

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU
T Ü R K T A R İ H K U R U M U Y A Y I N L A R I
IX. Dizi – Sa. 13ª

XIII. TÜRK TARİH KONGRESİ

Ankara: 4-8 Ekim 1999

KONGREYE SUNULAN BİLDİRİLER
II. Cilt



T Ü R K T A R İ H K U R U M U B A S I M E V İ - A N K A R A
2002

OSMANLI İMPARATORLUĞU VE İSLÂM

(PROBLEMATİK BİR YAKLAŞIM DENEMESİ)

AHMET YAŞAR OCAK

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın, yeri, rolü ve mahiyeti konusu Türkiye'nin Tanzimat'tan bu yana -günümüze kadar Cumhuriyet dönemi de dahil- batılılaşma veya çağdaşlaşma sürecinin tarihiyle sınıksız bağlantılıdır. Bu itibarla söz konusu sürecin başladığı yıllardan bugüne kadar, "çağdaşlaşma", daha doğrusu "batılılaşma" kavramı çerçevesinde, bu meselenin kanaatimizce en sıcak, en temel problem olma özelliğini hâlâ korumakta olduğunu, son yıllarda Türkiye'deki ve dünyadaki gelişmeler çok çarpıcı bir biçimde göstermiştir. Ayrıca Türkiye'nin demokratikleşme probleminin, çok mühim bir yönüyle ve büyük çapta bu meseleyle ilgili bulunduğunu belirtmekte de yarar vardır. Dolayısıyla sadece bugün için bile, Osmanlı'dan kalan bu hayatî, can alıcı ve aktüalitesini hâlâ kaybetmeyen "problemli miras"ın tarihsel arkaplanı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın mahiyet ve yerini anlamaya çalışmak hakikaten büyük bir ehemmiyet kazanmaktadır.

Şunu hemen ekleyelim ki, bu bildirinin böyle zor ve bir o kadar da karmaşık ve çok yönlü bir konuyu bütün boyutlarıyla vuzuha ve çözüme kavuşturmak gibi bir iddiası kesinlikle yoktur. Zira bunu bu yazı çerçevesine sığdırmanın mümkün olmayacağı her türlü izahtan varestedir. Biz burada, artık Osmanlı tarihi araştırmacılığının gündemine ciddi ve geniş bir biçimde girmesi gerektiğine inandığımız bu önemli meseleye dikkat çekmek, bir problematik olarak nasıl yaklaşılması, nasıl ele alınması ve nasıl bakılması gerektiğine dair kendi perspektifimizi ortaya koymaya çalışacağız. Ayrıca bu konu çerçevesinde halen mevcut, tartışılmasını elzem gördüğümüz birkaç probleme de işaret etmekle yetineceğiz.

Konunun halihazırdaki durumu

Gerçi Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm meselesi bugüne kadar hiç üzerinde durulmamış, en azından hiç temas edilmemiş bir konu değildir. Meselâ H. A. R. Gibb ve Harold Bowen'in *Islamic Society and The West*¹ ve Norman Itzkowitz'in *Ottoman Empire and Islamic Tradition*² isimli tanınmış eserleri, yahut Halil İnâl-

¹ Oxford Univ. Press 1950, 2 cilt.

² The Univ. of Chicago Press 1972 (Türkçe çevirisi: İsmet Özel, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, İstanbul, 1989).

cık'ın, *The Ottoman Empire, The Classical Age (1300-1600)*³ isimli kitabındaki bazı değinmeler ve özellikle "*Islam in the Ottoman Empire*"⁴, "*State and ideology under Süleyman I*"⁵ gibi bazı makaleleri ile, Marshall G. S. Hodgson'un *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*⁶ isimli çok önemli kitabı ve daha başkaları zikredebilir. Fakat, kısmen M. Hodgson'un kitabındaki değinmeler istisna edilirse, bunların isimleri her ne kadar sözünü ettiğimiz bu konuyu çağrıştırıyorlarsa da, muhteva olarak, meselenin ideoloji, inanç, eğitim, toplumsal, kültürel ve pratik boyutlarından ziyade siyasal yapı ve kurumlar, özellikle de Osmanlı hukuk tarihi eksenindeki çalışmalarıdır. Oysa Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın her şeyden önce devlet ideolojisiyle (devletin iç ve dış siyaseti, uluslararası ilişkileri, hukuk ve idare yapısı, eğitim sistemiyle), ve medrese ve ulemâ kesimi, sūfî çevreleri ve nihayet sıradan halkla ilgili, sonuçta bütün bunların kurumlarıyla ilgili karmaşık boyutları vardır.

Kısaca söylemek gerekirse İslâm, bir "İslâm devleti" olarak Osmanlı İmparatorluğu'ndaki -gayri müslimlerin statüsü de dahil- kamusal alanın neredeyse bütününe kapsayan, üstelik bir inanç olmanın da ötesine geçerek tarihte hemen hiçbir İslâm devletinde olmadığı kadar bir ideoloji ve hattâ bir siyaset olmuştur.

"Osmanlı İmparatorluğu bir İslâm devleti midir?" şeklindeki bir soruya bugün pek çok tarihçinin "elbette!" diye cevap vermesi çok olağandır. Muhakkak ki Osmanlı İmparatorluğu, vaktiyle Emevî ve Abbasî imparatorluklarının, Fatimî ve Memlûk devletlerinin hakimiyet alanlarında bulunan önemli bir kısım topraklara vâris olmuş bir devlettir. Bu sebeple isimleri sayılan Müslüman devletlerin siyasal ve idarî geleneklerine de mirasçısı olmuştur. Ayrıca Doğu Roma (Bizans)'ın da vârisidir ve onun da bazı önemli yapısal özelliklerini özümsemiştir. Hattâ daha ileri gidecek Osmanlı İmparatorluğu'nun kendinden önce -bugünkü sınırlarından biraz da taşmak suretiyle- Orta Doğu'da antik dönemden beri yaşamış hemen bütün imparatorlukların siyasal kültürlerini -dolaylı yoldan da olsa- özümsemiş ve bunların bir sentezini oluşturmuş bir imparatorluk olduğunu söyleyebiliriz. Bu itibarla o, iki klâsik İslâm imparatorluğu olan Emevîlerin ve Abbasîlerin, onlar ve İlhanlılar vasıtasıyla Sasanî İmparatorluğu'nun ve son aşamada topraklarının sahibi olarak Doğu Roma'nın devlet ideolojisi, siyasî, idarî, malî ve hukukî yapı itibarıyla ciddi etkilerini ve yapısal özelliklerini yansıtıyordu. "Osmanlı İmparatorluğu'nun üçüncü Roma olduğu" konusunda ileri sürülen görüşler de bu genel çerçevede bir anlam kazanabilir. Hattâ, Kınalızâde Ali Efendi'nin (1572) *Ahlâk-ı Alâyî*'sinde ifade edilen

³ London 1973.

⁴ Bkz. *Cultura Turcica*, V-VII (1968-1970, s.19-29.

⁵ *The Middle East and the Balkans Under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Bloomington, 1993, ss.70-98.

⁶ The Univ. of Chicago Press 1974, III. cilt (Konu ile ilgili tahliller ve yorumlar üçüncü cilttedir. Türcçe çevirisi: *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, 3 cilt).

meşhur *Daire-i Adliye* telakkisi⁷, Osmanlı yönetim anlayışındaki klâsik Hind telakkilerinin etkisini yansıtan iyi bir örnektir. Fakat bununla beraber Osmanlı İmparatorluğu'nun, çeşitli miraslarını devraldığı bu devletlerden, yahut imparatorluklardan herhangi birinin ıpatıp benzeri olduğunu söyleyebilmemiz de mümkün değildir. Bu büyük imparatorluğun belki en mühim karakteristiği, bütün bu tesirlerin iyi özümsemiş sentezinin bir sonucu olarak, patrimoniyal anlayışa dayalı, merkeziyetçi ve militarist bir devlet olmuş olmasıdır diyebiliriz. Bu üç vasfın yapıstırıcısı, daha önceki hiçbir Müslüman devlette olmadığı kadar İslâm'dır.

Son tahlilde Osmanlı İmparatorluğu'nun, şu aşağıdaki karakteristikleri itibarıyla bir İslâm devleti olduğunu söyleyebiliriz:

- 1) Müslüman bir hanedan tarafından kurulmuş olması,
- 2) Çoğunluğu itibarıyla de Müslüman bir tebea üzerine dayanması,
- 3) Belli bir tarihten sonra sultanlarının bütün İslâm dünyasının halifeleri olarak Müslüman kamuoyunda kabul görmesi, benimsenmesi,
- 4) Hristiyan Batı karşısında İslâm'ı ve İslâm dünyasını, hattâ *Ehl-i Rafz'*a karşı Sünnî İslâm'ı, başka bir deyişle "Doğru İslâm İnancı"nı, yani Ortodoks İslâm'ının da kendince "doğru"sunu- savunma ve himaye görevini yüklenmiş olması,
- 5) Özellikle XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ideolojisinde -en azından resmî söyleminde- İslâm'ın *gazâ* ve *cihad* ideolojisini öne çıkarmış bulunması.

Başka bir ifadeyle, Emevî ve Abbasî İmparatorlukları, diğer Müslüman Fars, Türk ve Arap devletleri ne kadar bir "İslâm devleti" iseler, Osmanlı İmparatorluğu da en az onlar kadar bir "İslâm devleti" kabul edilmek durumundadır. Bu, bir inancın ifadesinden veya ideolojik bir yaklaşımın dile getirilmesinden çok, tarihsel ve sosyolojik bir olguya işaret etmektir.

Bu tesbite/kabule, Osmanlı İmparatorluğu'nun yalnız Müslüman halkları değil, pek çok da gayri müslim ahaliyi barındırdığı için, bir İslâm devleti olarak düşünölemeyeceği şeklinde bir itiraz getirilebilir. Fakat bu, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir İslâm devleti olmadığını tek başına belirleyecek yeterli bir gösterge değildir. Çünkü İslâm devletleri oldukları konusunda hiç itiraz görmeyen Emevî ve Abbasi İmparatorlukları başta olmak üzere, çoğu Müslüman devletlerin de gayri müslim tebeaları bulunduğunu unutmamak gerekir.

Temel Problematik

Şimdi, belirtilen açılardan bakıldığında, eğer Osmanlı İmparatorluğu'nu bir İslâm devleti olarak kabul ediyorsak, şu soruları sormamız lazımdır: İslâm bu imparatorlukta nerede durmaktadır? Bu İslâm'ın mahiyeti ne idi? Başka bir ifadeyle, bu

⁷Bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâyi*, Kahire, 1248, s. 49.

imparatorluğa dışarıdan bakanlar, ne görüyorlardı, bugün biz ne görüyoruz? Osmanlı İmparatorluğu'nu yöneten devletin yahut merkezî iktidarın kendi yapısal özelliklerinin, bulunduğu coğrafyanın gereği olan, bazı karakteristiklere sahip bir İslâm anlayışı var mıydı? Var idiyse bu İslâm anlayışı nasıl bir anlayıştı? İslâm'ın bu imparatorluğun dünya görüşünde, zihniyetinde, siyasetinde, siyasî, idari ve hukukî yapısında, kurumlarında, toplumsal ve kültürel hayatındaki fonksiyonu neydi? Bu İslâm anlayışı, bizatihi devlet mekanizmasından en sıradan halka kadar, çeşitli kesimleriyle toplumun bütün kademelerinde aynı mıydı? Yoksa bir takım algılaşış, zihniyet farkları mı sergiliyordu? Zamana ve şartlara bağlı olarak siyasal, ekonomik ve toplumsal konjonktürdeki dalgalanmalara göre, merkezin İslâm anlayışında bir değişim ve gelişim sürecinden bahsedebilir miyiz?

Bu soruların sayısı çoğaltılabilir. Kanaatimizce temel problematik budur ve tabii ki kaynakların elverdiği ölçüde- bu soruların cevaplarını arayarak ve onları analiz ederek bir takım sonuçlara geçici de olsa varılabilir.

Yöntem ve Yaklaşım

O halde, bu meseleye nasıl yaklaşmalıdır? Bunun için nereden başlamak gerekir?" gibi bir soru, hakikaten ciddiyet arz ediyor. Bu sorunun cevabına belki tekrar şu soruları sorarak başlayabiliriz: Osmanlı İmparatorluğu bir İslâm devleti midir? Başka bir deyişle, Avrupa'nın gözünde Osmanlı İmparatorluğu bir İslâm devleti miydi? Avrupa bu imparatorluğu nasıl algılıyor, nasıl görüyordu? Bununla bağlantılı olarak, aynı dönemde İslâm dünyasının bu imparatorluk hakkındaki imajı nasıldı? O dönemin Müslüman devletleri Osmanlı Devleti'ni bir İslâm devleti olarak değerlendiriyor muydu? O zamanların dünyasında "İslâm devleti" nasıl algılanıyordu? Bu soruların cevaplarını verebilmek açısından, bu devletin muhtelif cephelelerinden yapılacak analizlerinde İslâm faktörünü çok ciddi bir şekilde hesaba katmak, bu analizlerin sağlamlığı açısından "olmazsa olmaz" bir şart gibi görülmelidir.

Ancak bu analizlerin şu iki paralel yaklaşımla yapılabileceğini düşünüyoruz:

1-Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın mahiyetini ve rolünü anlamaya çalışırken, devletin (bununla merkezî yönetime fiilen hakim kadroyu kast ediyoruz) İslâm'a bakışı ve onu yorumlayışı ile, bu kadroya (bürokrasiye) eklemlenmiş olan yüksek ulemânın, bazı geçişlere rağmen genelde kendilerini her iki çevreden de belli bir mesafede tutan sûfiyyenin ve nihayet halk kesimlerinin İslâm anlayışlarını ayrı ayrı değerlendirmek. Ama bunu yaparken bu kesimlerin birbiriyle kopuk olduğunu varsayarak değil, aksine birbiri ile ilişki çerçevesinde düşünerek hareket etmek.

Gerçekte bütün bu sektörlerin kesin hatlarla birbirinden ayrılmış olduğu gibi bir varsayımın doğru olmadığını, bunların hep birlikte ve belirli bir etkileşim çerçevesinde işlediğini söylemek bile fazladan olacaktır. Ancak bu tür bir ayrıma gitmek, hiç şüphe yok ki yapılacak tahlilleri kolaylaştıracaktır.

2- İmparatorluğun kuruluş döneminden yıkıldığı tarihe kadar, belirtilen kesimlerdeki İslâm anlayışının hiç değişmeyen, tekdüze bir çizgi takip etmediğini, siyasal ve toplumsal konjonktüre göre değişime uğradığını hatırdan çıkarmamak.

Eğer Osman ve Orhan Gazilerin ve etrafındakilerin İslâmî zihniyet, anlayış ve yorumlarının, Fatih Mehmed, Yavuz Selim, Kanunî Süleyman dönemlerindekiyle aynı olduğunu varsayar, meselâ yenileşme döneminde de aynı çizgiyi sürdürdüğünü düşünürsek, büyük bir yanlışın içine düşmüş oluruz.

Kanaatimizce bu iki yaklaşımı dikkate almayan analizler, esasen tarihsel sürece aykırı olduğu gibi, sosyolojik kurallara da aykırı olacağından, -genellikle Türkiye'deki muhafazakâr tarihçi çevrelerinde yapıldığı gibi- tamamiyle *anakronik* ve *ahistorik* bir konuma düşecek ve bütünüyle anlamsız hale gelecektir. Bu tehlikeye maruz kalmamak için, yapılacak analizlerde yukarıdaki hususları asla ihmal etmemek icap ettiğini düşünüyoruz.

Böyle olunca, Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın devlet ideolojisinden iç ve dış siyasetine, yönetim sisteminden ve kurumlarından hukukuna ve hukukî, adlî teşkilatına, kurumlarına, şeyhülislâmlıktan taşradaki müftülere varıncaya kadar fetvâ müessesesine; düşünce hayatından kültür ve sanatına; ulemâ ve sufiyye kesiminden, sıradan halkın inanç dünyasına varıncaya kadar çeşitli alanlardaki yansımalarını, yorumlanış ve yaşanış biçimini anlayabilmenin güçlüğü çok daha belirgin hale geliyor ve bir bakıma neden modern Osmanlı tarihi araştırmacılığının bu boyutu ihmal ettiği biraz açıklığa kavuşmuş oluyor.

Kanaatimizce, ancak yukarıda sayılan boyutların yalnızca birini değil, hepsini birbiriyle ilintili olarak bir arada düşünen bütüncül bir bakış, İslâm'ın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki mahiyetini ve yerini doğru kavrama konusunda bize önemli bir yardım sağlayabilir. Bu ise, söz konusu boyutların her birinde en azından onlarca monografiye ihtiyaç olduğu anlamına gelir. Oysa, daha önce de belirtildiği üzere, bu alan Osmanlı tarihi araştırmacılığının en zayıf noktalarından biri, belki en başta gelenidir. Bu sebeple, meselenin işaret ettiğimiz boyutlarını derinlemesine inceleyen bu tarz monografilerin yapılması gerekiyor. Ancak o zaman Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın yeri meselesine bu tarz bütüncül bir bakış ve kavrayışla eğilmek ve belli bir senteze ulaşmak mümkün olabilecektir.

Sözünü ettiğimiz bu bütüncül bakışın Osmanlı tarihinin siyasal, idarî ve hattâ ekonomik boyutlarına dair analizlerde de sağlıklı sonuçlara varabilmek bakımından arz ettiği önem, kanaatimizce en az bu imparatorluğun sosyo ekonomik yapısını, idari ve kurumsal statüsünü anlamanın gereği kadar ortadadır. Bu yüzdendir ki bugün Osmanlı İmparatorluğu'nun bir "teokrasi" veya bir "şeriat devleti" olup olmadığı konusundaki tartışmalar, bir anlamda Osmanlı devlet ve yönetim zihniyetinin ve yapısının böyle bütüncül bir bakışın yardımı olmaksızın değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır.

Kanaatimizce Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın mahiyeti, yeri ve rolü konusunda bir yanlış yaklaşım, yukarıda işaret olunduğu üzere, devletten halka, ulemâdan sûfiyyeye kadar monolitik bir İslâm anlayış ve pratiğinin bulunduğunu varsaymak olmuştur. Oysa, aşağıda görüleceği üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nda değişik kesimlerin kendilerine göre değişik İslâm yorum ve algılayışları vardır. Zaten problem de bu olgudan kaynaklanmaktadır. Böyle olunca, tarihçinin görevi, Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın mahiyet ve rolünü kavramak için, yukarıda işaret olunan kesimlerin yapısal özellik ve karakteristiklerini belirlemek, ürettikleri İslâm yorumlarını analiz etmek ve değerlendirmek olmalıdır. Bu takdirde kanaatimizce Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm olgusunu doğru kavrayabilmek mümkün olacaktır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâmî yorumları üreten temel sektörler

Yukarıdan beri açıklamaya çalıştığımız yaklaşımla hareket edildiği takdirde, Osmanlı dünyasında İslâmî yorumları üreten dört temel kesim olduğunu söyleyebiliriz:

- a. Merkezi iktidar mekanizması yahut siyasal mekanizma, yani devlet,
- b. Medreseler, yani ulemâ,
- c. Büsbütün kopuk olmamakla beraber, genellikle ve çoğunlukla bu ikisine de mesafeli duran tarikatlar ve tekkeleri, yani sûfi çevreler,
- d. Daha az ikinci, ama daha çok üçüncü kesimin etkisinde kalmakla beraber, esas olarak inanç dünyasını Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar, çevresel kültür faktörlerinin beslediği, büyük kısmıyla mitolojik unsurlara dayanan geleneksel bir kültürün varisi olan halk kesimi.

Özellikle son iki kesim söz konusu olduğunda, *Ortodoks (Sünnî) İslâm / Heterodoks (Rafizî ?) İslâm* ayrımının dikkate alınması kaçınılmaz olmaktadır. Halen Türkiye'de değişik görüşlere sahne olan bu ciddî mesele -bizce bugüne kadar terminolojik ortodoksiye takılıp kalınması sebebiyle- doğru bir perspektifte tartışılmamakta, bu yüzünden, asıl gözlemlenmesi gereken dinî-sosyolojik olgu dikkatlerden kaçmaktadır. Bu ikili yapı Osmanlı toplumunda birdenbire ortaya çıkmadığı, uzun bir tarihsel geçmişin devamı ve muhassalası olduğu gibi, sanıldığı kadar aksine, bazı konularda ortak bir tabanı paylaşır ve bu tabanda birbirinden çok kesin hatlarla ayrılmış değildir. Meselâ hem Sünnî ve Alevî-Bektaşî halk içinde, hem de tasavvuf çevrelerinde müşterek olan *evliyâ kültü* ile ilgili inanç ve pratikler -bazı konular hariç- birbirlerine çok yakındır. Oysa ulemâ kesimi, bu konudaki inanç ve pratikleri hep dışlayarak mahkûm edegelmiş, bunların "küfür ve şirk" (herezi) sebebi sayılacağını ısrarla vurgulamıştır. Meselâ XIII. yüzyılda İbn Teymiyye, XVI. yüzyılda Birgivi Mehmed Efendi tarafından yoğun bir biçimde sürdürülen bu mücadeleyle rağmen bu pratikler yüzyıllardır süregelmiştir ve süregidecektir. Ama bu

meseleler, bu konunun folklorik cephesiyle uğraşan bazı sınırlı antropolojik ve folklorik etüdlerin dışında, Osmanlı tarihçiliğinin ilgi alanına girmemiştir.

Söz konusu bu dört sektörün her birinin, İslâmî yorumları üretmede kendi sosyokültürel yapı, amaç, misyon ve ilişki özelliklerinden kaynaklanan yöntemleri ve tarzları, ayrı ayrı zihniyet dünyaları vardır. Dışarıdan ve yüzeysel bakıldığında, devletin, kendini meşrûlaştırma ve otoritesini icra etme şeklinde, pragmatik amaçlarına uygun düşecek, onlara hizmet edecek şekilde yorumladığı yahut yorumlattığı İslâm anlayışıyla, ulemâ çevrelerinin, veya tasavvuf ve tarikat muhitlerinin yorumladığı İslâm anlayışı ve pratikleri, birbiriyle örtüşen yönleri sahip oldukları kadar, çok tabii olarak birbirine benzemeyen, hattâ bazan taban tabana zıt anlayış ve yorumlar da ortaya koymuşlardır. XVI. yüzyıldaki Birgivi Mehmed ile Ebussuûd Efendi arasındaki meşhur polemik, devlete eklemelenmemiş ulemâ ile eklemelenmiş ulemâ arasındaki İslâmî yaklaşım ve yorum farkının tipik ve çarpıcı bir örneğini teşkil eder.

Ulemâ sektörüyle sûfî çevrelerin İslâmî yorum ve algılayışı arasındaki farklara örnek olarak da, *Vahdet-i Vücud* meselesindeki tartışmayı gösterebiliriz. Tasavvuf çevrelerinin yaratan-yaratılan ilişkisi konusundaki telakkilerinin temelinde güçlü bir şekilde oturmakta olan *Vahdet-i Vücud* anlayışı, -bazı istisnalar hariç- Hallâc-ı Mansûr (922) örneğinde olduğu gibi, genelde daha tasavvufun ilk yüzyılından beri ulemâ kesiminin şiddetli tepkisini çekegelmiş, tasavvuf çevrelerinde de bu anlayışın farklı yorumları kendi içlerinde benzer tepkiler sergilemiştir.

İşte bu ve daha başka farklılıklar sebebiyle Sünnî İslâm'la aykırı konuma düşen çevreler, ondan bir devlet ideolojisi üretmiş bulunan Osmanlı siyasal iktidarınca hep kuşkuyla karşılanmış, sıkı kontrol ve takip altına alınmış ve zaman zaman da bu kesimlerde baş gösteren sosyal hareketler şiddetle bastırılmıştır. Merkezî yönetim bu çevreleri marjinal bir konuma iterken, onların bu konumunu bizzat tanımlayarak resmîleştiren, *râfîzî*, *zındık*, *mülhid*, *hâricî* gibi bir takım terimler kullanmıştır⁸. Bunu görebilmek için sadece, devletin resmî belgelerine yansıyan söylemlere, kavramlara ve terimlere bakmak bile yeterlidir. Osmanlı tarihi araştırıcılığı bugüne kadar bu meseleleri çok yüzeysel yorumlarla ve teğet geçmiş, bunların Osmanlı toplumsal tarihinde ne anlama geldikleri konusunda ciddi ve derinlemesine etüdlere girişmemiştir.

O halde Osmanlı İmparatorluğu'nda bu dört kesimin ürettiği İslâmî yorumları sırayla,

1) Devlet İslâmı (siyasal İslâm),

⁸ Bu konuda msl. bkz. A. Yaşar Ocak, "Türk heterodoksi tarihinde *zındık*, *hâricî*, *râfîzî*, *mülhid* ve *ehl-i bid'at* deyimlerine dair bazı düşünceler", *IV. Millî Türkoloji Kongresi* (19-23 Ekim 1981, İstanbul), *TED*, XII (1981-1982), ss. 507-520.

- 2) Medrese İslâmı (kitabî İslâm),
- 3) Tekke İslâmı (mistik İslâm),
- 4) Halk İslâmı (popüler İslâm) olarak adlandırabiliriz.

Bu dört kesimin ilk ikisinin, Fatımîler ve Safevîler hariç, diğer Müslüman devletlerde olduğu gibi, Osmanlılarda da hemen bütünüyle Sünnî İslâm içinde, son ikisinin de birer kesimiyle sünnî, birer kesimiyle de heterodoks İslâm içerisinde yer aldığına hemen işaret edelim.

Böyle dörtlü bir analiz yöntemine, "İslâm'ın kuralları, inanç ve ibadet esasları, ahlâk düsturları belli değil mi? Bu yorumları üreten kesimler farklı Allah ve Peygamber'e inanıp farklı bir biçimde mi ibadet ediyorlar? Ahlâk telakkileri birbirinden çok mu ayrı?" vb. bir takım itirazlarda bulunacaklar olacaktır. Dikkat edilirse bu tür itirazlar, İslâm'ı sırf bir kült olarak algılayan ve meseleye yalnızca "iman ve amel" cephesinden bakan yüzeysel bir yaklaşımdan kaynaklanır. Unutmamalıdır ki İslâm sadece bir *kült* (inanç ve tapınma) değildir; aynı zamanda da uzun bir tarihsel sürecin yarattığı bir dünya görüşü, bir zihniyet ve büyük bir evrensel kültürdür. Kaldı ki kült alanında da çok farklı anlayış, algılayış, yorum ve pratik farklılıklarının bulunduğu bir gerçektir. Dolayısıyla burada bizim kullandığımız "İslâm" terimi, daha ziyade, yukarıda sayılan kesimlerin, kendilerini yönlendiren bir dünya görüşü, bir zihniyet halini almış olup, zamanla içselleştirdikleri, davranışlarına yansıyan algılayış, yorum ve pratikler bütünü, kısaca kültürleşmiş İslâm'ı ihtiva eder.

Böyle dörtlü bir tasnif ve adlandırma, her ne kadar ilk bakışta izafi veya itibarî/farazî bir tasnif olsa da, bir bakıma, Osmanlı İmparatorluğu tarihi içerisinde mevcut bir sosyolojik vâkıanın tespitinden başka bir şey değildir. Bu itibarla böyle bir yaklaşım, yapılacak tahlilleri önemli ölçüde kolaylaştıracak, Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın rolü ve yeri olgusunu olabildiğince geniş bir perspektiften görebilme imkânını sağlayacaktır. Dolayısıyla dört sosyolojik kategoriye ayırdığımız bu İslâm anlayışlarının, bugüne kadar çoktan ayrı ayrı monografik çalışmalara konu olması gerekirdi. Osmanlı tarihçiliği bu konuda henüz işin başında sayılır⁹. Hattâ en iyi bildiğimizi sandığımız Osmanlı dönemi Sünniliğinin dahi, devlet kesiminden halk tabanına kadar makro düzeyde bile sağlam bir tarihini ortaya koyabilmiş değiliz. Kaldı ki, saydığımız dört sektördeki zihniyet dünyası hakkında ne yazık ki elimizde fazla bir çalışma olmadığı gibi, yine çok iyi bildiğimizi sandığımız ve üzerinde yıllardan beri araştırmalar yapılan Osmanlı sûfililiğinin, hattâ hattâ bu çerçevede en fazla çalışılan Bektaşiliğin bile bu söylediğimiz açıdan çok iyi tahlil edilip anlaşıldığını ve anlatıldığını söyleyemeyeceğiz.

⁹ Bu konudaki bir değerlendirme için bkz. Ocak, "Türkiye'de 1980 sonrası Osmanlı dönemi akademik nitelikli tasavvuf tarihi araştırmalarına genel bir bakış", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Araştırmaları Merkezi, 24-25 Şubat 2001, İstanbul (baskıda).

Kısaca klâsik dönem Osmanlı tarihinde sözünü ettiğimiz dört kesimiyle bu kadar renkli bir görünüm arz eden İslâm, bir yandan devlet ideolojisi olarak, bir yandan medreselerdeki ulemâ kesiminin koyu kuralcılık ve muhafazakârlığının gölgesinde, bir yandan da imparatorluğun en hücrâ köşelerine kadar nüfuz etmiş tarikat çevrelerindeki içine kapanmış mistik yapısıyla, bugünkü bilgilerimize göre görünürde "hemen hiçbir fikrî gelişme göstermeden" yenileşme dönemine kadar geldi. Ancak bu, farazî olarak düşündüğümüz, yahut ifade ettiğimiz bir kanaattir. Bu faraziyenin gerçeği ne ölçüde yansıtıp yansıtmadığını araştırmalarımızın şu günkü durumunda tam olarak bilemiyoruz. Dolayısıyla bu faraziyenin test edilmeye muhtaç olduğunu unutmamak gerekir; bu ise ancak bu alandaki araştırmalarla mümkündür.

Şimdi zikredilen dört kesim tarafından üretilen bu dört İslâmî yorum ve pratiği sırasıyla analiz etmeğe çalışalım:

1. Devlet İslâmı (Siyasal İslâm)

"Devlet İslâmı"ndan ne anlamalıyız? Bunu, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın devletin iç ve dış siyasetine, diplomasisine yansımış biçimi, bu alanlardaki uygulamalarda bir politik araç haline dönüşmüş, yani siyasallaşmış, kısaca devlet ideolojisi haline gelmiş tarzı" şeklinde tanımlayabiliriz. Dolayısıyla "devlet İslâmı"ndan, temel siyaset aracı olarak Osmanlı devlet yönetiminin İslâm'ı nasıl anlayıp yorumladığı, bunu yaparken ona ne gibi anlamlar ve fonksiyonlar yüklediği, bunun için hangi kurumları geliştirip hangi yöntemleri kullandığı anlaşılmalıdır. İşte devlet mekanizmasının bu yorumu ve icrası, Osmanlı Devleti'nde, daha önceki Müslüman devletlerde örneğine pek rastlanmayan, İslâm'a kendine mahsus güçlü bir siyasal fonksiyon kazandırmıştır. Bu, devletin yayımladığı iç ve dışa yönelik çoğu belgelerde kullanılan terminolojide ve ifade kalıplarında dışa vurulur ki, Osmanlı sultanı için kullanılan *padişah-ı İslâm* tabiri buna bir örnek gösterilebilir.

İslâm'ın böyle devlet siyasetiyle bu derece içiçe geçişi kanaatimizce, Osmanlı İmparatorluğu'nda -Abbâsîler de dahil olmak üzere, tarihte hiçbir İslâm devletinde olmadığı kadar- devletle İslâm'ın birbiriyle özdeşleşmesi sonucunu doğurmuştur. Başka bir ifadeyle, Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm, siyasal boyutu itibarıyla, devletin adetâ kendini tanımlayışının, meşruiyet gerekçesinin ve siyasal icraatının ayrılmaz bir parçası olmuştur. İşte bizim *Osmanlı İslâmı* dediğimiz şey budur. Bununla beraber, bu içiçelikte *devlet* faktörü daha baskındır. Bu sebeptendir ki, Osmanlı Devleti'nde "*her şey devlet içindir; din de devlet içindir*" demek, yanlış bir ifade olmasa gerektir. Bu anlayışın en somut göstergesi, bizatihi "saltanat" kurumudur; Osmanlı hakimiyet anlayışında saltanat, "Tanrısal" bir kurumdur.

Bu saltanat anlayışı, ilk bakışta köklü bir İslâmî siyaset geleneğinin mirası olarak görünür. Kanaatimizce bu bir görüntü aldanmasıdır. Zira "İslâmî siyaset gele-

neği" denilen şeyin oluşumunda gerçekte, eski Hind, Sâsânî ve hattâ Doğu Roma siyasî telakkîlerinin derin etkileri mevcuttur¹⁰. Dolayısıyla "İslâm siyaset geleneği" denilen şey, haddi zatında İslâm'ın kendi kitabî teorik çerçevesinin oluşturduğu, Peygamber zamanında teşekkül eden İslâmî siyaset anlayışından hayli farklılaşmış bir siyaset anlayışı olup, fetihlerle kazanılan topraklardaki yerel siyasî zihniyet ve pratiklerinin belirli süreçler sonunda oluşan bir sentezidir.

Bu sentez, esas itibarıyla İslâm'la hiç bağdaşmayacak saltanat kurumunun, âdeta İslâm'ın tabii siyaset kurumu olarak içselleştirilmesiyle sonuçlanmıştır. Her halükârda *saltanat* kurumu, İslâm'ın siyasal örgütleniş biçimi olarak Emevî döneminden beri meşrûlaştırılmış ve hattâ ünlü "*Sultan, bütün mahlukatın sığındığı, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir*" uydurma hadisiyle dinî meşrûiyet temeline de oturtulmuştur. Bu uydurma hadisin, bu telakkînin Müslüman kamuoyu üzerinde yüzyıllara dayanan ne derin, ne köklü bir etkiye sahip olduğu unutulmamalıdır. Sultanın "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" (zıllullah fi'l-âlem) olduğu şeklindeki, Anadolu Selçuklularında da mevcut olduğunu, basılan paralarındaki ve yaptırıldıkları mimarî eserlere koydurdukları çeşitli kitabelerde bulunan ibarelerden bildiğimiz bu telakkî, Osmanlı İmparatorluğu'nda *sultan* ve *saltanat* gibi siyasal kavramların, nasıl İslâm'la özdeş kabul edildiğini ve meşruiyet kaynağı olarak İslâm'ın nasıl kullanıldığını gösteren iyi bir örnektir¹¹.

İşte bu *Osmanlı İslâmı*, hem devlet ve hâkimiyet kavramına kutsallık bahşederek merkezî otoriteye ve onu temsil eden Osmanlı hânedânına kutsal bir meşrûiyet kazandırıyor, hem de onun siyaset etme aracı olarak aktif bir fonksiyon icra ediyordu. Osmanlı devlet zihniyetinde İslâm'ın bu çifte fonksiyonu icrâ edebilecek duruma gelmesi, muhakkak ki birden bire olmadı. Bu bir sürecin sonucunda oluştu ve bu süreç, devletin Bizans ucunda yer alan küçük aşîret beyliğinden imparatorluğa dönüşmesine paralel bir sûrette, siyasal, idarî ve kurumsal gelişmeye paralel olarak cereyan etti.

İslâm'ın Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet ve hâkimiyet anlayışında bu tarzda siyasallaşması, tam olarak Fatih Sultan Mehmed dönemine rastlar. Böylece Osmanlı Devleti'nde ideolojik bir karaktere bürünen ve Sünnî hüviyetiyle siyasallaşan İslâm, onun döneminde, bir yandan eski Bizans'ın başkenti Konstantinopolis'i hâkimiyetinin merkezi yapan bir imparatorluğun zihniyet temelini oluştururken, öte yandan özellikle XV. yüzyılın başlarından itibaren medreseler aracılığıyla klâsik Sünniliği kullanarak devletin ve toplumun siyasal, sosyal ve hukukî teşkilatlanmasını gerçekleştirdi. Bu, Hanefilik tarafından temsil edilen Sünnî İslâm'ın, bütün kurumlarıyla devletin resmî dini haline gelmesi demektir. Ancak Osmanlı Devleti bu resmî dini, hiçbir zaman, hâkimiyeti altındaki gayri müslim toplumların Müslümanlaştırılması

¹⁰ Bk. Halil İnalcık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran siyaset nazariye ve gelenekleri", *Reşit Rahmeti Arat İçin*, Ankara, 1976, ss. 259-271.

¹¹ Bu hususta bkz. Tursun Beğ, *Tarih-i Ebu'l-Feth*, nşr. Mertol Tulum, İstanbul, 1977, ss. 10-15.

yolunda kullanmadı. Çünkü Osmanlı devlet anlayışında İslâm, hakimiyeti altına aldığı gayri müslim kitleleri Müslüman yapmanın değil, siyasal hâkimiyet altına almanın meşruiyet aracı idi. Ama buna karşılık, özellikle XVI. yüzyılda bütün gücüyle Sünnî İslâm dışı (heterodoks, yani Kızılbaş) çevrelerin sünnileştirilmesine çalıştı. Çünkü imparatorluğun Müslüman tebaasının Sünnîlikten çıkması ve *kızılbaş* olması demek, yalnızca bir İslâmî inanç değişimi anlamına gelmiyor, fakat Osmanlı tebaası olmayı red anlamına da geliyordu. Başka bir ifadeyle, Osmanlı olmaktan çıkıp Şah yanlısı olmak demek oluyordu. Bunun sonucunu ise açıklamaya herhalde gerek yoktur.

Sözünü ettiğimiz özdeşlikte İslâm, Osmanlı İmparatorluğu'nda, devletin dışında ve devlete hâkim bir konumda değil, devletin kontrolünde ve devlete bağımlıdır. Şeyhülislâmın, bir papa veya bir patrik gibi olmadığını, yani tartışılmaz bir rûhanî otoritenin ve kilise benzeri bir kurumun başı olmadığını, daha doğrusu buna hiçbir zaman imkân tanınmadığı gibi, şahsen padişaha bağlı, birkaç istisnanın dışında, yalnızca dinî bürokrasinin en üst kademesini temsil eden bir memur ve devlet siyasetini meşrulaştırıcı bir araç olmaktan öteye geçemediğini çok iyi biliyoruz. O halde Osmanlı Devleti'nde İslâm, yönetimi bizzat icrâ edecek, -zaten olmayan- rûhanî gücünü bu yönetim üzerinde kullanacak maddî araçlara sahip değildi. 1517'den sonra Osmanlılara geçen Hilâfet kurumu da, II. Abdülhamid dönemine kadar, onun bu konumunu değiştirecek herhangi bir katkı sağlamadığı gibi, üstelik dünyevî iktidarın temsilcisi olan padişahın otoritesini daha da kutsallaştırıp pekiştirmekten, dinen meşrûlaştırmaktan öteye bir fonksiyon icra etmemiştir. Çünkü bilindiği üzere Osmanlı Devleti'nde hilâfet, Memlûkler'deki gibi, sultandan ayrı bir kişi tarafından değil, sultanın bizzat kendisi tarafından temsil ediliyordu. Yani halife sultanın bizzat kendisiydi.

Görülüyor ki, böyle bir yapı içerisinde İslâm, devleti kullanarak kendini devletin üstünde ruhanî bir otorite merkezi konumuna getirecek yerde, devlet kendi hakimiyetini ve siyasetini meşrulaştırıcı bir araç olarak İslâm'ı her zaman kullanmıştır. Böyle bir durumda Osmanlı Devleti'nin bir "teokrazi" olduğunu söyleyebilmek kanaatimizce tartışmaya çok açıktır. Genellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun teokratik bir yapıya sahip bulunduğunun ispatı olarak öne sürülen Şer'î hukuk ta bizce bu hususu ispat etmekten çok, devletin İslâm üzerindeki hakimiyetini gösterir nitelikte kabul edilmelidir. Zira Osmanlı hükümeti bunu ancak şahıs ve aile hukuku gibi belirli ve sınırlı alanlarda kullanmıştır. Öte yandan kuruluş döneminden beri tarikatların meşruiyetini tanımış ve bu çevrelerle sürekli iyi ilişkiler sürdürmeğe büyük bir özen göstermiş olması da bir teokrasiden bahsetmek için geçerli bir neden değildir. Zira Osmanlı sultanlarından bazılarının şu veya bu tarikatın müntesibi yahut muhibbi olmaları, sonuçta onların hakim olduğu çevrelerde de sultanın otoritesinin, gücünün artmasına yaramış, hatta bu çevrelerle olan oldukça yumuşak ilişkiler, devlet adına kazançlı durumlar sağlamıştır. Buna rağmen, devletin İslâm anlayışına karşı bilhassa klasik Osmanlı dönemi boyunca bir takım muha-

lif, - XVI. yüzyılda Melâmîler ve Gülşenîler örneğinde olduğu gibi- yine bu tarikat çevreleri içinden çıkmış, hattâ bazı zamanlarda merkezî yönetim bu çevreleri sıkı bir takibat ve kontrol altına almanın ötesinde, bazı ileri gelenlerini idam etmekten çekinmemiştir¹².

2. Medrese İslâmı (Kitâbî İslâm)

Ulemânın eskiden beri İslâm toplumlarında çok önemli bir yeri ve nüfuzu olduğu biliniyor. Bu nüfuz bir yandan halk, diğer yandan bununla bağlantılı olarak devlet nezdinde ortaya çıkıyor. Halk nezdindeki nüfuz ve itibar, bir yanıyla tabii ki onların islâmî ilimleri en iyi anlayan ve yorumlayan kişiler olarak düşünölmelerinden, diğer yanıyla da İslâm'ın emir ve yasaklarını, bunlarla ilgili olarak yaptıkları yorumları en iyi kendi şahıslarında uygulayan, yaşayan ve yaşatan kişiler olarak algılanmalarından doğuyordu. Ancak bu nüfuz ve itibar, onlara önemli bir sorumluluk da yüklemekte, ulemâyı halk nazarında saygı duyulması, örnek alınması gereken, çeşitli konularda fikirlerine ve görüşlerine müracaat edilmesi icap eden bir hakem olarak ileri çıkarıyordu.

İşte bu imajıyla ulemâ, bir anlamda halk kitleleriyle hükûmet ve diğer siyasî otorite mercileri arasında kendiliğinden bir aracı konumuna yükseliyordu. Böylece, devlet ve hükûmet nezdinde de dikkate alınması, sözlerine kulak verilmesi gereken bir konum elde ediyor ve belli bir otorite ve saygınlık kazanıyordu. Bu ise ulemânın devlet nezdindeki itibarını güçlendiriyordu. Devletin ulemâyâ gösterdiği itibar, ulemâ vasıtasıyla halkın kontrolünü ve devletin yanında tutulmasını sağlamak gibi pratik bir sonucu da sağlıyordu. Sünnî Müslümanlıkta ulemânın hem devlet hem de kamu nezdindeki bu otoritesinin kaynağı, Şîî ulemânın aksine dinî ve rûhanî olmayıp, göröldüğü gibi tamamiyle kendi şahsî bilimsel kapasiteleri ve yaşayışlarıydı. Bu kapasite ve yaşayış ne kadar güçlü ve derinlikli olursa, ulemânın saygınlık ve itibarı da tabiatıyla o oranda fazla oluyordu.

İşte Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın Sünnî istikamette güçlenmesine ve yukarıda açıklamaya çalıştığımız şekilde devletle özdeşleşen siyasal boyutunun oluşmasına en büyük katkıyı, "kitâbî İslâm"ı, yahut "medrese İslâmı"nı üreten ulemâ kesimi sağladı. Osmanlı ulemâsının ürettiği bu "kitâbî İslâm" yorumu, çok tabii olarak bürokrasinin eğitim kurumları durumundaki medreseler aracılığıyla klasik Sünnîliğin ve bunun içinde de Hanefîliğin hemen bütün teorik ve pratik mirasını da aynen devraldı. Daha kuruluş döneminden itibaren ilk Osmanlı beylerinin yakın çevresinde bulunan İshak Fakih, Yahşi Fakih ve Dursun Fakih gibi ulemâyâ mensup şahsiyetler, Osmanlı beyliğinin kurumlaşmasına ve hukukî problemlerinin çözölmesine önemli katkılar sağladılar. Her ne kadar Âşıkpaşazâde eserinde Anadolu'daki zümreleri *Gaziler*, *Ahîler*, *Abdallar* ve *Bacılar* şeklinde mâlum dört

¹² Bkz. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar*, Tarih Vakfı Yurt yay., İstanbul, 1999, 2. bs., ss. 251-327.

gruptan ibaret gösterirse de¹³, halk dilinde *fakı* diye anılan fakihlerden oluşan bir beşinci zümrenin de Osmanlı Devleti'nin oluşmasında ne ölçüde mühim bir yer tuttuğu, hem kronikler ve arşiv belgelerindeki kayıtlardan, hem de toponimik verilerden açıkça görülmektedir¹⁴.

Ulemâ örfi hukukun belirli alanlarının dışında, Osmanlı toplumunun siyasi, idarî, sosyal ve hukukî teşkilatlanmasını gerçekleştirdi. Özellikle Fatih Sultan Mehmed'in merkezîyetçi devlet anlayışının güdümüne girdikten sonra Osmanlı ulemâsı, yalnız Osmanlı tarihinin değil, Şîî ulemânın konumunu istisnâ edersek, genelde İslâm tarihinin de en önemli toplumsal sınıflarından biri haline geldi. Osmanlı İmparatorluğu'nda ulemâ temel olarak şu dört görevi üstlenmiştir:

- a) Eski İslâm ulemâsından devraldığı geleneksel bilgilere referans vererek ve onları kullanarak imparatorluk çapında Sünnî İslâm'ı yeniden üretme,
- b) İktidarın bütün hareket ve icraatını, kısaca iç ve dış siyasetini meşrulaştırma,
- c) Hukukî ve adlî mekanizmayı yürütme,
- d) İmparatorluğun Müslüman tebaasının dinî hizmet ve eğitimi icra etme,

Burada bizi diğerlerinden çok, belirttiğimiz çerçevede, yani kitâbî İslâm yorumlarının yaygınlaştırılması açısından belki en önemli fonksiyonları addedebileceğimiz birincisi ve üçüncüsü ilgilendirmektedir.

İlk Osmanlı ulemâsı genellikle Anadolu dışından veya Osmanlı Beyliği haricindeki diğer beyliklerden gelen şahsiyetlerden oluşuyordu. Bu şahsiyetlerin, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sırasında, gerek mevcut topraklarda, gerekse yeni fetihlerle ele geçen bölgelerde, ilk idarî ve siyasi teşkilatlanmanın ve kurumlaşmanın mimarları olduğunu çok iyi biliyoruz. Bu kurumlaşma, giderek daha güçlü bir şekilde devletin Sünnî karakterinin pekişmesini sağlıyordu. *Şakâyık-ı Nu'mâniyye* 'de biyografileri mevcut olup özellikle Osman ve Orhan devirlerinde yaşamış görünen ulemâ arasında bunlar hemen dikkati çekiyor. Aralarında Arap ve Fars kökenlilerin de bulunduğu bu ulemâ, genellikle tahsillerini ve ihtisaslarını Mâverâünnehir, Irak, Suriye ve Mısır gibi İslâm ülkelerinin milletlerarası şöhret sahibi eski ve köklü Sünnî medreselerinde tamamlamış olup, gerek eğitim alanında, gerekse bürokraside hizmet veriyorlardı. İşte bu değişik köken ve meşreplere mensup ulemânın, imparatorluk başkentinin entellektüel hayatına önemli ölçüde renk kattığına şüphe yoktur. Bununla beraber, kuruluş döneminden itibaren ve bilhassa klâsik dönemde, Anadolu halkından da pek çok kimsenin gerek İznik, Bursa ve Edirne gibi eski medreselere, gerekse *Fatih (Sahn-ı Seman)* ve *Süleymaniye* medreseleri

¹³ Bkz. *Âşıkpaşazâde Tarihi*, nşr. Âli Beğ, İstanbul, 1332, s. 205.

¹⁴ Msl. bkz. *Hüdavendigâr Livâsı Tahrir Defterleri I*, Haz. Ö. Lutfi Barkan-Enver Meriçli, TTK yay., Ankara, 1988, pek çok yerde.

gibi imparatorluğun en yüksek seviyedeki medreselerine öğrenci oldukları, burarlarda tahsillerini tamamladıktan sonra, ihtisas yapmak üzere yine yukarıda zikredilen ülkelere gittikleri ve bunların hemen tamamına yakınının geri dönerek çeşitli Osmanlı medreselerinde görev aldıkları müşahede ediliyor.

Hiç şüphesiz bu süreç, XV. yüzyılın ikinci yarısında merkeziyetçi devlet anlayışı çerçevesinde doruk noktasına ulaştı ve ulemâ sınıfı içinde bu çerçevenin özelliğine uygun ve daha önceki hiçbir İslâm devletinde görülmemiş, çok iyi düzenlenmiş, sıkı bir bürokratik hiyerarşik sistem yarattı. Bu sistem ise üzerine düşen görevi eksiksiz yerine getirerek Osmanlı Devleti'nin bünyesi içinde şeriat ile idarî uygulamaları, Tanzimat'a kadar süren kusursuz bir âhenge dönüştürdü¹⁵. Taşradaki küçük bir medresenin müderrisliğinden imparatorluk başkentindeki Sahn müderrisliğine, Sahn müderrisliğinden imparatorluğun en yüksek ilmiye makamı olan Şeyhülislâmlığa kadar uzanan bu müthiş bürokratik hiyerarşi, Osmanlı İmparatorluğu'nda din-devlet içiçeliğinin, başka bir deyişle, din-devlet özdeşliğinin Osmanlı'ya mahsus en somut timsali sayılabilir.

İşte mimarı Osmanlı Devleti'nin bizzat kendisi olan sözü edilen bu müthiş hiyerarşinin belki en önemli fonksiyonlarından birisi, milyonlarca kilometrelik bir alana yayılan büyük bir imparatorluğun yönetimine yönelik örfî kanunların meşruiyet zeminini sağlamaktır. Büyük ulemâ bu muazzam işin fevkalâde bir beceri ile üstesinden geliyordu. Klâsik döneme ait bugün elimizde bulunan yığınla kanunun üreticisi işte onlardı. Ayrıca, bir yandan *kazaskerler* aracılığıyla kalabalık bir *kadılar* zümresini, *müftüler* aracılığıyla muazzam bir *imamlar ve müezzinler* ordusunu, ve oldukça kalabalık bir *müderrisler* topluluğunu bir tek *şeyhülislâm*ın denetiminde yönetirken, diğer yandan da vakıflar aracılığıyla, kurumlaşmış İslâm'ı denetim altında tutuyordu¹⁶. Bu o zamana kadar İslâm tarihinin gördüğü -bürokratik anlamda- en büyük ve en gelişmiş teşkilatı. İşte bu konumuyla ulemâ, kanaatimizce Osmanlı İmparatorluğu'nda en büyük rolünü oynamıştır.

Osmanlı ulemâsının imparatorluk genelinde icrâ ettiği bu dört fonksiyon, onu toplumsal yapı içerisinde sosyal statü itibarıyla önemli bir konuma yerleştiren asıl faktördü. Vergiden muaf olmaları, geniş ve zengin vakıf gelirlerini kontrolleri altında bulundurmaları, mal ve mülklerini, hattâ bundan da öte, meslekî statülerini dahi çocuklarına miras bırakabilmeleri, onları diğer "padişah kulları" içinde -kelimenin tam anlamıyla- oldukça imtiyazlı bir "sınıf" haline getiriyordu¹⁷. Osmanlı ulemâsı bu fonksiyonları, pratik hayatı doğrudan doğruya alâkadar etmesi itibarıyla

¹⁵ Lewis, *Istanbul et la Civilisation Ottomane*, JClattès, Paris 1990, s. 160. Osmanlı ilmiyesindeki bu hiyerarşik yapı hakkında geniş bilgi için, bu konudaki araştırmalarda artık klâsik hale gelmiş şu iki monografiye bakmak yeterlidir : H. A. R. Gibb - Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, Oxford University Press 1957 (reprint 1969), volume I, part II, ss. 81-113; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1965, TTK. Yay. 1. bs.

¹⁶ Bkz. Gibb-Bowen, a.g.e., aynı yerde; Lewis, a.g.e., ss. 160-161.

¹⁷ Krş. Lewis, *Istanbul*, ss. 161-162; Hodgson, III, 115.

üzerinde en fazla durulan ve dolayısıyla da o zamana kadar en çok işlenme fırsatı bulan *Fıkıh* (Hukuk) ve ikinci derecede de *Kelâm* (Teoloji) gibi iki geleneksel bilim dalı aracılığıyla icra ediyordu.

Osmanlı ulemâsı, her iki bilim dalında da, İslâm dünyasının uzun asırlar boyunca işleyerek oluşturduğu teori ve pratiğin birikimine vâris olmak hasebiyle oldukça temâyüz etmişlerdi. Osmanlı ulemâsının meydana getirdiği Türkçe ve Arapça fetvâ koleksiyonları, gerçekten İslâm hukukuna pratik alanda küçümsenemeyecek önemli bir katkı oluşturur¹⁸. Bu birikimi fıkıh dalında Kahire, Şam, Halep gibi Orta Doğu ülkelerinin klâsik medreselerinden, kelâmda ise daha ziyade Mâverâünnehir medreselerinden sağlıyordu. Bu bilimlerden ilki, imparatorluğun teşkilat ve kurumlarını düzenlemekte ve yönetimde kullanılırken, diğeri ideolojisini üretmede en önemli araçtı. Bu iki geleneksel dinî bilimsel disiplin, Osmanlı medreselerindeki *Munla* (*Molla*) ların en gözde ilgi alanları idi. İdeallerindeki yüksek bürokratik mevkilere ulaşabilmek, ancak bu iki alandan birinde veya her ikisinde gösterecekleri maharete bağlı bulunuyordu. Bu yüzden Osmanlı medreselerinin temel eğitim programları, doğrudan doğruya insan sağlığı ile ilgili olan *tıp* ve günlük hayatla sıkı sıkıya alâkalı *hesap* ve *hendese* (matematik ve geometri) ile kısmen *ilm-i nücüm* (astronomi) bir kenara bırakılacak olursa, esas itibarıyla *fıkıh* ve *kelâm* ile, hiç şüphesiz bu ikisini besleyen iki temel kaynak olan *tefsir* ve *hâdis* bilimlerinden oluşuyordu.

Osmanlı ulemâsı, zikredilen bu bilimsel disiplinlerde yeni atılımlar yapmaktan ziyade, mevcut toplumsal düzenin bozulmadan korunması, halkın dinî ihtiyaçlarının giderilmesi ve devlet işlerinin aksamadan yürümesi amacına hizmeti ön plana aldıkları için, *müteahhirîn* (Sonrakiler) denilen Gazzâlî'den sonraki Hanefî ve Mâtürîdî ulemâsı tarafından, kendilerinden üç, beş yüz yıl önce kaleme alınmış fıkıh ve kelâm eserlerini şerhetmeyi, onlara tâlik ve hâşiye, hattâ hâşiyelere hâşiye, şerhlere şerh yazmayı tercih ediyorlardı¹⁹. Anlaşıldığına göre, fıkıh alanında özellikle Ali b. Ebîbekr el-Merğînânî'nin (öl. 1196-1197) *el-Hidâye* isimli eseri ile, kelâmda ünlü âlim Nesefî'nin (öl. 1114) *Akaid* 'ine yine ünlü âlimlerden "Allâme" lâkabıyla şöhret bulmuş Sa'deddîn-i Taftâzânî'nin (öl. 1395) *Şerhu'l-Akâid* 'i, en gözde kaynaklar olarak büyük bir itibara sahiptiler²⁰. Kısacası, Osmanlı ulemâsı arasında, bir yandan devletin bürokratik ihtiyaçlarını yerine getirme, öte yandan halkın inançlarının bozulmaması için gayret sarf etme gibi iki pragmatik endişenin sevki ile, birincisi *Ehl-i Sünnet* dışı cereyanları bilimsel olarak çürütmek ve *Ehl-i Sünnet*'i güç-

¹⁸ İnalcık, *The Ottoman Empire*, s. 174.

¹⁹ Bk. M. Hulûsi Lekesiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVII. Yüzyıllar)*, H.Ü. Tarih Bölümü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1989, ss. 164-171.

²⁰ Bk. Lekesiz, a.g.e., ss. 42-43; Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fetih Külliyesi*, H.Ü. Tarih Bölümü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1989 s. 305. *Şerhu'l-Akâid* hakkında çok iyi bir tahlil için bkz. Taftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1982, Dergâh yay., 2. bs., ss. 62-87

lendirmek, ikincisi ise bu cereyanları hukuk açısından mahkûm etmek üzere, Kelâm ve Fıkıh, öne çıkan iki gözde bilimsel disiplin olarak yüzlerce yıl yerlerini korudular. *Naklî ilimler* tabir edilen bu dinî bilimlerin öne çıkmasının, daha eski dönemlerde okutulmakta ve itibar görmekte olan mantık, felsefe, riyaziye vb. *aklî ilimler* 'in itibardan düşürmekle giderek koyu bir taassup ortamının oluşmasında önemli bir paya sahip olduğu genellikle kabul gören bir düşüncedir. XVII. yüzyılda Kâtip Çelebi bu taassuptan şikâyet etmektedir²¹.

İran'da XV. yüzyılda Hurûfiler'in sıkı bir tâkibata uğrayarak Anadolu'ya akın etmeleri ve bu yüzyılın son yıllarında devreye giren ve XVI. yüzyılda da bütün hızıyla devam eden Safevî propagandasının yarattığı yeni dalgalanmalar sebebiyle *Ehl-i Sünnet* inançlarının yoğun bir şekilde tahribata mâruz kalması ile başlayan sapkınlık (herezi) akımlarına karşı devletin öncülük ettiği kampanya, ulemâyı koyu bir savunma psikolojisi içine soktu. Başta zamanın ünlü şeyhülislâmları İbn Kemal (öl.1535) ve arkasından Ebussuûd Efendi (öl. 1574) olmak üzere, dönemin ulemâsı bütün gücü ile, Şîliğe ve Ehl-i Sünnet dışı her türlü mezhebî ve tasavvufî eğitime karşı amansız bir mücadele başlattı.

3. Tekke İslâmı (Mistik İslâm):

Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın en tipik ve en dikkate değer yorumlarından birini oluşturan tekke İslâm'ı muhakkak ki sahip bulunduğu mistik karakter sebebiyle, halk İslâmı üzerinde icra ettiği derin ve büyük tesir itibarıyla pek çok açılardan (sosyal taban, doktrin, siyasî ilişkiler, folklor vs.) analizlere tabi tutulması gereken çok mühim bir konudur.

Tipik halk İslâmı gibi sünnî ve heterodoks karakterde olmak üzere paralel iki istikamette gelişmiş olan tekke İslâmı, gerek *Vahdet-i Vücud* anlayışı, gerekse sergilediği hayat tarzı itibarıyla, en üst tabakadan en alt tabakaya kadar imparatorluğun hemen hemen bütün sosyal kesimlerini kucaklayan bir manzara sergiler. Sıradan bir esnaftan, en yüksek bürokrata, hattâ bazan sultanlara kadar uzanan çok geniş bir sosyal tabanı içine alır.

Tasavvufun ortaya çıkışından beri İslâm dünyasının hemen her tarafında, tekelerde sergilenen, ilâhî gerçeklere bilim yoluyla değil, özel yöntemlerle elde edilecek ilâhî keşif ve ilham yoluyla ulaşılabileceği şeklindeki kendine mahsus bir dünya görüşü, bir zihniyet ve buna dayalı olarak geliştirdiği hayat tarzıyla kendini karakterize eden bu İslâm yorumunun, ana çizgileri itibarıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda da İslâm dünyasının diğer bölgelerindekinden önemli bir farkı yoktur.

Osmanlı tekke İslâmı, Kadirîlik, Rifâîlik, Mevlevîlik, Halvetîlik, Bayramîlik ve Celvetîlik gibi, Sünnî çizgiyi belli ölçüde takip eden veya Nakşîlik gibi ona bütünüyle uyan tarikatlarda bile, belirtilen dünya görüşü sebebiyle bir anlamda "paralel

²¹ Bk. *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyârî'l-Ahakk*, İstanbul, 1311, ss. 10-11.

bir İslâm tarzı" da oluşturmuştur. Bu *paralel İslâm* tarzı, Kalenderîlik, Bektaşîlik ve Melâmîlik gibi heterodoks karakterdeki sûfi çevrelerde çok daha belirgindir.

Tıpkı medrese İslâmı gibi çok rafine bir biçimde kurumlaşmış bulunan Osmanlı tekke İslâmı, bu paralel niteliğini yalnız medrese İslâmı karşısında değil, özellikle -devletin münhasıran belli bir itina ile yanında tutmaya çalıştığı Bektaşîlik istisnâ edilirse- devlet İslâmı karşısında da sürdürür. O bu paralel konumuna hem Sünnî tasavvuf çevrelerindeki *Vahdet-i Vücut*, hem de heterodoks çevrelerdeki *Vahdet-i Mevcud*, yani Panteizm vasıtasıyla ulaşır. Bu ise bütün bir Osmanlı sûfilik tarihinin en can alıcı meselelerinden biridir. Çünkü bu panteizm Osmanlı sûfiyye tabakası içinde merkezî yönetime karşı çıkan bir protestocu kesim yaratmıştır. Osmanlı protestocu sûfliği bu panteizmi bir yandan *mehdîci* bir zihniyet, diğer yandan, "hem maddî, hem mânevî dünyaya hükmeden, yani hem bu dünyanın, hem mânevî dünyanın sultanı olan", bir bakıma belki militan bir anlayışla yorumladığı *kutup* teorisiyle sentezleyerek geliştirmiştir.

Burada dikkati çeken ideolojik bir oluşum vardır. Bu oluşum, Panteist yorumun, yüksek tasavvuf çevrelerindeki *Vahdet-i Vücut*cu telakkinin aksine, kırsal kesimin nabzını elinde tutan popüler sûfilik çevrelerinin, *kutup* teorisini *mehdîci* espiyle birleştirerek toplumsal protesto hareketlerini ihtilalci, militan hareketlere dönüştürebilmesidir. Bu dönüşümün ideolojik mekanizması, özellikle Moğol istilâsının dağıttığı Nizârî İsmâîlîleri'nin, muhtelif heterodoks sûfi kesimlere sızmalarını müteakip, imam teorisini *kutup* teorisiyle birleştirerek militan bir muhteva yüklemeleriyle yaratılmıştır²². Bütün bir XVI. yüzyıl, *kutup* kavramını mehdîlik inancıyla birleştiren bu çevrelerin, Osmanlı merkezî iktidarına yönelik ayaklanma hareketleriyle renklenir²³. Bu hareketleri sevk ve idare eden liderler, bu belirttiğimiz ideolojiyle büyük kitleleri peşlerine takmışlardır. İşte bu panteist *kutb-mehdîliğe* dayanan muhalefet ideolojisi, Osmanlı İmparatorluğu'nda popüler İslâm'ın heterodoks kesimini Sünnî kesimden ayıran bir temel karakteristiktir.

4. Halk İslâmı (popüler İslâm)

Burada bu terimle anlatılmak istenen, ne siyasal, ne kitâbi, ne de mistik bir nitelik kazanmamış (bununla beraber, mistik İslâmın bazı yönlerinden etkilenmiş, ama temelde yalnızca geleneksel hayatın ve kültürün kalıpları içinde tabii olarak, kendiliğinden içselleştirilmiş Müslümanlık tarzıdır. Bu ifadedden de anlaşılacağı üzere, İslâm'ın kitâbî esaslarını geleneksel bir takım hurafe motifleriyle karıştırarak hayata geçiren ve tabiatıyla düşünce yanından ziyade inanç ve ritüellere yönelik pratiklerden oluşan sade, basit bir Müslümanlık tarzı kastedilmektedir.

²² Bkz. Farhad Daftary, *İsmâîlîler: Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya, Raslantı yay., Ankara, 2001, ss. 481-482 vd.

²³ Bu konuda tahlilî bir toplu bakış ve bibliyografya için bkz. Ocak, "XVI. yüzyıl Osmanlı Anadolu-sunda mesiyani hareketlerin bir tahlil denemesi", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi (Tebliğler)*, TTK yay., Ankara, 1991, ss. 817-825.

İmparatorluğun yalnızca Türk unsurunun değil, gayri Türk unsurunun da büyük çoğunluğuyla Müslümanlık tarzını yansıtan halk İslâmı, tasavvuftaki *evliyâ kültürünü* derinden benimsemiş ve inançlarının merkezine oturtmuş olmakla beraber, bütünüyle mistik bir karaktere sahip değildir. Bu onun tekkelerde yaşanan teşkilatlanmış mistik İslâmî hayat tarzından farklı olduğu anlamına gelir. Halk İslâmı temel karakteristiklerini özellikle dinî inançların ve ritüellerin icrası sırasındaki folklorik öğeleriyle ortaya koyar. Bu öğeler çoğunlukla İslâm öncesi döneme referans veren gerek inanç gerekse bir takım pratiklerde çok rahat gözlemlenir. Hıdrellez ve Nevruz bayramları ile, evliyâ türbe ziyaretleri sırasında yerine getirilen bir takım pratikler bunun en tipik örnekleridir. Bu konular henüz Osmanlı kültür tarihçiliğinin ilgi alanına pek girmemiştir.

Birgivi Mehmed Efendi (öl. 1573) ve onun takipçileri olan daha sonraki bazı ulemâ, Osmanlı İmparatorluğu'nda bu halk İslâmının işaret edilen yönlerine şiddetle karşı çıkmışlar ve onu sıkı kitâbî esaslara uydurabilmek, *bid'at* denilen hurafe ve tortulardan temizlemek amacıyla kitaplar yazmışlardır. *Bid'at* teriminin böyle bir yaklaşımla Hristiyanlık'taki *heresy* (sapkınlık) terimiyle benzeştiğini, hattâ bir bakıma aynı anlama geldiğini söyleyebiliriz. Nitekim Birgivi ve takipçilerinin, halk İslâmında gördükleri bir takım pratikleri *bid'at* terimiyle ifade ederken, sapkınlık anlamını öne çıkardıklarını söyleyebiliriz. Bu tür çabalar her devirde değişik ulemâ çevrelerince devamlı gündeme getirilmişse de, pratikte çok da fazla etkili olamamışlardır.

Yenileşme dönemi ve İslâm

İşte günümüzde hâlâ hararetli bir şekilde tartışılmağa devam eden problemini, yani İslâm'ın "çağdaşlığın", "modernleşmenin" önünde aşılmaz bir engel telakki edilmesinin başlangıcı da bu noktada gündeme gelmektedir. Osmanlı İmparatorluğunda Tanzimat'la başlayan bu süreç, İslâm'ın en mühim dönemecini oluşturacak, önemli bir kısım Osmanlı bürokrat ve aydını arasında Osmanlı İmparatorluğunun gerilemesinden İslâm'ı sorumlu görme eğilimi başgösterecektir. Bu eğilim aslında, yukarıda sözü edilen, Osmanlı merkezî iktidarı ile özdeşleşerek siyasallaşmış ve çoktan sıkı bir muhafazakârlık içinde hapsolmuş İslâm yorumu ve algılayışına karşı idi. Bu eğilim giderek belli bir elit kesim içinde güçlenecek ve Cumhuriyet'in, İslâm'ı kamusal alanın bütünüyle dışında tutmayı hedefleyen inkılaplarına ve özellikle laiklik anlayışına temel oluşturacaktır.

II. Abdülhamid, o zamana kadar Osmanlı İmparatorluğu'nda görülmemiş bir biçimde, hilâfet kurumunu kullanarak İslâm'ı yepyeni bir siyasal fonksiyonun aracı yaptı. Zamanın Batılı devletlerince *Panislamizm* olarak adlandırılan bu yeni politika, sanıldığı gibi İslâm ülkelerini tek bir siyasal otorite, yani Osmanlı hakimiyeti altında toplamayı değil, Batı emperyalizmine karşı uyarmayı ve güçlendirmeyi he-

defliyordu²⁴. Siyasal mekanizma olarak Osmanlı sultanının halifelik fonksiyonuna vurgu yapılmak suretiyle onun İslâm ülkelerindeki Müslüman halk üzerinde vesayet hakkına sahip olduğu, Batılı devletlere gösterilmeğe çalışıldı. Bu politikada hilâfet kurumunun kullanılması sebebiyle söz konusu politikaya *Panislamizm*'den çok belki *Hilâfetizm* denmesi daha uygun düşecektir. Her hâlükârda bu politika bir süre başarılı bir şekilde devam etti. Ama bu İslâm'ın Osmanlı tarihindeki son saltanatı oldu.

İşte klâsik dönem Osmanlı tarihinde bu kadar renkli bir görünüm arz eden İslâm, yenileşme döneminde bu defa kendisi bir problem teşkil edecek, imparatorluğun Batılılaşmacı aydın eliti, onu geriliğin sebebi ve ilerlemenin önündeki engel, *mâni-i terakkî* olarak değerlendirecektir, Cumhuriyet ideolojisi de temelini buradan alır. Bu bakışın yansımaları Cumhuriyet'in kuruluş döneminden günümüze bütün canlılığıyla sürüp gelmiştir. Bu, çok önemli bir dönüşümün habercisidir. Kabaca II. Meşrutiyet'e kadar Osmanlı Devleti'nin resmî ideolojisi durumunda olan İslâm, artık Tanzimat'la birlikte başlayan batılılaşmacı yenileşme hareketlerine karşı doğacak muhalefetin ideolojisi olarak yeni bir siyasi ve fikri hareket doğuracaktır: Bu hareket, bugün de yine bir muhalefet ideolojisi konumunda bulunmakta olan *İslâmcılıktır*.

Bu ideolojinin kökleri, Tanzimat'la birlikte yüksek bürokrasi ve aydın kesiminin, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinin sebepleri konusunda koyduğu teşhis gösterilen tepkilerden beslenir. Bu teşhis, merkezî yönetim tarafından daha Lâle Devri'nden itibaren askerî alanda başlatılan yenileşme hareketlerinin yetersizliğinin fark edilmesiyle birlikte, esas problemin başka alanlarda yatıyor olmasının düşünülmesiyle su yüzüne çıkmış ve özellikle Batı'yı tanıma imkânını bulan aydın bürokrat kesiminin kafalarında İslâm'ın giderek bir probleme dönüşmesine yol açmıştır. Böylece İslâm yavaş yavaş, belirtilen çevrelerin bir kesiminde, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden sorumlu bir suçlu olarak görüldü.

Tanzimat sonrası Osmanlı bürokrasi ve aydın çevrelerinde belirginleşen, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden İslâm'ı sorumlu tutan bu eğilimlerin karşı çıktıkları İslâm aslında, yukarıda sözü edilen, Osmanlı merkezi iktidarı ile özdeşleşmiş ve bu sebeple tabii olarak siyasallaşmış ve muhafazakârlaşmış bu geleneksel İslâm, yani klasik *Osmanlı İslâmı* idi. Burada bir parantez açarak, başta Mustafa Kemal Atatürk olmak üzere, Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun İslâm'a bakışını da bu açıdan değerlendirmek gerektiğini düşündüğümüzü söyleyelim.

²⁴ Bu konuda bkz. Jacob Landau, *The Politics of Panislamism, Ideology and Organization*, London, 1990; Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği (Osmanlı Devleti'nin İslâm Siyaseti 1856-1908)*, Ötügen yay., İstanbul, 1992; Azmi Özcan, *Panislamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, İSAM yay., İstanbul, 1992 (İngilizcesi: *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877-1924)*, E. J. Brill, Leiden, 1997).

Burada dikkatle tespit etmemiz gereken ve çoğu zaman farkına varılmayan mühim bir vâkıa vardır ki şudur: Batılılaşmacı yenileşmeciliğe karşı oluşan bu yeni ideoloji, yani İslâmcılık, kendisine referans olarak, demin sözünü ettiğimiz klâsik dönem Osmanlı İslâmını değil, Afgani ve Abduh türü *selefiyeci* bir İslâm anlayışını aldı. Dolayısıyla bu ideoloji, yalnız Batılılaşmacılığa değil, gerek siyasal, gerekse popüler boyutuyla klâsik Osmanlı İslâmı'na da karşı idi. Bunun üç mühim göstergesi vardır:

1) İslâmcılar, Osmanlı İslâm'ının geleneksel siyasi kurumu olan saltanat rejimine karşı çıkıyor, İslâmî bir kurum olarak algıladıkları *meşveret*'e dayalı Meşrutî bir rejim istiyorlardı.

2) Geleneksel İslâm'ın kültürel muhteva ve kurumlarının çoğunu reddedip, İslâm'ı ilk devirlerin saflığına yeniden kavuşturarak orijinal haline döndürmeyi amaçlıyorlardı. Yani *Selefiyeci* idiler.

3) Geleneksel İslâm'ın, dolayısıyla Osmanlı İslâm'ının karakteristik niteliği olan "taklid"i terk edip, yaklaşık X. yüzyıldan beri kapalı olduğu varsayılan *İctihad Kapısı*'nı yeniden açarak İslâm'ın bilim ve düşünce hayatına işlerlik, canlılık, üreticilik ve yaratıcılık kazandırmak amacını güdüyorlardı.

Dolayısıyla II. Abdülhamid dönemi ve Meşrutîyet İslâmcılığı, belki temelde klâsik Osmanlı İslâmı'na karşı bir tepki hareketidir. Bu yüzden de esas itibariyle modernist (yenileşmeci) bir akımdır. Görünürdeki bütün Batı karşıtı tavrına rağmen, yenileşme yanlısı olduğu için, Türkiye tarihinde modernist fikir hareketleri çerçevesinde mütalâa edilmelidir.

II. Abdülhamid döneminin Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi İslâmcı edip ve aydınları ile, Şehbenderzade Ahmed Hilmi, Şeyhülislâm Musa Kâzım ve Said Halim Paşa, Babanzade Ahmed Naim, Mehmet Akif (Ersoy), İsmail Hakkı (İzmirli), İsmail Fenni (Ertuğrul) ve Şemseddin (Günaltay) gibi belirli bir Osmanlı İslâmcı eliti, İslâm'ın "mani-i terakki" olmadığını, aksine, bilimi, düşünceyi telkin ettiği halde, zamanla Müslümanların bu yolu bırakıp skolastik düşünceye kapılarak geri kaldıklarını anlatmaya özellikle ihtimam göstermişlerdir. Onlar, genelde İslâm âleminin, özelde Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden mutlakîyet rejimlerinin ve geleneksel İslâm'ın sorumlu tutulması gerektiğini düşünmüşler, gerçekte İslâm'ın insan hürriyetini baskı altına alan hiçbir rejime açık olmadığını izaha çalışmışlardır.

Kısaca II. Meşrutîyet'e kadar Osmanlı Devleti'nin resmî ideolojisi durumunu koruyan İslâm, artık batılılaşmacı yenileşme hareketlerinin temsilcisi olan bürokrat aydınların ağır eleştirilerine karşı savunmaya çekilecek ve bir "muhalefet ideolojisi"ne dönüşecektir: Bu muhalefet ideolojisinin adı, *İslâmcılık*tır. İslâmcılığın kökleri, Tanzimat sonrası modern bürokrasi ve eğitim içinden yetişen aydın kesiminin, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinin sebepleri konusunda İslâm'a koyduğu teşhise gösterilen tepkilerden beslenir.

Böylece İslâm artık, Türkiye tarihinde bir problem olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışıyla birlikte Cumhuriyet dönemine intikal edecektir. Cumhuriyet'i kuran Osmanlı batılılaşmacı eliti, öngördüğü "Muasırlaşma" projesini hayata geçirmek için, onun önündeki "en büyük engel" olarak baktığı bu problemden kurtulmanın radikal yolunu arayacak ve bulacaktır. Bu yol, yukarıda da belirtildiği üzere, İslâm'ı Osmanlı döneminde işgal ettiği bütün kamusal alanların dışına çıkarmak demek olan devrimleri birer birer tatbik mevkiine koymak biçiminde şekillenmiştir. Böylece Cumhuriyet dönemi bu "problemli miras"ı sahiplenmemiş, aksine reddetmiş oluyordu.

Peki bu miras hakikaten reddedilebilmiş midir? Görünen o ki, aradan geçen yetmiş dokuz yıl, bu "problemli miras"ın ne yapılacağı konusunda, tıpkı Osmanlı dönemindeki gibi iki belirgin eğilimi devralmış görünmektedir. Bugün laik Türkiye Cumhuriyeti'nde İslâm artık, halkın önemli bir çoğunluğunun muhalefet ideolojisi konumuna gelmiştir. Bugünün Türkiye'sinde yönetici aydın elitin bir kısmının, "irticâ ile savaş" gibi, üstü örtük biçimde de olsa bu problemli mirastan ne şekilde olursa olsun kurtulmayı istediğini söyleyebiliriz. Fakat diğer bir kesim ve halkın büyük çoğunluğu, hâlâ onu "kimlik belirleyici temel faktör" olarak görmeğe devam etmektedir. Çözüm muhakkak ki, iki kesim arasında bir hasımlıktan değil, bilimi kullanarak, tarihin ve toplumun gerçeklerini göz önüne alarak, İslâm'ın nereye konulacağına uzlaşarak birlikte karar vermekten geçecektir.

Sonuç

Sonuç olarak, İslâm'ın Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan bugüne kadar, Türkiye tarihindeki yeri, değişik kesimlerdeki algılanış ve görüntülenişi, bugünün Türkiye'sini de çok derinden etkilemesi itibarıyla, yalnız Osmanlı tarihi açısından değil, Türkiye'nin geçmişi, bugünü ve geleceği açısından da çok ciddi bir biçimde tartışılması gereken, hem bilimsel hem pratik ve pragmatik olarak da büyük fayda sağlayacak bir meseledir. Osmanlı tarihi araştırmacılığı artık, o devirden bugüne kalan bu problemli mirasın ne yapılacağını anlamaya yardımcı olmak üzere, bu mesele üzerine de dikkatle ve ciddiyetle eğilmelidir.