

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

ORTADOĞU VE İSLAM ÜLKELERİ ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ

ORTADOĞU SOSYOLOJİSİ VE ANTROPOLOJİSİ ANA BİLİM DALI

**SAİD NURSİ'NİN HUTBE-İ ŞAMİYE ESERİNDE
İSLAM DÜNYASININ GERİ KALMIŞLIK SORUNUNUN
SÖYLEMSEL ANALİZİ**

Yüksek Lisans Tezi

ALİ SÖNMEZ

İstanbul, 2017

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
ORTADOĞU VE İSLAM ÜLKELERİ ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
ORTADOĞU SOSYOLOJİSİ VE ANTROPOLOJİSİ ANA BİLİM DALI

**SAİD NURSİ'NİN HUTBE-İ ŞAMİYE ESERİNDE
İSLAM DÜNYASININ GERİ KALMIŞLIK SORUNUNUN
SÖYLEMSEL ANALİZİ**

Yüksek Lisans Tezi


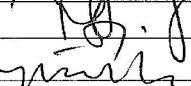
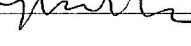
ALİ SÖNMEZ

Danışman: Öğr. Gör. Dr. MUTAY DEN BUTTER

İstanbul, 2017

TEZ ONAYI

Marmara Üniversitesi Ortadoğu Sosyolojisi ve Antropolojisi Anabilim Dalında Yüksek Lisans öğrenimi gören 506415821 no' lu Ali SÖNMEZ' in hazırladığı "Said Nursi'nin Hutbe-i Şamiye Eserinde İslam Dünyasının Geri Kalmışlık Sorununun Söylemsel Analizi" konulu YÜKSEK LİSANS TEZİ ile ilgili TEZ SAVUNMA SINAVI lisansüstü Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin 16. maddesi uyarınca 12.09.2017... tarihinde saat 14.00... da yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonucunda adayın tezinin kabulüne ne OYBİRLİĞİ/OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Öğr. Gör. Dr. Mutay DEN BUTTER	Kabul	
Prof. Dr. Ahmet TABAKOĞLU	Kabul	
Prof. Dr. Yücel BULUT	Kabul	

Yukarıdaki jüri kararı Enstitü Yönetim Kurulu'nun 12.../09/2017 Tarih ve 2017/17...-17 sayılı kararı ile onaylanmıştır.

Prof. Dr. Ahmet TABAKOĞLU
Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları
Enstitüsü Müdürü

-Tez Onayı 3 iş günü içinde ıslak imzalı 3 (üç) kopya halinde Enstitüye teslim edilmelidir.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
KISALTMALAR	vii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	6
SÖYLEM KAVRAMI VE SÖYLEM ANALİZİNE İLİŞKİN TEORİK ÇERÇEVE	6
1.1. Kavramsal Açıdan Söylem	6
1.2. Sosyal Eylem Olarak Söylem	7
1.3. Söylem Analizi	9
1.3.1. Söylem Analizinin Çeşitleri	11
1.3.1.1. Eleştirel Söylem Analizi	11
İKİNCİ BÖLÜM	15
TARİHSEL ARKAPLAN	15
2.1. Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısında Modernleşme	15
2.2. Tanzimat Dönemi Modernleşmesine Genel Bir Bakış	22
2.3. Osmanlı Modernleşmesinde Genç Osmanlılar'ın Rolü	27
2.4. Meşrutiyet İle Anayasal ve Parlamenter Sisteme Geçiş	30
2.5. II. Meşrutiyet Döneminin Düşünce Dünyasına Genel Bir Bakış	31
2.5.1. II. Meşrutiyet Dönemi Düşünce Akımları	35
2.5.1.1. Osmanlıcılık (İttihad-ı Osmani) Düşüncesi	36
2.5.1.2. Türkçülük (İttihad-ı Etrak) Düşüncesi	37

2.5.1.3. İslamcılık (İttihad-ı İslam) Düşüncesi	37
2.5.1.4. Batılılaşma (Garpçılık) Düşüncesi	48
2.6. Osmanlı'da Geri Kalmışlık Sorunu ve Terakki Düşüncesi Tartışmaları	52
2.6.1. Terakki Kavramı ve Gelişim Süreci	52
2.6.2. Osmanlı'da Düşünce Hareketlerinin Geri Kalmışlık Sorununa Yaklaşımları ve Terakki Düşüncesi	53
2.6.2.1. Batıcıların Geri Kalmışlık Sorununa Yaklaşımları ve Terakki Düşüncesi	55
2.6.2.2. İslamcılarının Geri Kalmışlık Sorununa Yaklaşımları ve Terakki Düşüncesi	56
2.6.2.3. Türkçülerin Geri Kalmışlık Sorununa Yaklaşımları ve Terakki Düşüncesi	60
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	65
BEDİÜZZAMAN SAİD NURSİ'NİN HAYATI VE İLMİ ŞAHSİYETİ	65
3.1. Çocukluğu ve Öğrenim Hayatı	65
3.2. Mardin Eşiği	71
3.3. Van Hayatı	72
3.4. İstanbul Hayatı ve "Medresetüz'z-Zehra"	73
3.5. II. Meşrutiyet ve Said-i Kürdi	80
3.6. İstanbul'a Veda ve Van'a Dönüş	83
3.7. Ankara'ya Gidişi	87
3.8. Eski Said, Yeni Said	88
3.9. Yeni Said Dönemi	91
3.10. Şeyh Said Hadisesi	91
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	94
BİR HUTBE ÖRNEĞİ OLARAK SAİD NURSİ'NİN HUTBE-İ ŞAMİYE ESERİNİN SÖYLEMSEL ANALİZİ	94
4.1. Bir İletişim Aracı ve Söylem Olarak Hutbe	94
4.2. Hutbe-i Şamiye Hakkında Genel Bilgi	98
4.3. Hutbe-i Şamiye'de İşlenen Temalar/Başlıklar	101

4.4. Bağlamsal Özellikleri Açısından Hutbe-i Şamiye	103
4.4.1. Referans Gösterilen Kaynaklar/Bilgi	103
4.4.2. Hedef Kitle/Katılımcılar	105
4.4.3. Hitap Eden İle Muhatap İlişkisi: Kimlikler, Roller ve İlişkiler	106
4.4.3.1. ‘Biz ve Onlar/Siz’ İlişkisi	109
4.4.4. Bağlam-Mekân ilişkisi Açısından Yer/Coğrafya	111
4.4.4.1. Şam/Dımaşk Şehrine Genel Bir Bakış	111
4.4.4.2. Emeviyye Camisi’nin Toplumsal ve Siyasal Hayattaki Yeri	113
4.4.5. Zamansal Açısından Hutbenin Dili	116
4.5. Hutbe-i Şamiye’nin Söylem Analizi	117
4.5.1. Analiz safhaları	119
4.5.1.1. Birinci Safha: Sosyal bir probleme odaklanmak	119
4.5.1.1.2. Ortaçağ İslam Dünyası ve İslam-Bilim İlişkisi	121
4.5.1.2. İkinci Safha: Sosyal Problemin Ele Alınmasının Önündeki Engeller	123
4.5.1.2.1. Organizmacı Görüş ve Hastalık Metaforu	124
4.5.1.2.2. Müslümanların Terakki Etmesinin Manevi Dinamikleri	130
4.5.1.2.2.1. Tarih Delili	130
4.5.1.2.2.2. Din-i Hakk Delili	131
4.5.1.2.2.3. Akıl delili	132
4.5.1.2.3. Manevi Dinamikleri Olumsuz Etkileyen Faktörler	136
4.5.1.2.4. Müslümanların Terakki Etmesinin Maddi Dinamikleri	138
4.5.1.2.5. Döngüsel Zaman Kavramı	141
4.5.1.2.6. Söylemsel Açısından Hutbedeki Diğer Kavramların Analizi	142
SONUÇ	150
KAYNAKÇA	157

ÖZET

Bediüzzaman Said Nursi, Osmanlı'nın yıkılış sürecine ve Cumhuriyet'in kuruluşuna tanık olmuş ve döneminin düşünce dünyası içerisinde etkili olmuş önemli simalardan biridir. Özellikle Meşrutiyet döneminde toplumsal ve siyasal problemlerle yakından ilgilenmiş, buna dair çözüm yolları ortaya koymuş ve bunun için farklı toplumsal kesimlerle birçok ilişki geliştirmiştir. Bu ilişkileri ve çabaları çerçevesinde 1911 yılında Şam'da bir hutbe vermiştir. Bu hutbede, İslam dünyasının “geri kalmışlık” sorununu ve terakki/ilerleme etmesinin yollarını işlemiştir. Hutbe olarak geniş bir kitleye karşı okunan ve daha sonra yazarı tarafından tercüme edilerek bir eser olarak bastırılan bu metin, dönemin sosyo-politik atmosferini ve Bediüzzaman'ın bu koşullarda toplumsal sorunlara yaklaşım yöntemini anlamak için önemli bir veri kaynağıdır.

Bu tez çalışmasında hutbede ifade edilen engeller, çözümler ve hedefler eleştirel söylem analizi yöntemi ile incelenmiştir. Bu yöntemde, belli bir araştırma sorusu ile yola çıkmak yerine sosyal bir probleme odaklanma esas alınmaktadır. Sosyal problem olarak hutbenin ana teması olan İslam dünyasındaki geri kalmışlık sorunu, bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Çalışmamızda bu sorunun bağlam ve anlam bakımından analizi yapılmıştır.

Bu çalışma, gündelik hayatta önemsenmeyen veya dar bir çerçevede ele alınan ifadelerin bir söylem içinde nasıl anlamlı hale geldiğini anlamaya yönelik bir girişimdir. Bu açıdan Hutbe-i Şamiye'de geçen söylemlerin geçtiği yer ve zaman, taraflar ve bu tarafların iletişimleri, sosyal roller, konuyla ilişkili sosyal bilgiler, normlar ve değerler gibi yapılar bakılarak bir anlama girişimi yapılmıştır. Bunun için Fairclough'un eleştirel söylem analizi içindeki Diyalektik İlişkisel Yaklaşımını, çalışmanın analizinde kullandık. Bu yaklaşımla analiz ettiğimiz Hutbe-i Şamiye metninin daha iyi anlaşılması için, birinci bölümde söylem kavramına ve söylem analizine dair genel bilgiler verdik. Daha sonra ikinci bölümde analizin odak noktası olan hutbedeki geri kalmışlık sorununun Osmanlı modernleşme sürecinde nasıl ele alındığına baktık. Özellikle düşünce akımlarının, bürokratların ve aydınların geri kalmışlığı nasıl algıladığına ve buna karşı terakki için ne tür çözümler önerdiklerine konumuzla ilgili olan kısımlarına değindik. Üçüncü bölümde Bediüzzaman'ın genel bir biyografisini verip, dördüncü bölümde hutbenin söylemsel açıdan analizini yaptık.

Anahtar Kelimeler: Bediüzzaman Said Nursi, geri kalmışlık sorunu, terakki, eleştirel söylem analizi, Hutbe-i Şamiye

ABSTRACT

Bediüzzaman Said Nursi is one of the significant figures who lived in the time of collapse of Ottoman Empire and the during establishment of the Republic of Turkey. Specifically, he was interested in social and political issues during the constitutional period and he spent efforts to find some solution for the social problems of the current society. While doing all these works he actively connected with many social groups during his time. Depending on his relations with social groups he gave a ceremony in Damascus in 1911. In his Damascus ceremony he dealt with the questions of backwardness of Muslims and tried to produce some solution for progress of the society. His ceremony which is preached to a large number of people including scholars was translated into Turkish and published as a booklet. This booklet is very important data for my thesis in order to understand his way of approaching current problems of the early 20th century.

This study uses critical discourse analyzes in findings obstacles, solutions and goals of the ceremony. Within this usage I considered on a specific social problem which is backwardness of Muslims in early 20th century instead of considering on a research question. Therefore, backwardness of Muslims as a main social problem is the center of this thesis. I analyzed this social problem within conceptual and contextual framework.

This study is an attempt to understand the underestimated narratives and sayings of everyday life which becomes important object in a discourse studies. Moreover, this study focuses on these narratives and sayings of the ceremony in a frame of times and spaces, relations of prejudice groups, social norms, and social information and values as an object of discourse. While doing critical discourse analyze I used Fairclough's Dialectical Relation Approach in his critical discourse analyze in my study.

The first chapter of this thesis is separated a general introduction to the concept of discourse and discourse analyze. Then in second chapter, I elaborated the question of backwardness of Muslims as an object of discourse analyze in the Ottoman modernization process as a central issue of this thesis. In the third chapter, I dealt with the ideological movements and how the bureaucrats look on the same problem and which kind of solution they had for progress. The fourth chapter of the thesis is dedicated to a general bibliography of Said Nursi and analyze of the ceremony.

Keywords: Bediüzzaman Said Nursi, Backwardness, Progress, Critical Discourse Analyze, Damascus Ceremony

ÖNSÖZ

Bu tez çalışması, Ortadoğu’da toplumsal hareketlerin işlevleri, etkileri ve kapasitelerini anlama isteği ve merakı sonucu ortaya çıktı. Toplum ve toplumsal sorunları anlamının yolu, güncel ve politik gelişmelerden ziyade toplumu oluşturan temel yapıların ve onların düşünce dünyalarının incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz. Tezin kapsam sınırlılığından dolayı birçok dini, etnik ve sivil hareketin olduğu bu geniş coğrafyada ancak bir örneklem üzerinden toplumsal hareketleri çalışmak mümkündür. Biz de çalışmamızda Nur Hareketi’ni örnek olarak seçtik. Bediüzzaman’ın toplumsal sorunlara yaklaşımı konusunda birçok araştırma yapılmasına rağmen bu çalışmaların büyük bir kısmının resmi tarih çizgisinde bir övgü ve yergi skalasında izlemesi bizi, bu konuyu incelemeye sevk etti. Daha sonra bu hareketi makro düzeyde çalışmak yerine, bu hareketin oluşumunu sağlayan ve hareketin lideri olan Bediüzzaman’ın İslam dünyasının geri kalmışlığı ile ilgili eserini mikro düzeyde sosyolojik bir analiz ile incelemeye karar verdik.

Tez çalışmasına başlarken başka insanların tecrübelerinden yararlanarak fazla enerji kaybına uğramadan ilerlemeyi planlıyordum. Çünkü hayat, deneme yoluyla doğruyu bulmaya yetecek kadar uzun değildi. O yüzden başkalarının tecrübelerinden yararlanmak gerekirdi. Ancak birçok kişinin değerli katkıları olsa da sürecin çoğu deneme yanılma yoluyla geçti ve bu şekilde tecrübe kazandık. Araştırma sürecinde söylem analizi yöntemi ve Osmanlı modernleşme süreci hakkında birçok kaynağı okuma fırsatımız oldu. Bunların yanında akademik çalışma disiplini konusunda birçok tecrübe elde ettim. Çalışma sırasında Türkiye şartlarında dini bir hareketi çalışmanın da zorluklarına tanık oldum.

Başta eğitim hayatım boyunca desteklerini esirgemeyen, kararlarımda bana destek olan anne ve babama, böyle bir konuyu benimle çalıştığı için tez danışmanım Mutay Den Butter’e, tezim hakkında sürekli fikir alışverişinde bulunduğum Ümit Eser ve İhsan Altuntaş’a, tezim hakkında çeşitli aşamalarda danıştığım akademisyenlerden Yücel Bulut, Göklem Yurtdaş Tekdemir, Hakan Gülerce, M. Emin Balcı, Faris Kaya, Adem Ölmez, İsmail Hatip Hacinebioğlu, Ahmet Yıldız, Mesut Yeğen ve Ali Bedir’e, birçok konuda bana yardımcı olan arkadaşlarım Ramazan Caner, Ekrem Kaya, Abdurrahman Sümer, Semih Yakut ve İbrahim Koyunbakan’a, fikirlerini ve yorumlarını benimle paylaşan araştırmacılardan Muhyiddin Kaya, Yunus İpek, Osman Tunç ve Hüseyin Siyabend’e, sunduğu kütüphane vd. hizmetlerinden dolayı Bilim ve Sanat Vakfı’na, Muş Vakfı çalışanları ve yönetimine, bu süreçte ihmal ettiğim tüm dost ve akrabalara anlayışları için ayrı ayrı teşekkürlerimi sunarım.

ALİ SÖNMEZ

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
A.g.t.	: Adı geçen tez
BSN	: Bediüzzaman Said Nursi
C.	: Cilt
Çev.	:Çeviren
DTCF	: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Hz.	: Hazret
TCTA	: Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
s.	:Sayfa
YKY	: Yapı Kredi Yayınları

GİRİŞ

Bu çalışma, Bediüzzaman Said Nursi'nin *Hutbe-i Şamiye* adlı eserini eleştirel söylem analizi ile incelemeye dayanmaktadır. Bediüzzaman bu eserinde, İslam dünyasının sosyopolitik durumunu ele alıp “geri kalmışlık” sorununu irdelemekte, kendi teşhislerini ve çözüm önerilerini sunmaktadır.

“Geri kalmışlık”, içinde birçok belirsizlik ve tartışma barındıran bir ifade biçimidir. Neye ve kime göre, hangi açıdan ve hangi döneme göre bir geri kalmışlıktan bahsedildiği önemli bir noktadır. Batı'daki sanayi devrimi ve ekonomik gelişmişliğe karşın İslam dünyasının hâkim siyasal gücü olan Osmanlı devletindeki ekonomik bunalım ve askeri yenilgiler, geri kalmışlık tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalar önce Batı'dan bir “itham” olarak “siz geri kalmışsınız” şeklinde olurken daha sonra Müslümanların “biz neden geri kaldık” öz eleştirisine dönmüştür. Bu tartışmaların çoğunlukla din eksenli bir zeminde olması ise kısır bir döngüye yol açmıştır. Bu çalışmada, “geri kalmışlık sorunu”nun Osmanlı modernleşme ve batılılaşma süreci içerisindeki tarihsel arka planı verildikten sonra bu sorunun Said Nursi'nin *Hutbe-i Şamiye* eserinde nasıl ele alındığı analiz edilmektedir. Bu eser, 1911 yılında Şam Emeviyye Camisi'nde geniş bir kitleye karşı okunmuş bir hutbedir. Bediüzzaman, bu hitabetinde İslam dünyasının içinde bulunduğu “geri kalmışlık” durumunu ele almış ve buna dair çözüm önerileri sunmuştur.

Akademik çalışmaların gerekli ve zorunlu bir sonucu olarak araştırmalar belli sınırlar içermektedir. Araştırmacı bununla ne yapmaya çalıştığını veya ne yapamayacağını tam olarak ortaya koyar. Bu yöntem, çalışmalarda yüzeyselliği engelleyip derinleştirmeyi sağlamaktadır. Bu çalışmada da Said Nursi'nin ayrıntılı biyografisi ve Nur Hareketi ele alınmamıştır. Panoramik bir çerçeveden ziyade monografik bir tarzla onun bir eserindeki sosyal bir probleme odaklanmıştır. “Eski Said” dönemi eserlerinden olan *Hutbe-i Şamiye*, çalışmada analiz için temel alınan metindir.

Bu çalışmada söylem analizi türlerinden olan eleştirel söylem analizi yönteminden yararlanılmıştır. Bu analiz için Bediüzzaman Said Nursi'nin *Hutbe-i Şamiye* eseri seçilmiştir. Bunun yanı sıra bu metnin anlaşılmasını sağlamak için teorik bir kavramsal çerçeve, metnin tarihsel arka planı ve hatibin biyografisi de çalışmayla ilgili olan yönleri itibariyle ele alınmıştır. Çalışmada Norman Fairclough'un eleştirel söylem analizi için önerdiği Diyalektik İlişkisel

Yaklaşımı, analiz için uygun görülüp bunun ilgili basamakları ile eser analiz edilmektedir. Analiz için Bediüzzaman'ın 1951'de yayınladığı Hutbe-i Şamiye tercümesi esas alınmıştır.

Toplumlar ve devletler tarihsel süreç içerisinde jeopolitik konum, inanç biçimi, gelenek ve görenekler, siyasal sistem, iklim şartları, yer altı ve yer üstü zenginlikleri gibi faktörlerden etkilenecek bir birikim ortaya koyup ilerlerler. Süreç içerisinde bazen “duraklama” bazen “gerileme” bazen de “ilerleme” gösterirler. Bu değişimler doğrusal bir şekilde devam etmeyip döngüsel bir karakter göstermektedir. Bir toplumda farklı alanlarda bu üç hal bir arada görülebileceği gibi, bunlardan biri daha uzun bir süre devam edebilmektedir. Mevsimsel döngü, bu durumu anlamayı kolaylaştırıcı bir örnektir. Coğrafyaya göre mevsimlerin çeşitliliği ve süresi değişken olduğu gibi toplumlar ve devletler de yukarıda belirtilen faktörlerden dolayı zenginlik, refah, yoksulluk ve kargaşa gibi durumları yaşayabilirler. Bu durumlar, çeşitli değişkenlere bağlı olup tek sebep ve sonuçla açıklanamaz.

Bu çalışmada İslam dünyasının duraklama nedeni ve Batı'ya göre “geri kalmışlığı” *Hutbe-i Şamiye* üzerinden analiz edilmektedir. Bu durumda yüz altı yıl önce yazılmış bu metnin günümüz için anlam ve önemi nedir? Şam'da okunan bu hutbenin araştırmaya değer akademik yönü var mıdır? Bu eser hangi özellikleri açısından bu çalışmada ele alındı? Bu çalışmada Müslüman toplumları ve İslam dünyasının toplumsal ve siyasal bazı dinamiklerini anlamak için mikro düzeyde sosyolojik bir analiz yapılmaktadır. Analiz için makro düzeyde bir tarihsel arka plan verilerek söylem analizi yöntemi ile bir metin mikro düzeyde incelenmektedir. Bununla toplumsal bir problemin temel dinamiklerinin anlaşılması hedeflenmektedir. Birincisi, İslam dünyasındaki “geri kalmışlık” tartışmalarından yola çıkarak Müslüman toplumların içinde bulunduğu durum anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bununla hangi toplumsal dinamiklerin “gevşediği” ve hangilerinin harekete geçirilmeye çalışıldığının tespiti hedeflenmektedir. İkinci olarak Bediüzzaman'ın toplumsal sorunlara yaklaşımı, toplum tahayyülü ve İslam dünyasındaki “geri kalmışlığa” yaklaşımı anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu hedeflerden dolayı bu çalışma önem arz etmektedir. Bu eserin analizi ile Bediüzzaman'ın topluma dair düşünsel kodları ve hâkim söylemleri daha iyi anlaşılacağı düşünülmektedir. Bediüzzaman'ın tarihsel rolü ve günümüzdeki etkisi dikkate alındığında onun sosyal ve siyasal konulardaki yaklaşımlarını bilmek, oluşumunu sağladığı Nur Hareketi'ni anlamak açısından da önemlidir.

Bu tez çalışması dört ana bölümden oluşmaktadır. Burada bölümler hakkında genel bir bilgi verilecektir. Tezin birinci bölümünde çalışmanın yöntemine dair söylem ve söylem analizine ilişkin kavramsal ve teorik bilgi verilmektedir. Söylemin ve söylem analizinin doğası,

önemi ve genel özellikleri ortaya konulup bu alandaki genel yaklaşımlardan bahsedilmektedir. Böylece çalışmada takip edilecek genel metodolojinin anlaşılması amaçlanmaktadır.

Tezin ikinci bölümü, Osmanlı Devlet ve toplum yapısında modernleşme hakkındadır. Burada amaç, analizini yapacağımız metnin tarihsel arka planını ortaya koyup metnin yazıldığı dönemin toplumsal ve siyasal atmosferini anlamaktır. Bununla metinde işlenen sosyal problem olarak “geri kalmışlığın” ve ulaşılmaya çalışılan “terakkinin” tarihsel bağlamının anlaşılması hedeflenmektedir. Bu bölümde modernleşme ve Batılaşma kavramları genel hatlarıyla ele alınıp Osmanlı modernleşmesine ve bunun sonucunda ortaya çıkan tartışma zemininin düşünce dünyasına genel bir bakış sağlanacaktır. Bu değişim sürecinin üç temel ayağı olan Tanzimat, I. Meşrutiyet ve II. Meşrutiyet dönemlerinde gerçekleşen değişimler ve değişim dinamikleri ele alınmaktadır. Ayrıca bu süreçlerde ortaya çıkan düşünce hareketleri ve muhalefetin değişimlerdeki etkisi incelenmektedir. Osmanlı modernleşme süreci ele alınırken bu süreçte gerçekleşen değişimlerin sadece konumuzla ilgili kısımlarına odaklanılmaktadır. Analizimizin sosyal problemi olan “geri kalmışlık” sorunun devlet ve aydınlar nezdinde nasıl algılandığı, farklı düşünce hareketlerinin bu sorunun ve çözümünün kaynağını nerede gördüğüne bakılmaktadır. Böylece bu süreçte yazılan ve genelde Müslüman toplumların, özelde Osmanlı toplumunun “geri kalmışlık” durumunu ele alan *Hutbe-i Şamiye* risalesinin daha iyi anlaşılması hedeflenmektedir.

Tezin üçüncü bölümünde metnin yazarının/konuşmacısının biyografisi genel hatlarıyla incelenmiştir. Tez çalışmasının sınırlılığı dolayısıyla ayrıntılı ve kritize edilmiş bir biyografi çalışması olmayıp onun kişiliğini, ilmîni ve mücadelesini etkileyen olay, olgu, şahıs, mekân, zaman vb. durumlar genel hatlarıyla ele alınmıştır. Bu kısımda amaç, hitabetteki söylemin kim tarafından ifade edildiğine, hatibin toplumsal rolüne ve bireysel özelliklerine bakıp metni anlamaya çalışmaktır.

Bediüzzaman Said Nursi (1878-1960), Osmanlı Mutlakiyet ve Meşrutiyet dönemlerini, Birinci Dünya Savaşı'nı, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecini, tek parti ve çok partili Demokrat Parti dönemini yaşamış çağdaş İslam düşüncesi âlimlerindedir. Yaşadığı bu dönemler, toplumsal ve siyasal açıdan içinde birçok kırılanlıklar barındırmaktadır. Kendisi gerek toplumsal rolü, gerek ulema kimliği, gerek neşrettiği eserleri ve en son oluşumunu sağladığı Nur hareketi ile bu dönemlerde etkili olmuş bir şahsiyettir. İlmi ve dini faaliyetleri dışında bu dönemlerde görünen en belirgin özelliği, toplumun sosyal ve siyasal bazı meselelerine dair tahayyüllerinin olması ve bunun için girişimlerde bulunmasıdır. Topluma dair

düşünce üretme ve bunları uygulamaya geçirme sürecinde duruşunu ve mücadele biçimini şöyle ifade etmektedir:

Evet, ben neseben ve hayatça avam tabakasındam. Ve meşreben ve fikren, müsavacı hukuk mesleğini (hukukta eşitlik mesleğini) kabul edenlerdenim. Ve şefkaten ve İslamiyet'ten gelen sırrı adaletle, burjuva denilen tabaka-i havassın istibdat ve tahakkümlerine karşı eskiden beri muhalefetle çalışanlardanım. Onun için, bütün kuvvetimle adaleti tamme lehinde, zulüm ve tagallübün ve tahakküm ve istibdadın aleyhindeyim.¹

Bu alıntıda görüldüğü gibi Bediüzzaman hukukta eşitlik mesleğini ve İslami adalet ilkesini benimsediğini ortaya koymuştur. Ayrıca kendisini toplumsal tabaka olarak alt tabakanın/avam tabakasının yanında, üst tabaka olan havas tabakasının karşısında konumlandırmaktadır. Böylece tam anlamıyla uygulanan bir adaletin taraftarı, zulüm ve baskının muhalifi olduğunu dile getirmektedir.

Çocukluğu ve gençliği Kürdistan'da geçen Bediüzzaman, burada bulunduğu süre zarfında ilmi, siyasi ve toplumsal faaliyetlerde bulunmuştur. Medrese eğitiminden sonra daha genç yaşta iken ilmi seviyesi ile hem ulema arasında hem de halk arasında büyük bir şöhret ve saygınlık elde etmiştir. Kavuştuğu bu saygınlık durumu, doğal olarak ona bir sorumluluk da yüklemiştir. Halk arasında ve ilim meclislerinde dolaşarak ilmi ve toplumsal birçok meseleyi doğrudan gözleme fırsatı bulmuştur. Buralardaki gözlemleri sonucu toplumda cehalet, fakirlik ve ihtilaf gibi temel sorunların olduğunu fark etmiştir.

Bu sorunlara çare bulmak ve Kürdlerin saadeti için köklü bir eğitim projesiyle Dersaadet'e gider. Bu projesi, özelde Kürdlere genelde ise tüm Müslümanlara hitap eden amaçlar barındırmaktadır. İstanbul'da bulunduğu süre içinde hürriyet ve meşrutiyet eksenli birçok faaliyette bulunur. Birçok aydın, âlim ve devlet yetkilisiyle ilişkiler geliştirir. Ancak eğitim projesi padişah tarafından kabul olmadığı gibi hapisane ve tımarhane ile karşılık bulur. Bu aşamadan sonra hürriyet, meşrutiyet ve genel olarak topluma dair fikri mücadelesini Birinci Dünya Savaşı'na kadar devam ettirir. Savaş çıkınca talebeleriyle beraber savaşa katılan Bediüzzaman, Ruslara esir düşer. Esaretten sonra İstanbul'a dönünce bir süre Dar-ül Hikmet-il İslamiye'de görev yapar. Daha sonra Ankara'da kurulan birinci meclis tarafından davet edilir.

¹Said Nursi, Lem'alar, İstanbul, Zehra Yayıncılık. 2013. s.247.

Ankara'ya gidip mecliste bir konuşma yapan Bediüzzaman, yeni yönetimle fikirsel açıdan uyuşmaz. Daha önce kendisinde başlayan ruhsal ve kalbi değişim, bu konjonktürel siyasi ve düşünsel değişimin de etkisiyle onun için yeni bir dönemin başlangıcı olur. Bu dönem, Yeni Said dönemidir. Cumhuriyet'in kurulması ve ardından gerçekleşen Şeyh Said Hadisesi ile beraber birçok nüfuz sahibi Kürd şahsiyeti gibi o da Batı Anadolu'ya sürgün edilir. Sürgün hayatı, ömrünün sonuna kadar devam eder. Bu süreçte "Risale-i Nur" adını verdiği eserler dizisini yazar. Bu eserleri ile modern hayat ve ideolojiler karşısında sarsıntı geçiren Müslüman bireyin kalbinde ve zihninde inanç esaslarını yerleştirmeye çalışır. Çünkü pozitivism, materyalizm, komünizm ve kemalizm gibi ideolojiler hem bireysel anlamda hem de toplumsal anlamda İslam dünyasında birçok değişime yol açmıştır. İnancın bireysel ve toplumsal yaşamdaki ilkelerini işleyerek bireyden topluma doğru bir inşa ve ihya faaliyeti içerisine girmiştir. Kendisi bu faaliyetlerini yürütürken yönetimle doğrudan bir mücadeleye girmese de fikirsel açıdan onlara zıt hareket etmiştir. Bu yaklaşımını yeni rejimi ve sistemi reddedemediğini ama kabul da etmediğini belirterek göstermiştir. Bundan dolayı fikirsel mücadelesi ya sürgünde ya mahkemelerde veya hapishanelerde geçmiştir. Nihayet sürgün hayatı yaşarken hissi bir durum ve bir rüyadan sonra Urfa'ya gitmeye karar verir. Urfa'ya ulaştıktan kısa bir süre sonra vefat eder ve burada defnedilir. Otuz beş yıl boyunca kendisini zehirleme, işkence ve hapisle bastırmaya çalışan sistem, ölüsüne de tahammül göstermez ve 1960 ihtilalinden sonra dönemin cunta yönetimi, cenazesini mezarından alarak gizli bir yere götürür. Bu olay devletin ölüye ve nüfuzlu Kürd şahsiyetlerinin cenazelerine yaklaşımını anlamak açısından önemli bir veridir.

Tezin son ve en önemli bölümü ise *Hutbe-i Şamiye* risalesinin analiz edildiği bölümdür. Bu bölümde başlangıç olarak hitabetin ve hutbenin tarihsel öneminden, kitle iletişimindeki etkisinden ve söylemsel gücünden bahsedilmektedir. Daha sonra Hutbe-i Şamiye hakkında genel bilgi verilip hutbede işlenen temalar ve bağlamsal özellikleri açısından Hutbe-i Şamiye ele alınmaktadır. Bununla analizi yapılacak hutbenin hatibi, hatip muhatap ilişkisi, hutbenin okunduğu mekânın ve coğrafyanın etkisi anlaşılmasına çalışılmıştır. Tezin son kısmında Fairclough'un eleştirel söylem analizi için önerdiği çerçevenin ilgili basamakları kullanılarak Hutbe-i Şamiye'nin analizi yapılmaktadır. Bu analiz, daha çok metnin bağlamı, kavramsal değerlendirilmesi ve anlam açısından analizine dayanmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

SÖYLEM KAVRAMI VE SÖYLEM ANALİZİNE İLİŞKİN TEORİK ÇERÇEVE

1.1. Kavramsal Açıdan Söylem

Tezin bu bölümünde söylem kavramının genel bir çerçevesi sunulup söylem analizi ve çeşitlerine değinilecektir. Bu bölüm söylem analizi üzerine yoğunlaşan teorik bir çalışma olmayıp, buna dair bir iddia ve tartışma hedeflememektedir. Söylemin ve söylem analizinin sunmuş olduğu eleştirellik ve analitik yorumlama imkânlarından dolayı bu yöntem kullanılmıştır. Bununla analizini yapacağımız metindeki anlamlar, söylemler ve bağlamları ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Arkonaç'a göre söylemin ne olduğunu tarif etme çabası, söylemin tabiatına aykırı bir durumdur. Çünkü tarifler her zaman kişiyi iddia edilen anlam çizgisinin içine çekmeye çalışır ve buna uyma noktasında kendisini sürekli uyarır. Bu açıdan yapılan tarif, aslında anlamı belli bir zaman ve mekânda donduran başka bir anlamdır.² Bundan dolayı burada söylem ile ilgili genel bir anlam çerçevesi çizilip, herkesin anlayabileceği bir zeminde söyleme dair bir anlama girişimi yapılacaktır. Böyle geniş bir çerçeve ve belirsiz, sınırsız bir yaklaşımla söylemi ele almak, söylemi her şeymiş gibi bir tabuya dönüştürebilir. Ancak hem söylem analizindeki amaç hem de bu çalışmanın hedefi söylemi mutlaklaştırmak olmayıp, farklı anlamlara ve bakış açılarına ulaşma çabası güdülmektedir. Sözen de bu noktada objektif, mutlak ve evrensel söylem yaklaşımlarını eleştirmektedir. Ona göre objektif veya evrensel bir söylem olmayıp ancak daha güçlü söylemler olabilir. Objektif ya da evrensellik talebi ile dile getirilen söylemin bir güç ya da iktidar talebi olduğunu belirtir. Böyle bir talep, mutlak ve evrensel iktidarı doğurur.³

Söylemi söylem yapan, ilişkilerin var ettiği bir şeydir. Söylem bu ilişkilerle de sınırlı olmayıp daima daha fazla bir şeyi barındırmaktadır. Bilgi, güç, iktidar, otorite ve kontrol gibi durumlar dilde varlık kazanarak bir eylem ve işlevsellik kazanır. Bu işlevsellik, ancak bir söylem dâhilinde anlamlı hale gelir. Gündelik hayatta önemsenmeyen veya dar bir çerçevede

² Sibel Arkonaç, *Psikolojide Söz ve Anlam Analizi*, Ayrıntı, İstanbul, 2014, s.109.

³ Edibe Sözen, *Söylem*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.17.

ele alınan ifadeler bir söylem içinde anlamlı hale gelir. Söylemi anlaşılabilir kılan, ifadenin nerde, ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı ve söylem aktörünün kimliğidir. Failin söylemi onun kimliğini etkilediği gibi, failin kimliği de söylemlerini belirleyebilmektedir.⁴

Sözen, söylemin gündelik hayat ve felsefeyi yakınlaştıran Batılı bir felsefenin ürünü olduğunu, kullanılan dil ve dil pratikleri şeklinde ifade eder. Dil kullanımları ise sadece metin, paragraf, cümle gibi geleneksel dil kullanımları ile sınırlı değildir. Söylem, bir meta eylem olup sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik alanlar gibi toplumsal hayatın diğer yönleriyle de ilişkilidir. Ayrıca söylem etkileşimler bütünü olarak da düşünülür. Tıp söylemi, medya söylemi, politik söylem ve dini söylem gibi tür bildiren söylemler bunlardandır.⁵

Söylem kavramına yönelik olarak Burr da söylemin olayların belli bir yorumunu bir şekilde üreten anlamalar, metaforlar, temsiller, hikâyeler ve ifadeler takımı olduğunu, ifade etmiştir.⁶ Burr'un bu tanımı ne söylediğimizin anlamının söylemsel bağlama ve kelimelerimizin gömük olduğu kuramsal çerçeveye bağlı olduğunu gösterir. Dolayısıyla, söylem bize bir referans çerçevesi oluşturmaktadır. Söylemin bir referans çerçevesi oluşturduğuna dair Arkonaç da vurgu yaparak söylemin dayandığı imaj, benzetme, anlama ve hikâyelerle bir olayı, bir insanı veya belirli bir grubu belli bir ışık altında ve belli bir biçimde sunduğunu ifade eder. Aynı grup için kullanılan “isyancılar” ile “muhalifler”, cinsiyet belirlenimi için kullanılan “kadın” ile “bayan” ifadeleri, aynı nesneyi birbirinden farklı söylemler içinde inşa etmiş, dolayısıyla farklı anlamlar yüklenmiş ifade biçimleridir. Arkonaç bundan yola çıkarak bu farklı anlatımların hepsinin geçerli olduğunu, biri diğerine göre daha geçerli veya daha doğru olmadığını belirtir. Bundan dolayı doğrunun gerçeği yansıttığı yerine, gerçeğin insanlar arasında kurgulanan bir anlam olduğunu vurgular. Çünkü “doğru” veya “gerçek” denilen şey, bir toplum veya topluluk tarafından bir nesne, olay veya kişiler hakkında hemfikir olunan ve anlaşılabilir kurallar yani söylemlerdir.⁷

1.2. Sosyal Eylem Olarak Söylem

Söylem aynı zamanda kullanılan belli bir dil üzerinden bir şeyler icra etmektedir. Bu yönüyle her eylemin arkasında bir söylem; her söylemin işaret ettiği bir eylemden

⁴ A.g.e., s.13.

⁵ A.g.e., s.20-25.

⁶ Burr, V., Sosyal İnşacılık (çev. Sibel Arkonaç), İstanbul, Nobel Yayın Dağıtım, 2012, s.64.

⁷ Arkonaç, A.g.e., s.111.

bahsedebiliriz. Bu bağlamda Arkonaç, söylemin sosyal eylem yönelimli olduğunu ve üç anlama işaret eden bir kavram olduğunu belirtmiştir. Buna göre söylem; “eylem yönelimlidir, inşa edicidir (aynı zamanda inşa edilendir) ve retoriksel bir bağlamı vardır ya da bir başka ifade ile bağlam içine gömüktür.” Arkonaç’a göre, söylemin sosyal eylem yönelimli olması, konuşma esnasında karşı tarafa ilettiğimiz sözlerimizin veya bir yazıda açıkladığımız görüşlerimizin; bir düşüncenin dile getirilmesinden daha öte bir şey olmasından kaynaklanmaktadır. Arkonaç, aynı zamanda söylemin *inşa edici* (aynı zamanda inşa edilendir) olduğunu da belirtmiştir. Buna aracılık eden dilin bizzat eylemi icra edici işlevidir. “Böyle olduğu için dil sarf edildiği sözlerde, açıklama ve beyanlarda tüm sözlerde bize sosyal bir gerçeklik kurar.” Arkonaç, “karşımızdaki ile karşılıklı konuşmaya başladığımızda ya da belirli veya hayalî kişilere bir şeyler yazıp çiziktirdiğimizde yahut belirli tarzlarda giyinip ya da giyinmediğimizde, odaları ahşap döşemelerle tefriş ettiğimizde birden önümüze, kendimizi ve etrafımızda olup bitenleri nitelendirmenin çoklu” ihtimallerinin açıldığını söyler. Bütün bunları “yapmanın birçok yolu vardır; biri ya da öteki veya bir diğeri olabilir ve hepsi de aynı düzeyde ve aynı derecede muhtemeldir.” Söylemin bir başka yönü de *bağlama gömük olmasıdır*. “Bu sebeple söylemleri etkileşim sırasındaki bağlam içinde, durum içinde konumlandırmak gerekir.” Arkonaç bağlama gömük oluşun belirleyici olmadığını söyler. “Çünkü konuşma etkileşimi birbiri peşi sıra belirli bir mantık silsilesi içinde ardı sıra gelenin bir sonrakini belirlediği bir dizi takip etmez. Konuşmalar kopar, konular kayar, kahkahalar sözleri böler ya da konuşanlar uzun bir müddet susar. Sözgelimi konuşma sırasında karşınızdaki söylediğinize cevap vermeyebilir veya bir başka konu açabilir ya da sözü bir üçüncü kişinin almasını sağlayabilir. Dil, o sıradaki konuşmadaki etkileşimde bir gerçeklik kurar. Bu gerçeklik içinde de retoriksel ve argümantatif bir bağlam inşa eder.”⁸

Söylemin bağlama gömük oluşu ile ilgili Sözen, insanların dil kullanımlarının bir sosyal bağlam içinde geliştiğini, diğer söylem ve bağlamlarla ilişkiye girdiğini belirtmiştir. Dolayısıyla bir söylemde kullanılan kelimelerin maddi sınırları ancak bir bağlam içinde mübadele edilebileceğini söyler.⁹

Söylem analizini yöntem olarak uygulayan araştırmacılar bağlam kavramı hakkında kendi bakış açılarına ve çalışmalarına göre çeşitli tanımlamalar yapmışlardır. Gür’ün

⁸⁸ Sibel Arkonaç, *Psikolojide Söz ve Anlam Analizi*, Ayrıntı, İstanbul, 2014, s.113-116.

⁹ Edibe Sözen, *Söylem*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.27.

aktardığına göre kimisi bağlamı söylemde anlamı ilgilendiren şartların bütünü, kimisi sözün kullanıldığı fiziksel ortam, kimisi ise bağlamın zihinsel, sosyal, kişisel, dinamik, deneyimsel yönleriyle gerçek hayatın içinde dünyamızı oluşturduğunu ifade etmiştir. Genelde bağlam; söylemin ortaya çıktığı ve devam ettiği sosyal, kültürel, tarihsel, psikolojik, dilbilimsel ve iletişimsel unsurlardan oluşan şartlarla ortaya çıkan bütünlük olarak görülmektedir.¹⁰

1.3. Söylem Analizi

Söylem analizi, konuşma ve metinler aracılığıyla oluşan anlam ürünleri ile ilgilenen geniş kapsamlı sosyal ve kültürel araştırmalar içinde kullanılan bir araştırma yöntemidir. Söylem analizinin teorik arka planında sosyal bilimlerdeki sosyoloji, psikoloji, dilbilim, medya, siyasal bilimler gibi pek çok farklı alan yer almaktadır. Söylem araştırmaları; sadece söylenenler bazında cümleyi temel alan dar kapsamlı dil analizi değildir. Dilin sosyal çevreyi, benzer şekilde sosyal çevrenin de dil kullanıcılarında dili nasıl yapılandığı üzerinde duran ve tüm bunlara dayalı olarak oluşturulan anlam inşasının nasıl gerçekleştiğine dair üst düzey bir yorumlama imkânı sağlayan ve sosyal bilimler alanına geniş kapsamlı bir bakış açısı sunan bir nitel araştırma yöntemi olarak değerlendirilebilir. Söylem analizi pozitivist düşüncenin egemenliği altında kalan bilim anlayışına ve dünya görüşüne alternatif bir bakış açısı olarak da görülebilir.¹¹

Sözen'e göre söylem analizi, bir sosyolinguistik çalışma, metin analizi, sosyal analiz ve bütün bu analiz türlerini kapsayan refleksif veya eleştirel bir analizdir. Bu analiz; dili bir iletişim biçimi, bir eylem, sosyal bir pratik olarak görme ve yorumlama özelliği taşır. Refleksitiviteye bağlı olarak eleştiriye ve özeleştiriye açık bir analizdir.¹² Edley de söylem analizi ile ilgili olarak, sosyal olayların ve sosyal ilişki yapılarının anlaşılmasında dilin önemli bir analiz birimi olduğu düşüncesine dayanan bir yaklaşım olduğunu söylemiştir. Edley, söylem analizinin en önemli unsurunun metin analizi oluşturduğunu belirtmiştir. Metin, alışveriş listelerinden, gazetelerdeki makalelere kadar geniş bir yelpaze içerisinde değerlendirilebilecek yazılardır. İnsanlar arasında kurulan sözel iletişim de bir metin olarak değerlendirilmektedir. Araştırmacı yazılı bir metnin aynı zamanda sosyal ilişki biçimlerinin bir göstergesi olduğunu düşüncesinden

¹⁰ Tahir Gür, *Post-Modern Bir Araştırma Yöntemi Olarak Söylem Çözümlemesi*, Zeitschrift Für Die Welt Der Türken Journal of World of Turks, 2013 Vol. 5, No. 1, s.191.

¹¹ Çelik, H., Ekşi, *Söylem Analizi*, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi, 27(1), 2008, s.104-105.

¹² Edibe Sözen, *Söylem*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.81-82.

hareketle, metni analiz etmektedir. Böylece araştırmacı metne dayanarak sosyal olayları ve mevcut sosyal ilişki biçimlerini açıklamaya çalışmaktadır.¹³

Araştırmacılar amaçlarına ve yoğunlaştıkları konulara göre söylem analizi yöntemlerine başvururlar. Bu yöntemlerden bazıları araştırma konularına göre değişirken, bazıları ise söyleme göre değişiklik göstermiştir. Araştırmacının daha iyi analiz yapabilmesi için çeşitli araştırmacılar tarafından bazı ilkeler ve yaklaşımlar sunulmuştur. Bu araştırmacılardan olan van Dijk söylem analizinin başlıca ilkelerini şöyle belirtir:

- Söylem analizi doğal olarak metin (yazılı) ve konuşma (sözel) halinde bulunan söylemler üzerinde odaklanır. Bundan dolayı bilgi herhangi bir değişime uğramadan kendi doğallığına ve gerçeğliğine en yakın şekilde incelenecektir.
- Söylem, söylemin yerel ve genel bağlamı içinde incelenir. Bu bağlamı meydana getiren parçalar: söylemin geçtiği yer ve zaman, taraflar ve bu tarafların iletişimleri, sosyal roller, konuyla ilişkili sosyal bilgiler, normlar ve değerler, kurumsal ve örgütsel yapılar olarak sıralanabilir
- Söylem, sosyo-kültürel bağlam içinde sosyal uygulamanın doğal bir biçimi olarak meydana gelir. Söylem ve üreticileri buldukları toplumdaki soyutlanamaz.
- Söylemler çizgisel bir yapıdadır ve diğer söylemlerle ardışıktır. Söylem analizi; söylemin düzeyini, katmanlarını ve aralarındaki karşılıklı ilişkileri inceler. Ayrıca söylemi oluşturan öğeleri ve söylemin değişik boyutlarını da dikkate alır.
- Söylem analistleri “anlam”la ilgilenir ve özellikle iki soru türü üzerinde yoğunlaşır: “Bu durumda bunun anlamı ne?” ve “Neden bunu söyledi?”¹⁴

Buraya kadar bir yöntem olarak genel hatları sunulan söylem analizinin ve analiz sürecinin özellikleri şu şekilde özetlenebilir:

¹³ Edley, N., *Analysing Masculinity: Interęretative Repertoires, Ideological Dilemmas and Subject Positions. Discourse As Data: A Guide For Analysis*, (Ed. M. Wetherell, S. Taylor, S, J. Yates), Sage Puclications, London, 2001, s.189-229.

¹⁴ Van Dijk, T., *Discourse As Structure And Process* (Vol. 1). Londra, Sage, 1997 (Akt. Çelik ve Ekşi, s.108)

- **Analizin nesnesi:** Bir metnin kendisi söylem olarak görülür ve bu nedenle metnin bizzat kendisi değil, bağlamla ilişkisi ön plandadır. Güce, bilgiye, politik ve ideolojik ilişkilere dayanan belli bir söylemin nasıl değişim ve dönüşüme uğradığı gösterilmeye çalışılır.
- **Analizin odaklandığı noktalar:** Bağlam üzerinde durur, metni içsel bir bakışla ele alır ve oluşum ve anlam üzerinde durur. Anlamları açıklamaya çalıştığı için sürekli yorumla birlikte çalışır. Yorum hiçbir zaman bitmeyen bir işlemdir. Analizin sonuna gelinse dahi, yeni bir boyutun keşfi araştırmancının tekrar yorumuna açılmasını sağlar. Analiz, keşif yoluyla bilgi edinmeye yönelik bir süreçtir.
- **Analizin amacı:** Metnin nasıl anlaşılması gerektiği sorusu üzerinde odaklanır (Kim, neyi, neden, nasıl ve hangi amaçla söyledi?).
- **Analiz sonuçlarının yorumunu değerlendirme:** Analizin nesnesini oluşturan her bir metin tarafından temsil edilen anlam potansiyelini ortaya koyar. Her bir metni diğerinden ayıran farklılıklar bunların oluşturduğu bağlam ve metinlerarasılık üzerinde durur.
- **Analiz sonuçlarının sunumu:** Örnek olay, sonuç sunumu, analize tabi tutulan metinlerin özgüllüklerini ve biricik özelliklerini ortaya koyup koymadığına bakar.¹⁵

1.3.1. Söylem Analizinin Çeşitleri

Söylem konusunda çalışan farklı disiplinlerden birçok bilim insanı farklı söylem analizi yöntemlerini geliştirmişlerdir. Bunların ortak yanları olmakla beraber farklı bilimsel temellere ve felsefi yaklaşımlara dayanmaktadır. Dolayısıyla günümüzde tek bir söylem analizinden bahsetmek mümkün değildir. Yaygın olarak kullanılan bazı söylem analizi yöntemleri şunlardır: Van Dijk'in Söylem Analizi Yöntemi, Foucault'nun Söylem Analizi Yöntemi, Wetherell ve Potter'ın Söylem Analizi Yöntemi, Norman Fairclough'un Söylem Analizi Yöntemi gibi birçok yaklaşım bulunmaktadır.¹⁶

1.3.1.1. Eleştirel Söylem Analizi

Eleştirel söylem analizi, dil ve dilsel felsefedeki gelişmelerden etkilenen, retorik kökenli, hermenötik metodolojinin sınırlarında çalışan sosyolinguistik bir analizdir.¹⁷ Eleştirel söylem analizinde belirli bir sosyal probleme odaklanarak araştırma yapılır. Probleme

¹⁵ Gökçe Orhan, *İçerik Analizi: Kuramsal ve Pratik Bilgiler*, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2006, s.48-49.

¹⁶ Edibe Sözen, *Söylem*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.100-147.

¹⁷ A.g.e., s.102.

odaklanırken probleme dair belirgin bir pozisyon alınarak başlanır.¹⁸ Aygül'ün aktardığına göre Teun van Dijk eleştirel söylem analizini ve aldığı pozisyonu şu şekilde belirtir:

Eleştirel söylem analizi; sosyal ve politik bağlamda, metin ve konuşma ile meşrulaştırılmış, yeniden üretilmiş ve direnilmiş sosyal gücün kötüye kullanımının, tahakkümün ve eşitsizliğin yollarını çalışan bir çeşit söylem analizi araştırmasıdır. Bu muhalif araştırma ile eleştirel söylem analizi; sosyal eşitsizliği anlamak, ortaya çıkarmak ve sonuçta sosyal eşitsizliğe direnmek isteyen belirgin bir duruş alır.¹⁹

Fairclough ve Wodak, eleştirel söylem analizinde göz önüne alınması gereken önemli noktaları şu şekilde özetlemişlerdir;

- Söylem analizi toplumsal problemler üzerinde durur.
- Toplumdaki güç ilişkileri söylemlerde bulunurlar. Analizde bunlar ortaya çıkarılır.
- Söylem toplum ve kültürü oluşturur. Bunun anlamı söylem her şey değildir, ama sosyal hayatın ve kültürün tüm izleri söylemde ortaya çıktığından bir çözümleme bu konudaki bilgileri içermelidir.
- Söylemler tarafsız değil, ideolojik eylemlerdir.
- Söylem tarihsel kökler taşır. Yani söylem çözümlemesinde art zamanlılık ilkesi vardır.
- Söylem analizi yorumlayıcı ve açıklayıcıdır.
- Söylem, sosyal eylemin bir biçimidir.
- Metin ve toplum arasındaki bağlantı dolaylıdır.²⁰

Bu araştırmada, yukarıda genel çerçevesi ortaya konulan eleştirel söylem analizinden yararlanılacaktır. Analiz yöntemi içinde Fairclough'un diyalektik-ilişkisel yaklaşımı, analiz birimi olarak seçilmiştir. Eserin analizi için Fairclough'un önerdiği beş basamaklı bu analiz

¹⁸ Zeynep Aygül, "Atatürk'ün Gençliğe Hitabesi'nin Eleştirel Söylem Analizi İle İncelenmesi", *Söylem Çalışmaları*, (Edit: Sibel Arkonaç), Nobel, Ankara, 2012, s.196.

¹⁹ A.g.e., s.196-197.

²⁰ Fairclough, N., & Wodak, R., *Critical Discourse Analysis. In T. A. Van Dijk, (Ed.), Discourse As Social Interaction* (Vol. 1) (258-284), Sage, Londra, 1997.

çerçevesinin ilgili kısımları kullanılacaktır. Tezin son bölümünde Bediüzzaman'ın *Hutbe-i Şamiye* eserindeki söylem örneklerini ortaya çıkarmak için bu yönteme başvurulacaktır.

Arkonaç, Fairclough'un eleştirel söylem analizinin en kıdemli ve en eski teorisyeni olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca Fairclough'un eleştirel linguistik çalışmalar ardından 1990'larla birlikte, eleştirel söylem analizi yaklaşımının kendi başına bir çalışma alanı olarak serpilip gelişmesinde önemli bir yere ve role sahip olduğunu da belirtmiştir.²¹

Fairclough, eleştirel söylem analizi için beş basamaktan oluşan aşağıdaki analitik çerçeveyi önermektedir:

- 1.Safha: Semiyotik cephesi olan sosyal bir probleme odaklanmak
- 2.Safha: Ele alınan sosyal probleme engel olanları tanımlamak
- 3.Safha: Sosyal düzenin (uygulamalar ağının) bu “probleme” ihtiyacı olup olmadığı üzerine düşünmek.
- 4.Safha: Engellerin geçmişteki olası yollarını tanımlamak.
- 5.Safha: Analize eleştirel yansıma²²

Fairclough'un bu yaklaşımı, sosyal “yanlışları”, bu yanlışların sebeplerini, kaynaklarını, ona olan engelleri, çare bulma yolları üzerinde düşünür ve inceleme yapar. Bundan dolayı eleştirel bir duruşa sahiptir. Bu eleştirelliğin getirdiği yaklaşımın da etkisiyle yukarıdaki analiz basamaklarının mekanik bir şekilde uygulanacak bir yöntem olmadığını öne sürer. Bunun sadece bir işlem düzeni olarak görülmesi gerektiğini belirtir.²³

²¹ Arkonaç, *Psikolojide Söz ve Anlam Analizi*, s.196.

²² Fairclough, Norman, *The Discourse of New Labour: Critical Discourse Analysis." Discourse As Data: A Guide For Analysis* (Ed. M. Wetherell, S. Taylor and S. J. Yates), Sage, London, 2001, s. 229-266.

²³ Sibel Arkonaç, *Psikolojide Söz ve Anlam Analizi*, s.196.



İKİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL ARKAPLAN

2.1. Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısında Modernleşme

Çalışmanın bu bölümünde modernleşme süreci boyunca Batı ve Osmanlı toplumu arasındaki etkileşimi “kim üstün” ve “kim diğerinden etkilendi” şeklinde ele almak yerine bu değişim ve etkileşimin nasıl gerçekleştiği, tarihsel bağlamı içerisinde analiz edilip değişimin temel dinamikleri konumuzla ilişkili yönleri ortaya konulacaktır. Bu değişim sürecini ifade eden Batı, batılılaşma, modernleşme, Modernite gibi birbirinin benzeri veya türevi kavramlar ve olgular birçok akademik çalışmanın konusu olagelmiştir. Bu kavramlar, birbirinden farklı perspektiflerle ele alınmış ve bunlar üzerinden birçok tartışma yürütülmüştür. Bu çalışmadaki amaç, modernleşme ve batılılaşma olgusunu farklı bir perspektiften ele alıp bunun üzerine bir iddia yürütmek değildir. Genel olarak modernleşmenin özelde de Osmanlı modernleşmesinin bütünüyle incelenmesi bu çalışmanın sınırlarını aşar. Bundan dolayı bu çalışmada Osmanlı modernleşme döneminin başat siyasal söylemleri ve fikirleri ortaya konulup, söylem analizi yapılacak metnin anlaşılmasını kolaylaştırmak ve tarihsel bağlamını ortaya koymak adına bu kavramlar tez için arka plan oluşturacak şekilde genel hatlarıyla ele alınacaktır. Böylece Osmanlı modernleşmesine ve bunun sonucunda ortaya çıkan tartışma zemininin düşünce dünyasına genel bir bakış sağlanacaktır. Bununla II. Meşrutiyet sonrasında yazılan ve genelde Müslüman toplumların, özelde Osmanlı toplumunun “geri kalmışlık” durumunu ele alan *Hutbe-i Şamiye* eserinin daha iyi anlaşılması hedeflenmektedir.

Değişme, Toplumsal hayatın kaçınılmaz bir özelliği olup, düşünce tarihi boyunca farklı boyutlarda meydana gelmiştir. Değişme kavramı ve olgusu üzerine birçok tartışma yapılmış ve çeşitli tezler üretilmiştir. Değişme olgusunun etkileri, sınırları, yayılma hızı ve algılanma biçimi geleneksel ve modern toplumsal yapılarda farklı biçimde ortaya çıkmıştır. Ancak, Batı’da ortaya çıkan Aydınlanma felsefesi, bilimsel gelişmeler ve Fransız Devrimi gibi olgular geleneksel toplum yapısında köklü değişimlere yol açmış, doğurduğu sonuçlar ve toplumsal sorunlar itibarıyla değişme olgusunu çok farklı bir düzeye taşımıştır.²⁴ Bütün dünyayı farklı boyutlarda etkisi altına almaya başlayan Avrupa’daki bu değişim ve dönüşümler Osmanlı

²⁴ Bünyamin Solmaz, *Modernlik ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 32, 2011, s. 36.

Devleti ve toplumsal yapısını da birçok yönden etkilemiştir.²⁵ Değişim çok boyutlu bir anlam taşıyıp kendi içinde de farklılıklar arz etmektedir. Ancak özellikle 18.yüzyılın sonu ve 19.yüzyılın başında evrim teorisinin etkisiyle değişim genelde “ilerleme” olarak ele alınmıştır.²⁶ Çalışmanın bu bölümünde değişimin ne olduğu tartışmasından çok nasıl gerçekleştiği ve nasıl algılandığı ile ilgili bir çerçeve verilmeye çalışılacaktır.

Batılılaşma, modernleşme, modernite ve onların türevi olan kavramlar, kimi zaman aynı anlamda kullanılsa da -özellikle günlük hayatta- bunların anlamı ve bağlamı farklılık göstermektedir. Bu kavramlar özünde değişimi ifade etse de değişimin kaynağı, yönelimi, etki ve tepki noktaları ayrı olduğundan her biri kendi bağlamında farklı anlamlar taşımaktadır. Osmanlı değişim sürecini tarif etmede Batılılaşma kavramının kullanılmasının amacı, Osmanlı'nın değişim sürecinde yönünü Batı'ya yani Avrupa'ya çevirmiş olmasından ve Avrupa merkezli değişim anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden bu çalışmada modernleşme ve Batılılaşma kavramları genel anlamıyla ifade edilip birbirine yakın anlamda kullanılmıştır. Osmanlı modernleşme süreci veya Osmanlı Batılılaşma süreci denildiğinde aynı şeye işaret edilmektedir.

Sözlükte çağdaşlaşma, asrileşme ve yenileşme gibi anlamlara gelen modernleşme²⁷ İnalçık'a göre “geri kalmış bir medeniyetin kendinden ileri seviyedeki bir medeniyete erişebilmek için gösterdiği çabaların ortak adıdır.”²⁸ Bu açıdan bakıldığında modernleşme, spontane gelişen veya dış dinamiklerin zorlamasıyla oluşan kapsamlı bir toplumsal değişim, dönüşüm sürecidir.

Alain Touraine modernleşmeyi “eylem halindeki modernlik”²⁹ olarak ifade ederken Anthony Giddens bu modernliği “17.yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimleri”³⁰ olarak niteler.

Modernite yani modernlik, aydınlanma felsefesi ile ortaya çıkan ve geleneksel bilgi anlayışında ontolojik ve epistemolojik olarak kopuşu ifade eden değişimdir. Bu değişim sürecinde Tanrı merkezli evren anlayışı, yerini insan merkezli bir bilgi ve varlık anlayışına

²⁵ Hüseyin Şeyhanlıoğlu, *İslamcılık Ve İttihad-I İslam Düşüncesinin Doğuş Süreci Ve Temel Öğeleri*, <http://www.koprudergisi.com/Yazdir.asp?YaziNo=1018>, Erişim Tarihi: 17.03.2017

²⁶ Solmaz, A.g.m., s.36.

²⁷ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yay. 11. Baskı, Ekim 1996, s.780.

²⁸ Halil İnalçık, *Atatürk Ve Türkiye'nin Modernleşmesi*, Belleten, C.LII, Sayı: 204, 1988, s.986.

²⁹ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, s.44.

³⁰ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, (Çev. Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994, s.9.

bırakmıştır.³¹ Modernite ile oluşan değişimin, hayatın farklı alanlarına çeşitli boyutlarda yansması olmuştur. İlhan Tekeli, modernitenin dört temel boyutu olduğunu belirtmektedir. Birincisi ekonomik boyuttur. Bu endüstrileşmiş toplumsal düzene karşılık gelir. İkincisi bilgi, sanat ve ahlak anlayışıdır. Üçüncüsü akli merkeze alan, geleneksel bağlardan kopmuş bireyi ifade eder. Modernitenin dördüncü boyutu ise bunların sonucunda oluşan kurumsal yapıya karşılık gelir.³²

Batı toplumları geçirdiği köklü değişim ve dönüşüm sonucu modernliğin simgesi haline geldi. Zamanla modernleşmek Batılılaşmak olarak algılanacaktı. Bu açıdan modern toplum, 18.yüzyıldan sonra endüstriyel, bilimsel, akılcı ve ulus devlet yapısına sahip batı toplumunun damgasını taşıdı.³³

Zaman içerisinde sürekli değişim geçiren toplumlar gibi Osmanlı toplumsal ve siyasal yapısı da tarih boyunca birçok değişim geçirmiştir. İktisadi, askeri, kültürel ve inanç bakımından gerçekleşen değişimlerin sınırları tarih içinde farklı boyutlarda seyretmiştir. Bunda devletin ve toplumun geçirdiği değişimin yanında dünyadaki değişime ayak uydurmanın getirdiği zorunluluğunun da payı vardır.³⁴

Hem Osmanlı hem de Batı dışı diğer toplumların tarihsel süreç içerisinde yaşadığı Avrupa tarzı değişim ve tecrübeler genelde batılılaşma olarak adlandırılmıştır.³⁵ M. Şükrü Hanioglu, Batılılaşma kavramını, “genel olarak Batı ülkeleri dışında kalan toplumlarda, özel olarak da Osmanlı imparatorluğu ile Cumhuriyet Türkiye’sinde Batı’nın gelişmişlik seviyesine ulaşabilmek için gerçekleştirilen siyasi, sosyal ve kültürel hareketleri ifade etmek üzere kullanılmakta”³⁶ olduğunu belirttikten sonra bu tabirin tarihsel süreç içerisindeki kullanımı hakkında şöyle der:

Osmanlılar’ın Batı’ya yönelişinin başlangıcından beri öncelikle askeri ve eğitim müesseselerini içine alan değişme, başkalaşma ve gelişmelere, bir taraftan sosyal olayların karakteri, diğer taraftan Osmanlı Devleti’nin tarihi özelliği ve coğrafi

³¹ Arif Aytekin, *Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Düşünsel, Ekonomik ve Bürokratik Kodları*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı:30, Aralık 2013, s.315.

³² İlhan Tekeli, *Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, C.3, İletişim Yay, İstanbul, 2004, s.19-20.

³³ William Outhwaite, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*, (Çev. Melih Pekdemir), İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s.508.

³⁴ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 7. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s.17-18.

³⁵ Yücel Bulut, *Türkiye’nin Çağdaş Tarihine İlişkin Bazı Gözlemler*, Divan Dergisi, Sayı:19, 2005, s.8.

³⁶ M. Şükrü Hanioglu, *Batılılaşma*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, C.5, İstanbul, 1992, s. 148.

konumu dikkate alınarak birçok isim verilmiştir. XVIII.yüzyılın başlarında *tectedüü* veya *ıslahat* daha sonra *tanzimat* olarak adlandırılan hareketler, İstanbul'un çeşitli kesimlerindeki farklı yaşayış biçimlerini de ifade etmek üzere *asrilik*, *asrileşme* gibi benzer kavramlarla da anlatılmaya çalışılmıştır. Osmanlılar'ın son yılları ve Cumhuriyet'in başlarında gözlenen gelişmeler Batılılaşma hareketini ifade edecek bir tarzda *muasırlaşma*, *muasır medeniyet seviyesine ulaşma* gibi tabirlerle de anlatılmış, dildeki sadeleştirme gayretiyle zamanla bunun yerine *çağdaşlaşma* deyimini benimsenmiştir.³⁷

İlber Ortaylı da Batılılaşmayı, 'Batıyı benimsemek, Batı gibi olmak' şeklinde tarif eder ve 18.yüzyıldan beri Türkiye'nin toplumsal hayatına farklı dozlarda tesir eden bu kavramı "*Batı nedir?*" sorusuyla irdeler. Ona göre Batıyı coğrafya, din, mezhep, kültür, yönetim ve ekonomik ilişki biçimleri gibi kavram kalıplarına sıkıştırmamak gerekir. Bunun hem yanlışlığından hem de zorluğundan bahseder. Ortaylı, Batı toplumunu ve Batılılığı değişim kavramı ile ifade eder.³⁸ Değişim her toplumda görülen bir durum olsa da Batıdaki değişimin özelliği, değişimi erken fark eden ve ona müdahale eden bir bilinçle hareket etmesidir.³⁹ Batı kavramı, kalıplaşmış ve gelişimini tamamlayan bir olgudan ziyade kendi içinde sürekli Batılılaşan ve hızlı bir şekilde değişen durumu ifade eder. Batı dışı toplumların modernleşme sürecinde Batı ile aralarının sürekli açılması, değişim ile yaşadığı adaptasyon problemidir. Özellikle Osmanlı gibi Batı'nın üstünlüğünü içselleştirmeyen, Batılılaşmaya tereddütle yaklaşan bir toplumun bu açığı kapatması daha zordu.⁴⁰

Osmanlı batılılaşma sürecinin toplumsal ve siyasal kodları üzerine çalışmaları olan Şerif Mardin'e göre Batıcılık, Osmanlı İmparatorluğunda başlayıp Cumhuriyet Türkiye'sinde yeni bir şekle bürünen, Batı'nın düşünce ve toplumsal yapısını amaç edinen yaklaşımdır. Bu yaklaşım toplumda farklı dozlarda ve boyutlarda ortaya çıksa da daha çok Batı'yı her yönüyle model almak isteyenlerin yaklaşımını ifade etmek için kullanılmıştır.⁴¹

Osmanlı, kuruluşundan itibaren Batı ile ilişki içinde olmakla beraber bu ilişkinin içeriği ve düzeyi farklılık göstermektedir. Batı ile ilişkinin Batılılaşma ve modernleşme bağlamında

³⁷ M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Asır Sonra "İnkılâb-ı Azim" II. Meşrutiyet*, Haz. Yusuf Çağlar, Zaman Kitap, İstanbul, 2008, s. 148.

³⁸ Ortaylı, A.g.e., s.17-18.

³⁹ A.g.e., s.18.

⁴⁰ Aytekin, A.g.e., s.317.

⁴¹ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1991, s.9.

başlangıç olarak farklı tarihler öne sürülmektedir.⁴² Modernleşmenin başlangıç noktası için ileri sürülen tarihler farklı olsa da görülen durum şu ki Osmanlı artık belli alanlarda yüzünü Avrupa'ya dönmüş, çareyi değişimde aramıştır.

Şerif Mardin'e göre Osmanlı'nın Batı uygarlığı ile ilişkisi bir süreklilik göstermektedir. Değişen, Batı'ya olan bakış açısı ve ilişki biçimindeki farklılıktır. Yükselme devrinde Osmanlılar kendi uygarlıklarını Batı'nınkinden üstün sayarken, İmparatorluğun gerilemeye başlamasıyla niçin geri kaldığı sorusu önce yönetim zaafları ileri sürülerek, daha sonra Batının askeri üstünlüğü gösterilerek cevaplandırılmıştır.⁴³

İlber Ortaylı da Osmanlı modernleşmesinin tanzimat dönemi ile sınırlandırılmayacağını ileri sürer. Ona göre tarih boyunca Avrupa ile siyasi, ekonomik açıdan ilişki içinde olan Osmanlı'nın geçirdiği modernleşme sürecini, ani karşılaşmanın oluşturduğu bir şok olarak da görmemek lazım. Ayrıca modernleşme süreci, sadece Osmanlı Türkiye'sini değil diğer Müslüman toplumları hatta Hristiyanları ve diğer inanç gruplarını da kapsayan bir olgudur. O yüzden sadece Babî'î ve Anadolu dikkate alınırsa Osmanlı'daki Batılılaşma olgusu ve değişim anlaşılmaz.⁴⁴

18.yüzyıla gelindiğinde yukarıda genel çerçevesini ortaya koyduğumuz modernleşme sürecinde Osmanlı ile Batı arasında belli alanlarda temel farklılıklar vardı. Arif Aytekin bu farklılıkları şöyle belirtmektedir:

En başta Osmanlı'da bilginin kaynağı ve doğru bilginin meşruiyet ölçüsü ilahi kaynaklı iken Batı'da epistemolojik kopuş ile Avrupa'da bilgi insan merkezli olarak anlaşılmakta idi. İkincisi siyasi olarak Osmanlı halifesi Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak meşruiyet kazanırken Batı'da durum tamamen değişmişti. Üçüncüsü ekonomik olarak Osmanlı tamamen tarıma dayalı bir üretim sürdürürken Batı'da sanayileşme hareketleri ciddi yol kat etmişlerdi.⁴⁵

Avrupa'nın geçirdiği süreci yakalayamayan, içte ve dışta birçok sorun yaşayan Osmanlı, Tanzimat fermanı(1839), Islahat fermanı(1856) ve I. Meşrutiyet'i(1876) ilan ederek⁴⁶ içinde

⁴² Mustafa Gündüz, *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları. "İçtihad, Sebilürreşad Ve Türk Yurdu'nda Toplumsal Tezler*, Lotus Yayınları, Ankara 2007, s.21.

⁴³ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s.10.

⁴⁴ Ortaylı, A.g.e., s.13-24.

⁴⁵ Aytekin, A.g.e., s.317.

⁴⁶ Hüseyin Şeyhanlıoğlu, *İslamcılık Ve İttihad-I İslam Düşüncesinin Doğuş Süreci Ve Temel Öğeleri*, <http://www.koprudergisi.com/Yazdir.asp?YaziNo=1018>, Erişim Tarihi: 17.03.2017

bulunduğu olumsuz koşulları değiştirmek istemiştir. Yapılan bu ıslahatlar toplumsal yapıda birçok değişime yol açacak ve bir modernleşme, Batılılaşma sürecinin parçası olacaktır.

17.yüzyıldan itibaren özellikle askeri ve ekonomi alanında Osmanlı ile Avrupa arasındaki makas açılmış ve değişimi kaçınılmaz kılmıştır. Bu değişim ya eski “muhteşem” hale dönüş ya da zamana uygun, geleceğe yönelik bir değişim olacaktır. Öncelikle Koçi Bey Risâlesi, Tarhuncu Ahmed Paşa'nın maliye programı, Naima ve Kâtip Çelebi'nin düşünce ve önerilerini belirttiği ıslah çalışmalarına başvurulması Osmanlı'da hala çarenin geçmişte, “öze dönüşte” arandığını gösterir.⁴⁷ Burada Osmanlı'nın Avrupa'nın üstünlüğünü henüz kabul etmediğini ve Avrupa'ya karşı mağrur duruşunun devam ettiğini söylemek mümkündür.

18.yüzyılda Osmanlı devletinin içinde bulunduğu kötü durumun sebebi olarak savaşlarda alınan yenilgiler görüldüğü için problemin kaynağı olarak görülen orduda reformlar yapılmıştır.⁴⁸ III. Selim döneminin reformlarının temel amacı, iktisadi ve askeri gelişmeyi sağlamaktır. Bunun için askeri alanda Nizam-ı Cedit; Nizam-ı Cedit'in giderlerini karşılamak için de hazineden ayrı olarak İrad-ı Cedit teşkilatı kurulmuştur. Bu reformlar sosyal ve siyasi bir amaçtan ziyade, Osmanlı'nın askeri ve ekonomik alanda yaşadığı çöküş sürecini durdurmak için yapılmıştır.⁴⁹ Osmanlı, Batılılaşma sürecine girmiş olsa da reformların henüz sadece askeri alanlarla sınırlı olması Avrupa'ya karşı mağruriyetin, güven ve psikolojik bir üstünlük hissinin devam ettiğini ve Avrupa'nın üstünlüğünün halen tam olarak kabullenmediğini söyleyebiliriz.

Sultan II. Mahmut'un vefatı üzerine tahta çıkan Sultan Abdülmecid, Batılılaşma sürecini Tanzimat Fermanı'yla kurumsallaştırmıştır. Ferman, geçmişten kopuşu, Avrupa'nın model olarak kabulünün günümüze kadarki dönemin başlangıç noktasını ve yeni bir dönemin başlangıcını temsil etmektedir.⁵⁰ Tanzimat ile beraber kötü gidişin önlenmesi için Avrupa tarzı bir yenileşmenin gerekliliğine inanılmıştır. Artık reformların yönü ve özelliği de değişmeye başlamıştır. Bu yeni dönüşümle beraber devlet ve toplum genel bir zihinsel dönüşüm sürecine evrilmiştir. Bu dönüşümün sınırları ve tarzı ise hep tartışılmıştır. Çünkü bu sıradan bir değişim değil, o güne kadar hor görülen bir medeniyetle uzlaşma serüveniydi. Bu değişim isteği ve çabası toplumdan ziyade siyasiler ve aydınlar tarafından olmuştur.⁵¹ Osmanlı modernleşmesini Avrupa modernleşmesinden farklı kılan temel yönünün toplumu üstten alta

⁴⁷ A.g.m., (17.03.2017)

⁴⁸ Gündüz , A.g.e., s.25.

⁴⁹ Şeyhanlıoğlu, A.g.m. (17.03.2017)

⁵⁰ A.g.m.,(17.03.2017)

⁵¹ Gündüz, A.g.e., s.25.

doğru dizayn etmeye çalışan “toplumsal mühendislik” anlayışının olduğu söylenebilir. Önerilen değişim formüllerinin ve ortaya çıkan ideoloji ve fikir akımlarının toplumda istenilen karşılığı bulamamasının sebebi olarak bu anlayışı görmek mümkündür. “Topluma rağmen toplumsal değişim” çabası ne kadar isabetli olsa da karşılık bulamayacağını söyleyebiliriz.

II. Mahmut dönemi ve Tanzimat sürecinde yapılan kanunlaştırma çalışmaları, var olan düzeni tahkim etmekten çok “olması gerekeni gerçekleştirme aracı olarak yeni düzenleyici kurallar getirme anlamına”⁵² geliyordu. Tanzimlerin ruhunu yansıtan bu anlayış, siyasa ve yönetim alanlarında reform yapma zorunluluğundan ziyade Batı ile olan ilişkilerin getirdiği bir ihtiyaç ve bu ihtiyaın kurallara bağlama sorunuydu. Bu kanunlaştırma süreci, çağdaşlaşmanın özü mahiyetindeydi.⁵³ II. Mahmut döneminde yapılan reformlar sistemli ve bütünü hedef alan bir reform hareketinin parçalarını oluşturduğu için Osmanlı yenileşme hareketlerinin batılılaşma yönünde sistemik bir özellik kazandığı dönem olarak ileri sürülmektedir.⁵⁴

Yeniliklerin toplumsal bir form kazanmasına Batı ülkelerine elçilerin ve öğrencilerin gönderilmesi, matbaanın alınması, basın-yayın ve eğitim faaliyetlerindeki gelişmeler ve değişimler önemli katkılar sağlamıştır.⁵⁵ Böylece daha çok devlet ve siyasal alanın ihtiyaçlarına yönelik yapılan reformlar toplumsal zeminde yansıma bulmuştur.

Birçok kurum, yayın organı ve düşünce hareketi Osmanlı modernleşme döneminin ürünüdür. Hürriyet, demokrasi, cumhuriyet, eşitlik gibi çok sayıda modern siyasal kavram ve İslâmcılık, sosyalizm, feminizm, milliyetçilik, pozitivizm, materyalizm gibi ideolojilerin/düşünce akımlarının temeli de bu dönemde atılmıştır.⁵⁶

Değişimin siyaset eksenli olduğu Osmanlı toplumunda modernleşme süreci boyunca birçok siyasal görüş ve düşünce hareketi ortaya ıkmıř⁵⁷ ve toplumun içinde bulunduğu durumu değiştirmeye yönelik faaliyetlerde bulunmuştur.

⁵² Niyazi Berkes, *Türkiye’de ağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, 7. Baskı, İstanbul, 2005, s.220.

⁵³ A.g.e., s.221.

⁵⁴ Bulut, A.g.e., s.22.

⁵⁵ Gündüz, A.g.e., s.25.-26.

⁵⁶ Mehmet . Alkan, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Tanzimat Ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Cilt: 1, (Der. Mehmet . Alkan), İletifim Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 2003, s. 20.

⁵⁷ Gündüz, A.g.e., s.26.

Avrupa hakkındaki ilk sistematik değerlendirmeler Batıda görev yapan Osmanlı hariciye memurları tarafından sağlanmıştır. Osmanlı için Avrupa'nın model olarak sunulduğu düzenleme, reform (tanzimat) teklifleri de buradan kaynaklanmıştır.⁵⁸

Yücel Bulut, Osmanlı reformlarının sarayın öncülüğünde başlatılan ve yürütülen özelliğine dikkat çeker ve tepeden aşağıya doğru yapılmaya çalışılan bu modernleşme sürecinin 'devletin bekası' nı kurtarma kaygısı ve hedefi taşıdığını belirtir.⁵⁹ Osmanlı'da modernleşme çabalarının öncelikle bürokrasi ile sınırlı tutulup halka yaymama gayreti dikkat çekici bir noktadır. Reformcuların reform çabalarını baskılayan, halkı devletin yaptığı sınırlı reformlara karşı 'koruyan' devlet refleksi ve devlet adamlarının reformları uygulamadaki çekingenliği devlet erkânının bu modernleşme çabalarına geçici olarak baktığı ve bunları içselleştiremediğini gösterir.⁶⁰ Modernleşme sürecindeki bütün çabalara rağmen Osmanlı'nın Batı'yı bir hayranlıktan ziyade pragmatik bir anlayışla örnek aldığı söylenebilir. Bu 'öz'ünü koruma gayreti ile birlikte geri kalındığı göstergesi olarak da görülebilir.

2.2. Tanzimat Dönemi Modernleşmesine Genel Bir Bakış

Fransız devriminin hem Avrupa'ya hem dünyaya birçok açıdan tesirleri olmuştur. Bunlardan biri milliyet, milliyetçilik fikri ve bunun sonunda ortaya çıkan ulus devlet anlayışıdır. Birçok millet ve dini grubun yaşadığı Osmanlı imparatorluğu da milliyetçilik fikrinden etkilenmiştir. Özellikle gayr-i Müslimler arasında başlayan milliyet fikri ve milliyetçilik akımları Osmanlı devlet ve toplumsal hayatını birçok yönden etkilemiştir.

Osmanlıda yenileşme çabaları ile toplum bir arada tutulmaya çalışılırken toplumun farklı zümrelerindeki Müslümanlardan ve gayr-i Müslimlerden ayrı gerekçelerle tepki gösterilmiştir. Yapılan reformlarla Gayr-i müslimler büyük bir beklentiye kapılırken özellikle statüsü zedelenen ulema ve âyanlar 'şeriata aykırı' gerekçesiyle tepki göstermiş, halkı tahrik etmiştir.⁶¹ Tanzimat'ın getirdiği yeniliklere hem devlet adamları hem de halk hazır değildi. Gayr-i müslimler hukuki eşitliği hayatın her alanında isterken Müslüman tebaa ise yapılan

⁵⁸ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s.11.

⁵⁹ Bulut, A.g.e., s.20-21.

⁶⁰ A.g.e., s.21-22.

⁶¹ Ali Akyıldız, *Tanzimat*, TDV İslam Ansiklopedisi, 2011, Cilt: 40, s.3.

yeniliklerin *Frenk icadı* olduğu gerekçesiyle benimsememiştir.⁶² Zaten değişimde ağır davranan ve değişime şüphe ile yaklaşan yöneticilerin bu durumda başarılı olması zordu.

Osmanlı idarecileri milliyetçilik merkezli ortaya çıkan sorunları bertaraf etmek için çeşitli önlemler aldı. Merkezi otoriteyi güçlendirmek ve gayr-i müslimleri memnun etmek amacıyla Sultan Abdülmecid döneminde Tanzimat Fermanı olarak bilinen Gülhane Hattı Hümayunu ilan edildi. Bu ferman ile birçok siyasi ve hukuki reformun yapılacağı belirtildi.⁶³ 3 Kasım 1839'da ilan edilen; Osmanlı siyasi, idari ve toplumsal hayatında köklü değişimlere yol açan tanzimat, 'düzenleme', 'nizama koyma' anlamına gelmektedir.⁶⁴ Bir yandan imparatorluğun içine düştüğü durum ve köklü reformlara olan ihtiyaç bir yandan da Batı'nın gayr-i müslimler için istediği haklar fermanın ilan edilmesinde temel itici güç olmuştur.⁶⁵

“(…) modernleşmenin ya da Batılılaşmanın esasen siyasal bir içerik kazandığı ve sadece teknolojik bir gelişmeyi değil zihniyet, kurum ve kimlik düzeyinde de bir dönüşüm gerektirdiği”⁶⁶ düşüncesinden yola çıkarsak Tanzimat dönemi, bu açıdan modernleşme sürecinin bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Tanzimat fermanı ile bir zihniyet ve norm değişimi belirgin bir şekilde ortaya çıktığından böyle bir tabir kullanmak yanlış olmasa gerek. Yoksa kapsamı ve etkisi birçok açıdan derin olan modernleşme gibi süreçleri belli olaylar ve şahıslar üzerinden ifade etmek yanlış sonuçlar doğurabilecektir.

Tanzimat Fermanı, Osmanlı idari yapısında tahta çıkan padişahların geleneksel olarak ilan ettiği ve 'adaletname' olarak adlandırılan hatt-ı hümayunlardan farkı, toplumsal yapıda oluşturduğu köklü değişikliklerdir. Bu ferman ile Müslim-gayri Müslim eşitliğinin sağlanması ve özellikle balkanlardaki milliyetçilik düşüncesinin etkisiyle ayrılmayı düşünen milletlerin bir arada tutması hedeflenmiştir. Bunun için daha sonra sık vurgulanacak olan bir “Osmanlı milleti” fikri ön plana çıkarıldı. Tanzimat da bu anlayışın ilk sistemli adımıydı.⁶⁷

Sencer'e göre “Tanzimat'ın en genel ve ayırıcı niteliği teokraziyle bütünleşmiş olan mutlak monarşinin yetkilerinin, belli hukuk ilkeleri ve yasalarla sınırlandırılmak

⁶² Hasan Gümüšoğlu, *Modernleşmenin Osmanlı Toplumunun İnanç Yapısı Üzerine Yaptığı Bazı Etkileri*, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 16, 2010, s.70-71.

⁶³ Bekir Balkız, *Türk Modernleşmesi, Pozitivizm ve Sosyoloji*, Mediterranean Journal of Humanities V/2, 2015, s.123-149.

⁶⁴ Aktel, Mehmet. *Tanzimat Fermanı'nın Toplumsal Yansıması*, Süleyman Demirel Üniversitesi, İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, , S3 (Güz), 1998, s.177-184.

⁶⁵ Sencer, A.g.m., s.46-71.

⁶⁶ Balkız, A.g.m., s.124.

⁶⁷ A.g.m., s.3.

istenmesidir.”⁶⁸ Tanzimat Fermanı’nın başında, fermanın hazırlanma gerekçesi olarak Kur’an hükümlerine olan bağlılığın azalması gösterilmiş ve mevcut durumdan çıkmanın çaresi olarak da şeriata bağlanma ve yeni kanunlar çıkarma olarak ifade edilmiştir.⁶⁹ Bu durum Osmanlı’nın modernleşmenin önemli bir sürecinde dahi değişimi dini bir ihyada aradığı söylenebilir.

Bazı görüşlere göre Tanzimat Fermanı’nda yalnız “devletin bekası” meselesinin değil, halkın mutluluğu ve refahının da dile getirilmiş olması ve bunun hukuki bir zemine dayandırılması modern devletin oluşumunda bir gelişme olarak görülebilir.⁷⁰

Niyazi Berkes’e göre Tanzimat Fermanı, bir anayasa hatta bir kanun olmayıp Avrupa’daki hükümdar-halk ilişkisinde belli değişikliklerin yapılacağını taahhüt eden *charte*(senet) benzeri bir bildiridir.⁷¹ Berkes, ayrıca Tanzimat bildirisini anayasa ile karşılaştırıp şu sonuçları çıkarmaktadır:

- a)hükümdar bu bildiri ile kendi iradesine sınır koyuyor
- b)yaşam, mülkiyet ve namus özgürlüğü kendi iradesinden çıkarıp kanunun yargısına bırakıyor
- c)hükümet yönetimi, hükümdarın iradesine göre değil, temel ilkelere göre yapılacak kanunlara göre olması⁷²

Tanzimat’ın en ayırt edici yönü bağlayıcı olması ve devletin ihtiyaçlarından ziyade halkın ihtiyaçlarına cevap verilme çabası taşımasıdır. Kalaycıoğlu da Tanzimat’ın halka bakan yönünü şöyle ifade eder:

Tanzimat dönemi, Gülhane Hattı'nın ilanından itibaren dünyevi toplumsal amaçlara ulaşmak için dünyevi ölçü ve faaliyetleri temel alan ve halkın iyi idaresi için keyfi olmayan ve değişmez ilke ve kuralların uygulanması genel amacını belirleyen bir dönem olmuştur. Halkın politik sürecin vazgeçilmez bir halkası haline gelmeye başlaması, Tanzimat'la birlikte yeni bir aşamaya ulaşan modernleşme çabalarının en önemli politik sonucu olmuştur.⁷³

⁶⁸ Sencer, A.g.e., s.47.

⁶⁹ Gürsoy, *Akça ve Himmet Hüür, Osmanlı Hukukunun Temelleri Ve Tanzimat Dönemindeki Hukuksal Yeniliklerin Sosyo-Politik Dinamikleri*, Selçuk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi 1.19, 2006, s.306.

⁷⁰ A.g.e., s.307.

⁷¹ Berkes, A.g.e., 2005, s.214.

⁷² A.g.e., s.214.

⁷³ Ersin Kalaycıoğlu, *Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişme*, Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme (Editörler: E. Kalaycıoğlu, Ay Sarıbay), 4.baskı, Dora Yayınları, Bursa, 2009, s.25.

Çetinsaya, 1700'lerden itibaren içte ve dışta devletin yaşadığı sorunlara karşı ne yapması gerektiği hakkında beliren ortak fikrin “eski”yi terk etmek olduğu ve ıslahatlara yansıyan temel yaklaşımın da bu olduğunu belirtmektedir. Bu süreçte değişim için dini ve beşeri iki temel gerekçe öne sürülmüştür. Birincisine göre bu değişimin dinin ruhuna uygun olduğu ve bunun dinin bekası için gerektiği vurgusudur. İkinci gerekçe olarak ise insanın çağa göre değişen ihtiyaçlarının dikkate alınması, bunun için “*mizac-ı asr*” ve “*efkâr-ı zamana*” göre hareket edilmesi ve Avrupa ile “*mübadele-i efkâr*” yolunun tutulması gerektiği düşüncesiydi.⁷⁴

Şerif Mardin ise, Tanzimat'ın ‘yeni’ tarafına vurgu yapanlara karşı “Tanzimat Fermanı’nda “eski”yi açıktan baltalayabilecek herhangi bir ilkenin görülmemesi”⁷⁵ ne dikkat çekerek değişimin ve “yeni”liğin seyrini ve özünü vurgulamaktadır.

Tanzimat ile beraber yoğunlaşan modernleşme süreci ile bazı kavramlar da sıkça dolaşıma girmiştir. Bu dönemde kullanılan ve üzerinde durulan kavramlardan biri *kanun ve nizam*dir. Tanzimat devlet adamları bireysel hakların garantiye alındığı, şahsi ve keyfi yönetim yerine kanun hâkimiyetinin sağlandığı bir hukuk devletini *medeniyet* ve *terakki* için temel esas olarak dile getirirlerdi. Böyle bir sistemde istibdat azaldıkça halkın hükümete muhabbeti artacak ve reformları sahiplenilmesi sağlanacaktı. Böylece devlet, dış müdahalelerden ve milliyetçilikten korunacaktı.⁷⁶ Sadık Rıfat Paşa, *kanun ve nizam* ile *terakki* arasındaki ilişkiyi özgürlük için gerekli olan hukukun yerleştirilmesine bağlar. Avrupa’da olduğu gibi hükümet, *hukuk-ı millet ve kanunu devlete* göre hareket etmeliydi. Çünkü hükümetin idaresi “kavanin-i Şer’iyye ve kavanin-i akliye-i siyasiyye” ile olmazsa “hükümet-i cebriyye” ortaya çıkacaktı.⁷⁷ Yani şer’i ve ilmi kanunlara dayalı bir siyaset ile yürütülmeyen bir idari yapı, baskıcı ve zorba bir yapıya dönüşebilir. Kanun ve nizam meselesi Tanzimat’la beraber yoğun olarak tartışılmaya başlandığında konuşulan diğer bir mesele de tebaa-devlet ilişkisiydi. Halk devlet veya hükümet için miydi yoksa devlet halk içindi? Dönemin şartlarına göre farklı bakış açıları dile getiriliyordu. Tanzimat döneminin önemli isimlerinden olan Sadık Rıfat Paşa, “devlet-halk” ilişkisi üzerine söylediği “Hükümetler halk için mevzu olup yoksa halk hükümetler için mahlûk değildir”⁷⁸ sözü ile yeni düzen ve kendi kanun anlayışını dile getiriyordu. Münif Paşa da benzer

⁷⁴ Çetinsaya, A.g.e., s.55.

⁷⁵ Şerif Mardin, “*Yeni Osmanlı Düşüncesi*”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Cilt: 1, (Der. Mehmet Ö. Alkan), İletişim Yayınları, İstanbul, 5. Basım, 2003, s. 43.

⁷⁶ Çetinsaya, A.g.e., s.59.

⁷⁷ Kaplan, A.g.e., s.28-38.

⁷⁸ Seyit Battal Uğurlu, Mehmet Demirtaş, *Mehmet Sadık Rıfat Paşa ve Tanzimat*, History 2:1, 2010, s.59.

bir ifade ile “Eskiden eşhas devlet için yaratılmıştır zannedilirdi”⁷⁹ diyerek bu yaklaşımı eleştirmiş ve insanı yaşat ki devlet yaşasın anlayışını savunmuştur.

Kanun ve nizam eksenli düşünceler, Tanzimat Dönemi adalet anlayışına da yansımıştır. Çetinsaya, dönemin adalet anlayışını yeni bir ‘adalet dairesi’ olarak ifade eder ve bunu dönemin “insana her şeyden önce lazım olan ilim ve fendir; ilim ve fen olmadan medeniyet ve terakki olmaz; medeniyet ve terakki ancak kanun ve nizamla olur; kanun ve nizam olan memlekette tebaa devlete bağlanır; tebaası ve devleti birbirlerinden emin olan memleket refah ve saadete erer”⁸⁰ anlayışına bağlar.

Çetinsaya, Tanzimat zihniyetinin iki yönüne vurguda bulunur. Bunlardan biri Osmanlı/İslam modernleşmesinin sosyoloji ve ekonomi perspektifinden ziyade siyaset merkezli olarak ortaya çıktığı. Yani siyasetin hayatın her alanında düzenleyici gücüne olan inanç. İkincisi, sosyoekonomik süreçlerin düşünce hayatına olan etkisi. Bu etkileşimden dolayı düşünce hayatına etki eden temel faktör Batı’nın fikirsel yapısından ziyade Batı’dan alınan kurumlar ve onların yol açtığı toplumsal değişimdir.⁸¹

Tanzimat Fermanı’nda belirtilen ilkelerin düzenlenmesi ve uygulanması sırasında belli sıkıntılar, aksaklıklar ve tepkiler ortaya çıkmıştır. Bunların giderilme çabası Islahat Fermanı’nı ortaya çıkarmıştır. İçerden gelen tepkiler ve taleplerin yanında uluslararası tepkiler ve baskıların etkisiyle reformlar ve değişim süreci yeni bir aşamaya ulaşmıştır. Bunun sonucunda Osmanlı Devleti 1876’da Kanun-ı Esasi’yi ilan etmek zorunda kalmıştır. Böylece başlangıçta devletin sorunlarına çözüm bulma niyetiyle başlayan reformlar zamanla koşulların dayatmasıyla öngörülme yen süreçlere evrilmiştir.⁸²

1856’da ilan edilen Islahat Fermanı’na göre devlet katında bütün vatandaşların eşit olduğu ırk, dil, din vb. farklılıkların serbestçe yaşayabildiği, gayr-i Müslimlerin de devlet katında memur olabileceği belirtiliyordu. Bununla bir Osmanlı milleti anlayışı oluşturulmaya çalışılıyordu. Gayr-i Müslimlere bazı haklar verilerek hem onları imparatorluk bünyesinde tutma hem de uluslararası güçlerin bu konudaki itirazlarını kesme hedefleniliyordu.⁸³

⁷⁹ Çetinsaya, A.g.e., s.66.

⁸⁰ s.66

⁸¹ s.71.

⁸² s.24-25.

⁸³ Gümüšoğlu, A.g.m., s.71.

Tanzimat'ın ikinci bir aşaması olarak görülen Islahat Fermanı, devlet politikasına karşı önemli bir tepkiyi doğurdu. Bu ferman ile o zamana kadar "millet-i hâkime" olan Müslümanlar imtiyazlı konumunu kaybedip onun yerine din farkı gözetilmeyen "Osmanlı" vatandaşı oluyordu. Müslüman teb'anın yanında ayrıcalıklı konumunu kaybeden Rumlar da tepkiliydi. Bu ferman ile hedeflenen "beraberlik" tersine dönüp gayr-i müslimler aldıkları imkânlar ile Müslüman teb'ayı çok geride bırakmıştır.⁸⁴

Akyıldız'a göre, Tanzimat reformlarının planlı ve programlı olmaktan ziyade pratik ihtiyaçlara cevap vermeye yönelik olduğunu ve bunun sebebi olarak da "Tanzimat'çıların reformları anlayıp hayata geçirecek memurlara, sağlam bir malî yapıya ve reformları inceden inceye planlayıp uygulayacak zamana sahip olmamaları"na bağlar. Ayrıca Tanzimat'çıların eğitim işinde geç davranmaları, uygulanan yeni malî programların başarılı olmaması ve oluşan yeni mali yük yönetimi zora sokmuştur. Bundan dolayı fiilî durumlar ve siyasî gelişmelere cevap niteliğinde aceleci kararlar vermeleri başarılı olmalarını engellemiştir.⁸⁵

2.3. Osmanlı Modernleşmesinde Genç Osmanlılar'ın Rolü

Tanzimat ile başlayan ve Islahat Fermanı ile iyice belirginleşen "Osmanlılık" düşüncesi, devleti dini bir kimlik olan *ümme*t anlayışı yerine, siyasi bir kimliği ifade eden *millet* kavramı üzerine bina etme çabasıydı.⁸⁶ Bu çabanın amacı imparatorluk bünyesindeki farklı dini kimlikleri bir arada tutmaktı. Bu fikirleri savunan ve topluma yaymaya çalışan bir kısım aydın ve reformist yönetici, hem yurt içinde hem de yurt dışında aktif faaliyetlerde bulunuyordu.

Şerif Mardin, Yeni Osmanlılar olarak bilinen bu grubun hedefini "*Tanzimat'ın amaçlarını geliştiren 'ikinci kuşak' Tanzimatçıları*" olarak ifade eder. Ona göre bu kuşak, ikinci Mahmut döneminde geliştirilen merkezileştirme girişimlerinin daha modern formlarını yaygınlaştırmaya çalışınlardır.⁸⁷

Mardin, onlar için kullanılan isimlendirmeden yola çıkarak bakış açılarını şöyle ifade eder: "Yeni Osmanlılarca kullanılan Jeune Turquie bir bakıma Batı'nın 'ayna'sına bakarak üretilen bir kavramdı. Bu tip 'onların bize bakmasından yola çıkarak bizim kendimize bakmamız' durumu Tanzimat'tan bugüne kadar modernliğimizi saptayan bir değerlendirme

⁸⁴ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s.15-16.

⁸⁵ Akyıldız, *Tanzimat*, TDV İslam Nsiklopedisi, 2011, 40, s.9.

⁸⁶ Kemal Karpat, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Değişim, Modernleşme ve Halk: Bir Vesika*, Kebikeç: İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi 21, 2015, s.5.

⁸⁷ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi, Tanzimat Ve Meşrutiyet'in Birikimi Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, s.46.

olmuştur ve galiba ‘Batı'nın bilim ve fikirlerini toplumumuza yerleştiriyoruz’ savından çok daha anlamlı bir değerlendirmedir.”⁸⁸ Bu anlayışa sahip genç Osmanlılar, böylece hem taklitçilikten kurtulmaya hem de reformları halka benimsetmeye çalışıyordu.

Osmanlı modernleşme süreci genel olarak bir süreklilik arz ederken bazen kendi içinde kırılmalar ve zıtlıklar taşıyabiliyordu. Yeni Osmanlı hareketi de tanzimat modernleşmesinin bir eleştirisi olarak ortaya çıkmış, Osmanlı modernleşmesinde modernist ve muhalif kanadı oluşturuyordu. Cemil Koçak’ın ifadesi ile:

Ortada bir hareketten ziyade, değişik genç elit adaylarının kendilerince geliştirdikleri bazı önermeler vardı.(...) yeni Osmanlılar denildiğinde, siyasal ve ideolojik fikriyat olarak kendi içinde tutarlı, örgütsel bir dayanışma içinde, baştan keskin olarak belirlenmiş siyasal hedefleri olan bir gruptan söz etmek mümkün değildir.⁸⁹

Birbirleriyle zaman zaman uzlaşan, zaman zaman zıtlaşan bu ekip, Osmanlı yönetici elit adaylarıydı.⁹⁰ İbrahim Şinasi, Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ali Süavi gibi önemli devlet adamları ve aydınlar bu grubun başını çekiyordu.

Mardin’e göre Tanzimatçılara karşı ilk sistematik eleştiriler Namık Kemal, Ziya Paşa öncülüğünde başlatılan ve “Yeni Osmanlılar” adı verilen grup tarafından yapılmıştır. Bunlar Tanzimatçıları Batı’yı anlamamakla suçlayıp, onların şeriatı ve geleneği unutup taklidi bir şekilde Batıyı benimsediklerini söylüyorlardı. Bu grup, geliştirdiği Osmanlı gazeteciliği ile Batı hakkındaki bilginin artmasında ve yayılmasında önemli bir rol oynamıştır.⁹¹ Onların bu çabası, toplumu bu “taklidi” anlayıştan kurtarıp “doğru” bir mecraya sevk etmek olarak okunabilir.

Osmanlı’da modernleşme taraftarı olan yönetici ve aydınlar, geleneği ve yeniliği bir arada yaşama çelişkisi içindeydiler. Aslında geleneği terk etmekten ziyade tamir etme çabası olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlayış Yeni Osmanlılar’da daha belirgindir. Bir ayakları gelenekte bir ayakları yeniliği yakalama çabasında olmuştur. Bu noktada Koçak, Avrupa ve Osmanlı muhalefet anlayışına dikkat çeker. Ona göre iki muhalefet, hem şekil hem de öz itibarıyla farklı

⁸⁸ A.g.e., s.44.

⁸⁹ Cemil Koçak, “Osmanlı Türk Siyasal Geleneğinde Modern Bir Toplum Yaratma Projesi Olarak Anayasanın Keşfi: Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce -Tanzimat Ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Cilt: 1, (Der. Mehmet Ö. Alkan), İletişim Yayınları, İstanbul, 5. Basım, 2003, s.72.

⁹⁰ A.g.e., s.72.

⁹¹ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s.16.

karakterdeydi. Batı Avrupa muhalefeti “*devleti kurtarmak*” gibi bir saikten ziyade sosyal sınıfların iktidara karşı mücadelesi olarak karşımıza çıkar. Devleti ayakta tutma, onarma, yenileme gibi bir düşünceleri ise hiç yoktu.⁹² Oysa Osmanlı’da iktidar ve muhalefetin ortak noktası, devleti kurtarma gayretiydi. Dönemin muhalif bir hareketi olan Yeni Osmanlılar, geleneksel Osmanlı muhalefeti ile benzer ve farklı yönler taşıyordu. Onlar, modernleşmeden ziyade modernleşmenin algılanma biçimine karşıydı.⁹³ Bu durum, iki muhalefeti anlama ve karşılaştırmada bize önemli bir bakış ve yaklaşım sunmaktadır.

Şerif Mardin, “Yeni Osmanlılar’ın içinde büyüdükleri bir devlet söylemi yerine, yetişmelerinde bir “okul söyleminin” etkili olduğunu” belirtip onların düşünsel kaynağına ve etki alanına dikkat çeker.⁹⁴ Ayrıca Şerif Mardin bu ekolün bir bütün olmadığı ve farklı düşüncelerin birlikteliği meselesini şöyle ifade eder: “Şinasi’nin kompleksiz Batıcılığı, Namık Kemal gibi en geniş oranda parlamenter demokrasiden faydalanmak isteyenler ve parlamenter demokrasiyi bir çeşit insan tabiatına aykırı “oyun” olarak değerlendiren Ali Suavi gibi kişiler.”⁹⁵ Bu yüzden bu harekete, ortak bir amaç için farklı anlayışların oluşturduğu koalisyon diyebiliriz.

Tunaya ise Genç Osmanlılar’ın tabandan gelen, siyasi ve fikri muhalefet karakterine dikkat çekerek dini bir yapıya sahip ve aynı zamanda farklı dinleri ve milliyetleri bir arada tutmak zorunda olan, bununla beraber Batılılaşması gereken Osmanlı toplumundaki ilk demokratik, sivil düşünce ekibi olarak niteler.⁹⁶ Şerif Mardin ise onların demokratlığını, aydınlanma felsefesini ve Osmanlı toplumunun “*ifade edilmeyen ama paylaşılan dili*” yani *lehçesini* iyi anlamış olmalarına; benimsedikleri hukuki ve siyasi öngörülerini bu *lehçeyle* uyumlu kılmaya çalışmış olmalarıyla alakalı olduğunu söyler.⁹⁷

Osmanlı modernleşmesi sürecinde düşünce hayatında iz bırakmış olan Yeni Osmanlıların düşüncesi, 1876 anayasa çalışmaları ve meclisine dek etki yapmıştır. Anayasanın geçici ve süresiz askıya alınmasından sonra bile bu etki devam etmiştir.⁹⁸

⁹² Koçak, A.g.e., s.76.

⁹³ A.g.e., s.77.

⁹⁴ Mardin, 2003, A.g.e.s.52

⁹⁵ Şerif Mardin, “19.yüzyılda Düşünce Akımları Ve Osmanlı Devleti”, *Türk Modernleşmesi – Makaleler 4*, (Der. Mümtaz’er Türköne, Tunçay Birkan), İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s.89.

⁹⁶ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004, s.60.

⁹⁷ Şerif Mardin, *19.yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti*, s.47.

⁹⁸ A.g.e., s.51.

2.4. Meşrutiyet İle Anayasal ve Parlamenter Sisteme Geçiş

Tanzimat'tan sonra reformlarda yaşanan gevşeklik ve artan baskı nedeniyle özellikle Avrupa'yla teması olan aydınlar tarafından yönetim eleştiriliyordu. Genç Osmanlılar olarak bilinen Ali Suavi, Şinasi, Ziya Paşa, Namık Kemal, Agâh Efendi gibi isimler basın yoluyla eşitlik, hürriyet, adalet, meşrutiyet, meclis sistemi, anayasal sistem vb. konuları işleyerek düşünce ve isteklerini dile getiriyorlardı. Bu fikirler, hem yönetimde hem bürokraside hem de mühendishane ve tıbbiye öğrencileri arasında destekleniyordu.⁹⁹ Bu açıdan, “siyasi fikirlerini açıkladıkları yazılarında, geniş ölçüde İslam siyaset teorisinin lügatçesine başvuruyorlardı. Mesela, adalet, bi'at (itaat tarzı), icma'-i ümmet (umumi konsensüs), meşveret (İstişare) gibi kelimeleri kullanıyorlardı”.¹⁰⁰ Bu girişimleri, gelenek ve modernleşmenin eklemlemeye çalışılması olarak okunabilir. Eklektik bir düşünce yapısına sahip olan genç Osmanlılar, siyasal alanda reformist kültürel alanda ise gelenekçi davranıyorlardı. Siyasal alanda parlamento ve anayasa talebi, kültürel alanda “*frengi*” usule ve aşırı batılılaşmaya karşı olmaları bunun göstergesidir. Batı'daki siyasal kurumların meşru'iyetini ve uyumunu İslamiyet'in “*meşrevet*” ilkesi ile sağlamaya çalışıyorlardı.

Batı'nın baskısı, balkanlardaki uluslaşma çabaları ve iç muhalefetin istekleri sonucu bireysel hak ve hürriyetleri anayasal temele dayandıracak, padişahın yetkilerine sınırlama getirecek bir Kanun-i Esasi (Anayasa) hazırlama yoluna gidilmiştir. Yapılan çalışmalar sonucu 1876'da Osmanlı tarihinde ilk kez parlamenter monarşiye (meşrutiyete) geçilmiştir.¹⁰¹ Sencer, bu anayasanın kendine özgü bir öğretisi ve ideolojisi olmadığını; hem içerik hem de biçim yönünden bir anayasa özelliğini taşımaktan uzak olduğunu ileri sürer. Bu anayasanın Fransa ve Belçika liberal hukukunun monarşiye uyarlanmış hali olarak gören Sencer, bu anayasanın demokratikliğini halk-yönetici ilişkisi açısından şöyle açıklar:

(...) halk ya da onun temsilcisi olan bir yasama organı ya da bir kurucu meclis tarafından değil, hiçbir temsil niteliği bulunmayan bir komisyon tarafından hazırlanmıştır. Üstelik halk yerine Padişahın hak ve yetkilerini onaylayıp pekiştiren bu yasa, bireylere bağışlanan siyasal ve hukuksal yaptırımlardan yoksun bıraktığı

⁹⁹ Durdu Mehmet Burak, *Osmanlı Devletinde Jön Türk Hareketinin Başlaması ve Etkileri*, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma Ve Uygulama Merkezi Dergisi 14, Ankara, 2003, s.292.

¹⁰⁰ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (Çev. Mümtazer Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan), İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s.95.

¹⁰¹ Sencer, A.g.e., s.57.

gibi, Padişaha gereğinde bu hakları askıya alabilecek yetki ve olanaklar tanımıştır.

En önemlisi, Anayasa kendisini herhangi bir yaptırıma bağlamış değildir.¹⁰²

Kanun-i Esasi’de vatandaşların durumu “*Tebaa-i Devlet-i Osmaniye’nin Hukuk-i Umumîyesi*” başlığı altında ele alınmıştır. Buna göre imparatorluğun sınırları içinde yaşayan herkes din, mezhep farkı gözetilmeksizin “Osmanlı” olarak addediliyordu.¹⁰³

Milletvekillerin durumu ve aldıkları kararların onayı dolayısıyla yürütme gücü; yasama işlerini yürütmekle görevli Meclisi Umumi ve aldıkları kararların onayı dolayısıyla yasama gücü Padişaha bağlı olmasından monarşik yapı devam etmiş, meclis bir danışma organından öteye geçememiştir. Nihayet açılan meclis, milletvekillerinin eleştirileri ve Osmanlı-Rus harbi bahane edilerek bir yılını tamamlayamadan Padişah tarafından süresiz olarak kapatılmıştır. Daha sonra 1908’de II. Meşrutiyeti ilan eden Sultan Abdülhamit, bunun sebebi olarak halkın böyle bir yönetime(meşrutiyete) hazır olmadığı, genelin menfaati için meclisin tatil edildiğini, geçen sürede halkın bu anlamda olgunlaştığını, bu yüzden tekrar meşrutî yönetimin yürürlüğe konulduğunu belirtmiştir.¹⁰⁴ II. Meşrutiyet ilan edildiğinde yeni bir anayasa hazırlanmamış, 1876’daki Kanun-i Esasi tekrar yürürlüğe konulmuştur.¹⁰⁵ Sultan Abdülhamit bununla meşrutiyet karşıtı olmadığını, şartlardan dolayı ve “maslahat gereği” olarak Kanun-i Esasiyi askıya aldığını yansıtmak istemiştir.

Bu şekilde sonuçlanan 1. Meşrutiyet süreci, tekrar yerini padişahın sınırsız yetkilerine bırakmıştır. “Sultan Abdülhamit’in istibdat’ında” yasama ve yürütme Padişah’a geçerken yönetim mekanizmasında ve bürokraside birçok yozlaşma meydana gelmiş; jurnalcılık ve baskı ciddi oranda artmıştır. Öte yandan düşünce, basın, öğrenim, toplanma ve örgütlenme özgürlüğünde anayasanın getirdiği hak ve özgürlükler askıya alınmış; basına ve muhalefete sansür artmıştır.¹⁰⁶

2.5. II. Meşrutiyet Döneminin Düşünce Dünyasına Genel Bir Bakış

Modernleşme, batılılaşma ve çağdaşlaşma gibi isimlerle ifade edilen Osmanlı’daki değişim süreci, yaşanan bazı kırılmalar ve duraklamalara rağmen bir süreklilik arz etmektedir.

¹⁰² Sencer, A.g.m., s.58.

¹⁰³ Mehmet Kaan Çalen, *II. Meşrutiyet Döneminde Osmanlı Meclis-i Mebusanı’nın Çalışmaları (1908-1912)*, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008, s.16.

¹⁰⁴ Sencer, A.g.m., s.59.

¹⁰⁵ Çalen, A.g.t., s.6.

¹⁰⁶ Sencer, A.g.m., s.59.

Özellikle meşrutiyet döneminde anayasal bir forma bürünen bu reform süreci, kanuni olması ve dolayısıyla bağlayıcılığı yönüyle köklü değişimlere yol açmıştır. Ayrıca bu dönemde belirginleşen düşünce akımları ve muhalefet, mevcut yapının değişiminde büyük rol oynamıştır. Çalışmanın bu kısmında II. Meşrutiyet döneminin önemi ve bu düşünce hareketlerinin genel anlayışı ortaya konulup, özellikle “terakki” ve toplumsal gerileme konusundaki fikirlerine ve nasıl bir toplumsal model önerdiklerine değinilecektir.

II. Meşrutiyet dönemi, kendinden önceki dönemden aldığı birikim ve sonraki dönemlere miras bıraktığı kültürel, edebi, siyasi ve toplumsal dönüşüm bakımından önem arz etmektedir. Bu dönemden günümüze birçok düşünce ve problem intikal etmiş ve bunlar hala canlılığını korumaktadır.¹⁰⁷ Daha önce toplumda nüveleri bulunan birçok düşünce biçimi ve toplumsal talep, II. Meşrutiyet ile birlikte daha da kristal hale gelmiştir. Bunlardan Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük gibi akımlar, tanzimat ile beraber yoğunlaşan modernleşmenin Meşrutiyet döneminde tecessüm etmiş halleri olarak okumak mümkündür.

II. Meşrutiyet, Osmanlı'nın siyasi ve toplumsal hayatında birçok açıdan iz bırakmış ve oluşturduğu etkiler açısından üzerinde çok tartışılmış bir dönemdir. Bundan dolayı bu dönemin ifade edilmesinde birçok tarif ve tabir kullanılmıştır. Mustafa Gündüz bu tanımlamaları bize şöyle aktarmaktadır;

Tunaya, II. Meşrutiyet'i “Türk siyasi ve devlet hayatı için elzem hayatiyet unsurlarının araştırıldığı bir laboratuvar,” olarak görmüştür. Ülken bu dönemi, “fikir anarşisi manzarası,” Akşin “Türk tarihinin su kesim çizgisi,” Alkan “konsantre Cumhuriyet tarihi,” Kansu “sonun başlangıcı” şeklinde tanımlamıştır. Tüccarzâde İbrahim Hilmi bu sürece, “Cumhuriyet dönemi kültür hayatı, II. Meşrutiyet'e düşülen bir dipnottur” derken, Turhan “bugün kabul edilmiş hiçbir unsur yoktur ki o vakit üzerinde konuşulmamış, yazılmamış ve münakaşa edilmemiş olsun” diyerek, bu dönemin ne kadar önemli bir yeri olduğuna işaret etmiştir. Kayalı da, aydınlar tarafından “Türk tarihinin en önemli farklılaşma/dönüşüm noktası olarak 1923'ün değil, 1908'in görüldüğünü”¹⁰⁸ belirtmiştir.

¹⁰⁷ Gündüz, A.g.e., s.22.

¹⁰⁸ A.g.e., s.21.

Genel olarak yukarıdaki gibi tanımlanan II. Meşrutiyet dönemi, farklı kişiler tarafından farklı yönleri üzerinden tanımlansa da vurgulanan ortak noktaları şu ki hepsi bu dönemin önemini, yaygın etkisini ve tarihselliğini belirtmiştir. Dönemi bir “İnkılâb-ı azim” olarak niteleyen Hanioğlu, II. Meşrutiyetin geniş yelpazedeki etkilerini şöyle ifade eder.

1908 İhtilâli, İşkodra'dan Basra'ya ulaşan bir coğrafyada siyaset yapımından entelektüel tartışmaya, gazetecilikten değişik toplumsal örgütlenme biçimlerine uzanan alanlarda büyük bir değişim yaratmıştır. Siyasal partiler, seçimler, milliyetçi kulüpler, feminist dernekler, işçi sendikaları, sosyalist, milliyetçi gençlik örgütleri, Garbci, İslâmcı yayın organları gerçek anlamlarıyla bu dönemde ortaya çıkmışlardır. Dolayısıyla 1908 İhtilâli, Osmanlı tarihindeki en önemli kırılma noktalarından birisini teşkil eder. İnkılâb-ı Azîm kendinden önceki dönemi o denli kalın çizgilerle bir devr-i sabık haline dönüştürmüştür ki, II. Abdülhamid çağı âdeta yakın tarihin bir parçası olmaktan çıkmıştır.¹⁰⁹

Hanioğlu'nun burada ayrıntılarıyla bahsettiği etkiler yönünden II. Meşrutiyet, Osmanlı modernleşmesinin zirve noktası olarak görülebilir. Sadece siyasal alanda değil, birçok toplumsal katmanda değişim ve dönüşümler gerçekleşmiştir. Özellikle düşünce özgürlüğündeki serbestiyet geniş anlamda dernekleşme, cemiyetleşme ve basın “hürriyeti” sağlamıştır ki II. Meşrutiyetin ilan edildiği gün, bundan sonra “hürriyet bayramı” olarak kutlanacaktır. Mustafa Gündüz “Bu ortamda daha önceleri söylen(e)meyenler, konuşul(a)mayanlar ve tartışıl(a)mayanlar yazılmaya, basılmaya ve kamuoyunda teşhire başlanmıştır. Bu bakımdan II. Meşrutiyet, oldukça verimli, renkli bir o kadar da anlaşılması güç bir dönemdir”¹¹⁰ diyerek, bu hürriyet ortamını önceki dönemlerle kıyaslayarak ifade etmektedir. Gündüz, II. Meşrutiyet'in miras bıraktığı sorunlar bakımından bir bunalım dönemi olduğu ve bundan dolayı büyük riskler taşıdığını da söyler. Hem siyasal hem de düşünsel açıdan bunalım özelliği taşıyan dönemler (...) *eski değer ve alışkanlıkların tartışılmasını, yeniden inşasını ya da sıkıca muhafazasını gerektiren koşullar ortaya*”¹¹¹ çıkardığını belirtir. Bu dönemde belirginleşen düşünce akımlarında toplumsal durumu tartışma, inşa ve muhafaza etme reflekslerini görmek mümkündür.

¹⁰⁹ M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Asır Sonra “İnkılâb-ı Azim” II. Meşrutiyet*, (Haz. Yusuf Çağlar), Zaman Kitap, İstanbul, 2008, s.50.

¹¹⁰ Gündüz, A.g.e., s.17.

¹¹¹ A.g.e., s.49.

Hanioğlu, II. Meşrutiyetin kitlesel bir eylem, bir halk hareketi veya biriken toplumsal tepkinin patlaması olarak görülmesinin yanlış olduğunu belirtir. Ona göre bu devrim, ne sadece *Kanun-i Esasinin* uygulanma çabasıydı, ne de Tanzimat gibi düzeni topluca sorgulayan bir düşünce arka plana sahipti. II. Meşrutiyet ile ilgili mevcut bazı tariflere bu eleştirileri yapan Hanioğlu II. Meşrutiyeti, Osmanlı Terakki ve İttihad Cemiyetinin ortaya koyduğu bir eylem ve onun muhafazakâr eylemciliğinin statükoyu koruma çabası olarak tanımlar.¹¹² Ona göre 1908 devrimi, modern siyaset anlayışını başlatmış, siyasetin şeklini ve onu gerçekleştirecek kurumlarda değişime yol açmıştır.¹¹³

II. Meşrutiyet ile oluşan “hürriyet” ortamı, toplumsal ve kurumsal değişim ile beraber yeni bir “istibdat” sürecinin de başlatıcısı olmuştur. Osmanlı’yı bu yeni siyasal örgütlenme biçimi ile tanıştıran meşrutiyetin bu yönünü Hanioğlu şöyle ifade eder:

Bu olumlu yanlarının yanı sıra İnkılâb-ı Azîm süreci içerisinde 20. asrın yaygın örgütlenme ve siyaset biçimi olan baskıcı tek parti iktidarını Osmanlı coğrafyasına getirmiş ve bu iktidar bilhassa 1913 sonrası siyasetleriyle topluma ciddi travmalar yaşatarak Osmanlı'nın dağılmasına ivme kazandırmıştır.¹¹⁴

Adem Ölmez, Meşrutiyetin ilanının ilk yıldönümünde Meclis-i Mebusana farklı yerlerden çekilen telgraflara dikkat çekerek, II. Meşrutiyet için kullanılan "*mebde-i saadet-i Osmaniyan*", "*mebde-i feyz-ü felah-ı Osmaniyan*", "*İyd-i Ekber-i Osmaniyan*", "*saadet-i sermedî-i mülk-ü millet*" ve "*ıyd-ı mübeccel-i millî*" gibi tabirlerin, meşrutiyetin toplumda algılanma biçimini belirlemek açısından önemini vurgular.¹¹⁵ Kullanılan bu tabirlerde görüldüğü gibi Meşrutiyet huzur ve refahın başlangıcı olarak algılanmış ve bir bayram havasında karşılanmıştır.

1908 devrimi, birçok önemli sonuca yol açmıştır. Bunların başında bürokrasi, saray, hükümdar ve din kurumlarının dışında siyasi partilerin toplumsal hayata girmesidir. Devrimin önemli bir sonucu da ordu-siyaset ilişkisidir. Orduda kendini halifeye karşı bağlı hissetmekten çok, halka dönme eğilimi belirmiştir. Türk ulusu düşüncesi de ihtilal ile beraber belirgin hale gelen düşüncelerdendir.¹¹⁶

¹¹² Hanioğlu, A.g.e., s.44.

¹¹³ s.47.

¹¹⁴ s.50.

¹¹⁵ Adem Ölmez, *Osmanlı Devletinin Son Asrında İslam ve "Usul-Ü Meşveret" Tartışmaları*, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=335>, (13.04.2017)

¹¹⁶ Berkes, A.g.e., s.393.

Gündüz, II. Meşrutiyet döneminin renkli entelektüel ve kültürel ortamına ve bu ortamda çıkan süreli yayınlara dikkat çeker.¹¹⁷ Bu ortamın oluşmasındaki temel faktörün basın alanındaki hürriyetin kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. O yüzden basın, toplumsal hayatta önemli bir yere sahip olup bir dönemin toplumsal olay ve olgularını anlamada mühim bir veri kaynağıdır.

Modernleşme sürecinde reformlar zamanla askeri ve ekonomik alanları aşmış, toplumun birçok katmanına nüfuz etmiştir. Bu süreçte Osmanlı aydınlarının en çok dikkatini çeken konulardan biri de parlamenter yönetim sistemiydi. Bazı aydınlar Avrupa'daki bu sistemi, İslam tarihindeki dört halife dönemiyle özdeşleştirip, bu sistemin İslami bir yapı olduğu fikrini öne çıkarmışlardır.¹¹⁸ Avrupa'dan alınan bu reformların İslami referanslarla izah edilmeye çalışılması, toplumun henüz Avrupa'dan gelen değişimlere tepkili olduğunu, bu değişimleri bir "gâvur icadı" olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

Bu dönem yazınında dergicilik de önemli bir fikir, tez ve anti-tez sahası olmuştur. Eğitim, kadın, aile, çocuk, dil, alfabe, hilâfet, medreseler gibi birçok konu ve toplumsal sorun farklı fikirlerin savunuculuğunu yapan dönemin dergilerinde ele alınmıştır. Mustafa Gündüz'ün *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları: İctihad, Sebilu'r-Reşad ve Türk Yurdu'nda Toplumsal Tezler* adlı çalışması bu konuda önemli bir kaynaktır.

2.5.1. II. Meşrutiyet Dönemi Düşünce Akımları

Yukarda da değinilen II. Abdülhamit döneminin istibdadi/baskıcı sosyo-politik ortamında ortaya çıkan II. Meşrutiyet, fikir ve basın hürriyeti ile beraber birçok düşünce akımının doğmasını sağlamıştır. Bu dönemin siyasal ve toplumsal yaşamının anlaşılması adına bu düşünce hareketlerinin tarihsel ve sosyolojik kodlarının incelenmesi önemlidir. Bu bakımdan genel olarak kabul gören bu dönemin yaygın siyasi görüşleri İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülüktür. Başta Osmanlıcılık düşüncesi ile devleti kurtarma adına bir "ittihad-ı Osmani" düşüncesini savunan birçok devlet adamı ve dönemin aydını, bu düşüncenin başarılı olmadığını görünce ideolojik temelli fikir akımları ile toplumsal görüşlerini ortaya koydular.¹¹⁹ Aşağıda bu düşünce hareketlerinin toplumsal görüşlerini analiz edip toplumdaki sorunları nasıl ele aldıklarını, bu sorunları nasıl tanımladıklarını ve bu sorunlara ürettikleri çözümleri irdedeceğiz. Böylece döneme bir projeksiyon tutmuş olacağız. Bu, söylem analizini

¹¹⁷ Gündüz, A.g.e, s.49.

¹¹⁸ Ölmez, A.g.m. (13.04.2017)

¹¹⁹ Gündüz, A.g.e., s.10.

yapacağımız Hutbe-i Şamiye risalesinin yazıldığı dönemin tarihsel koşullarının anlaşılmasında önemli katkı sağlayacaktır.

2.5.1.1. Osmanlılık (İttihad-ı Osmani) Düşüncesi

Bu düşünce akımı, 19.yüzyıl Osmanlı toplumunda meydana gelen siyasal ve toplumsal krizlere bir çözüm olarak ortaya çıkmıştır. Devlete karşı yapılan isyanlar, uluslararası baskı, savaşlar ve onun sonucunda oluşan toprak kayıpları, milliyetçilik, merkezi ve yerel yönetimlerde oluşan idari krizler sonucunda ortaya çıkan bir anlayıştır. Osmanlıda siyasal ve toplumsal birlikteliği sağlamaya dönük bir fikir olup diğer ideoloji ve düşünce hareketlerinden farklılık göstermektedir.¹²⁰ Bu akımın toplum için “devletin bekasını” koruma fikrinin ağır bastığı, heterojen bir yapı olduğunu söyleyebiliriz. Osmanlılık düşüncesini Tunaya şöyle ifade etmektedir.

Osmanlılık diğer üç cereyan derecesinde nazariyelere sahip olmamış, asli manasıyla bir “tarz-ı siyaset” olarak kalmış ve muhtelif hadise ve nazariyelerle yenilenen bir tez ve bir gaye ittihaz edilmiştir. Diğer bütün cereyanlar hep Osmanlılık çerçevesi dâhilinde serdedilmekte ve her biri Osmanlılık ile yani muhtelif kavim ve dinlerin vücuda getirdikleri bir imparatorluk rejimi ile bağdaşabileceğini hatta teâlisini gaye edindiğini sarâhatle ileri sürmektedir. Bu itibarla İslâmcılar, Garpcılar ve Türkçüler müştereken evvela Osmanlıcılığa taraftar ve onu yükseltmekle mükellef bulduklarını bildirerek hareket etmektedirler.¹²¹

Osmanlıda henüz düşünce akımlarının belirgin olmadığı dönemde, farklı siyasal ve toplumsal anlayışa sahip ama Osmanlılık düşüncesine mensup birçok Osmanlı aydınının görüşleri, zamanla değişmiştir. Bu aydınların düşüncelerinde zamanla oluşan değişimi, onların II. Meşrutiyet döneminin farklı fikir akımlarındaki pozisyonlarında görmek mümkündür. Bunlar, II. Meşrutiyetten sonra devletin ve toplumun kurtuluşunu Batıcı, İslâmcı, Türkçü ideolojilerde görmüşlerdir.¹²² Devrimden önce aydınların ideolojik kimlikleri ön planda olmayıp daha çok “devletin bekası” ortak paydasında buluşurken, devrimden sonra toplumsal dönüşüm için farklı ideolojik hareketlerde mücadele etmişlerdir.

¹²⁰ A.g.e, s.10.

¹²¹ Tarık Z. Tunaya, *Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Fikir Cereyanları*, İstanbul, 1948, s.44.

¹²² Gündüz, A.g.e., s.11.

2.5.1.2. Türkçülük (İttihad-ı Etrak) Düşüncesi

II. Meşrutiyet döneminde belirginleşen ve uzun süre etkisi devam eden bu ideoloji, Türk milliyetçiliği esasına dayanmaktadır. Bu düşünce hareketi, sadece Türk milliyetçiliği ideolojisi ile sınırlı olmayıp toplumsal hayatın birçok alanına nüfuz eden bir akımdır. Bu ideoloji ve anlayışın kültürel ve bilimsel kodları geçmişteki birçok fikir ile ilintili olup Yeni Osmanlılar dönemine dayanmaktadır.¹²³

Yeni Osmanlıların Türkçülük düşüncesine olan katkıları bu düşüncenin içerisindeki farklı bireysel ilgilerden kaynaklanmaktadır. Yeni Osmanlıların dil, basın, siyaset, edebiyat ve kültürel alanlardaki farklı çalışmaları Türkçülüğün gelişimine zemin hazırlamıştır.¹²⁴ Köprülü'ye göre "II. Meşrutiyet öncesindeki Türkçülük, filoloji ve tarih tetkikleri şeklinde kendini göstermiştir."¹²⁵

II. Abdülhamid dönemi ve sonrasında, Y. Akçura, Hüseyinzâde Ali Bey, Ahmed Agayef ve İsmail Gaspralı gibi Osmanlı toprakları dışından gelen özellikle Tatar kökenli aydınlar, hem siyasal hem de kültürel anlamda Türkçülüğün gelişimini önemli oranda etkilemiştir. Bu dönemin yerli ve yabancı yayınları da milliyetçilik duygularını kabartmış, yurt içinde ve yurt dışında açılan bazı dernek ve cemiyetler bunu kurumsal hale getirmiştir. *Türk Yurdu Cemiyeti* ve onun yayın organı olan *Türk Yurdu* mecmuası gibi unsurlar, Türkçülüğün bilimsel ve kültürel alandan siyasal alana kaymasında önemli rol oynamıştır.¹²⁶

2.5.1.3. İslamcılık (İttihad-ı İslam) Düşüncesi

İslamcılık düşüncesi, din siyaset ilişkisi bağlamında üzerinde çok tartışılmış ve tartışılmaya devam edilen bir olgudur. Semavi bir din ile olan ilintisi ve bu dine müntesip olan insanların siyasetle olan ilişki biçimleri bu kavramı çok girintili hale getirmiştir. Kimi zaman Pan siyaseti anlamında kimi zaman bir ideoloji ve kimi zaman da İslam'ın kurumsallaşması bağlamında ele alınmıştır. İslamcılık dediğimizde İslam dinine mensup bütün fertlerin dâhil olduğu bir ideolojiyi mi anlayacağız yoksa müstakil bir "Müslüman milliyetçiliği"ni mi anlayacağız. İslam ve İslamcılık arasındaki ayrımın kesin çizgilerle belirlenememesi ve tanımlamalardaki çelişkiler kavramsal incelemeyi zorlaştırdığından araştırmacının özne olarak kendini konumlandırışı çalışmanın boyutunu ve yönünü belirleyebilmektedir. Bu açıdan tezin bu kısmında İslamcılık düşüncesi özellikle 20.yüzyılın ilk çeyreğindeki bağlamı ve anlamıyla

¹²³ S.11-12.

¹²⁴ S. 3.

¹²⁵ Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, 3. Baskı, Ankara, 1999, s.313.

¹²⁶ Gündüz, A.g.e., s.13.

ele alınacaktır. Genel olarak bu düşüncenin literatürdeki çerçevesi ortaya konulup daha çok İslami referansla İslam dünyası ve Osmanlıdaki toplumsal sorunlara yaklaşan ulema ve aydınların düşünceleri ele alınacaktır. Kavramsal bir analizden ziyade, tarihsel olarak İslamcılığın oluşum ve gelişim süreci genel hatlarıyla ortaya konulacaktır.

İslamcılık düşüncesi mensupları uzun süre kendileri için İslamcı kavramını kullanmamışlardır. Zaten II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında İslâmıcı-milliyetçi-Batıcı ayırımı henüz belirginleşmemiş olup “gri” bir tonda seyretmektedir. Sonradan farklı ekollerin öncüleri olacak aydınların aynı dergide yazmaları bunun bir göstergesidir. Bu kavramın ilk önce Ziya Gökalp'in 1913'te *Türk Yurdu*'nda çıkan “*Üç Cereyan*” başlıklı makalelerinde geçtiği düşünülmektedir. İslamcılık her ne kadar düşünsel ve ideolojik bir boyut taşısa da bir dini inanç ile olan ilişkisi bu akımın sınırlarını tespit etmeyi zorlaştırmaktadır.¹²⁷ Bununla beraber Özcan bu akımı, basın yayında çıkan İslâmıcı düşüncenin genel çerçevesini şöyle özetlemektedir:

(...) İnanç, ibadet, ahlâk, felsefe, idare, siyaset, iktisat, hukuk, eğitim alanlarında İslâm'ı bütün bir hayat nizamı olarak yeniden hâkim kılarak müslümanları medenîleştirme; İslâm dünyasını geri kalmışlıktan, Batı hâkimiyetinden, zalim ve müstebit idarecilerle keyfi yönetimlerden kurtarma; dinî düşünceyi taklit, hurafe ve bid'atlardan arındırma gibi XIX.yüzyıl İslâm dünyasının başka coğrafyalarında da görülen ıslah, tecdid, ihya vb. kavramlarla ifade edilen dinî, siyasî, ilmî çözüm arayışları veya bu arayışları ihtiva eden bir fikir hareketidir.¹²⁸

Azmi Özcan'a göre İslamcılık ile ilgili yapılan çalışmalarda bu akım, II. Meşrutiyet sonrasında dinî-siyasî fikir hareketlerinden biri olarak değerlendirilse de aslında bu akım, bir geleneğe sahipti ve bu geleneğin devamıydı. Ona göre bu geleneğin modern dönemdeki öncüleri Osmanlı'da Yeni Osmanlılar, Mısır'da Cemâleddîn-i Efganî-Muhammed Abduh çizgisi, Hindistan'da Seyyid Ahmed Han gibi isimlerdir. Özcan, oluşum devrindeki İslamcılık ile II. Meşrutiyet sonrası İslâmıcılığın temsilcilerinin toplumsal konumlarından dolayı, iki dönem İslâmıcılığının mahiyet itibariyle farklılığına dikkat çeker. Daha önce bürokratların ve gazetecilerin öncülük ettiği bu akım, zamanla daha çok ilmiye sınıfı mensuplarınca temsil edilmiştir.¹²⁹

¹²⁷ Azmi Özcan, *İslâmıcılık*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 23, 2001, s. 63.

¹²⁸ A.g.e, s.62.

¹²⁹ Özcan, A.g.e., s.62.

İslamcılık düşüncesi ile ilgili yapılan çalışmalar metodolojik açıdan önemli farklılıklar barındırmaktadır. Gündüz bu farklılıkları ve dayanaklarını şöyle aktarmaktadır:

Osmanlı-Türk modernleşmesinin din eksenini Batılı araştırmalarda İttihâd-ı İslâm (Panislâmizm), Türkiye'deki çalışmalarda ise 'irtica' kalıbı etrafında ele alınmış olmasıyla, bu saha hem muhteva hem de psikolojik olarak daraltılmış ve hatta kendi mecrasından çıkarılmıştır. b) İslâmıcılık hareketinin fikrî gelişim süreci ve kişileri üzerinde yapılan taraflı tasnifler bulunmaktadır. c) Bu dönemde modernleşme teşebbüsünün dinî kanadını teşkil eden İslâmıcılık akımında, "devletin çöküşü ile dinin çöküşü" bir tutulmuştur. İslâmıcılık üzerine ilk çalışmaları başlatanların tezleri, birçok konunun aydınlatılmasına ışık tuttuğu gibi, kullanılan kaynak ve izlenilen metot yüzünden, bazı kalıp yargıların oluşmasına sebep olmuştur.¹³⁰

İslam, din ve dünya işlerini bir bütün olarak gördüğünden diğer dinlerden farklı olarak devlet olgusunu dinden bağımsız olarak ele almaz. Dinin manevi ve ahlaki prensipleri günlük hayatın yanında devletin politikasını da etkilediğinden, din ve devlet olgusu iç içe girebilmektedir. Bu yüzden din, siyasi bir boyut da kazanmaktadır. Bu açıdan İslamcılık, İslam'dan farklı olarak bir ideolojiyi temsil etmektedir. Bu ideoloji, toplumsal pratikte kendini İslam kuralları sistemine dayandırdığı için bu iç içe geçişlik durumu oluşmaktadır.¹³¹

İslamcılık hareketi, genelde aynı kategoride ele alınsa da içinde modernist, gelenekçi gibi farklı düşünce yapılarını barındırmakta ve bu düşüncelerin tamamını ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Genelde Osmanlı toplumunun veya İslam dünyasının içinde bulunduğu sorunlara İslam temelli çözümler üreten şahıslar "İslamcı" olarak nitelendirilmektedir.¹³² Bu anlamda İsmail Kara kapsamlı bir tanımla İslâmıcılığı

19. ve 20.yüzyılda İslâm'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, eğitim, toplum...) 'yeniden' hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslâm dünyasını Batı sömürgesinden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurâfelerden...kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri

¹³⁰ Gündüz, s.16.

¹³¹ Demet Şefika Acar, *İslamcı İdeoloji ve İslamcı Hareketler Ekseninde Orta Doğu*, 38. ICANAS: 1, s.3.

¹³² İbrahim Halil Ozan, *II. Abdülhamid Döneminde İslamcı Muhalefet ve Mehmet Akif Ersoy*, Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4, 2017, s.145-163.

baskın siyasî, fikri ve ilmî çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütünü ihtiva eden bir hareket¹³³ olarak tanımlamaktadır.

Kara'nın geniş bir tanımla ifade ettiği bu düşünceyi Şerif Mardin de şöyle tanımlar:

İslâmcılık, özelliklerini daha çok 19.yüzyıl ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nun uzak çevresinde ve Hindistan'da şekillenmiş olmasına rağmen 1870'lerden itibaren imparatorluğun merkezinde gittikçe güçlenen bir ideolojik davranış kümesine verilen addır.¹³⁴

İslamcılık düşüncesi üzerine çalışmalarıyla bilinen Türköne ise, bu kavramı Osmanlı merkezli ve Batı'daki ideoloji kavramı ile olan etkileşimi bağlamında şöyle ifade eder:

İslâm'ı inanç, düşünce, ahlâk, siyaset, idare ve hukuk bakımından hayata hâkim kılmak, müslümanlar arasında birlik ve dayanışmayı tesis ederek İslâm ülkelerini Batı karşısında geri kalmışlıktan kurtarmak amacına yönelik bir çözüm arayışı olarak XIX.yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı aydınları tarafından dile getirilmeye ve tartışılmaya başlanmıştır.¹³⁵

Bu aydınları “yeni” unsurlar olarak niteleyen Türköne, onların bu girişimlerinin “dönüşüme uğrayan İslâm düşüncesi batılı bir düşünce olan ‘ideoloji’ ile tanışma” sonucunda ortaya çıktığını belirtir.¹³⁶

İslamcılığı modern bir ideoloji, tepkisel ve dünyevi bir hareket olarak gören Mücahit Bilici bu düşünceyi şöyle tarif eder:

İslamcılık bir sınır ideolojisidir. İslam'dan çok Müslümanları ve onların düşmanlarını bilir. İslamcılığın entelektüel başarısı da ötekiyle karşılaşma hatta vuruşma çizgisinde konumlanmasından kaynaklanır. İslamcılık bu sebeple öteki'nin (modern Batı'nın) eleştirisinden beslenir. Demek ki İslamcılık, ötekisiyle meşgul bir hudut ideolojisidir. (...) Evet, İslamcılık, Müslüman'ın bencilliğidir. Baştan sona dünyevidir. Daha net karşılığı Müslümancılık olan İslamcılığın hakikati “Müslüman milliyetçiliği”dir. Bu bencilliğin ekonomik tezahürü Müslümanların menfaatinin, başarısının temin edilmesi gayretidir. Politik tezahürü

¹³³ İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, C.1, İstanbul, 1986, s.15.

¹³⁴ Şerif Mardin, *İslâmcılık*, TCTA, İletişim, İstanbul, 1985,C.5, s.1400.

¹³⁵ Mümtazer Türköne, *İslâmcılık*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 23, 2001, s. 60.

¹³⁶ Mümtazer, Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim, İstanbul, 1994, s.31.

ise Müslümanların başarılı olması ve devlet sahibi olması gibi taleplerdir. İslamcılığın tezlerinin tamamı dünyevi olarak meşrudur. İslamcılık modern dünyada meşru bir dünyevi ideolojidir. Çünkü diğer dünyevi kimliklerle aynı şeyleri ister: Başkasına ezilmeyelim, bizim de gücümüz olsun, bizim de devletimiz olsun, dünyada hâkim olalım, ila ahir. (...) İslamcılık özden çok kabukla, imandan çok İslam'la, dinden çok kimlikle ilgilidir¹³⁷

Mücahit Bilici'nin burada vurguladığı gibi İslamcılık, Batı'da farklı kimlikler(etnik, dini) üzerinden yaşanan "benlik" farkındalığının müslüman kimlikteki yansımasıdır. Bu düşünce, Müslümanın dünyası için çalışır fakat bu dünyevi yönelimdeki motivasyon kaynağı kendisi olmayıp karşıya duyduğu tepkidir. Mustafa Gündüz'ün şu ifadeleri Bilici'nin yaklaşımını destekler niteliktedir.

İslâmcılar tarafından bu dönemde kaleme alınan yazıların çoğunda Batı'ya karşı savunma psikolojisi, cevap yetiştirme gayreti ve tenkit vardır. Verilen cevaplarda Kur'an'dan ve Hadislerden sıkça kaynak gösterilmiştir. II. Meşrutiyet'e kadar çoğunlukla Avrupalılara karşı direnç göstermeye çalışan İslâmcı aydınlar, Meşrutiyetin ilanından sonra Türkçülük ve Batıcılığın bazı siyasî ve sosyal tezlerine de cevap yetiştirme gayreti içine girmişlerdir.¹³⁸

İslamcılık düşüncesi ilk önce Hindistan-Pakistan bölgesinde ve Mısır'da ortaya çıkmıştır. Buradaki İslamcılığın temel karakteri, sömürgeciliğe karşı bir duruş olarak belirmektedir. Bu düşüncenin buradaki öncüleri, halkı örgütlemek için radikal söylemlere başvuruyorlardı. Osmanlı'daki İslamcılık ise daha çok devletin ve toplumun karşı karşıya kaldığı batılılaşmaya bir tepki, bir çare olarak ortaya çıkmıştır. Birincisi daha radikal bir söylem ve halk temelli bir örgütlenmeye dayanırken, ikincisi dar bir aydın sınıfı tarafından savunulmuş ve *ıslahçı* bir çizgi seyretmiştir.¹³⁹

İslamcılığın siyasal bir düzleme girmeden önceki hali Yeni Osmanlılara, Tanzimat ve Islahat Fermanı dönemlerine dayanır. Ali Suavi, Namık Kemal, Ziya Paşa gibi münevverlerin öncülük ettiği bu düşünce, bu dönemde henüz belirgin hale gelmemiş olup, Türkçüler ve Batıcılar ile toplumsal görüşleri bakımından epey ortak yöne sahipti. II. Meşrutiyetle beraber

¹³⁷ Mücahit Bilici, <http://www.ilkehaber.Com/Yazi/İslamcilik-Ve-Nurculuk-1-11279.Htm>, (21.04.2017)

¹³⁸ Gündüz, A.g.e., s.33.

¹³⁹ Necmi Uzun, *Türkiye'de İslamcı Hareket Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları Ve Dönüşümü*, Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s.44.

yaygın ve belirgin hale gelen İslamcılık, imparatorluğun içinde bulunduğu kötü gidişata çare olması için öne sürülen en yaygın görüştü. Osmanlı toplumunda dinin etkisi ve devletin teokratik yapısı İslamcılık düşüncesinin karşılık bulmasında etkili olmuştur. Bu açıdan toplumu içinde bulunduğu durumdan çıkarmak ve “terakki”de Avrupa’nın seviyesine ulaşmak için bu düşünce göz ardı edilemezdi. Bu yüzden İslamcı aydınların yanı sıra Türkçü ve Batıcı aydınlar da İslam’a bu gözle yaklaşmaktaydı.¹⁴⁰

II. Abdülhamid döneminde “İslam birliği” ve “devletin bekası” için politik bir form kazanan İslamcılık, ilk başlarda Yeni Osmanlılar arasında gündeme gelmişti. II. Meşrutiyetten sonra ıslahçı bir İslam düşünce çizgisi sürdüren bu düşünce, modernist bir toplum projesi olarak varlığını devam ettirmiştir. Yeni Osmanlılar ile beraber bu hareketin içerisinde olan aydınlar, ilmi ve düşünsel alanda geniş bir literatürün oluşmasını da sağladılar.¹⁴¹ Türköne 19.yüzyılın ikinci yarısında Avrupa’ya kaçan ve orada Osmanlı hükümetine karşı muhalefetlerini devam ettiren aydınları, “*geleneksel İslâm’ı İslâmçılığa dönüştüren ilk kuramcılar*” olarak tanımlar. Avrupa’da Hürriyet mücadelesini yürüten bu aydınlar, taleplerini anayasalı parlamenter sistemle savunuyorlardı. Bunu yaparken “Batı siyasî tarihi ve düşüncesinin ürünü olan kavram ve kurumlarla İslâm düşüncesini cemetmeye çalışarak İslâm’ın aklî ve terakkici bir yorumunu geliştirmişlerdir.” Bu düşüncelerini “*İslâm’ı hayata yeniden hâkim kılma*” söylemiyle dile getirmişlerdir. Bu düşüncelerini temellendirirlerken hem İslam medeniyetinden hem Avrupa medeniyetinden seçmeci bir şekilde yararlanmışlardır. Ortaçağ klasik İslâm’ı *yerine İslâm’ın saf biçimine ve aslî kaynaklarına yönelmişler, aklî deliller için İslâm felsefesine başvurmuşlardır*. Aynı seçici tavır Avrupa düşüncesi ile olan ilişkilerinde de olmuştur. Pozitivizm yerine, Aydınlanma düşüncesinin kendileri için uygun olanlarını aldılar. Bu seçici tavır sonucu Avrupa’nın *terakki ve demokrasi* gibi kavramlarını alıp bunları İslami bir formata dönüştürmeye çalıştılar. Batı’daki *demokrasi, parlamento, seçim, kamuoyu* gibi kavram ve kurumları *meşveret, şûra, biat, ehli’l-hal ve’l-akd* gibi İslâmî kavramlarla denkleştirmeye ve topluma yaymaya çalıştılar. Türköne onların bu gayretlerini *Batılı milliyetçi ideolojilerin bir benzerini oluşturma* olarak ifade eder ve bundan dolayı İslam’a milliyetçi bir ideoloji gibi yaklaştıklarını söyler. Bu da İslam’ı inançla beraber farklı bir kimliksel boyuta taşıyıp ona ideolojik bir eksen kazandırmıştır.¹⁴²

¹⁴⁰ Gündüz, A.g.e., s.32-33.

¹⁴¹ Mümtaz’er Türköne, *İslâmçılık*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 23, 2001, s.60.

¹⁴² A.g.e., s.61.

Hilafet merkezi olan Osmanlıda ve diğer Müslüman toplumlarda, İslâmcılık fikrinin oluşumunu hazırlayan sebepleri Türköne şöyle kategorize etmektedir:

1. XIX. yüzyılda müslümanlar eğitim, ilim ve teknoloji alanındaki geri kalmışlıktan kurtulmak için bir taraftan Batı'nın ilim ve teknolojisini almanın gerekliliği üzerinde dururken diğer taraftan Batı'nın pozitivist ve materyalist kültürüne karşı kendi inanç ve geleneklerini koruyup geliştirmek amacıyla bir dönüşüm ve değişim içerisine girmişlerdir. Bunun sonucunda ortaya çıkan kültürel canlanma ve hareketlilik İslâmcılığın entelektüel zeminini oluşturmuştur.

2. Tanzimat tecrübesi ve bilhassa Islahat Fermanı'nın getirdiği müslüman-gayri müslim eşitliğinin sebep olduğu toplumsal huzursuzluk sürecinde kendilerini devletin sahibi telakki eden müslümanlar, artık "millet-i hâkime" statülerini kaybedecekleri endişesiyle itirazlarını dile getirirken aynı zamanda yapılanları şeriattan sapma olarak değerlendiriyor, buna karşı dine sıkı sıkıya sarılmak gerektiğini söylüyorlardı. Bunun yanı sıra Tanzimat dönemi boyunca hem eşitlik politikalarının hem de yenileşme çabalarının gereği olarak özellikle hukuk düzeninde yapılan değişiklikler ve Avrupa'dan iktibas edilen kanunlar halkta dinî hassasiyetin gelişmesine ve İslâmcı tepkilere kaynaklık etmiştir.

3. XIX. yüzyıl ortaları, Avrupa devletlerinin sömürge siyasetlerinde köklü değişikliğe giderek İslâm ülkelerinin doğrudan işgal ve ilhakıyla hâkimiyetlerini tesis etmelerinin ivme kazandığı dönemdir. Endonezya, Orta Asya ve Hindistan bu süreci yaşadı. Bunun üzerine sömürge durumundaki müslümanlar Osmanlı Devleti'nden yardım talep ettiler. Hilâfet telakkisinden güç ve ilham alan bu yöneliş, Osmanlı aydınlarının dikkatlerini sınır ötesi İslâm dünyasının gerçeklerine çevirdi ve bu yöndeki gelişmeler giderek dünya İslâm dayanışması fikrinin olgunlaşmasını sağladı. O zamana kadar aralarında ciddi bir organizasyon bulunmayan İslâm milletleri birleşip bir güç oluşturabilirlerse Avrupa'nın ilerleyişi durdurulabilecekti. Birleşmenin nasıl gerçekleşeceği meselesi dinin millî ve milletlerarası siyasette aktif rol üstlenmesiyle, dinin temel kavram ve amaçlarının buna uygun yeni bir içerik kazanmasıyla, yani sonuçta dinin ideolojiye

dönüşmesiyle halledilecekti. İslâmcılık ilk defa, bu süreci ve dönüşümü temsil eden ve siyasî niteliği ağır basan bir tez olarak ortaya çıktı.¹⁴³

Bu alıntıda görüldüğü gibi Müslümanların teknik açıdan yenileşme çabaları, ahlaki ve kültürel açıdan Batı'ya direnme, siyasal ve hukuki statüsünü koruma ve sömürgeciliğe karşı koyma gibi sebeplerden ötürü İslamcılık bir (anti)tez olarak ortaya çıkmıştır.

İslamcılık, özünde *yenilik* ve *birlik* fikrine dayanmaktadır. *Yenilenme*, İslam'ın ilk dönemleri ve İslam'ın temel kaynaklarına dönüş çerçevesinde ele alınıyordu. *Birlik* ise siyasi bir form kazanarak Müslümanların siyasal birlikteliğini sağlayacak olan Hilafet ile dile getiriliyordu. Hilafet kurumunun bu misyonu II. Abdülhamit döneminde etkili bir şekilde işletilmiştir.¹⁴⁴

Sultan Abdülhamit, bazı modern kurumları ve modernleşmenin bazı yönlerini sahiplenirken bir yandan da İslamcılarının düşüncelerinden de yararlanmıştı. Özellikle İslamcılarının geri kalmışlık sorununa İslami referanslı çözüm önerilerini ve Batı'ya olan eleştirel tavırlarını, imparatorluğu bir arada tutma ve sömürge altındaki Müslüman toplumları emperyalistlere karşı organize etmek için sahiplenmiştir. Sultan Abdülhamit birleştirici bir kimlik ile Müslümanları halifenin etrafında kenetlemeye çalışmış, bunun için ulemeden yararlanmıştı. Bu çabaları siyasi bir ittifak-ı islam anlayışını ortaya koyduğu için “Panislamist” olarak nitelenmiştir.¹⁴⁵ Panislamizm, siyasî ve ideolojik bir hareket olup 19.yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan bu anlayış, Sultan Abdülhamit tarafından uygulanmıştır. Bu hareketin Sultan Abdülhamit ile anılması, onun Müslüman coğrafyadaki sömürgelere Halife kimliğiyle yaklaşması ve müslümanlar arasında bir dayanışma oluşturmaya çalışmasındandır.¹⁴⁶

II. Meşrutiyet döneminde basın ve yayın faaliyetleri hız kazanmış, İslâmcı aydınlar da bunun “nimet”lerinden faydalanmıştı. Bu aydınlar, *Sırat'ı-Müstakîm*[sonrasında *Sebilü'r-Reşad olmuştur*], *Beyânü'l-Hak*, *Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye*, *Ceride-i Sofiye*, *Ceride-i İlmiye*, *Cihan-ı İslâm*, *El-Medâris* gibi İslâmcı yayın organlarında düşüncelerini savunuyorlardı. *Volkan*, daha uç bir çizgide yayın faaliyeti yapardı. *Mahfel*, *Muhibban*, *Medrese İ'tikatları*,

¹⁴³ A.g.e., s.60.

¹⁴⁴ Gündüz, A.g.e., s.33.

¹⁴⁵ Uzun, A.g.t., s.50.

¹⁴⁶ Hülâgü, M. Metin, *Pan-İslamist Faaliyetler*, http://metinhulagu.com/images/dosyalar/20120302111700_0.pdf, Erişim Tarihi: 27.04.2017

İ'tisam, Hayrül Kelam, Tasavvuf, Kelime-i Tayyibe, dönemin diğer önemli İslâmcı dergileridir.¹⁴⁷

1908'de yayın hayatına başlayan *Sırat-ı Müstakim* dergisi Modernist-İslâmcı bir çizgide, meşrutiyet yanlısı, Sultan Abdülhamid ve istibdat aleyhtarı bir yayın politikası izliyordu. Bu dergi, İslâmcılar, Türkçüler ve ikisinin ortasını bulmaya çalışan bir ekip tarafından çıkarılıyordu. İttihad-ı İslam eksenli yayın yapan bu derginin bazı yazarları zamanla Türkçü veya Batıcı kanada geçtiler. *Sırat-ı Müstakim* kapanınca 1912'de çıkartılmaya başlanan, *Sebil-ür Reşad* dergisi bu geleneği devam ettirdi.¹⁴⁸

Mümtazer Türköne II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı aydınları tarafından dile getirilen temel yaklaşım ve tezleri şöyle ifade etmektedir:

1. İslâmiyet modern ihtiyaçları karşılayacak, modern gelişmeler karşısında insanın dünyaya bakışını tayin edecek, değişimleri açıklayacak ve hayatın her alanına hâkim kılınabilecek evrensel bir siyasî-sosyal muhtevaya sahiptir. Bu sistem insana doğruyu yanlışı bildirmekte, ona rehberlik etmekte, toplum hayatının temel normlarını vermekte, yönetenlerin ve yönetilenlerin haklarını belirlemektedir. İslâmiyet'in modern dünyadaki bu kapsayıcılığı kaynağını kutsaldan almakla birlikte akılla da kavranıp temellendirilebilir. Zira İslâmiyet akla uygun bir dindir.
2. İslâm bütün modern gelişmelere açık bir dindir, çağın yeniliklerine kolaylıkla intibak edebilir; gelişmeye engel olmadığı gibi bizzat gelişmeyi emreder. İslâmiyet'in terakkiye engel görünen tarafları aslında ona sonradan ilâve edilen geleneklerde aranmalıdır. Bu sebeple İslâm'ı onu sınırlayan geleneklerin bağından kurtararak aslî şekline döndürmek gerekir. Aslî kaynaklar yeni bir yorumla gelişmeci bir İslâmî sisteme dönüştürülebilir. Bunun için Ortaçağ'da kapanan içtihad kapısı yeniden açılmalı ve yeni hükümler üretilmelidir.
3. Batı tartışılmaz bazı üstün niteliklere sahiptir. Müslümanlar Batı'yı üstün kılan ilim, teknik ve medenî usulleri alarak kendi toplumlarını kalkındırmak zorundadır. Eskiden müslümanların elinde bulunan bu imkânlar müslümanların ihmali sonucu

¹⁴⁷ Gündüz, A.g.e., s.33. (Bu dergiler hakkında daha geniş bilgi için Mustafa Gündüz'ün II. Meşrutiyet Devri Klasik Paradigmaları'nda ayrıntılı bir şekilde ele aldığı *Sebil-ür-Reşad* dergisine ve TCTA, C.1. basın bölümündeki şu yazılara bakılabilir: Orhan Koloğlu, "Osmanlı Basını: İçeriği Ve Rejimi"; Bülent Varlık, "Tanzimat Ve Meşrutiyet Dergileri"; Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri".)

¹⁴⁸ Sacit Kutlu, *İkinci Meşrutiyet Döneminin Düşünce Akımları*, http://www.obarsiv.com/cagdas_turkiye_seminerleri_0708.html, s.7-8. Erişim Tarihi 25.04.2017.

Batılılar'ın eline geçmiştir. Batı sadece ilmi ve tekniğiyle değil geliştirdiği düşünce ve kurumlarla da üstündür. Müslümanlar, Batı'dan işe yarar gördükleri düşünce ve kurumları da alabilir, kendi toplumlarına uygulayabilirler. Bu işlem seçmecî bir tarzda yapılacaktır.

4. İslâmiyet, müslümanlar için Batılı milletler gibi bir milliyet prensibi getirmektedir. Müslümanlar bu prensip etrafında birleşerek siyasî bir topluluk oluşturabilir. İslâmiyet Müslümanların siyasî kimliğini temel alacakları milliyet esasını vermektedir.¹⁴⁹

İslamcılar İslam esaslarına dayalı bir yönetim sistemi ortaya koymaktan ziyade, İslamiyet'in genel ilkeleri çerçevesinde görüş beyan etmişlerdir. Zaman ve şartların ihtiyacına göre ortaya çıkan yönetimler bu ilkeler çerçevesinde meşrudur. Yönetimde esas alınan *şura* ve *meşveret* kavramlarıdır. Meşrutiyet yönetiminin savunulması da bu esaslara uygunluğuna binaendir. Bu sistem, yönetilenlerle danışma esasına dayanır ve bu da temsili sistemi gerekli kılar, halkı yönetimde söz sahibi eder. Böylece istibdat ve keyfî yönetim ortadan kalkacak, hürriyet ve eşitlik temelinde kanunlar esas alınacak, yöneten-yönetilen sorumlulukları belirlenecek ve birbirini denetleyecek mekanizma sağlanacaktı. İslamcılar genel olarak kanunlaştırma faaliyetlerini desteklemiş, bunların şeriata uygunluğunu ortaya koymak için ciddi çaba sarf etmişlerdir. Meşrutiyet dönemi kanunları için "*kanun-ı ilâhî, şeriatın fezlekesi ve şeriat-ı garrâ-yı Muhammediyye'den muktebes*" gibi ifadeler kullanmaları onların bu kanunlara yaklaşımını gösteren önemli verilerdir.¹⁵⁰

İslamcılar, düşünce hayatındaki tıkanmışlığı aşmak için İslam'ın ilk dönemlerine, Kur'an ve sünnette başvurmuşlardır. Bununla yeni döneme uygun olarak geliştirdikleri din-dünya, tabiat ve siyaset gibi görüşlerine bu kaynaklardan referans bulmaya çalışıyorlardı. Bu çabanın sonucu olarak ortaya çıkan din-bilim, akıl-nakil tartışmasında bunların birbiriyle uyumlu olduğunu ispat etmek üzere zamanın ruhuna uygun olarak dinden referanslar getirmeye çalışıyorlardı.¹⁵¹

Modernist olarak tarif edilen İslamcılık yazın ve düşünce hayatının önemli simalarından Said Halim Paşa, değişim sürecinde Avrupa'nın toplumsal ve siyasal kurumlarının alınmaması

¹⁴⁹ Mümtez'er Türköne, *İslâmcılık*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 23, 2001, s.61-62.

¹⁵⁰ Özcan, A.g.e., s.63.

¹⁵¹ s.64.

gerektiğini, Avrupa’da iyi olan hasletlerin özünün zaten İslam’da var olduğunu söylüyordu. O, Topumda siyasi eşitliğe karşı çıkmazken, sosyal eşitliğe karşıydı.¹⁵²

II. Meşrutiyet döneminde Meşrutiyet yönetimini savunan en büyük siyasi teşkilat İttihat ve Terakkiydi. İslamcılar istibdatın son bulması ve bu döneme bir daha dönülmemesi için bu hareketi sıkı bir şekilde destekliyorlardı. İttihat ve Terakki için kullandıkları “*mübarek cemiyet, mukaddes cemiyet, fırka-i muhtereme, erbâb-ı fetih, ashâb-ı celâdet*” gibi ifadeler onların bu desteklerinin boyutunu görmek açısından önemlidir. Bu desteklerini İttihatçılar için söylenen dinsiz, mason gibi suçlamalara rağmen sürdürüyorlardı ve onların ilk zamanlardaki en büyük savunucularıydılar. Ancak zamanla İttihat ve Terakki’nin artan baskısı, özgürlükleri kısıtlaması, toplumdaki bazı kargaşa ve problemler, İslamcıları daha temkinli olmaya sevk etmiş sadece belli noktalarda İttihatçılarla olmaya sebep olmuştur. Özellikle Otuz bir Mart Vak‘ası İslâmcılar’ın hem II. Abdülhamid hem de İttihat ve Terakki’ye olan yaklaşımlarında bir dönüm noktasıdır. Bu olaydan sonra İttihatçılar’ın faaliyetlerinden rahatsızlık duydukları ve II. Abdülhamid’e daha sert muhalefet ettikleri görülmektedir.¹⁵³

XIX ve XX.yüzyıl İslamcıları, hukuk düzeniyle ilgili de birçok çalışma ortaya koymuşlardır. Ortaya konulan bu çabalar toplumsal hayatta siyaset, hukuk, iktisat gibi alanlarda meydana gelen değişimlere fıkıhın iç dinamizminden özgün bir çözüm ortaya koymak yerine, daha çok Batı modernleşmesi sonucu kendini dayatan değişim sürecine karşı bir savunma refleksi sonucu olmuş ve bu yüzden tepkisel bir karakter taşımaktadır.¹⁵⁴ Aslında bu savunma refleksinin Osmanlı modernleşmesinin genelinde olduğunu ve bundan dolayı nihai hedefte istenilen başarıyı yakalamadığını söyleyebiliriz. Yani yapılan değişimler, dâhildeki ihtiyaçlara bir çözüm arayışından ziyade hariçten gelen “tehlikelerden” kendini koruma çabası olduğunu söylemek mümkündür.

Osmanlıda geri kalmışlığın sebebi ve modernleşmenin hep Batı istikametinde seyretmesinin faturası genelde eski yapıya ve onu besleyen unsurlara çıkarılmıştır. Belli ölçüde modernist olan İslâmcılar da eski yapının ve onun hukuki kurumlarının olduğu gibi korunması yerine, dönüştürülmesinden yanaydılar. Ancak onlar mevcut yapının adli sistemini ve hukuki kurumlarını Batı tipi bir yapıya dönüştürmek yerine, İslami birikimi zamanın ruhuna uygun olarak yenilemek taraftarıydılar. Bu fikirlerini “*içtihad kapısının yeniden açılması*” fikri ile dile

¹⁵²Kutlu, A.g.m., s.9. (25.04.2017).

¹⁵³ S.64

¹⁵⁴ Mehmet Akif Aydın, *İslâmcılık*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 23, 2001, s.68.

getiriyorlardı. Bu yaklaşım, en çok ilmiye grubu tarafından dile getiriliyordu. Batı tipi modernleşmenin konularını en çok sarstığı bu grup, zamanla artan muhalefetlerini İslamcılar içinde de devam ettirmiştir. Ancak zamanın şartları muhalif olarak daha çok Yeni Osmanlıları ön plana çıkarmış, onların hep arka planda kalmasına neden olmuştur. Değişimin yapılma biçimi üzerindeki bu yaklaşım farklılarında Nâmık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi gibi Yeni Osmanlı aydınları, Batı'dan kanun alınmasına ve Batı tipi bir hukuk sistemine karşıydılar. Onlar *hukuki düalizmin* uygun olmadığını, bunun yerine fıkıh gibi bir “*derya-yı hakikat*” ten yararlanılıp şer’i bir hukuk sisteminin tesis edilebileceğine inanıyorlardı.¹⁵⁵

2.5.1.4. Batılılaşma (Garpcılık) Düşüncesi

Batılılaşma, Garplılılaşma, muasırlaşma, çağdaşlaşma, asrileşme ve modernleşme gibi kavramlar Osmanlı devletinin Avrupa karşısında gerilemeye başladığı yıllardaki değişim sürecini tarif etmek için kullanılmaktadır. Bu kavramlar arasında bazı nüanslar olsa da, ortak noktaları epey fazladır. Daha önceki bölümlerde ifade edilen bu kavramlar, bu bölümde bir fikir akımı olarak ele alınacaktır. Çünkü değişim sürecinde değişimin seyri ve sınırının nasıl olması gerektiği ile ilgili farklı anlayışlar belirmiştir. Bu anlayış farklılıkları, zamanla farklı yaklaşım ve ideolojileri ortaya çıkarmıştır. Bu düşünce akımlarının ortak çabası, mevcut durumdan kurtulma gayreti ve Avrupa'nın seviyesine ulaşma arzusu olsa da siyasal ve sosyal hayatın inşası ve şekillenmesi konusunda fikirleri uyuşmamaktadır. Bu kısımda, değişimi Batı eksenli bir bilgi ve dünya görüşü çerçevesinde algılayan Batıcılık düşünce akımı, ele alınacaktır

Batıcılık, II. Meşrutiyetten önce Avrupa'nın farklı merkezlerinde bir araya gelen ve Osmanlı'nın içinde bulunduğu kötü gidişatın çözümünü Batı'ya yaklaşmakta ve Avrupa medeniyetini almakta gören Jön Türklerin öncülük ettiği bir hareket olup, bu isimlendirme özellikle II. Meşrutiyet sonrası belirginleşen düşünce akımı için kullanılmaktadır.¹⁵⁶

II. Meşrutiyet döneminde artık bir medeniyet merkezi anlamında kullanılan Batılılaşma kavramını, Mustafa Gündüz'ün aktardığına göre Tüccarzâde İbrahim Hilmi “Batılılaşmak, kelimesinin içeriğinde Batı'nın toplumsal hayatını mümkün olduğu kadar Doğuya nakletmek, yani, Doğuyu da Batı gibi bilim, teknik ve sanayi sahibi yapmak, üniversitelerle, fabrikalarla, parklarla, operalarla, rasathanelerle, canlı bir hale getirmek, kısacası toplumu gaflet ve durağanlıktan kurtarıp ilim ve sanata yöneltmek” anlamında kullanmıştır. Bu kavram,

¹⁵⁵ A.g.e., s.68-69.

¹⁵⁶ Recai Doğan, *II. Meşrutiyet Döneminde Batıcılık Akımının Din Ve Eğitim Öğretim Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996, s.24.

kimilerince olumlu manada kullanılırken kimilerince de “Türk milletinin bekasıyla ilgili bir sorun,” “Batı kulluğu”, “düzenin yabancılaştırması”, “geri kalmış toplumların aydınlarının, kendi toplumlarının kalkınamaması karşısında ilerlemiş toplumlara yüksek görmekten gelen aşağılık duygusunu hafifletmek için yapıştıkları bir hayal, bir toplumsal sakatlığın aydınlar arasında nükseden bir görüntüsü”¹⁵⁷ olarak tanımlanmıştır. Batıyla ilişkinin taklit veya tepki düzeyinde kalması, Osmanlı modernleşme sürecini kısır bir döngüye hapsettiğini söyleyebiliriz.

Osmanlı'nın Batı ile coğrafi, askeri ve ekonomik ilişkileri erken dönemlerde başlasa da kültürel ve toplumsal etkileşim 18.yüzyılda olmuştur. Batılılaşma, 19.yy'ın sonları ve II. Meşrutiyet döneminde artık yeni bir hal almıştır. Batılılaşmanın II. Meşrutiyet döneminde adeta olgunlaşma evresine ulaşmasında, daha önce matbaanın Osmanlı'ya gelişi ve Avrupa'ya sefirlerin gönderilmeye başlanmasının önemli bir etkisi vardır. Bu gelişmelerin, Avrupa medeniyeti ile doğrudan temas sağlanması noktasında önemi büyüktür.¹⁵⁸ Batı ile olan temas zamanla bir düşünce akımına dönüşmüş ve bir ideoloji olarak birçok aydın tarafından savunulmuştur.

Bütün fikir akımları az çok batılılaşmadan nasibini alırken, II. Meşrutiyet döneminin farkı, kapsamlı bir toplumsal dönüşüme yol açmasıdır. Devletin kurtuluşuna çözüm olarak Batılılaşmanın bir zorunluluk olarak görülmesi, bu dönemde toplumsal bir olgu halini almıştı. Çözümü topyekûn bir Batılılaşmada gören A. Cevdet, C. Nuri, K. Hakkı, A. Kami, R. Tevfik, P. Safa gibi aydınlar bu akımın öncü savunucularıydı. *İçtihad*, *Mehtab*, *Serbest Fikir*, *Takib* bu düşünce akımının temsil kabiliyeti yüksek yayın organlarıydı.¹⁵⁹ Dr. Abdullah Cevdet ve *İçtihad* dergisi etrafında toplananlar, Batı uygarlığına geçmek adına topyekûn bir değişimden yanaydılar.¹⁶⁰ Abdullah Cevdet ve onunla beraber olanlar adeta Batı'ya ait olan her şeyi “ileri” Doğu'ya ait her şeyi de “geri” olarak gördüklerinden, geleneği tamamen reddediyorlardı. Bu radikal ilerçilik ve gerçilik anlayışı batıcılık düşüncesini tehlikeli bir mecraya sokuyordu.¹⁶¹

Namık Kemal'in *Basiret*'i ve Şinasi'nin *İbret*'i ise, basın alanındaki önemli gelişmeler olup batılılaşmanın gelişimini hızlandırmıştır. Bunlarda işlenen konular sadece kanun ve

¹⁵⁷ Gündüz, A.g.e., s.16-17.

¹⁵⁸ s.17-18.

¹⁵⁹ A.g.e., s.20.

¹⁶⁰ Doğan, A.g.t., s.25.

¹⁶¹ s.28.

yönetimle ilgili olmayıp, hayatın bütün alanları işlenmiştir. Böylece “*Batı sadece ilimle, teknikle değil, bütün ruhuyla, duyuş ve düşünüşüyle alınmalıdır*” fikri öze ve düşünceye nüfuz etmiştir.¹⁶²

Yeni Osmanlılar, diğer fikir akımlarında olduğu gibi, batıcılık düşüncesinin de öncüleridir. Şinasi, Z. Paşa, N. Kemal, A. Suavi, M.Paşa ve A. Mithat Efendi bu öncülerdendir. Meşrutiyet dönemi ile beraber Batılılaşma düşüncesinin asıl temelleri atılmıştır. Bu dönemde gelişen muhalefet, özellikle jön Türklerin Kanun-i Esasinin askıya alınmasından sonraki çalışmaları batılılaşma ile meşrutiyetin ilanını özdeş hale getirmiştir.¹⁶³

Bu düşünce akımı içinde süslü ve sanatlı bir yayın çizgisi benimseyen Servet-i Fünûn çevresi yazarları ise, laik düşünceye sahip ve devletin Batılılaşma yoluyla yükselebileceğine inanmış kişilerdi.¹⁶⁴

Batıcılık düşüncesinin bir versiyonu olarak Le Play Okulu ve *Sciences Sociales* ekolünün takipçisi olan Prens Sabahaddin, bu ekolün fikirlerini *ilm-i içtima* adıyla Osmanlı toplumuna getirip savunuculuğunu yapmıştır. Toplumları “kamucu” ve “bireyci” toplumlar olarak kategorize eden Sabahattin Bey, kamu hâkimiyetinin güçlü olduğu toplumların gelişemeyeceği, bunun yerine bireysel gelişim ve girişimciliğin ön plana çıkarıldığı bir yapıyı savunuyordu. Ona göre genel hayatın özel hayata baskın olduğu toplumlarda birey cemaat baskısı altında ezilip kişiliksizleşiyor, girişimcilik ruhunu ve rekabet serbestiyetini kaybediyordu. Bireyin özgürlük ve girişim ruhu körelince sermaye birikimi yerine tüketim ön plana çıkacak ve sosyal-siyasal bir sefalet yaşanacaktı. Eğer Osmanlı sosyal ve siyasal bunalımdan çıkmak istiyorsa bütüncü yapıdan bireyci yapıya geçmeli ve “*teşebbüs-i şahsi*” özendirilmeliydi. Prens Sabahaddin’e göre, siyasî araçlardan ziyade sosyal yapı değiştirilerek millet kurtulabilirdi. O yüzden, siyasette merkezîyetçilikten sıyrılıp yerel yönetimi (*adem-i merkezîyet*) memleketin en küçük birimlerine kadar yaymak gerekirdi. Yoksa yönetim ister mutlakîyet, ister meşrutiyet, isterse cumhuriyet olsun; ister hükümdar olan bir kişi, isterse adı Meclis-i Mebusan olan beş yüz kişi yönetsin sonuç değişmezdi. Kısaca ona göre, “*İstiklâl-i millî, ancak istiklâl-i şahsi ile temin edilebilirdi.*”¹⁶⁵ Yönetim biçiminden ziyade halkın hükümeti denetleyebilme mekanizmasını önemseyen Sabahattin Bey, bu amacına yönelik

¹⁶² Gündüz, A.g.e, s.19.

¹⁶³ S.19.

¹⁶⁴ Kutlu, A.g.m., s.2. (25.04.2017).

¹⁶⁵ A.g.m., s.3.

olarak siyasette merkezîyetçilikten sıyrılıp yerel yönetim anlayışıyla özerk yönetimler kurmayı öneriyordu.

Batıcı düşünce adamlarından biri de Abdullah Cevdet'ti. İttihat ve Terakkinin beş kurucusundan biri olan Cevdet, sıkı bir materyalist ve laik düşünce adamıydı. İctihad adlı dergisinde batılı düşünce eksenli sıkı bir muhalefet yürütüyordu. Aile, eğitim, alfabe, ölçü aletleri gibi birçok şeyde Avrupalı tarza geçmeyi öneriyordu. Ona göre sadece bir medeniyet vardı o da Avrupa medeniyetiydi. O yüzden terakki edilmek isteniyorsa *güliyle dikeniyile* Batı'nın her şeyi alınmalıydı. Batılı teliflerin tercümesine önem veren Cevdet, Dozy'nin, İslâm'a ve Hz. Muhammed'e ağır eleştiriler yönelttiği kitabını, *Tarih-i İslâmiyet* adıyla tercüme edip, bir önsöz yazarak yayınladı. Bundan dolayı *dinsiz filozof* ve *mülhid* olarak anıldı. Materyalist bir düşünce benimsemesine rağmen, İslâm fihkî ve İslâm felsefesinden yola çıkarak materyalizmle İslâmiyet arasında bir sentez yapmaya çalışmıştı. Dr. Abdullah Cevdet, hayatında birçok düşünce arasında git geller yaşamış ve kimi zaman aşırı bir eklektizm içinde olmuştur. Bilimsel ilkelerle beraber manevî ihtiyaçların da karşılanabileceği mistik bir tarzın peşine düştüğü için, "*dindar bir dinsiz veya dinsiz bir dindar*" olarak tanımlamıştır. Abdullah Cevdet gibi *İctihad* yazarlarından Kılıçzade Hakkı Bey de bütünsel olarak bir batı taraftarıydı. Her yönüyle batı örnek alınmalıydı ona göre. Rıza Tevfik (Bölükbaşı), Celal Nuri (İleri), Süleyman Nazif, Ahmed Şuayb gibi diğer İctihad yazarları Abdullah Cevdet ve Kılıçzade 'ye oranla daha sınırlı bir Batılılaşmayı savunuyorlardı.¹⁶⁶ Örneğin Celal Nuri, tam bir batılılaşmanın Osmanlı'yı Batı'nın bir uydusu haline getireceğinden geleneğin ve İslamiyet'in olumlu yönlerinden yararlanmayı önermiştir. Batılılaşmanın şekli ve sınırı ile ilgili çıkan fikir ayrılıklarında radikal olanlar Abdullah Cevdet, kısmi batıcılarda Celal Nuri (İleri) etrafında toplandılar ve çeşitli basın organlarında fikirlerini savundular.¹⁶⁷

Genel olarak Batılı düşünce adamları, dini ilerlemenin önünde engel olarak görüyorlardı. Onlar toplumsal sorunlara batılı filozoflarının düşünceleri temelinde çözümler öneriyorlardı. Doğan'ın Batıcı dergilerden aktardığı şu fikirler Batıcı aydınların Batı ve çağdaşlaşma algısını ortaya koymaktadır:

...Avrupa demek "teveffuk" demektir... Bizimle ecanib arasındaki münasabat kavi ile zayıf, âlim ile cahil zengin ile fakir arasındaki münasabattır... Bir ikinci medeniyet yoktur; medeniyet Avrupa medeniyetidir..." "Yaşamak istiyorsak, şimdiye kadar tutmuş olduğumuz usulleri bilatereddüt ve ilelebet terk etmeliyiz.", "Çektiklerimizi Avrupalı olmadığımız için çekiyoruz.", "Avrupalılaşmak,

¹⁶⁶ s.3-5.

¹⁶⁷ Doğan, A.g.t., s.31.

garplılaşmak Osmanlı devletini bu girdaptan kurtaracaktır. Çünkü ‘Nur’ ondadır ve bizzat kendisidir.¹⁶⁸

Düşkün ve fakir olarak gördükleri geniş Osmanlı memleketinin medeniyetten istifade etmesi gerektiğine ve bunun tek çıkar yol olduğunu inanan batıcılar, o yolun da “*asrı hazırın fikir ve ihtiyacına muvafık bir devlet ve milleti medeniye halini iktisabtır, yani manayı fennisi ile garplılaşmaktır.*”¹⁶⁹

2.6. Osmanlı’da Geri Kalmışlık Sorunu ve Terakki Düşüncesi Tartışmaları

2.6.1. Terakki Kavramı ve Gelişim Süreci

Terakki/ilerleme nedir? Terakki nerede ve ne zaman olur? Terakki, ama nereye göre ve nereye kadar? Tarihin bir noktasından itibaren toplumsal bir seyir mi yoksa evrende belli bir noktadan bir sona veya sonsuzluğa mı doğru gidecek? Tabiat ve toplum düz bir hat üzerinde mi ilerleyecek yoksa döngüsel bir yörünge mi izleyecek? Kâinatta terakki mutlak bir kanun mudur? Her şey için terakki söz konusu mudur? Terakkinin ne olduğu, tekâmül ve tekerrürün nasıl olacağıyla ilgili tartışmalar bu soruları beraberinde getirmiş, bunlara cevap olarak felsefe ve bilim tarihinde birçok düşünce ortaya konulmuştur. Bu kavram, bazen belli bir zaman ve mekân algısı ile ele alınmış bazen ideolojik bir formda işlenmiştir. Doğa bilimlerindeki teoriler toplum bilimlerine ve toplumsal olaylara uyarlanınca yeni tartışma zeminleri oluşmuştur. Çalışmanın bu kısmında Tanzimatla beraber tercümelerde yer bulmuş ve II. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde özelde Osmanlı genelde İslam dünyasındaki değişimin ifade edilmesinde sık kullanılan terakki/ilerleme kavramının bilim ve felsefedeki yeri özetle açıklandıktan sonra Osmanlı meşrutiyet dönemi düşüncesinde terakki meselesinin nasıl algılandığı ve “mani-i terakki” olarak görülen hususların nasıl bir söylem ile dile getirildiğine bakılacaktır. Bu, söylem analizini yapacağımız metnin odak noktasını oluşturan “ilerlemeye engel hususlar”ın kendi döneminin atmosferinde II. Meşrutiyet münevverleri tarafından nasıl dile getirildiğini anlamak açısından önem arz etmektedir.

Terakki (ilerleme, progress) fikri, yeniçağ felsefesinin ve biliminin bir ürünü olup erken dönemlerden beri felsefe ve bilimsel düşüncenin gündemindedir. Doğa felsefesi, tarih, toplum ve siyaset felsefesi bu kavramı ve olguyu farklı yönleriyle ele almışlardır. Doğa felsefesine göre tabiatta bir devamlılık olmayıp sürekli bir değişim, bir hareket vardır ve bu değişim geriye dönük olmayıp hep ileri doğrudur. Tarih, toplum ve siyaset felsefesine göre ise toplumsal

¹⁶⁸ Gündüz, A.g.e., s.47.

¹⁶⁹ S.47.

koşullar daima ileriye doğru iyileşir ve bu gelişim tam adalete doğru gerçekleşir. F. Bacon, Descartes, Voltaire, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Comte gibi filozoflar; Darwin gibi doğa bilimcileri ve çok sayıda sosyal bilimci ilerleme fikrinin savunucuları ve geliştiricileri olarak sayılabilir. Bu düşünce insanların ortak yönü, insan bilgisi daima bir tekâmül içerisinde olacak, insan bu kâmil bilgiyle tabiata hâkim olacak ve bununla topluma şekil vererek evrensel bir huzur ortamı sağlayacaktır. Comte insanlığın teolojik, metafizik ve pozitif evrelerden geçerek ilerleme sağlayacağını söylediği üç hal yasasıyla, Marx insan toplumlarının köleci, feodal, kapitalist, sosyalist evrelerden geçtikten sonra komünist döneme ulaşacağı teziyle ve Kant da "dünya yurttaşlığı" kavramı ile ilerleme fikrinin en önemli savunucuları olmuşlardır.¹⁷⁰ Bu düşünürlerin değişimin seyrini hep ilerlemeci ve doğrusal olarak ele almaları, onların en büyük hataları olmuştur.

İnsanlar eski çağlarda tabiatla iç içe yaşarken çağdaş zaman anlayışından farklı olarak sürekli yinelenen doğal olgularla iç içe olup birbirlerini izleyen günler, mevsimler ve insanların hayat seyri gibi bir zaman döngüsü içerisinde yaşıyorlardı. Semavi dinlerin ortaya çıkması ile beraber bir tarih inşa eden ve zaman anlayışı değişen insanlar, döngüsel bir zaman algısından çıkıp ilerlemeci çizgisel tarih anlayışını benimsediler. Uzun bir dönem genel olarak egemenliğini sürdüren bu yaklaşım, özünde yatan ilerlemeci bakış açısı nedeniyle 20.yüzyıldan itibaren çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Spengler ve Toynbee gibi düşünürler, ilerlemeci tarih yaklaşımını yerine döngüsel tarih anlayışı fikrini ortaya atmışlardır. Bu yeni döngüsel tarih anlayışının nesnesi, eski çağlardaki doğa yerine kültür ve uygarlıktır. Bu düşünürler, batı merkeziliğine, ilerlemeye ve toplumsal olgularda nedensel ilişkiler aramaya karşı çıkan bir tarih anlayışını savunmuşlardır. İlerleme kavramını reddetmekten ziyade onu yeniden farklı bir bakışla ele almışlardır.¹⁷¹

2.6.2. Osmanlı'da Düşünce Hareketlerinin Geri Kalmışlık Sorununa Yaklaşımları ve Terakki Düşüncesi

Modern Batı, aydınlanma çağı ve sanayi devrimi ile "ilerleme" sağlayıp güç kazanırken değişimi fark edemeyen veya değişmekte ağır davranan "geri" kalmış toplumları da sömürge haline getirmeye başladı. Değişime uyum sağlayamayan, yenileşmesini geç ve ağır bir şekilde yürüten genelde İslam dünyası özelde de Osmanlı toplumu, gerileme sürecine girdi. Avrupa "terakki ve medeniyet" ile refah seviyesini yükseltirken, bu durum İslâm toplumları için de

¹⁷⁰ Özlem Doğan, *Terakki (İlerleme) Fikrinin Kaynağı Ve Gelişimi*, Muğla Üniversitesi SBE Dergisi Bahar, Sayı 14, 2005, s.206-207.

¹⁷¹ Rızvanoğlu, A.g.m., s.240.

oldukça “cazip” ve ulaşılmak istenen bir hedef olmuştu. Ancak realite bunu zorlamaktaydı.¹⁷² İşte böyle bir dönemde Osmanlı aydınları ve bazı bürokratlar, “terakki”nin hal ve çareleri için çaba harcadılar. Onların bu çabaları, toplumda farklı düşünce akımlarının ortaya çıkmasına ve bir dizi değişimin gerçekleşmesine yol açtı.

Batı karşısında yenilgiler alan ve gittikçe zayıflayan Osmanlı'nın durumuna çözüm üretmek adına dönemin aydınları çeşitli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Aydınlar toplumu yenilgi ve geri kalmışlık hissinden kurtarıp Avrupa'nın refah seviyesine ulaştırmak için birçok alanda reform yapmanın ve *terakki* etmenin gerekliliğini vurgulamışlardır. Bundan sonraki döneme, aydınların toplumu dönüştürücü bir güç olarak gördükleri *terakki* düşüncesindeki farklı yaklaşımları damgasını vuracaktır. Osmanlı aydınları genelde bu kavramı batılı bir tarzda ele almak yerine daha çok terakkinin sonuçları ile ilgilenmişlerdir. Aydınların bir kısmı aydınlanmacı bir *terakki*yi tasavvur ederken bir kısmı da daha muhafazakâr davranıp yeni olanı alma taraftarıydı.¹⁷³

Batı'da İslam ve ilerleme ile ilgili olarak ileri sürülen bazı iddialar, Osmanlı aydınları tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Renan'ın İslam'ın ilerlemeye engel bir din olduğu iddiası, bu iddiaların en çok tepki görmüş ve gündem olmuş olanıdır. Başta Namık kemal olmak üzere, birçok Osmanlı aydını ve Cemâleddîn Efganî gibi İslam dünyasının farklı yerlerinden bu iddiaya reddiyeler yazmışlardır.¹⁷⁴

Osmanlı'da terakki meselesinin gündeme gelmesi “devleti kurtarma “ düşüncesi ile beraber şekillenmiştir.¹⁷⁵ Osmanlı modernleşme sürecini ifade ettiğimiz kısımlarda değindiğimiz gibi terakki fikri ilk başlarda askeri alanlardaki ihtiyaçtan dolayı belirmiş olup üstünlüğün nedeni de “*ulum ve fûnun*” olarak belirlenmiştir. Zamanla bu değişim ihtiyacı, hayatın farklı alanlarına yansımaya başlayacaktır. Sadık Rifat Paşa'nın “Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonu uyarınca ilerlemek herkesin can ve mal ve ırz ve itibarı hakkında emniyet-i kamilesinin istihsaline, yani hukuk-ı lazıme-i hürriyetin gerektiği gibi uygulanmasına bağlıdır”¹⁷⁶ şeklindeki sözleri kanun ve nizam ile terakki arasında kurduğu ilişki bakımından önemlidir.

¹⁷²Alaattin Karaca, *Kültürsüz Terakki: Mehmed Akif'te Terakki Düşüncesi*, <http://www.fikircografyasi.com/yazarlar/alaattin-karaca>, Erişim Tarihi: 02.05.2017

¹⁷³Fulya İbanoğlu, *Mevcudu Muhafaza Ederek Terakki Etmek: Bir II. Meşrutiyet Münevveri Olarak Elmalılı Hamdi Efendi'de Terakki Fikri*, <https://www.academia.edu>, Erişim Tarihi: 03.05.2017

¹⁷⁴Doğan, A.g.t., s.180.

¹⁷⁵Necmettin Doğan, *Türk Düşüncesinde “Mani-i Terakki” Meselesi*, İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Yıl:9 Sayı:17 Bahar, 2010, s.178.

¹⁷⁶A.g.m., s. 178-179.

On dokuzuncu ve 20.yüzyılda İslam dünyasındaki toplumsal sorunlardan dolayı “terakki” meselesi ve terakki etmenin çaresi üzerine birçok düşünce ve teori ortaya atılmıştır. Meşrutiyet dönemi Osmanlı düşünce dünyasını da meşgul eden bu tartışma zemini, farklı fikirlere sahne olmuştur. Geri kalmışlığın sebebi ve terakki etmenin yolu ile ilgili tartışmalar, II. Meşrutiyet dönemindeki fikir akımlarında daha belirgin hale gelmiş ve sık tartışılan bir konu olmuştur.

2.6.2.1. Batıcıların Geri Kalmışlık Sorununa Yaklaşımları ve Terakki Düşüncesi

İctihad yazarlarından Ali Kami “Önümüze yaşı altı buçuk asra varan bir hasta var. Bu hasta üç buçuk asırdan beri zinde hayatını kaybetmiştir. Bu hastayı eski haline kavuşturmak için birçok çareler düşünülmüş olsa da bugüne kadar başarılı olunamamıştır” diyerek Osmanlı’daki toplumsal sorunun derinliğini vurgulamıştır. Bunun gibi A. Cevdet, Celal Nuri gibi diğer *İctihad* yazarları da sorunun derinliğine vurgu yapmış ve geçmişten tevarüs edilen hastalık ve zihniyet kalıplarından kurtulması gerektiğini belirtmişlerdir. Ayrıca Doğu-Batı zihniyet farklılığına vurgu yapan bu yazarlar, geri kalmanın asıl sebebini toplumun zihniyet yapısında görüyordu ve öncelikle bunun değişmesi gerektiğini söylüyorlardı.¹⁷⁷

Batıcı aydınlar, geri kalmışlığın sebebini batı uygarlığından kopuk olunmasına ve bu kopukluğa yol açan zihinsel arka plana bağlar. Bunun kaynağı olarak da toplumsal hayatı hükmü altına alan İslam’ı görüyorlardı. Batıcı fikir akımının etkili temsilcilerinden olan Abdullah Cevdet *İctihad* dergisinin ilk sayısında “1) Müslümanların düşkünlüğünün nedenleri nelerdir? 2) Müslümanları bu durumdan kurtaracak en etkili önlemler nelerdir?” şeklinde iki soru sorarak bu meseleyi ele almıştır. Cevdet, geri kalmanın sebebini Asyalı düşünce biçimine ve yozlaşan geleneklere bağlıyordu. Ona göre, dünya işlerini hükmü altına alan din-devlet bileşimi sistemi bizi geride bırakmış ve bırakmaya devam edecektir.¹⁷⁸

Dini, modernleşmenin ve toplumsal ilerlemenin önünde en büyük engel olarak gören Abdullah Cevdet, buna çözüm olarak da dinin bilime uygun hale getirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu akımın birçok önemli temsilcisi de yazılarında bu düşünceleri dile getirmiştir.¹⁷⁹ Geri kalmışlığın sebepleri, Osmanlı aydınlarının zihnini meşgul eden ve araştırmaya sevk eden temel bir konuydu. Batıcı aydınlardan A. Cevdet, “Biz âlem-i İslam’ın mübtela olduğu sosyal hastalıkların teşhisini bulabilmek için senelerce derinlemesine araştırma

¹⁷⁷ Gündüz, A.g.e., s.95-96.

¹⁷⁸ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, YKY, 5. Baskı, İstanbul, 2005, s.412.

¹⁷⁹ Doğan, A.g.m. s. 180-181.

ve mülâhazadan sonra başlıca esbab-ı maraz olarak şunları bulduk” diyerek meseleye olan ilgisini ortaya koymakta ve çıkardığı sonuçları şöyle ifade etmektedir:

- 1-İslam hükümdarlarının istibdadı
- 2-Gaflet veya mümaşât-ı ulema-yı din
- 3- Mestûriyet-i nisvanın aldığı suret-i garibe-i gayr-ı meşrûa
- 4-Akide-i kaderin fehmi galatı
- 5- Teşekkül-i içtimai¹⁸⁰

Dönemin birçok aydını ilerleme ve medeniyet kavramlarını aynı manada kullanırken, Abdullah Cevdet ısrarla bu iki kavramın farklılığını vurguluyordu. Ona göre terakki etmenin yeterli olmadığı, aynı zamanda “temeddün” (medenileşme) de etmek gerekiyordu. Cevdet’e göre kadının toplumsal hayatta hak ettiği statüsünü alması bir terakki meselesi olmayıp bir medeniyet meselesiydi. O “Terakki-i maddîye asrımızda dev endam ve ejderhasardır. Terakki, medeniyeti kemiriyor”¹⁸¹ diyerek bu kavram karışıklığına tepkisini dile getirmişti.

Prens Sabahaddin ise, problemi sosyolojik bir şekilde ele alarak duraklamanın kaynağını, toplumsal yapının biçiminde görüyordu. Ona göre toplumun ilerlemesindeki engel din değil, cemaatçi olan toplum yapısıydı. Ancak mevcut toplum yapısı eğitim ile ferdiyetçi ve şahsi teşebbüse açık hale getirilerek gelişme sağlanabilirdi.¹⁸² *Türkiye Nasıl Kurtulabilir* eserinde bu soruya *teşebbüs-i şahsi* cevabını veren Sabahaddin Bey’in bu fikirleri, bazı *İçtihad* yazarları tarafından dile getirilirken, C. Nuri ferdiyetçiliğin Doğu toplum yapısına uygun olmadığını savunuyordu.¹⁸³

2.6.2.2. İslamcıların Geri Kalmışlık Sorununa Yaklaşımları ve Terakki Düşüncesi

Geri kalmışlık sorunu ve terakki etmenin yolu, İslamcılar tarafından da sık sık işlenmiştir. Özellikle batıcıların İslam’a olan eleştirilerine cevap vermek amacıyla birçok düşünce ortaya konulmuştur. İslam’ın ilerlemeye engel olmadığını göstermeye çalışmaları ve tartışmalara katılım biçimleri, bu iddiaların etkisinde kaldıklarını ve gündemi belirleyen özne konumunda değil nesne konumunda olduklarını göstermektedir.

Özellikle II. Meşrutiyet dönemi İslam dünyası ve Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu duruma çare bulmak için İslamcı aydınlar bir arayış içine girmiştir. İslâm dünyasının

¹⁸⁰ Gündüz, A.g.e., s.101-102.

¹⁸¹ Kutlu, A.g.m., s.4. (25.04.2017).

¹⁸² Doğan, A.g.m. s.181.

¹⁸³ Gündüz, A.g.e., s.99-100.

niçin bu hale düştüğü ve bundan nasıl kurtulabileceği sorusu hepsinin zihninde belli ölçüde yer edinmiştir. Batıya “terakki”yi sağlayan değerlerin ne olduğu ve bunların İslam’da olup olmadığı, İslâm dininin nasıl bir yönetim, hukuk ve iktisat düzeni öngördüğü, akıl-nakil ilişkisinin önemi, saltanat, hilâfet ve meşrutiyet gibi sistemlerin İslam’daki yeri, “terakki” etmek için Batı’dan nelerin alınıp nelerin alınmaması gerektiği gibi meseleler İslamcı münevverlerin en çok işlediği konulardandır.¹⁸⁴ Özellikle Batıcı çevrelerin İslamiyet’in ilerlemeye engel bir din olduğu iddiasına karşı hepsinin ortak görüşü İslam’ın asla ilerlemeye mani olmadığıdır.¹⁸⁵ Bunun üzerinden gerilemenin sebepleri ve “terakki” etmenin yolu farklı aydınlar tarafından ayrı noktalardan ele alınmıştır.

Hikmetin müslümanın “yitik malı” olduğu, İslam’ın terakkiye engel olmayıp bunu teşvik ettiği, Batı’ya üstünlük sağlayan unsurların İslam’dan alındığı gibi tezler genellikle İslamcıların kültürel kimliklerini ve fikir atmosferlerini oluşturan ortak kabullerdi. Bunun için müslümanlar arasında sahih bir inanç anlayışını yerleştirmek, toplumu durağanlığa ve tembelliğe sevk eden mevcut ahlâk anlayışını değiştirerek aktif bir müslüman tipi ortaya çıkarmak, eğitim öğretimi ıslah edip taklitçiliğe karşı savaş açmak, yeni ve kapsamlı bir cihad fikri geliştirmek gibi ortak hedefler benimsemişlerdi. Bu ortak noktaları savunan İslami kesim saltanat, meşrutiyet, hilâfet ve din-devlet ilişkileri gibi konularda ayrı düşebiliyorlardı.¹⁸⁶

İslam dünyasındaki geri kalmışlık durumuna kafa yoran İslami kesimde de farklı ekoller ve yaklaşım biçimleri vardı. İslah hareketlerinin temsilcileri kelâmda tevhid, tahkik ve belli ölçüde rasyonelliğe dayanılması, fıkıhta Kur’an ve Sünnet dışında kalan otoritelerin sorgulanarak içtihadın ön plana çıkarılması şeklinde yenilikçi bir söyleme sahipken, İslamcılar onlardan farklı isteklerle ön plana çıkıyordu. İslamcılar, siyasî hâkimiyet ve iktidar mücadelesine girerek geleneği yeniden inşası yerine kendi dönemleri ve gelecek üzerine yoğunlaşmışlardı. Terakki kavramını sık kullanmaları onların bu yaklaşımlarını yansıtmaktadır. Ayrıca Batılılar, müslümanların geri kalmışlığının sebebi olarak İslam’ı gördüklerinden İslâmıcılar da bunu reddetmek için doğrudan Kur’an’a ve Sünnet’e dönüşü vurgu yapıyorlardı. Böylece İslam’ın ilk dönemlerindeki dinin sağladığı hızlı toplumsal dönüşümü nazara vererek geri kalmışlık durumunun sebebinin din değil tarih ve gelenek olduğunu ifade etmek istiyorlardı.¹⁸⁷ Bunu savunanlardan M. Şemseddin, İslam Medeniyeti’nin tarihteki başarılarını

¹⁸⁴ Özcan, A.g.e., s.66.

¹⁸⁵ Gündüz, A.g.e., s.264.

¹⁸⁶ Özcan, A.g.e., s.66.

¹⁸⁷ A.g.e, s.63.

nazara vererek “Gerilemenin sebebi, din olmayıp, din uluları namıyla ortaya çıkan cahiller ve bunların zahir ve himâyetkârı olan müstebit hükümdarlardır”¹⁸⁸ diye karşı çıkıyordu.

İslamiyet’in ilerlemeye engel olduğu iddiasına karşı Şeyhülislam Musa Kazım Efendi de şöyle reddeder: “İslam dini kalkınmaya mani imiş? Ne büyük bir iftira! Ne azim bir bühtan! Zira İslam dini kalkınmaya mani değil aksine kalkınmanın emredicisi ve yükselmenin saikidir. Çünkü bu din bir milletin medenileşmesi ve kalkınması için gerekli olan usul ve esasların cümlesini içermektedir...” Ümmetin şûrası, hürriyet, adalet, eşitlik(müsavet), kardeşlik(uhuvvet), kuvvet hazırlama gibi unsurları da bu ilerlemenin esasları olarak ifade eder.¹⁸⁹ Kazım Efendi’ye göre İslam dünyasının gerilemesinin en önemli sebebi istibdattır.¹⁹⁰

Bereketzade, Manastırlı, Mehmet Akif ve Ahmed Naim gibi İslamcılar da, bahsedilen tartışmaların etkisinde kalarak düşüncelerini inşa etmişlerdir. İslamcılar içerisinde kimisi siyasi olarak Batı kurumlarına karşı çıkarken, kimisi de faydacı davranarak eklektik bir biçimde Batı’nın düşünce ve teknolojisini alma taraftarıydı. Çoğunun ortak noktası, İslam’ın terakkiye müsait olduğunu vurguluyorlardı ve İslam tarihinin ilk dönemlerinden sıkça örnekler veriyorlardı.¹⁹¹ Onlara göre geri kalışın nedeni İslam dini ve şeriatı değil, aksine şeriatın uygulanmaması ve İslam’ın tam olarak yaşanmamasıydı. Dönemin etkili İslamcılarında Said Halim Paşa’ya göre, İslam’ın geçmişte büyük bir medeniyet kurması ve akla dayanması bunun en büyük kanıtıdır. Said Halim, geri kalmışlığın en büyük nedenini İslam öncesi ve İslam dışı inançların Müslümanların hayatında sürdürülmesinde görüyordu. Ona göre Müslümanların geri kalmışlığın sebebini istibdat, ulemanın bilgisizliği, dinin ihmali ve taassup gibi farklı durumlara bağlamaları onların kafalarının karışık olduğunu gösteriyordu ve bunun sebebi de Hristiyan dünyasının İslam dünyası üzerinde oluşturduğu hâkimiyetti. Batının bu egemenliği sürdükçe ilerlemenin yegâne çaresi Batı gibi olmakta görüleceğinden ilerleme sağlanamayacaktır.¹⁹² İslamlaşan kavimlerin kendileriyle beraber bazı hurafe ve israiliyatı da İslam’a taşımaları bir vakıa olduğu gibi bu toplumlar birçok milli değerini de İslam’la uyumlu hale getirip İslam’ın hizmetinde kullanmışlar ve İslamiyet’in birçok alanda ilerlemesini sağlamışlardır.

Said Halim Paşa’ya göre Osmanlı aydınları geri kalmışlık durumunu metodolojik olarak hatalı bir şekilde ele alıyordu. Aydınları toplumsal sorunları tespit etmede kullandığı kaynaklar

¹⁸⁸ Gündüz, A.g.e., s.264-265.

¹⁸⁹ İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, Cilt. I, Risale Yayınları, 2.Baskı, 1987, İstanbul, s.66-71.

¹⁹⁰ Gündüz, A.g.e., s.261.

¹⁹¹ Doğan, A.g.m., s.181.

¹⁹² Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, YKY, 5. Baskı, İstanbul, 2005, s.412-413.

ve dayandıkları ön kabullerden dolayı eleştiriyordu. Özellikle kendi sorunlarımızın farkında olmadığımız için bilinçaltında bize nefret besleyen Batı sayesinde sıkıntılarımızın bilincine varmamız ayrı bir sorundu.¹⁹³

İttihat Terakki hükümetinin sadrazamı olan Said Halim Paşa'ya en etkili eleştiriyi İttihatçıların ve Türkçülerin ideoloğu olan Ziya Gökalp'tan gelmiştir. Müslümanların geri kalmasının nedeni olarak sonradan İslam'a giren milletlerin ulusal adetlerini terk edememesi ve tam olarak İslamlaşmamalarında gören Said Halim Paşa'ya cevap olarak Ziya Gökalp şöyle der: "Geri kalmada İslamlaşan kavimlerin geleneklerinin artıkları sebep olmuşsa bu neden İslam'ın ilk dönemlerinde etkili olmadı ve o dönemde islam neden hep ilerledi? İslam medeniyeti zirvedeyken Batı, İslam dünyasının başarılarını almakta taassup ederken şimdi onların bizi geçtiğini gördüğümüz halde biz neden taassup gösteriyoruz?"¹⁹⁴ Ziya Gökalp'in düştüğü çelişki şurası: Zaten Batı kendi değerleriyle değil İslam'ın değerlerini alarak ilerlemişse müslümanlar ilerlemek için neden Batı'nın "faydasız" değerlerini ithal etsin? Kendi "yitik malı" olan değerlerine sahip çıkmaları yeterli değil miydi?

Dönemin İslamcı münevverlerinden M. Akif Ersoy da Batı'dan İslam'a gelen suçlamalara cevap vermiştir. Geri kalmışlık, terakki/ilerleme ve modern Batı'nın hegemonyasına karşı koyma, onun eserlerinin odak noktasını oluşturmaktadır.

"Mütefekkirlerimiz dini de hiç anlamamış;
Rûh-i İslam-ı telâkkileri gayet yanlış.
Sanıyorlar ki, terakkîye tahammül edemez;
Asrın âsâr-ı kemâliyle tekâmül edemez.
Bilmiyorlar ki: Ulûmun ezeli dâyesidir,
Beşer'in bir gün olup yükselecek pâyesidir"¹⁹⁵

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi Mehmet Akif İslam, terakki ve tekâmülü bir arada zikrederek onların bu iddialarını reddetmiştir. Bu dizelerle bazı aydınların İslam hakkındaki iddialarına da karşı çıkıp, İslâm'ın ilerlemeye, bilime engel olmadığını savunur ve çoğu müslüman aydınının yaptığı gibi "*İslâm'ın altın çağı*"ndan örnekler vererek, tarihte Müslümanların güçlü bir medeniyet kurduklarını ileri sürmektedir. Akif, "terakki" etmiş Batı'yı; "Bakın mücahid olan Garb' a şimdi bir kerre /Havaya hükmediyor kâni' olmuyor da

¹⁹³ Gündüz, A.g.e., s.249-250.

¹⁹⁴ Berkes, A.g.e., s.414.

¹⁹⁵ Düccane Cündioğlu, *XIX. yüzyılın Sonlarından İtibaren "İslam Mani-i Terakkidir" Tartışmaları*, Düşünen Siyaset 19, 2005, s.43.

yere” dizelerinde överken, “Kurtuluş yok sa'y-i daimden, terakkiden bugün” dizesi ile de, ilerlemenin mecburî bir yön olduğu düşüncesindedir. İlerlemenin olmasını isteyen fakat bunu nasıl olması gerektiği konusunda “Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atini; / Veriniz hem de mesainize son sür'atini. /Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız; /Çünkü milliyyeti yok san'atın, ilmin; yalnız”; “Sade Garb'ın, yalnız ilmine dönsün yüzünüz./ O çocuklarla beraber, gece gündüz, didinin; /Giden üç yüz senelik ilmi sık elden edinin” dizeleriyle dile getiren Akif, dönemin birçok aydını gibi bu konuda “seçmeci” bir tavrı benimsemiş, ilerlemek için Batı'nın bilim ve sanatının alınması gerektiğini savunmuştur. “Bütün edvâr-ı terakkîyi yarıp geçmek için/Kendi 'mahiyet-i rûhiyyeniz' olsun kılavuz”¹⁹⁶ dizeleriyle de Batı'nın bilim ve sanatı alınırken nasıl kendi formuna dönüştüreceğinin “pusulası” gösterilmiştir.

Hoca Tahsin ise geri kalışın sebebi, “memleketi kavuran maraz-ı ahlaktır” der. Sorunu ahlaki çöküntüde görenler bunun sebebini İslam ahlakının gündelik hayatta zayıflamasına ve ecnebilerin ahlakının taklit edilmesine bağlıyorlardı.¹⁹⁷

Yukarıda dönemin İslamcılarının “geri kalmışlık” sorununa ve “terakki”ye dair genel yaklaşımları ortaya konuldu. Özetle modern Batı ile İslâm dünyası arasında geri kalmışlık problemi büyük bir mesafe oluşturunca İslâmî fikir adamları çözüm için girişimlerde bulunmuşlardır. Bunun için İslâm tarihi boyunca sonradan ortaya çıkmış ve dinin özüne aykırı buldukları gelenekleri gözden geçirerek ıslah etmek, İslâm'ın maddî kalkınmayı teşvik eden kavram ve değerlerini öne çıkarmak, dinin temel kaynaklarına dönmek, içtihad mekanizmasını yeniden işletmek gibi girişimlerde bulunmuşlardır. Cehaleti yıkmak ve kötü gidişatı engellemek için kitlesel eğitime ağırlık vermek gerektiğini düşünüyor, bu yönde faaliyetlere girişiyor, kurumlar oluşturmaya çalışıyorlardı.¹⁹⁸

2.6.2.3. Türkçülerin Geri Kalmışlık Sorununa Yaklaşımları ve Terakki Düşüncesi

Bu dönemin toplumsal sorunları ile ilgilenen başka bir grupta da Türkçü aydınlardır. Kendi yayın faaliyetlerinde özellikle *Türk Yurdu*'nda bu sorunları sık işlemişlerdir. Osmanlı toplumsal sorunlarını geniş bir yelpazede ve ayrıntılı işleyen bu aydınlardan Kazım Nami, “Zaafımızın en önemli sebepler; cehlimiz var, dinde mutaassıbiz, bir içtimai mefkûremiz yok, iktisadi bir esarete düşmüşüz. Mülkün her tarafında sefaletе düşmüşüz. Yolsuzluk var. Fakr ve tembellik belimizi büküyor” diyerek sorunları dile getirmiştir. Nami, Doğu ve Batı toplumunun

¹⁹⁶ Karaca, A.g.m., (02.05.2017).

¹⁹⁷ Gündüz, A.g.e., s.252-253.

¹⁹⁸ İlhan Kutluer, *İslamcılık*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 23, 2001, s.65.

zihniyet ve toplumsal farklılığına işaret ederek buna göre sorunlara yaklaşılması gerektiğini söylemektedir.¹⁹⁹ Yusuf Akçura, Ziya Gökalp ve başka *Türk Yurdu* yazarları da toplumsal yapı ve toplumsal sınıf farklılıklarına vurgu yaparak Osmanlı'daki sorunların bu nazarla ele alınması gerektiğini belirtmişlerdir.²⁰⁰

Türkçü aydınlar, milliyet kavramını merkeze alarak toplumsal değişim meselesini işlemişlerdir.²⁰¹ Bundan kaynaklanıyor olacak ki toplumsal gerileyişin önemli bir sebebi olarak Anadolu'nun ihmal edildiğini söylemişlerdir. Onlara göre bu ihmalin sonucu olarak millet-i hâkime olan Türkler, millet-i mahkûme konumuna girmişler ve onların zenginliklerinden başkaları yaralandığı için kendileri geri kalmışlardır. Köylülerin ihmal edilmesi, Batı'nın kötü bir şekilde taklit edilmesi, birçok alanı kapsayan toplumsal cehalet, iktisadi zafiyet, nitelikli ve idealist insan eksikliği (kaht-ı rical) Türk Yurdu'nda gerilemenin sebebi olarak öne sürülen konuların başında gelmektedir.²⁰²

Türkçü aydınlar din konularına ağırlık vermemekle beraber, özellikle din-milliyet ilişkisini işlemişlerdir. Dinin Osmanlı toplumu açısından önemine değinmişlerdir. Dinin milliyetin esası olduğunu, milliyetin oluşumunda ve korunmasında dinin önemli olduğunu vurgulamışlardır.²⁰³

Türk Yurdu'nda geri kalmışlığın sebebi olarak cehalet ve eğitimsizlik hastalığı olduğu belirtilmiş, bunun sebebi olarak da toplumun kendisi görülmüştür. Müsebbibin toplum olduğu itiraf edilmezse, hastalığın teşhis edilemeyeceği ve sorunların büyüyeceği uyarısı yapılmıştır. Onlara göre toplumun cehalet içerisinde olmasının sorumlusu da aydınlardır.²⁰⁴ Sorunun içerde aranması öz eleştirel bir yaklaşım olması bakımından önemlidir.

Yeni Osmanlı düşüncesinin etkili aydınlarından Namık Kemal, "*İstikbal*" adlı makalesinde Avrupa ile Osmanlı'yı karşılaştırarak mevcut durumu açıklar. Ona göre Batı "*Tarik-i terakkide*" ilerleyip geleceğe dair yüz yıllık uzun hedefli planlamalar yaparken biz ise haftalık planları dahi yapamıyoruz. Onlar beş yüz sene sonrası sanayileri için gerekli kömürün hesabını şimdiden yaparken biz beslenmemiz için zorunlu olan gıdaların beş günlük hesabını

¹⁹⁹ Gündüz, A.g.e., s.278.

²⁰⁰ s.278-279.

²⁰¹ s.278

²⁰² s.381-396.

²⁰³ s.387.

²⁰⁴ S.387

dahi yapmıyoruz. Onlar gerekirse kendi karınlarını aç bırakıp çocuklarının fikirlerini besliyorlar, biz ise lüzumsuz adetlerden dolayı çocuklarımızın eğitimini göz ardı ediyoruz.²⁰⁵

Namık Kemal, terakki ve medeniyet başlıklı birçok yazısında medeni milletler karşısında geri kalışın sebebini toplumun gevşekliğine ve tembelliğine bağlamıştır. Mithat Aydın'ın aktardığına göre “*Bizde Efkârı Terakki*” makalesinde bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Efkâr-ı terakkiyi kendi haline bırakıyorum. Zira gördüm ki ben hiçbir şey söylemeyecek olsam bile efkâr-ı terakki yavaş yavaş derece-i lâzimesini bulacak. Ve halkımız daha şimdiden başlamış oldukları ‘bizi yangından muhafaza ediniz, köpeklerden muhafaza ediniz. Bizi yüklenüb götürmek için şimendiferler yapınız. Bizim karnımız doymuyor doyurmak için ziraati tevsi ediniz’ gibi müsted‘ayâtı nihâyet ‘bizim uykumuz gelmiyor bize ninni çağırınız’ derecesine kadar îsâl edeceklerdir. Artık buna söyleyecek söz kalır mı?²⁰⁶

Namık Kemal yakındığı bu durumun, kamuoyunun bastırılmış olmasından da kaynaklandığını belirtmiştir.²⁰⁷ Kemal, toplumun mevcut durumuna yaptığı bu eleştirilerin yanında Ernest Renan’a yazdığı reddiyesi ile de bilinmektedir. Renan’ın İslam’ın ilerlemeye engel olduğu iddiasına karşı Namık Kemal de bir antitez yazmış ve İslam’ın bilime ve gelişmeye ne kadar müsait bir din olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.²⁰⁸

Namık Kemal, “*Terakki*” isimli yazısında Avrupa ile Osmanlı’yı karşılaştırarak Avrupa medeniyetinin ulaşım, sanayi, eğitim, bilim, diplomasi, ordu gibi birçok alandaki gelişmişliğini ve üstünlüğünü ortaya koyarak örnek alınması gerektiğini belirtmiştir. Bu umutsuz tabloya rağmen diğer gelişmiş milletlerin metodu takip edilip çalışma azmi gösterilirse mevcut durumun düzeltilebileceğine inanmaktaydı. Avrupa’nın da bu seviyeye gelmek için çok çalıştığını ve epey zaman geçtiğini söylemiştir.²⁰⁹ Kemal, toplumsal değişimin kısa bir sürede olmayacağını farkındaydı. O yüzden ümit verirken sabırlı olunması gerektiğini de belirtiyordu.

Osmanlıların, yeraltı ve yerüstü zenginlikleri, iktisadî ve ticarî imkânları, insan potansiyeli ve tarihî tecrübesinin *terakkiyat* için önemli olduğunu ama bunun yeterli olmayıp bilimde ilerleme ve çalışmanın sağlanması gerektiğini ifade etmiştir. O yüzden kuru bir

²⁰⁵ Mithat Aydın, *Namık Kemal’de “Terakki” Ve “Maarif” Düşüncesi*, DTCF Dergisi 53.2, 2013, s.459.

²⁰⁶ A.g.e., s.459.

²⁰⁷ S.459.

²⁰⁸ Doğan, A.g.m., s.180.

²⁰⁹ Aydın, A.g.m., s.464.

tevekkül ve kanaatkâr anlayışı eleştirmiştir. O, İslam ahlâkının Batı'ninkinden üstün olduğunu, Batıdan taklide lüzum görünen şeyler, bilim-teknik ve sanayi alanı ile sınırlı olması gerektiğini söylüyordu. Ona göre “maarif, ‘tufan-ı terakki’ için ihtiyaç duyulan tedbirlerin alınmasını zaruri hale getirir ki, bu bakımdan gerek ticaret ve gerekse sanatın ‘üstadı’ mektep, ‘edevâtı’ mektep, ‘sermayesi’ yine mektep idi.”²¹⁰

Mustafa Gündüz’ün *İçtihad, Sebilü'r-Reşad ve Türk Yurdu* dergilerini karşılaştırılmalı olarak ele aldığı çalışmasında, bu dergilerin ele aldığı konulara göre Osmanlı Devleti’nin ve toplumunun geri kalma nedenleri ve sorunlarını şöyle ortaya koymaktadır: cehalet, eğitimsizlik, iktisadi gerilik ve fakirlik, tembellik, Anadolu’nun ve Türklerin ihmali, memuriyetperestlik ve her şeyi devletten bekleme hastalığı, yetişmiş insan eksikliği sorunu, bu üç dergi tarafından da işlenmiştir. Sebilü'r-Reşad ve Türk Yurdu “kötü taklit” meselesinin üzerinde dururken, Batı’nın her şeyini alma taraftarı olan İçtihad, bu konuyu sorun olarak görmemiştir. Genel olarak toplumsal sorunlarda benzer yaklaşımlar sergileyen bu yayınların farklı yanları da vardır. Sebilü'r-Reşad misyonerlik ve kapitülasyonlar; Türk Yurdu gelenekselcilik, hurafeler, idealsizlik, milli bilinç zayıflığı, köy ve köylülerin ihmali ve toplumun dini hayatındaki aksaklıklar; İçtihad ise kültürel gerilik ve aydınların sorumsuzluğu konularını işleyerek diğerlerinden farklılık gösteriyordu.²¹¹

Toplumsal sorunları bu şekilde ortaya koyan bu fikir çevreleri, değişimin önünde durulmaması ve bu değişime uyum sağlanması gerektiğini belirtmişlerdir. İçtihad yazarlarına göre toplumun geri kalmasının sorumluları idareciler, aydınlar, din adamları, eğitimciler ve toplum iken; Sebilü'r-Reşad yazarlarına göre de Tanzimatçılar, devlet adamları ve hükümet, aydınlar, medreseliler ve toplumdur. Türk Yurdu yazarları ise Tanzimatçılar, aydınlar ve toplumu gerilemenin sorumlusu olarak görüyordu. Genelde hepsi kendilerinden önceki idarecileri, dönemin aydınları ve tembel, zayıf olarak gördükleri halkı gerilemenin sorumlusu olarak görüyordu. Onlara göre, kökleri derinlerde yatan bu toplumsal sorunları çözmediği için idareciler; toplumu bilinçlendirmedikleri ve sorunlara çözüm üretemedikleri için aydınlar; gayrete gelmeyen, tembel ve bilinçsiz halk öncelikli sorumlulardı.²¹²

Toplumsal sorunları bu şekilde ortaya koyan bu fikir çevreleri, sorunların çözümü için de şunları önermekteydiler: İçtihad dergisine göre aydınların üzerine düşeni yapması, dinde

²¹⁰ A.g.m., s.465-468.

²¹¹ Gündüz, A.g.e., s.501.

²¹² s.502-505.

ıslahat yapılması, ekonominin iyileştirilmesi, seçkinler sınıfının oluşturulması, eğitimin geliştirilmesi çalışma ve Avrupalılaşıma sorunların çözümü için gerekiyordu. Sebilü'r-Reşad da İctihad'dan farklı olarak gelenek, görenek ve dine bağılı kalmayı, nitelikli insan yetiştirmeyi öneriyordu. Türk Yurdu ise farklı olarak gelenekselcilik ve kaidecilikten sakınma, köylülere önem verme ve halkı bilinçlendirilmesi gerektiği üzerine duruyordu. Burada Avrupalılaşıma her üç düşüncenin istediği bir durum olsa da, Avrupalılaşıma anlayışlarında farklılıklar vardı. İctihad yazarlarının bir kısmı bütünüyle bir Avrupalılaşımayı savunurken, diğere bir kısmı, İslamcılar ve Türkçüler gibi sadece ilim ve teknik yönünden Avrupa'nın örnek alınması gerektiğini söylüyorlardı. Ayrıci eğitimin geliştirilmesi noktasında İctihad'çılar köklü bir değişimle medreselerin ilgasını savunurken, Sebilü'r-Reşad çevresi medreselerin ıslahından yanaydı.²¹³ Çözüm önerilerinde dikkat çeken bir nokta da İslamcılar “dini”, Türkçüler “milli”, Batıcılar ise “seküler” bir formda reformları yapmaya çalışmışlardır.

Bu dergilerin önemi ve onları referans almamızın amacı, meşrutiyet döneminin üç önemli düşünce hareketi olan İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülüğün savunulduğu ve temsiliyet gücü yüksek yayınlar olmasıdır. Bu düşünce akımlarının öncüleri, bu dergiler üzerinden uzun bir süre toplumsal konularla ilgilenmiş ve fikir üretmişlerdir.

²¹³ s.511-512.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BEDİÜZZAMAN SAİD NURSİ'NİN HAYATI VE İLMİ ŞAHSİYETİ

3.1. Çocukluğu ve Öğrenim Hayatı

Bir metnin konuşmacısının/yazarının kişiliği, ilmi seviyesi, sosyal statüsü, inanç veya ideolojisi gibi durumlar ortaya koyduğu metindeki söylemlerini ve düşüncelerini de etkileyecektir. Bu yüzden çalışmanın bu kısmı, söylemsel analizi yapılacak metnin yazarının biyografisine ayrılmıştır. Bu kısımda Bediüzzaman'ın bütün hayatını kronolojik olarak ortaya koyup bir biyografi kompozisyonu oluşturmaktan ziyade onun kişiliğini, ilmini ve mücadelesini etkileyen olay, olgu, şahıs, mekân, zaman vb. durumlar genel hatlarıyla ele alınacaktır. Ayrıca onun bu durumlarda takındığı tavırlar işlenecektir. Tezin kapsamı ve sınırlıkları da dikkate alınarak daha çok metnin bağlamıyla ilişkili olan Bediüzzaman'ın entelektüel biyografisinin ana hatları işlenecektir.

Bediüzzaman, 1918'de Dar'ül Hikmetil İslamiye'ye verdiği öz geçmişte sorulan sorulara cevap olarak kendini şöyle tanıtmaktadır:

“İsmim Said, şöhretim Bediüzzaman, pederimin ismi Mirza'dır. Bir sülale-i ma'rufeye nisbetim yoktur. Mezhebim Şafiidir. Devlet-i Aliyyeyi Osmaniye tabiiyetindeyim. Tarih-i veladetim 1293'tür. Mahall-i veladetim. Bitlis vilayeti dâhilinde Hizan kazası mülhakatından. İsparit nahiyesinin Nurs Karyesidir. Bidayet-i tahsilimde mezkûr İsparit nahiyesinde biraderim nezdinde mebadi-ülumu iki sene kadar okudum. Sonra Erzurum'a tabi Bayezit kasabasında Şeyh Muhammed Celali hazretlerinin halka-i tedrisinde tederrüs-ü mutad olan dürusu bi'l-ikmal itmam-ı nüşah eyledim. Harb-ı hazırın ilanı üzere gönüllü olarak alay kumandanı namıyla harbe iştirak eyledim. Bitlis'te Ruslara esir düştüm. Esaretten firar ederek İstanbul'a geldim. Bidayete-i teşekkülünden beri Dar-ül Hikmet-il İslamiye'de aza olarak bulunuyorum. Müşarün ileyh Muhammed Celali Efendi hazretlerinden almış olduğum icazetnameyi zaman-ı esaretimde zayi eyledim. On yedi adet te'lifatım vardır. Birinci Arabiyü'l-ibare olarak te'lif gerdem olan İşarat-ül İ'caz nam tefsir-i şerif ve mantıkta Talikat ve Kızıl İ'caz nam risalelerle El Hutbet-üş Şamiye nam risale-i Arabi... Nokta, Şuaat, Sünühat, Münazarat, Muhakemat, Tuluat, Lemaat, Rumuz, İşaret, Hutuvat-ı Sitte, İki Musibetin Şehadetnamesi ve Hakikat Çekirdekleri gibi diğer te'lifatım Türkiyy'ül-ibaredir. Te'lifatımın ekserisi irşad-ı Müslimin ve ikaz-ı gafilin için yazılmış münebbihattandır. Türk ve Kürd lisanıyla tekellüm ettiğim gibi Arabi ve Farsi lisanlarıyla yazar ve okurum. Te'lifatımdan Rumuz, İşarat, Hutuvat-ı Sitte, İki Musibetin Şehadetnamesi, El Hutbet-üş Şamiye, Münazarat, Muhakemat ve Talikat'ın nüshaları kalmamıştır. İhtiraat-ı fenniye ve hususat-ı saire dair bir imtiyaz ve ruhsatı haiz değilim. Gönüllü ve bir hizmet-i müftehire olarak harb-ı umumî ilanı esnasında evvela alay müftüsü namıyla orduyu humayuna dâhil olup

saniyen alay kumandanı vazifesini ifa etmekte iken Bitlis'te Ruslara esir düştüm. Bu hizmetlerim hep fahri idi. Yalnız esaretten avdetimde İstanbul'a geldiğimde Harbiye Nezareti ikramiye olarak bana üç ay Ellişer liradan yüz Elli lira verdi. Bir adet harb madalyası vardır. Başka rütbe ve nişanım yoktur. Ecnebi nişan ve madalyam yoktur. 26/Şevval/1334 tarihli irade-i seniye ile ve beş bin kuruş maaşla Dar-ül Hikmet-il İslamiye azalığına tayin ve 18/Zilkade/1336 tarihli İrade-i Seniye mucibince (mahreç) payesiyle taltif olundum. Şimdiye kadar hiçbir veçhile taht-ı muhakemeye alınmadım. Diğer suallere cevaptan veresteyim.²¹⁴

Yukarıdaki alıntı *Hutbe-i Şamiye* yazarının/konuşmacısının kendi ağzından resmi bir kuruma verdiği öz geçmişi olması bakımından önem taşımaktadır. Bu özgeçmiş, eski Said döneminin öz bir biyografisi özelliği taşımaktadır. Daha sonra onun hakkında yazılmış biyografilerde bu bilgilerle beraber başka ayrıntılar da ele alınmıştır.

Bediüzzaman Said el-Kürdî en-Nursî*,1878 tarihinde²¹⁵ Bitlis vilayetine bağlı Hizan kazasının Nurs/Nors köyünde dünyaya gelir. Mirza Efendi(Mîrze) ve Nuriye(Nurê) hanımın oğlu olan Said, dokuz yaşına kadar ailesinin yanında kalır. Öğrenimi için ilk olarak Tağ köyündeki Müderris Mehmet Emin Efendinin yönettiği medreseye gider. Burada kaldığı kısa süreden sonra Pirmis köyüne, oradan da Hizan şeyhi Seyyid Nur Muhammed'in yanına gider. Orda bir süre kaldıktan sonra ağabeyi Molla Abdullah ile beraber Nurşin'e giderler. Buradan da abisi ve medrese hocasıyla yaşadığı sürtüşmeden dolayı ayrılır. Belli bir süre sonra rivayetlere göre, gördüğü bir rüyanın etkisiyle ilim tahsili için tekrar babasından izin alır. Arvas köyüne oradan Müküs(Bahçesaray)'e bağlı Mir hasan Veli Medresesine gider. Birkaç gün sonra Vastan kasabasına geçer fakat orda da ancak bir ay kalır. Daha sonra eğitimi için

* Bediüzzaman, hayatı boyunca birçok isim ve sıfatla anılmıştır. Bunların bir kısmı başkası tarafından ona verilmiş olup bir kısmı da kendisi o dönemki durumunu ifade etmek için kullanmıştır. Eski ve yeni dönem eserlerinde şu isim ve mahlasları kullanmıştır: Ceride-i seyyare(Hareketli, yürüyen gazete), Ebu lâşey(Hiçbir şeyin babası, mücerret, bekâr), İbnü'z-zaman, Ehu'l-acaib, İbn-ü ammi'l-garaib, Said el-Kürdî en-Nursî, Bediüzzaman Said-i Kürdî, Bediüzzaman-ı Kürdî Said, Bediüzzaman-ı Kürdî, Molla Said-i Meşhur, Said-i Kürdî ve Said Nursi. Günümüzde daha çok onun Bediüzzaman Said Nursi ve Said-i Kürdi isimleri kullanılmaktadır. Bu isim ve sıfatların hepsinin kendi bağlamında bir anlamı olup onu sadece belli bir isim ve sıfatla anmak bu bağlamı ve anlamı bozmaktadır. Biz de bu çalışmada dönemsel olarak hangi ismi ağırlıkta kullanmışsa veya hangi isimle anılmışsa o dönemin ruhuna uygun olan ismi kullanmayı tercih ettik. Bütünsel bir anlama için bunun gereğine inanıyoruz.

²¹⁴ http://www.zehra.com.tr/bediuzzaman-hakinda-iki-dokuman_h111068.html.

Burada kendisine sorulan soruları almadık. Sadece cevaplarını aldık

²¹⁵ Bediüzzaman'ın doğum tarihi konusunda gerek resmi ve gerekse ikincil biyografi kitaplarında farklı tarihlerin olması bu konuyu biraz muğlak bırakmaktadır. Bu çalışmanın hedef noktalarından olmadığı ve kapsamına girmediği için bu konu ile ilgili tartışmalara girilmeyecektir. Genel olarak bu hatalar ve farklılıklar rumi, hicri ve miladi takvimler arasındaki dönüşüm hatalarından kaynaklanmaktadır. Temel biyografi kitaplarından yapılan alıntılarla bu hatalar hep tekrarlanmaktadır. Biz de çalışmamızda bu konuda yapılan ayrıntılı şu çalışmayı esas aldık: <http://www.rne.com.tr/kopru-dergisi/?dergi=70&yazi=bediuzzaman-hangi-tarihte-dogdu>

Bayezid'e(Doğu Beyazıt) doğru yola çıkar ve asıl tahsil hayatı burada başlar.²¹⁶Öğrenim hayatının ilk kısmını özetlediğimiz bu paragrafta da görüldüğü gibi Bediüzzaman'ın düzenli bir öğrenim hayatı olmamıştır. Bediüzzaman ile ilgili biyografilerde bu eğitim hayatı ile ilgili düzenli ve detaylı bir kompozisyon görülmemektedir. Genel olarak Bediüzzaman'ın eğitim hayatı zaman ve mekândan kopuk bir seyir içinde anlatılmaktadır. Burada önemli olan ve vurgulanması gereken Kürdistan** medrese teşkilatının usulü ve Bediüzzaman'ın bu medrese hayatında takındığı tavidir.

Kürdistan'da medreseler özerk biçimdedir ve icazet almış bir âlim istediği yerde medrese açabilir. Açılan medresenin masraflarını durumu uygunsa medrese hocası karşılar; fakat genelde bu masraflar köylüler tarafından karşılanır. Hoca eğitimi ücretsiz verirken, köylüler de talebelerin yemek işlerini üstlenirler veya doğrudan medrese sahibi tarafından karşılanır. Öğrencilere verilen bu yemeğe Kürdçe'de "Ratıb" denilir. Ayrıca öğrenciler yılda bir kez civar köylere giderek zekât toplarlar. Bu para ile giyinme gibi ihtiyaçlarını karşılarlar.²¹⁷ Bir Molla serbestçe medrese açabildiği gibi bir talebe de isteğine göre bir medrese seçip değiştirebilir. Bediüzzaman'ın Van'daki ilk talebelerinden Müküslü Hamza Bediüzzaman'ı anlattığı biyografide, bu medrese geleneğini şöyle ifade eder: "Kürdistan'da talebe-i ulûm istedikleri zaman, diledikleri hocanın nezdine gidip arzu ettikleri kitabı tederrüs ederler. Yani; talebe hocanın arzusuna tabi olmayıp, bilakis hoca talebenin reyine tabidir."²¹⁸ Medreselerin bu özerk durumu ve serbestiyet anlayışı, öğrenci ve hocalara özgür bir ortam sağlamaktaydı.

Kürdistan medrese geleneğinde Elifba ile başlayan ve Şerhu'l-Akaid ile biten sıra kitapları(Kitêbên rêzê) bitirilerek icazet alma hakkına kavuşulur. Bu süreçte çoğu manzum

** Coğrafi isim olarak Kürdistan terimi, Orta Doğuda Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgeyi tanımlamak için tarih boyunca kullanılmıştır. Selçuklu ve Osmanlı döneminde idari bir bölge olarak veya Kürtlerin yaşadığı yer olarak resmi söylemde dahi hep kullanılmıştır. Kaşgarlı Mahmut ve Evliya Çelebi'nin eserlerinde bu kullanımın örnekleri mevcuttur. Bugünkü Irak'ın kuzeyi, İran'ın Kordestan, Batı Azerbaycan, Kirmanşah ve Loristan eyaletlerini, Türkiye'nin Güneydoğu ve Doğu Anadolu Bölgesini ve Suriye'nin kuzeyini kapsayan bu coğrafi bölge, Birinci Dünya savaşından sonra bahsedilen devletler arasında dörde bölünmüştür. Kürdistan kelimesi, Kürtlerin bulunduğu bölgeleri belirtmek için Osmanlı dönemi ve Cumhuriyet'in kuruluş safhasında resmi düzeyde kullanılmakta iken Cumhuriyet döneminde, Lazistan gibi, diğer bütün etnik takımlarla oluşturulan yerel adlar gibi Kürdistan da resmi kullanımdan kaldırılmıştır. Bu çalışmada Kürdistan kelimesi, siyasi bir kavramdan çok coğrafi bir terim olarak kullanılmaktadır. Ayrıca akademik bir zorunluluktan öte siyasi konjonktürün bir zorunluluğu olarak bu dipnotu yazdığımızı tarihe küçük bir dipnot olarak düşmek isteriz.

²¹⁶ Abdurrahman Nursi, *Bediüzzaman'ın Hayatı*, Kent Işıkları, 5.baskı, İstanbul, 2010, s.13-18.

²¹⁷ A.g.e., s.15.

²¹⁸ Bediüzzaman Said Nursi(BSN), *İçtimai Dersler*, Zehra Yayıncılık, İstanbul, 2013, s.585

Kürdçe eserler okunduktan sonra Arapça gramerine dair bazı kitaplar, mantık ve fıkha dair eserler ders olarak okunur. Mezuniyetin şartı bu sıra kitaplarının bitirilmesidir.²¹⁹ Bu medreselerde bireysel eğitim usulü uygulandığından her talebenin eğitim süresi zekâsına ve performansına bağlıdır. Bediüzzaman da bu suretle eğitim sürecini çok kısa sürede bitirmiştir. Abdurrahman Nursi'nin aktardığına göre Doğubayazıt'taki bu eğitiminden sonra kendisine hangi kitaba geçtiğini soran kardeşi Molla Abdullah ve hocası Molla Fetullah Efendi'ye ayrı ayrı bütün kitapları bitirdiğini söylemiş ve onlardan bir sınav talep ederek bunu kanıtlamıştır. Ayrıca birçok kitap ezberleyerek zekâsı konusunda da birçok kişiyi hayrette bırakmıştır.²²⁰ Medresede kaldığı süre, kitapları okuma sırası ve usulü bakımından medrese eğitimine uymasa da Beyazıt, Said'in eğitiminin en esaslı süreci ve son halkasıdır. Burası Said'i Bediüzzaman yapan temel basamaklardan biridir.²²¹ Keskin zekâsı ve kuvvetli ezber kabiliyetinden dolayı, Molla Fetullah kendisini Bediüzzaman-ı Hemedani'ye benzeterek ona zamanının harikası anlamında "Bediüzzaman" lakabı vermiştir.²²²

Bediüzzaman'ın medreselerde kısa süreli kalması ve medreselerde yaşadığı bazı sürtüşmeler genelde onun kişisel karakterine bağlanmaktadır. Onun izzetine çok düşkün olduğu, bu yüzden amirane tavırlara ve haksızlığa tahammül etmediği anlatılır. Medrese talebelerinin halktan topladığı "ratıb" ve zekât toplama işine de hiç iştirak etmeyen Said, başkasına el açma ve boyun eğme olarak gördüğü bu davranışları benimsemez.²²³ Bediüzzaman'ın daha çocukken hayatında görülen bu örnekler, hayatının farklı dönemlerinde farklı şekillerde tezahür etmiştir. Kimi yerde insani onuru için, kimi yerde talebe sıfatı için, kimi yerde ulema kimliği için, kimi yerde de dini ve milli kimliğinin izzeti için sergilediği bu tavır, onun karakterinin bir özelliği olarak görülebilir. Elbette ki bunun yanında, yıllardır devam eden medrese usulünün barındırdığı bazı aksaklıkların, müderrislerin tavırlarının ve dönemsel koşulların bu ayrılıklardaki payı incelenmeye değerdir. Fakat bu tavrın o zamanki medreselerde nadir görülen bir tavır olması ve Bediüzzaman'ın yaşamının ileriki dönemlerinde de bu tavrını devam ettirmesi, medreselerle olan uyumsuzluğunun şahsi karakterine bağlanabileceği varsayımını güçlendirmektedir.

²¹⁹ Cemalettin Canlı ve Yusuf Kenan Beysülen, *Zaman içinde Bediüzzaman*, 2.baskı, İletişim, İstanbul, 2010, s.51-55.

²²⁰ Abdurrahman Nursi, A.g.e., s.21-23.

²²¹ Canlı ve Beysülen, A.g.e., s.57.

²²² Abdülkadir Badıllı, *Bediüzzaman Said Nursi: Mufassal Tarihçe-i Hayatı*, Timaş Yayınları, C. I, İstanbul, 1990, s. 76.

²²³ Abdurrahman Nursi, A.g.e., s.13-15.

Çok uzun olmasa da genç Said'in öğrenim hayatının en önemli kısmı Doğubayazıt'ta kaldığı dönemdir. Vastan(Gevaş)'dan ayrıldıktan sonra hakiki ve ciddi tahsiline Bayezid(Doğubayazıt) kasabasında, Mehmet Celali'nin yanında başlar. Kürdistan'da uygulanan eğitim usulüne göre sıra kitapları(kitêbên rêzê) denilen kitaplar baştan başlanarak bitirilir. Bediüzzaman bu müfredata aykırı olarak her kitaptan birkaç ders alıp onu bitirmeden diğer bir kitaba geçer. Bu nedenle normalde yirmi senede öğrenilen bu kitapları üç ayda bitirir. Said'in bu tarzı hocasının hoşuna gitmez ve niçin böyle yaptığını sorar. O da şöyle bir cevap verir: "Bu kadar kitapları okuyup hepsini anlamaya gücüm yetmez. Ancak, bu kitaplar birer mücevher kutusudur, anahtarları da sizdedir. Sizden sadece bu kutuların içinde neler bulunduğunu göstermenizi dilerim. Yani bu kitapların önce nelerden bahsettiklerini anlayayım, daha sonra kabiliyetime uygun bulduklarına çalışırım."²²⁴ Onun bu tavrı, medreselerdeki müfredata bir itiraz olarak okunabilir. Medreselerde ilmi üretkenlik çok zayıflayıp bu şerh ve izahlar ciddi bir alan kapmıştı. Bu yüzden zamanın ihtiyacına cevap vermekte yetersiz kalıyorlardı. Said, bir nevi özet olarak ders aldığı bu kitapları, daha sonraki yıllarda kendisi yoğun bir şekilde mütalaa ederek bireysel anlama yoluna gitmiştir. Beyazıt'taki ilmi yoğunlaşması sonucu aldığı ilmi mesafeden dolayı Said, "Molla-yı Meşhur" veya "Molla Said-i Meşhur" olarak anılmaya başlar.²²⁵ Bu tarzın normal medrese sistematığına uymadığı açıktır. Abdurrahman Nursi Bediüzzaman'ı anlattığı biyografide bunun sebebini, "kendisinde fitraten bulunan yenilik fikrini medrese usullerinde göstermek ve bir teceddüd(yenilik)ve garabet meydana getirmek suretiyle bir sürü haşiye ve şerhlerle vakit kaybetmemek"²²⁶ olarak ifade eder. Bediüzzaman'ın bu davranışı, fitri olarak mı yoksa bilinçli bir itiraz olarak mı yaptığı kesin olmasa da, yerleşik geleneksel medrese düzenine karşı bir tavır olarak görülebilir. İleriki dönemlerde medreselerin ıslahına dair çabaları, Said'in medrese usulüne karşı tavrını açıklayabilir.

Beyazıt günlerinde seçmeci bir eğitim ile aldığı dersleri, bireysel olarak anlama yoluyla yoğun bir ilmi sürece girer. Ayrıca burada sufi geleneğe yakınlaştığı ve mollalığın yanında dervişane bir halete girdiği görülür. İşrakıyyunlar gibi zühd ve riyazete girmesi, şüpheli olandan uzak durma gayesiyle bir süre sadece otlarla beslenmesi ve Kürd ediplerinden Ahmed-i Hani(Ehmedê Xanî)'nin gündüzleri dahi girilmesinden korkulan türbesine kapanması gibi pratikler onun sufi eğilimini besler. Bu eğilimleri, yaşadığı coğrafyadaki tarikat geleneğinin

²²⁴ Abdurrahman Nursi, A.g.e, s.18-19.

²²⁵ Badıllı, A.g.e., s. 70.

²²⁶ A.g.e., s.19.

etkisine girmesine ve ruhsal bir değişim yaşamasına da yol açar.²²⁷ Bu durum, medrese ilmi hayatının yanında onda mistik tecrübe ve sezgiye dayanan düşünce sistemini de beslemiştir.

Otorite karşısında tavır alma, kavgacı kişilik yapısı, izzet-i nefesine düşkünlüğü ve tahakkümü kabul etmemesi gibi sebepler eğitim sürecinin düzensiz geçmesine yol açsa da Said, öğrenme isteğini hiç yitirmeden, sürekli bir arayışla medrese kapılarını aşındırır. Nakşibendi-Halidi geleneğinin en önemli medreselerine gider ve ilim talep eder. Bu eğitim sürecinde zekâsı ve öğrenme yeteneğinin üstünlüğü genel kabul gören bir durumdur. Yaylalar, köyler ve şehirler arasında birçok medresenin kapısını çalan Said, birçok medrese hocasının övgüsüne mazhar olur ve birçokları tarafından özgürlüğüne düşkün ve harika bir zekâ olarak anlatılır.²²⁸

Beyazıt'tan sonra Said, Siirt, Bitlis, Mardin illerini ve çevredeki medreseleri gezerek birçok ilim erbabıyla münazaralara girer, onların her türlü suallerine cevap vererek onları mağlup eder. Bu gezileri sırasında bazen ehli ilim ile bazen de bölgedeki ağa ve paşalarla sürtüşmeler yaşar. Bu sırada bazen ilim meclislerinde bir tartışmada, bazen bir vaiz olarak camide, bazen toplumsal bir sorun için veya yöneticileri ikaz etmek için bir Beyin veya Paşanın mekânında onu görmek mümkündür. Miran aşireti reisi Mustafa Paşa ile yaşadığı sürtüşme en çok anlatılanlardandır.²²⁹

Yeğeni Abdurrahman'ın aktardığına göre Molla Said Kürdistan'ın tanınmış şeyhlerinden Şeyh Seyyid Nur Mehmet'ten Nakşibendi tarikatını, Şeyh Abdurrahman Tağı'den meslek ve muhabbeti, onun aracılığıyla Şeyh Fehim'den ilmi ve şeyh Mehmet Küfrevi'den son dersini almıştır.²³⁰

Buraya kadar Bediüzzaman'ın çocukluk ve eğitim hayatı özetlenmeye çalışıldı. Özellikle eğitim sürecinde öğrendikleri, yaşadıkları ve takındığı tavır onun şahsiyetinde önemli bir basamak oluşturmaktadır. Yaşadığı coğrafyanın, yetiştiği kültürel ve dini ortamın ve eğitim gördüğü medrese teşkilatının tesirleri onun hayatının ileriki safhalarında kendini gösterecektir. O yüzden onun hayat serüvenini daha iyi anlamak için bu faktörleri arka planıyla beraber irdelenmek gerekir. Daha genç yaşında ilmiyle, üslubuyla, giyimiyle dikkatleri üzerine çekmiş olan Bediüzzaman, bu aktiviteleri ile gittikçe daha da meşhur oluyordu. Gençliğinin böyle farklı

²²⁷ Canlı ve Beysülen, A.g.e. s.51.

²²⁸ Canlı ve Beysülen, A.g.e., s.52-53.

²²⁹ Abdurrahman Nursi, A.g.e., s.23-31.

²³⁰ s.38.

karşılaşmalar ile şekillenmesi sonucu onda medresenin, tekkenin, yerleşik tarikat geleneğinin ve Kürd adetlerinin birçok işaretini görmek mümkündür.

3.2. Mardin Eşiği

Bediüzzaman'ın gezdiği ve kaldığı yerler arasında Mardin'in önemli bir yeri vardır. Mardin'de kaldığı süre zarfında birçok ilmi münazaraya katılarak ilminden ve cesaretinden söz ettirir. Mardin hayatını önemli kılan, burada yaşadığı siyasi değişimdir. Burada İslam dünyasının genel durumu ve yaşanan problemler hakkında daha fazla bilgi sahibi olur. *Münazarat* adlı eserinde bu durumu şöyle ifade etmektedir: “İnkılâbtan on altı sene evvel, Mardin cihetlerinde beni hakka irşad eden bir zata rast geldim. Siyasetteki muktesid mesleği bana gösterdi. Hem, tâ o vakitte, meşhur Kemal'in(Namık Kemal) “rüya”sıyla uyandım. Lâkin maatteessüf sû-i tesadüf ile hükûmete itiraz edenlerden ehl-i ifrat ve ehl-i tefrite rast geldim”²³¹

Bediüzzaman'ın Mardin'de yaşadığı bu süreç, genelde siyasi hayatında bir dönüm noktası olarak görülür. Hem Osmanlı aydınlarının hürriyetçi ve değişimci fikirleri hem de İslam dünyasının farklı yerlerindeki düşünceleri daha yakından tanıma fırsatı bulur ve bunlar onda bazı dönüşümlere yol açar. O günlerde Mardin'e gelen iki şahıs ondaki bu dönüşümde önemli rol oynar. Bunlardan biri İttihad-ı İslam düşüncesinin savunucularından Cemâleddîn Efganî'nin talebesi, diğeri Kuzey Afrika'da sömürgeciliğe karşı mücadele eden Senûsî tarikatına bağlı bir dervıştır.²³² Onlardan ne öğrendiği ve aralarında nasıl bir ilişki oluştuğu pek bilinmez. Biyografilerde Bediüzzaman'ın Mardin hayatı ve buradaki siyasi faaliyetlerinden pek bahsedilmez. O yüzden buradaki hayatı hakkında detaylı bilgiler mevcut değildir. Nursi'nin ifadeleri ve buradaki siyasi faaliyetleri sonucu Bitlis'e sürgün edilmesi gösteriyor ki kendisi hem yeni Osmanlı düşüncesinin savunucularından Namık Kemal'in hürriyetçi fikirlerinden hem de İslam dünyasının siyasal durumundan etkilenmiştir.

Bediüzzaman, Mardin'deki siyasi faaliyetlerinden dolayı mutasarrıf tarafından Bitlis'e sürgün edilir. Bitlis'te de idari ve askeri yetkililerle birçok sürtüşme yaşar. Abdurrahman Nursi, Molla Said'in özgürlüğüne olan aşırı düşkünlüğünden dolayı bazı kural ve sınırlandırmaları kabullenemediğini belirtir. Fakat askerlerle yaşadığı bir olay ve kavgadan sonra ibret aldığını ve bundan sonra kanun ve düzene daha fazla uyum gösterdiğini söyler. Bu konuda şöyle

²³¹ BSN, *İçtimai Dersler*, s.77.

²³² Mary Weld, *Bediüzzaman Said Nursi Entelektüel Biyografisi*, (çev. Celil taşkın), Etkileşim, İstanbul, 2011, s.46.

dediğini aktarır: “Medeniyetin sınırlandırmalarına alışmam için başımdan her zaman böyle gürültülü hadiseler geçmelidir. Aksi halde özgürlük ve serbestliğimi hiçbir kanunla sınırlandıramam.”²³³ Bu özgürlükçü ve serbestlik tavrının oluşmasında yetiştiği ortamın ve şahsi karakterinin etkisi vardır.

Abdurrahman Nursi, Bediüzzaman’ı anlattığı biyografide onun on beş- on altı yaşlarına kadar bütün bilgisinin sünühat (içeride doğan şeyler) kabilinden olduğunu ve bu yüzden öğrendiklerini derinlemesine mütalaa etmeye gerek duymadığını söyler. “Fakat bu yaştan sonra, ergenlik çağına girdiğinden mi yahut siyasete karıştığından mı her neden ise eski sünühat artık yavaş yavaş kaybolmaya başlamıştı” der ve ulema arasındaki ilmi konumunu korumak için her alandan bir-iki metin ezberlediğini ve sık tekrar ile ilmi tetkikat yaptığını söyler.²³⁴ Bediüzzaman’ın düşünce hayatının geneline yansıyan bu tarzı, onun ilmi anlayışını ve ilmi öğrenme biçimini anlamak açısından önemlidir.

3.3. Van Hayatı

Bediüzzaman, Bitlis’ten sonra Van’a geçer. Burada kaldığı on beş sene zarfında birçok öğrenciye ders okutur ve aşiretler arasında dolaşır dini ve toplumsal açıdan onları irşat etmeye çalışır. Ayrıca şehrin valisi ve memurlarıyla sık sık görüşüp onların sohbet meclislerine katılır.²³⁵ Birçok idari görevde bulunmuş, hem tecrübeli bir yönetici hem ilme değer veren Van Valisi Tahir Paşa, din ilimlerinin yanında pozitif ilimler denilen fen ilimlerine de oldukça değer veren biridir. Bu yüzden vali konağı o yıllarda gerek hükümet memurları, gerek modern okul hocaları ve diğer ehl-i ilim tarafından sık ziyaret edilen bir mekân durumundadır. Yeni gelişmelere açık olan Tahir paşa, Bediüzzaman’ın ilmi kapasitesini keşfeden ilk devlet adamıdır. Bu yüzden onu konaktaki ilim meclislerine dâhil ederek destekler. Konaktaki ilmi tartışmalar ve müzakereler, Bediüzzaman’ın düşünce dünyasında yeni ufuklar açar. Bu yeni ortamda, Tanzimat reformlarının mahiyetini, devlet yöneticilerinin düşünce ve yaklaşımlarını; buna etki eden gelişmeleri, Osmanlı modernleşmesi ve geleneksel sistem arasındaki anlayış farklılıklarını yakından tanır. Ayrıca mevcut geleneksel eğitim sisteminin ve klasik kelim ilminin İslam hakkındaki şüphelere ve eleştirilere sağlıklı cevap üretmediğini ve yetersiz kaldığını yakından görür. Bunun üzerine konağın kütüphanesinden ve valilik makamına gelen

²³³ Abdurrahman Nursi, A.g.e., s.33-36.

²³⁴ s.36.

²³⁵ BSN, *İçtimai Dersler*, s.587.

dergi ve gazetelerden azami derece faydalanır. Tarih, coğrafya, matematik, jeoloji, fizik, kimya, astronomi, felsefe gibi alanlarda kitaplar okur. Kendisini buna teşvik eden yine Tahir Paşa'dır. Buradaki okumaları ve çalışmaları, hem ilmi anlamda derinleşmeye hem de İslam dünyası ve Osmanlı toplumunun sosyo-politik sorunlarını takip etmesine vesile olmuştur. Bu çalışmalarını bireysel çaba ve okumalarla yapıyor ve konaktaki tartışmalar sonucu ihtiyaca göre bazı kitaplar ezberleyip, önündeki tartışmada kimya, coğrafya gibi pozitif ilim alanlarında birçok ehl-i ilmi ilzam ediyordu. Bunun sonucu doksan kitabı ezberleyen Bediüzzaman, ciddi bir saygınlık elde eder ve yeni bir ilmi anlayış ortaya koymaya çalışır.²³⁶ Bediüzzaman, Tahir Paşa'nın teşvikleri ve sunduğu imkânları değerlendirerek burada önemli bir ilmi mesafe alır. Burada yaşadığı zihni değişim ile hayatının geri kalan kısmında yeni bir eğitim anlayışı ve toplumsal tahayyül ortaya koyacaktır.

Abdurrahman Nursi'ye göre, Bediüzzaman Van'da kendine özgü bir eğitim anlayışı oluşturur. Bu yeni yöntem ile İslami ilimleri ve çağdaş müspet (pozitif) bilimleri mezc ederek(kaynaştırarak) dini hakikatleri bu yeni pozitif bilimlerle güçlendirmeye ve bununla medrese kurup öğrenci yetiştirmeye başlar.²³⁷ Bediüzzaman bu eğitim metodunda ömrü boyunca ısrar edecek ve ileride bunu "Medresetüzzehra" projesiyle daha sistemli hale getirecektir. Fen ve din ilimlerinin bir arada okutulacağı, çok dilli bu projeye onun İstanbul hayatı kısmında ayrıntılarıyla değinilecektir. Van'da bulunduğu sürede ilmi anlamda derinleşmenin yanında, toplumun sorunlarıyla yakından ilgileniyor ve aşiretler arasındaki husumetlerde de sulh unsuru olarak rol oynuyordu.

Genel olarak Van hayatı, onun ilmi derinleşmesini, devlet erkânını ve o günkü siyasi yaklaşımlarını tanınmasını, modern bilimlerin önemi ve İslam'ın yeni bir yoruma olan ihtiyacını hissetmesini; Kürdistan, Osmanlı ve İslam dünyasının toplumsal sorunları hakkında daha fazla bilgi sahibi olmasını ve sorumluluk üstlenmesini sağlamıştır denilebilir. Burada elde ettiği tecrübeler ve gördüğü sorunlar sonucu bazı planlar kurar. Bu planları hayata geçirmek için İstanbul'a gitmeye karar verir.

3.4. İstanbul Hayatı ve "Medresetüzzehra"

²³⁶ Weld, A.g.e., s.54-56.

²³⁷ Abdurrahman Nursi, A.g.e., s.39.

Kürdistan’da sık sık aşiretler arasında dolaşan ve halkın içinde bulunduğu cehalet, fakirlik ve ihtilaf gibi problemleri yakından gören Bediüzzaman, öteden beri ihmal edilen ve ilmi bir ehemmiyet verilmeyen Kürdistan’da toplumsal bir dönüşüm ve inşa için, köklü bir eğitim reformunun gerekliliğine inanıyordu. Bütün gayretini ilim ve irfana, özellikle Kürdistan’da eğitimin yaygınlaştırılmasına sarf eden Bediüzzaman, Mısır’daki Ezher Üniversitesi’nin benzeri bir üniversitenin Kürdistan’da kurulması için İstanbul’a gitmeye karar verir.²³⁸ “Medresetüzzehra” adıyla kurulacak üniversite için İstanbul’a gelmeden önce Tahir Paşa ona: “Sen Kürdistan âlimlerini susturuyorsun. Fakat İstanbul’a gidince o denizdeki büyük balıklara meydan okuyamazsın” der. Bu tarz durumlara pek tahammül edemeyen Bediüzzaman, İstanbul’a geldiğinde âlimleri münazaraya davet eder ve namını duyuracak bir etki oluşturur. Bundan maksadı, Kürdistan’daki ilmi zekâyı nazara verip oralara kadar öğretimin yaygınlaştırılmasını sağlamaktı.²³⁹

İstanbul’a gelen Bediüzzaman, burada ulema ile birçok ilmi tartışmaya girer. Şekerci Han’daki odasının kapısına burada her türlü soruya cevap verileceğini fakat kimseye soru sorulmayacağı ilanının asar. Bu meydan okuyuşu ve İstanbul’a göre garip olan Kürd kıyafeti ile insanların dikkatini kendi üzerine çeker. Kısa zamanda birçok ilim ehli onunla münazaraya girerek onun ilmi seviyesini takdir eder.²⁴⁰ İstanbul’da, “*Bediüzzaman*” ya da “*Molla Said*” artık “*Said-i Kürdi*” olarak anılmaya başlanır.²⁴¹

Kürdîzade Ahmed Ramiz “*İki Mekteb-i Musibetin Şehadetnamesi*” adlı eserin önsözünde Bediüzzaman’ın İstanbul’a gelişini şöyle ifade eder:

1323(1907) senesi zarfında idi ki; Kürdistan’ın yalçın, sarp ve âhenin mavera-yı şevahik-i cibalinde tulu etmiş Said-i Kürdî isminde nevadir-i hilkatten madûd bir ateşpâre-i zekânın İstanbul âfakında rüyet edildiği haberi etrafa aksetmiş...bazı kimseler...şu Kürd kıyafetinde, o şal ve şalvar altında öyle bir kanun-u dehânın ihtifa edebileceğini bir türlü anlamayarak, âtil ve müzevvir olan ekseriyet-i hasise

²³⁸ Müküslü Hamza, *Bediüzzaman’ın Tarihçe-i Hayatı*, <http://zehrayayinevi.com/kitapokuma?id=39&p=1>, s.588. Erişim Tarihi: 05.05.2017.

²³⁹ Abdurrahman Nursi, A.g.e., s.44.

²⁴⁰ Badıllı, A.g.e., s.143-144

²⁴¹ A.g.e., s.141.

zelil olan hissiyat-ı umumiyesini bir kelime-i tezyifin mana-yı intikamında telhis etmişlerdi: “Mecnûn!..”²⁴²

Ramiz’in ifadelerinde de görüldüğü gibi Said-i Kürdî’nin cesareti, ilmi kapasitesiyle ulemaya meydan okuyuşu ve giyim tarzı, birçokları tarafından anlamlandırılmadığından kendisine “deli” denilir. Oysa kendisi, bu duruşuyla bir amacının olduğunu çeşitli vesilelerle dile getirir. Nitekim Said-i Kürdî İstanbul’da yeterliliği şüpheli, fikirleri sivri ve giyinme tarzı garip görülüp “deli” damgasını yiyince, Sultan Abdülhamit yönetiminin onu attığı akıl hastanesindeki doktora: “Ben Kürdistan dağlarında büyümüşüm. Kaba olan ahvalimi Kürdistan kapanyla tartmalı, hassas olan medenî İstanbul mizaniyle tartmamalısınız”²⁴³ diyerek öncelikle muayenenin sağlıklı ve adil geçmesinin usulünü anlatır. Bunun gibi farklı ve muhalif tavrının zamanın veya geleneğin ölçülerine göre değerlendirilmemesi gerektiğini belirttikten sonra, kendisinde bulunan dört durumun insanların böyle düşünmesine ve şüphelenmesine yol açtığını söyler. Bu durumları şöyle ifade eder:

Birincisi: “Şekl-i garibim”. Bununla dünyaya değer vermediğini, tabî insanîyetini ve milliyetinin muhabbetini ilan etmek istediğini, yerli sanayiye fiili bir destek vermek istediğini, kendisinde bir yenileşme ve değişme yönelimi olduğunu göstermek ve zamanın da teceddüt edeceğine işaret etmek istediğini söyler. Ayrıca insanların dikkatini garip, farklı ve yeni bir şeye çekmek için bunun garip bir tarzda ifade etmenin gerekliliğine işaret eder.

İkincisi: “Ulema ile olan münazaramdır.” Bununla İstanbul’un medrese sisteminin eksikliklerine ve zamana ayak uyduramamasına dikkat çekmek istediğini belirtir.

Üçüncüsü: “İki fikri beyan etmişim.” Bunlardan biri İslam dünyasının gerilemesine sebep olarak gördüğü medrese, mektep ve tekkenin kutuplaşması, bunların birbirlerine reddedecek duruma gelmesi ve vazifelerini yapmamasıdır. İkincisi, kitlenin eğitiminde önemli rolü olan vaizlerin zamanın ruhuna ve toplumsal şartlara göre etkin bir iletişim dili ortaya koyamamalarıdır.

²⁴² BSN, *İçtimai Dersler*, s.153.

²⁴³ s.180.

Dördüncüsü: “Zihnim perişandır” demişim. Bundan maksadının, hafızasında unutkanlığın oluşması ve zihnindeki sıkıntı olduğunu belirtir. Ayrıca hiçbir delinin “ben deliyim” demediği gibi, böyle söylemenin deliliğe nasıl delil olabileceği itirazında bulunur.²⁴⁴

Toptaşı Akıl Hastanesi’nde onu muayene eden doktor, onun dehasını ve etkili savunmasını görünce ona “sağlam” raporu verir. Böyle olunca, idareciler onu akıl hastanesinden alıp hapis haneye götürürler.²⁴⁵ Said-i Kürdî’nin doktor ile olan diyalogu onun İstanbul’daki düşünce dünyasını ve amaçlarını anlamak açısından önemlidir. Ki zaten doktorla olan konuşması bir hasta muayenesinden ziyade, bir savunma metni özelliği taşır. Ulema ve aydınlar arasında oluşturduğu rağbet ve idarecilerle yaşadıkları sonucu, “mecnun” ithamıyla önce tımarhane ve sonrası hapis hanede verdiği ifadeler, bu açıdan önemli ipuçları barındırmaktadır. Tüm bunların sonucunda “delilik” suçlamasıyla kendini tımarhanede bulması böyle bir savunma yapmasına neden olmuş olabilir. “Eğer müdahene, temelluk, tazarru-u sennurî, menfaat-ı umumiyeyi menfaat-ı şahsiyeye feda etmek aklın muktezasından addedilmek lazım gelirse, şahid olunuz, ben o akıldan istifamı veriyorum. Divanelikle -ki, bence bir mertebe-i masumiyet gibidir- iftihar ediyorum”²⁴⁶ diyerek delilik suçlamasına itirazda bulunan Said-i Kürdî’nin bu ifadesinden anlaşılıyor ki kendisinden beklenen dalkavukluk, bir şeyi kendine mal etme, kedi gibi yalvarma ve bireysel menfaatini toplumun menfaatine tercih etmesi gibi durumları kabul etmediği için “deli”lik ile suçlanmıştır. Eğer bu davranışlar, akıllılık işareti ise o akıldan istifa ettiğini söyler. Eşref Edip de o dönemi ve Bediüzzaman’ı şöyle aktarmaktadır:

Hürriyet mücadelesinde celadet ve şehameti o derece idi ki, herkesin ağzını açmaktan korktuğu, işaretle konuştuğu bir zamanda, onun bu kadar cesaret ve celadet göstermesi zamanın havsalasına sığmadı. Sarayın ve paşaların ferman olduğu, mutlak bir kudrete sahip olduğu bir zamanda, Şark vilayetlerinden gelen bir adamın bu kadar cesaret göstermesi hayret ve taaccüple telakki edileceği tabii idi. Halka köle nazarı ile bakan müstebit paşalar; 'Bu kadar cesaret akıl karı değildir!..' diyerek onu tımarhaneye sokmaktan başka kendileri için halas ve rahat çaresi göremediler.²⁴⁷

²⁴⁴ A.g.e., s.181-185

²⁴⁵ Weld, A.g.e., s.78-83.

²⁴⁶ BSN, *İçtimai Dersler*, s.181

²⁴⁷ Eşref Edip, *İslam Düşmanlarının Tertiplerini Ortaya Çıkarmak Vazifemizdir*, Yeni İstiklal Gazetesi, No: 241, 23 Mart 1966 Aktaran: Mary Weld, A.g.e., s.88.

Tımarhaneden sonra hapisaneye gönderilen Bediüzzaman, burada da Zaptiye Nazırı Şefik Paşa ile aralarında bir diyalog, bir tartışma geçer. Nazır'ın Padişah'ın selamı ile beraber maaş teklifine karşılık: “Ben maaş dilencisi değilim, bin lira da olsa kabul edemem. Kendim için gelmedim, milletim için geldim. Hem de bu bana vermek istediğiniz rüşvet ve hakk-ı sükûttur...”²⁴⁸ diyerek reddeder. Aralarında geçen bu tartışmadan anlaşılıyor ki padişah onun eğitim projesi ve isteklerinden haberdardır ve kendisi ile görüşmesine engel olmuştur; böyle “deli” bir adamdan kurtulmanın yollarını aramıştır. Bediüzzaman ile devletin üst düzey bir yöneticisi arasında geçen bu diyalog, devletin “Medresetüzzehra” projesine, Kürdlere ve onların sorunlarına yaklaşımının ve Bediüzzaman'ın hükümetin politikalarına bakışının nasıl olduğu anlamak açısından bize önemli veriler sunmaktadır.²⁴⁹

Said-i Kürdî'nin İstanbul'a gelişini ve karşılanma biçimini yukarıdaki gibi tasvir eden Ramiz, onun Kürdistan'ın eğitim durumunu Yıldız'a sunmak üzere geldiğini belirtir. İstanbul'a gelmeden önce birçok kez sürgün edilen Said-i Kürdî, İstanbul'a gelmesiyle beraber Sultan Abdülhamid yönetimi tarafından da ciddi bir şekilde gözetlenir. Bunun sonucunda hapisane ve tımarhane ile ‘terbiye’ edilmeye çalışılır. Bu da sonuç vermeyince, maaş ve rütbe ile “susturulmaya” çalışılır. Buna karşılık kendisi: “Ben Kürdistan'da mekteb açtırmak üzere geldim. Başka bir dileğim yoktur. Bunu isterim ve başka bir şey istemem”²⁵⁰ der. Badıllı da Bediüzzaman'ın Kürdistan'da eğitim fikri ile ilgili dilekçesini, padişahın özel kalemi hükmünde olan Mabeyn-i Hümayuna bizzat kendi eliyle verdiğini söyler.²⁵¹ Peki, neydi bu kadar ısrar ettiği eğitim projesi?

Bu eğitim projesinin temel hedefi, Kürdistan'da medrese yoluyla din ilimleriyle modern ilimlerin birlikte okutulması ve zamanla İslam dünyasının her tarafına bu metottaki eğitimin yaygınlaşmasıydı. Bu medrese, çok dilli ve modern bir eğitim ile Kürdlerin dilini, ekonomik durumunu ve diğer toplumsal koşullarını dikkate alarak eğitim verecekti. Böylece İran, Türkistan, Kafkasya ve Arabistan coğrafyalarının ortasında bulunan Kürdistan coğrafyasındaki bu üniversite, zamanla Müslüman toplumlar arasında uluslararası bir kimlik kazanarak, İslam

²⁴⁸ BSN, A.g.e., s.186-187

²⁴⁹ Daha fazla ayrıntı için bakınız BSN, A.g.e., s.186-187

²⁵⁰ BSN, A.g.e., 1 s.154

²⁵¹ Badıllı, A.g.e., s.143

birliğine, ilerlemeye ve toplumsal barışa vesile olacaktı.²⁵² Said-i Kürdî kurmayı hedeflediği bu üniversitenin sekiz şartını şöyle belirtir:

1-Cazibe, itibar ve bir hakikati barındırdığından “medrese” ismiyle isimlendirilmesi.

2-Modern pozitif bilimleri medrese ilimleriyle bütünleştirerek verme. Arapça, Kürdçe ve Türkçe'nin eğitim dili olarak verilmesi

3-Kürdlerin kalifiye ve sağlam ulemasından veya alıştırmak için yerel dili bilen kişileri müderris olarak seçmektir.

4-Kürdlerin mevcut durumunu, kapasitelerini ve şartlarını göz önüne alarak bir sistem geliştirmek.

5- İş bölümü ve uzmanlaşma temelli bir branş eğitimi vermek.

6- Bu Okulu okuyanların eğitimlerine yükseköğrenim denkliği sağlamak.

7-Öğretmen okulunu bu üniversitede merkezi konuma yerleştirip ikisinin bütünleşmesini sağlamak. Tâ ki, ikisi birbirini besleyebilsin.

8-Kürdistan'da eskiden beri süregelen bire bir eğitim metodunu, grup sistemine dönüştürmek.

Bu şartlardan anlaşılıyor ki bu medrese ile bölgenin tarihsel, etnik, coğrafi konumu, muhatapların pozisyonu ve reel bağlamları çerçevesinde modern bir eğitim anlayışı geliştirilmeye çalışılmıştır. Şartlarını yukarıda belirttiği bu üniversitenin amacını kısaca, Kürd ulemasının geleceğini temin, eğitimi Kürdistan'a medrese kapısıyla sokma ve meşrutiyetin güzelliklerini gösterme ve ondan faydalanma olarak ifade eden Bediüzzaman, bunun öngörülen beş sonucunu şöyle izah eder:

1-Eğitim kurumlarının, medreselerin birliği ve ıslahı

2-İslamiyet'i, onu paslandıran hikâyelerden, hurafelerden, İsrailiyat ve taassuptan kurtarmak

²⁵² Medresetüzzehra hakkında daha fazla ayrıntı için bakınız BSN, A.g.e., s.140-146.

3-Kürdlere meşrutiyetin faydalarını ve güzelliklerini göstermek için bir kapı açmak

4-Yeni ve modern eğitimi medreselere sokmak için bir metot ve ehl-i medresenin nefret etmeyeceği berrak bir bilimsel anlayış geliştirmek. Çünkü yanlış bir algı ve şüphe, şimdiye kadar sed çekmiştir.

5-Ehl-i medrese, ehl-i mekteb, ehl-i tekkenin barışmaları, uzlaşmaları ve dayanışmalarının gerçekleşmesi. Ta ki birbirine yönelim ve fikirlerin değişimi ve kaynaşmasıyla ortak hedefte uzlaşılsın; birlik ve ilerleme sağlansın.²⁵³

Osmanlı’da meşrutiyet döneminde, geri kalmışlığın sancıları ve “terakki”nin çaresi yoğun bir şekilde tartışıldığı dönemde, Bediüzzaman da toplumsal konularda ön plana çıkan bir şahsiyettir. Bu dönemde toplumun ve devletin terakkisi için eğitim reformu, metotlar farklı olsa da, en çok önerilen konudur. Said-i Kürdî de köklü bir eğitim reformu ile sorunların çözülebileceğini düşünüyordu. Onun diğerlerinden farkı, Kürdistan merkezli bir eğitim reformu için çalışmasıydı. Bu projesini, Medresetüz-Zehra olarak formülleştirmişti. Onun toplumun sorunlarının çözümü için ilk somut projesinin Medresetüz-Zehra olduğunu söyleyebiliriz. İstanbul’da ulema ve aydınlar, Osmanlı’nın içinde bulunduğu duruma çare bulmak amacıyla birçok fikir öne sürüyordu. Böyle bir dönemde, İstanbul’da garip kıyafetiyle meydan okurcasına herkesi ilm-i münazaraya çağıran Bediüzzaman, hem entelektüel çevrenin hem de idarecilerin dikkatini üzerine çekmiştir. Herkesin “devlet-i aliyeyi” nasıl kurtarırsınız dediği bir dönemde o, Kürdistan’ı nasıl kurtarırsınız meselesini dile getirir. Çünkü kendi tespitiyle cehalet, fakirlik ve ihtilaf Kürdlerin temel sorunudur ve bu ancak köklü bir eğitim reformuyla aşılabılır. Bu eğitim projesi ne kadar Kürdlerin durumuna yönelik bir ihtiyaca binaen ortaya çıkmışsa da daha üst bir amaç olarak tüm İslam dünyasına yönelik hedefler taşıyordu. “İslâmiyeti, onu paslandıran hikâyât ve İsrailiyât ve taassubat-ı bârideden kurtarmak”²⁵⁴ ifadesinde görüldüğü gibi bu medrese ile İslam ile ilgili hurafe ve taassupları kırmak istemiştir. Daha sonraki şu ifadeyle de bu mektep ve medresenin birleşimi ile oluşacak üniversite düzeyindeki medresenin Müslüman toplumlar arasında sağlayacağı dayanışma ve birliği vurgulamaktadır:

...Tâ ki İslâm kavimlerini, meselâ, Arabistan, Hindistan, İran, Kafkas, Türkistan, Kürdistan’daki milletleri, menfî ırkçılık ifsat etmesin... Hem Hindistan, hem

²⁵³ BSN, A.g.e., s.141-144

²⁵⁴ s.144.

Arabistan, hem İran, hem Kafkas, hem Türkistan'ın ortasında Medresetü'z-Zehra manasında, Camiü'l-Ezher üslûbunda bir darülfünun; hem mekteb, hem medrese olarak bir üniversite için...²⁵⁵

Bu eğitim projesi için geldiği İstanbul'da hem ulemayla hem idarecilerle birçok macera yaşayan Bediüzzaman, İstanbul'da yaşadıklarını şöyle ifade eder: “Vakta ki, hürriyet divanelikle yâd olunurdu; istibdat tımarhaneyi mekteb eyledi. Vakta ki, itidal irtica ile iltibas olundu, meşrutiyet de hapishaneyi mekteb yaptı.”²⁵⁶ Bu iki mektepten birisi Meşrutiyet öncesinin Toptaşı akıl Hastanesi diğeri ise Meşrutiyet dönemi 31 Mart Vakası'ndan sonra hapsedildiği Bekirağa Bölüğü'dür.²⁵⁷

3.5. II. Meşrutiyet ve Said-i Kürdi

1908'de II. Meşrutiyet'in ilanından sonra “hürriyet rüzgârı” her tarafta esmeye başlar. Bu dönemde Bediüzzaman da bazen gazete köşelerinde, bazen miting meydanlarında ateşli ve heyecanlı hitabetlerde bulunur. İstibdatın zararlı olduğunu, hürriyet ve meşrutiyetin insanın ve İslamiyet'in tabiatına uygun bir sistem olduğunu anlatmaya çalışır. Sık sık İslam'daki şura kavramına atıfta bulunarak, istişare ve kolektif bilince dayalı bir yönetim anlayışının gerekliliğine vurgu yapar. Meşrutiyetin şeriata uygun bir sistem olduğunu, olması gerektiğini savunarak bunu “Meşrutiyet-i meşrûa” kavramıyla dile getirir. Bunun için hem uyarılarda bulunur hem de meşrutiyeti savunan İttihat Terakki Partisi ve diğer kurum ve şahsiyetlere destek çıkar.²⁵⁸

Bediüzzaman, bir “İnkılab-ı azim” olarak nitelendirdiği II. Meşrutiyetle otuz yıllık istibdat rejiminin sona erdiğini, milletin önündeki engellerin kalktığını ve yeni bir sürecin başlayacağını söylevlerinde belirtir. Bu anlamda “*Hürriyete Hitap*” söylevi, kendisinin siyasal ve toplumsal yaklaşımlarını görmek açısından önemlidir. Bu hitabında yaşadığı çağın sorunlarının farkında olan ve bu konularda fikir beyan eden bir portre çizmektedir. Bazen irticalen bazen de gazete ve dergilerde hürriyet ve meşrutiyet ile ilgili fikirlerini ortaya

²⁵⁵ S.450

²⁵⁶ S.156

²⁵⁷ Canlı ve Beysülen, A.g.e., s.164.

²⁵⁸ Bediüzzaman'ın istibdat, meşrutiyet ve hürriyet ile ilgili fikirleri hakkında ayrıntılı bir bilgi için Nutuk, Münazarat, Divan-ı Harb-i Örfi gibi eserlerine ve Misbah, Şûrâ-yı Ümmet, Volkan, Serbesti, Mizan, Tanin gibi gazetelere bakılabilir. Bu eserler toplu olarak Zehra Yayıncılığın çıkardığı *İçtimai Dersler* adlı kitapta mevcuttur. Ayrıca bakınız Osman Resulan, *Bediüzzaman 'in Volkan Yazıları*, Nûbihar, İstanbul, 1994.

koyarken bu kavramların İslam'la ilişkisine vurgu yaparak Avrupa'dan nelerin alınıp nelerin alınmaması gerektiğine değinmektedir.²⁵⁹

Meşrutiyetten sonra diğer toplumsal kesimler gibi İstanbul'daki Kürdler de bir dizi faaliyete girmiştir. Genelde Kürd ve Kürdistan merkezli faaliyetlerde bulunarak dernek kurma, gazete ve dergi çıkarma gibi faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bedirhaniler, Babanzadeler, Seyid Abdulkadir, Ahmet Ramiz, Halil Hayali gibi birçok kişi bu süreçte başta Kürdlerin olmak üzere diğer halkların meşrutiyetten yararlanması ve ilerlemesi için aktif rol almışlardır.²⁶⁰ Said-i Kürdî de İstanbul'daki bu Kürd çevreleriyle sıkı bir ilişki içinde olmuştur. Bazen doğrudan bir derneğe üye olmuş bazen derneklere ait yayın organlarında yazmış bazen de kişisel ilişkiler üzerinden irtibat kurmuştur. Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti'nin yayın organı olan *Kürd Teavün ve Terakki* gazetesi ile *Şark ve Kürdistan* gazetelerinde yazan Kürdî, Kürd çevrelerinde etkin bir role sahipti.²⁶¹

Bediüzzaman, ilmi ve entelektüel faaliyetlerin yanında halk ile temasa geçip onları yönlendirmeye çalışır. İçinde bulunduğu bu hürriyet ve meşrutiyet faaliyetlerinden Kürdlerin de payını alması için uğraşır. İstanbul'da yirmi bine yakın Kürd'ün hamal, gafil ve safdil olduğunu; bundan dolayı müstebitlerin onları aldatıp Kürd kavmini lekedaretmelerinden korktuğunu belirtir. Bunun için Kürdlerin umum yerlerini ve kahvehanelerini dolaşıp onların anlayacağı bir metot ile onlara meşrutiyeti anlattığını söyler.²⁶² Ayrıca bu hamalların Avusturya mallarının boykot edilmesine verdiği desteğin sağlanmasında da Said-i Kürdî'nin etkisi vardır.²⁶³ II. Meşrutiyet döneminde Kürd kimliğiyle etkinlikler yürüten, Kürdlerin de paylarına düşen haklardan mahrum kalmaması için gayret gösteren Kürdî, bundan dolayı kuşkuyla karşılanmış ve birçok sıkıntı çekmiştir.²⁶⁴

İstanbul hayatında çektiği sıkıntılardan biri de Meşrutiyet'ten sonra gerçekleşen 31 Mart Hadisesi sonrası yaşadıklarıdır. Bu olayın sebep ve sonuçları üzerine epey farklı görüşler olup tartışılmaya açıktır. 31 Mart Olayı konumuzun sınırlarını aşan ve etraflıca karşılaştırmalı bir şekilde incelenmesi gereken bir konudur. Bu çalışmada mevcut yönetime karşı bir başkaldırı olarak gerçekleşen ve Selanik'ten gelen Hareket Ordusu tarafından bastırılan bu olaya, sadece

²⁵⁹ Canlı ve Beysülen, A.g.e., s.117-119.

²⁶⁰ s.120-122.

²⁶¹ s.124

²⁶² BSN, A.g.e., s.159

²⁶³ Weld, A.g.e., s.104.

²⁶⁴ A.g.e., s.244.

Bediüzzaman ile olan ilişkisi açısından bakılacaktır. İçinde birçok kışkırtma ve kontrolsüzlük barındıran bu kalkışma, İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından “irticai” bir hareket olarak ele alınmış ve Sultan Abdülhamit olaydan sorumlu tutulmuştur.²⁶⁵ Said-i Kürdî'nin İttihad-ı Muhammedî Cemiyeti'ne(İMC) üye olması, Volkan Gazetesinde yazıyor olması ve olay zamanında o bölgede bulunması onun da olayla ilişkilendirilip tutuklanmasına sebep olur.²⁶⁶ Ondan sonra Divan-ı Harb-i Örfî denilen ve 31 Mart Olayı'ndan sonra 1909'da kurulan askeri mahkemede, “şeriat istediği” gerekçesiyle idamla yargılanır. Yapmış olduğu ünlü savunmasından sonra serbest bırakılan Bediüzzaman, bu savunmasını daha sonra “*İki Mektebi Musibetin Şehadetnamesi yahut Divan-ı Harb-ı Örfî*” adıyla bilinen bir risalesinde yayımlar.²⁶⁷ Bu risalede daha önceki muamelelere de atıfta bulunarak şöyle der:

Bu haydut hükûmet, zaman-ı istibdatta akla husumet; şimdi de hayata adavet ediyor... Eğer hükûmet böyle olursa, yaşasın cünun!... Yaşasın mevt!.. Zalimler için de yaşasın cehennem!... Ben zaten bir zemin istiyordum ki, efkârımı onda beyan edeyim. Şimdi Divan-ı Harb iyi bir zemin oldu.²⁶⁸

Burada daha önceki akıl hastanesi meselesine ve şimdi mahkemede idamla yargılanmasına değinerek hem meşrutiyet öncesi otoriter rejimi hem de meşrutiyet yönetiminin uygulamalarını eleştirmektedir. *Divan-ı Harb-ı Örfî*'yi de bir fikir zemini olarak beyan etmektedir.

Said-i Kürdî, bu risalesinde İttihadı Muhammedi Cemiyeti'nin tarifini “Şark ve garba ve cenubdan şimale mümted bir silsile-i müteselsile-i nuranî(art arda devam eden nurlu zincir) ile merbut bir daire” şeklinde yaparak bu birliği geniş anlamda tüm müslümanları ve şeriatı kapsayacak biçimde bir yapı olarak ifade etmiştir.²⁶⁹ Bu cemiyetle ve Volkan gazetesi ile ilişkilendirilen 31 Mart Olayı için de bu risalenin *dokuzuncu cinayet*'inde bahseden Kürdî, olay mahallinde bulunduğunu ve olayı birkaç dakika izledikten sonra olayın kontrolsüz geliştiğini

²⁶⁵ A.g.e.,s.120-121.

²⁶⁶ Canlı ve Beysülen, A.g.e., s.141-162. Daha ayrıntılı bilgi için bu kitabın Meşrutiyet ve 31 Mart Sürecinde Said-i Kürdi bölümüne bakınız. (s.117-162)

²⁶⁷ BSN, A.g.e., notlar bölümü Divan-ı Harb maddesi

²⁶⁸ BSN, A.g.e., s.157

²⁶⁹ BSN, A.g.e., s.162. Said-i Kürdî'nin bu cemiyet hakkındaki ayrıntılı görüşleri için Divan-ı Harb-i Örfî risalesindeki *sekizinci cinayet*'e bakınız.

gördüğünü, nasihatın ve müdahalenin fayda etmeyeceğini anladığı için kısa bir süre sonra oradan çekildiğini belirtir.²⁷⁰

Divan-ı harbe sevk edilen Said-i Kürdî, “hakkında yapılan ihbarın söylentiden ibaret bulunduğu ve meşrutiyete yaptığı hizmetler” gerekçesiyle tahliye edilir. Ayaklanmanın başlangıcından cezaevinden tahliyesine kadarki sürede yaşadıkları onu ciddi bir şekilde etkilemiştir. Yazdığı savunmasında ve sonraki yaşantısında bunun izleri görülmektedir.²⁷¹

3.6. İstanbul’a Veda ve Van’a Dönüş

Nihayetinde Said-i Kürdî milletin saadeti için geldiği Der Saadet’ten eli boş, kırılgan, haksızlığa uğramış ve kıymeti anlaşılmamış bir şekilde bir veda name yazarak ayrılır. Ayrılmadan önce İstanbul’a geldikten sonra yaşadıklarını ve yaptığı savunmayı bir risale haline getirip Kürdîzade Ahmet Ramiz’e yayınlaması için verir ve İstanbul’dan ayrılır.²⁷² Ramiz, bunu “*İki Mekteb-i Musibetin Şehadetnamesi yahut Divan-ı Harb-i Örfî ve Said-i Kürdî*” adıyla yayımlar. Bu eser yayınladıktan sonra idarece toplattırılmasına karar verilir. Bu, onun hayatındaki ilk toplatılma olayı olacaktır.²⁷³ Ramiz eserin önsözünde bu ayrılışı şöyle dile getirir:

El-yevm, Said-i Kürdî Kürdistan’a döndü. İstanbul’un hava-yı gıll u gışından, tezviratından, bedraka-i efkâr olmak lazım gelen gazetecilerin bazılarının bütün fenalıklara bâdi, bütün felaketlerin müvellidi olduklarını görerek bu derece açık cinayetlere tahammül edemeyerek meyvus ve müteessir vahşetzar, fakat munis, fakat vefakâr ve namusperver olan dağlarına döndü. İsabet etti. Kimbilir, belki en büyük icraatından biri de budur.²⁷⁴

Gerek Meşrutiyet öncesi gerekse Meşrutiyet’ten sonra İstanbul’daki eğitim ile ilgili girişimleri sonuçsuz kalan hatta tımarhane, hapisane ve divan-ı harplerde muamele gören Said-i Kürdî, tekrar Kürdistan’a döner. Burada Meşrutiyete dair fikirlerini devam ettirir ve meşrutiyet yönetiminin gerekliliğini Kürdlere anlatmaya girişir. İttihatçılarla çatışma ve kırılganlık yaşamasına rağmen meşrutiyeti savunmaktan vazgeçmez. İttihatçılardan niçin

²⁷⁰ BSN, A.g.e., s.164-165. Ayrıntılı bilgi için Divan-ı Harb-i Örfî risalesindeki 9.cinayete bakınız.

²⁷¹ Canlı ve Beysülen, A.g.e., s.162.

²⁷² A.g.e., s.163.

²⁷³ BSN, A.g.e., s.165

²⁷⁴ s.155

ayrıldığına dair sorulan soruya karşı “Ben ayrılmadım, onların bazıları ayrıldılar” diyerek kendisinin meşrutiyete dair düşüncelerinin devam ettiğini, onlardan bir kısmının bu çizgiden saptığını söyler.²⁷⁵ Bediüzzaman’ın Kürdistan’a gidip meşrutiyeti anlatmaya girişmesinin bir nedeni de onun İstanbul’da başta Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti olmak üzere Kürd çevrelerindeki etkin konumuyla alakalıdır. Özellikle Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti’nin hedeflerinden birisinin Kürdlere Meşrutiyet’in anlatılması olması ve kendisinin bu cemiyetle olan yakın ilişkisi, onun böyle bir çalışmaya girişmesini sağlamıştır.²⁷⁶

İstanbul’da istediği zemini bulmasa da burada birçok Osmanlı aydını ve cemiyetinin yanı sıra önemli Kürd kurum ve şahsiyetleriyle de bir ilişki ağı kurmuştur. Hepsinden önemlisi politik bir düzlemde hürriyet ve meşrutiyet faaliyetlerinin odağında yer almıştır. Onun İstanbul hayatının üç önemli ayağının olduğunu söylemek mümkündür. Birincisi, Kürdistan’da medrese kurulması için idarecilerle kurduğu ilişkiler. İkincisi, önemli Kürd şahsiyetleri, dernekleri ve hamallarla kurduğu ilişki. Üçüncüsü, hürriyet ve meşrutiyet eksenli çalışmaları ve bu çalışmalar sırasında aydın ve idarecilerle kurduğu ilişkilerdir.

1909 yılının sonlarına doğru Van’a dönen Bediüzzaman, 1910’nun yazında aşiretler arasında dolaşarak onlarla meşrutiyet eksenli yeni gelişmeler hakkında tartışmalar gerçekleştirir. Daha sonra 1911 yılında bu seyahatlerdeki konuşmalarını kısa adı *Münazarat* olan bir kitapta neşreder. Meşrutiyet’in bir ürünü olarak politik bir üslup ve muhteva içeren bu metinde meşrutiyet, gayrimüslimler ile olan ilişkiler, milliyetçilik düşüncesi gibi dönemin birçok konusuna değinmektedir.²⁷⁷ Bu eserde milletin çoğunun Meşrutiyet’i yanlış algıladığını, bu yüzden “Dağ ve sahrayı bir medrese ederek meşrutiyeti ders verdim” diyerek maksadını ortaya koymuştur.²⁷⁸ Meşrutiyet yönetiminin bir mağduru olarak Kürdistan’a dönen Bediüzzaman, burada yoğun bir şekilde meşrutiyet lehinde faaliyet göstermesi önemli bir noktadır. Özellikle Kürdlerin meşrutiyetten mahrum kalmaması ve medeniyet ilerlemelerinde diğer halklar gibi yerini alması için çok çalışır. Kürdlerin hem kendi aralarındaki husumeti sonlandırmaları hem de komşuları olan Ermenilerle iyi geçinmeleri için uyarır ve bunun yolunun meşrutiyetten geçtiğini söyler.

²⁷⁵ Canlı ve Beysülen, A.g.e, s.166.

²⁷⁶ s.167.

²⁷⁷ s.167-168.

²⁷⁸ BSN, A.g.e., s.81

Bediüzzaman'ın bu sırada yazdığı bir diğer eser de *Muhakemattır*. Arapça olarak telif edilen bu eser, *Münazarat*'ın aksine avamdan ziyade havasa hitaben yazılmıştır. Genelde tefsir ve hadis usulüne dair bilgiler içeren bu kitap, İslam dinine giren hurafeleri ve yanlış din algılarını ve anlatımlarını eleştirdiği için mevcut din anlayışlarını da birçok noktada reddetmiştir.²⁷⁹

Bundan sonra Bediüzzaman'ın *Münazarat*'ın girişinde belirttiği “Vaktâ meşrutiyetin ikinci yaşında... aşair-i Ekrad'ın içinde cavelan ile bahardan güze bir rihlet-i sayfiye; güzden bahara bilâd-ı Arabiye'den bir rihlet-i şitaiye ettim”²⁸⁰ ifadesindeki seyahatin Arap diyarına olan kısmı başlayacaktı. Bediüzzaman, 1910 senesinin sonbaharında “meşrutiyeti ders vermeye” devam ederek “bilad-ı Arab”a doğru yola çıkar. Şam'da bir hutbe vererek İslam dünyasının içinde bulunduğu durum hakkında bazı tespit ve önerilerde bulunur.²⁸¹

“Dağ ve sahrayı bir medrese ederek meşrutiyeti ders ver”en Bediüzzaman, bir yıl sonra 1911'in ilkbaharında tekrar İstanbul'a döner. “Sultan Reşad'ın Rumeli'ye seyahati münasebetiyle vilâyât-ı şarkiye namına ben de refakat ettim”²⁸² diyen Bediüzzaman, idealindeki “Medresetüz-Zehra”yı burada da gündeme getirir. O zaman Kosova'da bir üniversitenin yapılması planlanıyordu. Bediüzzaman bunun yerine Doğu'nun böyle bir üniversiteye daha çok muhtaç olduğunu dile getirir. Daha sonra çıkan Balkan Harbi'nden dolayı burası kaybedilince, Bediüzzaman'ın tekrar isteği üzerine orada yapılması planlanan üniversiteye ayrılan bütçeden yirmi bin altın lira kurulacak “Medresetüz-Zehra”ya tahsis edilir. Ayrılan bu bütçenin bin lirası nakit verilir ve Bediüzzaman bununla Van'da bu okulun temelini atar. Daha sonra Birinci Dünya Savaşı çıkınca, medresenin çalışmaları yarım kalır.²⁸³ Said-i Kürdî'nin Medresetüz-Zehra hayali bir daha maddi olarak vücut bulamaz. Fakat daha sonraki hayatında da çok kez bahsettiği bu gaye-i hayalinin gerçekleşmesi için ömrü boyunca çalışır. Gerek bu medrese ile ilgili ifadeleri gerekse Cumhuriyet dönemindeki Risale-i Nur çalışmaları onun sadece bir okul binası yapma gayretinde olmadığını, bu okulun eğitim anlayışıyla bir toplumsal dönüşümü hedeflediğini söyleyebiliriz. Osmanlı Devleti'nin isyan ve çalkalanma

²⁷⁹ Weld, A.g.e., s.148-150.

²⁸⁰ BSN, A.g.e., 1 s.81

²⁸¹ Mary Weld, A.g.e., s.151-152. Bu hutbe ve seyahat hakkında ayrıntılı bilgi analiz bölümünde ele alınacaktır.

²⁸² BSN, A.g.e., s.63

²⁸³ BSN, *Emirdağ Lahikası*, <http://zehravayinevi.com/kitapokuma?id=50&p=1> s.430. Erişim Tarihi: 13.05.2017

döneminde dahi balkanlarda eğitime yatırım yapma gayreti ve diğer yandan Kürdistan'daki bu eğitim projesi için bu kadar diretmesi de kayda değer bir meseledir.

Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Bediüzzaman Van'da iken Bitlis civarında bir ayaklanma gerçekleşir. Farklı kesimler tarafından “gerici”, “ulusal”, meşrutiyet karşıtı veya dinsel bir kalkışma olarak ifade edilen bu olayda bilinen şey İTC hükümetine karşı bir hoşnutsuzluğun ve bir itirazın mevcudiyetidir. Bediüzzaman hem meşrutiyet yanlısı biri olmasından hem de bazı yöneticilerin hatasından dolayı birçok masumun zarar göreceği düşüncesinden dolayı bu ayaklanmaya katılmaz ve ayaklanmak isteyenleri de buna teşebbüs etmemeleri konusunda uyarır.²⁸⁴ Bu olay, Bediüzzaman'ın Kürd ayaklanmaları karşısındaki tutumunu anlamak açısından önemlidir. Ayrıca bu olay için kullandığı ifadeler, birçok kaynakta ve biyografide Şeyh Said hadisesi için söylenmiş gibi gösterilmesi, meseleyi daha da ciddi kılmaktadır. Bediüzzaman'ın bu tarz durumlardaki tavrının, genel olarak şiddete başvurmama ve masumlara zarar vermeme hassasiyeti ekseninde olduğunu söyleyebiliriz.

Said-i Kürdî, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Van'da kendine has bir eğitim metoduyla dersler verir ve Kur'an tefsiri çalışmasına başlar. Bu eğitim ve tefsir çalışmasını anadili olan Kürdçe ile yapar.²⁸⁵ Van'daki medresesinde ders verdiği dönemde Birinci Dünya Savaşı çıkar. Öğrencileriyle beraber savaşa katılırlar. Savaşta başta gönüllü alay vaizi olarak katılır ve sonra milis alaylarında yer alır. Savaş boyunca birçok desteği olur ve Bitlis'in düşmesi ile beraber yaralı olarak Ruslara esir düşer. Esareti sırasında birçok sıkıntı çeken Kürdî, 1916 baharında düştüğü esaretten 1918 baharında Bolşevik ihtilalinin oluşturduğu boşluktan da yararlanarak Kosturma'dan firar eder.²⁸⁶ Yeğeni Abdurrahman'a göre Petersburg, Varşova ve Viyana üzerinden İstanbul'a ulaşır.²⁸⁷ İstanbul'a gelişini *Tanin* gazetesi şöyle haber verir: “Kürdistan ulemasından olup talebesiyle beraber Kafkas cebhesinde muharebeye iştirak etmiş ve Ruslara esir düşmüş Bediüzzaman Said Kürdî Efendi ahiren şehrimize muvasalat eylemiştir.”²⁸⁸ Bediüzzaman'ın savaş dönemi yaşadıkları, onun üzerinde ciddi tesirler bırakmış olup “Yeni Said” dönemi kimliğinin oluşmasında etkili olmuştur. Savaşın psikolojik tahribatı, savaş sırasında çektiği sıkıntılar ve İslam dünyasının düştüğü durum onu derinden sarstığını söylemek

²⁸⁴ A.g.e., s.205-207. Ayrıntılı bilgi için bu kitabın 205-212 sayfalarına ve <http://zehrayayinevi.com.müdafaalar> s.256 bkz.

²⁸⁵ Canlı ve Beysülen, A.g.e., s.203.

²⁸⁶ Weld, A.g.e., s.177-194.

²⁸⁷ Abdurrahman Nursi, A.g.e., s.49.

²⁸⁸ Canlı ve Beysülen, A.g.e., s.255.

mümkündür. Şu iki ifadesi onun ruh halini anlamak açısından önemlidir: "Harb-i umumiye gören ihtiyardır."²⁸⁹ "Ben kendi elemelerime tahammül ettim; fakat ehl-i İslâm'ın eleminden gelen teellümât beni ezdi. Âlem-i İslâm'a indirilen darbelerin en evvel kalbime indiğini hissediyorum. Onun için bu kadar ezildim."²⁹⁰ İşte bu ruhsal değişim onda yeni bir tefekkür ve kimlik dönüşümüne yol açacaktır.

İstanbul'a dönen Bediüzzaman, rızası dışında Dar'ül-Hikmeti'l-İslamiye'ye üye yapılır. Esaret yıllarında çektiği sıkıntılardan dolayı on ay izinli olarak göreve gitmez.²⁹¹ Albayrak bu kurumun amacını şöyle ifade etmektedir:

XX. yüzyılın başlarında güçlenen ve Osmanlı topraklarında da faaliyet gösteren İslam'a muhalif cereyanların reddiyle İslam âleminde yeni yeni ortaya çıkan birtakım dini meselelerin İslami esaslar çerçevesinde halledilmesi amacıyla kurulmuştur.²⁹²

Bediüzzaman, Dar'ül Hikmet'e bulunduğu süre zarfında gerek Anglikan kilisesinin sorduğu sorulara gerekse İngilizlerin İstanbul'u işgaline karşı öfkeli cevaplar vermiştir. İngilizlerin İstanbul'u işgali sırasında *Hutuvat-ı Sitte* adında bir makale yayınlarak İngilizlere karşı muhalefete bulunmuştur. Bu tavrıyla birçok âlimin fikrini de İngilizlerin aleyhine çevirmiştir. Bu tavrıyla Ankara'daki Meclis-i Mebusanın ilgisini çekmiş ve takdir edilmiştir.²⁹³ İşgal sırasında Anglikan Kilisesinin İslam hakkında sorduğu üstün bakışçı sorulara karşı sert tepki göstermiştir.²⁹⁴

3.7. Ankara'ya Gidişi

Esaretten sonra İstanbul'da çeşitli faaliyetlerde bulunan ve eserler telif eden Bediüzzaman'ın işgal karşısındaki tavrı ve nüfuzlu bir âlim olması, Ankara hükümetinin dikkatini çekmiş olacak ki onu Ankara'ya davet ederler. Bediüzzaman, Kritik bir dönemde Meclis'e gider ve resmi bir "beyan-ı hoşamedî" ile kendisine karşılama merasimi düzenlenir.

²⁸⁹ BSN, *Lem'alar*, <http://zehrayayinevi.com/kitapokuma?id=43&p=316> s.332 Erişim tarihi: 17.05.2017. Bediüzzaman'ın esaret sırasındaki ruh halini ve yaşadıklarının ayrıntıları için *26.lem'a 9.reca*'ya bakınız.

²⁹⁰ BSN., *Tahrihçe-i Hayat*, Zehra Yayıncılık, İstanbul, 2013 s.137

²⁹¹ Abdurrahman Nursi, A.g.e., s.257-269.

²⁹² Sadık Albayrak, *Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye*, TDV İslam Ansiklopedisi, s.506. Bu kuruluş hakkında detaylı bilgi için bakınız. Sadık Albayrak, "Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye", TDV İslam Ansiklopedisi, s. 506-507.

²⁹³ BSN. *Müdafaalar*, <http://zehrayayinevi.com/kitapokuma?id=58&p=1> s.104. Erişim Tarihi: 11.05.2017.

²⁹⁴ BSN, *Mektubat*, Zehra Yayıncılık, İstanbul, 2013 s.562. İngilizlerin İstanbul'u işgali sırasında gösterdiği tepkinin ayrıntıları için Bediüzzaman'ın *Hutuvat-ı Sitte* eserine bakınız.

Bediüzzaman, savaştan zaferle çıkmış Meclis'ten bazı beklentileri ve istekleri olacak ki gördüğü tablo onu memnun etmez. Bazı milletvekillerinin ibadetlerinde gevşeklik göstermesi ve bazı din dışı faaliyetler onu rahatsız eder. Savaş döneminde dini bir motivasyon ve teklifle halkın desteğini alarak zorlu bir mücadele ile savaşı kazanan öncü ekip, savaştan sonra farklı bir anlayışın ve modelin sinyallerini verir. Bu duruma karşı Bediüzzaman, bir beyanname hazırlayarak milletvekillerine dağıtır. Bu beyanname özellikle yöneticilerin böyle bir “İnkılab-ı azim”den sonra nasıl davranmaları gerektiğini belirtir. Toplumsal temsiliyeti olan mebus ve yöneticileri, dini bir hassasiyetle hareket etmeleri için uyarır. Onun bu beyanname ve teşvikleri birçok mebus üzerinde etkili olsa da meclis başkanı Mustafa Kemal'in tepkisini çeker ve ikisinin arasında bir tartışma yaşanır. Bediüzzaman'ın sert tepkisine rağmen Mustafa Kemal onu sakinleştirmeye ve onu kazanmaya çalışır. Kendisine umumi vaizlik, milletvekilliği, Medresetüz'z-Zehra için bütçe gibi birçok teklif sunulur. Ankara'da bir süre kalan Bediüzzaman, yeni yönetimle anlaşamayacağını anlayınca buradan ayrılır ve Van'a gider.²⁹⁵ Kendisi için bundan sonra 'yeni' bir hayat başlayacaktır.

Bediüzzaman'ın özetlemeye çalıştığımız Ankara'daki faaliyetleri, onun hayatında yeni bir dönemin başlangıcını oluşturur. Aslında sorun kendisiyle yeni yönetim arasındaki makam ve isteklerdeki anlaşmazlıktan daha derin olduğunu söyleyebiliriz. Kendisinin ve yeni yönetimin sistem ve toplum tasavvurları örtüşmez. Bediüzzaman meşrutî ve toplumun kodlarına uygun bir anlayıştan yana iken, Mustafa Kemal ve ekibi modern, Batılı tarzda bir sistem tasarlamının gayretindedir. Ne kadar bu planlar henüz netlik kazanmasa da bunun belirtilerini hissedilen ve ikili görüşmelerde bu noktalarda tartışma ve çatışmalara giren Bediüzzaman, mücadele yönteminde değişikliğe gidecek bir sürece girer. Rus esaretinde girdiği ruhsal durum ve Osmanlı'dan Cumhuriyet'e değişen reel politik şartlar “Eski Said'i” “Yeni Said'e” dönüştürecektir.

3.8. Eski Said, Yeni Said

Bediüzzaman Said Nursî, hayatını Eski Said ve Yeni Said diye ikiye ayırmıştır. Bu ayırım, birçok meşhur şahsiyete olduğu gibi fikri, itikadi ve siyasi açıdan keskin bir değişim mi yoksa konjonktürel bir ayırım mıdır? Genel olarak bakıldığında bu ayırımın psikolojik(kalbi ve ruhi açıdan), politik ve fikirselle boyutları bulunmaktadır. Dönemsel olarak siyasal ve toplumsal koşulların değişmesi ve iç âleminde yaşadığı dönüşüm onu bu ayırma götürmüştür. Kendisinin

²⁹⁵ Weld, A.g.e., s.253-261.

yaptığı Eski Said ile Yeni Said ayrımı tüm boyutlarıyla ele alınıp aradaki benzerlikler ve farklar doğru anlaşıldığında, onun düşünce dünyası ve mücadelesi de daha iyi anlaşılacaktır. Bu isimlendirme sadece belli bir açıdan ele alındığında ise eksik ve yanlış anlaşılacağı kanaatindeyiz. Takipçileri dâhil Said Nursi’yi belli bir çerçevede sunanların belirgin özelliği, eski-yeni Said ayrımında durdukları konumdur. Kimisine göre o aksiyoner bir âlim, kimisine göre politik bir şahsiyet, kimisine göre bir iman kahramanı, kimisine göre devletçi, kimisine göre isyankâr ve kimisine göre pasif bir Müslümandır. Bu farklı yaklaşımların ortaya çıkmasının en büyük sebebi bütünsel bir okumadan ziyade parça düzeyinde yapılan tahlillerdir. Bu parça düzeyinde ele alınışlar kimi zaman araştırmanın yetersizliğinden kimi zaman da ideolojik bir tercihten kaynaklanmaktadır.

Sosyal bir çalışmada araştırmacının refleksif yönü ise kaçınılmaz bir durumdur. Bizim de bu çalışmada ‘nesnel’ olma gibi bir iddiamız yoktur ki bu söylem çalışmasının ruhuna da aykırıdır. Ancak araştırmacının bir yöntem dâhilinde ve düşünce temelinde yürüttüğü tartışma ve yaptığı eleştiri ise metnin anlam dünyasını açacak bir zemin sağlayacaktır. Bu açıdan bu çalışmada Bediüzzaman’ın bu iki hayat devresini psikolojik, politik ve fikirsel açıdan irdeleyip bu dönüşümün özüne ulaşmaya çalışılacaktır.

Bediüzzaman’ın hayatında yaptığı bu iki dönemlendirme kesin bir tarihsel ayrımdan ziyade bir süreç içinde gerçekleşmiştir. Birinci dünya savaşında Ruslara esir düşmesi ve bu esaret sırasında yaşadıkları onda ruhi ve kalbi bir değişim meydana getirmiştir. Savaş ve esaret koşullarının etkisi ile iç âleminde girdiği tefekkürü durum, Yeni Said’in duygusal açıdan oluşum evresini oluşturur. Burada girdiği bu halet-i ruhiyeden dolayı bundan sonra toplumsal hayatta karışmamaya ve geri kalan ömrünü inzivalarda veya mağaralarda geçirmeye karar verir. Rusya dönüşünde İstanbul’a gelir ve uzun bir süre Dar’ül-Hikmet’il-İslamiye’deki görevine gitmeyerek fırsat buldukça inzivaya çekilir. 1923’te Van’a giderek Ereğ Dağındaki bir mağarada inzivaya çekilir. Artık Yeni Said dönemi fiilen başlamıştır.²⁹⁶ Eski Said, psikolojik açıdan böyle bir süreç geçirerek Yeni Said’e dönüşmüştür. Bu dönüşüm özellikle Cumhuriyet sonrası hayatında belirginleşmiş ve devam etmiştir. Bundan sonraki hayatı için Yeni Said tabirini kullanmaktadır.

Bu dönüşüm belli bir süreç dâhilinde olsa da kabaca şöyle bir tasnife gidilebilir: Bediüzzaman’ın 1916 yılına kadar süren gençlik hayatı “Eski Said” dönemidir. Bu,

²⁹⁶ BSN, *İçtimai Dersler*, s.610

Osmanlı'nın Mutlakiyet ve Meşrutiyet dönemine denk gelmektedir. 1916–1923 yılları arasındaki hayatı, Eski Said'den Yeni Said'e “geçiş dönemi”dir. 1923'ten sonraki dönemi ise “Yeni Said” dönemidir.²⁹⁷

Fikirselden açından ise Bediüzzaman Said Nursi'nin hayatı ve eserleri bir bütün ve tutarlılık oluşturmaktadır. Birbiriyle çelişen bir yönleri olmayıp her eserin kendi bağlamında bir misyonu olmuştur. Eski Said dönemi eserlerinde toplumsal konular ağır basarken; Yeni Said dönemi eserlerinde, imani konular merkezi bir yer işgal etmektedir. Ama her iki dönemde de imani ve toplumsal konulara dair yazmıştır. Eski hayatında siyasi konular, yeni hayatında imani konular işlemiştir gibi bir yaklaşım hatalıdır. Hatta bu konuları imani ve içtimai şeklinde kesin bir şekilde ayırmanın sağlıklı olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü imana dair her mesele bireyin toplumsal hayatına farklı şekillerde yansımaları olacaktır. Bediüzzaman'ın şu ifadesi Eski Said ve Yeni Said arasındaki fikirselden sürekliliği göstermektedir:

Ceridelerde neşrettiğim umum makalâtımdaki umum hakaika nihayet derecede musırrım. Şayet zaman-ı mazi canibinden, asr-ı saadet mahkemesinden adaletname-i şeriatla davet olunsam neşrettiğim hakaiki aynen ibraz edeceğim. Olsa olsa o zamanın ilcaatının modasına göre bir libas giydireceğim. Şayet müstakbel tarafa, üç yüz sene sonra tenkidat-ı ukalâ mahkemesinden tarih celbnamesiyle celb olunsam, yine bu hakikatleri tevsi ve inbisat ile çatlayan bazı yerlerini yamalamakla beraber, taze olarak orada da göstereceğim. Demek hakikat tahavvül etmez. Hakikat, haktır.²⁹⁸

Bediüzzaman'ın bu ifadelerinden anlaşılıyor ki kendisinde fikirselden düzeyde herhangi bir değişiklik olmayıp sadece zamanın ruhuna uygun bir yöntem değişikliğini uygun görmektedir.

Eski Said, Yeni Said ayrımında en çok konuşulan ve tartışılan bir durum da onun bu değişimle beraber sahip olduğu politik duruştur. Aslında onun siyasetle ilişkisinin değerlendirilmesi, siyasete nasıl bir anlam yüklenildiğine göre değişir. Bediüzzaman'ın Eski Said döneminde siyaset ile sıkı bir ilişkisi vardır. Özellikle 1907 den sonra başlayan İstanbul hayatı ile beraber bu ilişkinin düzeyi artmıştır. Bu süreçte istibdat yönetimine karşı meşrutiyetçi ve hürriyetçi fikirleri ve hareketleri desteklemektedir. Bu açıdan dönemin siyasal, sosyal ve kültürel faaliyet

²⁹⁷ Mustafa Said İşeri, *Bediüzzaman'ın Üç Hayat Devri: Eski Said, Yeni Said ve Üçüncü Said*, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=1076>, (14.05.2017)

²⁹⁸ BSN, *İçtimai Dersler*, s.175

gösteren birçok dernek, cemiyet ve kulüpleriyle ilişki içerisinde olmuştur.²⁹⁹ Dönemsel koşulların değişmesi, şahsi hayatında yaşadığı bazı durumlar onun siyasetle ilişki biçimini değiştirmiştir. Onun siyasetle veya siyasilerle olan ilişkisi hep ‘İslam’a hizmet’ ekseninde gitmiştir. Bunun mümkün olmadığını gördüğü bu geçiş döneminde siyasetle olan ilişkisini değiştirme sinyallerini vermiştir. Özellikle siyasi iktidarların dini kendi amaçları için kullanması ve bazı siyasetçilerin İslam’a aykırı tavırları, onu siyaset alanından çekmiştir. Yeni Said döneminde tamamen farklı bir yöntem takip etmiştir. Bu yeni yönteminin inanç ve dönemsel şartlar gibi birçok sebebi olmakla birlikte bunun yeni bir tarz-ı siyaset olduğunu söylemek mümkündür. Eski Said döneminde daha çok toplum ve devlet düzeyinde bir yenilenmenin gereğine vurgu yaparken, Yeni Said döneminde mikro düzeyde bir mücadele ile bireyden başlayarak bir ihya hareketi meydana getirmiştir.

Sonuç olarak Eski Said’in Yeni Said’e dönüşümünde İslam dünyasının bir nevi fetret dönemine girmesi ve Osmanlı devletinin Türkiye Cumhuriyeti’ne dönüşmesi gibi konjonktürel şartların yanında kendisinin geçirdiği ruhsal ve kalbi dönüşümün de etkisi olduğunu söyleyebiliriz.

3.9. Yeni Said Dönemi

Bediüzzaman bundan sonra hareketli, aktif bir mücadeleden ziyade iç âlemde bir tefekkür, toplumu tabandan bilinçlendirme ve iman hizmeti eksenli bir metot benimseyecektir. Van’a dönen Bediüzzaman, bir süre kardeşinin evinde kaldıktan sonra Norşin’e gider ve oradaki camide kalır. Burada tekrar talebelere ders vermeye koyulurken kendisine gösterilen yoğun ilgiden dolayı zaten içinde bulunduğu daralmış ruh halinden dolayı bazı talebeleriyle Ereğ Dağı’nda inzivaya çekilir. Burada siyasetten ve dünyevi meşguliyetten uzak, manevi bir atmosfere girer.³⁰⁰ Savaşın onun şahsında ve toplumda oluşturduğu tahribat, hedeflerini gerçekleştirecek bir zemin bulamaması ve Osmanlı bakiyesi üzerinde kurulan yeni rejimden umudunu kesmesi onun bu ruh haline girmesine yol açan temel etkenler olarak sayılabilir.

3.10. Şeyh Said Hadisesi

Kendi içinde birçok bilinmezliği ve aydınlatıl(a)mamış yönü olan Şeyh Said hadisesi, birçok farklı bakış açısı ile ele alınıp farklı şekillerde sunulmaya çalışılan yakın tarihin

²⁹⁹ S.610

³⁰⁰ Weld, A.g.e., s.265-266.

toplumsal olaylarından biridir. Olayın etnik, dini, siyasi ve tarihi arka planından kopuk bir şekilde, ideolojik bir düzeyde ele alınması ve bu konuda arşivlere henüz yeterince ulaşılamamış olması olayın anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bu konu ile ilgili birçok çalışma, ya resmi tarih anlayışının yaklaşımıyla hazırlanıyor ya da delilsiz temeller üzerine inşa edilmeye çalışılıyor. Bu da olayı, kahramanlık ve ihanet uçları arasında hapsetmeye zorluyor. Genel durum bu olsa da akademik düzeyi ve saygınlığı olan çalışmaların da olduğunu eklemek lazım. Bu olayın detayları ve kritiği bu çalışmanın çok ötesinde bir değerlendirme gerektirdiğinden burada sadece Bediüzzaman'ın olayla olan ilişkisi ele alınacaktır.

Şeyh Said hadisesinde kabul edilen durum, bir ayaklanma potansiyeli taşıyan toplumdaki rahatsızlıkların ve bunu örgütleme çabası Azadi'nin fikir ve çalışmaları henüz hazırlık evresindeyken patlak vermesidir. Ayaklanma belli bir süre sonra devlet tarafından kontrol altına alınınca, olaya karışanlar ve ilişkisi olduğu söylenen birçok kişi hakkında karar alınmış ve hükümler infaz edilmiştir. Ayaklanma sırasında yürürlüğe giren Takrir-i Sükûn Kanun'u ile sert kararlar alınarak yoğun bir baskı ve "temizlik" süreci başlatılmıştır. Bu kanun ile bölgedeki okullar, tekke, zaviye ve medreselerin kapatılması; sürgün ve nüfus mübadelesi yapılması, ayaklanma bölgesindeki memur kadroların Türkleştirilmesi gibi birçok uygulama hayata geçirilmiştir. Özellikle nüfuzlu aile ve şahsiyetler, bu sürgünün ilk hedefindekilerdendi. Bediüzzaman da, kendisinin ayaklanma ile doğrudan bir bağı olmadığı halde, bu hadisenin sonunda Erek Dağı'ndan alınarak Burdur'a sürgün edilir. Bu konuda kendisini ayaklanmayla ilişkili gösteren kaynaklar ve öne sürdükleri iddialar dayanaksız olup kendi hayatında ve eserlerinde de bu iddialara dair bir bilgiye rastlanılmamaktadır.³⁰¹ Bediüzzaman'ın Yeni Said hayatının genel seyrine, sözlerine ve yöntemine bakıldığında şiddet, ayaklanma ve ihtilal tarzı bir metot benimsemediği görülebilir. Şeyh Said hadisesini yanlışlayacak bir ifadesi olmamakla beraber meseleyi haklı gördüğüne dair imalar da mevcuttur. Ancak yöntem olarak böyle bir tarzı olmadığını söyleyebiliriz. Ayrıca ayaklanmanın hazırlıksız ve plansız bir şekilde patlak vermesi, kendisinin de bundan sonraki tüm hayatında bu ayaklanmanın neticesi olan uygulamaların bizzat mağduru olması onun bu dönemde yapabileceklerini anlamak açısından önemlidir.

Burdur'a sürgün edilen Bediüzzaman, burada "Risale-i Nur" adını verdiği eserlerini yazmaya başlar. Bu sürgün, aynı zamanda devam edecek başka sürgünler, hapis ve

³⁰¹ Canlı ve Beysülen, A.g.e., s.299-310.

mahkemelerle geçecek “yeni” hayatının başlangıcı olur. Burdur’dan sonra Isparta’nın Barla köyüne sürgün edilen Said Nursi, eserlerinin çoğunu burada kaldığı sekiz yıllık sürgün hayatında yazar. Cumhuriyet’in temel düzenini yıkmaya teşebbüs, gizli cemiyet kurma, rejim aleyhine çalışma ve laikliğe aykırı davranma gibi çeşitli iddialarla suçlanan kendisi ve talebeleri 1935 yılında Eskişehir hapisanesine atılır. Yaptığı savunma ile beraat edilince Kastamonu’ya sürgün edilir. Bu şehirde sekiz yıl kaldıktan sonra bazı kitapları yasak görülerek 1943 yılında Denizli hapsine gönderilir. Burada birçok talebesiyle beraber yargılanırken bilirkişinin hazırladığı rapora göre siyasi bir faaliyetlerinin bulunmadığı, yazdıklarının iman ve Kur'an'a dair konulardan ibaret olduğu, tarikat ve cemiyetçilik yapmadıkları belirtilmesi üzerine talebeleriyle birlikte beraat etti. 1944 senesinin yazında bu defa Afyon’un Emirdağ ilçesine sürgün edilen Nursi, burada da bir süre sonra tutuklanıp hapse mahkûm edilir ve daha sonra bu karar temyiz edilir. 1950’de Demokrat Parti’nin iktidara gelmesiyle kısmen toplumun içine döndü.³⁰²

³⁰² Alparslan Açıkgenç, *Said Nursi*, İslam Ansiklopedisi, TDV, cilt: 35; s.566.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BİR HUTBE ÖRNEĞİ OLARAK SAİD NURSI'NİN HUTBE-İ ŞAMİYE ESERİNİN SÖYLEMSEL ANALİZİ

4.1. Bir İletişim Aracı ve Söylem Olarak Hutbe

Arapça aslı hatâbe olan hitabet, "hutbe okuma, güzel söz söyleme, vaaz ve nasihat etme" gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise bir topluluğa belli bir amacı anlatmak, bir düşüneyi açıklamak, bir görüşü onlara benimsetmek ve onları bir eyleme sevk etmek için yapılan etkileyici konuşma sanatı anlamında kullanılır. Konuşan kişiye *hatip*, yaptığı konuşmaya da *hitabe* denir.³⁰³ Hitabet, eski yunan filozoflarından günümüze tarih boyunca toplumların yönlendirilmesinde ve eğitilmesinde kullanılan ve modern dönemde dahi başvurulan bir kitle iletişim aracıdır.³⁰⁴ İslam'dan önce Araplar arasında yaygın olan ve İslamiyet'in ilk dönemlerinde de oldukça ilgi gören ve gelişen bir nesir türü olan hitabet, özellikle dini tebliğ için ve muhaliflerle olan tartışmalarda bu sanata oldukça ihtiyaç duyulmuştur. Bu dönemde birçok hitabet ve belagat ustası yetişmiş, İslam'ın hızla yayılması ile beraber Araplar siyasal ve toplumsal açıdan gelişmesini sağlamış ve bu hitabeti de önemli kılmıştır.³⁰⁵

Sözlükte "bir topluluk karşısında yapılan etkileyici konuşma"³⁰⁶ anlamına gelen hutbe ise, terim olarak Cuma namazından önce ve bayram namazından sonra imamın yüksekçe bir yere çıkıp yaptığı dini içerikli hitabe/konuşmadır. Cuma ve bayram namazları hutbelerinin amacı, dini bir sorumluluk olan ibadetin ritüel yönünü gerçekleştirmek, toplumun dini yönelimini ve dindarlık düzeyini artırıp sağlamlaştırmaktır.³⁰⁷ Bununla dinleyici kitlenin/cemaatin dini, ahlaki ve sosyal hayat ile ilgili ihtiyaçlarına cevap verilip onların düşünce, davranış ve duygularının eğitilmesi hedeflenir.

³⁰³ Mahmut Kaya, *Hitabet*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 18, 1998, s.156.

³⁰⁴ Asuman Banu Hülür *Inançlara Yönelik Söylemin İdeolojik İnşası: Cuma Hutbeleri*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler ve Tanıtım Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, s.238-239.

³⁰⁵ Hüseyin Elmalı, *Hitabet*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 18, 1998, s.158.

³⁰⁶ Halil Arslan, *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Din Algısı: 1972 ve 2011 Yılları Cuma Hutbeleri Örneği*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2015, s.18.

³⁰⁷ Ahmet Onay, *Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği*, İslami Araştırmalar Dergisi, 17.1, 2004, s.2.

Peygamberden sonra, hutbe dinî işlevinin yanında siyasî hâkimiyetin sembolü olarak da önem kazanmıştır. Halifeler, izleyecekleri siyasetin temel ilkelerini açıklayıcı mahiyette halka hitap etmişlerdir. Bu gelenek, daha sonra göreve başlayan valiler tarafından da devam edilmiştir. Ayrıca ilk dönemlerde Cuma namazlarında halife hutbeyi okur ve namaz kıldırırdı. Daha sonraki dönemlerde, özellikle sınırların genişlemesi ile hutbe halife adına görevlendirilen biri tarafından hâkimiyetin ve bağımsızlığın sembolü olarak halifenin ismi zikredilerek okunmuştur.³⁰⁸ Böylece ilk uygulamalardan günümüze hutbelerin temaları ve fonksiyonları çeşitlenmiştir. Tarihsel süreç içerisinde ibadet işlevinin yanı sıra bağımsızlığın, siyasetin, devlet yönetmenin ve hâkimiyetin sembolü olarak da işlev görmüştür.

Dini hutbelerle, geniş bir kitle muhatap alınıp onlarla doğrudan iletişime geçildiğinden bir toplumsal hareket şekli oluşmaktadır. Özellikle Cuma namazının şartlarından olan hutbe, toplumu kısa aralıklarla, düzenli ve yoğun bir şekilde muhatap aldığından toplumsal etki gücü yüksek olan bir ritüeldir.³⁰⁹ Bu yönüyle hutbeler, özellikle güncel konularda bir iletişim kaynağı ve bir toplumsallaşma vesilesi olabilmektedir. Hutbe, tarihi seyir içinde ibadet olmasının yanında bir kitle iletişim aracı işlevine de sahip olmuştur. Hitabetin kitle iletişimindeki ve kamuoyu oluşturulmasındaki bu rolü sebebiyle din-siyaset ilişkisinde başvurulan bir kaynak olabilmektedir.

Dinin bireye ve topluma aktarılması sürecinde, bir zihniyet inşa edilmesi hedeflenmektedir. Algı ve tutumları belirleyen zihniyet din, tarih, coğrafi şartlar, ekonomik şartlar, sosyal ilişki biçimleri ve siyasal yapı gibi etkenlere bağlı olarak oluşmaktadır. Hutbeler ve hutbelerin okunduğu yerler (camiler), böyle bir zihniyeti kazandırma ve sosyalizasyon işlevinin gerçekleştiği unsurlardır. Sosyal ve kültürel yapının bir parçasını oluşturan din kurumu vasıtası ile inanç ve ibadetin yanında, toplumsal bir şuur ve kültürlenme sağlanarak bir zihniyet inşa edilir.³¹⁰

Halil Arslan'a göre "hutbenin Arapça, Türkçe ya da başka bir dilde ifade edilmesi, söylenenlerin uzun ya da kısa tutulması, didaktik ya da betimleyici bir üslup seçilmesi, hutbedeki ayetler, hadisler, şiirler, seslenme nidaları, metaforlar, benzetmeler, kıssalar, hikâyeler gibi" birçok bileşeni olan hutbe dili, hutbedeki zihniyeti ve düşünce biçimini ortaya

³⁰⁸ Mustafa Baktır, *Hutbe*, TDV *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 18, 1998, s.425-426.

³⁰⁹ Arslan, A.g.t., s.31.

³¹⁰ Abdullah Özbolat, *Hutbelerde Söylem Değişimi-Diyabet Hutbeleri Örneği*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi Cilt:7 sayı:29, 2014, s.667.

koyar. Hutbenin dilinde olduğu gibi ideoloji, eğitim, bilim ve din gibi alanların hepsi bir zihniyete dayanmaktadır. Dini söylemin önemli bir alanı olan hutbelerde bazen siyaset, bilim ve modernleşme dilinin etkisi görülebilir. Din algısının hutbenin dili üzerinde etkisi olduğu gibi, hutbe dili de din algısının bir taşıyıcısıdır. Modern, geleneksel, evrimci, milliyetçi ya da bilimci özellikler din algılarını, o da hutbelerin dilini etkiler. Bu yaklaşımların biri veya birkaçı, doğrudan veya dolaylı bir şekilde hutbede verilmek istenen mesaja ve hutbenin diline yansır.³¹¹ Dini söylem ve hutbe dili arasındaki etkileşim gibi toplumsal durum ile hutbe söylemi arasında da bir etkileşim vardır. Hutbeye hâkim söylem, toplumu etkilediği gibi toplumsal yapı ve güncel durumlardan da etkilenmektedir.³¹²

İslam tarihi boyunca Müslümanların toplumsal hayatının bir parçası olan hutbe, barındırdığı mesajın dini ve dünyevi boyutu ve bu mesajın etkilediği kitlenin büyüklüğü yönüyle önemli fonksiyonu olan etkili bir kitle iletişim aracı rolüne sahiptir. Dinleyenlerin inanç ve ibadetlerine yönelik tavsiyelerin yanında, onların sosyal hayatını düzenleme ve ona yön vermesi bakımından hutbe bireysel, toplumsal, dinsel ve siyasal yönleri olan çok bileşenli bir olgudur.³¹³

İletişim biliminin kavramlaştırılmasıyla Cuma hutbesini ifade edersek cemaat hedef, hatip kaynak, hutbenin kendisi ise mesajdır. Hutbe ile istenilen hedefe ulaşmak için hedefin, yani muhatap kitlesinin durumu; kaynağın, yani hatibin hutbe öncesi, hutbe esnası ve hutbe verildikten sonraki durumu; mesajın, yani hutbenin kendisinde cemaatte verilmek istenen dini algı ve düşünce, cemaate kazandırılmaya çalışılan bazı davranışlar ve duygusal motivasyon ayrı ayrı ele alınıp üzerinde düşünülmesi gerekir.³¹⁴ Hutbedeki mesajın niteliği önemli olmakla beraber hedefin, yani muhatap kitlenin dil, eğitim seviyesi, toplumsal yapısı, dönemsel koşullar vb. parametreler dikkate alındığı oranda mesaj etkili olur. Aksi durumda *kaynaktan* giden, kitlenin algı ve frekanslarına uyumlu olmayan *mesaj*, ne kadar güçlü de olsa *hedefe* ulaşması zorlaşacaktır. Bazı toplumsal sorunlara karşı ortaya çıkan kimlik anlayışları ve ideolojilerin toplumda karşılık bulamamaları ve pasifize olmaları böyle okunabilir.

II. Meşrutiyet döneminde yeni bir toplumsal paradigma ortaya koymak için birçok düşünce akımı ve ideoloji ortaya çıkmıştır. Bunlar düşüncelerini topluma yaymak için bir

³¹¹ Arslan, A.g.t., s.86.

³¹² S.30.

³¹³ Hülür A.g.t., s.238.

³¹⁴ Arslan, A.g.t., s.21.

iletişim aracı olarak hutbelerden yararlanmışlardır. Doğan'ın aktardığına göre, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra hutbeler aracılığıyla ulaşılmak istenen hedefleri şöyle özetleyebiliriz:

1- Hutbenin içeriği çeşitlendirilerek kamuoyu oluşturmak. Bununla uyşuk ve suskun hale gelmiş ümmeti uyandırmak ve bilgilendirmek. Bunun için en iyi yollardan birisi olan hutbelerden yararlanmak.

2-Hutbenin asli amacına ve şekline döndürülmesi ve bu içerikle hutbelerin okunması, müslümanlar arasındaki birliğin ve kardeşliğin sağlanılmasında etkili olacaktır.

3-Dinin mani-i terakki olduğuna dair yazılan ve söylenenlerin doğru olmadığı anlatılması için hutbelerin en iyi bir şekilde ulaştırılması

4-Halkı dünyevi ve uhrevi konularda ikaz ederek, hutbeleri "selamet-i umumiye ve İslamiye'ye hizmet" eder hale getirmek

5- Meşrutiyet'in meşru bir yönetim tarzı olduğunu halka anlatmak ve muhalif düşünceleri etkisiz hale getirmek için hutbelerden yararlanmak

6- Hutbeler vasıtasıyla özellikle yıllardır ihmal edilmiş köylüye yeniden ulaşmak ve fikirlerini açmak, genel olarak da bütün halkın irfan ve ahlakını yükseltmek

7-Üzerinde durulması gereken bir diğer konu İttihat ve Terakki cemiyeti başta olmak üzere siyasi partilerin programlarında ders, konuşma veya kitap şeklinde "vaaz, hutbe ve irşat faaliyetlerine yer vermiş olmalarıdır."³¹⁵

Bu maddelerde görüldüğü gibi hutbelere çok amaçlı bir işlev yüklenmiştir. Halkın dini bilgisinin artırılması, özellikle farklı dini yorum ve uygulamalardan kaynaklanan yanlışlıkların düzeltilmesi gibi konuların yanı sıra siyasi parti programlarına da girerek halka ulaşmanın bir yolu olarak yararlanılmıştır. Böylece dini, siyasi ve ilmi konularla ilgili bir nutuk işlevi kazanmıştır.

Hutbeler bir söylem ve İslam'da bir dini sembol olarak sosyopolitik bağlamda milliyetçi hareketler tarafından sömürgeciliğe karşı mücadelede, sömürgecilik sonrası modernleşme ve gücü meşrulaştırmada yararlanılmıştır. Bunun gibi İslami hareketler de düşüncelerini ve amaçlarını yaymak, mücadelelerini organize etmek için hutbelerden yararlanmışlardır. Bu

³¹⁵ Doğan, A.g.t., s.507-510.

bakımdan bir dini sembolün çeşitli tarihsel bağlamlara ve söylemlere nasıl yansıdığını anlamak için hutbeler önemli bir veri kaynağıdır.³¹⁶

4.2. Hutbe-i Şamiye Hakkında Genel Bilgi

Hutbe-i Şamiye, Bediüzzaman tarafından yazılmış ve İslam dünyasının toplumsal ve siyasal meselelerini tahlil eden bir metindir. Hutbeyi okuyanın, okuduğu mekânın ve metnin içeriği her ne kadar dini bir söylem özelliği taşısa da metindeki tespitler ve yaklaşımlar sosyolojik bir karakter taşımaktadır. Çalışmamız açısından ele alınan, eserin bu sosyolojik yönüdür. Bu açıdan yukarıda hutbe ve hitabet hakkında verilen bilgiler göz önünde bulundurulduğunda bu metnin içerdiği konular, hitap ettiği kitle ve konuları ele alışı bakımından bize dönemsel, toplumsal, siyasal, iletişimsel ve söylemsel birçok veri sağlamaktadır. Bu bölümde dönemin İslam dünyasının toplumsal ve siyasal sorunlarını tahlil eden bu eser hakkında genel bilgi verilecektir.

Meşrutiyet öncesi İstanbul'a gelen ve burada bulunduğu süre içerisinde bir dizi kültürel ve siyasal faaliyetlerde bulunan Bediüzzaman, İstanbul'dan ayrılınca hem Meşrutiyet öncesi hem de Meşrutiyet sonrası yönetimden gördüğü kötü muamelelere rağmen Meşrutiyet fikrinden vazgeçmez ve gittiği yerlerde meşrutiyetin faydalarını anlatmaya devam eder. İstanbul'dan ayrıldıktan sonra önce Kürdistan, sonra Arabistan diyarına iki seyahat gerçekleştirerek Meşrutiyet'i ders verir ve bu derslerini iki eser şeklinde telif eder. Bunlardan biri *Münazarat*, diğeri de *Hutbe-i Şamiye*'dir. *Münazarat* isimli eserinin başında, yaptığı iki seyahatin netice verdiği iki eserin niteliğini şöyle belirtir: “Şu eserlerden her birisi Kürd olduğu gibi, aynı halde Türk, aynı vakitte Arab'dır”³¹⁷, “Ben, Kürdçe düşünürüm; Türkçe ve Arapça yazıyorum”³¹⁸ Bu iki seyahatin dönemini ve amacını ise şu sözlerle ifade etmektedir: “Vaktâ meşrutiyetin ikinci yaşında... aşair-i Ekrad'ın içinde cevelan ile bahardan güze bir rihlet-i sayfiye; güzden bahara bilâd-ı Arabiye'den bir rihlet-i şitaiye ettim”³¹⁹ ve “Dağ ve sahrayı bir medrese ederek meşrutiyeti ders verdim”³²⁰ Bu son cümlelerden anlaşılıyor ki meşrutiyetten iki yıl sonra

³¹⁶ Özbolat, A.g.m., s.667.

³¹⁷ BSN, *İçtimai Dersler*, s.78

³¹⁸ .s.80

³¹⁹ s.81

³²⁰ s.81

ilkbahardan sonbahara kadar Kürd aşiretleri arasında, sonbahardan ilkbahara kadar da Araplar arasında Meşrutiyeti anlatmak için iki seyahat gerçekleştirmiştir.

1910 yazını ulema ve aşiretler arasında dolaşarak görüşmeler ve tartışmalar gerçekleştiren Bediüzzaman, sonbaharda Urfa üzerinden Şam tarafına doğru yola koyulur. Bu seyahatinin Şam'a gitmek için planlayıp planlanmadığı ile ilgili kesin bilgiler mevcut değildir.³²¹ Ancak Badıllı'nın aktardığı rivayetlere göre Bediüzzaman'ın hacca gitmeye niyetli olduğunu, hacda Norşinli Şeyh Ziyaeddin ile hac yapmayı hedeflediğini fakat hac vaktine yetişemeyeceğini anlayınca bayramdan sonra Şam'a gitmiştir. Daha önce hem Kürdistan hem de İstanbul uleması arasında şöhreti yayılmış olan Bediüzzaman, Şam'da da ilgiyle karşılanmış ve ulema ile ilmi münazaralar, çeşitli sohbetler ve tanışmalar gerçekleştirmiştir. Burada da ilmi, şöhreti ve zekâsıyla Bediüzzaman Said-i Kürdî olarak namı yayılmıştır.³²² Geliştirdiği ilişkiler sonucu kendini ulemaya kabul ettirmiş olacak ki, Şam uleması otuz beş yaşındaki bu Kürd mollaının Emevî Camisi'nde bir hutbe vermesi için ısrar etmişlerdir. Bunun üzerine Bediüzzaman, 1911'de içinde yüz ilim adamının olduğu on bine yakın bir topluluğa Arapça bir hutbe verir. Okunan bu hutbenin bir Cuma hutbesi veya konferans niteliğinde bir hitabet mi olduğu hakkında kesin bir bilgi mevcut değildir. Metin, her iki durumu da andıracak özelliklere sahiptir. Bu hutbeye olan ilgiden dolayı Şam'da bir hafta içinde iki defa basılır. Eski Said döneminin eserlerinden olan bu risale, 1951 yılında kendi yazarı tarafından bazı eklemelerle beraber Türkçe'ye çevrilir.³²³ Bediüzzaman, bu çevirisinin girişinde Eski Said'in, hutbede yaptığı tespitleri bir önsezi ile hissettiğini, bundan dolayı iddialı bir şekilde müjdeler verip bunların kısa sürede meydana gelmesini beklediğini söyler. Ancak iki dünya savaşı ve yirmi beş yıl boyunca baskı ve otoriterliğin devam etmesinden dolayı erken hissettiği bu önsezinin 1950'lerde ortaya çıkmaya başladığını söyler. Bundan dolayı bu hutbenin zaman aşımına uğramış bir metin olmayıp güncelliğini koruduğunu belirtir. Bu yüzden 1911'e bedel 1951de, Emevî Camisi yerine İslam âlemi camisinde ve üç yüz yetmiş milyonluk İslam toplumu için hakikatli, güncel, toplumsal ve İslami bir ders olduğunu belirtir. Bu özelliğinden dolayı tercümesinin gerekliliğini düşünmüş ve tercüme etmiştir.³²⁴ Bununla hutbedeki düşüncelerinin zaman, mekân ve kitleye göre değişmediğini; bu durumları aşan ilkeler ve düşünceler olarak

³²¹ Canlı ve Beysülen, A.g.e., s.176-177.

³²² Badıllı, A.g.e., s.275.

³²³ BSN, *İçtimai Dersler*, s.37-39

³²⁴ s.39

ifade etmiştir. Türkçe tercümenin önsözünde yaptığı açıklamaya bakılırsa dönemsel koşullar ve muhatap kitlesi değiştiğinden bunlar da dikkate alınarak bir üslup geliştirmiştir.

1911 de Şam’da iki defa baskısı yapılan bu hutbe, Bediüzzaman İstanbul’a döndüğünde “*Devâü'l-Ye’s*” diye bir risale ilave edilerek “*El-Hutbetü’ş-Şamiye*” ismiyle burada ilk baskısı yapılır. 1912’de “*Teşhis-i İlet*” adlı bir makale ilave edilerek ikinci kez basılır. 1922 yılında, bu sefer “*Hutuvât-ı Sitte*” adlı bir risale de eklenerek üçüncü baskısı yayınlanır. Bütün bu baskılar Arapça olarak yapılmış olup, etki alanı Arapça bilenlere sınırlı kalmıştır.³²⁵ Bu hutbe risalesinin dil faktöründen dolayı toplumda sınırlı bir muhatap bulduğundan ve o dönemki bir ihtiyaçtan dolayı, Bediüzzaman tarafından Türkçe’ye tercüme edilir. Ayrıca “Yeni Said” farklı bir mücadele tarzına girdiğinden, kendi talebelerinin siyasete dair soruları ve genel toplumsal atmosfer onu bu eserlerini Türkçe’ye tercüme etmeye sevk etmiştir. Talebeleri bu tercüme durumunu şöyle izah eder: “Siyaseti Yeni Said bütün bütün terk ettiği için bakmadığından, Eski Said’in siyasete temas eden Hutbe-i Şamiye dersinin —onun yerine— tercümesi yazıldı.”³²⁶ “Eski Said’in siyaset-i İslâmiyeye temas eden bu Hutbe-i Şamiye tercümesi Eski Said hesabına bir derstir.”³²⁷ Ayrıca Bediüzzaman, geçmişte yazdığı makalelerinin ve fikirlerinin arkasında olduğunu, hakikat olduğu için bu düşüncelerini gelecekte de savunacağını, ancak dönemin koşullarına göre farklı bir formda verebileceğini söyler.³²⁸ Geçmişteki fikirlerinde böyle ısrarlı olan Bediüzzaman, bu hutbe risalesini 1951’de tercüme ederek takipçilerinin ve toplumun istifadesine sunmuştur. Emirdağ’ı esaretinde bulunduğu dönemde bu tercüme yapan Bediüzzaman, Arapça aslına bazı açıklamalar ve ilaveler yapar. Bunun dışında eski bazı makalelerini de bu risaleye ilave eder. Osmanlıca olarak yazılan bu risale, geniş kitlelere ulaştırılır.³²⁹ Daha sonra başka bir risalesinde hastalık ve başka durumlarından dolayı insanlara “...benim bedelime, sizler ve Risale-i Nur’un Kur’an medresesinden Yeni Said’e verdiği ders ve Eski Said’in de Hutbe-i Şamiye ve Zeyilleri gibi hayat-ı içtimaiye medresesinde aldığı dersleri ve konuşmaları...”³³⁰ dikkate almalarını tavsiye eder. 1951’de Bediüzzaman tarafından genişletilerek ve ilaveler yapılarak tercüme edilen risale, 1952 de kardeşi Abdülmecid Nursi tarafından Arapça’ya çevrilir. Genişletilmiş haliyle Türkçe’den Arapçaya çevrilen risale

³²⁵ Abdullah Can, *Hutbe-i Şamiye’nin Kimliği*,

http://www.zehra.com.tr/hutbe-i-samiye-nin-kimligi_h111340.html, Erişim Tarihi: 27.05.2017.

³²⁶ BSN, *İçtimai Dersler*, s.54

³²⁷ s.71

³²⁸ s.4

³²⁹ Abdullah can, A.g.m., 27.05.2017.

³³⁰ BSN, *İçtimai Dersler*, s.4

Türkiye, Suriye ve Mısırda birkaç sefer basılır.³³¹ Böylece genişletilmiş haliyle tekrar Arap dünyasının ve Arapça okuyucularının istifadesine sunulur.

4.3. Hutbe-i Şamiye’de İşlenen Temalar/Başlıklar

Başlıklar, metindeki söylemin ne hakkında olduğunu ortaya koyarak söylemde verilmek istenen en önemli bilgiyi veya anlamı belirginleştirir ve kolayca hatırlanmasını sağlar. Metni hazırlayan, bilinçli olarak böyle bir niyetle başlıkları belirle.³³² Başlıklar/temalar, ilk görünüşte muhatabına metnin geneli hakkında bir fikir vererek söylemin makro boyutunda insanların metin veya konuşmadaki bilgileri algılama biçimini etkilerler. Bu algılama, insanların zihinsel modellerinin önem seviyesine bağlı olarak değişir.³³³ Başlık, okuyucuya metin hakkında fikir verebildiği gibi onu yanıltabilme ihtimali de vardır.

Bu bağlamda hutbe-i Şamiye eserinde bulunan başlık ve temalar analiz edilecektir. Bu girişim, metindeki mesajların ve bu mesajlar ile verilmek istenen bilgi ve algıların anlaşılması için önem taşımaktadır.

Başlık Analizi: 1911’de okunan hutbe’nin aslı Arapça olup, orijinal ismi *El-Hutbetü’ş-Şamiye*’dir. 1951’de müellifi tarafından tercüme edilen bu eser, Şam Hutbesi anlamına gelmektedir. Başlıktan anlaşılacağı üzere Şam’da okunan bir hitabettir. Hutbeye hamd ve salat ile bir giriş yapıldıktan sonra “*Ey bu Cami-i Emevî’de bu dersi dinleyen Arap kardeşlerim!*” hitabıyla muhataplarına seslenmektedir. Hutbenin İslam’daki terim anlamından dolayı başlık, ilk bakışta Şam’da okunan bir Cuma veya Bayram namazı hutbesini çağrıştırmaktadır. Ayrıca bu günlerde ibadet amaçlı okunan ve belli dini ritüelleri barındıran teolojik bir metin izlenimini vermektedir. Latince çevirisini kapağında *Hutbe-i Şamiye* başlığı olup ondan sonra *Arabî Hutbe-i Şâmiye’nin Mukaddimesidir* şeklinde bir önsöz başlığı atılmıştır. Bu önsöz kısmında daha önce müjde şeklinde yaptığı tespitlerinin geç meydana gelmesinin sebeplerini açıklamaktadır. Ayrıca vermiş olduğu hutbesini zamansal ve mekânsal açıdan daha geniş bir çerçeveye oturtmaktadır. Önsözden sonra *Arabî Hutbe-i Şamiye Eserinin Tercümesi* şeklindeki ana bir başlıkla hutbenin tercümesini yapmıştır.

³³¹ Badıllı, A.g.e., s.277.

³³² Van. T Dijk, *Discourse and Context: A Sociocognitif Approach*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

³³³ Zeynep Aygül, *Söylem Çalışmaları “Atatürk’ün Gençliğe Hitabesi’nin Eleştirel Söylem Analizi İle İncelenmesi*, (edit: Sibel Arkonaç), Nobel, Ankara, 2012, s.200.

Hutbenin devamında ana başlık olmazsa da sınıflandırma ve maddelere ayırma biçiminde birçok alt başlık vardır. Konu ve yöntem açısından ortak ve/veya farklı yönleri ortaya koyup sınıflandırmak, hem bilimsel bir yöntemdir hem de etkili bir anlatım ve iletişim sağlar.

Bediüzzaman'ın eserlerinde sıkça rastlanan sınıflandırma yöntemi, Hutbe-i Şamiye'de de mevcuttur. Okunan bu metin, akademik bir çalışma veya gazete gibi bir medya ürünü olmadığı için bazı başlıklarla hedef kitleyi eğitme ve etkileme durumu söz konusu değildir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi Hutbe-i Şamiye metninde sınıflandırma ve maddelere ayırma yöntemi sıkça kullanılmıştır. Açıkça bazı başlıklar kullanılmamışsa da yapılan kategoriler sayesinde okuyucu veya araştırmacı, metinde işlenen temalarla bazı başlıklar oluşturabilir. Bu açıdan hutbe metni zengin bir veri sağlamaktadır.

Hutbe-i Şamiye'de geçen temalar aşağıdaki gibi sıralanabilir:

- Müslümanları maddi açıdan orta çağda durduran altı tane hastalık
- Bu altı dehşetli hastalığın ilâcı olan altı kelime
- Müslümanların ümitli olmasını sağlayan durumlar
- İstikbal, yalnız ve yalnız İslâmiyet'in olacak. Ve hâkim, hakaik-ı Kur'aniye ve imaniye olacak.
- İslamiyet'in hakikatlerinin hem manevi, hem de maddi açıdan ilerlemeye müsait olması ve mükemmel bir potansiyel taşıması
- Müslümanların ümitli olmasını gerektirecek tarihi, akli, dini deliller
- Bazı filozofların İslam hakkındaki düşünceleri
- İslam hakikatlerinin geçmişte tamamen hâkim olmasını engelleyen durumlar
- Maddi açıdan da İslamiyet'in veya Müslümanların ilerlemesini sağlayacak beş özellik
- Avrupa ve Asya medeniyeti veya Batı ve Doğu medeniyetinin karşılaştırılması
- Döngüsel zaman kavramı
- Pozitif bilimlerin gelişmesi ile beraber kâinattaki mükemmel düzen ve yaratılış ilişkisinin anlaşılması ve bu düzen içinde insanın ve İslamiyet'in rolü
- Ümitsizliğin toplumsal hayatta oluşturduğu gevşeklik, tembellik ve tahribat
- Ümitsizliğin Müslüman toplumlardaki durumu, oluşturduğu ahlaki yozlaşma ve psikolojik çöküntü
- Bir değer olarak doğruluğun İslami açıdan önemi ve toplumsal hayattaki yeri

- Yalanın toplumsal hayattaki tezahür biçimleri, inanç ve toplumsal hayat açısından sorunlu yönleri
- Doğruluğun ve yalancılığın İslam tarihinde ve günümüzde toplumsal hayattaki yeri ve özellikle siyasal hayatta bu iki davranış biçiminin nasıl birbirine yaklaştığı
- Muhabbetin toplumsal hayat ve müslümanlar arasındaki ilişkiler açısından önemi ve gerekliliği
- Şura ve meşveret anlayışının İslam'daki yeri ve bu kolektif anlayışın insanlığın ve bilimin ilerleyişindeki katkısı ve önemi
- İstibdat denilen baskıcı anlayışların Asya'nın, Doğu toplumlarının geri kalmasındaki rolü

4.4. Bağlamsal Özellikleri Açısından Hutbe-i Şamiye

4.4.1. Referans Gösterilen Kaynaklar/Bilgi

Hutbe-i Şamiye risalesi incelendiğinde metnin dayandığı temel iki referans kaynak olduğunu söyleyebiliriz. “Ben bu zaman ve zeminde, beşerin hayat-ı içtimaiye medresesinde ders aldım ve bildim ki...”³³⁴ “...hayat-ı içtimaiyemizde, eczahane-i Kur’aniye’den ders aldığım...”³³⁵ gibi ifadelerde de görüldüğü gibi referansların biri din, vahiy kaynaklı; diğeri de beşeri ve bilimsel temellidir. Din esaslı referansı, klasik islam geleneğinde ve hutbelerde olduğu gibi Kur’an ve hadistir. Metnin ikinci ana referans kaynağı ise, “toplumsal hayat okulu” dediği insanlığın birçok sosyal bilim ve pozitif bilimde geldiği medeniyet seviyesidir. Bediüzzaman, epistemolojik olarak kendini dini bir temelde konumlandırırsa da pozitif bilimlere, reel sosyo-politik koşulları ve tarihsel gerçeklikleri dini hakikatlere aykırı görmez. Onlardan da yararlanarak bir toplumsal çözümleme yapmaktadır. Aslında onun vahye dayandırdığı ve “eczahane-i Kur’aniye” dediği bilgi anlayışında, iyiye götüren ve akla uyan her bilgi “İslam’ın malı” olarak görülmekte ve sahiplenilmektedir. Bu yüzden Bediüzzaman, kâinat kitabını okurken ve buna göre bir toplumsal tasavvur geliştirirken hem modern bilgiden hem de vahiy bilgisinden yararlanmıştır.

Bediüzzaman, hutbeye hamd ve salattan sonra bir ayet ve bir hadis zikrederek başlar. Ümit ile ilgili olan ayet ve iyi ahlakı tavsiyen eden bu hadis, aslında hutbenin ana temasını

³³⁴ BSN, *İçtimai Dersler*, s.40

³³⁵ s.41

oluşturduğunu söyleyebiliriz. Çünkü analizde ayrıntılarına girileceği üzere Bediüzzaman, geri kalmışlığın ve “terakki” edememenin temel sebebini ümitsiz olmada ve ahlaki değerlerin yozlaşmasında görmektedir. Din temelli başka bir referansı da Kur’an’daki mucizeler ve kıssalardır. Bunları örnek göstererek, Kur’an’ın insanlığı maddi olarak ilerlemeye teşvik ettiğini belirtmektedir. Bu konuda “O, yarattığı her şeyi en güzel şekilde yarattı”³³⁶ ayetini örnek vererek yaratılıştaki harikalığı nazara verip Kur’an’ın ilerlemeye olan teşvikinden bahsetmektedir.

*İkinci kelime*³³⁷ “Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin”³³⁸ ayetini tekrar edip “Bir şey bütünüyle elde edilmezse tamamıyla da terk edilmez.” ve “Ben kuluma, hakkımdaki hüsn-ü zannına göre muamele ederim”³³⁹ hadislerini söyler. Bu ayet ve iki hadis de müslümanları ilahi güce olan güvene ve ümide davet eder.

Üçüncü kelime hadis ilmi ve ulemanın ortak görüşüne dayanarak “Sahabeler, daima doğru söylerler. Onlardaki rivayet, tezkiyeye muhtaç değil. Peygamberden rivayet ettikleri hadisler, bütün sahihdir” der ve bununla doğruluk değerinin İslam’daki önemine vurgu yapar. Fayda veya zorunluluktan dolayı “geçici” olarak yalana verilen fetvaya da atıfta bulunarak reel şartların bunun önünü kestiğini, fayda ve zorunluluk göreceli olduğundan hükmün bunlar üzerinden inşa edilemeyeceğini söyler. Bediüzzaman, bu fetvaya atıfta bulunarak “Ya doğru söylemek, ya sükût etmek”³⁴⁰ şeklindeki görüşünü ortaya koyar ve üçüncü yol olan yalanın yolunun kapalı olduğunu söyler.

Altıncı kelime istibdattın çaresi olarak meşrutiyeti anlattığı kısımda, “Onların işleri aralarında şura iledir”³⁴¹ ayetini referans göstererek istişare ve kolektif yönetim anlayışının önemini vurgular.

Hutbede başvurulmuş temel bilgi kaynaklarından biri de tarih, pozitif bilimler, kişisel gözlem ve tecrübeler gibi beşeri ve bilimsel bilgi kaynaklarıdır. Hutbe boyunca “bütün hayatımda”, “beşerin hayat-ı içtimaiye medresesinde”, “hayat-ı içtimaiyemizde” gibi ifadeler kullanması, toplum ile ilgili gözlemler yaptığını, toplumun sosyo-politik yapısı hakkındaki

³³⁶ Secde Suresi: 7. Bu kısımda numaralarını verdiğimiz ayet ve hadislerin mealini Bediüzzaman’ın *Hutbe-i Şamiye*’deki kendi mealidir.

³³⁷ Bediüzzaman İslam dünyasının sorunlarına çözüm olarak başlıklar şeklinde altı kelime zikreder. Bundan sonra bu kısımlara atıfta bulunurken italik olarak birinci... Altıncı kelime şeklinde bahsedilecektir.

³³⁸ Zümer Suresi: 53.

³³⁹ *Buharî, Tevhid: 15; Müslim, Zikr: 1, 6.*

³⁴⁰ BSN, *İçtimai Dersler*, s.56

³⁴¹ Şura Suresi: 38.

düşüncelerden haberdar olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle meşrutiyet döneminde Kürdistan’da ve İstanbul’da ilişkide olduğu kesimler ve şahıslar, girdiği ilmi münazaralar ve dünya savaşı gibi olaylar onun için “toplumsal hayat okulu” olmuştur. Bu süreçte aktif bir rol üstlenmesi, toplumu ve olayları yakından gözlemlemesine fırsat vermiştir. Hutbedeki yaklaşımlarına bakıldığında, klasik ulemadan farklı bir sosyolojik düşünmeyi ortaya koyduğunu görebiliriz.

Tarihsel bilgi de, Bediüzzaman’ın iddialarını ispatlamak için başvurduğu bilgi kaynaklarından biridir. Bediüzzaman ayrıca dünyadaki gelişmeler, savaşlar, modern bilimin geldiği nokta, akıl ve hayal gibi insani yetenekler, mevcut toplumsal koşullar ve reel politika, Thomas Carlyle ve Bismarck gibi meşhur filozofların düşünceleri ve vecizeleri, döngüsel zaman kavramı, evrendeki yaratılış kanunları, temsil ve metaforlar gibi birçok bilgiye başvurarak düşüncelerini izah ve ispatlamaya çalışmıştır. Ayrıca hutbede bu kaynakların yanında bazı dini bilgiler ve toplumsal gerçeklikler, doğrudan kaynak belirtilmeden anonim, kişisel ve kültürel bir bilgi gibi sunulmuştur.

Burada belirtilen referans kaynaklarına, analizin ilgili yerlerinde ayrıntılarına değinilecektir. Bu bölümde daha çok hutbedeki bilgi kaynakları tespit edilip, yazarın epistemolojik duruşu anlaşılmasına çalışılmıştır. Yani, hatibin düşüncelerini ve iddialarını ortaya koyarken kendini nasıl bir bilgi anlayışına dayandırdığı ve nasıl bir yöntem izlediği incelenmiştir. Özellikle geri kalmışlık denilince Avrupa ile kıyas ve pozitif bilimlerdeki seviyenin çok ön plana çıktığı o dönemin şartları göz önüne alındığında, bilimsel ve güncel örneklerle başvurması, ilim adamlarını referans göstermesi yeni bir bakış açısı sağladığını ve iddiasını güçlendirdiğini söyleyebiliriz.

4.4.2. Hedef Kitle/Katılımcılar

Bir söylemin hedef kitlesinin veya katılımcılarının dini ve etnik yapısı, toplumsal sınıfı ve rolü, politik ve hiyerarşik konumu gibi durumlar metnin veya söylemin anlaşılmasında önemli parametrelerdir. Eğer hatip muhatapları ile etkili bir iletişim kurmak istiyorsa hedef kitlenin bu ve benzeri durumlarını göz önünde bulundurmalıdır.

Bu minvalde Hutbe-i Şamiye’ye bakıldığında doğrudan muhatap, içinde yüz ehli ilmin bulunduğu Emeviyye Camisi’ndeki on bine yakın kitledir.³⁴² Hitabetin başındaki “Ey bu Cami-i Emevî’de bu dersi dinleyen Arap kardeşlerim!” ifadesi birincil muhatapların ve katılımcıların Emeviyye Camisi’ndeki kitle olduğunu göstermektedir. Hutbe içinde zaman zaman farklı

³⁴² BSN, *İçtimai Dersler*, s.39.

toplumsal kesimler ve kurumlara hitap edilse de “Ey bu sözlerimi dinleyen bu Cami-i Emevi’deki kardeşler ve kırk-elli sene sonra âlem-i İslâm camiindeki ihvan-ı müslimîn!”³⁴³, “İstikbal yalnız ve yalnız İslâmiyet’in olacak.”, “...İslamiyet’in hakaikı hem manen, hem maddeten terakki etmeğe kabil ve mükemmel bir istidadı var.”³⁴⁴, “Ye’s en dehşetli bir hastalıktır ki, âlem-i İslâm’ın kalbine girmiş”³⁴⁵, “Sıdk, İslâmiyet’in üssü’l-esasıdır ve ulvi seciyelerinin rabıtasıdır ve hissiyat-ı ulviyesinin mizacıdır.”³⁴⁶, “meşveret-i şer’iye”, “hürriyet-i şer’iye” gibi ifadeler, muhatabın bütün müslümanlar ve İslam Dünyası olduğunu göstermektedir. Hutbenin diline hâkim söyleme bakıldığında da İslam’ın esas alındığı ve bütün müslümanlara hitap edildiği açıkça görülmektedir. Ayrıca Bediüzzaman 1951’de yaptığı çevirinin önsözünde “...bu pek ehemmiyetli ders, zamanı geçmiş eski bir hutbe değil...Cami-i Emevî yerine âlem-i İslâm camiinde üç yüz yetmiş milyon bir cemaate hakikatli ve taze bir ders-i içtimaî ve İslâmîdir...”³⁴⁷ İfadesi ile hutbenin muhataplarının tüm müslümanlar olduğunu vurgulamıştır. O dönemin Müslüman nüfusu ortalama olarak üç yüz yetmiş milyon olduğundan bu sayıyı ifade etmiştir. Hutbedeki hakikatlere ve zaman ötesine olan vurgusu, bu sorunlar devam ettikçe tüm Müslümanların bu metnin muhatabı olacağını göstermektedir. Sonuç olarak, hitabenin/metnin katılımcıları ve birincil muhatapları, Şam Emeviyye Camisi’nde içinde yüz ilim insanının bulunduğu on bine yakın bir kitledir. Ancak dinleyiciler, muhataplar tüm Müslümanlardır.

4.4.3. Hitap Eden İle Muhatap İlişkisi: Kimlikler, Roller ve İlişkiler

Yukarıda metnin hedef kitesinden ve muhataplarından bahsedildi. Bu kısımda ise hitap eden ile muhatapların ilişkisine değinilecektir. Üslup ve iletişim biçiminden, özne olarak kendini konumlandırmasından ve muhatabına biçtiği rolden yola çıkarak bu söylemde kim, kime hitap etmektedir? Amacına ulaşmak için nasıl bir söylem geliştirmektedir? Aralarında nasıl bir statü ve rol farkı vardır gibi sorulara cevap aranılacaktır.

Dini bir uygulama olarak verilen hutbelerde çoğunlukla genel bir dil kullanılıp hatip ve muhatap edilgen olarak konumlandırılır. Hutbeyi okuyan özne olarak imam veya temsil konumundaki kişi, sözün doğrudan sahibi değildir. O, ilahi mesajı ve dini sorumlulukları topluma ileten edilgen bir taşıyıcıdır. Söylediği şeyleri kendi adına değil bir “şahs-ı manevî”

³⁴³ A.g.e.,s.58

³⁴⁴ S.41.

³⁴⁵ S.52.

³⁴⁶ S.53.

³⁴⁷ S.39.

adına söyler. Aynı şekilde muhatap da çoğu zaman sadece katılımcılar olmayıp tüm Müslüman bireylerdir. Söylenen sözler katılımcı dinleyicileri aşan, geniş bir kitleyi muhatap alan prensipler olarak ifade edilir. Bu yöntem, dini uygulama açısından bir sorun taşımamakla birlikte yumuşak ve tartışma oluşturmeyen bir söylem barındırmaktadır. Ancak söylemin genel ve edilgen olarak kullanılması; muhataplara karşı dolaylı ve genel bir dilin tercih edilmesi, uyumlu ve yumuşak bir iletişim sağlasa da kitle iletişiminde zayıf bir etki oluşturmaktadır. Çünkü söylenen söz genele hitap ettiğinden, çoğu zaman muhatap kitle kendini mesajın doğrudan muhatabı olarak göremeyebilir.

Meşrutiyetin başarıya ulaşması ve toplum tarafından benimsenmesi için birçok Osmanlı aydını ve devlet adamı çeşitli faaliyetler yürütmüşlerdir. Bunlar genelde kendilerini ait hissettiği dini kimliğe, Osmanlılık kimliğine veya bir ideolojiye göre konumlandırıp Meşrutiyeti topluma anlatmışlardır. Hepsinin ortak hedefi meşrutî yönetim olsa da yaklaşımları farklılık gösterebilmektedir. Meşrutiyetin etkin taraftarlarından biri de Bediüzzaman Said-i Kürdî'dir. Meşrutiyet sürecinde onu diğerlerinden ayıran bir yönü de "Kürdi" bir eksende meşrutiyet için çalışmasıydı. Yani Meşrutiyet'ten Kürdler de nasıl payını alabilir, onlar da bu sistemden nasıl faydalanabilir ve yeni sistem Kürdistan'a nasıl götürülebilir gibi bir gayretin içindeydi. İstanbul'daki Kürd şahsiyetleri ve kurumları ile geliştirdiği ilişkiler, Meşrutiyeti medrese yoluyla Kürdistan'a taşıma çabası, Kürd aşiretleri arasında dolaşıp meşrutiyetin gerekliliğini ve kendileri için olan faydalarını anlatması bu gayretlerine örnek olarak verilebilir.

Nitekim "dağ ve sahrayı medrese ederek ders veren" Bediüzzaman, Şam'da da bu faaliyetlerine devam eder. Burada bir Kürd âlim olarak hutbe verse de mesajı Araplara ve genel olarak İslam dünyasıdır. Şam'da ilim çevreleriyle geliştirdiği ilişkiler ve yaptığı münazaralarla kendini onlara kabul ettirmeyi başarır. Şam ulemasının dikkatini çeken ve ünü yayılan Bediüzzaman, ulemanın ısrarı üzerine burada bir hutbe verir. Bu durumu hatip-muhatap veya konuşmacı-katılımcı ilişkisi açısından ele alınırsa, onun daha hutbe vermeden güçlü bir özne konumuna kavuştuğu, muhatapları tarafından sözü dinlenecek yetkin biri olarak görüldüğü anlaşılacaktır. Bediüzzaman da bu genel atmosferin farkında olacak ki, hutbenin girişinde hamd ve salattan sonra bir çocuk-baba, talebe-üstat metaforuyla muhataplarına seslenmektedir.

Ey bu Cami-i Emevî'de bu dersi dinleyen Arap kardeşlerim! Ben haddimin fevkinde bu minbere ve bu makama irşadınız için çıkmadım. Çünkü size ders vermek haddimin fevkindedir. Belki içinizde yüze yakın ulema bulunan cemaata karşı benim misalim medreseye giden bir çocuğun misalidir ki; o sabi çocuk sabahleyin medreseye gidip, okuyup, akşam da babasına gelip okuduğu dersini

babasına arz eder. Tâ doğru ders almış mı; almamış mı? Babasının irşadını veya tasvibini bekler. Evet, biz Kürdler size nisbeten çocuk hükmündeyiz ve talebeleriniziz. Sizler bizim ve İslâm milletlerinin üstadlarısınız. İşte ben de aldığım dersimin bir kısmını sizler gibi üstadlarımıza şöyle beyan ediyorum.³⁴⁸

Daha önceki kısımda değinildiği gibi hutbenin doğrudan muhatapları/katılımcıları, Emeviye Camisi'ndeki Arap kitledir. Kitle içinde farklı milletlerden insanlar olsa da bu, belirsiz bırakılmıştır. Özellikle Kürdlerin ve Türklerin dinleyiciler arasında olması büyük bir olasılıktır. Doğrudan muhatap ise, Araplardır. Bu yüzden Arapların İslam tarihindeki rolü ve mevcut konumları dikkate alınarak hitabete giriş yapılmıştır. Bu giriş, ilk bakışta bir mütevazılık örneği gibi görülse de hatip-muhatap ilişkisi irdelendiğinde mütevazılığın ilerisinde bir durum olduğu görülmektedir. İslam dininin Arap coğrafyasında ortaya çıkması, ilk muhataplarının Araplar olması ve İslamiyet'in onlar tarafından sahiplenilip yaygınlaştırılması, Araplara öncü bir rol kazandırmıştır. Ayrıca İslam peygamberi Hz. Muhammed'in Arap olması ve onun soyundan gelenlerin Seyyid olması da Arapların İslam tarihindeki konumunu güçlendirmiştir. On iki-on üç asır boyunca Arap milletinin taşıdığı bu dini temsiliyet, Şam'ın bir ilim merkezi olması ve "taşra"dan gelen bir Kürd molla'nın konumu dikkate alındığında, Bediüzzaman'ın kitleye hitabında kullandığı söylemlerin ve metaforların daha iyi anlaşılacağı kanısındayız. Bu yüzden, Bediüzzaman muhataplarına seslenirken kendine ve Kürdlere yakıştırdığı medreseye giden çocuk metaforu ve Arapları tüm Müslüman toplumların üstadı olarak dile getirmesi, birçok faktörü barındırmakla birlikte muhatabına ileride vereceği dersi etkili kılmak için seçtiği bir yöntemdir. Eserlerinde genel olarak bir millette veya bir toplumsal kesime tavsiyede bulunurken onların tarihsel başarılarını ve iyi olan özelliklerini nazara vererek onları uyarır ve iyi olana teşvik eder. Eserlerinde kullandığı "Ey Asuriler ve Keyanîler'in cihangirlik zamanında pişdar, kahraman askerleri olan arslan Kürdler!"³⁴⁹, "İslâm kahramanları olan Türkler"³⁵⁰, "İslâmiyetin madde-i esasiyesi olan Araplar"³⁵¹ gibi ifadelerin hepsi bu minvaldendir. Bu örnekler Risale-i Nurlarda çokça bulunmaktadır. Bediüzzaman, İslam dünyasının genel durumunu ele aldığı Hutbe-i Şamiye'de de doğrudan muhatabı olan Arapların tarihsel rolüne vurgu yaparak bir giriş yapar. Daha sonra tavsiyelerde bulunarak onlara sorumluluklarını hatırlatır. Aslında "üstadlarına" aldığı "dersi" okurken, onlara tarihi bir ders niteliğindeki konuşmasını yaptığını söyleyebiliriz. Muhataplarına böyle bir girişle seslenen Bediüzzaman, ardından "beşerin hayat-ı içtimaiye medresesinde

³⁴⁸ s.40.

³⁴⁹ s.188.

³⁵⁰ BSN, *Emirdağ Lahikası*, s.323.

³⁵¹ s.524.

aldığı dersi” anlatmaya başlar. Dersteki söylemlerine bakıldığında bir “talebe”den çok bir “üstad” pozisyonuna girdiği görülecektir. Dersin ana teması, İslam Dünyası’ndaki geri kalmışlık sorunu ve terakki etmenin yol ve yöntemidir. Bir âlim rolünde dini kimlik olarak İslam kimliği ile düşüncelerini ifade ederken etnik kimliğini de açık bir şekilde belirtmiştir.

Hutbede bazen İslami bilgi referanslı bir söylemle muhataplarına anonim bir tarzda mesaj verirken, bazen de hatibin ve muhatabın konumu doğrudan ifade edilmektedir. Bir Kürd âlimi olarak Arap coğrafyasına gidip ve onların davetiyle bir hutbe vermesi, başlı başına onu güçlü bir özne konumuna koymaktadır. Hutbede sık sık kullandığı “Ben bu zaman ve zeminde, beşerin hayat-ı içtimaiye medresesinde ders aldım ve bildim ki”³⁵², “müddet-i hayatımda tecrübelerimle fikrimde tevellüd eden şudur.”³⁵³, “bütün hayatımdaki tahkikatımla ve hayat-ı içtimaiyenin çalkalamasıyla hülâsa ve zübdesi bana kat’î bildirmiş ki”³⁵⁴, “Bütün hayatımda, hayat-ı içtimaiye-i beşeriyeden kat’î bildiğim ve tahkikatların bana verdiği netice şudur ki”³⁵⁵ gibi ifadeler birinci şahıs olarak mesajını aktardığını ve bunun sorumluluğunu üstlendiğini göstermektedir. Muhataplar ise bazen belirgin bir toplumsal grup, bazen de çok genel bir kitle olarak ifade edilse de onlara da bir sorumluluk yüklemektedir. Bu sorumluluk sahipleri bazen bütün müslümanlar iken, bazen yöneticiler, bazen de Arap ve Türk gibi milletlerdir. Böylece hem konuşmacı hem de dinleyiciler ve diğer muhataplar ön plana çıkarılıp mesajın sorumluluğu ile karşı karşıya bırakılmaktadır. Bu, etkili bir iletişim için de önemli bir noktadır.

Bediüzzaman’ın Müslüman toplumların toplumsal ve siyasal sorunlarını ele aldığı bu hutbenin dikkat çeken bir yönü de öz eleştirel bir yaklaşım ortaya koymasıdır. Müslümanların sorunlarını ortaya koyarken ve buna çözüm sunarken meseleyi ‘dış’tan ziyade ‘iç’te halletmeye çalışmıştır. Sorunların kaynağını genel olarak İslami-toplumsal değerlerin yozlaşmasında gören Bediüzzaman, çözüm olarak da bu değerlerin toplumda tekrar canlandırılmasında görmektedir.

4.4.3.1. ‘Biz ve Onlar/Siz’ İlişkisi

Eleştirel söylem analizinde başlıklarla birlikte yerel/sınırlı anlamlar, en iyi hatırlanan ve en kolay üretilen anlamlardır. Analizde yerel/sınırlı anlamlar olarak tarif edilen kelimelerin anlamlarına, önermelerin yapılarına, tutarlılıklarına ve önermeler arasındaki ilişkilere bakılır.

³⁵² BSN, *İçtimai Dersler*, s. S.40.

³⁵³ S.52.

³⁵⁴ S.53.

³⁵⁵ S.56.

Bu açıdan seçilen sözcükler, ‘biz’ ve ‘onlar’ın nasıl temsil edildiği ve temsiliyetin hangi sözcükler ve önermelerle ifade edildiği analiz için önemlidir.³⁵⁶

Hutbenin bütünselliği içerisinde bakıldığında Bediüzzaman, bir İslam âlimi rolünde İslam dünyasının toplumsal, siyasal ve tarihsel durumu hakkında tespitlerde bulunmaktadır. Ancak muhataplara göre bazen farklı bir rolde ve daha özel bir konumda durmaktadır. ‘Biz ve onlar/siz’ ilişkisi içerisinde ele alacağımız kategori, hatibin söylemin bağlamı içerisindeki konumu ve rolü ile ilgili bir durumdur. Hatibin bu ikili karşılaştırmada durduğu konum, muhatapların konumuyla da doğrudan ilişkilidir. Bu konumlandırma bazen Kürd ulemasından bir molla olarak Araplara ve İslam Dünyası’na seslenmekte, bazen bir İslam âlimi olarak Batı ve İslam medeniyetini karşılaştırmakta, bazen de yönetilen Müslüman halklar adına yönetim konumunda olmaları ve tarihsel rollerinden dolayı Türklere ve Araplara hitap etmektedir. Hutbenin girişindeki “...biz Kürdler size nisbeten çocuk hükmündeyiz ve talebeleriniziz. Sizler bizim ve İslâm milletlerinin üstadlarısınız”³⁵⁷ ifadesinde görüldüğü gibi ‘biz’ Kürdleri, ‘siz’ ise Arapları temsil etmektedir. Dolayısıyla daha hutbenin başında muhatabının tarihsel ve toplumsal konumunu dikkate alarak bir söylem geliştirirken, içinden geldiği toplumsal kesimi ve üstlendiği rolü de açıkça vurgulamıştır. Devamında “...Ecnebler, Avrupalılar terakkide istikbale uçmalarıyla beraber bizi maddi cihette kurun-u vustada durduran ve tevkif eden altı tane hastalıktır” ifadesine bakıldığında ‘biz’ müslümanları, ‘öteki’ ise ecnebler, Avrupalılar dediği Batı toplumdur. Burada “geri kalmışlığı” ‘biz’ ile ‘öteki’ni karşılaştırarak ele aldığını görüyoruz. Ötekinin yani Batı toplumunun “maddi” üstünlüğü kabul görülmüşken, manevi ve psikolojik olarak bu üstünlüğü kabul etmediğini söyleyebiliriz. Sonuç olarak terakki için Avrupa’nın bilim ve tekniğinin gerekliliğine, ahlaki ve toplumsal norm açısından İslamiyet’in ilkelerine işaret edilmiştir.

Biz ve siz ilişkisi içerisindeki diğer bir kategori de Kürd gibi küçük milletler-Araplar ve Türkler ikilisidir.

Ey bu Cami’deki kardeşlerim ve kırk-elli sene sonraki âlem-i İslâm mescid-i kebirindeki ihvanlarım! Zannetmeyiniz ki, ben bu ders makamına size nasihat etmek için çıktım. Belki buraya çıktım, sizde olan hakkımızı dâva ediyoruz. Yani, Kürd gibi küçük taifelerin menfaati ve saadet-i dünyeviyeleri ve uhreviyeleri, sizin gibi büyük muazzam taife olan Arap ve Türk gibi hâkim olan üstadlarla bağlıdır.

³⁵⁶ Şah Umut, “*Eşcinsellik Hastalığı[Ve Dahası] Sapkınlıktır*”: Bir Eleştirel Söylem Analizi Denemesi, *Söylem Çalışmaları* (edit: Arkonaç Nobel), Ankara, 2012, s.213.

³⁵⁷ BSN, *İçtimai Dersler*, s.40.

Sizin tenbelliğiniz ve füturunuz ile biz biçare küçük kardeşleriniz olan İslâm taifeleri zarar görüyoruz.³⁵⁸

Bu alıntıda açıkça görüleceği üzere Bediüzzaman, Arapların ve Türklerin İslam tarihindeki rollerine vurgu yaparak onlardan “Kürd gibi küçük taifelerin” haklarını talep etmektedir. “Hâkim ve üstad” konumundaki bu iki millete sorumluluklarını hatırlatarak onları uyaran Bediüzzaman, onların gevşekliği ve tembelliği yüzünden diğer Müslüman halkların zarar gördüğünü söylemektedir. ‘Biz ve siz’ ilişkisi açısından Bediüzzaman’ın buradaki konumu “küçük kardeşler olan İslâm taifeleri”nin yanı olup ‘biz’i ifade eder. ‘Öteki’ taraftaki ‘siz’ ise “büyük taife olan Arap ve Türk gibi hâkim olan üstadlar”dır. Bediüzzaman’ın Türklerden ve Araplardan diğer küçük milletler adına yaptığı bu hak talebi, içinde belirsizlik barındırmaktadır. Çünkü bu “tembelliğin ve gevşekliğin” doğrudan sorumlusu, bu iki millet olmayıp yönetim ve sorumluluk makamındaki şahıslar ve kurumlardır.

4.4.4. Bağlam-Mekân ilişkisi Açısından Yer/Coğrafya

Hutbenin okunduğu bölge, Arap yarımadasının önemli merkezlerinden olan Şam/Dımaşk şehridir. Bediüzzaman, Şam’ın önemli tarihi mekânlarından olan Emeviyye Camisi’nde bu hitabetini gerçekleştirmiştir. Bu kısımda bağlamsal açıdan hutbenin okunduğu ve muhatap aldığı coğrafya ve mekân incelenerek, bunun hutbe diline ve söylemine olan etkisinin yanı sıra hutbenin buralara olan etkisi irdelenmeye çalışılacaktır. Çünkü verilen bir mesaj mekândan etkileneceği gibi o mekândaki toplumsal ve siyasal yapıyı da etkileyip bir değişime yol açabilir. Örneğin bir mesajın parlamento, miting alanı veya kongre gibi yerlerde okunmasının farklı bir anlamı ve etkisi olacaktır. Burada hutbenin okunduğu Şam şehri ve Emeviyye Camisi’nin konuyla ilgili olan kısmı incelenecektir.

4.4.4.1. Şam/Dımaşk Şehrine Genel Bir Bakış

Biladüşşam (Suriye, Filistin, Lübnan ve Ürdün) bölgesinin en önemli merkezlerinden biri olan Dımaşk, İslam dünyasının önemli tarihi şehirlerinden biri olup günümüzde Suriye'nin başkentidir. 1521 yılından itibaren kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine geçen şehir, bir süre sonra Osmanlı Devleti'nin bir paşalık merkezi oldu. Osmanlı’da Dımaşk adının yerini, Arapça kaynaklarda bütün Suriye bölgesini ifade etmek için kullanılan Şam ismi aldı. Günümüzde de Türkçe’de Şam ismi kullanılmaktadır.³⁵⁹ Şam’ın içinde bulunduğu bölgenin Osmanlı dönemindeki idari konumu zaman zaman değişse de şehir bölgenin ilmi, kültürel, idari, askeri

³⁵⁸ BSN, *İçtimai Dersler*, s.59.

³⁵⁹ Cengiz Tomar, *Şam*, TDV İslam Ansiklopedisi, 2010, Cilt: 38, s.311-315

ve ticari açıdan önemli bir merkezi olma özelliğini hep sürdürmüştür. Osmanlı döneminde Şam'a ayrı bir önemin verilmesinin bir sebebi de şehrin ticari, sosyokültürel ve dini hayatında önemli bir yeri olan hac kervanları idi. Bu kervanlar Anadolu, Orta Asya, Kafkaslar ve İran'ın yanı sıra Irak ve Halep'ten gelen hacı adaylarından oluşuyordu. Gelen kabileler, ramazan ayını Şam'da geçirir ve hac dönüşünde aynı şekilde Şam'da yer alan dini mekânları ziyaret ettikten sonra ayrılırdı. Böylece her yıl ortalama üç ay şehrin hayatına canlılık katıyorlardı. Ayrıca hacı adayları arasında önemli sayıda tüccarın bulunması ve Hicaz demiryolu, şehrin ticari hayatına büyük bir canlılık katardı.³⁶⁰ İmparatorluğun politik ve dini merkezleri olan İstanbul ve Mekke'nin yanı sıra birçok önemli merkez arasında bağlantı oluşturan Şam, bu konumu sayesinde önem kazanmaktaydı. Osmanlı döneminde haccın büyüyen önemi ile beraber dini ve ekonomik anlamda diğer merkezlerle oluşturduğu bağlantı ağı, önemli ölçüde Şam'ın gelişimini sağlıyordu.³⁶¹ Tüm bunların Şam'a politik, dini ve ticari bir konum kazandırdığını söyleyebiliriz.

Osmanlı'da muhalif gruplar II. Abdülhamid yönetimine karşı yurtdışında ve Selanik, Makedonya gibi merkezi yönetimin güçlü olmadığı yerlerde faaliyetlerini yoğunlaştırdı. Şam da XIX.yüzyılın sonuna doğru gelişen muhalefet hareketinin önemli merkezlerinden biri haline geldi. Zamanla muhalif Araplar şehirde güçlenmeye başladı. II. Meşrutiyet ilan edilince vilayet yönetimi birkaç gün kararsız kaldıktan sonra özellikle ordu ve siyasetteki bazı jön Türk taraftarlarının baskısıyla meşrutiyet ilanı burada da duyuruldu. Osmanlı'nın birçok merkezinde olduğu gibi burada da bu "hürriyet bayramı" için uzun süren kutlama ve gösteriler yapıldı. Meşrutiyet ile beraber İttihat ve Terakki için esen olumlu hava uzun sürmedi. Milliyetçiliğin canlı olduğu bu dönemde Şam da Arap milliyetçiliğinin ve İttihat ve Terakki'ye karşı muhalefetin önemli bir merkezi haline geldi. Oluşan gerginlikler, I. Dünya Savaşı sırasında Dördüncü Ordu kumandanı ve vali olarak Şam'da bulunan Cemal Paşa'nın tavırlarıyla doruğa çıktı. Cemal Paşa'nın, ayrılıkçı oldukları gerekçesiyle otuz altı Arap aydınını idam ettirmesi, Şam halkı üzerinde derin izler bıraktı ve kopuşu hızlandırdı. Nitekim dört yıl süren savaş şartlarının oluşturduğu zorluklara maruz kalan Osmanlılar, Şam'dan Eylül 1918 sonunda çekildiler.³⁶²

³⁶⁰ Şit Tufan Buzpınar, *Şam (Osmanlı Dönemi)*, TDV İslam Ansiklopedisi, 2010, Cilt: 38, s.315-320

³⁶¹ Şerife Eroğlu Memiş, *I. Dünya Savaşı Öncesi Şam Sancağı'nda Mukim Olan Ermeniler*, Yeni Türkiye 60, 2014, s.565.

³⁶² Buzpınar, A.g.e., s.315-320

Meşrutiyetin taşrada ve merkeze uzak olan bölgelerdeki algısı farklı olduğundan buralarda çekingenlikle karşılanmış ve şüphelere yol açmıştır. Başkent İstanbul'da dahi Meşrutiyete gösterilen direnç düşünüldüğünde, otoritenin zayıf olduğu bölgelerde bazı şüphelerin ve tepkilerin oluşması daha iyi anlaşılabilir. “Meşrutiyet-i meşru'a”nın koyu bir taraftarı olan Bediüzzaman'ın İstanbul'da, Kürdistan'da ve sonrasında Arabistan'da “meşrutiyeti ders vermeye” çalışmasını bu çerçevede ele almak daha sağlıklı olacaktır. Meşrutiyeti İslami bir temelde ele alan Bediüzzaman, bu yönetim anlayışının hem İslam'a uygun olduğunu hem de toplum için yararlı olduğunu savunmuştur. Bunun için birçok aydın, yönetici ve siyasetçiyle ilişki içerisinde olmuştur. Kürd aşiretleri arasında meşrutiyeti anlatan Bediüzzaman, burada meşrutiyet dönemi ile ilgili kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları *Münazarat* adlı eserinde yayınlamıştır. Kürdistan'ın ardından Şam'a geçen Bediüzzaman, burada da halk ve ulemayla birçok ilişki geliştirmiştir. Hutbede halktan kendisine yöneltilen herhangi bir soru olmamakla birlikte öncesinden yaptığı görüşmelerde böyle bir durumun olması ihtimaldir. Çünkü Şam ulemasının ısrarı ile bu hutbeyi vermesi ve İslam dünyasının genel durumunu ele alması böyle bir durumun ihtimalini güçlendirmektedir.

4.4.4.2. Emeviyye Camisi'nin Toplumsal ve Siyasal Hayattaki Yeri

İslam tarihinde camilerin veya mescitlerin ibadet dışında da birçok işlevi olmuştur. İslamiyet'in ilk yıllarında Hz. Muhammed'in Medine Mescidi'ni devletin idare merkezi olarak kullandığı, gelen yabancı elçileri burada kabul ettiği, hatta onları orada yatırdığı kaynaklarda geçmektedir. Tarih içinde çeşitli hizmetler için kullanılan camiler ihtiyaca göre tekke, mahkeme, müftülük ve haberleşme merkezi gibi birçok sosyal hizmet için kullanıldığı bilinmektedir.³⁶³ Emeviyye Camisi'nin de tarihte benzeri birçok işlevi olmuştur.

İslam mimarisinin ilk anıtsal örneği olan Emeviyye Camii (el-Camiu'I-Ümevi, Camiu Beni Ümeyye), Halife I. Velid tarafından yaptırılmıştır.³⁶⁴ Şam'da Emeviler devrinde yapılmış olan bu cami, mimari özellikleri ve manevi değeriyle İslam Dünyasında önemli bir konuma sahiptir. İslam tarihi boyunca birçok eserde övgüyle bahsedilen bu mabet, Müslümanların dini ve sosyal hayatında önemli bir konuma sahip olmuş ve kutsiyet atfedilmiş bir mekândır. Bu cami, milattan önce I.yüzyıla ait bir Roma mabediyle onun harabeleri yanında bulunan bir kilisenin

³⁶³ Cahid Baltacı, *İslam Medeniyetinde Cami*, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:3, 1985, s.239.

³⁶⁴ Abdüsselam Uluçam, *Şam (Mimari)*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 38, 2010, .s.320.

yerine inşa edilmiştir. Şam müslümanlar tarafından fethedilince, Roma dönemine ait mabet ve çevresi çeşitli eklemeler ve düzeltmeler sonucunda camiye dönüştürülmüştür.³⁶⁵

Emeviyye Camii'nin inşa süreci, mimari özellikleri ve geçirdiği onarımlar yanında Şam'ın ilmi, dini, siyasal ve sosyal hayatında da önemli bir yer tutmuştur. Camide genelde öğrencilerin kaldığı, "meşhed" denilen ve bazı büyük sahabilere nispet edilerek onların isimleriyle anılan mescit benzeri müstakil mekânlar, buraya ayrı bir manevi işlev katmıştır.³⁶⁶ İslam tarihinde birçok cami, bir eğitim-öğretim yeri olarak da işlev görmüştür. Şam'daki Emeviyye Camii'nde de Hanefi, Maliki ve Şafiilere ait ders kürsüleri olup burada hocalar ders vermiştir.³⁶⁷ Şam'da birçok medrese bulunmakla birlikte Emeviyye Camisi'nin eğitim öğretimde önemli bir yeri olmuştur. Camide birçok ilim halkası, hadis halkası, Kur'an okutma ve talim halkaları bulunurdu. Eğitim öğretim faaliyetlerinin yanı sıra ayrıca caminin çeşitli yerlerinde ilmi sohbetler yapılırdı. Özellikle İslam Dünyası'nın farklı bölgelerinden gelen meşhur âlimler bu sohbetlere katılıp sorulara cevap verirdi. Şam'a yeni gelen bir âlim, bu sohbetlerde ilmi seviyesini ve yeteneğini ispat edemezse ulema ve halk tarafından pek önemsenmediğinden tutunamayıp giderdi. Bu noktada Bediüzzaman'ın da Şam'da yaptığı faaliyetler ve geliştirdiği ilişkiler tam bilinmese de bu sohbet ve münazaralara katılmış olma ihtimali yüksektir. Çünkü ulemanın ondan bir hutbe vermesini ısrar etmesi için onun ilmi şahsiyetini bilmeleri gerekir. Daha önce İstanbul'da ilim çevreleriyle yaptığı münazaralar sonucu kendini kabul ettiren Bediüzzaman, toplumda etkin bir role kavuşmuştu. Şam'da da benzeri bir durumun gerçekleşmiş olması muhtemeldir. Osmanlı'nın son dönemlerine kadar canlılığını koruyan bu ilmi gelenek, daha sonra zayıflamış ve büyük âlimlerin de pek yetişmemesi sebebiyle giderek önemini yitirmiştir. Böylece ilmi ve toplumsal birçok işlevi olan cami, zamanla bir ibadet, dinlenme ve sohbet yeri haline gelmiştir.³⁶⁸

Şam Emeviyye Camisi'nin dini ve ilmi işlevinin yanında özellikle Emeviler döneminde siyasal hayatta da önemli bir konuma sahip olmuştur. Muaviye, Hz. Ali'ye karşı muhalefetini bu caminin minberinde ilan etmiş, daha sonra gelen Emevî halifeleri bu camide hutbe okumuşlardır. Abbasiler döneminde başkentin Bağdat'a taşınmasından dolayı Emeviyye Camisi bir süre siyasi rolünü kaybettiyse de daha sonra Selçuklular, Zengiler ve Eyyubiler

³⁶⁵ Talip Yazıcı, *Emeviyye Camii*, TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara, 1995, Cilt:11, s.108-109.

³⁶⁶ Ahmet Özel, *Emeviyye Camii-Sosyal Hayattaki Yeri*, TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara, 1995, Cilt:11, s.109-111.

³⁶⁷ Baltacı, A.g.m., s.236-237.

³⁶⁸ Özel, A.g.e., s.109-111.

devrinde Şam'ın zaman zaman idare merkezi olması sonucu tekrar önem kazanmıştır. Böylece dini, ilmi ve sosyal hayatta merkezi bir yer olmaya devam etmiştir. Devlet yöneticilerinin genelde bu camide namaz kılmaları, burayı bir nevi halkla buluşma yerine dönüştürmüştür. Böylece halk, sorunlarını ve isteklerini bu buluşmalar sırasında yetkililere iletme fırsatı buluyordu. Bunun yanında cami, halkın kendi arasında önemli bir buluşma noktası vazifesini de görüyordu. Şam halkı, özellikle akşamları cami avlusunda toplanıp sohbetler ve Kur'an okumaları yaptıktan sonra dağılırdı. Şehrin en büyük merkezi camisi olması ve ihtiyacı karşılayacak büyüklükte olmasından dolayı şehrin sur içi kesiminde uzun süre Cuma namazları sadece burada kılınırdı.³⁶⁹ Bu da caminin toplumsal hayattaki yerini hem canlı hem de önemli kılıyordu

Şam'ın ve Emeviyye Camisi'nin İslam dünyasındaki dini, ilmi, toplumsal ve siyasal konumu dikkate alındığında bu mekânda verilen mesajın değeri ve tesiri daha iyi anlaşılacaktır. Daha önce Kürdistan'da ve İstanbul'da ilmi münazaralarda bulunarak ilmi yeteneğini ve kapasitesini ulemaya ve halka karşı ispat eden Bediüzzaman, bu kez İslam Dünyasının ve Arap toplumunun önemli bir merkezinde böyle bir yola başvuracaktır. Bu yöntem, toplumda kabul görmek ve mesajını etkili kılmak açısından önem taşımaktadır. Burada ilim çevreleriyle geliştirdiği ilişkiler sonucu, Şam uleması onun ilmi seviyesini ve sosyal-siyasal koşulları zamanın ruhuna uygun olarak okuduğunu görmüş olacak ki ondan bir hutbe vermesini talep etmişlerdir. O da İslam Dünyası'nın genel durumunu ve içinde bulunduğu geri kalmışlık sorununu ele alan bir hutbe okumuştur. Özellikle tarihsel koşullar dikkate alındığında bir Kürd molla'nın İstanbul ve Şam gibi dönemin ilmi, ticari, sosyal ve siyasal merkezi hükmündeki yerlerde kabul görmesi ve oranın yönetimine, aydınlarına ve ulemasına "ders" vermeye kalkışması kolay bir durum değildir. Bediüzzaman'ın buralarda geliştirdiği ilişkiler ve ilmi münazaralarda "kimseye soru sormamak şartıyla her soruya cevap verme" tavrını bu yaklaşımla okumak, meseleyi daha anlaşılır kılacaktır. Çünkü buralarda geliştirdiği ilişkiler ve ilmi kapasitesini ispat etmesiyle muhataplarının dikkatini çekmiş ve onların yanında böyle bir konum elde etmiştir.

Hutbenin genel diline bakıldığında "âlem-i İslam" diye tabir ettiği İslam dünyası coğrafyası muhatap alınarak bir söylem geliştirilmiştir. Ne kadar doğrudan muhatapları Şam Emeviyye Camisi'ndeki Araplar olsa da hutbenin genel mesajı tüm Müslüman coğrafyasına yöneliktir.

³⁶⁹ A.g.e., s.110.

1951'deki tercümenin girişinde "...Cami-i Emevî yerine âlem-i İslâm camiinde üç yüz yetmiş milyon bir cemaate..." ifadesini kullanarak hutbenin hedef kitlesindeki coğrafyayı tüm İslam Dünyası olarak net bir şekilde ifade etmiştir. Hutbenin ilk halinde mesaj ne kadar genel olsa da muhataplar Şam Emevî Camisi'ndeki Araplar olduğundan, hedef coğrafya Arap Dünyası'dır. Ancak tercümeyle beraber hem mesaj hem de kullanılan ifadeler daha kapsayıcı hale gelip bütün İslam coğrafyasını kapsamıştır.

4.4.5. Zamansal Açıdan Hutbenin Dili

Kitleye verilen mesajın etkili olabilmesi için içeriği kadar dönemsel koşullar, muhatabın durumu ve söylenme biçimi de dikkate alınmalıdır. Bu kısımda Bediüzzaman'ın hitabette kullandığı söylemlerin geçmiş, günlük hayat ve geleceğe dair nasıl bir dil kullandığına bakılacaktır.

Bediüzzaman, *Hürriyete Hitap* adlı makalesinde vaizlerin sözlerinin tesirsiz kalmasını şöyle ifade eder:

Birincisi: Zaman-ı hâzırayı zaman-ı salifeye kıyas ederek yalnız tasvir-i müddeayı parlak ve mübalâğalı gösteriyorlar. Tesir ettirmek için; isbat-ı müddea ve ikna-i müteharri-i hakikat lâzım iken ihmal ediyorlar. İkincisi: Bir şeyi terğib veya terhib etmekle ondan daha mühim şeyi tenzil edeceklerinden, muvazene-i şeriatı muhafaza etmiyorlar. Üçüncüsü: Belâgatın muktezası olan mukteza-yı hâle mutabık, yani ilcaat-ı zamana muvafık, yani teşhis-i illete münasib söz söylemezler; güya insanları eski zaman köşelerine çekiyorlar, sonra konuşuyorlar.³⁷⁰

Bu alıntıda görüldüğü gibi Bediüzzaman, vaizlerin şimdiki zamanı geçmişle kıyas ederek güya iddialarını etkin kılmak için ispat, ikna ve araştırma yerine iddialarını mübalağa ve betimleme ile anlatmalarını eleştirmektedir. Özellikle belagatın gereği olarak sözün zamanın ruhuna uygun ve sorunun tespit edilmesine uyumlu olması gerektiğini belirtmektedir.

Hutbe-i Şamiye incelendiğinde Bediüzzaman'ın dini bilgi kaynaklarının yanı sıra tarihsel bilgi, filozofların sözleri, akıl delili ve modern bilimlerden örnekler vererek iddialarını ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. O, Müslümanların ilerlemesinin önündeki bir engelin ümitsizlik olduğunu iddia edip daha sonra onlara ütöpik bir ümit anlayışını önermiyor. Aksine

³⁷⁰ BSN, *İçtimai Dersler*, s.21

ümitsizliği detaylı olarak tarif edip Müslümanların mevcut durumunu ortaya koyduktan sonra onların nasıl ümitli olabileceğini tarihi, akli, dini ve potansiyel veriler üzerinden anlatıyor. Bunun gibi doğruluk, muhabbet, hamiyet, meşrutiyet ve hürriyet gibi değerleri de reel koşullar içerisinde akli delillerle ispat etmeye çalışıyor. Yirminci yüzyılın mevcut koşullarına uygun bir söylem geliştiren Bediüzzaman, geleceğe dair tavsiyelerde bulunurken tarihsel bilgiden de yararlanmaktadır. 1951’de hutbeyi Türkçe’ye çevirince hutbenin girişinde kullandığı “Demek bu pek ehemmiyetli ders, zamanı geçmiş eski bir hutbe değil, belki doğrudan doğruya 1327(1911)’ye bedel 1371(1951)’de...hakikatli ve taze bir ders-i içtimaî ve İslâmîdir...”³⁷¹ İfadesi mesajının geçmişte olduğu gibi mevcut zamanın ruhuna da uygun olduğunu tekrarlamıştır. Bu ifadede hutbedeki hakikatlerin zaman üstü olduğunu ve geleceğe de hitap edeceği iması çıkarılabilir. Divan-ı Harpteki müdafaasında kullandığı ve daha sonraki eserlerinde de dile getirdiği “Ceridelerde neşrettiğim umum makalâtımdaki umum hakaika nihayet derecede musırrım. Şayet zaman-ı mazi canibinden, asr-ı saadet mahkemesinden adaletname-i şeriatla davet olunsam neşrettiğim hakaika aynen ibraz edeceğim. Olsa olsa o zamanın ilcaatının modasına göre bir libas giydireceğim”³⁷² ifadesi ‘hakikat’ diye nitelendirdiği sözlerinin arkasında olduğunu ve bunların zaman ötesi ilkeler olduğuna inandığını göstermektedir. O, ısrarcı olduğu bu fikirlerinin ancak zamanın ruhuna uygun olarak “elbise”sinin değiştirilebileceğini söylemiştir.

4.5. Hutbe-i Şamiye’nin Söylem Analizi

Söylem çalışmaları birçok farklı veri üzerinde yapılmaktadır. Genellikle konuşma metinleri, hasta-doktor etkileşimleri, reklam metinleri gibi veriler üzerinde çalışılmakta ve etkileşim düzeni makro veya mikro düzeyde ele alınarak incelenmektedir.³⁷³ Söylem çalışmalarında hem bilimsel hem de gündelik metinlere odaklanan Fairclough, bu çalışmalar için diyalektik ilişkisellik dediği bir yaklaşım yöntemi sunmaktadır. Bu yaklaşım için ortada belli bir toplumsal sorun olmalıdır. Fairclough, analizi bu toplumsal sorunu saptamakla başlatır.³⁷⁴ Fairclough, diyalektik ilişkiyel yaklaşımında uyguladığı yöntemin mekanik bir şekilde takip edilecek bir analiz yönergesi veya basamakları olarak görmez. Ele alınan soruna göre bu basamakların

³⁷¹ A.g.e.s.39

³⁷² BSN, *Müdafaalar*, <http://zehrayayinevi.com/kitapokuma?id=58&p=29>, s.29. Erişim Tarihi:29.05.2017.

³⁷³ Zeynep Aygül, “Psikoloji Araştırmalarında Cinsiyetçilik: Cinsiyetçiliği İncelemenin Cinsiyetçiliği”, *Söylem Araştırmaları*, (edit: Sibel Arkonaç), Hiperlink, İstanbul, 2016, s.212.

³⁷⁴ A.g.e., s.212.

sayısı ve sırası analiz çerçevesine göre değişecektir. Bu yaklaşımla bir işlem düzeni olarak gördüğü bazı analiz basamaklarını tanımlar.³⁷⁵

Çalışmanın bu bölümünde Hutbe-i Şamiye risalesi Fairclough'un Diyalektik İlişkisel Yaklaşımı kullanılarak analiz edilmiştir. Buna göre bu çalışmanın toplumsal sorunu geri kalmışlıktır. Çalışmada odaklanan problem ise “geri kalmışlık” sorununun veya “terakki”nin Bediüzzaman'ın Hutbe-i Şamiye risalesinde nasıl işlendiğidir.

Osmanlının son döneminde savaşlarda artan yenilgiler, sanayi devrimini takip edememe gibi sorunlar yüzünden Avrupa ile İslam dünyası arasında birçok alanda fark açılır. Toplumsal ve siyasal alanda başlayan krizlerle beraber “nerede hata yaptık”, “niçin Avrupa'nın gerisine düştük” gibi sorgulamalar ortaya çıkar. Dönemin devlet adamları, aydınlar ve ulema arasında bu tartışmalar artmaya başlar.

Meşrutiyet döneminde bu tartışmalar bağlamında fikirlerini beyan eden önemli figürlerden biri de Bediüzzaman'dır. O yüzden İslam Dünyasının genel durumunu, özellikle de “terakki edememenin”, “geri kalmışlığın” sebeplerini ele aldığı *Hutbe-i Şamiye* risalesi söylemsel açıdan analiz edilecektir. Norman Fairclough, hem eleştirelliği hem de analitikliği bir arada yürütebilmek için onun yaklaşımını kullanacak araştırmacılara bir analiz çerçevesi önermektedir.³⁷⁶ Bu çalışmada, Fairclough'un önerdiği beş basamaklı aşağıdaki çerçevesinin ilgili bazı kısımları kullanılacaktır:

- 1.Safha: Semiyotik cephesi olan sosyal bir probleme odaklanmak
- 2.Safha: Ele alınan sosyal probleme engel olanları tanımlamak
- 3.Safha: Sosyal düzenin (uygulamalar ağının) bu “probleme” ihtiyacı olup olmadığı üzerine düşünmek.
- 4.Safha: Engellerin geçmişteki olası yollarını tanımlamak.
- 5.Safha: Analize eleştirel yansıma

³⁷⁵ Norman Fairclough, *The Discourse Of New Labour: Critical Discourse Analysis.* "Discourse As Data: A Guide For Analysis" (Ed. M. Wetherell, S. Taylor and S. J. Yates), Sage, London, 2001, s.229-266.

³⁷⁶ A.g.e., s. 236.

4.5.1. Analiz safhaları

Bu tezin genel yaklaşımı, metnin tarihsel bağlamı ve bu bağlam içerisinde dile getirilen söylemlere odaklanmaktır. Hutbe-i Şamiye metni, temel olarak bir hedef (İslam dünyasının ilerlemesi) + problem (hedefe ulaşmaya engel olanlar/hastalıklar) + çözüm/tedavi + çözümün değerlendirilmesi (tedavinin aciliyeti ve gerekliliği, çözüm yollarının gerçekleştirilme potansiyeli, bunların İslam tarihindeki seyri, akıl ve bilime olan uygunluğu) şeklinde yapılandırılmıştır. Bu sıralama, hutbede düzenli bir şekilde takip edilmese de genel olarak şöyledir: öncelikle İslam dünyasının duraklama yaşadığı ve ilerleyemediği tespiti yapılıyor. Aslında bu tespit, dolaylı olarak bir hedefe de işaret etmektedir. Bu hedef de İslam dünyasının ilerlemesi, gelişmesidir. Ayrıca metnin genelinde sürekli hastanın hastalığından bahsedilmesi ve tedavi yollarının önerilmesi de dolaylı olarak hedefin ‘hasta’yı iyileştirmek olduğunu göstermektedir. Bu tespit ve dolaylı hedeften sonra problem olarak altı hastalıktan bahsedilmektedir. İlk kısımda sadece hastalıkların ismi zikredilirken, çözümler/tedavi kısmında zaman zaman bu sorunlara/hastalıklara tekrar değinilmektedir. Hedefin önündeki altı engel/hastalık için de altı “kelime” ile çözüm önerilmektedir. Metnin genelinde bu çözümler ve çözümlerin değerlendirilmesi yer almaktadır.

4.5.1.1. Birinci Safha: Sosyal bir probleme odaklanmak

Bu basamakta bilinen bir “araştırma sorusu” yerine işe sosyal bir problemle başlamak, bu yaklaşımın eleştirel maksadına-özgürleştirici değişime yol açabilecek bilginin ortaya çıkarılmasına uygun düşer.³⁷⁷ Analizin ilk safhasında, söylem ilişkili sosyal bir probleme dair tarif yapılır. Bu metinde sosyal olarak işaret edilen problem “İslam dünyasındaki geri kalmışlık sorunu”dur. Metinde bu sorun doğrudan “İslam dünyasındaki geri kalmışlık sorunu” olarak ifade edilmemişse de metnin genelinde bu sorundan açıkça bahsedilmiştir. Bediüzzaman’ın bu sorunun çözümünde İslami ilkeleri referans göstermesi, sıkça Âlem-i İslâm kavramını kullanması ve Avrupa ile karşılaştırma yapması, sorunu tüm Müslümanları ilgilendiren bir sorun olarak gördüğünü göstermektedir. Hutbenin baş kısmında bu sorunu şöyle dile getirmektedir: “Ben bu zaman ve zeminde, beşerin hayat-ı içtimaiye medresesinde ders aldım

³⁷⁷ A.g.e., s.236

ve bildim ki: Ecnebler, Avrupalılar terakkide istikbale uçmalarıyla beraber bizi maddi cihette kurun-u vustada durduran ve tevkif eden altı tane hastalıktır.”

Geri kalmışlık, önemli ve karmaşık bir sorun olmasından, içinde birçok belirsizlikler ve parametreler barındırmasından dolayı tartışmalı bir ifade biçimidir. Neye, kime göre ve hangi açıdan geri kalmışlık? Özellikle bu ifade geniş bir toplumsal kesim için kullanıldığında durum daha da karmaşık hale gelebilmektedir. Ekonomi, teknoloji ve sanayi gibi alanlarda istatistiksel veriler ve nesnel ölçüler kullanılabilirdiğinden bu alanlarda bir “geri kalmışlık”tan veya ilerlemeden bahsetmek mümkündür. Ancak kültür, ahlak, dil gibi toplumsal manevi değerler, görecelik yönü ağır bastığından ve somut verilerle ölçülemediğinden bu alanlarda ‘geri’ ve ‘ileri’ tabirlerini kullanmak birçok soru işaretine ve tartışmaya yol açabilecektir. Analiz çerçevesinin bu basamağında Bediüzzaman’ın “geri kalmışlıktan” ne anladığı, bu sorunu nasıl ele aldığı ve neye göre bu tespiti yaptığı irdelenecektir. Söylemsel analizi yapılacak Hutbe-i Şamiye metninin tarihsel arka planı açısından “geri kalmışlık” ve “terakki” meselesinin Osmanlı aydınlarında nasıl ele alındığı önceki bölümlerde işlendi. O yüzden bu sorunun ve tartışmanın nasıl bir atmosferde ortaya çıktığı ve buna karşı nasıl bir direnç geliştiğini anlamak için çalışmanın ilgili bölümüne bakmak faydalı olacaktır.

Çalışmada odaklanan sosyal problem, “geri kalmışlık” sorununun veya “terakki”nin Bediüzzaman’ın Hutbe-i Şamiye risalesinde nasıl işlendiğidir. Bediüzzaman, problemi dile getirirken genel ifadeler kullansa da sorunu ifade ederken ifade ettiği üç ölçü sorunun anlaşılmasında önemli noktalaradır.

1. Geri kalmışlık için referans aldığı nokta ecnebler, Avrupalılar dediği Batı dünyasıdır.
2. Maddi açıdan bir geri kalmışlıktan söz etmektedir.
3. Ortaçağ ve yirminci yüzyıl arasında bir karşılaştırma yapmaktadır.

Bu çalışmada, “geri kalmışlık” sorunu ele alınırken sanki Hıristiyan Batı dünyası başlangıçtan itibaren kendi inanç ve değerlerinin bir sonucu olarak sürekli ve her açıdan ileri, İslam dünyası ise kendi inanç ve değerlerinden dolayı hep geri kalmış veya kalacakmış gibi bir kabul ile hareket edilmemektedir. Burada amaç, dönemin aydınlarının özellikle Bediüzzaman’ın söylemlerinden yola çıkarak geri kalmışlığın nasıl ele alındığını ve bunun için ne tür çalışmalar yapıldığını anlamaktır. Yukarıdaki üç esas irdelenerek Bediüzzaman’ın “geri kalmışlık” sorununa yaklaşımı anlaşılabilir.

Bediüzzaman'ın duraklama ve ilerleme durumunu neye, kime göre ele alındığı önemli bir noktadır. Çünkü burada İslam dünyasını sadece kendi tarihi içinde ele alıp bir durum değerlendirmesi yapmak yerine onları Batı dünyası ile karşılaştırarak bir durum tespiti yapmaktadır. Bu karşılaştırmaya göre “terakki” eden Batı, duraklama yaşayan ise İslam dünyasıdır. Peki, bu ilerleme ve duraklama hangi açıdan ele alınmıştır? Sorunu tarif ettiği “Ecnebler, Avrupalılar terakkide istikbale uçmalarıyla beraber bizi maddi cihette kurun-u vustada durduran ve tevkif eden altı tane hastalıktır” cümlesinde duraklama ve ilerleme ölçülerini açıkça belirtmese de “*maddi cihet*” ifadesi ve metnin genelindeki ana fikir bunun ekonomik, teknolojik, bilimsel vb. noktalardan ele aldığı göstermektedir. Bu yaklaşım, psikolojik ve manevi açıdan Batı'nın üstünlüğünü kabul etmediğini göstermektedir. Hatta “İstikbal yalnız ve yalnız İslâmiyet'in olacak. Ve hâkim, hakaik-ı Kur'aniye ve imaniye olacak... İslamiyet'in hakaikı hem manen, hem maddeten terakki etmeğe kabil ve mükemmel bir istidadı var”³⁷⁸ diyerek bu manevi üstünlük ve potansiyel dinamiklerle maddi olarak da ilerleme sağlanabileceğini dile getirmektedir. Diğer bir nokta da Orta çağ referans alınarak Batı ve İslam dünyası karşılaştırılmıştır. Burada gerileme yerine duraklama ifadesini kullanmıştır. Duraklama dendiğinde belli bir dönemin, noktanın referans alındığı anlaşılacaktır. Bu referans noktası ise Orta Çağdır. Yani İslam dünyası Orta Çağdan itibaren üretkenliğini yitirip duraklamıştır. Orta Çağda “skolastik” bir dönem yaşayan Avrupa ise geleceğe doğru ilerleme sağlamıştır. Orta Çağın durumuna genel olarak konumuzla ilişkili olarak göz atıp duruma biraz açıklık getirilebilir.

4.5.1.1.2. Ortaçağ İslam Dünyası ve İslam-Bilim İlişkisi

Kültür ve bilim tarihi ile ilgili araştırmaların artmasıyla Ortaçağ İslam dünyasının uygarlık birikimi, daha da tanınır hale gelmiştir. Kindî, Cabir İbn Hâyyân, Harezmi, Razi, İbn Sina, Biruni, İbn el-Heysem, İbn Rüşd, Ömer Hayyam, Nasiruddîn Tûsî, İbn Nefis gibi birçok bilim ve düşün insanı, 750-1300 yılları arasında İslam Kültür ve bilim mirasına büyük katkılar sağlamışlardır. 12. ve 14. yüzyılları arasında ilerleme sağlayan İslam bilim ve düşünce hayatı, bundan sonra hızını kaybetmeye ve duraksamaya başlamıştır. Böylece bilimin öncülüğünü yapan İslam dünyası, artık bilim ve felsefede üretkenliğini kaybetmiş, yeni bilim ve düşün insanlarını yetiştirme oranı çok düşmüştür. Bireysel ve yerel bazı gelişmeler sağlansa da 8.yüzyılın ortalarından itibaren İslam entelektüellerinin çeviri yoluyla elde ettiği ve geliştirdiği bilimsel ve düşünsel zenginlik, 14.yüzyıldan itibaren İslam coğrafyasında yeteri miktarda

³⁷⁸ BSN, *İçtimai Dersler*, S.41

beslenememiş ve Batıya göç etmiştir. Batı dünyasının 12.yüzyıldan itibaren İslam dünyasının seçkin bilim ve düşün yapıtlarını çeviri yoluyla sistemli bir şekilde kendi kültürüne kazandırma çabaları, bu “göçü” hızlandırmıştır.³⁷⁹ Topdemir’e göre toplumların bilime olan bakışı, bilimin coğrafyalar arasındaki bu seyahatine yol açmaktadır. Bilim, gördüğü teşvik ve itibara göre toplumda kalıcı olabilmektedir. Bundan dolayı bilimsel gelişme ve araştırmalar, farklı bölgelerde dönemsel olarak bazen hız kazanıp bazen yavaşlama gösterebilmiştir. Örneğin İlkçağda Mezopotamya, Mısır ve Grek dünyasında; Ortaçağda İslam dünyasında, Yeniçağda ise Avrupa’da önemli bilimsel etkinlikler ortaya konulmuştur. Bilimsel gelişmeyi etkileyen bir diğer faktör, bilim ve iktidar ilişkisidir. Bir yerde bilimsel zihniyetin egemen kılınması, bireylerde pozitif düşünce talebinin oluşturulması, refahın ve adaletin halka yaygınlaştırılması ile bilim ve düşünce dünyası zenginleşebilir. Bu da toplumu idare eden iktidar erkinin vazifesidir. İktidar, kamunun düşüncesini ve ilgisini bilime yönelttiği oranda, bilimsel gelişme kaydedilebilecektir.³⁸⁰ Tarihte kralların, prenslerin ve sultanların yaklaşımları bilimsel düşüncenin seyrini hep etkilemiştir

İslam dünyası ve batı arasındaki gelişmişlik farkının bir sebebi de bilim ve teknoloji ilişkisinde söz konusudur. İslam dünyası Batı’da gerçekleştirilen teknik ilerlemelerden haberdar olmasına rağmen bilim ve teknoloji arasındaki karşılıklı ilişki yeterince ve doğru bir şekilde anlaşılamadığı için bu alanda ilerleme sağlayamamıştır. Teknolojinin bilim temeli göz ardı edildiği ve bilimsel bir temelde gerçekleşen bir etkinlikler dizisi olduğu kavranmadığı için sadece teknoloji ithal edilmeye çalışılmıştır. Teknolojinin bilime dayandığı gerçeği tam kavranamadığından artık amaç sadece uygulanması olanaklı olanların alınmasına dönüşmüştür. Bu durum, İslam dünyasının gerilemenin nedenlerini yeterince kavrayamadığına ve Batı’dan bilgi aktarırken bile çok yanlış tutum içerisinde bulunulduğuna işaret edilmektedir.³⁸¹

Aydınlanma felsefesi ve sanayi devrimi gibi köklü bazı değişimler sonucu Avrupa ekonomisi, teknoloji ve bilim alanında ciddi ilerlemeler kaydetti. Bunun yanında İslam dünyası ve hâkim güç olarak Osmanlı devleti dünyadaki değişimleri doğru okuyamadığından kendi içinde dönüşüm sağlayamadı. Batı ve İslam dünyası arasında oluşan ekonomik, teknolojik ve bilimsel fark beraberinde “geri kalmışlık” tartışmalarını getirdi. Özellikle oryantalistlerin başlattığı bu

³⁷⁹ Hüseyin Gazi Topdemir, *İslam Dünyasında Bilimsel Çalışmaların Duraklamasının Nedenleri*, Bilim ve Teknik, Ocak 2013, s.90-91.

³⁸⁰ A.g.m., s.91-92.

³⁸¹ s.93.

tartışmaların özünde İslam dininin ilerlemeye engel olduğu, bu yüzden Müslüman toplumların Avrupa'nın gerisinde kaldığı meselesi yatıyordu. Batıda başlayan bu iddialar zamanla Osmanlı içindeki birçok Batıcı aydın tarafından da dile getirildi. Buna karşılık İslamcı aydınlar tepkisel bir yaklaşımla bu iddialara karşı çıktı.

İslam'ı referans alan dönemin âlimlerinden ve aydınlarından Bediüzzaman da İslam ve ilerleme konusunda görüşler belirtmiştir. Bediüzzaman, *Hutbe-i Şamiye* risalesinde İslam dünyasındaki sorunu ifade ederken ve çözüm önerilerini sunarken kullandığı “Ben bu zaman ve zeminde, beşerin hayat-ı içtimaiye medresesinde ders aldım ve bildim ki”, “hayat-ı içtimaiyemizde, eczahane-i Kur’aniye’den ders aldığım” gibi ifadeleri, “toplumsal hayat okulu”nun onun fikirlerindeki yerine işaret etmiştir. Toplum hakkında çözümlemede bulunurken mevcut sosyolojik ve politik süreci dikkate alması ve sorunların kaynağını ‘dış’ta değil ‘iç’te görmesi onun meseleye sadece tepkisel değil, öz eleştirel yaklaştığını göstermektedir. Bu öz eleştirisi İslami ilkelere olmayıp Müslümanların tarih içerisindeki yanlış anlayışlarına yöneliktir. Aksine İslami ilkelerin “terakki”yi teşvik ettiğini, Müslümanların bazı “hastalık”larının buna engel olduğunu ileri sürmüştür.

4.5.1.2. İkinci Safha: Sosyal Problemin Ele Alınmasının Önündeki Engeller

Buradaki hedef, problemin çözümüne engel olanlara – zorlayıcı olanlarına öyle ya da böyle odaklanarak problemin nasıl ortaya çıktığını, sosyal hayatın düzenleniş şekline nasıl kaynaklandığını anlamaktır.³⁸² Fairclough bu anlamayı kolaylaştırmak ve açığa kavuşturmak için bazı analizler önermektedir. Linguistik analiz bunlardan biridir. Bu analiz çeşitleri sabit bir yönerge olmayıp, çalışmanın türü ve araştırmacının hedefine göre kullanılabilir. Bu çalışmadaki dilsel öğeler incelenirken dil bilimsel yapıdan ziyade kavram seçimlerine ve söylemsel ifade biçimlerine odaklanmıştır.

Analizin birinci basamağında, odaklanılan sosyal problem ele alınıp tanımlandı. Buna göre ulaşılan sosyal problem, geri kalmışlık sorunuydu. Ulaşılmak istenen hedef ise duraklama durumundan çıkıp ilerlemektir. Bu basamakta ise bu sosyal problemin çözümünü engelleyen ve devam etmesine sebep olan durumlar ele alınacaktır. Bu durumlar, duraklamanın sebebi olan

³⁸² Norman Fairclough, *The Discourse Of New Labour: Critical Discourse Analysis.* "Discourse As Data: A Guide For Analysis" (Ed. M. Wetherell, S. Taylor and S. J. Yates), Sage, London, 2001, s.236.

ve “terakki”yi engelleyen şartlardı. Bediüzzaman bu engelleri tarif ederken ve çözüm önerileri sunarken “...bizi maddi cihette kurun-u vustada(orta çağda) durduran ve tevkif eden altı tane hastalıktır”³⁸³ “Bu altı dehşetli hastalığın ilâcını da bir tıp fakültesi hükmünde, hayat-ı içtimaiyemizde, eczahane-i Kur’aniye’den ders aldığım “Altı Kelime” ile beyan ediyorum. Mualecenin(tedavi) esasları onları biliyorum”³⁸⁴ ifadelerini kullanmaktadır. Bediüzzaman’ın sorunu ve kendi çözüm önerilerini ifade ederken toplum, devlet ve bazı politik birimler için kullandığı hastalık metaforu, organizmacı görüş ve tarihsel bağlamı açısından incelemekte fayda vardır.

4.5.1.2.1. Organizmacı Görüş ve Hastalık Metaforu

Metafor, bir sözü benzerlik ilgisiyle kendi anlamı dışında kullanma olarak ifade edilmektedir. Metaforun tesir gücü açık ifadede daha fazla olduğundan okuyucu ve dinleyicilerin düşünme ve hayal imkânlarını zenginleştirir. Anlamaya yönelik zihni hareket, hedefe dolaylı yollardan vardığı oranda okuyucuyu etkiler. Metafor, özü itibariyle bir dönüşümdür. Süslü bir ifade biçiminden öte dilin tabii bir ürünüdür. Sözü anlamını başka bir söze bırakmasıdır.³⁸⁵

Politik birimleri ve toplumu beden metaforuyla anlatan ve toplumsal kurumlar arasındaki ilişkileri canlılardaki duruma benzeterek ele alan yaklaşıma organizmacılık veya organizmacı görüş denilir. Bu görüş, oldukça eskidir. Hint, Çin, Grek ve Roma felsefelerinde, Orta Çağ ve Rönesans çağı düşünürlerinde de organizmacı görüşlere rastlanır. Orta Çağ düşünürlerinin pek çoğu, Doğu toplumlarını organizmaya benzeterek anlatırlar. İslâm düşüncesinde de toplumu bedene benzeten görüşlere daha ilk dönemlerden itibaren rastlanmaktadır. Bu çerçevede Farabi, toplum ve siyaset ile ilgili düşüncelerini yoğun olarak işlediği *Fusûlü’l-Medenî* ve *Medînetü’l-Fâzıla* adlı eserlerinde kenti/devleti vücuda ve kalbi de devlet başkanına benzetir. Bu yaklaşımıyla organizmacılığın önemli temsilcilerinin başında gelir. İbn Sina, Gazali ve İbn Haldun da organizmacılık görüş açısından önemli temsilcilerdendir. Özellikle İbn Haldun’un devletlerin de insanlar gibi doğup yasayarak öldüklerini söyleyen tavırlar teorisi, organizmacı görüşün belirgin örneklerindedir.³⁸⁶

³⁸³ BSN, *İçtimai Dersler*, s.40. Parantez içleri bize aittir

³⁸⁴ s.41

³⁸⁵ Edibe Sözen, *Söylem*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.58

³⁸⁶ Nurettin Öztürk, *Organizmacı Görüş Açısından: Namık Kemal’in Hasta Adam Makalesi ve Tanzimat*, <https://www.academia.edu>, s.1-2. Erişim tarihi:03.06.2017.

Toplum veya devlet gibi siyasi bir yapıyı insana veya canlı bir organizmaya benzetme düşüncesi, 19.yüzyılda da geniş bir kabul görür. Kâtip Çelebi, Ahmed Cevdet Pasa, Naîmâ gibi Osmanlı tarihçilerinin çoğu da Osmanlı Devleti'nin kurumlarındaki bozulmayı bu organizmacı yaklaşımla tahlil eder. Genç Osmanlı hareketi düşünürü Nâmık Kemâl de organizmacı görüşleriyle bilinen biridir. Nâmık Kemâl'in *Vaveyla, Nevha, Hasta Adam, Hürriyet* gibi birçok eserinde organizmacılık doğrultusundaki görüşlerine rastlamak mümkündür. Ali Suavi, Doktor Abdullah Cevdet, Tevfik Fikret gibi Osmanlı son dönem aydınları ve Mustafa Reşit, Âli ve Fuat Pasa gibi devlet adamları da organizmacı yaklaşımla devlet, toplum ve günün politik meseleleri hakkında çözümlenmelerde bulunmuşlardır. Doktor Abdullah Cevdet, Gustave Le Bon'un "*Halkların Evriminin Psikolojik Yasaları*" adlı eserini niçin Türkçe'ye çevirdiğini şöyle açıklar: "*Bir kavmin içtimaî tabibi olmak isteyenlere kavimlerin organlarının teşrih ve fizyolojisini göstermek için, bu kitabı çevirdim.*"³⁸⁷ Özellikle muhalefet cephesinde Tıbbiyeli birçok öğrenci olduğu için organizmacılığın yayılmasında etkileri olmuş olabilir. Osmanlı'nın son döneminde birçok toplumsal tez ortaya atıldığından bir nevi toplumla ilgili sözü olan herkes "*içtimaî tabib*" rolüne soyunmuştur.

Organizmacı görüş açısından konumuzla ilgili olarak önemli bir yaklaşım da Osmanlı'ya yakıştırılan "hasta adam" metaforudur. Bu yakıştırma, Rus Çarı Nikola'nın bir davet sırasında İngiliz elçisine Osmanlı'yı paylaşmak için kullandığı "Bakınız! Kollarımızın arasında hasta, çok ağır hasta bir adam var" ifadesi ile yaygınlık kazanır. Bundan sonra Avrupalılar Osmanlı Devleti için sıkça "Hasta Adam" benzetmesini kullanırlar.³⁸⁸ Bu metafor, ne kadar olumlu bir çerçevede kullanılsa ve iyileşebilir olarak görülse de "Hasta Adam" benzetmesi birçok Osmanlı aydını tarafından da kullanılmıştır.

Bediüzzaman da Hutbe-i Şamiye risalesinde İslam dünyasındaki toplumsal ve siyasal sorunları hastalık metaforu ile işlemiştir. Bediüzzaman'ın hasta veya hastalık metaforunu kullanması iki türlü etkilenmeden kaynaklanıyor olabilir. Biri İslam düşünce geleneğinde Farabi, Gazali ve İbn Haldun gibi düşünürlerin eserlerinde toplum, siyaset ve devlet için bu metaforu sıkça kullanmaları. Bediüzzaman'ın İslami ilimlerdeki yetkinliği ve eserlerinde bu düşünürlerle atıfta bulunması, onların bu düşünceleri hakkında bilgi sahibi olabileceğini ve onlardan etkilenebileceğini göstermektedir. Diğer bir etkilenme de 19.yüzyıldan itibaren Batının Osmanlı için kullandığı "hasta adam" benzetmesi ve bunun Osmanlı aydınları arasında

³⁸⁷ A.g.m., s.3-6.

³⁸⁸ A.g.m., s.4.

da kullanılması olabilir. Osmanlı aydınları devletin durumunu ve toplumsal sorunları canlı bir organizmaya veya “hasta adam”a benzeterek ele aldıklarından, Bediüzzaman da bu kullanımlardan etkilenmiş olabilir. Özellikle hürriyet fikirlerinden dolayı Namık Kemal’e olan ilgisi ve Meşrutiyet dönemi Osmanlı düşünce dünyası içindeki aktif rolü, onun bu organizmacı görüşlerden haberdar olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Bediüzzaman da Müslüman toplumları “ruhu İslamiyet” olan bir vücut olarak gördüğünden toplumsal ve siyasal hayattaki sorunları, hastalık olarak tarif etmiştir. O üstlendiği “içtimaî tabib” rolüyle “bir tıp fakültesi hükmünde, hayat-ı içtimaiyede, eczahane-i Kur’aniye’den ders” olarak hasta olan toplumun hastalığını teşhis etmiş ve iyileşmesi için bir “reçete” sunmuştur. Dönemin birçok aydın ve âlimi gibi toplumla ve toplumsal sorunlarla ilgili bir sorumluluk hissettiğinden böyle bir rolü üstlenmiştir. Bediüzzaman, tedavinin esasları olarak gördüğü tespitlerini ortaya koyarken iki temel kaynaktan ders aldığını söyler. Bunlardan biri hastaların iyileşmesi için en donanımlı hastaneler olan “tıp fakültesi hükmünde” olan toplumsal hayat okuludur. Bütün hastalıklar için sunduğu “reçete”lerin başında bu “toplumsal hayat okulu”nun önemine ve kendisinin bu alandaki bilgi ve tecrübelerine vurgu yapar. Yetkinliğini ortaya koymak ve “hastaları” ikna etmek için bunu belirtmiş olabilir. Tedavi için başvurduğu ve önerdiği diğer ana kaynak ise “eczahane-i Kur’aniye” dediği ilahi bilgi kaynağıdır. “Hasta”ya tavsiyede bulunurken hasta insan olduğundan öncelikle ona “beşerin hayat-ı içtimaiye medresesinde aldığı dersi” önermiştir. Yani insanlığın toplumsal hayat okulu dediği reel sosyo-politik koşullar ve tarihsel gerçeklerden yola çıkarak bir “reçete” sunmuştur. “Hasta”nın ikinci özelliği müslümanlık olduğundan ve İslami ahlak açısından hastalandığından ona İslamiyet’in ahlak ilkelerini reçete etmiştir.

Metinde ifade edilen altı hastalık, problemin çözümünü engelleyen yani ilerlemenin önündeki engeller olarak görülüyor. Ele alınan probleme engel olanları Bediüzzaman şöyle tanımlamaktadır:

Ben bu zaman ve zeminde, beşerin hayat-ı içtimaiye medresesinde ders aldım ve bildim ki: Ecnebler, Avrupalılar terakkide istikbale uçmalarıyla beraber bizi maddi cihette kurun-u vustada durduran ve tevkif eden altı tane hastalıktır. O hastalıklar da bunlardır:

Birincisi: Ye’sin, ümitsizliğin içimizde hayat bulup dirilmesi.

İkincisi: Sıdkın hayat-ı içtimaiye-i siyasiyede ölmesi.

(Doğruluğun toplumsal ve siyasal yaşamda kaybolması)

Üçüncüsü: Adavete muhabbet

(kin ve düşmanlığa olan ilgi ve muhabbet)

Dördüncüsü: Ehl-i imanı birbirine bağlayan nuranî rabitaları bilmemek.

(Müslümanlar arasındaki nurani dayanışma bağlarının bilinmemesi, idrak edilmemesi)

Beşincisi: Çeşit çeşit sari hastalıklar gibi intişar eden istibdad.

(çeşit çeşit bulaşıcı hastalıklar gibi yayılan baskıcı anlayış)

Altıncısı: Menfaat-ı şahsiyesine himmeti hasretmek.

(Bireysel menfaat ve çıkarların toplumsal faydanın önünde tutulması)³⁸⁹

Aşağıda sosyal problemin çözümünü engelleyen ve devam etmesine sebep olan durumlardan ümitsizlik “hastalığı” ile analize başlanmaktadır.

Bediüzzaman, İslam dünyasını orta çağda durduran ve terakki etmesinin önünde engel olan “hastalıklar” arasında ümitsizliği birinci sırada zikretmektedir. Hutbede en çok üzerinde durduğu ve merkezi bir konuma yerleştirdiği durum, ümit ve ümitsizlik ile ilgili tespitlerdir. Yukarıda belirtildiği gibi ilerlemenin/terakkinin önünde altı tane engel/hastalık saymaktadır. Daha sonra *altı kelime* ile bu engeller/hastalıklar için çözüm/tedavi önerilerini ortaya koymaktadır. Beklenildiği gibi bir sıra takip edilip her kelimedede bir hastalığın tedavisi anlatılmamıştır. *Birinci kelimedede* birinci hastalık olan ümitsizliğin tedavisi anlatılmasına rağmen ikinci kelimedede ikinci hastalık olan doğruluk ve dürüstlüğün toplumsal ve siyasal yaşamda kaybolmasının tedavisi anlatılmamıştır. Onun yerine ümitsizlik hastalığının özellikleri ve İslam dünyasındaki sonuçları anlatılmıştır. Yani birinci hastalığın teşhisi işlenmiştir. Normalde ilk kısımda hastalıklar sadece isimleriyle verilip daha sonra bunların tedavileri anlatılırken çözüm kısmında teşhis ve tedavi bir arada anlatılmıştır. Ancak çözüm kısmındaki birinci kelimedede ümitsizlik hastalığının tedavisi yani el emel/ümitli olma anlatılırken ikinci kelimedede de ümitsizlik hastalığının teşhisi yapılmıştır. Bunun niçin yapıldığı belirsizdir.

³⁸⁹ BSN, *İçtimai Dersler*, s.40-41. Parantez içi bize aittir.

Toplumdaki gözlemleri sonucu ileri derecede bir ümitsizlik durumunu görmesi, bu soruna odaklanmasına sebep olmuş olabilir.

Müslüman bireyin hastalık, afet, günah vb. olumsuz durumlara karşı toparlanabilmesi, ümit ve güvenle hayatına devam edebilmesi için İslam dini İlahi rahmeti, yaratıcının destek ve gücünü hatırlatarak Müslümanların ümitsizliğe düşmesini engellemeye çalışmaktadır. Hutbe-i Şamiye'deki sorunlar ve çözümler bireyden ziyade toplumsal bir düzeyde değerlendirilmektedir. Ümitsizlik de bu çerçevede ele alınmıştır. Bediüzzaman'ın "Ye's; ümmetlerin, milletlerin seretan denilen en dehşetli bir hastalığıdır"³⁹⁰ ifadesi ümitsizliği ele aldığı boyutu anlamak için önemlidir. Onun ifadesiyle bu hastalık yani ümitsizlik, milletler ve toplumlar için dehşetli bir kanser hastalığı gibidir. Müslüman toplumları canlı bir organizma gibi gören Bediüzzaman, onların sosyo-politik sorunlarını da hastalık metaforu ile ele almıştır. "Toplumsal hayat okulundan elde ettiği tecrübelerle" ümitsizlik hastalığını, vücudun çeşitli bölgelerindeki hücrelerin kontrolsüz çoğalması ile oluşan kanser hastalığına benzetmiştir. Kanser, ölümcül etkisi yüksek ve oluşturduğu kontrolsüz işleyişten dolayı vücut için tehlikeli, "dehşetli" bir hastalıktır. Ümitsizliği bu düzeyde tehlikeli olarak tanımlayan Bediüzzaman, "Ye's en dehşetli bir hastalıktır ki, âlem-i İslâm'ın kalbine girmiş" ifadesi ile bu hastalığın İslam dünyasındaki durumunu açıklamıştır. *İkinci kelime*de bahsedilen bu ümitsizlik hastalığının Bediüzzaman'a göre özelliklerini ve Müslüman toplumlarda oluşturduğu tahribatı şöyle özetleyebiliriz:

- Ümitsizlik, milletler ve toplumlar için dehşetli bir kanser hastalığıdır.
- Gelişme ve ilerlemeye engeldir.
- Korkak, aciz ve aşağı olanların özellikleri ve bahaneleridir.
- İmandan gelen cesarete zıttır.
- İslam dünyasının kalbine girmiştir
- Ümitsizlik, müslümanların manevi kuvvetini kırmıştır.
- Ve müslümanları öldürmüş gibi, batılı bir-iki milyonluk küçük bir devlet, doğuda yirmi milyon Müslümanları kendine hizmetkâr ve vatanlarını sömürge hükmüne getirmiştir.
- Ümitsizlik, müslümanların yüksek ahlâkını öldürerek, toplumsal fayda yerine aralarında bencilliği yerleştirmiştir.

³⁹⁰ A.g.e., s.53

- Hatta bu ümitsizlik ile başkasının lakaytlığını ve gevşekliğini kendi tembelliğine özür zannedip “neme lâzım” der, “Herkes benim gibi berbattır” diye imani cesareti terk edip İslami hizmetini yapmamaktadır.

“İçtimai tabib” sıfatıyla toplumsal hastalıkları teşhis eden Bediüzzaman, öncelikle ümitsizliğin toplum için yıkıcı yönüne vurgu yapar. Hasta olan toplumun tedavi sürecine başlaması için öncelikle doğru bir teşhise ve tedaviye güvenmesi gerekir. Bediüzzaman da bu çerçevede ümitsizlik hastalığının zararlarını anlattıktan sonra bu hastalığın İslam dünyasındaki durumunu ortaya koyar. ‘Hasta’ya tedavi sürecini ve iyileşebilme potansiyelini anlatmadan önce gerçekçi bir şekilde onun durumuna dikkat çeker. Aşağıda İslam dünyasındaki ümitsizliği bu şekilde tarif eden Bediüzzaman’ın bu hastalık için çözüm olarak önerdiği “el emel” yani ümit anlayışına bakılacaktır.

İslam dünyasının ilerlemesinin önündeki altı engeli/hastalığı ortaya koyan Bediüzzaman, öncelikle hastaya iyileşebileceği güveni vermeye çalışmaktadır. Burada topluma ümidi aşılarken nasıl bir yol izlediğine, ümidin kaynağı olarak neyi gördüğü ve delil olarak hangi argümanlara başvurduğuna bakılacaktır. Bunun için bir sınıflandırma yapıp Bediüzzaman’ın ümit anlayışını irdeleyeceğiz. Bediüzzaman *birinci kelimedede* müslümanlara ümitli olmalarını ve ümidin gerekliliğini öğütlerken bazı deliller ve sebepler saymaktadır. Kendisi bunları maddi ve manevi olarak iki temel kategoride sınıflandırmıştır. Bu çalışma bağlamında manevi kategorisi altındaki örnekleri şu şekilde sınıflandırabiliriz: tarih delili, dini hak delili ve akıl delili

İstikbal yalnız ve yalnız İslâmiyet’in olacak. Ve hâkim, hakaik-ı Kur’aniye ve imaniye olacak... Bu davama çok bürhanlardan ders almışım. Şimdi o bürhanlardan mukaddematlı bir buçuk bürhanı zikredeceğim... İslamiyetin hakaikı hem manen, hem maddeten terakki etmeğe kabil ve mükemmel bir istidadı var.³⁹¹

Bediüzzaman, *birinci kelimedede* ümidi anlatırken bu alıntıdaki gibi bir iddiada bulunuyor. Burada ayrıntılarına girmese de bu iddialarda birçok dolaylı anlatım, ima ve tarihsel arka plan vardır. Özellikle yirminci yüzyılda din-bilim ve din-ilerleme ilişkisi üzerine yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Pozitivizmin “evrensel din” haline getirilmeye çalışıldığı ve büyük ekonomik, siyasal ve toplumsal dönüşümlerin yaşandığı bu dönemde Avrupa ve bir kısım Osmanlı

³⁹¹ S.41

aydınları arasında dine ve İslam'a dair farklı fikirler tartışılmıştır. Onlara göre İslamiyet ilerlemeye engeldi ve gelecekte diğer dinler gibi etkisizleşecekti. İslam dünyasının o günkü hâkim siyasal gücü Osmanlı imparatorluğuydu. İmparatorlukta yaşanan mali ve siyasi krizlere askeri yenilgiler de eşlik edince toplumsal güven ve ümit bağları da zayıflamaktaydı. Böyle bir toplumsal atmosferde özellikle halk tabakasından aydın tabakasına kadar birçok toplumsal kesimle ilişki içerisinde olan Bediüzzaman, yaptığı gözlemlerde bir ümitsizlik sezmiş olacak ki bu duruma karşı müslümanları şiddetle uarmaya çalışmıştır. Yukarıdaki alıntıdaki iddiada görüldüğü gibi geleceğin İslamiyet'e ait olacağını ve Kur'an ilkelerinin gelecekte hâkim olacağını iddia etmiştir. Özellikle İslamiyetin hem maddi hem de manevi açıdan ilerlemeye ve gelişmeye ne kadar uygun olduğunu ve büyük bir potansiyel taşıdığını örneklerle ispatlamaya çalışmıştır. Aşağıda ortaya koyduğu iddialar incelenmektedir.

4.5.1.2.2 Müslümanların Terakki Etmesinin Manevi Dinamikleri

4.5.1.2.2.1. Tarih Delili

Bediüzzaman burada iki tarihsel delil göstererek İslamiyetin terakki etmeğe olan potansiyelini açıklamıştır. Müslüman bireylere ve toplumlara İslamiyetin hakikatlerini iki tarihsel delil göstererek, onların ümitli olmasına çalışmıştır. Birincisi, bir Japon başkumandanının İslamiyet hakkındaki düşünceleridir. İkincisi, tarih boyunca bütün dinlerin tabilerinin hem bireysel hem de kitlesel olarak akli muhakeme ile İslamiyet'e girmeleri, buna karşılık hiçbir Müslümanın akli muhakeme ve delil ile başka bir dine girmediği gerçeğidir.

Bediüzzaman bu iki tarihsel örneği vererek müslümanların davranışlarında ve sosyal pratiklerinde İslam'a uygun bir yaşam sergilemeleri durumunda oluşacak etkiyi şöyle açıklamaktadır: "Eğer biz ahlâk-ı İslâmiyenin ve hakaik-ı imaniyenin kemalâtını ef'alimizle izhar etsek, sair dinlerin tâbileri elbette cemaatlerle İslâmiyete girecekler; belki küre-i arz'ın bazı kıt'aları ve devletleri de İslâmiyete dehalet edecekler."³⁹² Yani eğer müslümanlar toplumsal hayat uygulamalarında ve ilişkilerinde İslami ahlak ve imani esaslara göre davranırlarsa diğer dinlerin mensupları kitlesel halde İslamiyeti kabul edeceklerdir. Buradan anlaşılıyor ki Bediüzzaman'a göre müslümanlar İslami ahlak ve imani esaslara göre yaşamadıkları için ilerleyemiyor ve diğer dinlerin mensupları İslama rağbet göstermiyorlar. Yani İslam gelişmeye müsait fakat müslümanlar İslam'ı tam yaşamadıkları için ilerleyemiyor.

³⁹² S.42

4.5.1.2.2.2. Din-i Hakk Delili

Bediüzzaman'a göre "herkesin kalbinde derinden derine bir din-i hakkı aramak meyli çıkmış"tır. Bu iddiası için de bazı örnekler vererek bunun nedenlerini belirtir. Buna göre:

Beşer bu asırda harplerin ve fenlerin ve dehşetli hâdiselerin ikazıyla uyanmış ve insaniyetin cevherini ve câmi istidadını hissetmiş. Ve insan, acip cemiyetli istidadıyla yalnız bu kısacık, dağdağalı dünya hayatı için yaratılmamış, belki ebede mebustur ki ebede uzanan arzular mahiyetinde var ve bu dar, fâni dünya, insanın nihayetsiz emel ve arzularına kâfi gelmediğini herkes bir derece hissetmeğe başlamış.³⁹³

Savaşlar, bilimsel gelişmeler ve sarsıcı olayların etkisiyle uyanmış ve arayış içine girmiş olan insanlığın çıkış yolunu ve ulaşması gereken noktayı da şöyle açıklar:

... nev-i beşer, hususan medeniyet fenlerinin ikazıyla uyanmış, intibaha gelmiş, insaniyetin mahiyetini anlamış. Elbette ve elbette dinsiz, başıboş yaşamazlar ve olamazlar. En dinsizi de, dine iltica etmeğe mecburdur... Yalnız ve yalnız Sâni-i âlemi tanımak ve iman etmek ve ahirete inanmak ve tasdik etmekten başka, uyanmış beşerin çaresi yok! Kalbin sadefinde din-i hakkın cevheri bulunmazsa beşerin başında maddi, manevi kıyametler kopacak ve hayvanatın en bedbahtı, en perişanı olacak.³⁹⁴

Bediüzzaman'ın, insanlığın bir dine olan ihtiyacını burada, ümit meselesinde, dile getirmesinin sebebi ne olabilir? Müslümanlara ümitli olmalarını tavsiye ederken ve bunun gerekliliğini vurgularken bu örneği niçin vermiş olabilir? Tarihsel koşullar ve o dönemki din-ilerleme ilişkisi üzerine olan tartışmalar göz önüne alındığında bu durum biraz daha açıklık kazanacaktır. Özellikle Avrupa kıtasında aydınlanma, rönesans ve reform süreçleri ile başlayan gelişmeler, Fransız ihtilali gibi büyük olaylar ve pozitivistimin geldiği nokta ile kiliseye karşı sert bir tavır ortaya çıkmış, din-bilim ilişkisi üzerine yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Kilisenin toplumsal hayatta oluşturduğu olumsuz durumlardan dolayı dine karşı tepkisel bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunun yanında bilimsel gelişmelerin sıçrama yaşamasıyla pozitivist düşünce oldukça yaygınlık kazanmıştır. Öyle ki pozitivistimin kurucusu olarak kabul edilen Auguste

³⁹³ S.43

³⁹⁴ S.43

Comte bu düşünceyi “evrensel din” olarak sunmuştur. Bu tartışmalar geç olsa da farklı şekillerde İslam dünyasına da taşınmıştır.

Bediüzzaman, yukarıdaki örnekte öncelikli olarak dinin birey ve toplum için gerekliliğinden bahsetmektedir. Genel olarak insan-Allah-dünya ve ahiret hayatı ilişkisi çerçevesinde inancın gerekliliğine vurgu yaparak özellikle bilim ve tekniğin geldiği noktadan yola çıkılarak dinin ‘moda’sının geçtiğini ileri sürenlere karşı tam tersi bir iddia ile cevap vermiştir. Bediüzzaman’a göre insanlık savaşlar, bilimsel gelişmeler ve sarsıcı olayların etkisiyle uyanmış ve arayış içine girmiştir. Bu uyanık olan ve arayış içine girmiş insanlık, başına gelen sıkıntılardan dolayı aciziyetini fark edecek ve ilahi bir dayanak noktası arayacaktır. Ayrıca bu uyanık insan, kendisindeki yüksek potansiyelin farkına varacağı için bu yeteneklerinin sınırlı bir dünya hayatı için değil ebedi bir hayata yönelik olduğunu anlayacaktır. Bu arayış, onda ölüm gerçeğini ve ahiret hayatını anlamasını sağlayacaktır. Dolayısıyla onu Allah’ı tanıma, iman etme ve ahireti kabul etmeye götürecektir. Bu çerçevede insan-inanç ilişkisini ele alan Bediüzzaman, öncelikle Allah ve ahiret inancına vurgu yapmıştır. Bu örneklem özellikle inancın, dinlerin insan için gerekliliğine dair şüphesi olanlara yönelik olduğu söylenebilir. Çünkü genel olarak inanç noktasında şüphesi olan insanlar, İslamiyet ile bir ilerleme sağlanmayacağına inandığı için Bediüzzaman da öncelikle tarihsel ve bilimsel gelişmelerden örnekler ile dinin ve inancın gerekliliği vurgulanmıştır.

4.5.1.2.2.3. Akıl delili

Önceki örnekte dinin ve inancın insanlık için olan gerekliliğine vurgu yapan Bediüzzaman, bilimsel gelişmenin etkisiyle uyanan ve bir arayış içine giren insanın başıboş olamayacağını ve hak bir din arayışına gireceğini belirtmişti. Burada da İslam-akıl-Kur’an ilişkisine değinerek bir nevi genel olarak dine davet ettiği insanları, bu kez dinler içerisinde İslamiyet’e davet etmektedir. Müslüman olanlara da gelecekte hâkim olacak akıl, ilim ve fennin İslam’a ne kadar uyumlu olduğunu ortaya koyarak bir ümit aşılacaktır.

“Ayat-ı Kur’aniye, başlarında ve âhirlerinde beşeri aklına havale eder, “Aklına bak!” der. “Fikrine, kalbine müracaat et. Meşveret et, onunla görüş ki bu hakikatı bilesin.” diyor. Meselâ: Bakınız, o ayetlerin başında ve âhirlerinde diyor ki: “Neden bakmıyorsunuz? İbret almıyorsunuz? Bakınız ki, hakikatı bilesiniz!” “Biliniz.” Ve “Bil” hakikatine dikkat et. “Acaba neden beşer bilemiyorlar, cehl-i mürekkebe düşüyorlar? Neden taakkul etmiyorlar, divaneliğe düşerler? Neden bakmıyorlar.

Hakkı görmeğe kör olmuşlar? Neden insan sergüzeşt-i hayatında, hâdisat-ı âlemden tahattur ve tefekkür etmiyor ki, istikamet yolunu bulsun. Neden tefekkür ve tedebbür ve aklen muhakeme etmiyorlar, dalâlete düşüyorlar. Ey insanlar ibret alınız! Geçmiş kurun'lardan ibret alıp gelecek manevi belâlardan kurtulmağa çalışınız!” manasında gelen ayetlerin bu cümlelerine kıyasen çok ayetlerde, beşeri, aklına ve fikriyle meşverete havale ediyor.³⁹⁵

Biz Kur'an şakirdleri olan Müslümanlar, bürhana tabi oluyoruz; akıl ve fikir ve kalbimizle hakaik-ı imaniyeye giriyoruz. Başka dinlerin bazı efradları gibi ruhbanları taklid için bürhanı bırakmıyoruz. Onun için akıl ve ilim ve fen hükmettiği istikbalde, elbette bürhan-ı akliye istinad eden ve bütün hükümlerini akla tesbit ettiren Kur'an hükmedecek.³⁹⁶

Bediüzzaman yukarıdaki alıntılarda görüldüğü gibi bu kısımda İslamiyet'in akla verdiği önemi vurgulamak için Kur'an'dan akıl ve akla verilen önemle ilgili ayetlerden iktibaslar yaparak örnekler verir. Böylece insanın gerçeği bulması için aklına ve düşüncesine danışması gerektiğini belirtir. Daha sonra müslümanların delile bağlı olduğunu; akıl, fikir ve kalp eksenli bir inanca sahip olduğunu, diğer dinlerin bazı inananları gibi delili bırakıp ruhbanları taklit etmediğini söyler. Bundan dolayı Kur'an'ın bütün hükümleri akla dayandığı için akıl, ilim ve fennin hükmedeceği gelecekte hâkim olacağını söyler.

Bediüzzaman burada ne kadar delile bağlı, akıl, fikir ve kalple iman eden bir Müslüman portresi çizse de aslında bu onun zihnindeki ideal Müslümandır veya İslamiyet'i gereği gibi yaşayan Müslümandır. Aynı zamanda “ruhbanları taklit eden” bazı diğer din mensupları da bu dönemde artık akıl ve bilimin etkisiyle dönüşüm yaşamış ve taassubu kırılmıştır. O yüzden Bediüzzaman'ın bu mesajı hem Müslüman bireye hem de “hak din” arayışında olan diğer insanlara yönelik olduğu kanısındayız. Böylece bu mesajıyla Müslüman bireylere ve toplumlara İslamiyet'in akla verdiği önemi hatırlatarak akıl çağında onlara bir ümit vermektedir. Aynı zamanda uyanmış ve bir arayış içinde olanlara da İslamiyet'in bu yönünü göstererek onların İslamiyet, bilim ve ilerleme ilişkisi hakkındaki ön yargılarını kırmaya çalışmaktadır.

³⁹⁵ S.44

³⁹⁶ S.44

Bediüzzaman hutbede bu kısma kadar tarih, akıl ve din-i hak delilleri ile İslamiyetin ilerlemeye ve gelişmeye ne kadar müsait olduğunu ve taşıdığı potansiyeli örneklerle anlatmaktadır. Ondan sonra zihne gelebilecek ve belki de o dönem tartışılan bir soruya cevap verir: bu yüksek potansiyelli ve parlak İslamiyet güneşi neden tutulma yaşadı ve bütün insanlığı aydınlatamadı? Metinde böyle bir soru olmamakla beraber verilen şu cevap böyle bir soruya işaretler: “Hem de İslâmiyet güneşinin tutulmasına, inkisafına ve beşeri tenvir etmesine mümanaat eden perdeler açılmağa başlamışlar. O mümanaat edenler çekilmeğe başlıyorlar... Evet, hakaik-ı İslâmiyet’in mazi kıt’asını tamamen istilâsına sekiz dehşetli mânialar mümanaat ettiler.”³⁹⁷ Yani İslam hakikatlerinin geçmişte tamamen yayılmasına ve insanlığı aydınlatmasına engel olan sekiz engel vardır. Bediüzzaman’a göre bu engeller çözülmeye başlamıştır. Bediüzzaman’ın sekiz kategoriye ayırdığı bu engeller ve çözümleri aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

³⁹⁷ S.44



4.5.1.2.3. Manevi Dinamikleri Olumsuz Etkileyen Faktörler

Engeller	Çözümler
1- Ecnebilerin cehli 2- O zamanda vahşetleri 3- Dinlerine taassupları	-Fen -Hakiki marifet -Medeniyetin mehasini
4-Papazların ve ruhanî reislerin riyasetleri ve tahakkümleri 5- Ecnebilerin körü körüne onları taklid etmeleri	-Fikr-i hürriyet -Meyl-i taharri-i hakikat
6- Şeriata aykırı kötü ahlâkımız 7- Bizdeki istibdat (buradaki 'biz' müslümanlardır)	- Hamiyet-i İslâmiyenin şiddetli feveranı - Sû-i ahlâkın çirkin neticelerinin görülmesiyle
8- Fünun-u cedidenin bazı müsbet mesaili, hakaik-i İslâmiyenin zahiri manalarına muhalif ve muarız tevehhüm edilmesi	- Muhakkîkin-i İslâmiyenin telifatları - Mucizat-ı Kur'aniye Risalesi

Bediüzzaman, tablo halinde sunduğumuz bu engellerin beş tanesinin kaynağını ‘dış’ta üç tanesininkini de ‘iç’te görmektedir. Yani gayrimüslimlerin beş yaklaşımı ve müslümanların üç yaklaşımı yüzünden İslamiyet tam olarak anlaşılmadığından geçmişte tamamen yayılmadığını belirtir. İslam dininin ortaya çıkmasıyla beraber Müslüman olmayanlarda bulunan cehalet, medeniyetten uzak olma, dinlerine olan taassupları, papaz ve ruhani liderlerin baskısıyla oluşan kilise hegemonyası ve takipçilerinin onları körü körüne taklit etmeleri İslamiyet’i anlamalarını ve İslamiyet’e girmelerini engellemiştir. Ona göre bu sorunlar ilim ve kültürün ilerlemesi, medeniyetin güzellikleri, hürriyet düşüncesi ve gerçeği araştırma eğilimi ile çözülmeye başlamış ve ortadan kalkacaktır. Ayrıca müslümanların üç tavrı da İslam dininin anlaşılmasına veya yanlış anlaşılmasına yol açtığını belirtir. Bunlar İslam dünyasındaki baskıcı anlayış veya danışma ve kolektif şuurunun zayıf olması, müslümanların İslami ahlaka muhalif tavırları ve modern bilimlerin bazı meselelerinin İslam’a aykırıymış gibi algılanmasıdır. Bunların da İslami gayret ve çabanın artışı, kötü ahlâkın çirkin neticelerinin görülmesi, araştırmacı büyük İslâm âlimlerinin bazı eserleriyle son bulacağını söyler.

Bediüzzaman, bunları belirttikten sonra bu sekiz engeli ortadan kaldıracak üç esas ve bunların sahip olması gereken üç özelliği belirtir. Bu esaslar fen ve hakiki marifet ve medeniyetin güzellikleridir. Bu esasların engelleri yok etmesi için de hakikati arama eğilimi, insaf ve muhabbet-i insaniyet ile donanmış olması gerektiğini söyler. Yukarıda belirtilen sekiz engelin çözülme sürecinin bu esaslarla başladığını ve ileride tamamen sonuç alınacağına dair ümidini belirtir.

Bediüzzaman, müslümanları İslamiyetin yüksek potansiyeli ve ilerleme kapasitesi konusunda ümitli kılmak için manevi dinamiklerde verdiği son örnek, iki filozofun İslam ve diğer dinler hakkındaki sözleridir. Bunu şöyle dile getirir: “Evet meşhurdur ki: ‘En kat’î fazilet odur ki, düşmanları dahi o faziletin tasdikine şahadet etsin.”³⁹⁸ Bu konuda yüzlerce örnekten iki örnek dediği Thomas Carlyle ve Prens Bismarck’ın İslam ve diğer dinler hakkındaki sözlerinden örnek vererek iddiasına delil getirmektedir. Bununla müslüman olmayan birinin bile İslamiyetin faziletlerini onayladığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

³⁹⁸ S.46

Terakkinin manevi dinamikleri diye analiz edilen bu kısımda görüldü ki Bediüzzaman “hastalık” bulaşılan İslam dünyasına psikolojik bir takviye yapmaya çalışmaktadır. Özellikle Avrupa’daki maddi üstünlük Müslüman bireylerin ve topluların motivasyonunu kırmıştır. Bunu tekrar inşa etmek ve müslümanları bu “geri kalmışlık” psikolojisinden kurtarmak için İslamiyetin imkânlarına ve potansiyellerine dikkat çekmiştir. Bu noktada tarihten, akıl ve bilimden, filozoflardan örnekler vererek İslamiyet’in “sahihliğini” ve terakki kapasitesini ispatlamaya girişmiştir.

Bediüzzaman, *birinci kelime*de İslamiyetin gelecekte hâkim olacağını ve müslümanların parlak bir geleceği olacağını söylerken birçok delilden aldığı ders ile giriş olarak bir buçuk delil sayacağını söylemişti. Birinci delil olarak da manevi ve maddi olmak üzere iki dinamikten bahsetmişti. Analizde buraya kadar terakkinin manevi dinamikleri değerlendirildi. Bundan sonra da birinci delilin maddi dinamikleri analiz edilecektir.

4.5.1.2.4. Müslümanların Terakki Etmesinin Maddi Dinamikleri

Birinci kısımda Bediüzzaman’a göre İslamiyet’in manevi ve psikolojik açıdan üstünlüğü ve ilerleme potansiyeli çeşitli örneklerle analiz edildi. Burada ise maddi dinamikler ele alınacaktır. Bediüzzaman’a göre “Birinci Cihet, maneviyat cihetinde terakkiyatı isbat ettiği gibi; bu İkinci Cihet dahi maddi terakkiyatını ve istikbaldeki hâkimiyetini kuvvetli gösteriyor.” Buna delil olarak da “âlem-i İslâm’ın şahs-ı manevisinin kalbinde, gayet kuvvetli ve kırılmaz “Beş Kuvvet” içtima ve imtizac edip yerleşmiş” olmasını örnek verir. Aşağıda Bediüzzaman’ın İslamiyet’i üstün kılacağını iddia ettiği “beş maddi kuvvet” incelenmektedir.

Birincisi: Bütün ilerleme ve gelişmelerin öncüsü olan, bütün müslümanları bir tek kişi hükmüne getirebilme gücü olan, hakiki bir medeniyetle ve müsbet ve doğru fenlerle donanmış olan ve hiçbir kuvvet onu kıramayacak bir özellikte bulunan hakikat-ı İslamiyet’tir.

İkinci Kuvvet: Medeniyet ve sanatın hakiki ustası, susmaz ve kırılmaz gücü olan şiddetli ihtiyaç ve fakirlik durumudur.

Üçüncü Kuvvet: Rekabet ile beşere yüksek amaçları ders veren ve o yolda çalıştıran, istibdatları parçalayan, yüce hisleri heyecana getiren, yenileşme ve medenileşme eğilimiyle donanmış olan hürriyet-i şer’iyedir. Yani, insaniyete lâyık en yüksek kemalâta olan meyl ve arzu ile cihazlanmış olmak.

Dördüncü Kuvvet: Şefkatle donanmış imandan gelen cesarettir. Yani, zorba ve baskıcılara dalkavukluk etmemek ve zayıflara da tahakküm kurup üstünlük taslamamaktır.

Beşinci Kuvvet: İzzet-i İslamiyedir ki i'lâ-yı kelimetullahı ilân ediyor. Yani İslami onurun Allah adının ve İslam'ın yüceltilmesini gerektirmesidir.

Bu beş kuvveti zikreden Bediüzzaman, İslam ve ilerleme ilişkisine dönemsel bir yorum getirmektedir. Ona göre eski zamanda düşman baġnaz, inatçı ve saldırgan olduġu için İslâmiyet'in ilerlemesi, silâh ve kılıç ile oluyordu. Fakat gelecekte silâh, kılıç yerine hakiki medeniyet ve maddî terakki ve hak ve hakkaniyetin manevi kılıçları düşmanları maġlûp edip dağıtacak.³⁹⁹ Bu yaklaşım, müslümanın mücadele tarzı ve cihat anlayışına farklı bir boyut kazandırmaktadır. Amaç aynı olsa da dönemsel koşullara göre kullanılacak araç ve yöntemlerin deġişmesi gerektiğini söylemiştir.

Yukarıda sadeleştirek verdiġimiz bu beş kuvvette bakıldığında pek de maddi dinamik izlenimi vermemektedir. İslam dünyasının ilerlemesini sağlayacak maddi dinamikler denildiğinde akla iklim, jeopolitik konum, coġrafî şartlar, yer altı ve yer üstü zenginlikler gibi etmenler gelebilir. Oysa burada hakikat-ı İslamiyet, şiddetli ihtiyaç ve fakirlik durumu, hürriyet-i şer'îye, imandan gelen cesaret ve izzet-i İslamiye gibi soyut durumlar zikredilmiştir. Bediüzzaman'ın birinci kuvvette sonradan dipnot olarak verdiġi Kur'an'daki peygamber mucizelerine bakıldığında bu örneklerle ne kast ettiġi daha iyi anlaşılacaktır. Bütün ilerleme ve gelişmelerin öncüsü olarak zikrettiġi bu mucize örnekleri ile Kur'anın insanlara ders verdiġini ve ilerlemeye teşvik ettiġini belirtir. Vahiy bilgisi ve metafizik boyut ile ilgili olan bu mucizeler, pozitif bilim açısından kabul edilmese de inananlar açısından önemli bir bilgi kaynağıdır. Bediüzzaman da bu mucizelerin insanı maddi terakkiye sevk ettiġini, insanların olağan şartlarda yapamayacağı bu olaylardan ilham alarak benzerlerini yapmak için taklit etmelerini teşvik ettiġini söyler. Maddi terakkiyi sağlayacak dediġi diġer örneklere de bu bakışla yaklaşılsa daha iyi anlaşılır kanaatindeyiz. Yani doğrudan İslam dünyasının sahip olduġu maddi imkânlardan ziyade, maddi imkânları ve ürünleri ortaya çıkaracak zihniyete işaret etmektedir. Buna bilim ve teknoloji arasındaki ilişki gibi bakılabilir. Bir birey veya kurum için teknolojik ürünü ortaya çıkaracak bilimsel bilgi, ürüne olan şiddetli ihtiyaç, üretimi sağlayacak özgürlük ve rekabet ortamı varsa teknolojik ürünün üretilmesi yüksek ihtimal dâhilindedir. Bediüzzaman da

³⁹⁹ S.48

İslam'da ve Kur'an'daki bazı teşvik ve işaretleri örnek göstererek müslümanların maddi ilerleme potansiyeline vurgu yapmıştır.

Bediüzzaman'ın *Beşinci kuvvete* ifade ettiği "i'lâ-yı kelimetullah" kavramı Allah adının ve İslam'ın yüceltilmesi anlamındadır. Bediüzzaman'a göre İslam'ın yüceltilmesi mücadelesi daha önce silah ve kılıç ile olurken bugün için "zamanın kılıcı" olan hakiki medeniyet, maddî terakki, hak ve hakkaniyetin manevi kılıçları ile olmalıdır. *Beşinci kuvvete* özellikle üzerinde durduğu i'lâ-yı kelimetullahın maddi terakkiye bağlı olduğunu söylerken gerçek medeniyete girmenin gerekliliğine de vurgu yapar. Medeniyet güzelliklerinden bahsederken sürekli "medeniyet-i hakikiye", "hakiki medeniyetin mehasini" gibi kavramları kullanması, onun zihnindeki medeniyetin de farklı olduğunu göstermektedir. 'Hakiki' medeniyet söylemi doğal olarak 'bozuk' bir medeniyete de işaret etmektedir. Bediüzzaman gerek İslam-Avrupa, gerekse Kur'an-felsefe medeniyeti karşılaştırmalarında diğer eserlerinde sürekli vurguladığı bu ayrım, onun medeniyet anlayışını da ortaya koymaktadır. Zaten kendisi de bu ayrımı açıklayan ifadeler kullanmaktadır. Kendisi medeniyetten kastını şöyle açıklamaktadır: "Biliniz ki, bizim muradımız medeniyetin mehasini ve beşere menfaati bulunan iyilikleridir. Yoksa medeniyetin günahları, seyyiatları değil..."⁴⁰⁰

Medeniyetin mehasininden/güzelliklerinden kasıt, genelde bilim ve teknikteki gelişmeler olup reddedilenler ise Avrupa'nın İslam'a uymayan kültür ve ahlaki değerleridir. Modernleşme sürecinde bir kısım aydın ve ulema toptancı bir şekilde Avrupa'yı örnek alırken bir kısmı da seçici davranıp kültürel ve ahlaki açıdan Avrupa'yı reddetmiştir. Bu da beraberinde farklı medeniyet anlayışlarını ve tartışmalarını getirmiştir.

Medeniyet ile ilgili bu ayrım ve tartışmalar sadece Bediüzzaman'a özgü olmayıp Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi Osmanlı modernleşme sürecinde sıkça işlenmiştir. Dönemin birçok aydın ve uleması farklı medeniyet söylemlerini kullanmıştır. Çetinsaya'nın aktardığına göre Ahmet Hamdi Tanpınar'a göre Tanzimat devrinin ilk ideolojisi medeniyetçiliktir.⁴⁰¹ 19.yüzyılda ortaya çıkan bütün fikir hareketlerinin temelinde bu vardır. Her şeyi kapsayan, adeta bir din gibi telaki edilen medeniyet kavramı ilk kullanılmaya başlandığında, henüz civilisation/sivilizasyon kelimesine Türkçe'de bir karşılık bulunamamıştır. Birçok devlet adamının sözlerinde farklı şekilde tarif edilen bu kavram, 1850'lerden sonra *medeniyet* olarak

⁴⁰⁰ S.48

⁴⁰¹ Çetinsaya, A.g.e., s.56.

literatüre kesin olarak yerleşir.⁴⁰² Ali Paşa, medeniyet-insan ilişkisini “nev-i benî âdem bit-tab’ medenidir ve bu tabiatın tabiat-ı asliyesi ise daima terakki-i medeniyeti müstelzim ve müsted’i olduğu derkardır”⁴⁰³ şeklinde tarif etmiştir. Yani insan tabiatı gereği medenidir ve bu medeniliğin gereği olarak daima ilerleme ve gelişmeye yönelimlidir.

Çetinsaya’ya göre bütün tanzimat yazarları medeniyet ile terakki/ilerleme arasında bir bağ kurar ve medeniyetin ayrılmaz bir parçası olarak gördükleri terakkiyi dini bir temelde savunurlar. Tabiatça medeni olan insanın gelişmeye eğilimli yapısı, İslam’ın özüyle uyum halindedir. Medeniyet-İslam tasavvuru bu şekilde olan dönemin aydınları henüz Avrupa-İslam, Doğu-Batı medeniyeti gibi belirgin bir ayrıma gitmemiştir. Onlara göre iyi olan, akla uygun olan kısaca her türlü maddi ve manevi terakkinin kaynağı olan ve insanı saadete götüren Avrupa medeniyeti ve bilimi, Müslümanların ‘*yitik malı*’ olup bunun sahiplenilmesi gerekir.⁴⁰⁴

4.5.1.2.5. Döngüsel Zaman Kavramı

Bediüzzaman’ın ilerleme ile ilgili eleştirdiği noktalardan biri de ilerlemeci çizgisel tarih anlayışıdır. Dünyadaki mevsimsel döngüler gibi ilerlemenin de değişken olabileceğini söyleyerek zamanın ve ilerlemenin döngüsel özelliğine dikkat çeker. Bunun için şöyle der: “Her kıştan sonra bir bahar, her geceden sonra bir sabah olduğu gibi, nev-i beşerin dahi bir sabahı, bir baharı olacak inşaallah. Hakikat-ı İslâmiye’nin güneşi ile sulh-u umumî dairesinde hakiki medeniyeti görmeyi rahmet-i ilâhiyeden bekleyebilirsiniz.”⁴⁰⁵ Döngüsel ve çizgisel tarih anlayışı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bu çalışmanın Terakki Kavramı ve Gelişim Süreci kısmına bakınız.

Sonuç olarak Bediüzzaman terakkiyi sağlayacak bu maddi ve manevi dinamikleri sayarak ve demiryolu gibi modern zamanın imkânlarından örnek vererek müslümanların ümitsiz olmamaları gerektiğini söyler. Genel olarak onun ümit anlayışına bakıldığında müslümanları acılarına katlanmaya yönelten salt uhrevi ve hayali bir yaklaşım yerine, onları bazı ispatlarla potansiyellerinin farkına vardırıp dünya şartlarına uygun bir ümidi inşa etmeye davet etmektedir. Müslümanlara olumlu sonuçlar beklemelerini söylerken, onların olumlu

⁴⁰² Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, Akademi Kitabevi, İzmir, 1992, s.1-2, 31-32.

⁴⁰³ Çetinsaya, A.g.e., s.56.

⁴⁰⁴ A.g.e., s.57-58.

⁴⁰⁵ S.49

sonuçları elde etmeye yarayacak yol ve araçlara sahip olduklarını ve bunun farkına varmalarını vurgulamaktadır.

Önceki kısımlarda belirtildiği gibi metinde hedef, problemler ve çözümler çoğu zaman beraber ele alınmıştır. Bu basamakta, analizin sosyal problemi olan geri kalmışlığın devamını sağlayan ya da ilerlemenin önündeki engeller ele alınmaktadır. Öncelikle ümitsizlik hastalığı/sorunu çözümüyle beraber analiz edilerek Bediüzzaman'ın ümitsizliği ele alma biçimi ve onun ümit anlayışı incelenmektedir.

4.5.1.2.6. Söylemsel Açıdan Hutbedeki Diğer Kavramların Analizi

Sıdk/doğruluk: Bediüzzaman, ilerlemenin önündeki İkinci engel olarak da doğruluk ve dürüstlüğün toplumsal ve siyasal yaşamda kaybolmasını örnek verir. Doğruluk değerinin bireydeki öneminin yanında toplumsal yönüne vurgu yapar.

Doğruluk gibi birçok kadim değer, eski Yunan kaynaklarında, ideal devlet ve toplum arayışının sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. Örneğin eski Yunan filozoflarından Platon, bu değerleri bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve doğruluk olarak belirtmektedir. Bu dört değer aslında devlette bulunması gereken özelliklerdir. Çünkü iyi devlet, vatandaş için de iyiliği temsil eden bir rol model oluşturur. Farklı toplumlarda ve dinlerde benzeri şekillerde tezahürleri olan bu değerler, Müslüman toplumlarda da oldukça eski bir geçmişe sahiptir. Felsefe geleneğinden gelen kadim değerlerin Müslüman dünyaya geçmesinde tercüme işlemlerinin etkisi olsa da, Müslüman filozoflar ve bilgeler bu değerleri dini bir gelenek içinde yeniden ifade etmişlerdir. Böylece yeni bir temelde inşa edilen bu değerler, yaşayan bir geleneğin parçası olmuşlardır. Özellikle fıkıh temelli bir işlev kazanarak hep saygın bir konuma sahip olmuştur.⁴⁰⁶

Bediüzzaman da hutbesinde Müslüman toplumların sorunlarını çözmek üzere emel/ümitli olmak, sıdk/doğruluk, muhabbet/sevgi, uhuvvet/kardeşlik gibi geleneksel İslami değerleri önermektedir. Aşağıda hutbedeki doğruluk değeri ve onun zıttı olan yalanın ele alınış biçimi incelenecektir.

Bediüzzaman, hem kendi hayatındaki araştırma ve gözlemleri sonucu hem de toplumsal hayattaki değişim ve dönüşümlerden yola çıkarak sıdkın/doğruluğun, İslâmiyet'in temel esası,

⁴⁰⁶ Kadir Canatan, *Değerler Sosyolojisi Açısından "Hutbe-i Şamiye"nin Çözümlemesi*, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=1104>. (16.05.2017).

yüce karakter ve hislerin bağı olduğunu söyler. O yüzden toplumsal hayatın esası ve hayat düğümü olan doğruluğu ihya edip onunla manevi hastalıkların tedavi edilmesi gerektiğini belirtir. Bediüzzaman burada İslamiyetin Müslüman bireyde olmasını emrettiği doğruluk değerinin özellikle toplumsal boyutuna değinir.

Sosyal bir gözlemci gibi doğruluğun toplumdaki yozlaşma düzeyine dikkat çeken Bediüzzaman, doğruluğun yozlaşma hali olan yalan söylemenin veya yalancılığın farklı boyutlarını ise şöyle ifade etmektedir: “Riyakârlık, fiilî bir nevi yalancılıktır. Dalkavukluk ve tasannu alçakça bir yalancılıktır. Nifak ve münafıklık muzır bir yalancılıktır. Yalancılık ise, Sâni-i Zülcelâlin kudretine iftira etmektir.”⁴⁰⁷

Bediüzzaman kandırma içeren yanlış söz anlamına gelen yalanı, daha çok eylemsel boyutta ele almaktadır. Riyakârlık/ ikiyüzlülük, dalkavukluk/yalakalık, tasannu/yapmacık, nifak ve münafıklık/arabozuculuk gibi fiili durumların yalanla ilişkisini belirtip sert bir şekilde eleştirmektedir. Yalan ve doğruluğu iman ve küfür ilişkisi üzerinden ele alan Bediüzzaman, yalanı küfür ve inkâr ile doğruluğu da iman ile bağlantılandırmaktadır. Bediüzzaman’ın İlahi kudrete bir iftira olarak nitelendirdiği yalancılık nasıl oldu da Müslüman toplumlarda yayıldı? İman ve küfür gibi birbirine zıt olan bu iki davranış biçimi, nasıl bu kadar iç içe geçti ve kendi ifadesiyle aynı pazarda satılmaya başlandı? Bediüzzaman bunun sebebinin “gaddar siyaset ve zalim propaganda”ya bağlamaktadır. Ona göre asr-ı saadette birbirinden uzak olan bu davranış biçimleri, zamanla aşınarak birbirine yaklaştı ve siyaset propagandasının etkisiyle yalana fazla itibar gösterildi. Yukarıda bahsedilen yalanın fiili durumları siyaset dünyasında bir davranış biçimi haline gelince toplumsal yapıyı da etkilemiştir. O yüzden Urvetü’l-vüska/kopmaz zincir diye tabir ettiği sıdk, toplumda kopunca birçok toplumsal bağ da çözülmüştür. *Üçüncü kelime*de siyasetten bahsettiği bu kısma sonra bir dipnot düşerek sorunun güncel durumuna değinmektedir. Batıcıların modernleşme bahanesiyle siyaseti dinsizliğe alet yapmalarına karşılık, bir kısım dindar siyasetçilerin de dini İslamcı siyasete alet etmelerini eleştirir.

Muhabbet/sevgi: Bediüzzaman’ın Müslüman toplumların ilerlemesinin önünde engel olarak gördüğü üçüncü “hastalık” adavet/düşmanlıktır. Yani toplumu birbirine bağlayan, dayanışma ilişkilerini kuvvetlendiren muhabbet/sevgi bağlarının zayıflamasıdır. Buna karşı çözüm olarak ‘muhabbet’i önerirken bütün *kelimelerin* başında benzer şekillerde tekrarladığı “Bütün hayatımda, hayat-ı içtimaiye-i beşeriyeden kat’î bildiğim ve tahkikatların bana verdiği

⁴⁰⁷ S.54

netice şudur ki⁴⁰⁸ sözüyle muhabbete bir giriş yapar. Bu da onun toplumsal hayattaki gözlemleri ve tecrübeleri sonucu böyle bir çıkarımda bulunduğunu gösterir. Ona göre toplumsal hayat bağlarını aşındırdığı için düşmanlık edilmesi gereken şeyin düşmanlık/adavet olduğunu; bunun yanında en sevilmesi ve sahiplenilmesi gereken şey de toplumsal refahı ve mutluluğu sağladığı için muhabbet sıfatıdır. Düşmanlığın toplumsal hayatta nasıl bir tahribat yaptığına dikkat çekmek için dünya savaşlarını örnek verir ve ortaya çıkan şiddetli zulümleri gösterir. Ayrıca “düşmanlarımızın seyyiatı —tecavüz olmamak şartıyla— adavetimizi celb etmesin. Cehennem ve azab-ı ilâhî kâfidir onlara⁴⁰⁹” sözüyle Müslüman olanlar ile olmayanlar arasında olması gereken bir ilişkiye dikkat çeker. Buna göre düşmanın kötülükleri ve günahları zarar vermediği sürece veya saldırı düzeyine geçmedikçe Müslümanlar onlara karışmamalıdır. Varsa bir cezaları ilahi merciye bırakılmalıdır. Bu yaklaşım, toplumda ‘ahlak bekçiliğine’ soyunan ve ‘ilahi cezaları’ kendisi vermeye kalkışanlara bir uyarı olarak okunabilir.

Bediüzzaman, muhabbetin toplumsal açıdan genel durumundan bahsettikten sonra bunun Müslüman bireyler ve toplumlar arasındaki önemine değinir. Ona göre müslümanlar arasında nefret ve düşmanlığın olması iman, İslamiyet ve bir millete bağlı olma anlamında cinsiyete zıttır. Böyle bir durum bu güçlü dayanışma bağlarını hafife almaktır. Muhabbetin iman, İslâmiyet, cinsiyet ve insaniyet gibi gerekçelerini sayan Bediüzzaman, müslümanlara karşı muhabbetin ve ‘düşmanlara’ karşı adavetin nasıl olması gerektiğini şöyle belirtir: “...muhabbet hakikatiyle bulunsa, o vakit adavet şefkate, acımaya inkılâp eder. Ehl-i imana karşı vaziyet budur. Yahut adavet hakikatiyle kalbde bulunsa, o vakit muhabbet, mümaşat ve karışmamak, zahiren dost olmak suretine döner. Bu ise tecavüz etmeyen ehl-i dalâlete karşı olabilir.”⁴¹⁰ Muhabbet ve adavetin zıtlığından dolayı ikisinin aynı kalpte yer alamayacağını, hangisinin şartları daha çok oluşmuşsa onun ağır basacağını söyler. Buna göre muhabbet ağır basarsa inananlara karşı olan düşmanlık acımaya ve yardım etmeye dönüşür. Eğer adavet ağır basarsa inanmayanlara karşı olan düşmanlık göz yummaya, karışmamaya ve zahiri dost olmaya dönüşür.

Beşinci kelime: Bediüzzaman bu kelimedede müslamanları bir arada tutacak, onların dayanışmalarını sağlayacak nurani bağlardan ve toplumsal faydanın gereğinden bahseder. İki hastalığın tedavisini bu kelimedede anlatır. Müslümanların birbirleriyle olan ilişkilerini,

⁴⁰⁸ S.56

⁴⁰⁹ S.57

⁴¹⁰ S.57

sorumluluklarını ve vazifelerini anlatırken iki metafor kullanır. Biri geleneksel ilişki biçimi olan aşiret örneği, biri de modern dönemin sembollerinden olan fabrika örneğidir. Bu iki örnek ile Müslüman bireyler ve toplumlar arasındaki ilişkilere, dayanışma bağlarına ve gerekliliklere değinmektedir.

Bediüzzaman “hakiki milliyetimiz” dediği İslamiyet ile bütün müslümanların tek bir aşiret hükmüne geçtiğini, bu yüzden birbirlerine İslam kardeşliği ile bağlı olduğunu söyler. Bu kardeşliğin gereği olarak birbirlerine manen, gerek olursa maddi olarak yardım etmeleri gerektiğini belirtir. Bu aşiret bağları ve ilişkilerinden dolayı aşiretin bir üyesinin iyiliği de kötülüğü de tüm aşireti bağlayacağından işlenen bir kötülüğün de bir iyiliğin de binlere çıkacağını ifade eder. Daha çok bireysel ilişkilerde kullanılan iyilik ve kötülük kavramlarının toplumlar ve devletler düzeyindeki karşılığı da elbette farklı olacaktır. Hutbede de bu kavramlar daha çok toplumsal açıdan işlenmektedir.

Bütün Müslüman milletleri bir aşiret konfederasyonunun üyesi gibi gören Bediüzzaman, bu aşiret metaforu ile onlara bazı ilkelerden ve sorumluluklardan bahseder. Öncelikle bu ilişki açısından dolayı kötülük yapanın sadece kendisine zarar vermeyeceğini tüm “aşiretin” hukukunu ihlal edeceğini belirtir. O yüzden bir islam toplumunun hatalarının sadece kendisini bağlamayacağını, İslam milliyeti ile birbirine bağlı olan bütün ‘İslam aşireti’ne zarar vereceğini söyler. Hatta daha üst bir seviyeye geçerek ‘kötülük’ yapmayan ama nötr kalanları da şöyle uyarır:

“Biz zarar vermiyoruz, fakat menfaat vermeğe iktidarımız yok, onun için mazuruz.” diye böyle özür beyan etmeyiniz. Bu özrünüz kabul değil. Tembelliğiniz ve “Neme lâzım” deyip çalışmamanız ve ittihad-ı İslâm ile milliyet-i hakikiye-i İslâmiye ile gayrete gelmediğiniz, sizler için gayet büyük bir zarar ve bir haksızlıktır.⁴¹¹

Zannetmeyiniz ki, ben bu ders makamına size nasihat etmek için çıktım. Belki buraya çıktım, sizde olan hakkımızı dâva ediyoruz. Yani, Kürd gibi küçük taifelerin menfaati ve saadet-i dünyeviyeleri ve uhreviyeleri, sizin gibi büyük muazzam taife

⁴¹¹ S.58

olan Arap ve Türk gibi hâkim olan üstadlarla bağlıdır. Sizin tembelliğiniz ve füturunuz ile biz biçare küçük kardeşleriniz olan İslâm taifeleri zarar görüyoruz.⁴¹²

Özellikle ikinci alıntıdan da net anlaşılıyor ki bu uyarı tarihsel ve siyasal sorumluluklarından dolayı Araplara ve Türklere yöneliktir. Bu uyarıyı Kürd gibi küçük milletlerin menfaati, dünyevi ve uhrevi mutluluğu için yapmaktadır. Toplumsal ilişkiler içerisinde bireysel iyilik ve kötülüğün sinerjik etkisine dikkat çekerek “Neme lâzım deyip, kendini tembellik döşegine atan” Arap ve Türk ‘ağabeylerden’ Kürd gibi zayıf küçük kardeşlerin hukukunu talep eder. Onlara tarihsel olarak yaptıkları öncülüğün ve siyasal rollerinin önemini hatırlatıp şimdiki “tembelliklerinin” ve sorumsuzluklarının “günahının büyük” olduğunu söyler.

Bediüzzaman’ın verdiği ikinci örnek de fabrika örneğidir. Bu örnek ile İslam dünyasını “çok çark ve dolapları bulunan bir fabrika suretinde” tasavvur etmektedir. Bu fabrikanın çarkları hükmünde olan Müslüman toplumlardan birinin geri kalması veya diğer bir çarkın hukukunu ihlal etmesi, makinenin ve fabrikanın işleyiş dengesini bozacaktır. Bediüzzaman bundan yola çıkarak ittihad-ı İslam’ın gerekliliğine vurgu yapar. Bu ittihad, sadece siyasi bir birliktelik olmayıp kolektif ortak şura dayanan, hukuksal bir zemini olan, maddi ve manevi dayanışma bağlarıyla bağlı bir birlikteliktir.

Bediüzzaman ittihadı bir de insan ve medenilik açısından ele almaktadır. “... Kimin himmeti yalnız nefsi ise; o, insan değil. Çünkü insanın fıtratı medenidir” diyerek insanın gayreti ve amaçları nispetinde değer kazanacağını belirtir. İnsanın sosyal bir varlık olma yönüne dikkat çekerek toplumsallaşmanın önemini belirtir. Bireyin sosyalleşmesini nazara verirken “nefsi! nefsi” deyip toplumsal menfaat yerine bireysel menfaatini düşünenin bin adam potansiyelinden, bir adam hükmüne geçeceğini söyler. Sosyalleşmenin bireysel dairedeki önemine bu vurguyu yaparken “nefsi! nefsi” deyip diğer milletlerin yardımına gitmeyen ‘bencil’ milletlere de bir eleştiri yaptığını söyleyebiliriz. Çünkü bu kısımda özellikle “İslam milliyeti”nden ve bu ‘milleti’ terakki ettirecek “fıkr-i milliyet”ten bahseder. Nasıl bir kişinin milleti için olan gayreti onu tek başına küçük bir millet yapıyorsa öyle de toplumsal düzeyde hangi milletin gayreti ‘İslam’ milliyeti ise, o oranda değer kazanacaktır.

⁴¹² S.59

İstibdat ve Meşrutiyet: Sosyal problemimizin önündeki engellerin sonuncusu istibdattır. Burada istibdat hastalığı ve onun çözümü olan meşrutiyete değinilecektir. Bediüzzaman Şam hutbesinin başında İslam dünyasının ilerlemesinin önündeki engelleri sayarken, istibdatı çeşit çeşit bulaşıcı hastalık gibi yayılan bir hastalık olarak tarif eder. Altı hastalıktan olan istibdat hastalığının çözümünü ise *altıncı kelimedede* Meşveret-i şer'iyeye olarak zikreder. Burada diğer hastalıklarda olduğu gibi hastalığın tanımına ve teşhisine pek girmez. Çözüm olarak sunduğu “meşveret-i şer'iyeye”yi de çok öz bir şekilde geçer. O yüzden burada söylemin metinlerarasılık özelliğinden yararlanarak Bediüzzaman'ın diğer eserlerinden bu konudaki fikirlerine bakılacaktır.

İstibdat için “çeşit çeşit” ve “sâri” yani bulaşıcı sıfatlarını kullanması önemlidir. Çünkü bilinenin aksine sadece siyasal düzlemde bir istibdat anlayışı olmadığını, bunun toplumda farklı şekillerde tezahürlerinin olduğunu ve bu tezahürlerin siyasi istibdatın ‘bulaşıcı’lığı sonucu meydana geldiğine dikkat çeker.

Hürriyet, meşrutiyet ve eşitlik mücadelesi Eski Said döneminin önemli bir bölümünü kapsamıştır. Özellikle İstanbul'da yaşadığı dönem bu meselelerle iç içe bir yaşantı geçirmiştir. İstibdat rejimleri ve hükümetlerinin yanı sıra her türlü baskıcı anlayışa karşı çıkmıştır. Bediüzzaman'ın çok önem verdiği ve imani bir temelde ele aldığı hürriyet fikri, onun birçok eserinde işlenmiştir. Özellikle Eski Said döneminde gazetelerde yazdığı makalelerinde, *Nutuk* ve *Münazarat* eserlerinde bu konulara genişçe değinmiştir.

Bediüzzaman Şam'a gitmeden önce Kürd aşiretleri arasında dolaşıp Meşrutiyet hakkında onlarla birçok münazara gerçekleştirir. Bu münazaralar sırasında dönemin birçok toplumsal sorunuyla birlikte istibdat ve meşrutiyet hakkında da kendisine sorular sorulur. Bu diyaloglar sırasında kendisi istibdatın özelliklerini şöyle belirtir: tahakküm/baskı, keyfi muamele, kuvvete dayalı zorbalık, bir kişinin tüm gücü elinde bulundurması/şahsın kendisini kanun yerinde görmesi, kötü kullanıma çok müsait bir zemin, zulmün temeli, insanlığı mahveden, insanı sefalet mertebelerinin en aşağısına atan, kin ve nefret duygularını uyandıran, İslâmiyet'i zehirlendiren ve İslâm dünyasını zillet ve sefalete düşürttüren bir anlayıştır. Bediüzzaman istibdata karşı mücadelesini sultan Abdülhamit yönetimine ve ittihat ve terakki partisine karşı yapsa da bu muhalefetini sadece siyasal bir düzlemde yapmaz. Baskı, keyfi muamele ve tekelliliği benimseyen bu anlayışın toplumun her katmanında ortaya çıkabileceğini belirtir. Özellikle İslam tarihinde ortaya çıkan “sapkın” inanç gruplarını örnek vererek bu istibdadi zihniyetin ilmi boyutuna vurgu yapar. Ancak tüm tekçi ve zorba anlayışların siyasal

baskının hâkim olduğu bir ortamda meydana geleceğini de ekler. İlmî istibdat için “taklidin pederi ve istibdad-ı siyasînin veledi”⁴¹³ tabirini kullanır. “Cehaletimizin silâhıyla, asıl bizi mahveden, içimizdeki, garip namlar ile hüküm süren parça parça istibdatlar idi ki, hayatımızı tesmîm etmiş idi. Fakat yine kabahat, o küçük istibdatların pederi olan istibdad-ı hükûmete aittir”⁴¹⁴ sözüyle hem toplumun farklı katmanlarındaki istibdatlara hem de bunun asıl kaynağı olan siyasi istibdata dikkat çeker.

İstibdatı bu şekilde ele alan Bediüzzaman, meşrutiyet sistemini ve meşrutî anlayışı da dini referanslı ve İslami bir temelde ele alarak istibdadi zihniyete karşı bir panzehir olarak önerir. Kur’an’dan şu iki ayetle meşrutiyet sistemini İslami bir temelde ele alır: “Onların işleri, kendi aralarında şura ileler.”⁴¹⁵, “ İşlerinde onlarla istişare et.”⁴¹⁶ İstibdata ‘panzehir’ olarak önerdiği meşrutiyetin özelliklerini ise şöyle belirtir: “O vücud-u nuranînin kuvvete bedel, hayatı hakdır. Kalbi marifettir. Lisanı muhabbettir. Aklı kanundur, şahıs değildir.”⁴¹⁷ Yani hak, marifet, muhabbet ve kanun meşrutiyette olması gereken temel özelliklerdir. Ayrıca meşrutiyeti halkın egemenliği, bütün milletlerin mutluluk sebebi, insaniyetin esası olan iradeyi temin ettiğinden insanı hayvanlıktan kurtarıp azad eden bir sistem olarak tarif eder. Bu özelliklere sahip meşrutiyetin bütün müslümanları bir aşiret hükmüne getirdiğini, bu sistemde herkesin hürriyetperverlikle padişah gibi hareket edebileceğini belirtir.⁴¹⁸ Bediüzzaman, istibdadı hak yerine güce dayandığı için hayvaniyete benzetir. Hayvanlar arasındaki üstünlüğün ölçüsü güç olduğundan ‘güçlü olan haklıdır’ düşüncesi insani ilişkilerde de farklı şekillerde tezahür etmektedir. “İnsan insanın kurdudur”, “büyük balık küçük balığı yutar” gibi modern zamanda ortaya çıkmış düşüncelerin de bu istibdadi zihniyetin bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz.

Özetle Bediüzzaman’a göre meşrutiyete, şahıs yerine kuvvet kanundadır. İstibdatın esası ise kuvvet şahısta olur ve kanunu kendi keyfine tabi eder. Ancak bu iki zihniyetin her zaman belli bir şekilde görülmeyeceğini, zaman ve zemine göre farklı şekillerde ortaya çıkabileceğini söyler.⁴¹⁹ Buna istibdatın siyasi, ilmi, ailevi ve şahsi yansımalarını örnek verebiliriz

⁴¹³ BSN, *İçtimai Dersler*, s.82-83

⁴¹⁴ S.89

⁴¹⁵ Şura Suresi: 38.

⁴¹⁶ Al-i İmran Suresi: 159.

⁴¹⁷ BSN, *İçtimai Dersler*, s.83

⁴¹⁸ S.83-84

⁴¹⁹ S.91

Bediüzzaman, Hutbe-i Şamiye’de yine Kur’an temelli bir meşrutiyet yaklaşımını ortaya koymaktadır. Tarihsel süreç içerisinde fikirlerin birikimiyle insanlığın ilerlediğini ve bilimin temelini oluşturduğunu, buna birbirleriyle olan meşveret sonucu ulaştığını söyler. Asya’nın geri kalmasının sebebi de bu danışma mekanizmasının ve kolektif şuurun olmamasına bağlıdır. Asya kıtasının geleceğinin ve ilerlemesinin kaynağını meşrutiyete gören Bediüzzaman, bunu “meşveret-i şer’iye” ve “hürriyet-i şer’iye” temelli bir sistem olarak tasavvur eder. İmani bir temelde ele aldığı özgürlük anlayışını, ‘ne zalim ol, ne mazlum’ temelinde kurar. Ona göre Yararıcıya kul olan, başkalarına kulluk etmeyeceğinden zillete düşmeyecektir.

Hutbenin sonunda söylediği “Yaşasın sıdk! Ölsün ye’s! Muhabbet devam etsin! Şura kuvvet bulsun!” sözü hutbenin adeta bir özetidir. Bununla toplumda doğruluk, muhabbet ve kolektif şuur gibi üç ahlaki durumu tavsiye ederken, ümitsizliği de reddetmektedir.

SONUÇ

Bir metindeki söylemlerin anlamını sadece o metni üretenlerin niyetine ya da metnin içeriğine bakarak anlamaya çalışmak, geniş bir yorumlama ve anlama için eksik bir yaklaşım olur. O metnindeki söylemlerin anlamı, bunlarla birlikte metnindeki söylemlerin yazıldığı biçimsel yapı ve bağlamla da ilişkilidir.⁴²⁰ O yüzden bu tez çalışmasında Hutbe-i Şamiye eseri analiz edilirken böyle bir yaklaşımla bir anlama arayışına girilmiştir. Eleştirel söylem analizi yöntemi ile yapılan bu çalışma, metnindeki söylemlerin kim tarafından, kime yönelik, ne zaman, ne amaçla ve nasıl söylendiğini anlamaya yönelik bir girişimdir. Böylece eserdeki söylemler, bağlamsal özellikleri açısından incelenip “metnin ve yazarın niyeti” anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu girişim süresince yapılan yorumlar, Umberto Eco’nun *Yorum ve Aşırı Yorum*⁴²¹ adlı eserindeki kavramsallaştırmaya benzer bir yaklaşımla yürütülmüştür. Eco bu eserde, yapılan yorumun *yazarın niyeti, metnin niyeti ve okurun niyeti* ile olan ilişkisi üzerinde durur. Bu çalışmada Hutbe-i Şamiye’nin yorumlanması ve analizi yapılırken yazarın/hatibin niyetine, metnin kavramsal ve bağlamsal yapısı üzerinden ulaşılmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken araştırmacı veya bir okur olarak karşılıklı bir etkileşim içerisinde bizim niyetimizin de bu yorumlamayı etkilediğinin farkındaydık. Çünkü genel olarak sosyal bilim çalışmalarında özelden söylem analizi çalışmalarında, araştırmacı refleksif davranarak araştırma bağlamına ve verilere karşı kendine has bir duruş sergiler ve anlam inşasında katkıda bulunur. Burada önemli olan araştırmacının bu anlama ve anlamlandırma sürecinin neresinde olduğunu bilmesi ve sınırlarının farkında olmasıdır.

Türkiye’de sosyoloji disiplini içerisinde eleştirel söylem analizi yöntemi ile yapılan metin analizi çalışmaları oldukça sınırlıdır. Bundan dolayı Hutbe-i Şamiye eseri gibi döneminin sosyopolitik eleştirisini yapan tarihsel bir metnin bu yöntemle çalışılması bu araştırmanın literatüre olan katkılarından biridir. Ayrıca Bediüzzaman üzerine yapılan çalışmalara da hem yöntemsel açıdan hem de yeni bir bakış açısı getirmesi açısından farklı bir katkı sağladığını düşünüyoruz. Bu çalışma, söylem ve söylem analizi kavramlarına yeni bir yaklaşım getirme iddiasında değildir ki bu araştırmanın kapsamını da aşmaktadır. Ancak var olan bir yöntemin yeni bir uygulama alanında denenmesi ile bir yenilik getirdiği kanısındayız.

⁴²⁰ <http://azizironi.blogspot.com.tr/2013/12/islam-islamcilik-ve-siyaset-mucahit.html>. Erişim Tarihi: 17.06.2017

⁴²¹ Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.

Tezin ikinci bölümünde, Osmanlı modernleşme sürecinin konuyla ilgili kısımları ele alındı. Bu bölümün sonunda geri kalmışlık tartışmaları nasıl ortaya çıktı, hangi durumlar bu tartışmanın yaygınlaşmasına yol açtı, çıkan bu tartışmalar nasıl bir düşünce atmosferine dönüştü, dönemin aydınları geri kalmışlık sorununun kaynağını neyde görüyordu ve bunun zıttı olan terakki için nasıl bir yöntem öneriyorlardı gibi soruların cevabına ulaşılmaya çalışıldı. Burada amaç, hutbede ele alınan sosyal problemin anlaşılması için Osmanlı’da geri kalmışlık sorununun ve terakki çabalarının tarihsel arka planına ulaşmaya çalışmaktır.

Tanzimatla beraber yoğunlaşan ve II. Meşrutiyete kadar hız kazanan modernleşme süreci, beraberinde birçok değişim ve tartışma da getirmiştir. Özellikle geri kalmışlık sorunu, bu sorunun kaynağı ve sorunun çözümü için hedeflenen “terakki” eksenli tartışmalar, aydınlar arasında gittikçe yoğunlaşıyordu. Batı karşısında yenilgiler alan ve gittikçe zayıflayan Osmanlı’nın durumuna çözüm üretmek adına dönemin aydınları ve bazı bürokratlar, “terakki”nin hal ve çareleri için çeşitli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Onların bu çabaları, toplumda farklı düşünce akımlarının ortaya çıkmasına ve bir dizi değişimin gerçekleşmesine yol açmıştır.

Osmanlı’da terakki meselesinin gündeme gelmesi “devleti kurtarma “ düşüncesi ile beraber şekillenmiştir.⁴²² Osmanlı modernleşme sürecini ifade ettiğimiz kısımlarda değindiğimiz gibi terakki fikri ilk başlarda askeri alanlardaki ihtiyaçtan dolayı ortaya çıkmış, zamanla bu değişim ihtiyacı hayatın farklı alanlarına da yansımıştır.

On dokuzuncu ve 20.yüzyılda İslam dünyasındaki toplumsal sorunlardan dolayı terakki meselesi ve terakki etmenin çaresi üzerine birçok düşünce ve teori ortaya atılmıştır. Geri kalmışlığın sebebi ve terakki etmenin yolu ile ilgili tartışmalar, II. Meşrutiyet dönemindeki fikir akımlarında daha belirgin hale gelmiş ve sık tartışılan bir konu olmuştur. Batıcı aydınlar, geri kalmışlığın sebebini batı uygarlığından kopuk olunmasına ve bu kopukluğa yol açan zihinsel arka plana bağlamaktaydılar. Bunun kaynağı olarak da toplumsal hayatı etkisi altına alan İslam’ı görüyorlardı. II. Meşrutiyet dönemi İslamcı aydınları da İslam dünyası ve Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu duruma çare bulmak için bir arayış içine girmiştir. Müslümanların niçin bu hale düştüğü ve bundan nasıl kurtulabileceği sorusu hepsinin zihnini belli ölçüde meşgul ediyordu. Bundan dolayı Batı’nın ilerlemesini sağlayan değerlerin İslam’da olup olmadığı, terakki etmek için Batı’dan nelerin alınıp nelerin alınmaması gerektiğini sıkça

⁴²² Doğan, A.g.m., s.178.

tartışıyorlardı. Onları bu tartışmalara çeken bir durum da İslamiyet'in ilerlemeye engel bir din olduğu iddialarıydı.

İslam dünyasındaki geri kalmışlık sorununa çözüm arayan İslami kesimde de farklı ekoller ve yaklaşım biçimleri vardı. İslah hareketlerinin temsilcileri belli ölçüde rasyonelliğe dayanılması, fıkıhta Kur'an ve Sünnet dışında kalan otoritelerin sorgulanarak içtihadın ön plana çıkarılması şeklinde yenilikçi bir söyleme sahipken, İslamcılar onlardan farklı isteklerle ön plana çıkıyordu. İslamcılar, siyasî hâkimiyet ve iktidar mücadelesine girerek geleneği yeniden inşası yerine kendi dönemleri ve gelecek üzerine yoğunlaşıyorlardı.

Dönemin toplumsal sorunlarını genel olarak “geri kalmışlık” kavramıyla ifade edecek olursak o günün düşünürlerinin bu geri kalmışlığı aşma ve “terakki”ye ulaşma çabasında olduğunu söyleyebiliriz. Hepsinin çabası toplumun makûs talihini yenmek ve refaha ulaşmak olsa da bunun nasıl olacağıyla ilgili ayrışıyorlardı. Genelde belli bir inanç, kimlik ve ideoloji ile toplumdaki sorunlara yaklaşıp buna göre çözüm öneriyorlardı. Önerdikleri çözümlerde dikkat çeken nokta İslamcılar “dini”, Türkçüler “milli”, Batıcılar ise “seküler” bir formda reformları yapmaya çalışmışlardır.

Meşrutiyet döneminin düşünce dünyası içerisinde Bediüzzaman Said Nursi de önemli bir figürdür. Devletin ve toplumun birçok farklı sorunla uğraştığı bu dönemde, diğer aydın ve ulema gibi kendisi de birçok girişimde bulunmuş ve fikir beyan etmiştir. İslam'a uygun meşruti bir sistemin gerekliliğini vurgulayan Bediüzzaman, bunun için bir yandan yöneticilere telkinde bulunurken bir yandan da halkı bu konuda bilinçlendirmeye çalışıyordu. Bazen bir miting alanında, bazen bir cami kürsüsünde, bazen bir kahvehanede bazen de aşiretler arasında bir zemin bulup hürriyet ve meşrutiyete dair fikirlerini anlatıyordu.

Bediüzzaman, İslam dünyasındaki toplumsal sorunları çözmeye yönelik ortaya koyduğu fikirlerini Şam'da bir hutbe ile ilan eder. Hem hutbelerdeki söylemlerin tesiri hem de o dönemin sosyopolitik koşulları dikkate alındığında böyle bir hutbenin okunması önemlidir. *Hutbe-Şamiye* ismiyle basılan bu hutbenin ana teması, Müslümanların içinde bulunduğu maddi geri kalmışlık durumudur. Avrupa'nın maddi olarak ilerlemesine karşın Müslümanların niçin orta çağ seviyesinde kaldığı sorunsalıyla yola çıkan Bediüzzaman, bunun önünde altı “hastalık” olduğunu belirtir. Toplumun ilerlemesinin önündeki engelleri hastalık olarak ifade edip buna dair bazı çözüm önerilerinde bulunur.

Bu tez çalışmasında hutbede ifade edilen engeller, çözümler ve hedefler eleştirel söylem analizi yöntemi ile incelenmiştir. Bu yöntemde, belli bir araştırma sorusu ile yola çıkmak yerine sosyal bir probleme odaklanma esas alınmaktadır. Bu çalışmada sosyal problem olarak hutbenin ana teması olan geri kalmışlık sorunu ele alınıp bu sorunun bağlam ve anlam bakımından analizi yapılmıştır. Öncelikle hutbe hakkında genel bir bilgi verip Hutbe-i Şamiye'yi bağlamsal özellikleri açısından irdeledik. Hitabetin genel olarak kitle iletişimindeki rolü, söylemsel gücü ve İslam tarihindeki etkilerine bakılarak bir hitabet olarak Hutbe-i Şamiye'nin önemini ortaya koymaya çalıştık. Bağlamsal özellikleri açısından bu söylemi kim, nerede, kime ve nasıl bir şekilde söylemiş gibi sorulardan yola çıkılarak metnin etkisini ve önemini ortaya koymaya çalıştık. Çünkü bir söylemde hatibin kimliği ve toplumsal rolü, muhatap kitlenin sosyolojik karakteri ve söylemin ortaya çıktığı mekânın ve zamanın bilinmesi söylem metninin anlaşılmasında önem arz etmektedir. Biz de bu perspektifle hutbenin incelenmesine başladık. Hutbe hakkında genel bilgiler ve bağlamsal özellikler incelendikten sonra Norman Fairclough'un eleştirel söylem analizi için sunduğu analiz çerçevesinden yararlanılmıştır. Bu çerçevenin iki basamağı kullanılarak analiz yapılmıştır. Burada Hutbe-i Şamiye'de dile getirilen sosyal probleme odaklanma ve ele alınan sosyal probleme engel olanları tanımlamaya yönelik bir girişim yapılmıştır. Analizin birinci safhasında sosyal bir problem olarak hutbedeki geri kalmışlık sorununa odaklandık. Burada bu sorunun Bediüzzaman tarafından nasıl ele alındığını inceledik. İkinci safhada ele alınan sosyal probleme engel olanları tanımladık. Bu safhalarda analiz yaparken hutbedeki temel kavramları, düşünceleri ve iddiaları ele alıp bağlamı içerisinde taşıdıkları anlamları ortaya çıkarmaya çalıştık.

Bediüzzaman hutbede “doktor” rolünü üstlenip “hastalık” bulaşılan Müslüman bedene Kur'an eczanesinden ve hayat-ı içtimaiye medresesinden bir reçete sunmaktadır. Üstlendiği bu role ve ilettiği mesaja bakıldığında onun taşıdığı misyon daha iyi anlaşılmaktadır. Genç yaştaki Kürd bir mollanın 20.yüzyıl başlarında Şam Emeviyye Camisinde hutbe verip genel olarak müslümanlara ve özel olarak sorumluluk sahibi toplumsal kesim ve yöneticilere uyarılarda ve tavsiyelerde bulunması önemli bir noktadır.

Bediüzzaman hutbede sosyal problemleri dile getirirken tepkisel bir yaklaşım yerine özeleştirel bir yaklaşım ile İslam dünyasının içinde bulunduğu durumu tahlil etmektedir. Araplara ve Türklere İslam tarihindeki rolleri nedeniyle sorumluluklarını hatırlatıp uyarılarda bulunmaktadır. Müslümanların sorunlarını ve geri kalmışlığının sebebini güncel ve siyasi sebeplerden ziyade daha yapısal gerekçelerle ifade etmektedir. Çok konuşulan ve “buzdağının”

görünen yüzü olan politik ilişkiler ve uluslararası sebeplerden çok, buzdağının görünmeyen veya dillendirilmeyen yüzü olan sıkı örülmüş toplumsal bağlara ve mekanizmalara işaret etmektedir. Bu bağların ve mekanizmaların mevcut durumu hakkında teşhislerini belirttikten sonra buna yönelik çözüm önerilerini ortaya koymaktadır. O, siyasî hâkimiyet ve iktidar mücadelesine girmeden İslami esaslar çerçevesinde toplumun yeniden inşası için uğraşmaktadır. Önerdiği çözümlere bakıldığında günün ihtiyacı olan pratik çözümler yerine bir zihniyet değişimine çalıştığı görülecektir. Ona göre ümitsizliğin toplumda yerleşmesi, bir değer olarak doğruluğun toplumsal ve siyasal yaşamda kaybolması, kin ve düşmanlığa olan ilgi ve muhabbet, toplumlar arasındaki nurani dayanışma bağlarının bilinmemesi, çeşit çeşit bulaşıcı hastalıklar gibi yayılan baskıcı anlayış ve bireysel menfaat ve çıkarların toplumsal faydanın önünde tutulması gibi durumlar, Müslümanların ilerlemesini engelleyen ve onları orta çağ düzeyinde bırakan hastalıklardır.

Bediüzzaman'ın belirttiği bu hastalıkları iki kategoride ele almak mümkündür. Biri ümitsizlik diğeri de toplumsal değerlerin, bağların ve mekanizmalarının yozlaşmasıdır. Ona göre toplumu güçlendirecek ve ilerlemesini sağlayacak değerler doğruluk, muhabbet, dayanışma bağları, istişare ve paylaşımcı anlayıştır. Bediüzzaman bu sorunları dile getirirken ruhu İslamiyet olan Müslüman toplumları bir vücut olarak ele almakta ve yukarıdaki sorunları bireylerden ziyade toplumsal düzeyde değerlendirmektedir. Örneğin bencilliği bir Müslüman bireyin sorunu yerine Müslüman milletlerin kendi aralarındaki bir sorun olarak işlemektedir.

Hutbede Bediüzzaman'nın üzerinde en çok durduğu mesele ümitsizliktir. Ona göre ümitsizlik bir toplum için kanser hastalığı gibidir. O, kronik bir hastalığa yakalanan hastayı öncelikle hastalığının farkına varmasına ve iyileşebilme potansiyelini görmesine çalışır. Çünkü sorun tarihsel ve yapısal bir hal almıştır. Bundan dolayı öncelikle hastayı tedaviye inandırmaya çalışır. Topluma bu güveni verirken ütöpik önerilerde bulunmaz. Tarihten, akıl ve bilimden, filozoflardan ve Kur'an'dan deliller getirerek müslümanlara "iyileşebilme" potansiyellerini gösterir. Ümidin önemini, gerekliliğini ve ümitli olmanın koşullarını anlattıktan sonra diğer hastalıkların toplumdaki tahribatına ve tedavi yollarına değinir.

Bediüzzaman, duraklamaya neden olan ve ilerlemenin önünde engel olarak görülen ikinci hastalığa doğruluk ve dürüstlüğün toplumsal ve siyasal yaşamda kaybolmasını örnek verir. Doğruluk değerinin bireydeki öneminin yanında toplumsal yönüne vurgu yapar. Bediüzzaman, hem kendi hayatındaki araştırma ve gözlemleri sonucu hem de

toplumsal hayattaki değişim ve dönüşümlerden yola çıkarak sıdkın/doğruluğun, İslâmiyet'in temel esası, yüce karakter ve hislerin bağı olduğunu söyler. O yüzden toplumsal hayatın esası ve hayat düğümü olan doğruluğu ihya edip onunla hastalıkların tedavi edilmesi gerektiğini belirtir. Bediüzzaman burada İslamiyet'in Müslüman bireyde olmasını emrettiği doğruluk değerinin özellikle toplumsal boyutuna değinir. Sosyal bir gözlemci gibi doğruluğun toplumdaki yozlaşma düzeyine dikkat çeken Bediüzzaman, doğruluğun yozlaşma hali olan yalan söylemeyi veya yalancılığı daha çok eylemsel boyutta ele almaktadır. Riyakârlık/ikiyüzlülük, dalkavukluk/yalakalık, tasannu/yapmacık, nifak ve münafıklık/arabozuculuk gibi fiili durumların yalanla ilişkisini belirtip sert bir şekilde eleştirmektedir. Yalan ve doğruluğu iman ve küfür ilişkisi üzerinden ele alan Bediüzzaman, yalanı küfür ve inkâr ile doğruluğu da iman ile bağlantılandırmaktadır.

Bediüzzaman'ın Müslüman toplumların ilerlemesinin önünde engel olarak gördüğü üçüncü hastalık adavet/düşmanlıktır. Yani toplumu birbirine bağlayan, dayanışma ilişkilerini kuvvetlendiren muhabbet/sevgi bağlarının zayıflamasıdır. Bediüzzaman, müslümanlara karşı muhabbeti iman, İslâmiyet, cinsiyet ve insaniyet gibi gerekçelerle açıklar. Muhabbet ve adavetin zıtlığından dolayı ikisinin aynı kalpte yer alamayacağını, hangisinin şartları daha çok olgunlaşmışsa onun ağır basacağını söyler. Buna göre muhabbet ağır basarsa inananlara karşı olan düşmanlık acımaya ve yardım etmeye dönüşür. Eğer adavet ağır basarsa inanmayanlara karşı olan düşmanlık göz yummaya, karışmamaya ve zahiri dost olmaya dönüşür.

İstibdat için ise “çeşit çeşit” ve “sâri” yani bulaşıcı sıfatlarını kullanmaktadır. Bununla bilinenin aksine sadece siyasal düzlemde bir istibdat/baskı anlayışı olmadığını, bunun toplumda farklı şekillerde tezahürlerinin olduğunu ve bu tezahürlerin siyasi istibdatın “bulaşıcı”lığı sonucu meydana geldiğine dikkat çeker. İstibdadi zihniyete karşı imani bir temelde ele aldığı özgürlük anlayışını, “ne zalim ol, ne mazlum” yaklaşımla ortaya koyar. Ona göre Yaratıcıya kul olan, başkalarına kulluk etmeyeceğinden zillate düşmeyecektir. İstibdat zihniyetine karşı Kur'an temelli bir meşrutiyet anlayışını ortaya koyan Bediüzzaman, Asya'nın geri kalmasının sebebini bu danışma mekanizmasının ve kolektif şuurun olmamasına bağlar. Asya kıtasının geleceğinin ve ilerlemesinin kaynağını meşrutiyete gören Bediüzzaman, bunu “meşveret-i şer'ie” ve “hürriyet-i şer'ie” temelli bir sistem olarak tasavvur eder.

Bu tez çalışması ile Osmanlı son dönemi aydın ve âlimlerinden olan Bediüzzaman'ın Hutbe-i şamiye eserinin söylem analizi yapılmıştır. Bununla İslam dünyasının 20.yüzyıldaki

geri kalmışlık sorunu sosyolojik bir yaklaşımla incelenmiştir. Özellikle Osmanlı son dönemi düşünce dünyasındaki tartışmalar, geri kalmışlık sorununun ele alınış biçimi ve Bediüzzaman'ın bu konudaki yaklaşımları mercek altına alınmıştır. Özetle Bediüzzaman'ın İslam dünyasındaki sorunları nasıl tanımladığı, ne tür çözüm önerileri sunduğu, çözümlerde neyi esas aldığı, sorunları ve çözümleri dile getirirken nasıl bir dil kullandığı ve tüm bunlarla beraber kendini nerde konumlandığına bakılarak metnin söylem analizi yapılmıştır.



KAYNAKÇA

- Abdullah Can, *Hutbe-i Şamiye'nin Kimliği*, http://www.zehra.com.tr/hutbe-i-samiye-nin-kimligi_h111340.html, Erişim Tarihi: 27.05.2017.
- Abdullah Özbolat, *Hutbelerde Söylem Değişimi-Diyanet Hutbeleri Örneği*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi Cilt:7 sayı:29, 2014.
- Abdurrahman Nursi, *Bediüzzaman'ın Hayatı*, Kent Işıkları, 5.baskı, İstanbul, 2010.
- Abdüsselam Uluçam, *Şam (Mimari)*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 38, 2010.
- Adem Ölmez, *Osmanlı Devletinin Son Asrında İslam ve "Usul-Ü Meşveret" Tartışmaları*, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=335>, Erişim Tarihi: 13.04.2017
- Ahmet Onay, *Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği*, İslami Araştırmalar Dergisi, 17.1, 2004.
- Ahmet Özel, *Emeviyye Camii-Sosyal Hayattaki Yeri*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 11, Ankara, 1995.
- Alaattin Karaca, *Kültürsüz Terakki: Mehmed Akif'te Terakki Düşüncesi*. <http://www.fikircogrfyasi.com/yazarlar/alaattin-karaca>, Erişim Tarihi: 02.05.2017
- Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000.
- Ali Akyıldız, *Tanzimat*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 40, 2011.
- Alparslan Açıkgenç, *Said Nursi*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 35, 2008.
- Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, (Çev. Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994.
- Arif Aytekin, *Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Düşünsel, Ekonomik ve Bürokratik Kodları*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı:30, Aralık 2013.
- Asuman Banu Hülür, *İnançlara Yönelik Söylemin İdeolojik İnşası: Cuma Hutbeleri*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler ve Tanıtım Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi.
- Azmi Özcan, *İslâmcılık*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 23, 2001.
- Bediüzzaman Said Nursi, *Tahrîhçe-i Hayat*, Zehra Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- _____, *İçtimai Dersler*, Zehra Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- _____, *Mektubat*, Zehra Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- BSN, *Emirdağ Lahikası*, <http://zehrayayinevi.com/kitapokuma?id=50&p=1>. 13.05.2017

- BSN, *Lem'alar*, <http://zehrayayinevi.com/kitapokuma?id=43&p=316>. 17.05.2017.
- BSN, *Müdafaalar*, <http://zehrayayinevi.com/kitapokuma?id=58&p=1>. 11.05.2017
- Bekir Balkız, *Türk Modernleşmesi, Pozitivizm ve Sosyoloji*, Mediterranean Journal of Humanities V/2, 2015.
- Bünyamin Solmaz, *Modernlik ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 32, 2011.
- Cahid Baltacı, *İslam Medeniyetinde Cami*, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:3, 1985
- Cemalettin Canlı ve Yusuf Kenan Beysülen, *Zaman İçinde Bediüzzaman*, 2.baskı, İletişim, İstanbul,2010.
- Cemil Koçak, “*Osmanlı Türk Siyasi Geleneğinde Modern Bir Toplum Yaratma Projesi Olarak Anayasanın Keşfi: Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet*” *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Cilt: 1, (Der. Mehmet Ö. Alkan), İletişim Yayınları, İstanbul, 5. Basım, 2003.
- Cengiz Tomar, *Şam*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 38, 2010.
- Çelik, H., Ekşi, *Söylem Analizi*, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi, 27(1), 2008.
- Demet Şefika Acar, *İslamcı İdeoloji ve İslamcı Hareketler Ekseninde Orta Doğu*, 38.ICANAS.
- Durdu Mehmet Burak, *Osmanlı Devletinde Jön Türk Hareketinin Başlaması ve Etkileri*, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi 14, 2003.
- Dücan Cündioğlu, *XIX. yüzyılın Sonlarından İtibaren “İslam Mani-i Terakkidir” Tartışmaları*, *Düşünen Siyaset* 19, 2005.
- Edibe Sözen, *Söylem*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Edley, N., *Analysing Masculinity: Interğretative Repertoires, Ideological Dilemmas and Subject Positions. Discourse As Data: A Guide For Analysis*, (Ed. M. Wetherell, S. Taylor, S, J. Yates), Sage Publications, London, 2001.
- Eren Rızvanoğlu, *Çizgisel Tarihe Karşı Çıktışları Bağlamında Spengler ve Toynbee’nin Döngüsel Tarih Yaklaşımları*, *Kaygı*, 20, 2013.
- Ersin Kalaycıoğlu, *Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişme*, (Editörler: E. Kalaycıoğlu, Ay Sarıbay), *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, 4, 2009.
- Eşref Edip, *İslam Düşmanlarının Tertiplerini Ortaya Çıkarmak Vazifemizdir*, *Yeni İstiklal Gazetesi*, No: 241, 23 Mart 1966.
- Fairclough, N. & Wodak, R., *Critical Discourse Analysis. In T. A. Van Dijk, (Ed.), Discourse As Social Interaction* (Vol. 1) (258-284), Sage, Londra, 1997.
- Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, 3. Baskı, Ankara, 1999.

- Fulya İbanoğlu, *Mevcudu Muhafaza Ederek Terakki Etmek: Bir II. Meşrutiyet Münevveri Olarak Elmalılı Hamdi Efendi'de Terakki Fikri*,
<https://www.academia.edu>, Erişim Tarihi: 03.05.2017
- Gökçe Orhan, *İçerik Analizi: Kuramsal ve Pratik Bilgiler*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2006.
- Gökhan Çetinsaya, *Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce -Tanzimat Ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Cilt: 1, (Der. Mehmet Ö. Alkan), İletişim Yayınları, İstanbul, 5. Basım, 2003.
- Gürsoy Akça ve Himmet Hülür, *Osmanlı Hukukunun Temelleri Ve Tanzimat Dönemindeki Hukuksal Yeniliklerin Sosyo-Politik Dinamikleri*, Selçuk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi 1.19, 2006.
- Halil Arslan, *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Din Algısı: 1972 ve 2011 Yılları Cuma Hutbeleri Örneği*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Halil İnalçık, *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi*, Belleten, C.LII, Sayı: 204, 1988.
- Hasan Gümüšoğlu, *Modernleşmenin Osmanlı Toplumunun İnanç Yapısı Üzerine Yaptığı Bazı Etkileri*, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 16, 2010.
- Hülagü, M. Metin, *Pan-İslamist Faaliyetler*,
http://metinhulagu.com/images/dosyalar/20120302111700_0.pdf, Erişim Tarihi: 27.04.2017
- Hüseyin Elmalı, *Hitabet*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 18, 1998.
- Hüseyin Gazi Topdemir, *İslam Dünyasında Bilimsel Çalışmaların Duraklamasının Nedenleri*, Bilim ve Teknik, Ocak 2013.
- Hüseyin Şeyhanlıoğlu, *İslamcılık ve İttihad-I İslam Düşüncesinin Doğuş Süreci Ve Temel Öğeleri*, <http://www.koprudergisi.com/Yazdir.asp?YaziNo=1018>. 17.03.2017.
- İbrahim Halil Ozan, *II. Abdülhamid Döneminde İslamcı Muhalefet ve Mehmet Akif Ersoy*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4, 2017.
- İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 7. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.
- İlhan Kutluer, *İslamcılık*, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt: 23, 2001.
- İlhan Tekeli, *Türkiye'de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, C.3, İletişim Yay, İstanbul, 2004.
- Kadir Canatan, *Değerler Sosyolojisi Açısından "Hutbe-i Şamiye"nin Çözümlemesi*, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=104>. Erişim Tarihi: 16.05.2017.

- Kemal Karpat, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Değişim, Modernleşme ve Halk: Bir Vesika*, Kebikeç: İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi 21, 2015.
- M. Şükrü Hanioglu, *Bir Asır Sonra "İnkılâb-ı Azim" II. Meşrutiyet*, (Haz. Yusuf Çağlar), Zaman Kitap, İstanbul, 2008.
- Mahmut Kaya, *Hitabet*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 18, 1998.
- Mary Weld, *Bediüzzaman Said Nursi Entelektüel Biyografisi*, (çev. Celil taşkın), Etkileşim, İstanbul, 2011.
- Mehmet Akif Aydın, *İslâmcılık*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 23, 2001.
- Mehmet Aktel, *Tanzimat Fermanı'nın Toplumsal Yansıması*, Süleyman Demirel Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, S3 (Güz), 1998.
- Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yay. 11. Bas, Ekim 1996.
- Mehmet Kaan Çalen, *II. Meşrutiyet Döneminde Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nın Çalışmaları (1908-1912)*, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Mehmet Kaplan, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi (1839-1865)*, Cilt: 1, Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1988.
- Mehmet Ö. Alkan, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce -Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Cilt: 1, (Der. Mehmet Ö. Alkan), İletişim Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 2003.
- Mithat Aydın, *Namık Kemal'de "Terakki" ve "Maarif" Düşüncesi*, DTCF Dergisi 53.2, 2013.
- Mustafa Baktır, *Hutbe*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 18, 1998.
- Mustafa Gündüz, *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları. "İçtihad, Sebilürreşad Ve Türk Yurdu'nda Toplumsal Tezler*, Lotus Yayınları, Ankara 2007.
- Mustafa Said İşeri, *Bediüzzaman'ın Üç Hayat Devri: Eski Said, Yeni Said ve Üçüncü Said*, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=1076>, Erişim Tarihi: 14.05.2017
- Muzaffer Sencer, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat Sonrası Siyasal ve Yönetimsel Gelişmeler*, Amme İdaresi Dergisi 17.3,1984.
- Mücahit Bilici, *İslamcılık ve Nurculuk*, <http://www.İlkehaber.Com/Yazi/İslamcilik-Ve-Nurculuk-1-11279.Htm>, Erişim Tarihi: 21.04.2017.
- Mümtaz'er Türköne, *İslâmcılık*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 23, 2001.
- Mümtazer, Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim, İstanbul, 1994.
- Müküslü Hamza, *Bediüzzaman'ın Tarihçe-i Hayatı*, <http://zehrayayinevi.com/kitapokuma?id=39&p=1>, s.588. Erişim Tarihi: 05.05.2017.

- Necmettin Doğan, *Türk Düşüncesinde “Mani-i Terakki” Meselesi*, İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Yıl:9 Sayı:17 Bahar, 2010.
- Necmi Uzun, *Türkiye’de İslamcı Hareket Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları ve Dönüşümü*, Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, YKY, 5. Baskı, İstanbul, 2005.
- Norman Fairclough, *The Discourse Of New Labour: Critical Discourse Analysis." Discourse As Data: A Guide For Analysis* (Ed. M. Wetherell, S. Taylor and S. J. Yates), Sage, London, 2001.
- Nurettin Öztürk, *Organizmacı Görüş Açısından: Namık Kemal’in Hasta Adam Makalesi ve Tanzimat*, <https://www.academia.edu>, s.1-2. Erişim tarihi:03.06.2017.
- Özlem Doğan, *Terakki (İlerleme) Fikrinin Kaynağı Ve Gelişimi*, Muğla Üniversitesi SBE Dergisi Bahar, Sayı 14, 2005.
- Recai Doğan, *Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,1996.
- Sacit Kutlu, *İkinci Meşrutiyet Döneminin Düşünce Akımları*, http://www.obarsiv.com/cagdas_turkiye_seminerleri_0708.html, s.7-8. 25.04.2017.
- Sadık Albayrak, *Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 23, 2001.
- Seyit Battal Uğurlu, Mehmet Demirtaş, *Mehmet Sadık Rifat Paşa ve Tanzimat*, History 2:1, 2010.
- Sibel Arkonaç, *Psikolojide Söz ve Anlam Analizi*, Ayrıntı, İstanbul, 2014.
- Şah Umut, *“Eşcinsellik Hastalığıdır[Ve Dahası] Sapkınlıktır”*: Bir Eleştirel Söylem Analizi Denemesi, Söylem Çalışmaları (edit: Arkonaç), Nobel, Ankara, 2012.
- Şerif Mardin, *İslâmcılık*, TCTA, C.5, 1985.
- Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1991.
- Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Tanzimat Ve Meşrutiyet’in Birikimi, Cilt: 1, (Der. Mehmet Ö. Alkan), İletişim Yayınları, İstanbul, 5. Basım, 2003.
- Şerif Mardin, *19.yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti*, Türk Modernleşmesi–Makaleler 4 (Der. Mümtaz’er Türköne, Tunçay Birkan), İletişim Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1991.
- Şerife Eroğlu Memiş, *1. Dünya Savaşı Öncesi Şam Sancağı’nda Mukim Olan Ermeniler*, Yeni Türkiye 60, 2014.

- Şit Tufan Buzpınar, *Şam (Osmanlı Dönemi)*, TDV İslam Ansiklopedisi, 2001.
- Tahir Gür, *Post-Modern Bir Araştırma Yöntemi Olarak Söylem Çözümlemesi*, Zeitschrift Für Die Welt Der Türken Journal of World of Turks, 2013.
- Talip Yazıcı, *Emeviyye Camii*, TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara, 1995.
- Tarık Z. Tunaya, *Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Fikir Cereyanları*, İstanbul, 1948.
- Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, Akademi Kitabevi, İzmir, 1992.
- Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.
- Van. T Dijk, *Discourse and Context: A Sociocognitif Approach*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- William Outhwaite, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*, (Çev. Melih Pekdemir), İletişim Yayınları, İstanbul 2008.
- Yücel Bulut, *Türkiye'nin Çağdaş Tarihine İlişkin Bazı Gözlemler*, Divan Dergisi, Sayı:19, 2005.
- Zeynep Aygül, “Psikoloji Araştırmalarında Cinsiyetçilik: Cinsiyetçiliği İncelemenin Cinsiyetçiliği”, *Söylem Araştırmaları*, (edit: Sibel Arkonaç), Hiperlink, İstanbul, 2016.
- Zeynep Aygül, “Atatürk'ün Gençliğe Hitabesi'nin Eleştirel Söylem Analizi İle İncelenmesi”, *Söylem Çalışmaları*, (edit: Sibel Arkonaç), Nobel, Ankara, 2012.
- <http://azizironi.blogspot.com.tr/2013/12/islam-islamcilik-ve-siyaset-mucahit.html>. 17.06.2017
- http://www.zehra.com.tr/bediuzzaman-hakkinda-iki-dokuman_h111068.html. 16.05.2017