

OSMANLI KOZMOPOLİTANİZMİ İÇİN TABİİ HUKUK TEORİSİ: SAVA PAŞA

Bedri GENCER

Doç. Dr., Kocaeli Ü. İktisadi ve İdari Bil. F.

bedrigencer@gmail.com

Yükselen Batı'nın ölümcül bir "Batı/Doğu medeniyetleri" kutuplaşmana yol açtığı XIX. Asırda Osmanlı İmparatorluğu, bir taraftan Batı'nın diplomatik ve kültürel hücumuna karşı koymaya, diğer taraftan da çözülmeye başlayan İmparatorluk halklarını bir arada tutacak kimlikler geliştirmeye çalışıyordu. Bu asırda özellikle sömürgecilik şampiyonu olarak beliren İngiltere, Osmanlı ve İslam'a karşı çok yönlü bir kültür savaşı açtı. Savaş, başlıca "hukuksuzluk" anlamında *despotizm*, "ilerleme karşıtlığı" anlamında *barbarlık* ile İslamın *türevselliği* ithamları etrafında yapıldı. Sava Paşa, bir dönem Dışişleri Bakanı (1879–1880) olduğu Sultan II. Abdülhamid'in teşvikiyle Fransızca yazdığı fıkıh teorisine ilişkin eseriyle İngiliz kültür savaşının bu ithamlarına cevap vermeye çalıştı. Paşa, eseriyle dar anlamda "ittihâd-ı anâsır" denen Osmanlıcılığın, geniş anlamda kozmopolitanizmin ideolojik temelini oluşturacak bir tabii hukuk teorisi ortaya koymayı amaçladı.

Sultan II. Abdülhamid (1876–1909)'in Dışişleri Bakanlarından (1879–1880) Sava Paşa (1832–1905), rivayete göre Sultan'ın teşvikiyle yazdığı ve 1891'de Paris'te yayınladığı Fransızca eseriyle, modern dünyada eksik olarak "İslam hukuku" denen fıkıh teorisi edebiyatına önemli bir katkı yaptı. Ancak her eserin bir ontolojik boyutu vardı; entelektüel değeri bir tarafa, vücut bulduğu XIX. Asırda Osmanlı-İslam dünyasının içinde bulunduğu kritik konjonktür, Sava Paşa'nın eserini, İslam tarihinde yazılan benzer eserlerden ayırıyordu. Bu yüzden eserin entelektüel değeri, siyasî ve kültürel arka plânı aydınlatılmadan tam anlaşılmazdı. Bu yazıdaki amacımız

eserin, siyasî-kültürel anlamıyla birlikte entelektüel değerini tespitir.

Şark Meselesi

Sava Paşa'nın eserinin entelektüel değeri, ancak siyasî arka plânı aydınlatılarak tam anlaşılabilir. Zira eser, siyasî ve kültürel boyutlarıyla, Osmanlı İmparatorluğu'nu konu alan XIX. Asırdaki Şark Meselesi'nin ürünüydü. Bu bakımdan eserin, "kültürel ve defansif" ile "siyasî ve ofansif" olarak iki temel amacı olduğu söylenebilirdi. Şark Meselesi'nin kültürel yönünün siyasî yönü kadar iyi bilindiği söylenemez. Hâlbuki 1820'lerde Yunan Bağımsızlık Savaşı ile başlatılabilecek bu süreçte askerî ve diplomatik savaş ile başlıca Türk İslamını hedef alan kültürel savaş el-ele yürümüştür. Maalesef ne tarihî perspektiften Türk İslam yorumunun karakteri ne de bunun XIX. Asırda Batı tarafından ötekileştirilmesi tarzı hakkında doyurucu incelemelere sahibiz. Bu konuda zannediyoruz en geniş açıklama bizim çıkacak eserimizde (Gencer 2008a) yer almaktadır.

Coğrafi konumundan dolayı geleneksel olarak Kıtasa güçler dengesinde *dengenin dengeleyicisi* rolünü oynayan XIX. Asır Batılı sömürgecilik şampiyonu İngiltere, Doğuda statükonun korunmasına yönelik *reelpolitik*-temelli bir diplomasi izliyordu. Rusya'nın Panslavizm doğrultusunda yayılma emellerine karşı Osmanlı'nın desteklenmesi politikasını Küçük Kaynarca'dan sonra 1791 yılında William Pitt başlatmıştı (Sonyel 1993: 156). İngiltere, XIX. Asrın başlarında Napoleon'un Mısır'ı işgalinin etkisiyle geleneksel güç dengelerinin bozulmaya başladığı Ortadoğu ve dolayısıyla Hindistan ve Akdeniz'deki çıkarlarının selameti için Osmanlı lehine bir *reelpolitik* izledi. Ancak ünlü Katolik rahip John Henry Newman, Kırım Savaşı'ndan önce 1853'te Liverpool Katolik Enstitüsü'nde verdiği, daha sonra *The History of Turks and their Relation to Europe* adıyla kitaplaşacak derslerinde, hükümetin, Hıristiyan bir ülke olan Rusya'ya karşı kaçınılmaz bir çöküşe doğru giden barbar Türkiye'yi destekleme siyasasının hata olduğunu savundu (Demiraj 2001). 1875 Bosna ve 1876 Bulgar İsyanı olayları ise, İngiliz aydınlar tarafından Türklük ve İslam'a karşı acımasız bir kültür savaşının açılmasına yol açtı.

Türk ve İslam karşıtı bu kültür savaşının başlıca üç teması vardı.

Birincisi, "hukuksuzluk" anlamında kullanılan "despotizm"di. Eski Yunan'dan beri kullanıldığı şekliyle Avrupalı aydının dilinde medeniyet (*civilization*), hukukî bir terim olarak medenî kanunun, vahşi bir topluma özgü askerî kanunun yerini aldığı toplum tipini belirtiyordu. Liberal Parti lideri ve başbakan William E. Gladstone

(1809–98) , Bulgar olayları üzerine Eylül 1876'da çıkardığı *The Bulgarian Horrors and the Question of the East* adlı risalede Türklere hakaretler ederek başbakan Disraeli ve hükümetin Osmanlı lehindeki politikasını şiddetle eleştirdi. Gladstone (1876: 12–3)'e göre Türkler barbar olduğu kadar despotttu; onlar, her yerde hukuka dayalı yönetim yerine zora dayalı yönetimi temsil etti.

Karmaşık yapılarının incelikle düzenlenmesi ihtiyacından dolayı *imparatorluklar* denen büyük ülkeler, gelişmiş, müdevven hukuk ile temayüz ederler. Justinian, Süleyman, Napoleon'un hepsi hukuk kodlarıyla nam salmıştı; Batı'ya hukuku armağan eden Roma idi. Maveraünnehir'de yetişen en büyük fıkıhçılar Türk kökenli olduğu gibi, Osmanlı âlimlerinin en orijinal katkıda bulunduğu İslamî ilim de fıkıhtı (Kavakçı 1976, Cici 2001). Buna karşılık Avrupa'da daha önce Aydınlanma Çağı'nda Montesquieu, Türkleri despotizmle itham ettiği hâlde Voltaire, Osmanlı İmparatorluğu'nun kanuna dayanmaksızın, keyfi, despot bir şekilde yönetildiği tezini eleştirmişti (Timur 1986: 142–48).

Ne yazık ki Voltaire'in fazlaca etkili olmayan bu insaflı yaklaşımını bazı XIX. Asır Avrupa aydınlarında da görmek mümkündür. Örneğin Gladstone'un Osmanlı'ya yönelik despotizm suçlamaları üzerine milletvekili Butler Johnstone, 8 Şubat 1876'da Avam Kamarasında yaptığı konuşmada 1856 Kırım Savaşı'ndan sonra Avrupalı ülkelerin baskısıyla Âli Paşa'nın ülkenin geleneksel anayasal rejimi yerine keyfi bir yönetime geçtiğini, keyfi idareye alışmamış Türkler bunu kaldıramayacakları için eski şer'î düzene dönmekten başka çare olmadığını savunur. Bunun üzerine yazdığı yorumda David Urquhart da Kırım Savaşı'nın ardından Batı'nın dayattığı reformlar yüzünden eski düzenini kaybeden Türklerin kanunsuzluğun ıstırabını çektiğini söyler (Çelik 1994: 126, 580–1).

XIX. Asırda Türk ve İslam karşıtı İngiliz kültür savaşının *ikinci* teması, “barbarlık”tı. Aslında belirttiğimiz gibi eski Yunan'a geri giden orijinal anlamıyla *barbarlık* ile kastedilen, medenî kanunun geçerli olduğu toplum tipini belirten *medeniyetin* zıddı olarak *hukuksuzluk* anlamında *despotizm* idi. Ancak Aydınlanma sonrası Avrupa'da *medeniyet*, yeni bir hayat ve düşünce tarzını belirten bir *norm* olarak dinin yerini almıştı (Gencer 2007, 2008b). Bu yeni anlamıyla medeniyetin zıddı olarak *barbarlık* da Almandada *feindbild* denen “Maniheik” ötekileştirmeye yarayan bir etiket olarak yeni, özsel bir anlam kazanmıştı. Evet, Türkler gibi toplulukların da bir kanunu olabilirdi; ama bu kanun, içerik olarak sekülerleşen Batılı hukuk normuna ne derece uygundu? Sekülerleşen Batılı hukuk, insanın Tanrı, Kral ve

İnsan ile olduğu gibi, kadın-erkek ilişkilerini de büyük ölçüde değiştirirken fıkıh gibi Doğulu hukuklar bu değişime ayak uyduramamıştı.

Başlıca Maveraünnehir bölgesinde temel İslamî ilimleri tedvin eden ve daha sonra Selçuklu ve Osmanlı'da bunları geliştiren eserlerini Arapça yazan Türkler, “yüksek İslam”ın temsilcisi olmuştu. Ali Süavi'nin de dikkat çektiği gibi Arapça, Avrupa'daki Latince gibi sadece Arapların değil, İslam ümmetinin entelektüel-kültürel diliydi. Dolayısıyla Türklerin eserlerini Arapça yazması, temsil ettikleri bir din olarak “yüksek İslam”ın “Arap İslam”ı olduğu anlamına gelmiyordu (Kaplan 1974: II/515). Böylece Türkler, İstanbul'un fethinden sonra “din ile devlet”i, yani İslam dini ile Türk imparatorluğunu özdeşleştirmişlerdi. Tam aksine artık “Hıristiyan dini” yerine “Avrupa medeniyeti” ile imparatorluğunu özdeşleştiren İngiltere bunu kabullenemezdi.

XIX. Asırda sekülerleşen Batı tarafından mahkûm edilen, çok-eşlilik, zinaya taşlama, hırsızlığa el kesme gibi emir ve yasaklardan oluşan, köleliğe cevaz veren, kadın haklarını bastıran şeriat=hukuka dayalı bir “din olarak Türk İslamı” idi. Buna karşılık makbul görülen, başlıca Fransız oryantalizmi tarafından tasvir edilen bilim, felsefe ve sanat alanındaki performansıyla Akdeniz medeniyetinin tedavülünde tarihî aracılık eden “medeniyet olarak Arap İslamı”ydı; Hegel'in yaklaşımında da görüldüğü gibi (Hentsch 1992: 144). **Bu zihniyete göre Türklerin eseri *fıkıh* ile özdeşleştirilen *İslam dini*, ilerlemeye engel (mâni'-i terakki) , buna karşılık Arapların eseri bilim, felsefe ve sanat ile karakterize *İslam medeniyeti*, ilerlemeye elverişli (kâbil-i terakki) dir.**XIX. Asırda Alman asıllı İngiliz filolog Friedrich Max Müller (1823–1900) ve Fransız filolog Ernest Renan (1823–1892) tarafından geliştirilen lengüistik ırk teorileriyle “barbar” Türklerin “Turanlı”, onların eseri legalistik İslam dininin “Sami” olarak stereotipleştirilmesi de, Türklükle özdeş İslamın ötekileştirilmesi sürecinin uzantısıydı.

XIX. Asırda Türk ve İslam karşıtı Avrupalı kültür savaşının *üçüncü* yönü, İslamın ve fıkıhın türevselleştirilmesi idi. İslamın ötekileştirilmesi süreci, Sâmi-leştirmenin (*semitization*) ardından gelen türevselleştirme (*derivativization*) ile tamamlanacaktı. Aşağılığı bilimsel olarak “temellendirilen” iki ırk, Sâmi ve Turanlı Arap ve Türklerin elinde İslamın ilerleme karşıtlığı tescillenmişti. Ancak bu yeterli değildi; zira bu, İslamın kendisine değil de, ona bağlı ulusların karakterine bağlı arızî bir kusur olarak düşünülebilirdi. Bu yüzden bizzat İslamın türevsel olduğunun kanıtlanması gerekiyordu. Bir taraftan Yahudilik ve Hıristiyanlık, diğer taraftan

Hıristiyanlık içindeki bölünmeden dolayı tarih boyunca yapılan teolojik mücadelede genelde İslam üstün çıkmıştı. Bu yüzden İslamın bizzat kökeninin, temellerinin sorgulanmasına imkân verecek daha farklı bir metodun, Hıristiyanlığın kökenine uygulanan yüksek eleştirinin uygulanması gerekiyordu; amaç, “tarihî İsa”ya karşılık “tarihî Muhammed”i ortaya çıkarmaktı.

Bu bağlamda Yahudilik/Hıristiyanlık arasındaki Avrupa-içi çekişme de rol oynadı. XIX. Asırda Renan’ın temsil ettiği Ârî ırk paradigmasının ürünü antisemitizm ile sekülerleşen Avrupa, aslında Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dahil bütün İbrahimi dinleri semitik olarak ötekileştirmişti. Buna karşı ise Abraham Geiger gibi Yahudi teologlar bir taraftan doğrudan Yahudiliği savunma, diğer taraftan da İslamı türevselleştirme yoluyla mücadele yoluna gittiler. Geniş olarak bakıldığında Katoliklik gibi İslamı ötekileştiren de, Hıristiyan Avrupa’nın solunu ve artık sekülerleşen Avrupa’nın sağını temsil eden Protestan-Cizvit-Yahudi cephesiydi.

William Muir ve Henri Lammens gibi az sayıda Protestan ve Cizvit oryantalist yanında, Abraham Geiger başta olmak üzere David Samuel Margoliouth, Samuel Marinus Zwemer, Julius Wellhausen, Gustav Flügel, Theodor Nöldeke, Ignaz Goldziher, Leone Caetani, Snouck Hurgronje, Joseph Schacht gibi çoğu Alman ve Yahudi oryantalist, İslamın, uydurma hadislere dayalı, Yahudi-Hıristiyan dininin yoz bir kopyası, insanlığa sunacak orijinal bir kurtuluş mesajı olmayan bir din olduğunu göstermek için seferber oldular. Bunlardan Geiger gibi Yahudi teologlar, hem Hıristiyanlık hem İslamın, aslında Yahudiliğin, diğer taraftan William Muir (1819–1905) ve Clair Tisdall (1859–1928) gibi Hıristiyan din adamları ise Hıristiyanlığın orijinalitesi iddiasıyla İslamın Yahudi-Hıristiyan dininin yoz bir türevi olduğunu ispatlamaya giriştiler. Erken oryantalist kuşak, ağırlıklı olarak ana kaynakları Kur’ân ve hadis yoluyla İslamı türevselleştirmeyi hedeflemişti. Buna karşılık Ignaz Goldziher, ana kaynaklar kadar fıkhi türevselleştirmeye çalışırken Joseph Schacht gibi sonraki oryantalistler ise ağırlıklı olarak fıkhi türevselleştirmeye yöneldiler.

Sava Paşa’nın eseri, İngiliz kültür savaşının ürünü bu üç tür ithama da doğrudan cevaptı. Çağımızda Enver Ziya Karal’ın açtığı çığırda Kemal H. Karpat, Şerif Mardin, İlber Ortaylı, Selim Deringil, M. Şükrü Hanioğlu, Orhan Koloğlu, Cezmi Eraslan, Tufan Buzpınar, Gökhan Çetinsaya gibi araştırmacıların çalışmaları, Sultan II. Abdülhamid’in kadersel Şark Meselesi sürecinde imparatorluğun toprak bütünlüğünü ve Müslüman kimliği korumak için hem diplomatik hem de kültürel plânda nasıl yaman bir mücadele verdiğini ortaya koydu. Bu süreçte Sultan’ın,

imparatorluğun Dışişleri Bakanlığı ile taçlanan bir siyasî vizyonla Doğulu ve Batılı kültürün birleştiği ender bir formasyona sahip Sava Paşa'yı Batıya karşı böyle bir eserle "kültürel cihad"a teşvik etmesi doğaldı. Şimdilik bu konudaki tek ipucunu sürpriz bir isimde buluruz: Cemaleddin Afgânî. Afgânî (1987: 129–31), Londra'da bulunduğu 1892 yılında kitap hakkında bir değini yazar. Sava Paşa'nın gerçekten İslamın tüm güzelliklerini toplayan bir kitap telif ettiğini söyleyen Afgânî, bu zamanlarda bu tür bir esere olan ihtiyacı vurgularken "*Kuşku yok ki, o, asrın hâlifesinin en büyük iyiliklerinden biridir.*" diyerek Sava Paşa'yı eserini yazmaya teşvik edenin II. Abdülhamid olduğunu ima eder. O sıralarda Afgânî ile Sultan arasındaki "flört"ün ipucunu veren bu kayıt, başka bir kaynakta tesadüf edilmeyen bir bilgi verdiğiinden önemlidir.

Diğer taraftan Sava Paşa'nın eserinin sözde Panislamizm açısından önemi, İmparatorluğun çözülme sürecindeki karmaşık kolektif kimlik arayışına bakarak tam anlaşılır. Kimliğin, birincisi, toplum, ikincisi devletle özdeşleşmeye yönelik *yatay/sosyal* ve *dikey/siyasal* olarak iki boyutu vardır. Kimliğin dinî bağlılık tarafından belirlendiği bütün geleneksel dünyada olduğu gibi Osmanlı'da da kültürel-sosyal ile siyasal kimlik, *millet sistemi* denen dinî, hiyerarşik bir örgütlenmeyle kazanılıyordu. Ancak kimliğin belirleyicisi olarak *dinin* yerini *ulus* ve *medeniyetin* aldığı modern çağda bu sistemin sürdürülmesi imkânsız hâle gelmişti. Fransız Devrimi ile gelen milliyetçilik dalgası, Osmanlı ve Avusturya-Macaristan gibi çok-uluslu imparatorlukları, heterojen tebaalarını bir arada tutacak yeni kimlikler bulmaya zorluyordu. Osmanlı barışının temel unsuru Yunanlıların 1832'da İmparatorluktan kopması, yeni kimliğe ihtiyacın aciliyetini gösterdi. R. Davison (1990: 116–9)'un devrin önde gelen dört paşası, Reşid, Âli, Fuâd ve Midhat örneğinde tespit ettiği gibi, "*bilâ tefrik-i cins ü mezheb*" (etnik ve dinî ayırımı yapmaksızın) tüm tebaanın hukukî eşitliği ilkesine dayalı bir Osmanlı vatanseverliği olarak Osmanlılık, yeni bir kimlik arayışındaki Tanzimat ve I. Meşrutiyet yönetimleri tarafından resmi ideoloji alındı. Yeni Osmanlılar ise 1860 ve 70'lerde *Osmanlılığı* ideolojik olarak temellendirerek "ittihâd-ı anâsır" olarak ifade edilen *Osmanlıcılığa* dönüştürmeye çalıştılar.

Geleneksel olarak önce dinî cemaate mensubiyetle *sosyal-kültürel kimlik* (Ortodoks, Ermeni, Yahudi vs.) daha sonra da cemaatlerin fikhî *millet* ve *zimme*t kategorisiyle Osmanlı hükümlerine tabiiyeti sayesinde *siyasal kimlik* (*millî* ve *zimmî*) kazanılıyordu. Ali Süavî'nin de belirttiği gibi geleneksel olarak İslam-Osmanlı dünyasında *millet*, dinî topluluğu, *ümme*t veya *cemaat* ise siyasî topluluğu belirtti-

yordu (Kaplan 1974: II/525, 529). Bu bakımdan gayrimüslimler, İslam milletinden değil, ehl-i *zimme* olarak Osmanlı ümmetinden idiler (Çelik 1994: 616). 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu, aslında *hakkaniyet* kavramınca, sürdürülen geleneksel, fikhî, hiyerarşik *millî/zimmî* vatandaşlık statüleri arasında öngörülen manevî eşitlik ilkesinin sadece modern bir tarzda yeniden ifadesini içeriyordu. Bütün geleneksel dünyada olduğu gibi Osmanlı'da da siyasal toplum, yazısız anayasa ve sözsüz sözleşmeye dayanıyordu. Gülhane Hattı, bunun yerine devlet ile tebaa, yönetenler ile yönetilenler arasında modern dünyaya özgü yazılı anayasaya dayalı açık sözleşme ile yeni bir kimlik tanımlanması sürecini başlatıyordu.

Bu, Fransız Devrimi'nin ürünü soyut bir "insan hakları" kavramınca müslim ve gayrimüslim tüm tebaa arasında devrimsel, mutlak bir eşitlik isteyen Batı güçleri tatmin etmediğinden 1856 Islahat Fermanı ilân edildi. Bu fermanla kültürel bağlılığın odağı olarak *dinin* yerine *vatan* geçirilerek geleneksel dindaşlığın yerini vatandaşlığın (*patriotism*) alması hedeflenmişti. Böylece Ortodoks, Ermeni, Yahudi vs.yerine *Ottoman patriot* anlamında "Osmanlı" yeni kültürel kimlik, *zimmî* yerine *Ottoman citizen* anlamında sekülerleşen *millî* de yeni siyasî kimlik hâline getirildi.¹ Osmanlılık, ulusal-üstü bir emperyal milliyetçi kimlik, Osmanlı vatanseverliği (*Ottoman patriotism*) olarak tasarlanmıştı. Ancak ulus-devletlerine doğru hızlanan tarihî akış, bu ideolojiye de hayat hakkı tanımadı.

Avrupa'da olduğu gibi *sinoesizm* denen modernleşme, politik ile sosyal küreleri giderek birbirinden ayırıyor ve bu yüzden yönetilenler arasındaki geleneksel *yatay*/sosyal ve çevre/yönetilenler ile merkez/yönetenler arasındaki *dikey*/siyasal bağları aşındırıyordu. Ulus-devletleri döneminde bu yatay ve dikey özdeşleşme, "vatandaşlık ve ulusal kültür" ile sağlanacaktı. Bu yatay ve dikey özdeşleşmeyi sağlayan bağların çözülmeye yüz tutan çok-uluslu bir imparatorlukta nasıl dönüştürüleceği, Sultan II. Abdülhamid gibi liderlerin ana kaygısını oluşturdu.

Giderek yükselen Slav milliyetçiliği dalgasıyla Balkanlardaki Osmanlı varlığına bilkuvve son veren Rusya ile '93 (1877–78) harbini izleyen 1878 Berlin Antlaşması'ndan sonra Osmanlılık fiilen çökmüş, İmparatorlukta Arapça konuşan nüfus oranı artmıştı. Nitekim Yeni Osmanlılara karşılık Tunuslu (1986: 144) Hayreddin Paşa, 1868 yılında yayınladığı *Akvenü'l-Mesâlik* adlı eserinde Osmanlılık projesinin

¹ Bunları (*citizen, patriot*) İngilizce asıllarıyla vermemizin sebebi, Türkçede yanıltıcı bir şekilde her ikisinin de *vatandaş* olarak karşılanmasıdır.

ciddi risklerine dikkat çekmişti. Şimdi ana kaygı, İmparatorluğun toprak bütünlüğünün korunmasıydı. Bunun üzerine 1880'lerde Namık Kemal gibi Yeni Osmanlılar, daha gerçekçi bir tutumla Sultan Abdülhamid ile birlikte İmparatorluğun Müslüman nüfusu arasında birliği öngören Osmanlı-İslamcılığa, "ittihâd-ı anâsır"dan "ittihâd-ı İslam"a kaydılar. Artık hedef, heterojen bir Osmanlı siyasî kimliği yerine homojen bir Müslüman siyasî kimlik geçirmektir. Osmanlı aydınlarının "ittihâd-ı İslam", Batılıların "Panislamizm" dediği bu emperyal İslamcılık, aslında geleneksel Müslüman siyasî kimlik "millî"nin yeniden ifadesinden başka bir şey değildi.

Modern İslam'a ilişkin bir makalesinde Panislamizmi bir Batılı icat olarak eleştiren ünlü oryantalist Louis Massignon (1922: 9) da İslamın zaten *a priori* olarak uluslararası-evrensel bir din olduğunu belirtir. Pancermenizm veya Panslavizm gibi *pan* hareketleri, deyim yerindeyse dikey bir evrensellik öngören ideolojik hareketlerdir. Hâlbuki İslam, "yatay bir evrensellik" öngörür. Fıkha göre dünyanın neresinde olursa olsun "ehl-i millet" sayılan bir Müslüman, "millî" denen ortak bir siyasî kimlik, sınır-ötesi bir vatandaşlık statüsü taşır. Bu geleneksel Müslüman siyasî kimlik, Osmanlıda olduğu Müslüman emperyal sistemlerde gayrimüslimlerin "zimmî" vatandaşlık statüsü, siyasî kimliğiyle tamamlanıyordu. 1856 Islahat Fermanı, modern anayasal eşitlik ilkesiyle bu geleneksel "millî/zimmî" düalizmini kaldırmış, sözde *millet* sistemiyle bir anlamda müslim/gayrimüslim tüm Osmanlı tebaasını *millî* saymıştı. Ancak tarihin gidişatı, bu kimliğin tutmasının imkânsızlığını göstermişti.

Şu hâlde emperyal İslamcılık, onu tekrar Müslümanlara hasrederek *millî* kimliğini aslî anlamına irca etmekten ibaretti. Böylece geleneksel "millî/zimmî" düalizmi gibi monizmi de kaldırıldı; *millî*, "Müslüman bir İmparatorluğun vatan-daşı" anlamında tekrar Müslümanlara has bir kimlik hâline geldi. Batılıların iddia ettiği gibi bunun Panislamizmle alâkası yoktu.

Sosyal bilimsel, objektif olarak bakıldığında Panislamizm, Weberyen anlamda bir ideal tip, buluşsal bir kavram olarak görülebilirdi. Ancak siyasî bakımdan bu etiketin, Batılı, özellikle İngiliz emperyalizminin ürünü olduğu açıkça görülebilirdi. Nitekim diğer -pan ideoloji ve hareketleri içinde Panislamizm'in sui generis niteliğini belirten Landau (1994) da bu kavramın, daha ziyade bir tipoloji veya tipolojiler kümesi olarak Müslümanların siyasî deneyim ve projelerini açıklamaya yaradığını söyler. Bu konudaki öncü incelemelere atıf yapan Rosenthal (1965: 65)

ise Panislamizm'i bir organizasyondan çok bir "eğilim" olarak tanımlar. Massignon (1922) gibi öncü isimlerin eleştirilerinin ardından bugün özellikle Deringil (1999) ve Karpat (2001) gibi Türk araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalar, Batı-malı Panislamizm efsanesini yıkmıştır.²

Modern, total politik ideolojiler, *modernizm* denen yeni bir dünya kurma projesinin programları olarak görülebilirdi. Bu yüzden modern Batı, dini-vari ideolojilere peygamber-vari ideologlar aramaya alışmıştır. Örneğin Batılı literatür, Edmund Burke'yi muhafazakârlığın, Fichte'yi ise milliyetçiliğin babası olarak tanımladığı gibi, İslam dünyasında "ön-milliyetçilik" olarak görülen Panislamizm ve Panarabizm gibi ideolojilere de Cemaleddin Afgâni ve Abdurrahman Kevâkibi gibi babalar buldu. Panislamizm anlatısında Afgâni teorisyen, II. Abdülhamid ise uygulayıcı lider olarak konumlandırıldı (Keddie 1966). Massignon (1922: 9)'a göre ise Osmanlı hâlifesinin İslam dünyasındaki ruhanî otoritesi fikrine dayalı Panislamizm, Ermeni Mouradgea d'Ohsson (1788) ve Rum Sava Paşa (1898) gibi Osmanlı Hıristiyanların eseridir. Hâlbuki bu iki ismin başlıca işlevi, Osmanlı tarafından yorumlandığı şekliyle İslamı Batıya tanıtmaktı.

İmparatorluğun Müslüman tebaası arasında orijinal "millî" siyasî kimliğine dayalı bir birlik arayışında Sultan II. Abdülhamid tarafından "halife" unvanının kaldırılmasının amacı, ilerleyen Batı karşısında İslam dünyasında beliren çözülme duygusuna karşı hilafetin sembolik etkisiyle dayanışma sağlamaktı. 1258 yılında Bağdat'ın Moğollara düşmesinden sonra "tek hâlife-tek ümmet" idealinin rafa kaldırılması sonucu meşru İslamî siyasetin kipi olarak "hilafet" in yerini, Osmanlıların tarih sahnesine çıkışıyla ümmetin silahlı korunmasını hedefleyen "gazâ" almıştır (İnalçık 1986). Osmanlı sultanları "halife" yerine artık "gazi" unvanıyla anılır olmuştur. Bu bakımdan Sultan'ın hâlife olarak İslamın klâsik çağında bile görülmemeyen *papa* gibi bir evrensel ruhanî otorite iddiasında bulunması düşünülemezdi. Onun 1897'de Yunanistan ile yapılan savaş esnasındaki dışında asla İslam dünyasına cihat çağrısı yapmaması, bunun en somut göstergesiydi.

Massignon'un iddiasının aksine Osmanlı-karşıtı, hâlifenin ruhanî otoritesi, "Müslüman Papalık" fikrine dayalı Panislam projesi, iki İngiliz oryantalistin ürünüydü: William Muir (1819–1905) ve Wilfrid Scawen Blunt (1840–1922). 1861'de

² Bu konuda bazı Türk araştırmacıların eleştirileri için, Karpat (1987) , Koloğlu (1990) , Yavuz (1991). Bu eleştirilere karşı cevap olarak Landau (1990).

çıkardığı *The Life of Mahomet* isimli kitabından sonra 1891'de İngiliz emperyal siyaseti doğrultusunda hilafetin çöküşü temasını ele alan kitabını çıkaran Muir (1891)'in esas amacı Osmanlı hilafetinin meşruiyetini sarsmaktı. Buna karşılık Osmanlı liderliği, doğrudan Osmanlı hilafetinin meşruiyetini ispatlama çabasına asla girmede. Muir'in Osmanlı hilafetinin meşruiyetini sarsmaya yönelik eserinin ardından Blunt (2002) ise hem teorik hem pratik, siyasi faaliyetle Osmanlıyı yıkacak Arap hilafeti projesini gerçekleştirmeye çalıştı. Blunt ve Lawrence gibi diğer İngilizler, siyasi-dünyevî yetkiden arındırılmış, İslam dünyası üzerinde ruhanî otorite kullanacak bir Arap hâlife fikriyle Muhammed Abduh, Abdurrahman Kevâkibi gibi aydınların ardından Mekke Şerîfi Hüseyin'i kandırarak sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışını sağladılar.

Şu hâlde Massignon (1922: 9)'un iddiasının aksine d'Ohsson ve Sava Paşa gibi Osmanlı Hıristiyan aydınları, İmparatorluğun çözülme sürecindeki birlik arayışında Panislamî bir siyasi kimlik değil, fakat Müslüman kültürel kimlik tanımında rol oynamışlardı. Bunu daha iyi anlamak için önce "tabii hukuk ile fıkıh usulü" ilişkisini açıklığa kavuşturmak gerekir.

Tabii Hukuk ve Fıkıh Usulü

Organizma simülasyonunca din, insanları dünya ve ahiret hayatında mutluluğa götürecek *beden*, başlıca emir ve yasaklar şeklindeki hükümlerden oluşan *hukuk-yasa* ise bu beden *iskeleti* anlamına gelir. Bu iskelet, Yahudilik, İslam gibi semavî dinlerde *halakha* ve *şeriat*, tabii dinlerde ise *tabii hukuk (nomos)* adını alır. W. C. Smith (1991: 98–102)'in kavramsal araştırmasının gösterdiği gibi, dinin iskeletini oluşturduğu için hukuk, geleneksel dünyada neredeyse *din* ile özdeş sayılmıştır; birbirlerinin yerine kullanılan *İslam şeriatı* ve *İslam dini* tabirlerinin gösterdiği gibi. En eski devirlerden beri yürürlükteki pozitif hukukun üstünde yer alan, adaleti tecessüm ettirecek ideal bir hukuk, yasa-yapıcılara ilham kaynağı olarak alınmıştır. "Tabii hukuk", tabiiatta yattığı varsayılan düzenliliklere tekabül eden hukukî düsturlardan oluşur; o, "tabiiatta uygun iyi hayat"ın bir örüntüsü kadar doğruyla yanlıştın nihai ölçütü olarak tasavvur edilmiştir. Beşerî hayata yön verecek şaşmaz düstur olarak tabii hukuk, d'Entrèves (1972: 13, 19)'in de ifade ettiği gibi, tarih boyunca hukuk ve siyaset felsefesinin ana konusunu oluşturur.

Bu bakımdan insanlık tarihi boyunca gerek semavî dinlerden uzak, gerekse de Avrupa gibi zamanla sekülerleşmeyle semavî dinlerinin aslından uzaklaşmış toplu-

luklar, tabii hukuk arayışından hiçbir zaman kesilmemiştir. Avrupa'da sekülerleşme sürecinde dünyanın parçalanmasıyla hem *tabiat* hem de kanun kavramlarının anlamı değişmiştir. Geleneksel olarak hem organik hem inorganik varlık dünyasını, insan ve evreni kapsayan bütüncül anlamının parçalanmasıyla *tabiat* (*nature*) kavramı, inorganik varlık alanına indirgenmiş, böylece *doğal* ve *sosyal bilim* ayrışması ortaya çıkmıştır. *İkincisi*, deneysel, doğal bilimlerin gelişmesiyle *law* kavramı da normatiften deskriptif bir anlama, Türkçe *hukuk*'tan kanun'a indirgenmiştir (Zinsel 1942). Böylece bir taraftan *doğal* ile *sosyal yasa* (*lar*) kavramları, diğer taraftan tüzel bir kişi olarak devletin zuhuruyla *tabii* ile *pozitif hukuk* arasında ayrışma ortaya çıkmıştır. Batı'da sekülerleşmenin zirveye çıktığı XIX. Asır pozitivizm çağında *hukuk*, tüzel kişiliğe sahip devletin koyduğu mevzuata, pozitif hukuka indirgenirken, tabii hukuk, doğal bilimlerin başardığı gibi beşerî alanda geçerli kesin yasaları bulacak sosyolojiye (sosyal bilime) dönüşmüştür.

Bununla birlikte klâsik anlamda tabii hukuk meselesi, asla gündemden tamamiyle düşmemiştir. Kaderin cilvesidir ki sekülerleşmenin zirveye çıktığı XIX. Asır Avrupa'sında tabii hukuk, pozitif hukuk ve sosyolojinin yükselişiyle gündemden düşerken akültürasyon sonucu "din/bilim çatışması" gibi yabancı bir problem olarak İslam dünyasına aktarılmıştır. Zira "tabii hukuk", adı üstünde "tabii din." denen pagan dinlere özgüdür; bu yüzden Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi iskeletini oluşturan bir ana-yasa ile gönderilmiş vahy edilmiş dinlerde bu kavramın yeri yoktur.³ Örneğin İslam filozofları Batı'da zamanla "tabii hukuk" anlamını kazanan Yunanca *nomos*'un Arapçalaştırılmış versiyonu *nâmûs*'u "Allah'ın koyduğu şer" olarak tanımlar (Cürcânî 2003: 328). İlahî yasasını koruyan İslam'a karşılık kısmen Yahudiliğin ve özellikle Hıristiyanlığın niçin tabii hukuk problemiyle yüzleşmek zorunda kaldığı, ayrı bir meseledir.

Anlaşılacağı gibi tabii hukuk kavramı, nedensellik ve determinizm kavramıyla doğrudan bağlantılıdır; dolayısıyla İslam dünyasında tabii hukuk, doğrudan veya dolaylı olarak alternatif meşruiyet arayışında olan Kindî, Farabî ve İbni Sina gibi filozoflar tarafından ancak gündeme getirilecektir. Farabî ile İbni Sina'nın tabii hukuk anlayışları arasında görülen fark, aslında Platon ve Aristo'ya giden toplum vizyonları arasındaki farktan kaynaklanıyordu. Farabî, Platon'dan mülhem faziletli şehir vizyonunca Paul'da olduğu gibi *idealistik* denebilecek bir tabii hukuk öngörmüştü. Hâlbuki İbni Sina, Aristo'dan mülhem adil şehir vizyonunca nedenselliğe

³. Doğrudan "İslam ve tabii hukuk" başlığını taşıyan çalışmalar olarak Khalifa Abdul Hâkim (1951), Kerr (1957) ve Ezzati (2002)'ye bakılabilir.

dayalı, *natüralistik* bir tabii hukuk öngörmüştü (Khadduri 2002: 78–105, Mahdi 2001: 158). Gazâlî, bu filozofların savundukları nedensellik kavramını çürütmek suretiyle tabii kanun ve hukuk fikrine de darbe vurmuştu. Bu mesele, asırlar sonra ancak XIX. Asırda tekrar Müslüman aydınların gündemine gelecekti.

Pagan topluluklarda Aristo gibi filozofların amacı, tabii hukuku keşfetmek iken, Aquinas, Montesquieu, Burke gibi filozoflarda görüldüğü gibi Hıristiyan ve Müslüman dünyadaki bilginlerin amacı, Paul gibi ilâhî ile tabii hukukun denkliğini göstermeye çalışmak olmuştur; Aquinas'ın Augustine'den aldığı *ebedî yasa* deyiminin de gösterdiği gibi (Zinsel 1942: 256). XIX. Asırda Osmanlı ve Mısır düşünürlerinin tabii hukuk konusundaki tavırları, bu denkliği gösterme tarzlarına göre değişti. Mısırlı Rifâ'a Râfi' Tahtâvi, ilâhî ile tabii hukuk arasında denklik tezini savunan Mısır modernistlerinin öncülüğünü yaptı. O, kendi ifadesine göre Paris'teki tahsili sırasında İsviçreli filozof Jean-Jacques Burlamaqui (1694–1748)'nin⁴ eserini tercüme etmiş ve kavramıştı. Ona göre tabii hukuk disiplini, *maruf* ve *münker* sayılan şeylerin akla uygun açıklamasını içerir (Newman 2004: 292). Tabii hukuk kuralları, şer'î hükümlere takaddüm etse de çoğu onlarla ihtilaf hâlinde değildir. Paris'te iken tabiat kanunlarının ebediyeti görüşünü reddinden dolayı Renan'ın eleştirisine uğrayan Tahtâvi'nin zaman içinde düşüncesindeki sekülerleşme burada görülebiliyordu. Onun bu, şeriatın evrenselliği ile değişime dayalı tabiat kanunu arasındaki denklik görüşü, İbni Bâdis'te de görüldüğü gibi, çağdaş İslam dünyasında standart bir tez hâline gelmiştir (Al-Azmeh 1996: 408–9).

Bu şekilde modern çağda tabii hukuk meselesinin tekrar Müslüman aydınların gündemine gelişi, “şeriat/fıkıh” ile “fıkıh usulü/fıkıh fûrû'u” ilişkisinin revizyonunu gerektirdi. Kabaca birinciler, “tabii hukuk”, ikinciler ise “pozitif hukuk” olarak görülebilirdi. Tabii hukuk ile şeriat ve fıkıh ilişkisi, kanaatimizce Edmund Burke ile Ahmed Cevdet örneklerinde üçlü emperyal hukuk tasnifiyle daha iyi anlaşılacaktır.

Hıristiyan ve Müslüman bilginler gibi Ahmed Cevdet (1309: IV/254) de ilâhî yasa şeriatı, tabii hukukun karşılığı olarak alır. Burke'ün yaptığı *tabii/müşterek hukuk* ayırımı, kanaatimizce İslam'daki *şeriat/fıkıh* ayırımına tekabül eder. Osmanlı hukuku, Burke gibi Cevdet (1986: IV/263; 1309: I/217, IV/294)'in de ifade ettiği, Romalı emperyal geleneğe özgü üçlü ayırımı dayanıyordu (Pollock 1901: 15). *Birincisi*, tüm varlık dünyasında *adaleti* sağlayacak, İslam'da *şeriat* denen tabii veya ilâhî

⁴ Bu eserin yakınlarda yeni İngilizce yayını yapılmıştır: Jean-Jacques Burlamaqui, *The Principles of Natural and Politic Law*, Petter Korkman (ed.) (Indianapolis: Liberty Fund, 2006).

hukuk (*ius naturale, natural law*), *ikincisi*, insanlar arasında *hakkaniyeti (equity)* gerçekleştirecek, İslam'da *fıkıh* denen müşterek hukuk (*ius gentium, common law*), *üçüncüsü* belli bir ülkede düzeni sağlayacak, Osmanlıda kanun veya *nizam* denen pozitif hukuk (*ius civile, civil law*): “*Tedbir-i mülk ve emr-i idâre hakkında mevzu’ olan kavâid ve şerâit-i İslâmiyeye nazar-ı imân ile bakılır ise görülür ki bu kavâid ü şerâite tamamıyla tevfi-k-i hareket eyleyen devlet bir taraftan adalet ü hakkaniyete en muvafık vechile hürriyet esaslarını müştemil ve diğer taraftan hükümet-i mutlakaya mahsus olan inzibat ve iktidarı ...*” sağlar. Şematik olarak gösterilirse:

Hukuk Türü

ius naturale (tabii hukuk şeriat)
ius gentium (müşterek hukuk, fıkıh)
ius civile (pozitif hukuk, kanun)

Konusu

Adalet
Hakkaniyet
Nizam

Lâfzen şeriatın anlaşılması anlamına gelen *fıkıh*, esas İslam düşüncesi, *fürû-ı fıkıh*, fıkıhın pratiği veya mevzuat, *usûl-i fıkıh* ise fıkıhın teorisi veya metodolojisi demektir. İslam dünyasında XIX.yüzyılda başlayan modernleşme, *fürû-ı fıkıh* denen fıkıhın pratiğinin modern dünyaya yeterliğini sorgulamaya açılmıştı. Buna verilecek belli başlı dört alternatif karşılık vardı. *Birincisi*, modernliğin doğrudan reddiyle fıkıhın olduğu gibi yeterli olduğunun müdafaasıyla kendini gösteren pasif muhafazakâr karşılıktı. *İkinci* karşılık, Namık Kemal gibi aydınların yaptığı gibi karşı atakla fıkıhın yeterliğinden kuşkuya yol açan modernliği bizzat eleştiri yoluyla fıkıhın müdafaası tutumuydu. *Üçüncü* karşılık, Ahmed Cevdet ve Sava Paşa gibi aydınların yaptığı üzere, fıkıhın teori ve pratiğinin yeni bir tarzda sunulması girişimiydi. *Dördüncü* karşılık, Mısır modernistlerinde olduğu gibi *icthaf* kapısının açılmasıyla fıkıhın teori ve pratiğinin kökten yeniden yorumlanarak modern dünyaya uydurulması girişimiydi. Fıkıhın pratiğine bakışı belirleyen teorisiydi; bu yüzden fıkıh hükümlerinin modern dünyada yeterli olup olmadığının tam kararı, ancak usulünün gözden geçirilmesinden sonra verilebilirdi. Fikhî mezheplerin doğduğu dinin evrenselleşmesi sürecinde *tecdit*, *fürû-ı fıkıh* alanında teknik anlamda *icthaf* dayanıyordu. Bu anlamda mezhep imamlarının hepsi en büyük mücedditleri temsil ediyordu. Mezheplerin şekillendiği klâsik fıkıh döneminden sonra ise tecdidin teorik yolu olarak *icthaf*, *fürû-ı fıkıh* yerine *usûl-i fıkıh* alanına yöneldi. Zira fıkıh ve dolayısıyla din, kemaline ermişti; bundan sonra bizzat fıkıhta, *dinde* değil, ancak onun *tedeyyün* denen beşerî algılanmasında ve yaşanmasında, entelektüel ve ahlâkî bir kusur görülebilirdi. Bu yüzden amaç, devrimsel bir şekilde fıkıhı yeniden kurmaktan çok, *hikmet-i teşriyye* (şeriatın hikmeti) denen İslamî dünya görüşünü de içeren fıkıh usulünü *tecdit* ile

ihya (sünnetleri diriltmek) ve *islah* (bid'atleri gidermek) idi. İslam'da teorik anlamda sadece *tecdit* ile meşgul olanlar, genelde *âlim* olarak adlandırılırken, peygamberî, tasavvufî çizgide *tecdit*, *ihya* ve *islah* misyonlarının üçünü de bünyesinde toplayan Gazâlî-sonrası mücedditler, *şeyh* adını almıştır.

İslam düşüncesi, *asleyn* (iki asıl) denen iki disipline dayanır: *Usulü'd-din* (dinin temelleri, akaid ve kelam) ile *usûlü'l-fıkıh*.⁵ Birincisine nispetle ikincisinin önemi çağımızda tam anlaşılmamıştır. Fıkıh mezheplerinin imamı doğrudan fûrû-ı fıkıh ile meşgul oldukları için, hüküm çıkarmada dayandıkları metodolojik ilkeleri ayrıca usûl-i fıkıh olarak ifade etmeye gerek duymamışlardır. Usûl-i fıkıh alanındaki ilk girişimi Şafii mezhebinin kurucusu İmam Şafii (767–819) yapmıştı. Şafii'nin usûl-i fıkıh hakkında ilk deneme sayılan *er-Risâle* adlı eserinde, beşerî muhakemenin düzenli uygulamasının sentezi ve vahyin hukukun temeli olarak tamamıyla özümsemesi gibi, bulunduğu devrin şartlarına göre *naiv* bir felsefî yaklaşım bulmak mümkündür (Hallaq 2002: 349). Ancak ondan sonra gelen usulcüler, hukukun metinsel bir yapı içinde olduğu gerçeğinden hareketle disiplinin alanını, bir tür dil felsefesine, "kesinlik ve ihtimal" gibi kategorilerin ağırlık taşıdığı geleneksel epistemolojiye kaydırmışlardır.

XI. Asırda gelen Gazâlî ise bir taraftan usûl-i fıkıh metodolojik olarak mantıksal temellere oturtmuş, diğer taraftan ilk kez *makâsıdu's-şer'ia* denen İslam hukuk felsefesini formüle etmiştir.⁶ Çünkü metodik usûl-i fıkıh, geleneksel fıkıh birikiminden daha dinamik olarak yararlanmaları için müftülere hitap ederken, felsefî usûl-i fıkıh, pozitif hukuk anlamında fıkıh ile tabii hukuk anlamında şeriat arasında görülebilecek bir açıktan dolayı şer'î ütopyadan kuşkuya düşen, şeriatın amaç ve araçları, ara ve nihai hedefleri arasındaki ilişkiyi kavramak isteyen herkese hitap ediyordu.

⁵ XIII.yüzyıl fıkıh ve tarih âlimlerinden Ebû Şâme (ö.1267)'nin tasnifinden aktaran Makdisi 1991: II/37; ayrıca Kâtib Çelebi 1994: I/143. İlginçtir ki X.asır âlimlerinden Ebu Hâtim Râzi, *usûlü'l-fıkıh*'tan *usûlü'l-'ilm* yani bizzat *epistemoloji* olarak bahseder (Hallaq 2002: 34).

⁶ Hallaq 2002: 40, 88. İmam Şafii'nin *er-Risâle* adlı eseri hakkında derinlikli bir inceleme yapan George Makdisi (1991: II/5–47) ise nispeten farklı bir yorum yapar. Ona göre Şafii sadece pozitif hukuk alanında kalarak fıkıhın metodolojik esaslarını ortaya koyan saf bir usul geliştirmiş, ancak özellikle XI.asırdan sonra gelen usulcüler, onun yolundan saparak esasen kelamın alanına giren hukuk felsefesine kaymışlardır. Oysa Makdisi'nin kendisinin de belirttiği gibi, ehl-i hadis ile ehl-i rey'i uzlaştıran Şafii zamanında fıkıh, saf hâlde olduğu için felsefî bir perspektife ihtiyaç olmamıştı. Hallaq (2002: 30–5) ise ehl-i hadis ile ehl-i rey'in gerçek uzlaştırıcısı olmayan Şafii'ye sistematik usûl-i fıkıhın kurucusu unvanının sonradan gelenlerce atfedildiğini belirtir. Makdisi'nin teknik fıkıh usulünden sapma olarak gördüğü kelamın alanına giren hukuk felsefesine kayma eğilimi ise, Gazâlî'den iktibas ettiği gibi, aslında bir geçiş dönemi arayışının sonucudur.

Bu yüzden neredeyse bütün mücedditler, usûl-i fıkıh ilmini gözden geçiren eserler vermişlerdi. Örneğin Gazâlî, hem İslamî ilimler için bütüncül bir metodoloji hem de hukuk felsefesini veren *el-Mustasfâ* adlı eseriyle bu alana da damgasını vurmuş, İbni Teymiye de *el-Müsvedde* adlı eseriyle yeni bir usûl denemesine girişmişti (Makdisi 1991: 14, 17, 33–5, 46). Malikî fıkıhçı Ebu İshak İbrahim Şâtibi (ö.1388) *el-Muvâfakât* adlı önemli eserinde metodik ve felsefî boyutlarını birleştirdiği fıkıh usulünü bir tür İslamî ilimler metodolojisine dönüştürmüş, Hindistanlı müceddit Şah Veliyullah Dihlevî (1699–1783) (1992) ise *Huccefullâhi'l-Bâliğa* adlı eseriyle bu alanın en büyük yazarı kabul edilmiş, ondan sonra *hikmet-i teşriiye* veya *mekâsûd-ı şerîa* adını alan İslam hukuk felsefesi, metodolojik usulden ayrılarak bağımsız bir gelişme göstermiştir.⁷

Osmanlı Kozmopolitanizmi İçin Tabii Hukuk Teorisi

Bu teorik arka plândan sonra usûl-i fıkıhla ilgili eserini ele alacağımız Sava Paşa'yı tanımaya çalışalım. Maalesef unutulmaya yüz tutan Paşa'nın hayatı hakkında bilgi veren sınırlı kaynaklardan biri Osman Nuri Ergin'dir.⁸ Yanyalı Doktor Sava Efendi'nin oğlu olan Yunan asıllı Sava Paşa (1832–1905), Sadrazam Fuat Paşa gibi tıp okuduğu hâlde doktorluk yerine devlet adamlığını seçmişti. Salnamelerdeki ilk kayıtlarına göre önce Girit Mutasarrıfı olarak atandı (1870). Hoca Tahsin'in nazır olarak atandığı ilk Osmanlı Darülfünunu'nun (18 Şubat 1870–1872) Cemaleddin Afgânî'nin konuşması yüzünden kapanması üzerine Saffet Paşa'nın Maarif Nazırlığı sırasında Sava Paşa'ya yeni bir Darülfünun kurma görevi verildi. Mekteb-i Sultanî (Galatasaray) Müdürlüğü yaparak (1875–1878) Mekteb-i Hukuk'u kuran Paşa, bu arada 8 Ekim 1976'da kurulan kanun-ı Esâsî hazırlık komisyonunda da Namık Kemal ile birlikte görev aldı (Davison 1963: 370).

Kariyeri Sultan Abdülhamid döneminde parlayan Sava Efendi, vezaret rütbesiyle Paşa oldu (1878). Cezayir-i Bahr-i Sefid Valisi (1879), Hariciye MüstEşarî ve sonra Hariciye Nazırı (1879–1880), Nâfia Komisyonu Azası (1885) ve en son Girit Valisi (1887) olarak görev yaptı. İslam mensuplarına büyük saygı ve sevgi duyan Paşa, Girit valiliği yaptığı sırada her akşam İslam âlimlerini davet eder, onlarla soh-

⁷. Anılan iki eser de Türkçeye çevrilmiş bulunmaktadır: eş-Şatibi, *el-Muvafakat: İslami İlimler Metodolojisi*, Çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz, 1990), I-IV; Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Baliğa*, Çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz, 1994), I-II.

⁸. Ergin 1977: I/697–9. Aslında Ergin de Paşa hakkındaki bilgileri, Abdurrahman Adil Eren'in *Hadisat-ı Hukukiyye ve Tarihiyye* adlı eserinden almaktadır. Gür (1975)'ün yazısı ise sadece Paşa'nın eseri üzerine yapılmış bir kitap eleştirisi mahiyetindedir. Yeni bir inceleme için, Koca, 2005.

betten büyük zevk alırdı. Ramazanoğlu Hüseyin Rıza (1838–1904) Paşa'nın Adliye Nazırlığı (Mayıs 1890-Kasım 1895) sırasında, kiliseler meselesinde devlete darılarak muhtemelen 1890 yılında Paris'e göçtü. Hiç evlenmemiş olan Paşa, Paris'te Neuilly yakınlarında bir ev kiralayarak İstanbul'daki zengin kütüphanesini getirtti ve fıkıh ve hukukla ilgili çalışmalarına yoğunlaştı, 1905 yılında vefat etti.

Sultan II. Abdülhamid döneminde İmparatorluğun Müslüman tebaasını bir arada tutacak geleneksel Müslüman *siyasî kimlik* “millî” tahkim edilmişti. Bunun *kültürel kimlik* olarak “Müslüman”ın tahkimiyle tamamlanması gerekiyordu. Bu tahkim, iki yolla yapıldı. Birincisi, ehl-i sünnet inancının tahkimi, ikincisi, Arapların yüksek, evrensel İslamın sembolü hâline getirilmesi.klâsik çağda nötr olan İslam, geleneksel Müslüman kimliği tehdit eden mütehakkim modernliğin etkisiyle Osmanlı devleti için resmî bir ideoloji hâline getirilmeye başlandı. Bu ideolojileşme, cemaatin pratiğinde “yaşayan” geleneksel ehl-i sünnet ve'l-cemaat inancının yeniden tanımlanarak vurgulanması şeklinde kendini gösterdi (Karpaz 2001: 187, Deringil 1993: 27). İmparatorluk seçkinleri, ulus-devletleri döneminde “ulusal kültür” ile sağlanan yatay özdeşleşmeyi, İslam dünyasında bu şekilde gerçekleştirmeye çalıştı. Gazâlî'den Nablusî'ye İslamın anadamar, sünnî yorumunun klâsiklerinin bu dönemde Arapça asılları veya Türkçe tercümeleleriyle yayınlanması tesadüf değildi. Yakından bakıldığında Sultan II. Abdülhamid döneminde yayınlanan bu eserlerin klâsik akait kitaplarından farklılığı görülecekti. Özellikle Nablusî'ye ait *Esrârü's-Şer'â* (Şer'atın Sırları) başlıklı kitaptan anlaşılacağı gibi bunlar, fıkıh usulünün alt-dalı *hikmet-i teşriiye* (şer'atın felsefesi) açısından İslamî dünya görüşünü işliyordu.

Massignon (1922)'un Panislamizm'in öncüsü olarak gösterdiği d'Ohsson, *Tableau General de l'Empire Ottoman* (Paris, 1784–88) adlı eserinde fıkıh ve akait alanlarında Osmanlı İslam anlayışının dayandığı, Saadeddîn Taftazânî'nin *Şerhu'l-Akâid* ile İbrahim Halebî'nin *Mülteka'l-Ebhur* adlı iki temel eseri özetleyerek Fransızcaya çevirmiş, böylece ilk kez Osmanlı İslam anlayışının kaynaklarını Batıya tanıtmıştı (Beydilli 1983–84: 294, Timur 1986: 46, 63). Bu eserler, Osmanlı despotizmine, hukuksuzluğuna ilişkin Batılı ön yargıları kısmen gidermeye katkıda bulunmuştu. Ancak XIX.yüzyılda İngilizlerin başını çektiği kültür savaşı, Osmanlı despotizmine ilişkin geleneksel Batılı ithamı, fıkıhla karakterize Türk İslamının barbarlığı ithamı ve İslamın türevselliği iddiasıyla katlamıştı. Dolayısıyla şimdi Batılı dilde bir eserle Batıya Türk İslam yorumunun karakteristiği fikhin teorik ve evrensel boyutunu, bunun aslında Batılıların asırlardır aradığı tabii hukuk olduğunu

göstermek gerekiyordu.

İngiliz kültür savaşına karşı Sünnî fıkıh usulünü Batı dünyasına tanıtmada ilk adımı Yeni Osmanlılar grubunun âlim üyesi Ali Süavi atmıştı. Süavi, İbni Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı fıkıh eserinin *Mecelle*'nin de başına aldığı 99 evrensel kaidesini Osmanlıcaya tercüme etmiş ve 1868'de Londra'da *Muhbir* matbaasında basılan eserin '*Arabi İbare Usûli'l-Fıkh Tercümesi* Türkçe başlığının altına İngilizce *The Principles of Jurisprudence* başlığını koymuştu. O, eserin mukaddimesinde bazı Avrupalı oryantalistlerin kasten Mu'tezile ve İmamiye gibi Sünnî akideye aykırı inanç mezheplerinin fıkıh usulü kitaplarını Batı dillerine tercüme ettikleri için Batılıların gerçek İslamı öğrenme imkânından mahrum kaldıklarını belirtir (Çelik 1994: 513).

Ancak Süavi'ninki sadece bir heves olarak kaldı. Bu konuda asıl bir Batılı dilde, Fransızca bir eseri yayınlamak, Ortodoks Hıristiyan olan Sava Paşa'ya kısmet oldu. O, İslam tecdit geleneği içinde düşünülebilecek usûl-i fıkıhla ilgili Fransızca eserinin birinci cildini 1891'de Paris'te yayınladı.⁹ Başında kendisini eserini yazmaya iten sebepleri açıklayan Paşa (1955: I/17)'nin fıkıh usulü alanına yönelmesine Mekteb-i Hukuk'u kurma teşebbüsü vesile olmuştu. Usûl-i fıkıh alanında bilhassa Avrupa kamuoyuna hitap edecek bir eser vermeye niyetlenen Sava Paşa, önceleri kendisini bu alana hâkim zannederken hocası Kütahyalı Nuri Efendi ile karşılaştıktan sonra eksikliğini anladığını belirtir. O, hocasının nezareti altında Molla Hüsrev'in *Mir'âtul-Usûl* kitabını üç sene çalıştıktan sonra bu alanda söz söyleyebilecek duruma gelmiştir. Okuyucular kitapta, Hüsrev ile Hâdimî'nin eserlerinin bir özetini bulacaklardır Paşa (1955: I/19–20)'ya göre.

Ona göre fıkıhın *usûl* denen teorik kısmı, cebrin matematikte taşıdığı yere benzetilebilir. Bu bakımdan disiplinin Arapça ismi "usul-ü fıkıh"ın başka dillere tercümesi özel bir dikkat gerektirir. Paşa, fıkıh usulü disiplinini ele alan kitabını önce "hukukun temeli veya kaynağı" daha sonra da "hukuk felsefesi" olarak adlandırmayı düşünse de bundan vazgeçmiştir; çünkü bunların ikisi de Arapça *usûl* kavramının sadece bir boyutunu anlatır. Fıkıh usûlü, önce hukukun kaynaklarının içerdiği şer'î delilleri, sonra da bu kaynaklardan hüküm çıkarma metodunu konu

⁹ Eserin tam künyesi, *Etude sur la Théorie du Droit Musulman, par Savvas Pacha* (Ancien Gouverneur et Gouverneur General, Ancien Ministre des Travaux Publics et des Affaires Etrangères de Turquie, Membre Honoraire et Correspondant de Plusieurs Sociétés Savantes) (Paris: Marchal et Billard, 1891). Kitabın ikinci cildi ise tam yedi yıl sonra 1898'de çıkmıştır.

alır, kısaca, yasamanın hem tekniğini hem felsefesini kapsar. Bu yüzden Paşa (1955: I/22) , büyük müçtehitlerin usûl ile kastettikleri orijinal anlama uygun düştüğünden kitabın başlığı için *teori* kavramını seçerek *fürû-ı fıkha, hukuk pratiği, usûl-i fıkha* da *hukuk teorisi* karşılığını verir.

Modern dünyada Sava Paşa (1955: I/12, 128)'nın eseri, hem geleneksel hem modern olmakla temayüz eder. Eser, Osmanlı ve Hanefî perspektifinden yazıldığı için özünde tamamıyla geleneksel. Ancak apolojetik bir maksatla ve Fransızca ve nispeten modern bir metot ve üslupla yazıldığı için moderndi. Eseri, özünde geleneksel kadar şekilde modern kılan husus, şöyle özetlenebilirdi: Eserde “tabii hukuk” a eş İslamî dünya görüşü olarak sunulan, teorik ve boyutlarıyla fıkhn Hanefî ve Türk yorumu idi. Örneğin Paşa, Roma hukukuna karşı İslam hukukunu savunurken “İmam-ı A'zam'ın derlediği hukuk” sözüyle fikhî fiilen onun mezhebiyle özdeşleştirir. Dahası, fikhın metafiziğini bile hocası Kütahyalı Nuri Efendi'nin notları sayesinde “İslam müçtehitlerinin en ulularından biri” olarak tanımladığı İmam-ı A'zam'a dayandırır.

Bu noktada Osmanlı İslam yorumuna dair önemli bir tespit yapılabilir. Osmanlı gibi emperyal rejimler, “tek tanrı-tek hakikat-tek dünya” formülüne dayalı kozmopolitizm uyarınca “bedenî hiyerarşi” tarzında bir din yorumu geliştirirler. Bunu açarsak beşerî çoğulluk gereğince din, zamanla hiyerarşik şekilde farklı yorumlara kavuşurken tekrar bir bedenî başı gibi standart bir yoruma dönüşmeye yönelir. Bu bakımdan zamanla Sünnî ve Şii olarak iki ana kola ayrılrsa da İslam, fiilen Sünnilikle özdeşleşmiştir. Mutlak olarak kullanıldığında “İslam” ile kastedilen Sünnî İslam'dır; öbür türlü ya “Şiilik” veya “Şii İslam” olarak tasrih edilmiştir. Keza Osmanlı gibi Müslüman imparatorluklarda Sünnî İslam, inanç bakımından Eş'arilik, fıkhn bakımından da Hanefîlik ile özdeşleştirilmiştir. Geleneksel olarak Türklerde fıkhda Hanefîlik, akaitte Matürîdilikle eşleştirilmişse de bu, “popüler İslam” a özgü sayılabılırdi. “Yüksek İslam” açısından bakıldığında bütün İslam dünyasında olduğu gibi Osmanlı ilim geleneğinde de baskın ekol, rasyonalistik İslam inanç mezhebi Mu'tezile'ye muhalefetten doğarak zamanla Sünnî kelamla özdeş hale gelen Eşarilikti. İlk Osmanlı Şeyhülislam'ı Molla Fenarî, büyük Eşarî kelam âlimi Seyyid Şerîf Cürçânî'nin talebesi olarak Osmanlı medrese müfretatını da Eşarî ekole dayandırdı (İnalçık 1997: 175).

Bu bakımdan Paşa, Şatıbî ve Dihlevî'ninkiler gibi diğer Arapça klâsik eserlerden ziyade klâsik Osmanlı usul eserlerini kaynak alır. Üç kıtaya yayılmış İslam medeniyeti,

mevzuatın bu teorik kısmına hukuk tahsilinin anahtarı olarak hayati önem vermişti. Fıkhın hem pratiği hem teorisinde parlak eserler veren Molla Hüsrev'de görüldüğü gibi Osmanlılar fıkhın bu kısmında da güçlerini göstermişlerdir. Ancak bir asırdan bu yana Osmanlı medreselerinde hukuk usulü ihmale uğramıştır. Sava Paşa (1955: I/19, 20)'nın da yararlandığı ana kaynaklardan olan Ebu Said Muhammed Hâdimî (1701–1762)'nin *Mecâmi'u'l-Hakâik* adlı eseri, bildiğimiz kadarıyla Osmanlı usûl-i fıkıh literatürünün son büyük eserini oluşturuyordu.

Paşa (1955: I/14, 119)'ya göre Osmanlıda pratik hukuka, kanun maddelerine odaklanan fıkıh eğitimi, yetersiz olmanın ötesinde zararlıydı, zira teorik bir perspektif vermeden pratiğine boğmak, talebeyi fıkıha yabancılaştıracaktı. Fıkhın teorisini bu ihmalin daha da büyük sakıncası, yabancılarda fıkıh hakkında ön yargılara yol açmasıdır. Avrupa hukukçularının fıkıh hakkında ön yargılar beslemelerinin suçunu asıl kendimizde aramalıyız. Zira iki asırdan beri yabancı bilginlere İslam hukukunu teorik ve felsefî boyutlarından tamamıyla soyutlayarak kuru kuruya ahkâmını aktarıp durmaktayız. Bu yüzden Avrupa'da *fıkıh* denince, çok-eşlilik ve köleliği onaylayan, hırsızlığı el kesmeyle cezalandıran, kadın haklarını bastıran Türk İslamı akla geliyordu. Hâlbuki bizlere ve onlara İslam hukuku mabedinin kapısını açacak anahtar, fıkıh usulüdür. Sava Paşa, takdir etmekle birlikte gerek burada zımnen ve başka yerde açıkça d'Ohsson'u eleştirir. Zira d'Ohsson, aslında fıkhın altı kanonik eserinin derlenmesini belirten İbrahim Halebî'nin eserinin başlığı *Miülteka'l-Ebhur* (Denizlerin Birleştiği Yer) , konuyu bilmediğinden hukukî bir eklektisizmi iham eden bir şekilde çevirmiştir.

Paşa tarafından fıkhın teorik-evrensel boyutunu ortaya koyma girişiminin arkasında, *partizan* değil, *kozmpolitan* bir kaygı yatıyordu. Paşa (1955: I/13) , İslam hukukunun gerçek anlam ve değerini ortaya koyacak böyle bir çalışmada kendisinden, bir dinin diğerine üstünlüğünü ispatlama gibi partizan bir tutumun beklenmemesini ister. Böyle bir beklenti, kendisine karşı bir haksızlık anlamına geleceği gibi objektif incelemesine de gölge düşürecektir. O, bir Hıristiyan'dır, "*fakat öyle bir Hıristiyan ki, bütün insanları seven ve herkese karşı adil olmak isteyen bir Hıristiyan.*" (...) *Bizce bütün dinler hürmete lâyıktır ve biz, hem-nev'imizi, itikad ve dinleri ne olursa olsun, aynı şekilde severiz. Bunu, bütün hayatımız, isbata kâfi bulunmakla iftihar duymaktayız.*" Böylece Paşa, eserinin esas maksadını ifade eder. Sultan II. Abdülhamid devrinde yayınlanan Nablusî'ninki gibi Sünnî dünya görüşünü formüle eden eserler, çözülme sürecindeki Müslüman kültürel kimliğini

tahkimi amaçlıyordu. Sava Paşa ise bu eseriyle dar anlamda “ittihâd-ı anâsır” denen Osmanlıcı, geniş anlamda kozmopolitan bir barışın ideolojik temelini oluşturacak bir tabii hukuk teorisi ortaya koymayı amaçlar.

Burada o, özellikle İbrahîmî dinlerin yeryüzünde adaleti gerçekleştirmeye yönelik temel, ahlâkî özünü kavramış, samimi, idealist bir insan olarak karşımıza çıkar. Osmanlı padişah ve âlimlerinden, Hz. Peygamber ve İslam dininden tam bir saygıyla bahseden, özellikle mezhep imamları arasında Hanefî mezhebinin kurucusu İmam-ı A'zam'ı yücelten¹⁰ Sava Paşa, zarif üslubuyla da tam bir Osmanlı çelebisi portresi ortaya koyar. O, köklü Osmanlı-İslam kültürünün kriz anında çıkardığı bir istisna olarak görülebilirdi. Gerek İslam tarihinde, gerekse modern dönemde oryantalistler gibi İslam kültürüne ciddi katkılar yapan birçok gayrimüslim bilgin çıkmışsa da, böylesine empatik bir şekilde İslamî dünya görüşünün dayandığı bir disiplini modern çağa tercüme edebilen Sava Paşa gibi bir figür bildiğimiz kadarıyla çıkmamıştır.

Batılı/Doğulu dinlerin karşılaşmasının zirveye çıkışıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşe geçtiği bir zamanda Ortodoks Hıristiyan bir Osmanlı paşasının Fransızca yazdığı usûl-i fıkıh eseri, doğal olarak entelektüel değerinin ötesinde özel bir siyasal anlam da taşıyacaktı. Nitekim Sava Paşa kitabında ismine “eski Osmanlı Dışişleri Bakanı” gibi unvanlarını da ekler. Bu, o zaman için Avrupa entelektüel dünyasına nispeten yabancı bir isim olan Paşa'nın eserine dikkatleri çekmeye yarar. Aynı zamanda farklı bir dinî arka plândan güçlü bir entelektüel, bilge bir devlet adamı olarak Paşa, değişen hakimiyet pozisyonlarıyla birlikte yaşamak zorunda olan İslam ve Hıristiyan dünyası arasındaki dinî kutuplaşmanın, uzun vadede herkes için ölümcül, yıkıcı sonuçlar vereceğinin, bu yüzden ortak bir hukuk ve medeniyet anlayışında buluşmanın zorunlu olduğunun şuuruna varmıştı. Roma İmparatorluğu'nda Zeno gibi Stoacı filozoflar, kozmopolis projesini, *logos* kavramında temellenen bir tabii hukuk fikrine dayandırmışlardı. Sava Paşa da gerek İslam, gerekse de Hıristiyan hakimiyeti altında yaşayan *millî* ve *zimmî*, müslim ve gayrimüslim tebaayı birbirine bağlayacak bir tabii hukuk teorisi olarak fıkıh usulünü yeniden sundu.

O sıralar Fransız kamuoyunda sömürgeleştirdikleri Müslüman Cezayir'de izlenecek siyasa konusunda hararetli tartışmalar cereyan ediyordu.1830'da işgal

¹⁰ Örneğin İmam-ı A'zam hakkındaki şu sözleri çarpıcı bir içtenlik yansıtır: “(...) *İhtirasa boyun eğmemiş seciyeler hakikaten enderdir. Bahis mevzuumuz bulunan tarihçede böyle bir seciyeye sahip olarak yalnız İmamı Azamı görmekteyiz ki, müşarunileyhin mezar taşına 'Hayatını hakikate vakfetmiş' (vitam impendere vero) ibaresi yazılsa yeridir.*” 1/12, 112.

ettiği Cezayir’de yaklaşık 60 yıl boyunca yoğun direnişle karşılaşan Fransa, 1890’da ülkede tam kontrolü ele geçirmişti. Sırf zora dayalı bir tutumla sömürgeleri elde tutamayacağını anlayan Fransa, Müslüman Cezayir halkının az-çok rızasına dayalı, istikrarlı bir sömürge yönetimi için İslamı tanımak gerektiği sonucuna varmıştı. Sava Paşa’ya göre bugün Fransa’nın mukadderatını belirleyenler eserine başvurdukları takdirde Müslüman halkların idaresinin sırrını veren iki temel hakikati öğreneceklerdir. Buna göre Müslümanların herhangi bir emir veya kanunu kabulü ve riayeti, ancak onun İslamî olarak temellendirilmesiyle mümkündür.

Bu konuda Batılı yönetici ve bilginlere bir rehber olarak eserini yazan Sava Paşa (1955: II/3, 5, 15, 372) , tebaaları arasında birçok Müslümanın bulunduğu Avrupalı devlet adamlarının, eserinde İslam siyasi felsefesinin temellerini bulacaklarını belirtir. Bir Batılı bilgin, eserdeki fikhî metodolojik ilkeler sayesinde Müslüman tebaanın da benimseyebileceği bir tarzda ülke kanunlarını düzenleyebilecektir. Ona göre yetkililer bu suretle Asya ve Amerika’nın muazzam bir kitlesini teşkil eden İslam camiasına kayda değer bir hizmet ifasıyla kalmayacak, aynı zamanda aynı toprakta yaşayan çeşitli din ve mezhepten vatan çocukları arasında uyum kurmak suretiyle durmadan yürüyen medeniyetin toplumsal istikrarını sağlayacaktır. Geleneksel dünya görüşüne göre hukuk, *ethos* da denen toplumsal kültürün temelini oluşturur. Bu yüzden Paşa, eserinde ortaya koyulan İslamî hukukî ilkelerle müslim ile gayrimüslimler arasında hukukî yakınlaşmanın ötesinde kültürel bir yakınlaşma sağlamayı da hedeflediğini ifade eder. Ona göre gerek bağımsız, gerekse de sömürge Müslüman ülkelerin geleceği, hukuk başta olmak üzere modern bilim ve medeniyeti İslamî esaslar ile bağdaştırmaya bağlıdır. Müslüman, dinle çelişmediği sağlam İslamî delillerle ispatlandığı takdirde Batıdan gelen bilim ve medeniyetin bütün ürünlerini kabule hazır hale gelecektir. Paşa, fikhun felsefi, evrensel boyutunu ortaya koymak suretiyle, Avrupalılarca iddia edildiği gibi İslamın ilerleme karşıtı olmadığını göstermeyi hedefliyordu.

Sava Paşa (1955: I/8, 12, 13, 63) , eserinde Avrupalıların Türkler ve İslama yönelttikleri “despotizm ve barbarlık” ithamlarının uzantısı “İslamın türevselliği” iddiasını da çürütmeyi hedefledi. O, uzun süre birçok Avrupalı bilgin gibi kendisinin de bilgisizlikten dolayı İslam hukukunun, Roma hukukunun büyük oranda kopyası olduğunu zannettiğini belirtir. Bu yanlış tasavvurun sebebi, iki hukukun içerdiği hükümlerin çoğunun birbirine benzerliği ve görünüşte tarihin de bunu doğrulamasıydı. Hâlbuki yapılan tahkik, fikhun orijinalitesini ortaya koyuyordu.

Ona göre Hz. Peygamber'in getirdiği din, tamamıyla vahye dayalı ve bizzat dinle kaynaşmış mükemmel bir pozitif hukuk içeriyordu. Hükümleri belki benzese de iki hukuk, tamamıyla farklı kaynaklara dayanıyordu. Justinien hukuku, temelinde Hıristiyan ahlâkının yattığı beşerî akla, İmam-ı A'zam'ın derlediği hukuk ise sadece Allah'ın kelamına ve Hz. Peygamber'in sünnetine dayanmaktadır.

Tepkiler

Paşa'nın özünde geleneksel eseri, doğal olarak modernleşen Batı'nın hükmettiği bir dünyada itirazlara uğrayacaktı. Örneğin ünlü Yahudi oryantalist Ignaz Goldziher, eser çıktıktan sonra Sava Paşa'nın İslam hukukunun orijinalitesini savunan kitabını eleştiren bir yazı yazdı.¹¹ İlginçtir ki M. Fuat Köprülü (1983: 15, 258) de Sava Paşa'yı eleştiren Goldziher'i destekler. Ona göre Hurgronje ve Goldziher gibi oryantalistler İslam hukukunun kaynaklarını eski, sağlam belgelere dayandırdıkları hâlde Sava Paşa, XI-XV. Asırlarda şekillenmiş geleneklere bağlı kalmıştır; Batılı tarihî, mukayeseli metottan uzak Sava Paşa'nın eseri, dogmatik, ortodoks, skolastik zihniyeti yansıtmaktadır. Oysa Sava Paşa (1955: I/12, 16, 20, 23, 59–68), geleneksel literatürden farklı olarak eserinin birinci cildinde tarihî ve felsefî bir arka plân verirken, ikinci cildini esas, geleneksel usûle ayırmıştı. Hatta o, saygılı bir dille Renan gibi oryantalistlerin, erken Abbasî dönemindeki İslamî müesseselerin İran, Ârî dehasının ürünü olduğu yolundaki tezini de nispeten ayrıntılı bir açıklamayla eleştirir.

Ernest Renan ve daha sonra Leon Gauthier'in stereotipleştirmesine göre Sâmî zihni, sadece birbirleriyle bağlantısız tikel parçaları kavrayarak kopyalama kabiliyetine sahiptir. Diğer taraftan onlara göre Sâmî zihni, din, Ârî zihni, medeniyet alanında yaratıcıdır. Oysa Sava Paşa'ya göre tevhidi dünya görüşüne dayalı İslam'da din, hukuk ve medeniyet içiçe olduğundan bunları birbirlerinden ayırmak imkânsızdır. Dışarıdan aldığı medeniyet unsurlarını özgün bir şekilde sentezleyerek kendilerine mal edebilen Sâmî ırkıdan Arapların özellikle sosyal hayatın temelini oluşturan hukuk alanında pratikten teoriye intikal ederek evrensel kaideler çıkarmada gösterdikleri entelektüel kabiliyetin keşfi, tarih felsefecilerinin himmetini beklemektedir ona göre.

Oryantalistler ve Köprülü'nün iddia ettikleri Sava Paşa'daki metodolojik

¹¹ Sava Paşa, Goldziher'in eleştirisine karşı *Byzantinische Zeitschrift* dergisinde cevap vermiştir. "Le Droit Musulman Expliqué: Réponse à un Article de M. Ignace Goldziher," *Byzantinische Zeitschrift* II/2 (1893) : 317–325. Daha sonra da bunu 1896'da kitaplaştırmıştır: Savvas Pacha, *Le Droit Musulman Expliqué*. Paris: Marchal et Billard, 1896.

eksiklik, aslında dinî telakki tarzından kaynaklanıyordu. Cevdet ve Sava Paşa gibi Osmanlı aydınlarının fıkıh ve usulüne ilişkin çalışmaları, ancak metodik, üslupsal bir yeniliğe yönelik bir apolojetik kaygıdan vücut bulmuştu. İki Paşa, sunumunda yaptıkları yeniliğin ötesinde fıkıhî özsel olarak savunma gereğini asla duymamışlardı. Onlar, dünyaya ebediyen yeterliğini gösterdikten sonra fıkıhî uygulayıp uygulamama kararını insanların iradesine bırakıyorlardı. Oysa Namık Kemal gibi Yeni Osmanlılar, ideolojik-apolojetik bir şekilde modernistlere karşı İslam hukukunu, *hüsn ü kubh* gibi kavramlar etrafında savunuyordu. Özünde dinî telakki tarzları ve amaçları aynı olsa da bu iki grubun İslamî sunma tarzları arasındaki fark, *tecdit* ile (diskörsif) *modernizm* arasındaki farkı gösteriyordu.

Paşa'nın eserinin 1891 yılında Paris'te çıkışının ardından Türkiye'de bir makale yazan Abdurrahman Adil (Eren) , eserin Fransız bilimsel kamuoyu tarafından büyük bir ilgi ile karşılandığını, geniş inceleme ve yorumlara konu olduğunu belirtir ki bu ilginin tespiti, ayrı, kapsamlı çalışmalar gerektirir. Bildiğimiz kadarıyla ünlü Fransız sosyolog Gabriel Tarde (1843–1904) , Sava Paşa'nın eseri 1891'de çıkar çıkmaz *Les Transformations du Droit: Étude Sociologique* (1891) ve *Études Pénales et Sociales* (1892) gibi eserlerinde atıf yapmıştır. Diğer taraftan eserin Avrupa'da gördüğü ilgiye ilginç bir tanığımız vardır: Cemaleddin Afgâni. Afgâni, Londra'da bulunduğu 1892 yılında haberdar olduğu kitabı yazdığı heyecanlı bir değiniyle Arapça-konuşan dünyaya tanıtmaya çalışır. O, Nasiruddin Şah'a karşı yürütölen protesto hareketindeki inisiyatifi sebebiyle İran'dan süröldükten sonra 1891 yılında geçtiği Londra'da İngilizler nezdinde kamuoyu oluşturarak rejim-karşıtı muhalefeti güçlendirmek için Melkum Han ile birlikte propaganda faaliyetine başlamıştı. Afgâni, bu amaçla 1892 yılında Londra'da *Zıyâü'l-Hâfikayn* (İki Yarımkürenin İştiği) adlı Arapça bir gazete çıkarmaya başladı. Makalelerinin çoğunun Afgâni'nin görüşleriyle uyuşmadığı bu kısa ömürlü gazetenin fazla bir etkisi olmamıştır (Keddie 1972: 370).

Afgâni (1987: 129–31)'nin bu gazetede İran rejimi aleyhine siyasî yazıları dışında yazdığı nadir yazılardan biri Sava Paşa'nın eseri hakkındadır. “İslam Hukuku” başlıklı makalesinde Afgâni, Avrupalı oryantalistlerin fıkıh hakkındaki ön yargılarını eleştirir. O, Arap dilini ve fıkıh ıstılahlarını bilmedikleri için onların kısmen mazur sayılabileceklerini, ancak şimdi kendi dillerinde çıkan bu eser ile mazeretleri kalmadığını, İslam hukukunun gerçek değerini öğrenme fırsatını bulduklarını belirtir. İslam hukukunun felsefe ve metodolojisini vukufu ele alan Sava Paşa, onun, tamamıyla orijinal ve her çağın ihtiyaçlarını karşılayabilecek dinamik

karakterini başarıyla göstermiştir. Tabii burada Afgâni, eseri kendi perspektifine uygun tanıtır. Örneğin, “hüsn ve kubh”un dört delilden kıyasla belirlendiği, İslam hukukunun dinamik niteliğini vurgulayan Sava Paşa’nın, içtihat kapısının kapanmasına hayıflandığını söylemesi gibi. Oysa Sava Paşa, tam aksini savunmaktadır. Son olarak Afgâni, bazı tarihî maddelerinin tashihinden sonra Paşa’nın kitabını İslamî okullarda okutmak istediğini belirtir.

İslam gibi vahy edilmiş dinler aleyhine hızla değişen bir dünyada Sava Paşa’nın eseri, maalesef ne yurttta, ne dünyada hakkıyla değerlendirilmiş, hatta hatırlanmıştır. Ölümünden (1888) üç sene sonra yayınlanan eseri gördüğü takdirde Namık Kemal’in düşünce dünyasında yeni bir ufku açılacağı muhakkaktı. Ahmed Cevdet Paşa’nın eserlerinde de, ölümünden (1895) dört sene önce çıkan eser hakkında herhangi bir kayda rastlanmaz. Paşa, muhtemelen Fransızca bilmediğinden eserden yararlanma imkânı bulamamıştır. Diğer taraftan Sava Paşa’nın eserini Osmanlı ve Arap dünyasında takdir eden nadir isimlerden ikisi, Şekib Arslan (1869–1946) ile son Osmanlı şeyhülislamlarından Mustafa Sabri (1869–1954)’dir. Fransızcaya vakıf Şekib Arslan, Gaudefroy Demombynes adlı Fransız müsteşrikin İslam hukuku hakkındaki ön yargılarına cevap verirken Sava Paşa’nın eserini tanık gösterir. Onun bu konuya nasıl yöneldiğinin açıklamasını kendi eserinden aktaran Arslan (1971: I/171–3), onun, sonuçta oryantalistlerin İslam hukukunun Roma hukukunu kopya ettiği yolundaki tezlerini çürüttüğünü belirtir. Arslan’a göre Sava Paşa’nınki, o zamana kadar bu konuda Batı dillerinde çıkan kitapların en güzelidir. Onu benzer eserlerden ayıran, hükümlerini, tarihi belge ve gerçekler, delillerle temellendirebilmesidir. Hâlbuki diğer Batılı eserler, çoğunlukla ön yargı, zan ve varsayımlara dayandıklarından incelemeden ziyade bir tahmin mesabesinde kalmaktadırlar.

Şeyhülislam Mustafa Sabri (1981: I/482–4) ise Fransızca bilmediğinden, arkadaşı Şekib Arslan’ın özetleyerek yaptığı tercüme sayesinde eseri değerlendirir. Onun, Paşa’nın İslam hukukunun gerçek kıymetini ortaya koyan eserinden ibret almasını istediği asıl kesim, Avrupalılardan çok Batı karşısında aşağılık kompleksiyle İslam hukukunun yetersizliğinden sorumlu tutarak geçmiş âlimlere haksızlık eden Mısırlı modernistlerdir. Modernistlerin başlıca eleştirilerinden biri, geçmiş müçtehitlerin kişisel görüşlerine dayanan fikhî birikimin, Müslümanlar ile Kitab ve Sünnet arasına girdiği, onları bu ana kaynaklardan uzaklaştırdığıdır. Oysa Mustafa Sabri, tam aksine fikhun, herkesin kolayca ulaşamayacağı bu aslı kaynaklar ile Müslümanlar arasında *engel* yerine *köprü* oluşturduğunu vurgular. Geçmiş fikhî âlimleri, ortaya

koydukları hükümlerin, akla değil, iki kaynağa dayandığını göstermek üzere büyük bir titizlikle fıkıh usûlü ilmini geliştirmişlerdir. İşte Sava Paşa, bazı modernistlerin de slogan hâline getirdiği, İslam hukukunun muamelat kısmının Roma hukukundan alındığı iddiasını çürütmek üzere Fransızca bir kitap kaleme almıştır.

Daha sonra Sava Paşa'nın İslam hukukunun gerçek kaynak ve mahiyetini beyan eden açıklamalarını iktibas ederek şöyle der: *“İşte bu, İslam hukukunun, ehli bir yana, ehlinde olmayan bir tanığın şehadetiyle sübut bulan kıymetidir. O ki son sözünde, “Ben dinime inanmış bir Hıristiyan'ım; fakat tüm insanlara hakka göre davranan gerçek bir Hıristiyan. Bunun için İslam şeriatını araştırıyor ve tamamıyla tarafsız bir şekilde hakkıyla değerlendiriyor ve onu bu sebeple en yüksek hürmete lâyık buluyorum” demektedir. (...) Ancak ulemadan geçinen modernistler, fıkıh kitaplarını yalnızca meselelerin derlenmesine özgü görerek, bu meselelerin Kitap ve Sünnet kaynaklı delillerle dolu olan ana kitaplarını görmezlikten geldiler ve selef-i salihinin eserlerini bu Hıristiyan Paşası kadar bile incelemeler. Bu Hıristiyan Paşa'nın dikkatini çektiği bir sırada fıkıh ve usulü ilminden bir çırpıda vazgeçtiler. Sanki Paşa, İslama yabancı olup küçümseyenler kadar, fıkıh ilmini ve fakihlerin İslam şeriatına olan hizmetlerini küçümseyerek nankörlük eden sözde Mısırlı ulemanın dikkatini çekmektedir.”*

Mustafa Sabri (1981: IV/296–300) , aynı eserinin başka bir yerinde de şu değerlendirmelerde bulunur: “Sava Paşa'nın kitabı, gören gözler için kıymetli bir şahadet, büyük bir ders ve İslam fıkıh ve usul ilimleri hakkında ihtisası olmadan bu konularda ileri geri konuşanlara indirilmiş ölümcül bir darbedir. Ne gariptir ki Avrupa'yı taklit ederek bu konularda yazanlar, ne fikhî, ne de usûl-i fikhî, bu Hıristiyan Osmanlı Paşası kadar okumuşlardır.” Peki, Paşa, Müslüman olmadan nasıl kendini böyle fıkıh vakfedebilmişti? Sabri, “Sultan Abdülhamid zamanında Medrese-i Hukuk'ta müderrislik yapan Ermeni Hıristiyan Ali Şahbaz Efendi, fıkıh incelemesi sonucunda Müslüman olmuştu. Belki de Sava Paşa'nın dininde kalması, Allah'a karşı İslam şeriatı hakkındaki yüce şahadetinin değerini korumak içindi. Bununla beraber o, Roma kanunundan alınmış olduğu ihtimaliyle bu hukuka karşı şüpheler doğuran Avrupalıların izinden giden birçok Müslüman'dan çok daha İslam'a yakındı. Elbette Allah, iyilik sahiplerinin ecrini zayi etmez.” diyerek Sava Paşa'nın Allah nezdinde Müslüman olması ihtimaline de dikkat çeker.

Türkiye'de Cumhuriyet döneminde Sava Paşa'yı hatırlayan nadir isimlerden

biri de A. Cerrahoğlu (Kerim Sadi)'dur. O, farklı bir bağlamda Paşa'ya atıf yapar. Türkiye'de sosyalist düşünce ve hareketin tarihini incelediği kitabına yazar, Osmanlı bürokrasisinin yüksek kademelerinde bulunmuş bir Hıristiyan Paşasının ilgili görüşlerini de almayı uygun bulmuştur. Cerrahoğlu (1994: 113–7), tüm monoteist dinlere saygılı idealizminden örnek verdikten sonra onun sosyalizm ve İslam'da zekât prensibinin sosyal tazammunlarına ilişkin görüşlerini aktarır. Yazar, Paşa'nın, İslamın kurmayı hedeflediği evrensel topluma ilişkin açıklamalarını aktardıktan sonra okuyucularını, onun, sosyalizmin ideallerinin zaten İslam'da içerilmiş olduğu yolundaki tespiti üzerinde düşünmeye davet eder.

Sava Paşa'nın eserinin Türkiye'de Cumhuriyet döneminde nisyana terk edilmesini basitçe sekülerleşme sonucu İslamî gelenekle bağların kopmasına atfedebiliriz. Paşa ve eserinin, dünyada, Batılı literatürde unutulmasının ise dört başlık altında toplayabileceğimiz farklı sebepleri vardır.

Birincisi, XIX. Asırda Batı tarafından din olarak Türk İslamına karşı medeniyet olarak Arap İslamının çıkarılması. İslamı Arapların eseri olarak gösteren oryantalizm, Osmanlı-İslamî ilim geleneğinde yazılmış bu eseri kasden veya sehven ihmal etmiştir.

İkincisi, usûl-i fikhın oryantalizm tarafından öneminin kavranamaması. Yahudi ve Hıristiyan arka plândan XIX.ve XX.yüzyıl başı oryantalistleri, İslamı doğal olarak kendi dinleri bakımından algıladılar. İslam'a ya kendi dinlerini karakterize eden *teoloji (kelam)* veya *medeniyet* perspektifinden bakmışlar veya türevsel olduğunu gösterme amacıyla Kur'ân, Hadis ve Fıkıhı incelemeye yönelmişlerdir. Muhtemelen bir Batı dilinde yazılan ilk kapsamlı sünni fıkıh usulü kitabı olan Sava Paşa'nın eseri ise, İslam düşüncesinde disiplinin merkeziliğini gösterdi. XX.yüzyılda Louis Massignon, Henri Laoust, Louis Gardet ve George Makdisi (1997: XVI) gibi Fransızca-konuşan oryantalistlerin usûl-i fikhın önemini keşfetmesinde Sava Paşa'nın Fransızca eserinin etkisi olmuştur denebilir. Günümüzde Baber Johansen, Wael B. Hallaq, Bernard Weiss, Norman Calder, Kevin A. Reinhart, Brannon M. Wheeler, Sherman Jackson, Christopher Melchert ve Joseph E. Lowry gibi daha genç oryantalistler kuşağı onların izinde usûl-i fıkıh araştırmalarını ilerletmektedirler.

Üçüncüsü, bütün dünyada yükselen İngilizce karşısında Fransızca okuyanların azalması.

Dördüncüsü, hiç evlenmediğinden çocuğu olmayan Sava Paşa'nın mirasını sürdüreceği ne özelde bir yakını ne de genelde bir öğrencisi olması da isminin ve eserinin tedricen unutulmasına yol açmıştır.

Kaynakça

- el-Afgâni, Cemaleddin (1987) *Silsiletü'l-A'mâli'l-Mechûle*. Ali Şeleş (yay.) , London: Riad Al-Rayyes.
- Ahmed Cevdet Paşa (1309) *Târîh-i Cevdet*, Tertib-i Cedid, I–XII. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye.
- (1986) *Tezâkir*, I–IV. Cavid Baysun (yay.) , Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Al-Azmeh, Aziz (1996) “Muslim Modernism and the Text of the Past.” *Islam and The Challenge of Modernity: Historical and Contemporary Contexts*, Sharifah Shifa Al-Attas (ed.) , 391–428, Kuala Lumpur: ISTAC.
- Beydilli, Kemal (1983–84) “Ignatius Mouradgea d’Ohsson (Muradcan Tosunyan) ,” *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 34: 247–314.
- Blunt, Wilfrid Scawen (2002) *The Future of Islam*. Riad Nourallah (ed.) , London: RoutledgeCurzon.
- Cerrahoğlu, Ahmet (1994) *Türkiye’de Sosyalizmin Tarihine Katkı*. İstanbul: İletişim.
- Cici, Recep (2001) Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları: Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar. Bursa: Arasta.
- Çelik, Hüseyin (1994) *Ali Suavi ve Dönemi*. İstanbul: İletişim.
- Davison, Roderic H. (1963) *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*. Princeton: Princeton UP.
- (1990) *Essays in Ottoman and Turkish History 1774-1923: The Impact of the West*. USA: Saqi.
- Demiraj, Voltisa (2001) *Newman and the Ottoman Turks* (Master thesis, Bilkent University).
- d’Entrèves, Alexander Passerin (1972) *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*. London: Hutchinson.
- Deringil, Selim (1991) “Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II,” *International Journal of Middle East Studies* 23/3 (August) : 345–359.
- (1993) “The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808–1908,” *Comparative Studies in Society and History* 35/1 (January)

- : 3–29.
- (1999) *Well-protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*. London: I. B. Tauris.
- Ergin, Osman Nuri (1977) *Türk Maarif Tarihi*, I–V. İstanbul: Eser.
- Ezzati, Ali (2002) *Islam and Natural Law*. London: I. B. Tauris.
- Gencer, Bedri (1986) “Tercüme Tekniği,” *İlim ve Sanat* 5 (Ocak–Şubat) : 95–97.
- (2007) “Dinden Medeniyete Batıdan Doğuya,” *Ay Vakti Medeniyet Özel Sayısı* 7/82–83–84 (Ocak) : 53–68.
- (2008a) *İslam’da Modernleşme, 1839–1939*. İstanbul: İletişim.
- (2008b) “The Transformation of Western Cosmopolitanism from Evangelizing to Civilizing,” *History of Political Thought* (forthcoming)
- Gladstone, William E. (1876) *The Bulgarian Horrors and the Question of the East*. London: John Murray.
- Gür, A. Refik (1975) “İslam Hukuku Üzerine Düşünceler ve Sava Paşa,” *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 6/1–2: 1–36.
- Hallaq, Wael Bahjat (2002) *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnî Usûl Al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge UP.
- (1984) “Was the Gate of İjtihad Closed?” *International Journal of Middle East Studies* 16/1 (March) : 3–41.
- Hentsch, Thierry (1992) *Imagining the Middle East*. Fred A. Red (trs.) , Montreal: Black Rose.
- İnalçık, hâلیل (1986) “Arab-Turkish Relations in Historical Perspective (1260–1914) ,” *Studies on Arab-Turkish Relations* 1: 148–157.
- (1997) *The Ottoman Empire The Classical Age 1300-1600*. London: Phoenix.
- Kaplan, Mehmet v. D. (yay.) (1974–1979) *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*, I–III. İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi.
- Karal, Enver Ziya (1988) *Osmanlı Tarihi: Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)* , VIII. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Karpat, Kemal Haşım (1987) “Pan-İslamizm ve İkinci Abdülhamid: Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi,” *Türk Dünyası Araştırmaları* 48 (Haziran) : 13–37.
- (2001) *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity State Faith and Community in the Late Ottoman State*. Oxford: Oxford UP.
- Kâtib Çelebi (1994) *Keşfu’z-Zunûn ‘an Esâmiyi’l-Kütübi ve’l-Fünûn*, I–VI. M. Şerafeddin Yaltkaya (yay.) , Beyrût: Dâru’l-Fikr.
- Kavakçı, Yusuf Ziya (1976) XI.ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâ’un-Nehr İslam Hukukçuları. Ankara: Atatürk Üniversitesi.
- Keddie, Nikki R. (1969) “Pan-Islam as Proto-Nationalism,” *The Journal of Modern*

- History* 41/1 (March) : 17–28.
- (1966) “The Pan-Islamic Appeal: Afghani and Abdülhamid II,” *3/1 Middle Eastern Studies* (October) : 46- 67.
- Kerr, Malcolm H. (1957) “Islam and Natural Law,” *Middle East Forum* 32/8 (Summer) : 22–43.
- Khadduri, Majid (2002) *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore: Johns Hopkins UP.
- Khalifa Abdul Hakim (1951) “The Natural Law in the Muslim Tradition,” *University of Notre Dame Natural Law Institute Proceedings V*, Edward F. Barrett (ed.) , 29–65, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Koca, Ferhat (2005) “Osmanlılar Döneminde Gayr-i Müslim Bir İslam Hukukçusu: Sava Paşa (ö.1901) Hayatı, Eserleri ve İslam Hukukuna Dair Görüşleri,” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6: 93–114.
- Koloğlu, Orhan (1990) “Dünya Siyaseti ve İslam Birliği” *Tarih ve Toplum* 83 (Kasım) : 268–273.
- Landau, Jacob M. (1990) “Some Comments on the Organization of Pan-Islam in the Late Ottoman Empire,” *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi (düz.) , 275–80, Ankara: TTK.
- (1994) *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*. Oxford: Clarendon.
- Mahdi, Muhsin S. (2001) *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Makdisi, George (1991) *Religion Law and Learning in Classical Islam*. Hampshire: Variorum.
- (1997) *Ibn ‘Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Massignon, Louis (1922) “What Moslems Expect. An Introductory Study of Moslem Demands,” *The Muslim World* 12/1 (January) : 7–24.
- Muir, William (1891) *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall from Original Sources*. London: The Religious Tract Society.
- Mustafa Sabri (1981) *Mevqıf’u’l-‘Aql ve’l-‘İlm ve’l-‘Âlim min Rabbi’l-‘Âlemîn ve ‘İbâdihi’l-Mürselîn*, I–IV. Beyrüt: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî.
- Rosenthal, Erwin Isak Jakob (1958) *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge UP.
- (1965) *Islam in the Modern National State*. Cambridge: Cambridge UP.
- Sava Paşa (1955–1956) *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, I–II. Baha Arıkan (trc.) , Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Smith, Wilfred Cantwell (1991) *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress.
- Sonyel, Salahi R. (1993) *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire*. Ankara:

Türk Tarih Kurumu.

Timur, Taner (1986) *Osmanlı Kimliği*. İstanbul: Hil.

Yavuz, M. Hakan (1991) "Pan İslamizmin Yanlış Yorumlanması -Bir Değerlendirme Yazısı-", *Türkiye Günlüğü* 17 (Kış) : 64–92.

Zilsel, Edgar (1942) "The Genesis of the Concept of Physical Law," *The Philosophical Review* 51/3 (May) : 245–279.