fırka olup; 1895’de İttihad ve Terakki Cemiyeti’ne dönüşen, ancak hem düşünsel planda hem de siyasi yöntemde farklı ilgileri ve oluşumları içeren geniş bir kategoridir. Türdeş olmayan ve kendi içinde farklı eğilimleri barındıran bu hareketin öncüleri yönetime karşı geliştirilen muhalefetin fikri ve siyasi tutumlarında birleştikleri için “bu isim altında” toplanmışlardır. Bu hareketin içinde farklı felsefi ilgiler ve yönelişler olmasına karşın, biz, hepsini aynı isimle anacağız.

temel görüşleri sıraladığımız zaman İslam’ın bir ideolojik araç olarak görüldüğünü anlarız. Bu siyasi ve fikri akımda meşveret, demokrasi yerine biat, seçim yerine kullanılmaktadır. Yine bunlara dayanarak halkın egemenliği, sivil itaatsizlik vb. çıkarımlar yapılmaktadır. Modern düşüncüyü eksen alan bu çaba “modern değerleri tümüyle” almak isteyen İttihat ve Terakki Fırkasının referansı olmaya mazhar olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Mümtaz’er Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yay. İst. 1994, s.77-143

Jön-Türklük, “Osmanlı imparatorluğunda çağdaş ihtiyaçlara göre değişiklik yapmak isteyen ihtilalcileri ya da inkılapçıları kapsar. Bunlar, fikri ve siyasi faaliyetlerini, İttihat ve Terakki Cemiyeti içinde bulunan ve özel ilkelere ve belli bir siyasi programa bağlı olan sistematik bir faaliyeti sürdüren kişilerdir⁹. Kuruluşu, amaçları, cemiyetin teşekkül biçimi, yönetimi ve teşkilat içinde yer alan kişilerin kendi durumlarına göre rol almaları, cemiyete girme şartları, haberleşme biçimi, özel haber alma ve karşı koyma yöntemi belli ve özel kurallara dayanan bu hareket, “muhalafet” düşüncesi ve siyasi eylem açısından önemli bir yere sahiptir¹⁰. Öyleyse bu hareketin yapısını belirlemek için meselelerin tarihsel ve fikri arka-planına kısaca değinmemiz gerekmektedir.

İttihad-i Osmani'nin, kurucularından biri olan İbrahim Temo, ilk çekirdek hareketin, askeri tıbbiyede, 1889' da bizzat kendisi tarafından oluşturulduğunu anlatır.¹¹ Bu aşamada cemiyet duygusal yönü ağır basan bir öğrenci kuruluşudur ve felsefi tartışmaların oluşturduğu bir ortamın ürünüdür.¹² Modern düşüncenin, egemen entelektüel ortodoksi formu olan “izm”le¹³ tanışan öğrenciler, “bilimsel bilginin” verileriyle toplumsal dengelyi ve bu dengede görülen ihlalleri keşfedeceklerine ve Osmanlı'nın çöküşünü ve istibdatı durdurabileceklerine inanıyorlardı.

Modern düşüncenin mekanı olan eğitim kurumları “zihniyet değişimini” gerçekleştiren yerler olmuştu. Anılan mekânlarda öğrencilerin gündeminden düşmeyen ve sürekli olarak tartışılan konuların ana başlıkları ve içerikleri bir zihniyet dönüşümünün bütün göstergeleriyle başladığını ortaya koymaktadır.

9 Bkz. Ahmet Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve Jön-Türkler*, (önsöz) İst.1945; C.Nuri, *Tarihi İstikbal*, s.102; Tarık Z. Tunaya, *a. g. m.*, s.167; *Türkiye'de Siyasal Partiler*, Hürriyet Vakfı Yay., İst.1988, c.1/s. 19;

10 Tarık Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, c.1/s.45-59

11 İbrahim Temo, *İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Teşekkülü ve Hizmeti Vataniye ve İnkılabi Millîye Dair Hatıratım 1939 Romanya - Mecidiye*, Arba Yay., İst.1987, s.12-15; Osmanlı'nın çöküşünü ve istibdatı durdurmak isteyen ve “İttihad-ı Osmani” adı altında toplanan gençler, Ohrili İbrahim Temo, Arapkirli Abdullah Cevdet, Diyarbekirli İshak Sukuü, Kafkasyalı Mehmet Reşit, Bakülü Hüseyin Zade Ali'dir. Ayrıca bkz: Ahmed Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve İttihad ve Terakki*, Tan Mat. Ank. 1948, s. 61-66; Tarık Z. Tunaya, *a. g. e.* s.19.

12 M. Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdulllah Cevdet ve Dönemi*, İst.1981, s.22, 27

13 H. Arslan, *a. g. m.* s.544

Zaten “bilim”in kesin ve üst değer olarak algılandığı ve bu doğrultuda eğitimin gerçekleştirildiği bir ortamda modern bilimsel dünya görüşüne bağlı insanların geleneksel değerler ve bunların dışsallaşmış ve nesnelleşmiş, bir başka deyişle kurumsallaşmış yapısı ile çatışacağı ortadadır.

Jön-Türklerin kurdukları İttihadi Osmanî hareketi sadece belirli bir etnik yapıya bağlı siyasi faaliyet olmayıp, bu mücadelenin içinde farklı bilgi ve inanç kodlarına sahip olan ve azınlık olarak ifade edilen unsurlardan bazı kişilerin de yer aldığı bizzat İbrahim Temo tarafından dile getirilmektedir.

“Millî ve gizli cemiyetin ilk toplantısında bazı kararlar alınacağı ve özellikle millî gizli cemiyete kimlerin kabul edileceğine dair müzakere cerayan etti. Ben, güvenilir ve iyi durumu olan her Osmanlı'nın din ve millet ayrımı yapmaksızın kabul edilmesinin taraftarıydım. Giritli Muharrem, İslam olmayan kişilerin kabul edilmemesi tezini ileri sürmüştü de bu fikir reddolunarak, iş görebilecek ve itimat edilecek her Osmanlı'nın, gayet ihtiyatkarane ve her türlü tecrübeden geçirilerek kabülü cihetine karar verildi.”¹⁴

Örgütün kuruluşu ile siyasi eylemin yapısını ve biçimini belirlemek farklıdır. Cemiyetin yaklaşık iki yıl süreyle hiçbir faaliyette bulunmaması, daha sonra ise çok sınırlı ve özel toplantılarda meselelerin görüşülmesi baskının derecesine göndermede bulunduğu kadar, muhalefet eyleminin biçimini belirlemede bazı yetersizliklerin ve sorunların varlığına da göndermede bulunmaktadır. Ancak iki yıl sonra çeşitli gruplarla temasa geçme ve mektep dışında üye kaydetme faaliyeti ve özel girişimler sonucunda İttihad-i Osmanî Cemiyeti örgütsel bir yapıya kavuşmuştur.¹⁵ Örgütün gizli tutulması karara bağlanıp bu hususta gerekli hassasiyet gösterilmekle beraber, teşkilatın siyasal amacını başkalarına iletme ihtiyacı ve gayreti örgüt faaliyetlerini ister istemez dışa vurduğundan sarayın dikkatinden kaçmamıştır.

Algı kalıbı değişiminin sonucu olarak yönetime karşı muhalefet eyleminin başlaması ve öğrencilerin buralarda teşkilatlanması Mızancı Murad' ve benzeri aydınlar tarafından oluşturulmuştur.¹⁶ Cemiyete üye olan veya fikirleri ile bu

14 M. Şükrü Hanioglu, *a.g.e.* s.17

15 Bkz. M.Ş.Hanioglu, *a.g.e.* 178-182

16 Leslovikli Mehmed Rauf, *İttihat ve Terakki Cemiyeti Ne İdi?*, Ahmet Saki Mat., Dersaadet, h.1327, s.12; Ş. Mardin, *a.g.e.* s.47-49.

siyasi faaliyete yakın görülen kişiler saray tarafından izlenip, baskı altına alındıklarından dolayı memleketi terketmişlerdir. ¹⁷ Ayrıca cemiyete dahil olmayan, fakat liberal düşüncüyü benimseyen, tarih felsefesi bağlamında iktisadi gelişmenin, ilerlemenin felsefi temellerini temellendirmeye çalışan ve öğrencileri derinden etkileyen ve yönlendiren Mizancı Murat Bey' de görevden alınması nedeniyle yurt dışına çıkmıştır. Daha sonra Damat Mahmut Paşa ve oğulları Prens Sebahattin ile Lütfullah'ın İstanbul'dan Avrupa'ya firar etmeleri muhalefet hareketine önemli derecede psikolojik destek sağlamıştır¹⁸.

Devletin eğitim kurumları ve yönetimin bizzat içinde bulunan seçkinler tarafından oluşturulan bu siyasi hareket çok kısa bir sürede "bürokratik" bir harekete dönüşmüş ve siyasi muhalefet biçimine yüklenen anlam, dile getirilen siyasi kavramlarla siyasi duruşları arasındaki bağı koparmıştı. Bu yönüyle İttihat ve Terakki fırkası'nın siyasi eylem biçiminin aristokratik olduğu söylenebilir. Saray çevresinde kalan ve merkezi özelliği daha yoğun olan bu hareket bir halk hareketi sayılamaz. Yönetici ve aydınlar arasında gelişen, üstelik saray içi bir darbe yapma eğilimini barındıran elitist bir harekettir. Muhalefetin kalesi durumuna gelmiş olan Tıbbiye-Harbiye- Mülkiye öğrencilerini ve ulemanın muhalefetini iç ortamı hazırlamak için gerekli bir malzeme olarak gören bir yönetici elitin varlığından bile bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla bu muhalefet hareketi, özü itibarıyla dikeyci ve belirleyici özelliği baskın olan bir hareket olarak tanımlanabilir.

Jön Türklere katılan gençlerin pek çoğu belirli ve ilkelerini farkettikleri bir düşünce sistemine ilgiden daha çok; kendilerini, bir değer çatışması ve zihniyet uyumsuzluğu sonucunda "efkar-ı ahrarene" sahibi olan bir grubun içinde bulmaktaydılar. Öyle anlaşılıyor ki yönelişin arka-planında mevcut durum ile edinilen siyasi kültür arasında gerilime yolaçan değer çatışması yer almaktadır. Kendilerini ahrar zümresinin mensubu olarak kabul eden herkesin bu gruba ait olmanın simgesi olarak romantik sayılabilecek şekilde Kanun-i Esa-

17 Abdullah Cevdet, *Kahriyat*, Matbaa-ı İctihad, Mısır, 1908, s. 90; Ş.Mardin, *a.g.e.*, s.81-85

18 A. Bedevi Kuran, *a.g.e.* s. 68-70, 115 ; Mehmed Selahaddin Bey, *İttihat ve Terakkinin Kuruluşu ve Osmanlı Devleti'nin Yıkılışı Hakkında Bildiklerim*, Sad. A. Varol, İnkılab Yay. 1989, s.20-21; Tarık Z. Tunaya, *a.g.e.*, c.1/s.21

si'yi savunması bunun göstergesidir. Yeni bir sosyal ve siyasal yapı oluşturmaya imkanını modernleşmede gören Jön-Türklerin öncüleri, önceleri medeniyetin tek olduğunu, bunun da Batı medeniyeti olduğunu çok açık biçimde dile getimelerine karşın, Batılı devletlerin Osmanlı'ya karşı olan tutumlarının, onları yeni ve daha köklü arayışlara yönlendirmesi “uyumsuzluğun” daha anlamlı bir seviyeye çekilmesini sağlayan bir unsur olmuştur.

Toplum yapısını ifade eden ilişkiler ağı, kurumlar ve kurumlar arası ilişkinin niteliğidir. Bizzat eğitim kurumlarında gelişen ve büyüyen bu muhalefet, kurumlar arası ilişki yumağının çok önemli bir parçası ve seçkin üyelerinin, kurumlar arası ilişkinin niteliğini bilen kişiler olmaları, muhalefetin kısa bir süreçte yayılmasını ve etkili olmasını sağlamıştır. Yurt içinden yurt dışına kadar uzanan ve kurumsallaşan bu hareketin muhalefet araçları ve bilgisel bağlamdaki iletişim, siyasi tutum geliştirme, varolma amacına yönelik olarak araçları kullanma biçimini güçlendirmiş ve beslemiştir. Mevcut yapının modern değerler ve bilimsel bilgi karşısındaki edilgen vasfı ve devletin bizzat yapısında, yani kurumlar arasındaki ilişkide düşülen zaafiyet ve sıkıntılıların, muhalefet hareketinin meşrulaştırılmasına önemli bir katkı sağladığını da düşünürsek, örgütün neden etkin olduğunu anlamış oluruz.

Ülke içinde ve dışında aynı amaçla kurulmuş olan cemiyetleri kendine çekmeyi, kaynaştırmayı ve onlardan önce davranmayı başaran İttihatçılar, imparatorluğun en önemli siyasi gücü ve merkezi durumuna gelmiş, II. Meşrutiyeti ilan ettirmeyi başarmış ve iktidarı ele geçirmiştir¹⁹. Ne var ki bağlı buldukları dünya görüşü, oluşturdukları siyasi model ve siyasi eylem biçimi, gelenekte olan ve modern düşünceyle de dönüşerek katılan “özcü- nesnelci” epistemoloji ve “evrim kuramı” onları daha baskıcı ve komiteci yapmıştır. 1908'den 1918'e kadarki süreç, daha doğrusu “iktidar ve muhalefet” ilişkisi, hukukun ve hürriyetin, “modern siyasi düşüncenin kavramları” altında nasıl tahrif edildiğini yeterince göstermektedir.²⁰ Öyleyse mutlakiyetin dayandığı felsefi temel

19 Bkz. Tarık Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, c.1/s.20-24

20 İleri okumalar için bkz. A. Bedevi Kuran, *a.g.e.*, s. 258-259; M.Selahaddin Bey, *a.g.e.s.* 60-113; C.Nuri, *a.g.e.* s.35-36; Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri*, MÜFV Yay. İst.1987, s.191

ve dünya görüşü değişmediği müddetçe formel olarak hangi sistem kavramsal ve içerik olarak dile getirilirse getirilsin “mutlakliyetin tabiatı” devreye girer ve ona tabi olunur. Bunu, Tarık Z. Tunaya'nın²¹ tespiti ile söylessek: On yıllık seçimler öyküsünün en belirli özelliği, yasal nefes alma borularının iktidar partisince tıkandığı, kapalı iktidar ve tek parti rejimine ulaşıldığıdır.

Anahatlarını verdiğimiz *siyasi örgütün fikri alt yapısı* “modern bilimsel dünya görüşünün” inşa edildiği eğitim kurumlarında oluşturulmuştur. “Bilimsel bilgi merkezli” dünya görüşünün ideolojisi olan pozitivism, elitlerden başlayarak, Osmanlı Devleti'nin yaşadığı radikal dönüşümün, algı kalıbı değişiminin ana dinamiğini oluşturur. Yeni bir bakış tarzı ve yeni bir toplum projesidir. Pozitivism, geleneksel ve İslami ortodoksinin ya da Osmanlı ortodoksinin merkezinde doğarak büyüüp yayılan bir epistemik azınlığın ideolojisidir. Osmanlı toplumu açısından bakıldığında bir radikalizm türüdür; sonradan kazandığı yaygın durum gözönüne alındığında pozitivism değişim serüvenimizin temelini teşkil eden bir ideolojidir. Pozitivism doğal ya da toplumsal gerçekliğin onu algılayan insan zihninden bağımsız ve kendi kendine yeterli bir varoluş biçimi olduğu yolundaki metafizik inanca dayalı bir realizm formudur.²² Bu nedendir ki bilgiyi görünenle sınırlayan, dolayısıyla, bilimi gerçeğe ulaşmanın tek yöntemi, bilginin nihai kriteri olarak olguları gören bir ideolojinin eğitim kurumlarında öncelikli yere sahip olması, zihniyet değişiminin hangi yönde seyrettiğini yeterince gösteren bir argüman olarak karşımıza çıkar.

Hiç kuşkusuz bu okulun siyasi muhalefet merkezi olmasının temel nedeni, burada eğitim gören öğrencilerin modern düşüncenin temel sabiteleri olan **bireycilik, devrimcilik, toplumculuk, hürriyetçilik, devletçilik ve evrimcilik** gibi felsefi akımları benimsediklerinden²³ dolayı içinde yaşadıkları toplum değerleri ile korkunç bir çatışmaya düşen birer tip olarak ortaya çıkmış olmalarıdır. Kuşkusuz bu tip, batılılaşma sonrası ortaya çıkan “yeni adam” ile benzerlik göstermektedir. Ama uslubu, olaylara bakış açısı çok daha keskin olmaktadır. Pozitivism'in büyüüne kapılan Jön-Türkler, toplumu tamamen bir din-

21 *A.g.e. c.1/s.27*

22 H.Arslan, *a.g.m. s.544*; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay. İst. 1979, s.154 Levent Köker, *İki Farklı Siyaset*, Vadi Yay., İst. 1998, s.20

23 H. Ziya Ülken, *a.g.e. s.139*

bilim çatışmasının ortaya çıkarttığı denge olarak algılamaktadırlar²⁴ İslam'ın temel değerlerini bazen doğrudan bazende dolaylı olarak hafife almaları bir zihniyet uyuşmazlığının, algı kalıbı değişiminin tamamıyla netleştiğini ortaya koymaktadır.

Jön-Türklere göre modernleşme, dinin oynadığı rolün bilime devredilmesi ile başarıya ulaşabilirdi. Bu görüş ise doğal olarak toplumun bir din-bilim çatışması üzerine kurulu olduğunu varsaymaktaydı. Toplumunu çeşitli grupların kendilerine düşen payları aldıktan sonra, adil bir yönetim altında denge içinde bir sistem olarak kabul eden Osmanlı geleneksel düşüncesi açısından bu görüşün ne kadar keskin olduğu ortadadır.²⁵ Bilim ile bir milletin kurtuluşunun nasıl mümkün olabileceği meselesi iki şekilde açıklanmaktadır. Birincisi toplumun belli yasalara bağlı olduğu ve bunun bilim yoluyla keşfedileceği görüşüdür.²⁶ Bu düşüncenin temelini **sosyal darvinizm oluşturmaktadır**. Kanuni tabii olarak adlandırılan bu teori onlara göre toplumdaki gelişmeyi ortaya çıkaracaktı. Kendi aralarındaki bölünmeyi bile bu teoriyle açıklamaları oldukça ilginçtir.

Terakki düşüncesinin temelini oluşturan bu fikir her ne kadar bazı pürüzlere konu olsa da, hemen hemen her fırsatta değinilen ve fazlaca müphem bir durumu tanımlamak için kullanılan felsefi bir tema olarak belirlemektedir. Bilimsel bilginin nesnelci, özcü temeli bireyin toplum içindeki yerini önemsemeyen bir anlayışın öne çıkarılmasına sebep olmuş ve bunlara değer atfedilmiştir. Samuel Smiles, Schopenhauer, Büchner, Gustave Le Bon gibi kişilere yapılan göndermeler ve bu hareketin öncüleri tarafından yapılan çeviriler siyasi hareketin fikri temeli hakkında önemli ipuçları vermektedir. Sözgelimi Abdullah Cevdet,²⁷ G. Le Bon'un, *Asrımızın Nususi Felsefyesi*, adlı yapıtını toplumsal yasaların manzumesini içeren bir "mecelle" olarak adlandırarak bir değişim ve geçiş devri yaşayan Türkiye'nin bu eserin hüküm ve nazariyelerini teemmül ve hazmetmesi gerektiğini vurgular.

24 *A.g.e., c.1/s. 46*; E.Kuran, *a.g.e. s.31*

25 *A.g.e., c.1/s. 50*

26 Gustave Le Bon, *Asrımızın Nususi Felsefyesi*, Çev. Abdullah Cevdet, Matbaa-ı İctihat, İst. 1913, (İfade-i Mütecim) s.30; Meselenin düşünsel ve toplumsal temelini ve bu düşüncenin epistemolojik dayanaklarını anlamak için bkz. H.Arslan, *a.g.m. s.550-551*

27 A.Cevdet, "İfade-i Meram" s.30

Bilim ile milletin kurtuluşunun ikinci yolu; her alanda etkili olan bilimin yönetim konusunda da devreye girmesidir. Yönetimin artık çağdaş bilimsel bir çizgide olmasının gerekliliği sürekli işlenen ikinci bir tema olarak karşımıza çıkmaktadır. Yönetimin, bilim yoluyla evrenselleşeceğini dile getiren Jön-Türkler, artık ortak siyasi değerlerden ve kurumlardan söz edilebileceğini ileri sürmektedirler. Bunun temelini de, kişiye bağlılık olan bir yapının yerine ussal ve yasaya bağlı bir yapı oluşturacaktır. Soyut değerlerin büyümesine kapılan Jön-Türklerin,²⁸ toplumsal eylem alanının determinist yasalarla keşfedileceğini söylemeleri ve bu nedenle de katı kurallar getirmeleri daha ileriki süreçte siyasi açıdan şahsa bağlılığı daha da pekiştirmiştir. Başka bir deyişle Jön-Türkler dinin mutlak değerlerinden kurtulmaya çalışırken, pozitivistin evrensel ve belirleyici değerlerini kabul etmekle bilimsel skolastisizme düşmüşlerdir.

Jön-Türklerin öne çıkardıkları dünya görüşü monist ve evrenselci olduğundan hürriyet ve hukuk gibi kavramlara vurgu yapsalarda baskıcı temayüllerden kurtulamamışlardır. Elbetteki özcü ve nesnelci temellere dayanan bilim anlayışı batı geleneğinde her zaman adalet, hukuk ve hürriyet kavramlarını iktidar ve otorite merkezli bir yorumlamaya tabi tutmadığı hatta bazen aklın öncelenmesinin bireyin bağımsızlığını güçlendirdiği ortadadır. Ne var ki, Jön-Türklerce taşınan söz konusu bilim anlayışı ilginç bir şekilde kendilerinin eleştirdiği geleneğin kutsal diliyle yorumlandığından dolayı iktidarı ve otoriteyi güçlendirmenin bir aracı olmuştur. Cemiyetin işleyişine ilişkin olarak belirlenen esaslar ve cemiyetin işleyiş tarzı,²⁹ örgüte üye olan kişilere verilen siyasi rol özü itibarıyla baskıcı ve tanımlayıcı, dolayısıyla tahakküm edici verilerle iççedir. Bu nedenle **Jön-Türklerin, yönetime karşı geliştirdikleri siyasi muhalefet ve dayanakları** ile iktidarı ele geçirdiklerinde icra ettikleri siyasi eylem arasında paradoksal bir ilişki bulunmaktadır.

28 Bkz. M.Şükrü Hanioğlu, *a.g.e.*, c.1/s. 54-68; Mehmed Selahaddin Bey, *a.g.e.* 23-35

29 Tarih Z.Tunaya, Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyetine İlişkin Belgeler, adlı başlık altında verdiği "beyanname ve siyasi program" larda yer alan kararlar, örgüte girme ve rol alma faaliyetinin, karar mekanizmasının, örgüte tabi olmayanlara karşı belirlenen siyasi tutumun dayandığı ölçütler, çok açık olarak istibdatın başka bir şekle dönüştüğünü gösteren argümanlarla doludur. Bkz. *Türkiye'de Siyasal Partiler*, c.1/s.40 - 120; H.Ziya Ülken, *a.g.e.* s.348

II. Jön-Türklerin Muhalefet Dayanakları ve Önerileri

II. Abdülhamit'e karşı oluşturulan muhalefetin içinde çok farklı fikri eğilimler olmasına karşın ortak bir noktada buluşuyorlardı. Buluştukları ortak nokta da şu: Devletin modernleşmesi, genel bir toplumsal reformla birlikte olmalıdır. II. Abdülhamit teknik, askeri teşkilat ve eğitim alanında yenileşmeye hız kazandırdığı, bu alanda yoğun bir çaba gösterdiği halde, böyle bir muhalefetin altında istenilen şeyin, sultanın ve yönetici sınıfın **geleneksel otokratik** durumunun yerini, yeni oluşturulacak bir düzenin alması ve tebanın egemenliği paylaşmasına olanak verecek bir seçimle kurulacak parlamento ve anayasayla sınırlanan siyasi bir yapının yer almasını gerçekleştirmeğe matuf olduğu anlaşılmaktadır.

Jön-Türklerin, ürettikleri argümanlar birliği koruma ve meşrutiyet sistemini bütünüyle uygulamaya yönelik gerekçelere dayanmaktadır. Ancak toplumsal ve siyasal ikilemin ürettiği bunalımın getirdiği endişeler, toplumsal bilinçte oldukça etkili olan kültürel kodun ürettiği tutuculuk ve her şeyden önemlisi devletin parçalanma aşamasına geldiği durumda kendini açığa vuran psikolojik baskının iktidarı sürüklediği yerden meseleye bakarsak, burada yer alan argümanların daha zayıf olduğunu söylememiz için çok açık ve somut gerekçelerin olması gerekir.³⁰ Meseleye II. Abdulhamit açısından bakmak gerekirse hem ortamın sağladığı imkânları devreye sokarak ana bünyeyi rahatsız eden yöndeki gelişmeleri önlemek hem de iç ve dış muhalefetin ürettiği etkileri aşmak için mevcut durumu ancak şahsi bir yönetimle yürütmenin mümkün olduğuna kendini inandırmış olduğu düşünülebilir.

II. Abdulhamit'in değişimi yapabilecek kadroların yetişmesi için "Harbiye, Mülkiye, Tıbbiye ve Terbiye" alanlarında yenileşme hareketlerine katkı sağladığı bilinmektedir.³¹ Özellikle bu kurumlarda modern düşüncenin ürettiği "bilimsel bilgi" ve "modern bilimsel dünya görüşü" öğretiliği, daha da önemlisi ilmiye sınıfı ve bunun kurumlarının ihmal edildiği bir yapının ne üreteceği bilindiği halde, sırf iktidarı korumak için istibdat yapıldığı şeklindeki bir yak-

30 Ahmet Mithat, *Üss-i İnkılap*, İst. H.1294, s.9

31 E.Kuran, *a.g.e.*, 44

laşım modern düşüncenin şekillendirdiği bir zihin açısından doğru görülebilir. Ancak geleneksel tarihi yapının içinden bakıldığında böyle bir değerlendirme- nin anlamlı olduğunu söylemek oldukça zordur.

Öyle anlaşılıyor ki II. Abdülhamit, büyük bir ihtimalle Jön-Türklerin “modernleşme projesinin” fikri, siyasi ve ahlaki içerik taşımadığı görüşünü paylaşmaktaydı. Uzun süre direnmesinin arka planında “sıradan hevesler” “şahsi kompleksler” olsa bile, “modernleşme hareketini”, osmanlı toplumunun ana bünyesinden gelen ve yetişen kişiler tarafından yapılmasına bir zemin hazırlama niyetinin yer aldığı akla gelebilir. Her ne kadar sistemin dayandığı inanç sistemi ve temel politika yerini korusa da, kurumsal anlamda görülen değişim, sistem içi değişimin varlığını gösterir. Çünkü modernleşmenin sac ayakları mesabesinde olan Harbiye, Mülkiye, Tıbbiye, Terbiye gibi kurumların gelişmesine yönelik faaliyetleri başka türlü açıklamak mümkün değildir³². Aslında burada söz konusu olan, siyasi muhalefetin öne sürdüğü fikirler ve önerilerin “şüphe ve tereddüte”³³ konu yapılması ve söylenenin ötesinde daha farklı amaçların saklandığı görüşünün belirleyici olmasıdır.

Modernleşme ile gelenek arasında içten içe işleyen tereddütün ortadan kalkmasını, acil ve hızlı tedbir alınmasını öneren “modernist kadro” bu dönemdeki eğitim kurumlarında yetişmiştir. Meseleye bu perspektiften bakarsak “çok değişik umutlar ve tarihi hesaplaşma” içinde olan güçlerin kendi lehlerine gelişen süreci engellemekten başka bir çaresi yoktu diyebiliriz. Daha doğrusu burada söylemek istediğimiz husus: II. Abdülhamit ne ulu hakandır, ne de kızıl sultandır. Her iki adlandırmada tarihi ideolojik kalıplarla okumanın sonucudur. **Çünkü mutlakiyetin epistemolojik karakterini “tekil ve baskıcı” siyasi tutumlardan ayrı düşünmek mümkün olmadığı gibi, modernitenin değer yüklü ideolojisi olan pozitivistimin dayandığı “mekanik evren ve epis-**

32 Şeyhülislam Cemalddin Efendi, *a.g.e.*, s.35

33 İleri okumalar için bkz: Feroz Ahmad, “1908-1914 Yılları Arasında Büyük Britanya’nın Jön-Türkler’le Münasebetleri”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, Edebiyat Fakültesi Mat. İst. 1971, s. 153-170; Mehmed Selahattin Bey, İttihat ve Terakkinin Kuruluşu Ve Osmanlı Devleti’nin Yıkılışı konusunda bildiklerini sıralarken, Jön-Türkleri, memlekette kötü maksatları gerçekleştirmek için bir araya gelen kişiler olarak tanımlar. Ona göre İttihat ve Terakki Cemiyeti, doğuda siyasi ve iktisadi menfaatleri için bazı devletlerle, gizli cemiyetler için bir adrestir. (Bkz. *a.g.e.*, Kahire, 1918, s.19-20).

temoloji” bağlamında üretilen bir siyaset anlayışını da “tekil ve baskıcı” olmaktan ayrı düşünmek mümkün değildir.

Jön-Türkler’in “bilim ve seçkincilik ideolojisi”ni incelemeleri³⁴ hem muhalafet eyleminin hem de iktidarı ele geçirdikleri zaman yönetimin baskıcı ve tahakküm edici karektere bürünmesinde etkili olmuştur. Çünkü bu anlayışa göre “bilgisel” anlamda üstün olan kişilerin devleti yönetmesi bilimin gereğidir. Zaten siyasal alandaki yazıların içeriği, genellikle çağdışı olduğu iddia edilen siyasi düzenden yakınma ve modern siyasi modelin Osmanlı toplumuna taşınması isteği ile sınırlıdır. Model taşıma isteğinin Devlet’in bağlı bulunduğu inanç sisteminde ve geleneksel siyaset anlayışında köklü bir değişimi içermesi iktidar ile muhalefet arasındaki mesafeyi giderek açmış ve ve ülkenin temel sorunlarını tartışmaktan daha çok engelleyici bir karektere bürünmüştür.

Abdülhamit’e karşı harekete geçen siyasi muhaliflerin muhalefet dayanakları felsefi bir içerikten daha çok durumu tespite yöneliktir. Ancak durumu belirlemeye yönelik bu girişim, siyasi muhalefeti “eyleme” dökmeye yönelik temalarla içiçedir. Nitekim Jön Türkler, keyfi iktidarı, kurduğu fesat sistemi, zulmü ve memleketi sürüklediği felaket nedeniyle hükümdarlığı ve halifeliği dinen caiz ve meşru görülmeyen Abdülhamit’e karşı kıyam etmenin ve huruca kalkmanın gerekli olduğu³⁵ teziyle dinamik güçleri doğrudan fiili direnişe yönlendirmeyi amaçlarlar. Bu bağlamda tedenni, vatanın inkırazı ve tahribi gibi kelimelerle, cehaletin, geriliğin, kaosun sorumlusu olarak gösterilen II. Abdülhamit, ekonomik istikrarsızlığın sebebi sayılmakta, bunu aşmak için bilimsel kalıpların devreye sokulmasının, halkın uyanmasının, gerçek bir hürriyet ortamının oluşturulmasının gerekli olduğu vurgulanarak şu öneriler sıralanmaktadır:

34 Ş.Mardin, *A.g.e.*, s.17; Enver Z. Karal, *a.g.e.* c.8/s.537

35 Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, TTK Yay., Ank.1991, c.II/Kısım IV, s. 10; Z.Tunaya, *a.g.m.*, s.171; M.Selahaddin Bey, *a.g.e.* s.33-34; Abdülhamid’in hal’i için verilen fetva şöyle açıklanmaktadır: “Mahmut Şevket Paşa’nın düzenlediği Yıldız Sarayı’nın tecrid edildiğine dair bir telgraf üzerine mebusları mecliste toplattılar. Oraya davet edilen fetva emiri ilim sahibi Nuri Efendi’nin, Antalya Mebusu **Elmahlı Hamdi Efendi’nin** karalamış olduğu fetva müsveddesi kapsamını, Şer-i Şerife aykırı olduğundan onaylamama konusunda ısrar etmesi üzerine Şeyhulislam Cemaleddin Efendi’nin ısrarlarıyla Rumeli Kazaskerliğine getirilen Ziyaeddin Efendi, yapılan baskılarla fetva müsveddesini imzalamaya mecbur olarak hal’e karar vermiştir. (s.33)

I. Siyasi ve içtimai gelişmeyi sağlamak için ilim ve ahlak hakim olmalıdır. Bunun içinde mazinin ahenk ve terakkiye uymayan akımına sed çekmek, batıl akide ve hurafeleri, zeka, tefekkür, fen ve sanayinin teftiş ve nezareti altında mahvetmek lazımdır. Haketme faaliyeti, akla, irfana ve bilime dayanmalıdır. ³⁶

II. Aydınların ilim ve ahlak ışığında öncülük etmeleri, itimsizliğin ortadan kaldırılması, halkın uyanışının sağlanması gerekir.

III. Modern düşüncenin entellektüel temeli, mevcut durumun değişmesi gerektiğini göstermekte, yaratıcı düşüncenin önüne durmak mümkün olmadığından, toplumsal sorumluluğumuzu bu yönde geliştirmeliyiz.

IV. Bir memleketin bağımsızlığı maddi bağımsızlığa bağlıdır. Sırf siyaset ve orduya dayanma zamanı geçmiştir. Dolayısıyla bilimsel bilgi eşliğinde ekonomik üretim faaliyetlerine geçilmelidir. Ancak bunların yapılması da siyasi kurumların değişmesine bağlıdır. Öyleyse sadece veraset usulünü değiştirmek yeterli değildir. Asıl yapılması gereken şey: Milleti uyandırılması, akıl ve insaf ölçülerini aşan yöneticilere karşı milli uyanışın harekete geçirilmesidir. Bu sağlandıktan sonra “meşveretin tesis ve ihyası şarttır”. Yani “meşrutî rejime” geçilmelidir. Halkın devlet işini gözetmesi ve yönetime katılması sağlanmalıdır. ³⁷

Özetlemek gerekirse, II. Abdülhamit’e muhalif olan Jön Türklerin çok ağır dille seslendirdikleri iki temel önerme var: Birincisi Osmanlı Devleti bir istibdat pençesinde, hükümet böyle bir idarenin devamını istemektedir. İkincisi, şahsi ve keyfi idareden Abdülhamit sorumludur. ³⁸ Muhalifler tarafından bir “fesat sistemi” kurmakla suçlanan II. Abdülhamid ahlaki değerlendirmeye tabi tutulur. Değer ifade eden kavramlarla tanımlanır. Abdülhamit’in hem islami hemde insani değerlere aykırı hareket ettiğini kanıtlamak için modern siyasi kavramlarla, geleneksel müslüman siyaset düşüncesinin düşüncesinin merkezi kavramlarını sentezlemeye girişirler.

Jön-Türkleri muhalefete iten temel nedenlerin başında, içinde yaşadıkları toplumsal düzen ile düştükleri değer uyumsuzluğu, zihniyet farklılığı gelir.

36 Enver Z.Karal, *a.g.e.* c.7/s.522; Şeyhu’l İslâm Musa Kazım, “Dini İçtimai Makaleler” Evkaf-ı İslâmiye Mat. İst.h.1336, s.279

37 Tarık Z. Tunaya, *Türkiye’de Siyasal Partiler*, c.1/s.39- 120

38 Tarık Z.Tunaya,*a.g.m.*,s.169

Öyleyse burada üzerinde durmamız gereken temel konu: Jön-Türklerin, hayatı ve toplumsal olayları nasıl algılamakta olduklarını ortaya koymaktır.

Jön-Türklerin öncülerinden biri olan Ahmet Rıza'ya göre "... Cemiyet, kavanin-i tabiiye tabi' bir vücut-i mürekkebirdir..."³⁹ Bu tanım, cemiyeti açıklamanın yöntemini çok net olarak belirler. Evreni maddi düzen olarak görmeleri ve içinde cerayan eden tüm olayları maddi bir düzeyde ve nitelikte açıklama isteği,⁴⁰ onları böyle bir yönetime itmiştir.

Jön-Türkler, insanların, kurdukları siyasal düzenin tabii bir dengesi olduğu fikrini ve bu dengelyi oluşturan kanunların belirli bir doğal çizgiyi izlediği görüşünü paylaşıyorlardı. Dolayısıyla bu temel önerme, onları, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu durumun, "tabii dengelyi ve doğal çizgiyi" engelleyen unsurların bilimsel yöntemle açıklanarak aşılabileceği sonucuna götürüyordu. Onlara göre bu alanda gerçekleri görebilenlerin, içtimai doktorların⁴¹ muhalefet ortaya koymaları fiziki bir zorunluluktur. Bu anlamda Jön-Türklerin temel sorunsalı, açık olan bir değişime uyabilecek fenni bir yöntem biçimini kurmaktan ibarettir. Meseleye bu şekilde bir yaklaşımla ve fenne dayanarak siyasal muhalefeti örgütlemenin pek çok açık noktayı ortada bıraktığı anlaşılmaktadır.

Birinci nokta: "Eğer inkılab sevk-i tabii ile tedrici olursa hüsn-i netice verecekse...", bu doğal gidişatta acaba "içtima-i tabiiplerimiz" nasıl rol alacaklardır? İşte bu soru cevaplanamıyor ve örgüt içinde sık sık icraat-evrim tartışması yapılıyordu. İkinci nokta: muhalefetin temeli, bilimsel olarak gerekli ve

39 A.g.e. s.604

40 Abdullah Cevdet, *Funun ve Felsefe, Felsefe Sonihaları*, Matbaa-ı İctihad, İst.1912, s.11-14

41 Abdullah Cevdet, "İfade-i Meram" s.9; "içtimai tabiiplik" ifadesi bilimsel bilgiye dayalı düşüncenin çok etkin olduğu bu dönemde bir çok aydın tarafından dile getirilir. Sözelimi Celal Nuri, Osmanlı devletinin durumunu "gebe kadın" metaforu ile açıklamaya çalışır. Siyasal ve toplumsal alanda görülen olumsuzlukları anılan metafor çerçevesinde tartışır. Celal Nuri, hükümet ve devletlerin karşılaşabilecekleri hastalıklar pek çoktur, hükümünü verdikten sonra, şimdiye kadar siyaset düşünürlerinin neden bir devletler fizyolojisi ve patolojisi icat etmediklerine hayret eder. Yalnız doktor Gustave Le Bon'un bir siyaset psikolojisi geliştirdiğini, bunun da çok muhim olduğunu vurgular. Bu tespitten sonra C.Nuri, Osmanlı devletinin devamlı surette illetlere duçar olduğunu, bir çok kez ameliyat-ı cerrahiye masasına yatırıldığını ancak "tabii"lerin nasihatlarına kulak asılmadığından istenildiği gibi değişim olmadığını ısrarla vurgular. (*Tarihi İstikbal*, Yeni Osmanlılar Mat. İst. H.1331, s.28-29, 103)

modern bir yapının oluşturulması sonucunda, devletin kurtarılması şeklindeki bir fikri kurguya oturtulunca; halkın, nasıl kendileriyle birlikte ihtilal yapma konusunda ikna edilebileceği sorunu hissedilmeye başlamıyordu. Doğal olarak bu düşünce, “temsil”i artırmak şeklinde bir yanı oldukça ihmal ettiğinden ve-yahut onu da; her milletin en akıllı adamlarını seçerek başkente yollaması biçiminde sunduğundan, halka farklı bir yaklaşımı gerektiriyordu.⁴² Böylesi bir anlayış, Jön-Türkleri halktan kopuk, seçkin bir sınıf konumuna ittiğinden, bu düşünce tarzı siyaset olayını büyük çapta dışlıyordu. Halbuki “ayrılıkçı milliyetçilik” problemi, bir terakki sorunu değil, doğrudan siyasal bir sorundu. Meseleyi siyasal bağlamda düşündüğümüzde, kendisini “bir hükümet-i meşrûta değilse de bir hükümet-i adile” olarak tanımlayan bir yönetim daha tutarlı görünmektedir.

Bir süre sonra, Osmanlı Devleti’nin temel sorunun siyasal olduğunu anlayan Jön-Türkler, en başta milliyetçilik konusunda Yeni Osmanlılar gibi, bütün unsurları Osmanlı vatan severliğine davet etmeye başladılar. Jön-Türklerin işlemeye başladıkları ilk konu: Osmanlılık oldu. Bunlara göre; geniş bir yelpazeye yayılan Osmanlılık ideali, baskı uygulamayan bir siyasi düzen içinde Osmanlı Devleti’nin kurtuluş çaresi olabilirdi. Bir üst kimlik olarak dile getirilen Osmanlılık, herkesin kendi alt kimliğinde hür olarak yaşadığı ve üst kimliğe ortak gayelerle bağlı olduğu çoğulcu bir model olarak sunulur. Ne var ki Tunalı Hilmi Bey, Osmanlılık ile Türklük arasında birebir ilişki kurarak çoğulcu modelin zayıf yönlerine dolaylı olarak işaret eder. Daha sonra Yusuf Akçura⁴³ da bu görüşü Türk milliyetçiliğinin temeli saymaktadır. Fakat hemen belirtmemiz gerekir ki, bu görüş, o dönemde akla gelse bile böyle bir görüşe yönelmeyi önleyecek çok güçlü engeller bulunmaktadır.

Hükümet-i hazıranın adalet, müsavat ve hürriyet gibi insanların hukunu ihlal eden ve bütün osmanlıları terakkiden meneden anlayışına karşı muhalefet etmeyi temel amaç olarak belirleyen Jön-Türkler, kurtuluşu “miliyet, kavmiyet, cinsiyet, mezhep” farklılığını öncelemeden bir anlayışta buluyorlardı⁴⁴.

42 M. Şükrü Hanioglu, *a.g.e.*, s.607-608

43 Yusuf Akçura, *Türk Yılı 1928*, Yeni Matbaa, İst. S.394-395

44 Tarık Z. Tunaya, *a.g.e.* c.1/s.39-40; (Belge I. Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin İlk Beyannamesi, madde: 1-2); Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, TTK Yay., Ank.1991, s. 20.

Mevcut yönetimi buna engel gördükleri için tarihsel değişimin ürettiği felsefi ve siyasi kavramların tümünü kullanmanın gereğine inanıyorlardı⁴⁵. Ancak siyasi bir model önerme konusunda kekemeliğin daha baskın olduğu gözlemlenmektedir. Yönetim tarzının nasıl olması gerektiği konusunda bocalayan Abdullah Cevdet şöyle der;

“Prensip itibariyle çoğunluğun azınlığı değil, azınlığın çoğunluğu idare etmesini kabul ettiğim halde, hakimiyet halka aittir esası haricinde bir hükümet şeklini isteyen olmayada mecburiyet vardır. Her devlette muhtelif mesleklerin, farklı sanatların saliki ve müntesipleri, tesis ettikleri ittihatlar, ortaklıklar, birliktelikler ve dayanışma vasıtasıyla devletlerin rolünü azaltıyor. Devletlerin hüküm ve etkinliğini paylaşıyorlar. Bu toplumsal olgu Avrupa'nın büyük ve küçük devletlerinde giderek yaygınlaşıyor... Bu gösteriyor ki halka dayalı bir hükümet fiili ve hakiki bir mahiyette merhaleler kat'etmektedir.”⁴⁶

Halkı eğiterek ona her şeyin üstünde olan kanunları öğretme, gerçek gelişme çizgisinin seyrini göstererek onu müttefik haline getirme tezleri öne çıkarılırsa, çok kısa zamanda söz konusu tez geçerliliğini yitirdi.⁴⁷ Buna bağlı olarak insanları kendi anlayışları çerçevesinde yönlendirme ve siyasi bir eyleme sokmada başarısız olan seçkinler kendi anlayışlarında değişime gitmenin kaçınılmaz olduğunu gördüler. Yinede bu aşamada halk ağır sitemler ve yakın-

45 A.Cevdet, “Tekmile” s.98

46 A.Cevdet, “İfade-i Meram” s.20; Bu konudaki kararsızlık iktidar oldukları dönemde de sürmüştür. Kavramların içeriklerinden boşaltılarak dile getirildiğini, İttihat ve Terakki Fırkası'nın bu konuda belli bir programa sahip olmadığını söyleyen ve eleştiren C.Nuri şöyle der: “Bir hükümet, millete, milletin çoğunluğunun görüşüne dayanarak iş görebilir. Veya saltanata dayanır. İkisinin arasında bocalayan İttihat ve Terakki hükümeti monarşide olduğu kadar bile esaslı teşkilata malik değildir. Keza aynı kuvvet Cumhuriyet hükümetlerinde olduğu gibi milletin çoğunluğuna dayanan bir iktidarda değildir”. Peki, ittihat ve terakki nedir? sorusunu C.Nuri şöyle cevaplandırır: “İttihat ve Terakki Cemiyeti biraz mahiyet-i şahsiyeye haizdir. İttihat ve Terakki kökleşmiş, belli bir olgunluğa ulaşmış bir fikrin ürünü olmaktan ziyade birkaç hamiyet perver zatin memleketi kurtarmak için teşkil ettikleri bir heyet ve cemiyettir. Teşkilatın öncülerinden bir kaç cemiyetten ellerini çekseler cemiyet dağılır ve memleketin kurulması fikri de yok olur gider. Görüşümce ittihat ve terakkinin en büyük menfaati biraz daha geniş fikirli olarak bu garip mahiyeti izale bir esas koymaya istinad eder. (a.g.e. s.113-114)

47 Yusuf Hikmet Bayur, a.g.e. c.I/kısım IV, s.11

malarla “içinde bulunduğu duruma” layık görülmeğe başlandı. Dolayısıyla halka ulaşmanın bir yolu olarak din, toplumsal gelişmeyi ve değişimi sağlamada politik bir araç olarak devreye sokuldu. Modern bilimsel dünya görüşünün, gelecekteki bir toplumda, dinin oynadığı rolü yerine getirememesi, Jön-Türklere, bilimsel argümanları dini form altında halka sunmanın yollarını keşfetmeye sevketti.

Karşılaştıkları bu sorunları, gayet mekanik ve basit temellere dayanan bir yöntemle çözenin mümkün olmadığı anlaşılınca siyasi eylem; seçkin teori, bilimsel bilgi ve İslam sentezi ile yeniden şekillenmeye başladı. Bu sentezde Gustave Le Bon’un fikirlerinden yararlanarak, madem ki günün koşulları altında, kitlelerin siyasete katılımını durdurmak ve işi dehalara bırakmak imkanı yoktu, o takdirde halka, seçkinlere ait fikirler devamlı olarak anlatılmalı ve onların bu düşünceleri kendi meseleleri olarak kabülü temin edilmeliydi⁴⁸. Bir süre sonra merkez yayın organı, halka yönelik propogandanın böyle bir özellik taşıması gerektiği yolunda telkin yaptığı ve ulemanın, halkı tanımlayışına duyulan ilgi dile getiriliyordu.

Değişik fikri eğilimlere ev sahipliği yapan bu hareket içinde “yaratıcı düşünceden” ziyade, iktibas baskındır. Abdullah Cevdet, Felix Isnard, Louis Büchner ve Gustave Le Bon gibi materyalistlerin etkisi altındadır. Onların yaptıklarını yorumlama durumunda olan A. Cevdet, nassı önceleyen bir geleneğin içinde yetiştiğinden dolayı insanı maddenin bir ürünü, insan eylemlerini de maddenin enerjiye dönüşen yansımaları olarak gören bu düşüncenin verilerini din gibi algılamakta ve naslaştırmaktadır.⁴⁹ Öyleki G. Le Bon’dan yapmış olduğu çeviri tarihsel eylem alanını “naslara” bağlayan bir anlayışı temsil eder. A. Cevdet, toplumun yeniden inşasını bu nasların içleştirilmesine bağlar. Dini dogmatik bularak eleştiren bir anlayışın tarihsel eylem alanını naslara bağlaması üzerinde düşünülmesi gereken ilginç bir ironidir.

İnkılapçı ve ihtilalcı bir dille sorunlara yaklaşan Prens Sabahattin Edmond Demolins ve Frederic Le Play’ın **İlm-i İctimai** teorisini Osmanlı Devleti’nin

48 Gustave Le Bon, *İlm-i Ruh-i İctimai*, Çev. Abdullah Cevdet, Amedi Mat., İst.1924, s.51-53

49 Bkz. A. Cevdet, *Fizyolocya-ı Tefekkür*, İstapan Mat. İst. h.1308.

içinde bulunduğu sorunları çözümlerin biricik yolu olarak görür.⁵⁰ Fenni içtimai ve adem-i merkeziyet temaları onun düşüncesinin özünü oluşturur. Kanun-i Esasi tabirinin yerine meşrutiyet kavramını kullanır. Siyasi görüşünü; bireysel özgürlüğü ve toplumsal saadeti sağlamak için fenni içtimain halk arasında kabul görmesini sağlamak, Osmanlı Devlet’inde yer alan farklı unsurların birliğini gerçekleştirmek, medeni ülkelerde Osmanlı Devleti’nin hukukunu savunmak ve Türklük lehinde bir fikri akımın doğmasını temin etmek, memleketin önemli bölgelerinde teşkilatlar kurmak⁵¹ şeklinde özetlemek mümkündür.

Prens Sabahattin hem Batı’dan aktarılan düşüncelerin hem de Devlet’in siyasi bünyesine ilişkin olarak ileri sürülen bir çok görüşün yetersizliğini dile getirir. O, daha çok Anglo-Sakson dünyasının modernleşme tecrübesini ve uygulamasını anlamlı ve uygulanabilir görür. Merkeziyete dayanan meşrutiyette teftiş memleketin bir noktasından başlayarak diğer bölgelere doğru yayılır. Memurların hemen hemen tümünü merkez tayin ettiği için vilayetlerin bütün ihtiyaçlarını onlardan etkilenmeyen fertler çözmeye çalışır. Böyle bir idare ister hükümdarlık isterse meşrutiyet olsun istibdattır. Adem-i Merkeziyete dayanan meşrutiyette ise teftiş memleketin en küçük nahiyesinden başlayarak tedrici olarak büyüye büyüye merkezde son bulur. Bu durumda her nahije, kaza ve vilayet meclisleri memurlarını faydalarının gereği olarak namuslu ve muktedir kişilerden seçerler. Hoşnut oldukları zaman görevde tutarlar, hoşnut olmadıkları zamanda değiştirirler. Bunu bilen memurlar işlerinin gereği ne ise onu yapar ve topluma fayda sağlarlar. Daha da önemlisi bulunduğu yerin ihtiyaçlarını, potansiyelini bildiğinden bunları daha düzenli ve etkili biçimde koordine eder. Bu zorunludur. Çünkü merkezîyetçi anlayış istibdatın kalıbıdır.⁵²

İstibdatın içtimai hayatımızın zaafından ileri geldiğini, dolayısıyla bu zaafın ilmi yöntemle teşhis edilmedikçe modernleşme konusunda ileri sürülen fikirlerin bir heyuladan ibaret kalacağını dile getirir. Ona göre, İçtimai bünyeyi tanımadan yapılan ıslahat arızalar üretmeden başka bir işe yaramaz. Felaketin

50 Y. Hikmet Bayur, *a.g.e.*, c.I/ kısım: IV, s.21; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İst.1979, s.159

51 A. Bedevi Kuran, *a.g.e.*, s. 233- 235; Y. Hikmet Bayur, *a.g.e.*, s.21

52 Y. Hikmet Bayur, *a.g.e.*, s.22

sebeplerini ve saadeti hükümetin tabiatında değil cemiyetin hayatında aramak gerekir. Çalışmayı bilen ve bilerek çalışan bir millet ne içten ne de dıştan gelen zulme payanda olur. Mağdur ve hakirliğimizin sebebi kelimenin tam anlamıyla çalışmayı bilmemektir. Bunu öğrenmenin rehberi: Fenni içtimaidir.⁵³ Görüldüğü üzere fenni içtimai teorisi kalkınmanın temeli ve ana dinamiği olarak sunulmaktadır.

Bireyciliğin ve teşebbüs ruhunun ölmesini eğitim sistemine ve geleneklere bağlayan P. Sabahattin esaslı bir modernleşme projesinin buradan başlamasını önermektedir. İstibdatı yıkmamanın yolu: Marifetle istikamettir. Ataletten doğan ve yaygınlaşan, bir anlamda kültürel kalıba dönüşen istibdat, ancak etkili ve yaygın faaliyetle ortadan kaldırılabilir. Öyleyse modernleşme bütün alanlarda ve herkes için olmalıdır. **Bu modernleşme seçim, dayanışma, görev dağılımında eşitlik, farklı unsurların hakkına riayet gibi temel meseleleri herkes için uygulamaya sokan ve uygulamada aksaklıklar varsa bunları gideren bir anlayışa dayanmalıdır.**⁵⁴ Prens Sabahattin'in merkezîyetçiliğe getirdiği eleştirisi, İttihat ve Terakki'nin merkezîyetçi anlayışla yürüttüğü siyasetin ve idare tarzının yıkıcı ve zararlı sonuçlar vermesiyle anlaşılmıştır.

Ahmet Rıza Bey ise "Rue Monsieur Le Prince" den taşan Auguste Comte'un terakki merkezli hümanist kaderci, pozitivist anlayışı paylaşıyordu. Ona göre "Osmanlı Devleti, kuvvetlerin birbirinden ayrılmasını, idari merkezîyet-sizliği, yerli halklar ile cemaatlerin haklarını tesis eden bütün uyrukların vicedan hürriyetini ve adaletin bağımsızlığını sağlayan bir kanunlar manzumesine maliktir."⁵⁵ Öyleyse asıl sorun kanunların uygulanmasıdır. Kanunların uygulanması ve temel hakların korunması temel amacımızdır. Daha önce ilan edilen, hatta bunların dine uygun olduğu belirtilen kanunların ihmal edilmesi siyasi bünyede görülen arızaların temel sebebidir. Islahatı herkes için istiyoruz. Ancak topraklarımızın birliği ve ayrılmazlığı esas alınmalıdır. Topraklarımızın

53 Prens Sabahattin, *Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkezîyet Hakkında Üçüncü Bir İzahı*, Mahmud Bey Matbaası, İst. h. 1324, s.18, 43,

54 P. Sabahattin, *İttihat ve Terakki Cemiyetine Açık Mektuplar; Mesteğimiz Hakkında Üçüncü ve Son Bir İzah*, Mahmut Bey Matbaası, İst.1911, (Naklen, H.Ziya Ülken, a.g.e. s.333-334

55 A. Bedevi Kuran, a.g.e., s. 227; Y. Hikmet Bayur, a.g.e., c.II/kısım: IV, s.7

bir kısmını devletten ayırmak isteyenler bu ülkenin düşmanıdır. Doğu medeniyetimizin ön vasıflarını, geleneklerimizi koruyarak, Batı'dan yalnızca ilmi gelişmelerin genel sonuçlarını almalıyız. Yalnız bunlar temessül edilebilirler ve hürriyet içinde ileriye doğru yürüyen bir ulusun yolunu aydınlatmak için gereklidirler.⁵⁶

A. Rıza'nın önerisini şöyle özetleyebiliriz: **Birlik, İmparatorluğun bütünlüğü ve dağılmazlığı, Osmanlı hanedanının tahtta kalması, herkesin kanun önünde eşit olması, adaletin bağımsızlığı, vicdan hürriyeti, ulusun temsilcilerinin kanunların yapılmasına iştirakları ve mevcut bütün kanunların kesin olarak uygulanması.** Bu program geniş bir hoşgörüyle uygulandığı takdirde yurdumuzun ve genel barışın faydaları açısından çok zararlı olan yabancı devletlerin iç işlerimize karışmalarını önlemiş oluruz.⁵⁷ A. Rıza ve onun etrafına toplananlar görüldüğü kadarıyla yeni bir inkılab istememekte, yeni amaçlar ileri sürmemektedirler. Anlaşıldığı kadarıyla A. Rıza nizam taraftarıdır. Nitekim o şöyle der;

"Biz gerçekten kanun ve kurumlarımızı muhafaza etmek istiyoruz. Ülkenin sosyal durumunu bozacak, imparatorluğu teşkil eden çeşitli milletlerin gelenek ve göreneklerini bozabilecek islahata karşıyız. İstismara ve başkalarının yararına konu olacak siyasi teklif ve önerilerde bulunmak, memleket dahilinde ihtilaf çıkarmaktan başka bir işe yaramaz."⁵⁸

A. Rıza'nın muhafazakar davranmasının nedeni: Yabancıların, devletin iç işlerine karışmalarına yol açacak bir gelişmeyi önlemektir. O her defasında devletin siyasi bağımsızlığını ve bütünlüğünü korumayı ve eski gücüne kavuşturmayı vurgular. Ona göre bunun gerçekleşmesinde Osmanlılık idealini canlı tutmak, iktisadi ve teknolojik gelişmeyi sağlayacak tedbirler almak ve kamuoyunu bu doğrultuda bilgilendirmektir.⁵⁹

Görüldüğü üzere İttihat ve Terakki Cemiyeti öncülerinin istibdat idaresini yıkmak için izlenmesi gereken siyasi yöntemin ne olması gerektiği konusunda

56 A. Bedevi Kuran, *a.g.e.*, s.263; Tarık Z. Tunaya, *a.g.m.*, s.185

57 Y. Hikmet Bayur, *a.g.e.*, c.II/kısım: IV, s.8

58 *A.g.y.*

59 *A.g.y.*

ortak görüşleri yoktur.⁶⁰ Hem belli değerlere bağlılık, hem de siyasi tutum ve izlenecek yöntem açısından farklılık gösteren cemiyet üyelerinin zaman zaman birbirlerine sitem etmeleri bunu göstermektedir. Özellikle cemiyetin öncüleri siyasal gelişmeyi siyasi modernleşmeyle aynileştirme konusunda aynı görüşte oldukları halde, geleneksel siyasi anlayıştan modern siyaset anlayışa geçişin nasıl olacağı konusunda ayrılmaktadırlar. Bu nedenle zaman zaman farklı bölgelerde farklı siyasi yöntem uyguladıkları görülmektedir. Sözelimi üyelerden Ahmet Rıza Bey ve bazı arkadaşları “Nizam” taraftarı idiler. Bu, siyasi değişimin “ilerlemeci” düşünceye dayandırılmasından kaynaklanan bir görüştür. Ancak tedrici olarak gerçekleşecek bu tekamül fikri, onların bu gelişmedeki rollerini daha zor ve belirsiz hale getiriyordu. Diğer taraftan Tunalı Hilmi ve benzerleri ise Cenevre’de “Osmanlı İhtilal Komitesi”ni kurmuşlardır. Fırkanın mühürü: “İhtilal fırkası “Ya Hak Ya Ölüm.” ibaresini taşımaktaydı. Beyannamesine gelince şu ateşli satırları içerdiği görülmektedir

... Zabita güruhu ve asker takımı yolumuzu kesmiye kalkışır ve engellerse, aramızı ancak ölüm ayırabilecektir. Evet öleceğiz, öldürecekiz, kesecekiz, biçecekiz, yakacağız, yıkacağız... Hiç kimseden pervamız yoktur... Ya hak ya ölüm...”⁶¹

Bu dönemde kaleme alınan teliflerin ortak özelliği siyaset ana başlığı altında, modern siyasi kavramlarla, dini kavramları birlikte ele almak olmaktadır. Bu kavramların “ruhuna uygun olarak hareket etmenin” dinin ruhuna uy-

60 İ.Temo, *a.g.e.*, s.89

61 A.B.Kuran, *a.g.e.*, s.99; İttihat ve Terakkinin siyaset düşüncesi açısından yerini belirlemeye çalışan C.Nuri şöyle der: “İttihat ve Terakki bir ihtilal cemiyetidir. İttihat ve terakki II.Abdulhamid hükümetine karşı ihtilal vasıtaları ile huruc etti. Sonra yine mevkiinde kaldı. Acaba bir ihtilal cemiyetinin maksadı hasıl olduktan sonra bekası akli midir? Bunu cevaplamak için onların ihtilali tam olarak gerçekleştirdiklerine inanıp-inanmadıklarını tespit etmek gerekir. Onlara göre bu süreç bitmemiştir. Ancak bir taraftanda memleket çok ciddi engellerle yüzyüzedir ve sıkıntılar içindedir. Öyleyse İttihat ve Terakki daha başka bir faaliyet programı edinip, içindeki bizantinist münakaşaya nihayet verirse bu karmaşık olaylar zail olur. İhtilal ve istihale devresi kapanır.” (*a.g.e.* s.114-115) Bu alıntı İttihat ve Terakkinin ihtilalci yönünün daha baskın olduğunu göstermektedir. Ancak ihtilal ve istihale kavramlarına yüklenen anlamı, II.Meşrutiyet dönemindeki değişim ile sınırlamak ise tarihsel varlık olan insanın, meseleleri değerlendirme yönünde ne kadar tarihin içinden konuştuğunu göstermesi açısından üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur.

gun olduğu görüşü de oldukça yaygındır. Sözelimi Muza Kazım⁶², bu kavramların herbirini ayrı ayrı ve genişçe açıkladıktan sonra, “Usul-i Fıkıh”ta açıklandığı üzere “bir şey ile emir o şeyin zıddının haram olmasını gerektirir” hükmünce “halifenin (sultanın) her işte milletle istişare etmesi şarttır” diyerek “siyasi modernleşmeye” dini temel bulmaya çalışmaktadır. Nitekim o şöyle der;

“... Görülüyor ki, Usul-i meşveret, musavat, hürriyet ve adalet gibi insaniyet ve medeniyetin esasını teşkil eden erkan bundan bin üçyüz sene evvel Allah tarafından müslümanlara ve bütün insanlara bahşolunmuş, bir hakkı meşrudur. Bu hakkı bize yüce Allah vermiştir. Hiç kimsenin bu hakkı vermiş olmak iddiasında bulunmaya selahiyeti yoktur. Fakat (ne hazin ki) Hülafa-i Reşidin’den sonra Ahkam-ı Siyasiyye-i diniyye başka kalba döküldü. Makamı hilafete gelen zevat şahsi menfaatlerini düşündüler. Şahsi amaçlarına ram oldular. Bu maksatların, temin uğrunda bu değerleri gaspettiler...”⁶³

İttihad ve Terakki Cemiyetinin, ülkenin temel siyasal sorunlarını aşma konusunda bazı engellerle karşılaştıklarını görüyoruz. Bu engeller; içinde çok çeşitli eğilimlere sahip grupları barındırması ve bunların örgüt merkezinde oldukça etkili olmalarıdır.⁶⁴ Örgütün iç yapısından kaynaklanan duruma ekleyebileceğinin diğer sebepleri şöyle özetleyebiliriz: Devlet’in içinde bulunduğu siyasi sorunları aşma konusunda, cemiyetin içinde yer alan eski bürokratların dış müdahaleden başka hiçbir çözüm önerisinde bulunmamaları ve⁶⁵ Ahmet Rıza’nın başını çektiği müdahale karşıtı ve bu karşıtıktan dolayı milliyetçilik fikirlerine kayma eğilimi gösteren diğer bir muhafazakar kadro ile, düzensiz icraatçı gruplar, klasik Jön-Türklüğü temsil eden ve siyasal alandaki görüşleri son derece kit ve sınırlı olan Tıbbiyeliler, ulemanın oluşturduğu hizipler ve tamamen ayrı eğilimlere tercüman olmaya çalışan mahalli Jön-Türklük⁶⁶ arasında hiçbir uzlaşma noktası kalmamış olması bunlar arasında sayılabilir.

62 Bkz. M.Kâzım, *a.g.e.*, s.264-278, 280-289

63 Musa Kâzım, *a.g.e.*, s.247-248

64 C.Nuri, *a.g.e.* s.117

65 *A.g.e.* s.121

66 M.Şükrü Hanioğlu, *a.g.e.* s.645-646

III. Jön-Türklerin Din ve Siyaset Yorumları

Modernleşme sürecine girişle birlikte geleneksel dini-siyasi kültürel kodun hem yapısal hem de işlevsel anlamda değişime uğradığı söylenebilir. Aslında bu durum, modernleşmenin tabiatına uygun bir gelişmedir. Artık din bizzat bilginin kaynağı değil, bilginin nesnesidir. Bir “anlam dünyası” olarak görülen din, kurgulanan bir yöntemle kişinin anladığı ve kendi yararına kullandığı şeydir. Dinin siyasete malzeme yapılmasının temelinde dinin bir bilgi nesnesi ve toplumsal birlikteliği sağlamada önemli bir aygıt olarak görülmesi yer almaktadır. Dini mitsel evrenin mahsülü gören A. Rıza, zihnen bu evrene ait olan kişileri yönlendirmek ve toplumsal birlikteliği sağlamak için, dinin toplumsal içeriğinden yararlanmanın önemini, zaruretini dile getirir. Çünkü onun zihin dünyasında dinin yeri, tarihsel şartların ona ne ölçüde ihtiyaç duyduğu ile sınırlıdır. Din tarihsel evrimini tamamlamamış bir toplum için gereklidir.

Jön-Türk’lerin sık sık sünni ulemeden aldıkları fetvalar ile Sultan’ın yönetimden azledilmesi gerektiği fikrini yaymaları, dinin, siyasi bağlamdaki rolünü sürdürmesi açısından oldukça önemlidir. Bu zaman zaman yönetimin meşruiyetinin islami açıdan yitirilmiş olduğunu, hatta “Şura-yı Ümmet”in cumhuriyet olduğunu dile getiren makaleler ve fetva kitaplarının derlenmesi şeklinde de karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda İslam, mevcut siyasi düzeni çürütmek⁶⁷, önerilen siyasi görüşü meşrulaştırmak için kitleyi bazen muhalefete bazende kabule iten bir siyasal araç olarak işlev görmektedir.

Ulemanın, farklı öncüllerden hareket ederek yönetime getirdiği eleştiriler, farklı anlamları içerse de, sözün “kullanılması” dediğimiz bağlamda muhalefeti güçlendirmek için çok etkin bir araç olarak görülmüş ve fırka tarafından desteklenmiştir.⁶⁸ Osmanlı devlet sisteminde kendine özgü duruşu ve argü-

67 Enver Z. Karal, *a.g.e.* c.8/s.528; Y. Hikmet Bayur, *a.g.e.* c.1, Kısım:1/s. 329

68 Jön- Türkler 1895 tarihinden itibaren çeşitli tarikatlarla ilişkiler kurarlar. Özellikle siyasal sistem tarafından muhalefete itilmiş tarikatlara yönelmeleri muhalafet hareketini güçlendirmek açısından iyi bir seçimdir. Bektaşiler, Melamiler, Mevleviler ve Bahailer ortak muhalefet hareketini oluşturmada öncelikli yere sahiptirler. Geniş bilgi için bkz. M. Şükrü Hanioğlu, *a.g.e.* s.113 vd. “Ulema-yı din-i İslam’a da’vet-i Şeriyeye” “Yine Tunalı Hilmi Bey’in “İkinci Hutbe” ve benzeri risaleler ile devletin çok ciddi sıkıntılar içinde olduğu ve bu duruma düşmede ulemanın da rolünün olduğu dile getirilerek siyasi

manları olan Ulema'nın "Cemiyet-i İlmiye" adı altında doğrudan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin fikirlerini yansıtan bir muhalefet hareketi oluşturması mevcut yöntemin müstebid olduğuna inanmalarından dolayıdır.⁶⁹ Ulema ile İttihat ve Terakki arasındaki ilişki "bilim ve siyasi muhalefet" konularında yakın görüşleri paylaşmalarına dayanmaktadır. Ancak farklı versiyonları olan bu hareketin muhafazakar kanadında yer alanlar, bu teşkilat içinde giderek erimişlerdir. Çünkü, ittihatçıların dini temaları işleyen dergileri çıkarmadaki amaçları siyasi hareketi meşrulaştırmaya ve halktan gelen tepkileri önlemeye yönelik olduğunu gösteren önemli veriler bulunmaktadır. Daha sonraki süreçte ulema'nın sadece siyasi hareketi destekleyen konuma düşürülmesi bunun en önemli kanıtıdır.

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin içinde çok farklı eğilimler olmasına ve İslâmî kavramlara politik amaçlı olarak yer verilmesine karşın, ana eğilimin "biyolojik materyalizm"⁷⁰ olduğu söylenebilir. Nitekim, Ş. Mardin, **İttihatçıların** ideolojik eğilimini şu sözlerle açıklar;

*"İttihat ve Terakki zaman zaman değişik ideolojilerle karşımıza çıkarsa da cemiyet'in fikri kökleri arandığında Askeri Tıbbiye'de ondo-kuzuncu yüzyılın biyolojik materyalizminin etkisini görürüz. Askeri Tıbbiye öğrencileri, kendilerine okutulan derslerin icabı olarak, hayatı Allah'ın iradesinin bir ürünü olmaktan daha çok biyolojik ve fizyolojik süreçlerin bir sonucu olarak görüliyordu. Bu materyalist fikri temelin cemiyetin kurucularını etkilemiş olduğu, bu yolla bir nevi kainatın sırrına vakıf olabileceklerini ve bunun kendilerine, daha önceki kuşakların elinde olmayan bir gücü temin edeceğine inanmışlardır."*⁷¹

harekete destek vermenin dinen bağlayıcı ve zaruri olduğu özenle vurgulanmaktadır. Geleneksel dini düşüncede yer alan kavramlar ve bunların dayandıkları dini referanslar modern siyaset düşüncesinin verileri ile yeniden okunmakta ve II. Abdülhamid yönetiminin dine, dolayısıyla Allah'ın rızasına aykırı olduğu temellendirilmektedir. (Bkz. Y. Hikmet Bayur, a.g.y. ve dv.) Bu aykırı söylemlerin bir arada bulunması felsefi geleneğimizin ve otoriteye karşı olan tutkunluğumuzun ne kadar problemliliğini göstermek açısından oldukça ilginçtir.

69. Y. Hikmet Bayur, a.g.e., c. 1, kısım 1, s. 329-340.

70 Bkz. Abdullah Cevdet, *Fizyolocya-ı Tefekkür*, İstapan Mat. İst. h. 1308,

71 Ş. Mardin, a.g.e., s.99-100

Jön-Türklerin dini düşünceleri yalnız islami gelenekten devraldıkları inanca dayalı bilgilere değil, farklı felsefi sistemlerin inanç olarak ortaya koyduğu bilgisel verileri de içeriyordu. Sözgelimi gerek Ahmet Rıza gerekse cemiyetin kurucularından bir kısmı Thomas Paine'nin din hakkındaki şu fikirlerini benimsemiş bulunuyorlardı;

*"Tanrı'ya inanıyorum, o kadar. Öteki dünyada da saadete inanıyorum. İnsaların eşitliğine inanıyorum ve inanıyorum ki din, vazifeler, adalet, sevgi, af ve hemcinsimizin saadetini istemekten ibarettir. Bundan başka bu yolda bir çok şeylere de inanıyorum. Fakat kendimi daha iyi tanıtmak için inanmadığım şeyleride söylemeliyim. İnanmadıklarım... Kilise'lerin talim ve telkin etmekte olduğu hakikatlerdir. Hangi din mensubu olursa olsun bunlar insanlığı ürkütme, esir etmek, iktidarı ve menfeati bir elde toplamak için icad olunmuştur."*⁷²

Ahmet Rıza böyle bir düşüncede olduğunu yaymakla birlikte bu tür bazı yazılarından dolayı kınanmış ve dinsiz olarak tanımlanmıştır. İbrahim Temo'ya yazılan mektuplarda ve mektuplara verilen cevaplarda bu husus dile getirilmektedir. Hatta bu mektupların bir kaçında Ahmet Rıza'nın dinsiz olmadığı savunulmakta ve bu hususta dikkati çeken şu satırları yer almaktadır.

*"... Ahmet Rıza Bey ben dinsizim dermiş. Haşa, o adam dinsiz değildir. Çünkü din iman demek, bir şeye inanmaktır. O halde Ahmet Rıza'da Auguste Comte'un mesleğine inanmış. Demek ki imanı var."*⁷³

Bu metinde, üzerinde durulması gereken en önemli husus: Din kavramına yüklenen anlamdır. Din, salt inanç olarak açıklanmakta ve herhangi bir felsefi sisteme inanmak din sayılmaktadır. Bu konuda en çarpıcı veri Abdullah Cevdet'in şu sözleridir;

"Ben iki çeşit itikad takip ediyorum. Biri kökünü kazımak istediğim, diğeri elde etmek istediğim itikaddır. Bunlardan birincisi atıl, çürümüş, diğeri ise fail, diriltici itikaddır. Birincisi ölüm ve karanlık, diğeri hayat ve nurdur... Açık yürekle söylüyorum: Ben İslam'ın

72 A.Bedevisi Kuran, a.g.e., s.62

73 İ.Temo,a.g.e.,s. 72,85

değil, itikadın değil, küfrün ve tereddüdün aleyhindeyim. Küfürden maksadım, sözlük anlamıdır. Bu da hakikatı örtmektir. Tereddüten muradım, imansızlıktır. Biz küfür ile imansızlık ile zan altındayız. Çünkü hakikatı gizlemeyi, hakikatı açığa çıkartmaktan daha çok seviyoruz. İmansızlıkla malülüz. Çünkü iman sahiplerinin şanından olan hiçbir amelin amili olmadık... Bu memleket kadar itikatsız, aynı zamanda bu memleket kadar itikada muhtaç yeryüzünde bir başka memleket yoktur. Hiçbir medeniyet dilenci itikattan doğmamıştır. Bu dilenci itikad eski latin ve şimdiki Şark-ı İslam kavimlerinin itikadıdır.”⁷⁴

Kavramları tarihsel ve metinsel bağlamından koparan bu dil, aslında, Osmanlı modernleşmesinde oldukça yaygındır. Her şeyden önce böyle bir te’vil siyasi amaçlıdır. Ayrıca dinle-inanç arasında kurulan bu bağ toplumun anlam dünyasını oluşturan dili hiçbir temele dayanmadan parçalama anlamına gelmektedir.⁷⁵ Ancak A. Cevdet’in “iman” dediğimiz fenomeni, geleneğin ürettiği “heyulalar” ile örten ve imanın dinamik vasfını ilmi ve ahlaki bağlamda kıran ve körelten anlayışı, bir iman olarak sunmanın içerdiği sapmayı dile getirmesi de oldukça önemlidir. A. Cevdet’in bu düşüncesini zaman zaman İslam’ın erken dönemine vurgu yaparak dile getirmesi “geleneksel kirlenmeye” karşı isyanı akla getirmektedir.

A. Cevdet’in, İslam’ın erken dönemine vurgusu “terakki” anlayışının bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Ona göre erken dönemde müslümanlar, isteyerek ve istemiyerek “Millet-i Cedide” nin yoluna dahil oldu. Şu kadar var ki asli terbiyesini zamanın skolastik ve kurumuş islamından üretme belasına uğradı. Ve terakkisi bu sebeple ciddi bir şekilde biçimlendi ve sınırlandırıldı. Garb’ın karşısında başarısız olmak, geri duruma düşmek “inhisar-ı din” ile hayattar olan müslüman toplumun bilimle olan bağlarını kopardı. Bu son fela-

74 A.Cevdet, “İfade-i Meram” s.11,19-20

75 Abdullah Cevdet, Kur’an’daki hikmet kelimesini felsefe kelimesi ile karşılar. “Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir...” (Bakara, 2/ 269) Hikmet kelimesini felsefi feyz olarak anlamlandırın müellif hayra, aslında kalkınmaya ulaşmanın yolunu felsefeye bağlar. Abdullah Cevdet gerçek felsefeninde bilim olduğunu söylediğine göre hikmeti, bilimsel bilgiyi elde etmek ve bu yolla kalkınmak anlamında kullanmaktadır. Öyleyse din: Bilim ve kalkınmaktır. Bkz. Abdullah Cevdet, *Funun ve Felsefe, Felsefe Senihsalari*, s.48,60,61;

ket oldu. Medeni ülkelerde üretilen “bilimsel bilgi” müslümanlar tarafından bilinmez oldu.⁷⁶ Müslüman toplumun gerilemesinin sebebi “sınırlanan ve biçimlenen” din anlayışıdır. Çünkü terakki, genellikle, neticesi olduğu iki kuvvetin birleşmesi ile gerçekleşir. Kuvvetlerden birisi, etkileyen kuvvettir ki, bu da yeni fikirlerdir. Dahiyane keşifler, toplumsal yönelişlerdir. Diğeri ise geri leten kuvvettir. Katılaşmış itikatlar, din yerine geçmiş adetler, batıl fikirler ve eski yöntemlerdir. Hikmetin ve aklın gereği olan hususları imhal, şimdiki kormanın tabiatındandan doğan katılık. Birinci kuvvet olan fikir, hürriyete mazhar olmalıdır. Ne yazık ki müslüman toplumda bunun izlerine rastlamak çok zordur. İkinci husus ise müslüman toplumlarda oldukça itibarlı ve saygındır.⁷⁷ Katılaşmış itikadlar ve din yerine geçmiş adetler ve batıl fikirler toplumun “bilincinden” temizlenmedikçe, başka bir deyişle din ıslah edilmedikçe memleketin terakkisinden bahsedilemez.

Din ıslah edilmelidir. Bunun içinde bir Luther gereklidir. Luther’in bir mübeşşiri geldi. Bu Şeyh Muhammed Abduh idi. Hakiki Luther’in gelmesi için ulema sınıfına mensub olmak gerekir. Bu kim olacak? Bu artık tek bir kişi değil, mütefekkirlerin tümünün eseri olacaktır. Bir adamın yada bir neslin eseri olacaktır.⁷⁸ “Geleneği” köhneleşmiş fikirler yumağı olarak gören A. Cevdet, karizmatik kişilere umut bağlamakla “eleştirdiği geleneğin” içinden konuşmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü durumu “takdir” ve “alın yazısı” ile açıklayan bazı kesimleri A. Cevdet, teolojik bir dille eleştirir. Kendi sorumluluğunu askıya almak için “takdir”e sığınmanın cehaletten ve meskenetten kaynaklandığını şu sözlerle dile getirir; “Allah'tan ancak hayr sadır olur. Allah şerri arzu etmez. Arzu etmediği şeyin yaratıcısı olmaz. O halde her şer bizim amelimiz veya amelimize sonucudur. Alın yazısı olsa olsa amelimiz icra olunduktan sonra yazılabilir... İçinde bulunduğumuz durumu, ataletimizin ve

76 A. Cevdet, “Tekmile”, R. Dozi, *L'histoire De'l Islamisme*, Çev. A.Cevdet, (Tarihu'l İslamiyye), İctihat Mat. Mısır, 1908, s.696-697 (Mütercimim, bu eserin son kısmında yer alan makalesi. A.Cevdet, “Tekmile/Son Kırk Sene Zarfında İslamiyet” başlığı altında “Alem-i İslam'ın İnhitat'ı ve Din-i İslah” konularını tartışmaktadır.Bundan sonraki alıntılarda “tekmile” şeklinde gösterilecektir.

77 A.Cevdet, “Tekmile” s.702

78 A.Cevdet, “Tekmile” s.721-722

amelimizin bir cezası olarak değilde, alın yazısına devrederek işin içinden çıkıyoruz. Bizim Şecere-i İtikadımız ahirete ve insanın mukadderat karşısında iktidarsızlığına kalbi bağlamak zehirinden başka bir meyve vermiyor... Ben bilmeliyim ki her takdir olunan şey benim gücümün yettiği şeydir. Her gücümün yettiği şey, benim takdirimdir. Her iyiliğe ve yükseklığe muktedir olmak, ulaşmak her samimi insan için verilmiştir. Bu suretle, benim faaliyetime, sınırsız, engelsiz, ödünsüz bir nur ve kuvvet sahası açılır. İşte bu feyyaz ve faal itikad kutsaldır.”⁷⁹

Cehaletin ve meskenetin kaynağını “köhneleşmiş fikir”lerin oluşturduğunu vurgulayan A. Cevdet’e⁸⁰ göre, başlarını kurtarmış milletlerin öncelikle, başlarından çürümüş fikirleri, zamanı geçmiş ve sıradan inançları atarak, hayata, faaliyete, nura iman ve itikad ederek kurtarmışlardır. İşte Avrupa gayri müslim, işte Asya müslim, oradaki itikad hürriyet veriyor, kararlılık ve faaliyet veriyor. Buradaki itikad ölümdür, bitmez tükenmez bekleyiştir.

Jön-Türk hareketinin çok farklı eğilimleri içinde barındıran siyasi ve fikri akım olduğunu daha önce belirtmiştik. Ayrıca modern düşüncenin özel formu olan “bilimsel bilgi” ve bunun “izm” şekli olan ideolojinin “din” hakkındaki görüşünün yaygın olarak kabul gördüğünü de söylemiştik. Başlangıç itibariyle oldukça radikal bir dille gündeme getirilen bu görüşün giderek yumuşadığı da görülmektedir. Nitekim Z. Gökalp, İttihat ve Terakki kongresi üzerine yazmış olduğu bir makalede bu hususu şöyle dile getirir;

“Bu seneki İttihat ve Terakki Kongresi, icra ettiği ilmi münakaşa neticesinde, fırkanın hususi rengini teşhis ettiren samimi bir kanaat izhar etti. Bu kanaatın ruhu, İslamiyetle medeniyet-i asriyenin tamamıyla kabil-i itilaf olduğuna itimattır.”⁸¹

79 A.g.m.s.16-22

80 A.g.m. s.15; A.Cevdet, “köhneleşmiş fikirler”in sınırlarından çok açık olarak bahsetmiyor. Kavramların anlam düzenini ve anlam sınırlarını bozan bir dille üstü kapalı olarak dini mitsel evrenin bir ürünü olarak gördüğünü gösteren argümanlar kullanmaktadır. J. Mesher, in, Le Bon Sens, adlı telifini, Akl-ı Selim, adıyla çeviren (İst.1929) A.Cevdet, çevirinin hemen girişinde Tanrı inancını tarif etmektedir. Ayrıca bu kitabın içeriğini “köhneleşmiş fikirleri parçalayan” hakikatler olarak görüyor. Anılan kitabın içeriğine baktığımız zaman, burada yer alan konular ve dile getirilen görüşleri: Tanrı tanımazlığın ilmihali olarak adlandırmanın daha yerinde olduğunu söyleyebiliriz.

81 Ziya Gökalp, “İttihat ve Terakki Kongresi”, *Makaleler VIII*, Haz.F.Rağıp Tuncor, Kültür Bakanlığı Yay., Ank.1981, s.60

İttihat ve Terakki Kongre'sinde dile getirilen temel hususa değindikten sonra Z. Gökalp, din konusunda iki temel görüşün olduğunu dile getirir. Bunlardan birincisi, İslam'ın esasları çağdaş medeniyetle çatışır. O halde bu esastı tamamen terk ederek, maddi ve manevi bütün varlığımızı Avrupa medeniyetine uydurmamız gerekir. İkincisi ise bunun aksini düşünmektedir. Bunlara göre ise mademki, çağdaş medeniyetin İslami esaslarla uyuşması mümkün değildir; o halde bu medeniyetin bütün unsurlarından teberrî ederek mevcut geleneğimizle yetinmemiz gerekir. Görülüyor ki her iki görüşte toplumsal durumumuzu ifade etmekten uzaktır. Milletimiz ne mukaddes dininden vazgeçebilir ne de çağdaş hayatın zorunlu gereklerinden soyutlanabilir. Hikmet gereğince, bu iki himmetten birini diğerine feda etmek değil, belki onları birbiriyle telife çalışmaktır. İşte İttihad-ı Terakki Kongresi, bu hakimane mesleği kabul ederek bu seneki programı ile tatbikata başlamıştır. Artık bu fırkanın gayesi aynı zamanda hem islami hem de asri bir devlet teşkiline çalışmaktır.⁸² Bu ifadeler çok açık olarak gösteriyor ki, başlangıçta çok keskin ve açık uçlu görüşler giderek “tarihsel tecrübe ve kültürel öğeler içinde” dönüşmekte ve toplumsal taleplere göre şekillenmektedir.

Siyasi doktrin halinde gelişen Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi fikri ve siyasi teorilerin aralarında tedahüller bulunmasına karşın, farklı prensipler ve gerekçeler etrafında toplanan aydınlar çeşitli görüşlerin oluşmasını sağlamış ve bunların herbiri Osmanlı Devleti'nin sosyal ve siyasi çöküşünü önlemek için alternatif görüşler ortaya koymuşlardır⁸³. “Üç-tarz-ı siyaset”⁸⁴

82 *A. g. m.*, s.60-61; Z.Gökalp'in dile getirdiği hususun bir başka versiyonu, Cemiyet'in siyasi programında şu şekilde yer almaktadır: “Ahlak ve adab-ı umumiye-i diniyye ve milliyenin muhafazası cemiyetin makasid-i ulviyesi cümlesindedir. Cemiyet teşkilat-ı siyasiye ve içtimaiyemizin esası olan din-i mubini İslam'ın efrada telkin ettiği fezail-i ahlakiyenin, kuva-yı mukaddese-i milliyenin en mühimi olduğunu takdir etmiş ve adab-ı umumiye-i milliye ve İslamiyenin tetruku halelden mahfuziyetini muhbe-i amal ittihaz etmiştir” Bkz. Tarık Z. Tunaya, a.g.e., s.101-102

83 Yeni bir siyasi model arayışını en iyi ifade edenlerden birisi C.Nuri'dir. Osmanlı Devleti'nin mağlubiyetini sadece askeri alandaki mağlubiyete bağlayan görüşü eleştirirken şöyle der: “Devletin idare şekli, siyaseti, kanunları ve politika biçimi de baştan aşağıya gözden geçirilmeye, teceddüde ve onarılmaya muhtaçtır. Mağlup olduk. Görünüşte mağlub olanın asker olduğu sanılıyor. Halbuki idaremiz, siyasetimiz, kanunlarımız, hareket tarzımız ordumuz gibi olmasaydı bu hezimet vuku bulmazdı. Gözlerimizi görünene dik-

Osmanlı'nın kriz dönemine girdiği süreçte aydınların devlete bağlılığını dile getiren ve üç farklı bağlılık ilkesini anlatan en özlü ve anlaşılır ifadedir. Bundan dolayı bu süreçte dile getirilen görüşler ile "Jön-Türkler" in öne çıkarttıkları görüşler arasındaki bağlantı ve "din-siyaset" ilişkisini okuma biçimleri önem arz etmektedir.

Jön-Türklerle göre siyasi bütünlüğün korunması için millet tarafından kabul edilecek, kayda değer bir öneriden bahsetmek lazımdır. Bu öyle bir öneri olmalı ki, bununla **ittihad-ı Osmani** sağlanmalıdır. İttihad-ı Osmani, Osmanlı toplumu açısından içtimai ve siyasi bir realiteyi ifade eder. Ancak bu siyasi yönelişin felsefi temelini modern siyasi değerler oluşturmalıdır.⁸⁵ Çöküş döneminde olan Osmanlı Devleti'nin kurtuluşu "bilimsel bilgiye" dayanan dünya görüşü ile mümkündür. Bunun içinde sosyal, iktisadi ve kültürel alanlarda önemli değişikliklerin yapılması gerekir. Meşrutî idareye geçme girişimlerinin başarısız olması "bilimsel bilgiye" dayalı dünya görüşünü içselleştirme ve fiili duruma geçirme konusunda toplumsal bilincin "yetersizliğine" bağlanır. Öyleki bu görüş bir çok kez A. Cevdet'in çıkardığı *İçtihat* dergisinde dile getirilmiş ve savunulmuştur.⁸⁶

Sosyal muhayyilenin özünü oluşturan kültürel yapıda bir dönüşüm olmadan modernleşmek ve modernleşmenin özel türevi olan pozitif dünya görüşüne geçmek, bir başka deyişle ilerlemek mümkün değildir. "Bunun mümkün olması için memlekette hakim olan cehaleti, dini realitelerden uzak batıl akidelere dayalı taassubu, ekonomik alanlardaki geriliği bertaraf edecek değişimi gerçekleştirmek zorunludur"⁸⁷. Memlekette milli birlik ve dayanışmanın gerçekleşmesi devletin mütecanis olmayan insan unsurunda hakim olan ayrılık eği-

meyelim. Görünenin ve elle tutulunun arkasında başka etkenler, belirleyiciler söz konusudur." (a.g.e. s.193); Din- Devlet ilişkisi açısından Üç Tarz-ı Siyasetin ifade ettiği anlamı anlamak için bkz. Mevlüt Uyanık, "Günümüz Türkiye'sinde Din-Devlet İlişkisi ve Üç Tarz-ı Siyaset", *Bilgi ve Hikmet*, (sayı. 11) s.56-64

84 Bkz. Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, TTK Yay. Ank. 1991

85 Recai G.Okandan, a.g.e., s.448

86 Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Der.Mümtaz'er Türkönür, Diyanet Vakfı Yay., Ank.1994, s.30

87 Târik Z. Tunaya, a.g.e., c.1/s. 67; (Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyetinin Nizamnamesi, Madde:1)

limlerinin bertaraf edilmesi, soy, dil ve din farkı gözetilmeksizin⁸⁸ Osmanlı toplumuna dahil fertlerin arasında eşitlik prensibinin hakim kılınmasıyla mümkündür.

Sosyal ve siyasi realitelerin evrim süreci Osmanlılık förmülünü geçerli kılmaktadır. Ancak siyasi evrimleşmenin gereği olarak mitsel ilgilere bağımlı olan toplumun dini ve kültürel değerlerine de yer vermek gerekir. “İkincil konumda” olan dini ve kültürel değerler “bilimsel bilginin” geçerli olduğu bir topluma geçiş sürecinde sadece saygı duyulması gereken hususlardır⁸⁹. Jön-Türklerin temel siyasi görüşü bu olmasına karşın, siyasi değişimin kapsamı açısından çok farklı ilgilerin ve eğilimlerin varlığı bilinmektedir. Osmanlılık ideolojisi, Balkan savaşlarının yenilgiyle bitmesi sonucu iflas etmiş, 1911’den sonra ittihatçı hükümet devletin kurtuluşunu kökleri oldukça geriye giden İslamcılık ve Türkçülüğü desteklemede bulmuştur.⁹⁰ “Bu aşamada dini ve milli kimliği” daha öne çıkartan ve savunan tarafların yoğun bir faaliyet içine girdiklerini belirtmemiz gerekir.

İslamcılık Osmanlı Devletinin sosyal ve siyasi bütünlüğünü korumak amacıyla ileri sürülen çözüm şekillerinden birisidir. İttihat ve Terakkinin izlediği İslamcılık siyasetinin izlerine bir çok mektup rastlamak mümkündür.

“... O halde dinine muhabbeti olan her müslüman için hükümetin kuvvet kazanmasına çalışmak dini bir görev olarak anlaşılma-

88 *A.g.e.*, c.1/s.81. (Osmanlı İttihat ve Terakki Fırkası’nın muaadel siyasi proramı, madde:6)

89 İstibdat olarak adlandırdıkları siyasi düzeni yıkmak için meşrutiyeti modern bir siyasi kuram olarak değilde,) yine din esasına göre savunmak zaruri ve faydalı görülmüştür. “İş hususunda birbirinizle müşavere ediniz.” ayeti bir dustur, bir parola olarak kabul edilmiştir. Bu dustur en geniş sınırları içinde tefsir edilerek İslam tarihi yeni bir gözle gözden geçirilmiş ve ayetin meşrutiyetle ilişkisi tesbit edilmiştir. Bkz. Z. Karal, *a.g.e.* c.8/s.527

90 Osmanlı devletinin parçalanması farklı nedenlere bağlanmaktadır. Bunu kapalı bir rejimin varlığına ve uzun süre devam etmesine bağlayanlar olduğu gibi, İttihat ve Terakki Fırkası’nın uyguladığı politakaya ve özellikle batıdan taşınan bir takım fikri akımları aynen taşımak ve uygulamaktan kaynaklandığını dile getirenlerde bulunmaktadır. Modern paradigmanın temel sabitelerinden biri olan ulusculuğun Türk milli kimliğinin uyanışına vesile olduğunu, ancak bu fikri akımı, dini ikinci plana atan ve doğrudan ırkçılığı işlemem eden bir dille gündeme getirmenin Osmanlı Devleti’nin dağılmasını hızlandırmaktan başka bir işe yaramıyacağı özenle vurgulanmaktadır. Bkz. C. Nuri, *Tarihi İstikbal*, s.60-86,

hıdır... Biz frenk mukallidi değiliz. Öyle olanlardanda uzak dururuz. Yabancı devletlerin fen alanındaki gelişmelerini taşımak ve uygulamak isteriz. Yoksa ahlak ve gelenek yönüyle bir müslüman elbetteki frenklerden üstündür.”⁹¹

Bilimsel ve teknolojik verileri ile kültür arasında ayırım yapan ve ikinciyi korumanın zorunlu olduğunu dile getiren İslamcılık akımı dayandığı temeller açısından farklılık arzeder.⁹² İslamcılara göre toplumsal birlikteliğin en sağlam temeli:İslamın etrafında birleşmektir. Çünkü bunlara göre artık ittihad-ı islam toplumsal ve siyasal realiteyi ifade eder. Üstelik, İslamcılık taassubun netice ve mahsülü de değildir. Nitekim Prens Sebahaddin Bey⁹³ esas itibariyle meşrutiyete dayanan Osmanlılık taraftarı olmasına karşın, İslamın toplumsal birlikteliği ve ortak kimliği oluşturmada çok özel yerinin olduğunu kabul eder. Bu akım, İkinci meşrutiyetin sonlarına doğru İttihat ve Terakki Fırkası tarafından daha özel bağlamda benimsenmiş ve özellikle Hürriyet ve İtilaf Fırka’sınca büyük öneme mazhar kılınmıştır.

91 Y. Hikmet Bayur, *a.g.e.*, c.II/kısım: IV, s.88

92 E. Kuran, *a.g.e.*, s.46; A. Cevdet “Tekmile”, s. 708, A.Cevdet, islamcılık kelimesini, modern etkinin bir ürünü sayar. Farklı müslüman ırkları bir arada tutmak için üretilmiş bir ideoloji olarak görür.İttihat ve Terakki’nin iktidara geçtiği sırada güdeceği İslamcılık siyasasının ana çizgileri ve bazı büyük devletlere karşı beslediği düşünce ve duyguların esasları daha 1906-1907 devrinde yazılmış mektuplarda belirir. Osmanlı Hükümeti’nin sadece Türkiye topraklarında yaşayan müslümanlar için değil, kalben ve siyaseten İslama bağlı herkes için bir güç olduğunun dile getirilmesi bunun göstergesidir. (Bkz. Y.Hikmet Bayur, *a.g.e.*, c.I, Kısım: I,/s.345) Ancak alenen İttihad-ı İslam fikrine çalışmanın mahzurlu olduğu dile getirilmekte ve şöyle gerekçelendirmektedir: Avrupa, İttihad-ı İslam’dan kendisi için tevellüd edecek mazarratın derecesini bildiğinden bu fikre çalışanları var kuvvetiyle eziyor. Şevket-i Osmaniye’nin umum islamın selametine mebde olacağına emin olduğumuz için bütün kuvvetimizi her şeyden evvel hükümet-i Osmaniye’nin bir idare-i muntazama ve ma’kuleye munkalip olmasına hasretmek istiyoruz. (A.g.y) İttihad-ı İslam düşüncesini temelde bu sebepten dolayı mahzurlu olduğunu dile getiren İttihatçılar, diğer taraftan İslam’ın birliği sağlamada önemli bir yere sahip olduğunu düşünmekte ve dini sık sık siyasal bağlama yerleştirmektedirler.

93 İttihad-ı İslam siyasasının Avrupa için tehlikeli olduğunu dile getiren İngiltere dışişleri bakanı Edward Grey’e verdiği cevapta Sebahattin Bey, bu fikrin gerçekleşmesini hem tarihsel hem de sosyolojik açıdan zor gördüğünü vurguladıktan sonra böyle düşüncenin ortaya çıkması ve yaygınlaşmasında Avrupa’nın sömürgeci ve istilacı eğilimlerinin etkili olduğunu ve tutuma karşı direnmede İttihad-ı İslam düşüncesinin önemli bir rol oynayacağını ifade etmektedir. (Y.Hikmet Bayur, *a.g.e.* c.I, Kısım: I/s.352-353)

İslamcılar, Osmanlı Devleti'nin çöküş sebebini İslami prensiplerden uzaklaşmaya ve Batı'yı taklit etmeye bağlamışlardır. Bunlara göre yeniden yapılanma, islami değerlerin özüne uygun olarak, İslam'ın erken döneminde olduğu gibi hayata taşınması ve bu bağlamda toplumun eğitilmesi ile mümkün olabilir.

Onlara göre siyasi yönden, İslami esaslara uygun ve hatta İslamiyetin emrettiği idare şekli olan meşrutiyetin gereği gibi teessüsünü sağlamak için, bu konuda İslamiyetin gerçek ve doğru olan prensiplerine dönmek kaçınılmazdır. Osmanlı Devleti'nin çöküşten kurtulabilmesi, ancak İslam amme hukukunun demokratik prensiplerinin, onun meşruti idarenin bünyesine uygun esaslarının hakim kılınması ve bunların gereğinin yapılması ile mümkün olabilir.⁹⁴ Öyleyse İslami esaslara ve memleketin ihtiyaçlarına uygun bir meşruti idare meydana getirmek, din ve devlet birliğini, adaletin hakimiyetinin, fertlerin hak ve özgürlüklerinin üstünlüğünü, meşveretin gerçekleşmesini, ehil kimselerin iktidara gelmelerini, zulüm ve istibdata yer vermeyen bir sistemin kurulmasını sağlamak lazımdır.⁹⁵

Bu siyasi eğilimin temel özelliği: Osmanlı toplumunu teşkil eden unsurlar arasında birliği sağlamanın yolunu sosyal bağların en kuvvetlisi olarak kabul edilen akide ortaklığında aramış olmasıdır. Bu birliğin kapsamını çok geniş tutan islamcı eğilim, akide birliğine sahip olan insanların bir arada yaşamasını İslam'ın bir gereği olarak sayarken, bu toplum içinde yaşayan farklı dini ve

94 Tarih Z. Tunaya, *a.g.m.*, s.180; Enver Z. Karal, *a.g.e.* c.8/534; Bkz. Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, *asr-ı Hamidi'de Alem-i İslâm ve Senusiler*, Haz. İsmail Cömert, Ses Yay., İst. 1992, s. 63-64; Şehbenderzade İttihad-ı İslam terkinin üç anlamda kullanıldığını söylemektedir. Birincisi, farklı kavimlerden oluşmuş, menfaatleri ve alışkanlıkları farklı üçyüz milyon müslümanın bir hükümetin idaresi altında toplanmasını ve yapamamasını kabul etmek kelimenin tam anlamıyla deliliktir. İkinci İttihad-ı İslam, dini birliktelik anlamına gelir. Böyle bir İttihat İslam dininde zaten mevcuttur. dini birlikteliği tam bir birliktelik yapmak için mezhep ve tarikatların ayrıntılardaki farklılıklarını gidermek ve bunları birleştirmek gerekir. Üçüncüsü ittihad-ı içtimaidir. Diyanet-i islamiyye bu anlamdaki ittihadın temellerini atmış ise de, hiçbir vakit müslümanlar tarafından icabettiği ehemmiyete mazhar olamamıştır. Ümmet-i Vahide fikri ne miliyete ve ne de muhtelif siyasi hükümetlerin mevcudiyetine mugayir olmamıştır. Genel anlamda ittihad-ı siyasi ne derece imkansız ise ittihad-ı içtimai o derece faydalı ve mümkündür. Bu ittihattan maksat, müslümanların arasında hukuka riayet ve çıkarlarını koruma üzerine tesis edilmiş uhuvvettir... Abdülhamit bu üç anlamda ittihad-ı İslam fikrinin uzağındadır ve hiçbir hizmeti söz konusu değildir (Bkz. *a.g.e.*, s. 63-67).

95 Mümtaz'er Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yay., İst.1992, s.29;

kültürel kodlara sahip olan insanların haklarını koruma ve aynı toplumda yaşamının gereği olarak “ortak semboller” etrafında birlikteliği sağlama gibi bir “siyasi bağ”ı da dile getirmektedir.

İslamcı akım, bu hususta, tarihi realiteleri ve modernitenin özel formu olan bilimsel bilginin felsefi temellerini ihmal ederek, kültürle, teknoloji arasında yaptığı kesin ayırım sonucunda, teknolojinin temelinde yatan felsefi realiteyi görmezlikten gelmiştir. Bir taraftan modern felsefi ve siyasi telakkileri eleştirmek, diğer yandan bu telakkilerin ürünü olan verileri dini naslarla zorunluluk parentezine alarak önceleyip zorunlu görmek, eklektizmin en somut göstergesidir. Aslında İttihad-ı Osmani ile İslamcılık akımının siyaset ve din anlayışlarında, farklı gerekçelerden hareket etmelerine karşın ilginç benzerlikler söz konusudur. Bu benzerlik hem felsefi hemde siyasal anlamda geçerlidir. Sözgelimi her ikisine görede II. Abdülhamit düşürülmelidir. Yine her ikisininde söyleminde terakki felsefesi ve seçkincilik temel unsurdur.⁹⁶

Siyaset tartışmasının entellektüel kodu: Çifte uyumsuzluk dediğimiz husus; işte burada kendini bütün çıplaklığı ile hissettirmektedir. Modernite'nin temel sabitelerinden biri olan “ulusculuk” ile farklı unsurları “ittihad-ı islam” adı altında birleştirme arasındaki gerilimi aşmak için modern siyasi kavramlarla müslüman siyaset düşüncesinin anahtar kavramlarını uzlaştırma, “epistemolojik” arka-plan dikkate alınmadan yapılmak istenmektedir. Böylesi bir uzlaştırma İ. Kara'nın deyişyle, ancak “irtifa” ve “indirgeme”⁹⁷ kavramları ile açıklanabilir. Bunun içindir ki, “Türk modernizmi” entellektüel bir çabanın ürünü olmaktan uzak, daha doğrusu entellektüel temeli zayıf, “gelenek ve modernlik” arasındaki gerilime bağlı olarak ortaya çıkan farklı okumalar ve bunlar arasında geçen tartışmalardan ibarettir.

Osmanlılık fikrinin, ittihad-ı anasır keyfiyetinin gerçekleşmemesi kökleri daha geriye giden ve Şemseddin Sami ve onun etrafında yer alan yazarların “dil

96 M. Türköne, *a.g.e.*, s.29, 30

97 İsmail Kara, çağdaş islam düşüncesinde değişme ve farklılaşmayı, hatta sapmaları görmenin en emin ve kestirme yollarından biri olarak nasların kullanılması ve yorumlanmasını gösterir. Nasları hem kavramların içerdiği anlamın dışına taşımak hem de bağlamlarından koparmak ve modern düşüncenin kavramları ile sentezlemek bu dönemin en bariz özelliği olarak sunar ve bunları bir çok örnekle temellendirir. (*a.g.e.* s.40-45)

ve kültürel” anlamda dile getirdikleri⁹⁸ Türkçülük akımının yeniden gündeme gelmesini sağladı. Bunun sonucu olarak, bazı aydınlar, bu hususta yeni bir çözüm tarzı bulmaya yönelmiş ve neticede ondokuzuncu yüzyılın milliyetçilik ve millet telakkisine uygun yeni bir görüş⁹⁹ “Türkçülük” adı altında yeniden ortaya çıkmıştır.

Osmanlılık idealinin iflası ve tarihi realitenin ördüğü fikri yöneliş daha önceki görüşlerin fiili imkanını ortadan kaldırdığından dolayı, I. Meşrutiyetin sonlarına doğru başlayan Türkçülük akımının gelişerek güçlenmesini sağlamıştır. ¹⁰⁰ Türkçülük akımının önemli öncülerinden biri olan Yusuf Akçora, İslam’ın güçlü bir fenomen olduğunu, fakat ittihada engel teşkil eden dahili sebeplerin azlığına karşılık, harici sebeplerin daha fazla olduğunu, bu nedenle de hem Osmanlıcılık, hem de İslamcılık akımının birliği sağlamada iyi bir tercih olmadığını ileri sürmektedir. O bu görüşünü şöyle temellendirir: Tarihsel realite, müslüman nüfusun yoğun olduğu bölgelerde harici etkinin oldukça yaygın ve yoğun olduğunu göstermektedir. Üstelik şimdiye kadar birbirleriyle sürekli çatışan unsurların şimdiden sonra terkip ve imtizacı zordur. ¹⁰¹ Fakat bu görüş bir çok Jön-Türk tarafından eleştirilir. Bunun akla getirilmesini bile istemezler. ¹⁰² Ne var ki tarihsel durum ve farklı etkenlere bağlı olan iç dinamikler Akçora’nın öngörüsünü doğrulamıştır.

Türkçülük akımı, “milli ruhun” harekete geçirilmesini sorunları aşmanın gerekçesi sayarken, müslüman olmadan önceki döneme atıflar yapmakla birlikte “Türk-İslâm” geleneğini sentezleyen bir milliyetçi ideoloji etrafında toplanmayı öngörür. Bu ideoloji islamcı akımın önemli öncüsü olan Ahmet Naim tarafından, İslâm birliğini parçalayan bir ideoloji olarak görülürken, ikisini bir arada birleştirenler arasında Mehmet Akif Ersoy’u görmek mümkündür. Bu fikrin öncülüğünü yapan Ziya Gökalp iğreti görünen pozitivist bir dille, din-siyaset ilişkisini, maslahat ve örfü devreye sokarak yeniden okumaya yönelir.

98 Ş.Mardin, *a.g.e.*, s.62-

99 C.Nuri, *a.g.e.* s.154

100 A. Bedevi Kuran, *a.g.e.*, s. 203; Recai Z.Okandan, *a.g.e.*, s.453; Y. Hikmet Bayur, *a.g.e.* c.1, Kısım:1/s.349- 350

101 Y.Akçora, *a.g.e.* s.33

102 Bkz. T.Z.Tunaya, *a.g.m.*, s.178-179

Türk modernleşmesinin temel sorunu olan din olgusunu “ayrıntılı ve ayrıntısız” olarak anlamının gereğini vurgulayan Gökalp, Kur’an’ın tarihsel okunuşunun ilk öncüsü olarak görülebilir. Nitekim o bir dini yorumun doğru ve yanlış olduğunu belirlemek için iki ölçüt olduğunu söyler. Bunlardan birincisi “Nas”, diğeri “örf”tür.¹⁰³ Ona göre örf, yalnız nasca makbul olan kaideler manasına delalet etmez. Örf aynı zamanda nasca makbul ve merdud olan kaideleri temyiz ve takdir etmek melekesi demektir.¹⁰⁴

Nas değişmez, fakat örf topluluk tarafından doğru olarak kabul edilen ilkeler çerçevesinde değiştiği gibi, topluluğun kendi sosyal fikirlerini örgütlemesiyle ilgili olarak daha sonra kabul ettiği değişiklikleri de içerir. Bu açıdan örf konusunda bile içtihat yapılabilir.¹⁰⁵ “Dinî yeniden anlama ve yorumlama” faaliyetini dürüstçe tahlil edersek Z. Gökalp’ın metodolojik olarak “nas”la “örf” arasında çok sıkı bir ilişki kurduğu görülmektedir. Hatta “nas”la belirlenen bir hüküm örf kaynaklı ise örfün esas alınabileceğini İmam-ı Ebu Yusuf’un “nass ile örf tearuz ederlerse bakılır: Eğer nass örften mütevellit ise örfe itibar edilir.” görüşünü temel alır.¹⁰⁶ Öte yandan Z. Gökalp “diyanetle-kaza” arasında yaptığı ayırımla¹⁰⁷ “Din-Siyaset-Devlet” ilişkisini daha anlamlı olarak tartışmanın öncüllerini vermektedir.

Başında Ziya Gökalp gibi devrinin önemli sosyoloğ ve düşünürlerinden birini bulunduran bu akım, Devletin kurtuluş ve yükselme çaresini, onun insan unsuruna dahil farklı elemanlardan kendine has milli varlığı, milli şuur ve mefküresi olan Türk unsurların millet olarak birleşmelerinde, onların milliyetlerini ve milli varlıklarını idrak edebilmelerinde, kriterleri soy, dil, din ve mefküre ortaklığı olan bir Türk milletinin vucut bulmasında, Osmanlı Devleti’ne Türk milleti gibi müttehit, mütecanis ve mütesanit bir sosyal dayanak sağlanmasında aramıştır. Osmanlı toplumunun ana bünyesini teşkil eden Türk unsurunun, batıl ve çürümüş, geçerliliğini yitirmiş düşüncelerden arındırılmasını

103 Ziya Gökalp, “İctima-i Usul-i Fıkıh”, *İslam Mecmuası*, (Sayı: 3), *Makaleler VIII*, Haz.-F.Rağıp Tuncor, Kültür Bakanlığı Yay. Ank.1981, s.21

104 Z.Gökalp, “Örf Nedir?”, s.29

105 Bkz.Ş.Mardin, *a.g.e.* s.23

106 Z.Gökalp, *a.g.m.*, s.22

107 Z.Gökalp, “Diyanet ve Kaza”, s.47-49

dile getiren Gökalp, memlekette sosyal, ahlaki, dini, hukuki, ekonomi ve kültürel yönlerden kapsamlı bir devrim yapılmasını amaçlamıştır.¹⁰⁸

Türkçülere göre, bu çeşitli yönlerden yapılacak kapsamlı devrimle ilgili olmak üzere, öncelikli olarak, zamanla bünye ve niteliğini değiştiren İslami esasları batıl ve yanlış telakkilerden kurtarmak, onların gerçek yönlerinin meydana çıkarılmasını sağlamak, bunların okunmaları, bilinmeleri ve anlaşılmasını kabil hale getirmek ve Devlet'in hukukunu dini esaslardan kurtarmak, türkçe esas olmak üzere müttehit bir insan unsurunun gerçekleşmesini sağlayacak bir dil birliği meydana getirmek lazımdır.¹⁰⁹ Milletın yeniden teşekkülünü çok açık olarak ve anlaşılır biçimde objektif ve subjektif kriterlere bağlayan ve milli şuurun uyanmasında önemli bir katkısı olan bu akım, parçalanmış bir imparatorluktan yeni bir yapının inşasını mümkün kılacak "fikri ve siyasi eylemin" temel dayanaklarını hazırlamıştır.

Ancak burada üzerinde durmamız gereken temel konu her üç eğiliminde "Din ve Siyaset" sorununa ilişkin yaklaşımları, onların nezdinde İslâm'ın bir ideolojik etkinlik aracı olduğunu göstermektedir. Düşüncelerini dayandırdıkları argümanlar ve gerekçelere bakıldığında, programlarında yer alan İslâm; modernleşmenin önünü açan İslâm'dır. Hukuk alanında bir açılım yapmak için koyulan öncül oldukça ilgi çekicidir: "Şeriat- İctimaiye-i İslâmiyyenin bir esası da müsavattır" başlığı altında musavat-ı şer'iyeden anlaşılan mana, efrad-ı cemiyetin istisnasız nazarı şer'i ve kanunda, hukuki eşitliğe ve denklığe malik olması, hayır ve şerden herkesin amellerine göre dünya ve ahirette mükafat ve mücazat görmesidir" şeklinde açıklamalar yer alır.¹¹⁰ Bu görüşler bir çok ayetle desteklenir. Musavata yüklenen anlam ile tartışma biçimi, üç eğilimde de ortak bir noktadır.

Görülüyor ki İslâma, artık kendini Allah'a teslim etme anlamından öte, daha farklı amaçları içeren geniş bir yelpazede, milli devlet sınırları içinde ve dünya devletleri alışverişinde bir yer ve kimlik belirleyici görevleri yüklenmiştir. Şüphesiz İslama yüklenen bu işlevin temelinde yatan şey, yeni bir dünyada

108 Recai Z. Okandan, *a.g.e.*, s.454

109 *A.g.e.*, s.456; Y. Akçura, *a.g.e.* s.34, 35

110 Bkz. H. Kazım Kadri, *a.g.e.*, s.199-205

kendine yer arayan toplumun, sorunlarına ortak dili olan İslâm'dan çözüm bekleme amacını taşıyordu. Şerif Mardin'in¹¹¹ deyişiyle bir toplum sisteminin bir dil olduğu oranda, sözünü ettiğimiz küme kendi dilleriyle oluşturulan bir hal çaresi bekliyordu: Bu dönemde ulema tarafından "içtihat" kapısının yeniden açılmasına ilişkin ısrarlı vurgular, aslında çare beklentisine verilmek istenen cevabın metodik bir göstergesi sayılsa da, kısa sürede tarihi yeniden diriltmek mümkün olmadığından epistemolojik anlam da "yeterli bir girişim" in olması mümkün değildi.

İrtifa ve indirgeme kavramları hem modernleşme sürecinde alınan fikri tutumları hemde günümüzde bu süreci anlamaya yönelik çabaları en iyi anlatan iki kavramdır.¹¹² Meseleyi olmadık biçimde yüceltme ile olmadık biçimde "saptırma" arasındaki mesafe daima "zihinsel çatallanma" dediğimiz ayrışmayı canlı tutmuştur. Tarihi bir inanç alanı görmenin ivme kazandırdığı bu süreç "her kavramı kendi anlam sınırının" dışına atmakta her değeri "ideolojik beslenmeye" malzeme yapmaktadır. Ancak işin özüne inip söylenenleri anlamaya çalıştığımız zaman, bu süreçte ortaya çıkan söylemlerin mantıki açıdan bir farkı olmadığı gibi, ötekine göre varolmanın gereği olarak form farklı tutulsa da, içeriğin birbirine dönüşen özelliği "önerilen teklifleri" umulmadık biçimde kesiştirmektedir. Sözgelimi "kültürümüzü ve değerlerimizi" koruyalım, fakat "bilimsel bilgi" ve "bunun verisi olan teknolojiyi, modern kurumları alalım" şeklindeki bir anlayışla, "Modern düşünceyi bütünüyle alalım" anlayışı arasında bir fark yoktur. Keza, "İslâm ilerlemeye manidir, toplumsal gerilemenin nedeni İslâm'dır" anlayışı ile "İslâm terakkiye mani değildir, gerilemenin nedeni islam değil, islamı yanlış anlayan müslümanlardır"¹¹³ anlayışı arasında da bir fark yoktur. Çünkü her iki görüşte yanlış ve özü itibariyle problemlidir.

111 Ş.Mardin, *a.g.e.*, s.21

112 Bkz. İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yay., İst.1994. s.40-45

113 Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Kazım Kadri, *Yirminci Asır'da İslâmiyet*, Evkaf-ı İslâmiyye Mat. İst. H.1339, s.161-170, Müellif soruna şöyle yaklaşır. "İslâm'ın istinat ettiği, içtimai, maşeri, ahlaki ve ilah-i ahkamı tedkik ettiğimiz zaman vasıl olabileceğimiz hakikatleri doğrudan doğruyla Kelami haktan iktibasın göstereceğiz. Bizim daima savunduğumuz ve tercih ettiğimiz tarz budur. İslâmiyetin ilahi ve Kur'ani şeklinde mezhepler yoktur. Fakat reddi mümkün olmayan bir çok hakikat vardır.

Bu dönemde bunun farkında olan bilginlerde olmuştur. Sözgelimi Beyazıt müderrislerinden İlm-i Kelam muallimi Mehmet Fehmi bu konuda şöyle der

*“Geçmişte milletlerin tarihine, zamanımızdaki toplumların hallerine ve hareketlerine muttali olanlar bilirler ki, devletlerin çöküşü, milletlerin kalkınması tabii ve tarihi yasalara bağlıdır. Kalkınmanın yolunda yürüyenler gerek mümin gerek müşrik bulunsun elbette kalkanlar, ilerler. Atalet ve tedenniye sahip olanlar hangi dinde bulursun bulunsun miskin ve zelil olurlar. Şu halde izzet ve zillet dinin tesiratından değil, belki faaliyet ve ataletin gereğindedir.”*¹¹⁴

Her üç eğiliminde merkezi kavramı dindir. Fakat dinî “okuma biçimi” farklıdır. Bunun böyle olması çok doğaldır. Çünkü, Osmanlı Devleti dinin, kendisini çok güçlü biçimde hissettirdiği bir devlettir. Dinin merkezi bir kavram olarak diğle getirilmesinin diğler bir nedeni, **yeniden yapılanma** projesinin politik düzleminde devlet niçin geriledi? sorusu yer almaktadır. İlk önceleri, bu soru, devlet yönetiminin bozulmasına, Batı’nın askeri üstünlüğüne bağlanırken¹¹⁵ daha sonra bizzat İslâm’ın politik düzlemde tartışılmasına neden olmuştur. Dinî yeniden tanımlama ve toplumsal bağlamını belirleme tartışmanın en önemli konusu olarak sürekli gündemde tutulmuştur. Sözgelimi H. Kazım Kadri terakki, vicdan hürriyeti vb. kavramlara tepki duymanın gereksizliğini gösterme sadedinde şöyle der;

*“Biz, dinin (İslâm’ın) kevnî, maşerî ve insani bir din ve şeriat olmak itibarıyla fikri ve içtimai değışimlere karşı mücehhez olduğuna, diğler bir tabirle, akli ve vicdani hürriyeti temin etmekle bu yoldaki değışim ve yenilenmeleri hazırladığına kailiz. Sıra geldiğince bunu en vazıh bir tarzda bildiren apaçık ayetleri sıralayacağız. O zaman saadet-i islam’ı temin eden içtimai (toplumsal) kurallar ve hükümlerin Kitab-ı Hak’tan başka bir yerde aranulmasına lüzum olmadığını anlayabiliriz.”*¹¹⁶

114 Mehmet Fehmi, *Hikmeti Hukuki İslâmiyye*, İst.h.1329, s.6-7; Ayrıca Y. Akçura, *Osmanlı Devleti’nin Dağılma Devri*, adlı telifinde tarihsel ve toplumsal nedenlerin üzerinde durarak Osmanlı Devleti’nin dağılmasını farklı nedenlerle açıklamaya çalışmaktadır. (Geniş bilgi için bkz. Y. Akçura, *Osmanlı Devletinin Dağılma Devri*, TTK Yay. Ank. 1988)

115 Bkz. “Sırat-ı Müstakim Ceride-i İslâmiyesine”, *Sırat-ı Müstakim*, c.5.s.12, sayı:105; Ş.Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s.10

116 H.Kazım Bedri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, Evkaf-ı İslâmiye Mat. İst. 1339, s.54

Görülüyor ki, müellif, tarihsel islami “hurafe” parantezine alarak bizzat Kur’an’a dönüşü öneriyor. Eserle müessir arasında bağ kurarak gerilemenin tarihsel İslâm’dan kaynaklandığını, bunada mezheplerin sebep olduğunu vurguluyor. O, “Kur’an’ın metnine baktığımız zaman tekamülün her çeşidine kapıyı açtığını, hatta bunu emrettiğini, anane perestliği eleştirdiğini görürüz” deyip, hemen bunun peşine “öyleyse islam terakkiye mani değildir” hükmünü vermesi, tümel ifadelerle, bunların epistemolojik ve sosyolojik bağlamlarını aynı görmesinden kaynaklanmaktadır. Aslında müslüman düşüncesinin temelinde işte böyle bir “zihniyet sorunu” yatmaktadır. Bu sözler “basit bir çözümlenmeden” öte bir anlam ifade etmezler. Ne var ki, bu sözlerin tarihi bağlamı, tersinden, müslüman toplumun modern düşünce ve araçları karşısında psikoza girdiğini, tökezlediğini anlatmaktadır. Ayrıca burada hemen belirtelim ki, “İslâm’ı anlama”nın hala aynı tarzda seyretmesi, hatta Türkiye’de Kur’an’a dönüş retoriğinin egemen düşünce haline gelmesi oldukça düşündürücüdür.

Bir taraftan modern kurumlar ve teknoloji aktarılırken, diğer taraftan da durumu açıklamaya yönelik girişimler için hem modern siyasi düşüncenin anahtar kavramlarını alıntılama hem de bunları müslüman siyaset düşüncesinin anahtar kavramları ile uzlaştırma faaliyetine bağlı olarak farklı okumalar eşliğinde kavramların anlam alanları oldukça genişletilmiş ve daraltılmışlardır. İki farklı kültürel evrenin ve tarihi tecrübenin ürettiği kavramları, uzlaştırma, “kutsama-indirgeme” şeklinde seyreden bir anlayışa konu olduğundan, ülkenin toplumsal, siyasal ve ekonomik hayatında kalıcı ve köklü tedbirler alma yerine “aktüel olanı-görüneni” taşımakla sınırlı kalan “benzeşme” öncelik kazanmıştır. Bu süreç ister-istemez “dinle-siyaset” arasındaki bağın kurulmasını olumsuz yönde etkilemiştir.

Modernleşme kendini anlama kendi modernitesini kurma şeklinde değil, araçlar ve kurumlar eşliğinde Avrupa’nın yayılma siyasetinin öncelenmesi, klasik eğitim ve hukuk sisteminin tıkanması ve bunu aşmada ulemanın içine düştüğü zaafiyet¹¹⁷, mevcut anlayışın bizzat epistemolojik kökeni itibarıyla “bilgi üretmeye elverişsizliği”, politik ve kültürel etkileşimin ibresini “aktarım mer-

117 Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev.A. Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Fecr Yay. Ank., 1990, s.129

kezli modernleşme” lehine çevirmiştir. Yalın dilin, ideolojik kalıbına bürünen modernleşme, form itibariyle tamamen kültürel ve tarihi değerlerden kopma olsada, içerik itibariyle birbirini besleyen ve dönüşen özellik kazanmıştır.

Meseleyi, kavramlar arası bir uyum sağlamadan yada durumu açıklamadan ibaret gören bu anlayış “çifte uyumsuzluğa” sadece siyasi düşüncede değil, “kültür, teknoloji, medeniyet” kavramları arasındaki anlam mesafesini daraltırken de düşmektedir. İslâmcılık akımının öncüleri, müslüman toplum için gerekli olanı “pratik ve teknolojik” alanla sınırlı görürken, modern düşüncüyü bütünüyle taşımak isteyen eğilim, toplumun hafızası olan “kültürü” ve kültürün ürettiği kodla bir çarpıda yok saymayı ve buna boyun eğmeyi, bir başka deyişle tarihsizliği mümkün görmektedir.

Osmanlı Devleti’nin gerilemesini dinî sebebe bağlayanlara, idad-ı kuvvet” “kuvvet hazırlama” ifadesi altında cevap vermek isteyen islamcıların “gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayınız” anlamındaki ayette geçen “kuvvet” ve diğer ayetlerdeki “Nur” ifadelerine yükledikleri anlamlar oldukça manidardır.¹¹⁸ Hiçbir epistemolojik temele dayanmadan Kur’an’ı bu çerçevede okumak “entellektüel sıkışmadan” başka bir şey değildir.

Batı’nın teknolojisini, eğitim ve siyasi kurumlarını alalım, ancak felsefesini ve kültürünü almayalım bunlara ihtiyacımız yoktur. Hatta böyle bilgiden müslüman sakınmalıdır. Çünkü, bunlar müslümanın zihninde şüphe ve tereddüt uyandırabilir¹¹⁹ görüşü zihni çatallanmanın göstergesidir. Elbette ki böyle bir anlayış, tıkanmış ve köhneleşmiş medrese kurumunun, parçacı yöntemini yansıtmaktadır. Bu bilimsel bilginin verilerini, bilgi sisteminden, dünya görüşünden ayrı tutan ve bilgi elde etme yollarından olan “akıl ve algı aktını” metafizik ve soyut alana hasreden “klasik bilgi sistemi”nin ilginç bir yansımasıdır. Halen bazı çevrelerde, özellikle İlâhiyat mahfillerinde bu klasik görüşün savunulması oldukça düşündürücü bir husustur.

Aynı tartışmanın diğer yüzü ise: Müslümanlar hiç çekinmeden her alanda üretilen bilgileri taşımalıdır. Bu yaklaşım ise, kendi fikri ve kültürel temel-

118 Bkz. İskilipli M. Atf, “Nazarı Şeriatta Kuvve-i Berriye ve Bahriye’nin Ehemmiyeti” *Sirat-ı Müstakim*, c.5/s.39-42, Sayı:107

119 Bkz. Fazlurrahman, a.g.e., s.130-132; Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, iletişim yay. İst. 1993. s. 17

lerini anlama ve dönüştürme birikiminden yoksun, daha çok “hazırla” yetinen, sonuç olarak tarihsizlikle kesişen bir anlayışı simgelemektedir. Aynı şekilde bu husus modernleşmeci siyasilere “ikili dil” kullanarak çağı anlamaktan daha çok, durumu idare etmeyi tercih ettiklerini gösterir. Aslında bu dil; İslâm toplumunun kendi içinden bir dönüşümü gerçekleştirme çabasını engelleyen faktörlerin bir diğeridir. Bu anlamda belkide en tutarlı olan Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran siyasi akıldır. “En tutarlı olan” ifadesini kullandım, çünkü, hem siyasi rejimi hem de kültürü bütünüyle kucakladığını vurgulayan siyasi elit¹²⁰; milli mücadeleyi “islami temalara” yaslanarak halkla omuz omuza sürdürmeyi politikanın önemli bir parçası yaptığı halde, daha sonra halk adına ama halktan ayrılarak elitist ve dayatmacı bir politikayla tarihi parantez içine alan ideolojik eylem tek çözüm olarak halkın önüne sürülmüştür. Daha da önemlisi, din, yalnızca “kült ve ahlakla” sınırlandırılmak ve vicdanların öznelliğinde sessizliğe itilmek istenmiştir.

Toplumun kültürel bütünlüğünü pekiştirme çabalarına eklenen siyasi, teknolojik, bilimsel ve bunlara uygun şekilde toplumu çağdaştırma teklifide en az diğeri kadar tutarsız ve çelişkileri barındıran bir görüştür. Kültür, toplumun bilinç altında yerleşen, çok güçlü kodlara sahip olan “tarihi hafıza” olduğundan, kalıcı olan tarafı ile unutilan tarafını ayırmadan, radikal bir dille genelleme yaparak dinin tarihsel bir kategori olup, tarihte kaldığı söylenmiştir.¹²¹ Böyle bir hareketin, toplumsal ve siyasal şartlara acil çözümler bulma açısından pratik değeri olsada teorik olarak, “zihniyet ve toplum vicdanı”¹²² oluşturulan kültürel genetiği, parantez içine alarak, ihmal ederek bir kimlik oluşturmak mümkün olmadığından bütün yönlendirmelere rağmen “çifte uyumsuzluk” varlığını hala korumaktadır.

Siyasal anlamda yapılan değişimler, esasen, artık hiçbir role sahip olmayan saltanat ve hilafetin ilgası, toplumu, mitsel bilgidin ve teba psikolojisinden kurtarmak açısından atılan ilk adımlar, geleneksel anlayıştan bir kopma olsa bile, sorumluluk bilincini merkeze koyan bu anlayışın islam açısından sorunlu

120 Ş.Mardin, *a.g.e.*, s.30

121 Geniş bilgi için bkz. Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay. s.149-
vd.

122 İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yay., İst, 1994, s.37

olmadığı ortadadır. Ancak, “gelişme-ilerleme” tabirini siyasi söylemin merkezine alan ve belirleyici bir faktör olarak gören siyasi elit; hem zihni hem de pratik alanda müslüman toplumun nasıl düşünmesi ve yaşaması gerektiğine dair ilkeler üretmekle “Devletle-Halk” arasındaki bağların kopmasına neden olmuştur.¹²³ Modernizmin istekli öğrencileri gerileme gibi geniş toplumsal bir hadiseyi salt dinin belirleyiciliğine indirgeyerek, meseleyi ideolojik hesaplaşmanın aracı yapmışlardır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki modernleşmenin politik mantığında din hem siyasi otoriteyi meşrulaştırma ve destekleme aracı hemde otoriteye karşı olan muhalifleri susturma ve tanımlama aracı olarak kullanıldığından, modern dönemde düşüncenin konusu olmaktan daha çok politik dile malzeme olmuştur. İster bir dünya görüşü inşa etme, isterse populist bir dille bir sistem kurma fikrine konu edilsin, modernleşme süreci incelendiğinde görülecektir ki din, hem müslüman olduğunu söyleyenler, hem de İslâm’a muhalif olanlar tarafından siyasi rol almanın “atlama taşı” sayılmıştır. 1870’den itibaren başlayan 1918’e kadar olan süreçte siyasi tartışmalar ve muhalefet hareketlerinde en belirgin husus: İslâm’ın hem otoritenin hem de muhalefetin lehinde ve aleyhinde kullanılmasıdır. Maalesef bu ortak dildir. Fakat gerekçeler farklıdır.

Aktarıma dayalı modernleşme projesinin öncüleri tarihi şartların kendilerinden yana olan tarafını her fırsatta kullanarak “entellektüel miraslarının” çatısını hazır formüllerle örmüşlerdir.¹²⁴ Bu eğilimin ana özelliği “oluşturulmuş modellere” dayandığından “din-siyaset” konusundaki görüşlerini farklı kültür ve bilgi evrenlerinde kurgulanan modellerle anlatmak mümkün, ancak bu meseleyi, burada tartışmanın imkânı yok. Popülist ve felsefi içeriği olmayan, ancak “iktidar odaklarına” yakın olma imkânını sonuna kadar kullanan bu eğilimin ana özelliğini “gündelik hayata yönelik değerler kümesi” oluşturur. Cumhuriyeti kuran aklı, bu eğilimin sıradanlığı ile açıklayan “siyasal islamcı” eğilimin öncüleri ciddi bir yanlışlığa düşüyorlar. Muhalif olmanın tabiatı böyle bir duruşu gerektirebilir. Ancak belirtmemiz gerekir ki, böyle bir mesafeden

123 C.Nuri, *a.g.e.* s.105

124 C.Nuri, *a.g.e.* s.106

yararlanan bu eğilim, tarihi tahrif ederek “devleti”, din ve dindar aleyhine kullanmanın imkânını bu dilde bulmaktadır.

Modern Türk toplumunun siyasi ve sosyal oluşumunda ve terbiyesinde yaptıkları mücadeleler yanında, fikri çabalarında büyük rolü olmuştur. Temel meselelerin çözümüne ulaşamadıklarını iktidara geldikleri zaman acı bir şekilde anlamış olan Jön-Türkler, geleneksel siyasi yapının dönüşümünde önemli katkıları olmakla birlikte, siyasi tecrübesizlik, memleketin esiri bulunduğu şartlar ve iktidarı elde tutma hevesi eleştirdikleri bir çok şeyi daha kaba bir şekilde işlemek zorunda kalmışlardır.¹²⁵ Dış ve iç güçlere verilen bütün güvencelere karşın, osmanlı devleti dağılma sendromundan kurtulamamıştır.

Kaba çizgilerle belirlediğimiz bu süreçte, modernleşme fenomenini Türkiye merkezli okuduğumuzda, felsefi bir temeli olan bir hareketten daha çok bir korunma ve “devleti güçlü kılma” çabasını işaretlediğini görürüz. Elbette ki bunda ilk etkinin savaş meydanında olmasının ve bundan ötürüde askeri ve fenni teşkilatlanmaya yönelik bir yapılanmanın öncelenmesi, bu anlayışın eğitime taşınmasıyla da “dualite” dediğimiz “zihni çatallanma”nın fiilen başlatılması ve devreye sokulması etkili olmuştur. Halen “din-siyaset” meselesinin bir sorun olarak varlığını korumasının temelinde bu “dualite” yatmaktadır. Fenni ve Askeri teşkilatlanmanın modern eğitim kurumlarında yetişen bürokratlarla aynileşmesi “otorite”nin “merkezi-resmi, bürokratik” bir özellikte temayüz etmesini sağlamıştır.

Osmanlı Devleti, genç cumhuriyete parlamentarizm, siyasi parti kadroları, basın gibi siyasi kurumları miras bıraktı. Cumhuriyetin siyasileri, fen adamları, hukukçuları, tarihçileri, dilcileri vb. son devrin osmanlı kadrolarından çıktı. Cumhuriyet ilk anda eğitim sistemini, Üniversiteyi, yönetim örgütünü, yerel yönetim tarzlarını, mali sistemini imparatorluktan aldı. Cumhuriyet devrimleri bir ortaçağ toplumuyla değil, son asrını modernleşme sancılarıyla geçiren imparatorluğun kalıntısı bir toplumla yola çıktı.¹²⁶ Bu nedenle diyebiliriz ki, Türk modernleşmesi formel anlamda bir kopukluğu delalet etse de, yapısal anlamda sürekliliğe delalet etmektedir.

125 Şeyhülislam Cemaleddin Efendi, *a.g.e.*, s.55-98; C.Nuri, *a.g.e.* s.108, 188, 191; Târik Z.Tunaya, *a.g.m.* s.187; Mumtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s.191-192

126 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İst.1983, s.26

Türk modernleşmesi “din-siyaset” bağlamında daima radikal özellikleri ağır ve entelektüel temeli zayıf bir konumda yerini aldığı görülmektedir. Bilimsel bilginin ve evrim kuramının dayandığı epistemolojiyi siyasal alana taşımaktan kaynaklanan hiyerarşik yapı ve özcü anlayış, geleneğin farklı bağlamda barındırdığı dikey belirlemeyi kavramsal çerçevede dönüştürerek taşınmasını sağlamıştır. Ancak modernleşme sürecinin tekil ve türdeş bir şekilde değil farklı damarlardan gelen düşüncelerle yorumlanması karşılıklı olarak dönüşüm sürecini etkilemiştir.

Tarihsel durumun dış ve iç dinamikleri “yeniden yapılanmayı” modernliğin entelektüel evreninden belli bir ölçüde koparmış ve gelenekle yeniden yapılanma arasındaki çizgiyi kalınlaştırmış olsa da, Türkiye Cumhuriyeti Devleti ne tarihsiz ne de kültürel değerlerden soyutlanmış mekanik bir aygıttır. Farklı bir dille aynı şeylere vurgu yaparak bu devleti “tarihsiz” parantezine veya bütün değerlerini yitirmiş “mürted” parantezine almak isteyenlerin ideolojik kılıplarla tarihi tahrif ettiklerini söylemek herhalde haksızlık olmaz.