

T.C.
FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
MEDENİYETLER İTTİFAKI ENSTİTÜSÜ
MEDENİYET ARAŞTIRMALARI ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SOSYOLOJİ OLARAK İLAHİYAT:
MEHMET ŞERAFEDDİN YALTKAYA

Büşra KÜÇÜKKAYIŞ

110401002

Tez Danışmanı
Yrd. Doç. Dr. Mustafa GÖLEÇ

İstanbul 2014

BEYAN

Bu tezin yazılmasında Bilimsel ahlâk kurallarına uyulduğu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığı, tezin herhangi bir kısmının bu üniversiteye veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Büşra KÜÇÜKKAYIŞ

ÖZET

Bu tez, Osmanlı son döneminde modern ve klasik eğitim almış, müderrislik yapmış “islâh-ı medâris” çalışmalarında aktif olarak rol almış, cumhuriyetin kuruluşundan sonra Darulfünûn bünyesinde kurulan ilahiyat fakültesinde hocalık yaptığı sırada oldukça velûd bir akademik hayat geçiren, ardından -bahsi geçen ilahiyat fakültesinin kapatılmasının akabinde- ikinci diyanet işleri reisi olarak görev yapan ve bu görevi sırasında vefat etmiş Şerafettin Yaltkaya'nın hayatını merkeze alarak 19. yüzyılın sonundan 20. yüzyılın başına bu topraklarda sekülerleşmenin bir ayağı olarak islami ilimlerin sosyal bilimler metodolojisiyle yeniden yazımına odaklanmıştır. Yaltkaya, Osmanlı döneminde medreselerin ıslahı sırasında aktif bir müderris olmuş, akabinde özellikle “İslam” mecmuasında neşredilen yazıları ışığında reformist ve Durkheim'cı bir din alimi olarak anlaşılmıştır. Cumhuriyet döneminde ise modern bir kimlikle inşa edilmiş ilahiyat fakültesinin azimli akademisyenlerinden olmuştur. Diyanet işleri reisliği görevi müddetince tartışılan bazı uygulamalara imza attıysa da o dönemki yazıları ve çalışmalarında “koruma-muhafaza etme” hissinin de bir o kadar baskın olduğu müşahede edilmiştir.

Anahtar kelimeler: sosyoloji, ihyâ, islam, seküler, ilim

ABSTRACT

This study focuses on Şerafettin Yalçın who had quite productive academic career during his years in Darülfünun established after republic regime was declared. He was educated in both traditional and modern institutions; moreover he became a traditional teacher (muderris). He played an active role in “İslâh-ı medâris” endeavors. When the aforementioned institution was demolished, he transferred to the presidency of religious affairs as president. He held this position until he died. Centered in Şerafettin Yalçın’s life, this study also reflects on Islamic sciences reconstruction upon the methodology of social sciences. This transformation constitutes a step of secularization process of Turkey. Yalçın being an active traditional teacher in the Ottoman times was perceived as Durkheimist and reformist scholar because of his writing in a magazine called ‘İslam’ He was one of determined academics in divinity faculties constructed with modern identity. Even though he produced highly criticized works during his career in president of religious affairs, dominant concept of ‘protecting-conservation’ was testified in his writings and studies.

Keywords: sociology, revivalism, islam, secular, ilm, knowledge

İÇİNDEKİLER

BEYAN.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	8
ÖNSÖZ.....	9
GİRİŞ	11
1. Araştırmanın Alanı.....	11
2. Yaltkaya'nın Araştırmaya Yön Belirlemiş Tezleri	12
3. Araştırmanın Önemi.....	14
4. Araştırmada Kullanılacak Yöntemler	16
6. Araştırmanın Sınırlılıkları	17
BİRİNCİ BÖLÜM: İSLAM MEDENİYETİ'NİN İLİM ANLAYIŞI	19
1. MODERN DÖNEME GEÇİŞTE İSLAMİ İLİMLER VE ALİM ALGISI	31
2. Modern Döneme Geçişte Osmanlı'da Alim ve Aydın	32
İKİNCİ BÖLÜM: OSMANLI FİKİR DÜNYASININ SOSYOLOJİ İLE TANIŞMASI	42
1.2. <i>Pozitivist Sosyolojinin Osmanlı'daki İlk Temsilcileri: Jön Türkler</i>	42
1.3. <i>Aktarmacılığın Bilinçli İcrası: "İlm-i İctimâi"</i>	43
2. AKTARIMIN AKTÖRLERİ: DÜŞÜNCE ADAMLARI	45
2.1. <i>Bir Jön Türk Lider: Ahmet Rıza:</i>	46
2.2. <i>Liberal Bir Hanedan Mensubu: Prens Sabahaddin:</i>	55
2.3. <i>Türk Milliyetçiliğinin Toplumsal İdeolojisi Olarak Sosyoloji ve Ziya Gökalp.</i> 60	
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: MEHMET ŞERAFEDDİN YALTKAYA'NIN HAYATI VE ESERLERİ	68
1. MEHMET ŞERAFEDDİN YALTKAYA'NIN HAYATI.....	68
1.2. <i>Çocukluk Yılları ve Eğitim Hayatı</i>	68
1.3. <i>İslamî İlimleri Öğretmenin Meslek Olarak İcrası: Müderrislik Yılları</i>	70
1.4. <i>Bir Devlet Politikası Olarak "İslam Öğretmek" ve Diyanet İşleri Reisliği</i>	72
2. YALTKAYA'NIN İLMİ ÇALIŞMALARI: ESER VE MAKALELERİ	76
2.2. <i>Kur'anî İlimler ile İlgili Çalışmaları</i>	76
2.3. <i>Akaid- Kelam ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Çalışmalar</i>	78
2.3.1. <i>Kitaplar</i>	78
2.3.2. <i>Makaleler</i>	79
2.4. <i>Felsefe ve Felsefe Tarihi ile İlgili Çalışmalar</i>	86

2.4.1.Kitaplar	86
2.4.2.Makaleler	87
2.5.Tasavvuf Tarihi ile İlgili Çalışmalar.....	89
2.5.1. Kitaplar	89
2.6. Hitabet ve İrşadla İlgili Çalışmalar.....	91
2.7.Edebiyat ve Edebiyat Tarihi ile İlgili Eserler	92
2.7.1. Kitaplar	92
2.7.2. Makaleler	93
2.8. İslam Tarihi ile İlgili Çalışmalar	95
2.8.1. Kitaplar	95
2.8.2.Makaleler	96
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: MEHMET ŞERAFEDDİN YALTKAYA’NIN	
DÜŞÜNCE DÜNYASI VE SEÇİLMİŞ KONULAR.....	100
1. Mehmet Şerafeddin’in Düşünce Dünyası	100
1.1. İctimâi İlm-i Kelam yahut “Dönüşüm”e Bir Araç Olarak Sosyoloji.....	101
1.1.2. Mehmet Şerafeddin Yaltkaya’da Ziya Gökalp Tesiri.....	102
1.1.3. İctimâi İlm-i Kelâm’ın Bir “İhyâ” Önerisi Olarak Değeri.....	103
2. Sekülerleşen Bir Eğitim Kurumunda İslami İlimler Öğretmek: Darülfünûn İlahiyat Fakültesi	106
2.1. Darülfünûn Bünyesinde Kaleme Aldığı Özgün Eserleri	107
3.“Türk İslâmı” Yaratmak: Dini Islahat Beyannamesi	109
3.1. “Dini Islahat Beyannâmesi” ve İçeriği.....	110
3.2. Yaltkaya’nın “Dini Islâh”a Bakışı: Reform mu Muhâfaza mı?.....	111
4. Mehmet Şerafeddin’in Çalışmalarında Bilgi Telakkisi.....	86
5. Değerlendirme.....	114
EK I	115
KAYNAKÇA	124

KISALTMALAR

İ.T.C	İttihad ve Terakki Cemiyeti
bkz.	bakınız
a.g.e	adı geçen eser
a.g.m	adı geçen madde
c.	cilt
Çev.	Çeviren
D.İ.B	Diyanet İşleri Başkanlığı
D.İ.F.M	Darulfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası
haz.	hazırlayan
s.	sayfa
Sy.	sayı
Yay.	yayın

ÖNSÖZ

İslam Medeniyeti, Mekke’de ilk vahiyle birlikte teşekkül etmeye başlamış ilim anlayışını, yüzyıllar boyunca farklı disiplinlerini çeperine katarak genişletip geliştirmiştir. Bu süreçte Müslüman alimler salt Müslüman toplumlara hitap etmemiş evrensel ve özgün bir bilgi edinme ve aktarma sistemi oluşturmuşlardır. Bu özgün sistemle tüm insanlığın yararına bilgi üretilip Ortaçağ skolâstliğini değiştiren motivasyon haline gelmişlerdir. Ancak İbn Haldun’un her medeniyet için biçtiği kaderi İslam medeniyeti de yaşamış, doğup gelişip serpilmiş, daha sonra zamanın ruhuna bağlı olarak eski gücünü ve parlaklığını yitirmiştir. Aynı dönemde Batı dünyasında Aydınlanma dönemi yaşanmış, yeni bir bilim ve entelektüel düzen oluşmuş, teknik ve askeri alanda gelen başarıları siyasi ve toplumsal gelişmeler izlemiştir. İşte 18. yüzyıldan itibaren İslam Dünyası’nı bir krizle muhatap eden “modernleşme” meselesi böylelikle başlamıştır.

Mağlubiyetin idraki sonucu çeşitli çözümler aramaya girişen Müslüman alimler ve yöneticiler bir manada hesaplamadıkları bir faydaya vesile olup yeni bir fikrî hareketliliğin oluşmasını sağlamışlardır. Özellikle araştırmamızın konu edindiği Osmanlı’da Meşrutiyetten Cumhuriyete geçen süreçte çok sayıda grup yayınladıkları gazeteler ve dergiler aracılığıyla bir tür yeni entelektüel kamuoyu oluşturma çabasına girmişler, dönemin sorunlarına acil çözümler bulma gayretiyle çok sayıda konuda tartışıp yazılar kaleme almışlardır. Bahsi geçen bu çalışmaların birçoğu da İslamî ilimlerin ihyâsı/yenilenmesi hakkında olmuştur. Zira İslam medeniyetinin ilim anlayışının temelini oluşturan İslamî/dini ilimler aynı zamanda geniş İslam coğrafyasının ortak geçmişi ve muhtemel geleceği olarak görülmüştür. Bu geniş toprakları ve çok sayıda kişiyi inanç münasebetiyle bir ortak paydada toplayan İslamî ilimler aracılığıyla, yapılacak bir değişim/dönüşüm hareketinin daha kolay taban bulup yayılacağı öngörülmüştür. İşte araştırmamıza konu olan Mehmet Şerafeddin Yaltkaya da Meşrutiyet döneminde klasik ve modern eğitimle yetişmiş ve çalışmış bir alim olarak Cumhuriyet dönemine intikal etmiş; o süreçte de hem üniversitede hem Diyanet İşleri Reisliği’nde çalışmış; eserlerinde islami ilimlerin sosyal bilimler metoduyla

yeniden okunması ve yazılması temasını işlemiş bir alimdir. Bu araştırma onun şahsında dönemin sosyal bilim ve ilahiyatı meczetme yahut sosyolojik yöntemle islami ilimlerde ihyâ faaliyetine girişme çabalarını ele alacaktır.

Bu konunun şekillenmesini sağlayan ve çalışmam boyunca yardımlarını esirgemeyen tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Mustafa Göleç'e müteşekkirim. Son dönem Osmanlı fikir hayatında sosyal bilim ve İslami ilim arasındaki bu gerilimli ilişkiye daha evvel yaptığı çalışmaları sayesinde odaklanmamı sağlayan Prof. Dr. Recep Şentürk'e şükranlarımı sunarım. MEDİT'teki öğrenim hayatım boyunca yardımlarını esirgemeyip bilgilerini yoğun çabayla bizlerle paylaşan enstitü genel sekreterimiz Vahdettin Işık, hocalarım Yrd. Doç. Dr. Nagihan Haliloğlu ve Hanife Öz'e teşekkür ederim. Lisans öğrenimimden itibaren desteğini esirgemeyen Yrd. Doç. Dr. Eyüp Sait Kaya'ya yol göstericiliği için gönülden teşekkür ederim. Eğitim hayatım boyunca yanımda olup beni destekleyen ve bütün sıkıntılara katlanan aileme minnettârim. Bu süreçte beni yalnız bırakmayan; dostluklarını ve nasihatlerini eksik etmeyen arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

1. Araştırmanın Alanı

M. Şerafeddin'in yetiştiği XIX. Yüzyıl sonları Osmanlı Devleti'nde modernleşme ve batılılaşma hareketinin zirveye ulaştığı, pozitivist bilim anlayışının büyük rağbet gördüğü bir dönemdir. Bu tarihlerde Osmanlı aydınlarının doğu-batı ayrımı merkezinde yaşadığı entelektüel kriz özellikle islam-bilim ilişkisi üzerinde yoğunlaşmıştır. İslam medeniyetinin özgün ilim geleneğinin ilgâsı veya dönüştürülmesi ekseninde çok sayıda tartışmayı dönemin yayınlarında takip etmemiz mümkündür. Bu tartışmaların doğal bir sonucu olarak İslâmî ilimlerin metot ve muhtevası üzerinde de durulmaya başlanmıştır. İslami ilimler restorasyon, reform, ihya gibi kavramlara konu olmuştur. Zira İslami ilimler geniş İslam coğrafyasının ortak geçmişi ve kaderini oluşturan bir ünite olarak kabul edilmiş dolayısıyla Müslüman toplumlarda yaşanması umulan “yenilenme” bu ilimlerde yaşanacak “yenilenme”ye bağlı sayılmıştır.

İlk vahiyle beraber teşekkül etmeye başlamış İslam medeniyetinin ilim anlayışı da vahyin etrafında şekillenmiştir. İnanç ekseninde yüzyıllara dayanan bir birikimle oluşturulmuş İslâmî ilim geleneğini Müslüman toplumların asgari ortak paydası saymak yerinde olacaktır. Başta Medine olmak üzere, Basra, Bağdat, Şam, Kahire, Kurtuba, İstanbul, Buhara gibi kentlerde kurulmuş medreseler ve buralardan yetişen alimlerin oluşturduğu irşad ve ders halkalarıyla bu ilim geleneği zaman ve mekan tanımayan bir zincir haline gelmiştir. Bu topraklar arasında yapılan ilim yolculukları İslam medeniyetinin nüvelerinin tüm Müslüman topraklarına yayılmasında yadsınamaz etkiye sahiptir.

İslami ilimlerin zaman, mekan, etnik köken, aidiyet, cinsiyet vb. ayrımların ötesinde oluşturduğu bu kapsayıcı şemsiye belki de İslam medeniyetinin teşekkülünün en yapıcı öğelerindendi. Ortalama bir Müslüman ailenin çocuğu dahi eğitimine inancı

gereği temel islamî bilgileri ve Kur'an-ı Kerim'i öğrenerek başlıyordu, bu durum farklı mezhep ve geleneklere rağmen her zaman ortak bir paydada buluşmak imkanını saklı tutuyordu. Dolayısıyla farklı ülkelerden, farklı milletlerden insanların hayata bakışı inanç dairesi çerçevesinde birçok açıdan kesişiyordu. Bu sebeple Müslüman toplumlar "modernleşme" meselesiyle yüzleştiklerinde, ortak bir soruna ortak bir çözüm arayışının neticesi olarak Müslüman entelektüeller tarafından İslami ilimlerde reform, ihyâ yahut restorasyon yapma fikri gündeme getirildi.

Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde; muasır medeniyet olarak kabul edilen Batı medeniyetine mutlak intibak hedeflenmişti. Yukarıda bahsi geçen İslamî ilimlerin metod ve muhteva açısından yenilenmesi de sürecin aktif bir parçası haline geldi. Bu tartışmalar, dönemin entelektüel hayatında değişen medeniyet paradigmasına bağlı olarak din-toplum-medeniyet konulu tartışmaların ana gövdesini oluşturmuştur.

Bu araştırma İslam ve modernleşme meselesi dahilinde islami ilimlerin sosyal bilim yöntemiyle yeniden yazılması ve islam alimi prototipinin güncellenmesi faaliyetlerine odaklanmıştır. Şerafeddin Yalrkaya klasik ve modern eğitim almış; medrese ve modern okulların akabinde ilahiyat fakültesinde hocalık yapmış, son olarak ikinci Diyanet İşleri Reisliğini yürütmüş bir âlim olarak hayatı, yetiştirilme tarzı, eğitimi, eserleri, faaliyetleri, eylemleri ve görüşleriyle tüm bu geçiş sürecini hayatına paralel biçimde izleyebileceğimiz bir isimdi. Hem kişisel hem de entelektüel hayatı bakımından temsil kabiliyeti yüksek bir şahsiyet olması sebebiyle araştırmamızın konusu olmuştur.

2. Yalrkaya'nın Araştırmaya Yön Belirlemiş Tezleri

Mehmed Şerafeddin'in bu çalışmada odak noktası olmasında eğitim ve çalışma hayatındaki çarpıcı değişikliklerin yanı sıra fikrî ürünleri, savundukları ve reddettikleri şüphesiz büyük pay sahibidir. Özellikle sosyolojinin yöntemleriyle kelâm ilminin ihyâsını tartıştığı *İctimâi İlm-i Kelâm* başlıklı makalesi çalışmaya ilham veren

metinlerden biri olmuştur. Yaltkaya *İslam* mecmuasında yayımlanan bu makalesinde Gökalp'in fikhî sosyolojiyle meczetme fikrinin etkisinde kaldığını hissettirmektedir. İlerleyen bölümlerde daha ayrıntılı değinileceği üzere dönemin yükselen değeri sosyoloji; siyasi ve toplumsal sorunlara acil bir çözüm önerisi sunacak araç olarak görülmekteydi. Jön Türk hareketi (daha ziyade sürgüne gönderilmiş Jön Türkler'in yurtdışından sürdürdükleri tercüme ve dergicilik faaliyetleri) ile başlayan sosyolojiye bu minvalde yönelim İttihat ve Terakki Cemiyetiyle devam etmiş, Cumhuriyetin ilk yıllarında da geçerliliğini korumuştur. Dolayısıyla sosyoloji ve sosyolojik metod bahsi geçen dönemler boyunca münevverler ve fikir adamları tarafından sıkça refere edilmiş, seçme tercüme yapılmıştır. Yaltkaya da bu atmosferin etkisiyle sosyolojiyi islami ilimlerin ihyâsında bir çözüm aracı şeklinde görmüştür.

O dönemde İslami ilimlerde ihyâ hareketleri ve sosyolojiyle ilgilenen alimlerin alimlerin çoğu dini inanç ve pratiklerin toplumsal hayata tesirini tartışmıştır. Fakat Mehmed Şerafeddin bunu tersine bir ilişki olarak yorumlamış Durkheim'cı bir anlayışla “Bütün kudsiyetlerin ruhu mevlîd-i içtimadır” diyerek toplumsal hayatın dini inanç ve pratikler üzerindeki tesiriyle ilgilenmiştir. Yine *İctimâ-i İlm-i Kelam* makalesinde Durkheim'ın bayrak örneğini aynen alıntılanmıştır. Buna göre bayrak bizatihi kutsal bir nesne değildir; esasen bir bez parçasıdır; ancak toplumların ona verdiği değerle toplum nezdinde bir kutsiyet kazanır. Mehmed Şerafeddin bu örneği bir de Kâbe'ye uyarlayarak ifade etmiştir. O'na göre Kâbe nihayetinde taşlardan müteşekkil sıradan bir yapıdır, bu taşların veya binanın tek başına bir kutsiyeti yoktur; fakat inananlar Allah'ın Kâbe'ye verdiği değer ölçüsünde oraya bir kutsiyet atfederler.

Mehmed Şerafeddin'in *Allah Bilinmez Sezilir* başlıklı makalesinde ise din akli değil makuldür tezini savunduğunu gözlenebilir. Buradan hareketle bilim ve dinin ayrı alanlarda olması gerektiğini bilim ile inanç ve din konularının ispatının yapılmasının riskli olduğunu söyler.

Yaltkaya Diyanet İşleri Reisliği yaptığı yıllarda yukarıda söylenenlere muhalif biçimde itikadı ve İslam pratiklerini, halkın dimağında ve gönlünde aktif tutma çabasına benzer, irşad makaleleri yazıp yayımlamıştır. Ancak bunların sünni İslam'ı

toplum üzerinde bir kontrol mekanizması olarak tesis etmek siyasetinin bir ürünü mü olduğu yoksa Yaltkaya'nın sistemin gediklerinden faydalanarak dini inancı toplumsa hayatta yaşatma/muhafaza etme çabasının bir ürünü olduğu net olarak anlaşılammaktır.

3. Araştırmanın Önemi

İslam dünyası'nda 19. yüzyıldan itibaren; Müslüman toplumların içinde bulunduğu siyasî ve toplumsal kriz halini aşabilmek amacıyla ihyâ ve tecdîd hareketleri oluşmaya başlamıştır. İhyâ hareketlerinin büyük bölümü gerçek İslamı olan biteni sorumlusu saymayıp; yüzyıllar içinde geleneğin taklîdinden öteye gidemez hale gelmiş İslamî ilim anlayışını ve mukallid mesabesinde kaldığını iddia ettikleri ulemâyı suçlamıştır. Bu anlayış çerçevesinde bahsi geçen dönem Müslüman topraklar için yalnızca siyasî ve sosyal yeniliklerin yaşandığı bir süreçten ziyade; geleneksel bilgi üretim mekanizmalarının biçim değiştirdiği ve devlet otoritesi eliyle kurumsallaşmış alim ölçütünün eleştiriye tâbi tutulduğu bir zaman olmuştur. Tartışmanın tarafları kimi zaman tam Batılılaşma yanlısı entelektüeller, kimi zaman İslamcılar, kimi zaman ise modernist kimlik kazanmış İslam alimleri olmuştur.

Müslüman alimlerin ve entelektüellerin öncelikle mevcut İslamî devletlerin siyasî yapısını ve bu yapının sorunlarını ele aldığını söylemek mümkündür. Ancak İslam dini ve İslamî bilgi bu siyasî yapı içerisinde hem devletin hem de hükmün yegâne referans kaynağı olduğu için, ilk etapta yaptıkları eleştiriler otoritenin kendini meşru kıldığı dinî zemine çarpmıştır. Bu bağlamda eleştiri yapan entelektüelleri iki sınıfa ayırmak mümkün olabilir. Birinci kısımdakiler; zaten toplumun ıslâhı için tam manasıyla bir Batılılaşmayı öngörüyordu. İkinci kısımdakiler ise nispeten İslamcı gruba dahil sayılan İslamî referansı önemseyen entelektüeller yahut medrese menşeilî alimlerden oluşmaktaydı. İki grup da farklı saiklerle İslamî bilgi anlayışını yeni bir okumaya tâbi tutarak; yeniden teşekkülü için çaba sarfetmişlerdir. Birinci grup İslam'ın ve dinî referansın toplum nazarındaki önemini bildiğinden, önerdikleri seçim, meclis, yenileşme, sosyal değişim gibi olguları; İslam'ın naklî kaynaklarından gösterdikleri

delillerle açıklamaya girişmiştir. İkinci grup ise; şahsi hayatlarında da İslamî bilgiyi önemseyen entelektüellerden oluştuğundan, İslam'ın özünde bu başarısızlığa sebep olacak bir içeriğe sahip olmadığını, geri kalmışlığın sorumlusunun taklîd ve kişisel çıkarlara göre yorumlanmış dinî kaideler olduğunu savunuyordu. Ancak her iki grup da bir biçimde İslamî bilgi telakkisinde bir değişim gerçekleştirmek için çabalıyordu.

Mehmet Şerafeddin Yaltkaya yukarıda tasvir edilen ortam içerisinde hem modern okul hem de medrese tahsilli bir müderris olarak var olmuş; islamî bilginin geçmişine hakim olduğu kadar geleceğine de yön vermeye çabalayan bir düşünce serüveninin kahramanı olmuştur. Özellikle *İslam Mecmuası*'ndaki çalışmalarıyla birlikte İslamî ilim disiplinlerinin modern bilim anlayışıyla izahı ve modern bilimsel makale üslubuyla yazımıyla alakalı yol katettiğini görmek mümkündür.

Mehmed Şerafeddin, çağdaşı Ziya Gökalp gibi İslamî ilimlerin değişecek içeriği için ilm-i ictima'yı dayanak kabul etmiş; özellikle kelâmın toplumsal sorunları kutsalın teşekkülü teorisiyle çözümleyebileceğini öngörmüştür. Bir bilgi kavrayışını ve ilmî telakkiiyi başka bir medeniyetin bilgi anlayışı çerçevesinde yeniden okumak ve yazmak bugünden bakıldığında oldukça cesurca bir adım olarak görünmekte fakat dönemin entelektüellerinin bir bölümü tarafından tek çıkar yol olarak tasvir edilmekteydi. Zira ilerlemek ve bunun gereği olarak modernleşmek; geleneğin yerini yeniliğe bıraktığı bir ortamda gerçekleşecekti. Yeniliği temellendirebilmenin yolu ise bilgi üretimi biçimini ve referans önceliğini değiştirmekten geçiyordu.

Bilgi ve bilgi üretimi için öngörülen bu değişim elbette bir entelektüel krizin ilk kıvılcımı oldu. Zira ilk vahyin indirilişinden itibaren oluşmaya başlamış insan, bilgi ve toplum telâkkisi; yüzyıllar boyunca farklı bölgelerin kültürüyle çeşitlenmiş saymanın mümkün olamayacağı büyüklükte bir sayıda alimin ve medresenin katkısıyla gelişmiştir. Dolayısıyla böylesine kapsamlı bir olguyu yerinden söküp atmak yerine başka bir medeniyetin bilgi tasvirini yerleştirmek mümkün görünmemekteydi. Buna rağmen dönemin entelektüelleri İslam dünyasının üzerindeki kara bulutları dağıtabilmek adına böyle zorlu bir işin gönüllüsü olmuşlardı.

20. yüzyılın başlangıcında Türk aydınlarının yaşadığı entelektüel krizin bugün hala nihai bir çözüme ulaşmadığını müşahade edilmektedir. Müslüman-Türk aydınının kimlik, kaynak ve metod hususunda yaşadığı karmaşa halen sürmekte, eklektik söylemlerin devam etmesine sebebiyet vermektedir. Çalışmanın bu kırılmanın

başlangıcına yoğunlaşarak problemi daha kapsamlı biçimde kavramaya imkan vermesi, dolayısıyla çözüme yönelmiş bir adım olması murad edilmiştir.

İslamî ilimlerin reform çağında yeniden teşekkülü; Türk toplumunun düşünce tarihi bağlamında oldukça mühim bir adımdır. Zira bu dönüşüm yalnızca kitaplarda değil bizzat bir toplumun derûnunda, gündelik yaşantısını dahi belirleyen temel saiklerde yaşanmıştır. Dolayısıyla Türk toplumunun 19. yüzyıldn itibaren yaşamış olduğu dönüşümü anlamak için öncelikle bilgi üretimi mekanizmasındaki dönüşümü anlamak ve buradan edinilen veriyle değişimin biçimini tasvir edebilmek mümkündür.

Mehmet Şerafeddin'in görüşlerini bu bağlamda ele almanın Tanzimattan Cumhuriyete kadar yapılan düşünce tarihi ve birikimi araştırmalarına bir katkı olacağı muhakkaktır. İslamî ilimleri özellikle de kelâm ve mezhepler tarihi disiplinini sosyal bilim metodolojisiyle yeniden okuyarak aktarımını sağlayan Yaltkaya, ulema sınıfına mensup olup bilgi üretimi ve ilmî algıda reformu savunan sayılı alimlerdendir.

İslami ilimler için öngörölmüş metodoljik değişim, ölkemizdeki Cumhuriyet döneminde klasik medreselerin yerine kurulmuş modern din eğitimi kurumlarında da (İlahiyat fakülteleri, İmam Hatip liseleri) bazı problemlere sebep olmuştur. İslami ilimlerin pozitif bilim metoduyla öğretimi, özellikle ilahiyat fakültelerinde yetersiz bir ilmi eğitim sürecini beraberinde getirmiştir. Halihazırda ilahiyat fakülteleri öğrencilerinin çoğu okulları dışında klasik islami ilimler metodolojisi derslerine ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla araştırma: bahsi geçen dönüşümün günümüzdeki etkilerine de uzanabilme potansiyeli bakımından ayrıca bir değer ifade etmektedir.

4. Araştırmada Kullanılacak Yöntemler

Başlangıçta araştırmanın odak noktası olan Türkiye'de modernleşme serüveni ele alınacak, Osmanlı'dan Cumhuriyete uzanan bu süreç tasvir edilmeye çalışılacaktır. Akabinde modernleşme meselesinin sosyal bilim açısından Osmanlı fikir hayatındaki yeri tartışılacak, "sosyoloji"nin bu bağlamdaki konumu açıklanacaktır. Sosyolojinin Osmanlı fikir hayatına girişi, nasıl etkin hale geldiği, fikir adamları tarafından nasıl anlaşıldığı, Osmanlı'dan Cumhuriyete geçiş sürecinde etkin bir siyasi çözüm aracı haline getirilmesinden bahsedilecektir.

Yaltkaya'nın hayatı ve eserlerinin anlatıldığı bölümde, kendisinin bu çalışmanın temasına niçin uygun olduğu sorusu cevap bulacaktır. Hayatındaki dönüm noktaları, dikkat çekici ayrıntılar, muhtemel sebep ve sonuçlarla aktarılmaya çalışılmıştır. Eserleri ve makaleleri alanlarına göre sıralanarak kısaca konularından bahsedilecek ve Yaltkaya'nın düşünce dünyası, ajandası, öncelikli problemleri ve görüşlerinin nitelikleri yansıtılacaktır.

Son olarak Yaltkaya'nın eser ve makalelerinden seçilen bölümler metin analizi ve söylem analizi yöntemleri kullanarak incelenecek, onun islâmî ilimleri sosyal bilim özellikle de sosyoloji ile yeniden yorumlama ve aktarma çabası ortaya konacaktır.

6. Araştırmanın Sınırlılıkları

Mehmed Şerafeddin'in yayınlanan eserleri dışında kaynağa ulaşamamak araştırmanın en büyük sınırlılığını teşkil etmektedir. Zira gazete ve dergilerdeki yazıları ile matbu eserlerinde içinde bulunduğu dönem dolayısıyla sansür veya otosansür bulunması mümkün olabilir şeklinde bir ön kabulle bakıldığında bir hatırat, anı defteri yahut günlük oldukça büyük kıymet arz etmektedir. Malesef böyle bir materyale ulaşmak mümkün olmamıştır. Mehmed Şerafeddin'in torunuyla yapmış olduğumuz görüşmede ellerinde yayınlanmamış bir metin yahut hatırat olmadığı bilgisi aktarılmıştır. Yukarıda zikredilen ön kabule binaen düşünüldüğünde; dönemin alim ve münevverleri çoğu zaman bu baskı neticesinde yakın tarihli fakat birbirine zıt görüşler içeren eserler neşretmişlerdir. Başlangıçta bu durum bahsi geçen kişinin düşünce yapısının eklektik olduğu izlenimini uyandırır da temelde sistem ideolojisinin çoğu zaman dolaylı biçimde oluşturduğu baskının bir tezahürü olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca metinlerin bazıları; okuyucuda sistem ideolojisini zorunlu olarak bünyesinde barındırıyor olduğu hissi oluşmaktadır. Fakat burada esas olan yazarın kendi rızası doğrultusunda yayımlanmış metni olduğundan bunun haricinde bir niyet okumaya gidilmesi sübjektif bir yorum olarak görülmektedir.

Resmi arşivler ele alındığında durum yine benzer biçimde gözükmektedir. Cumhuriyet arşivleri ve diyanet arşivlerinde yayınlanan belgeler varolan bilginin

tekrarından öteye geçmemektedir. Erişime kapalı bulunan belgeler arasında çalışmamıza yeni veriler sağlayacak farklı bilgiler bulunup bulunmadığından emin olmak kabîl görünmemektedir.

Mehmed Şerafeddin'in müstear yalnızca ön ismiyle imzalayıp bazı dergilerde yayımlanan makaleleri olduğunu biliyoruz. Bu makaleler henüz kendisi hayattayken fâş olmuş, kendisine nispet edilen makalelerdeki imzasını reddetmemiştir. Ancak farklı bir müstearla farklı dönemlerde eserleri oluşmadığı hususu halen meçhul durumdadır.

Araştırmamızın sınırlarını ve bağlamını aşan bir konu olarak; Mehmed Şerafeddin, Darulfünûn dahilindeki İlahiyat fakültesi bünyesinde hocalık yaptığı dönemde “Kelam Tarihi” ve “Mezhepler Tarihi” bilim dallarının Türkiye’de müşahhas biçimde temsil edilmesinde büyük emeği olduğunu belirtmek gerekir. Kendisinin “Kelam Tarihi” kürsüsünde verdiği dersler ve bu ders notlarından oluşturulmuş *Kelâm Tarihi* başlıklı kitabı bu alanda şümüllü bir eser olmasının yanı sıra modern makale ve dipnot verme usulüne göre hazırlanmış olmasıyla da dikkat çekmektedir. Mehmed Şerafeddin'in kelam tarihi ve mezhepler tarihi alanında özellikle Anadolu kökenli heterodoksi inaç kategorilerine dahil edilebilecek cemaatleri ve mezhepleri incelemiş olması mühimdir. Yine bu heteredoks grupları incelerken verilerini yalnızca islami ilim bağlamında ele almamış sosyolojik ve antropolojik yöntemleri de kullanmıştır. Bu sebeplerle araştırmamızın haricinde yalnızca “Kelam Tarihi” alanında yapmış olduğu çalışmaların hem bu dalın Türkiye’deki İlahiyat fakültelerinde oluşumu ve gelişimi bağlamında hem de eserlerinin içeriğiyle kattığı yeni yöntem ve üslûp bakımından incelenmesinin verimli bir çalışma olacağı söylenebilir.

BİRİNCİ BÖLÜM: İSLAM MEDENİYETİNDE KLASİK DÖNEMDEN MODERN DÖNEME GEÇİŞTE İSLAMİ İLİMLER

Bu bölümde araştırmanın odak noktası sayabileceğimiz islamî ilimlerin sosyal bilimler metoduyla yeniden yazımı denemelerinin anlamaya yarayacak bir çerçeve oluşturulmaya çalışılacaktır. İslamî ilim ve İslam’da ilmin ne olduğu hakkında kısa bir tartışmanın akabinde, Osmanlı Devleti’nde modernleşme hareketlerinin entelektüel tesirleri üzerinde durulacak, daha sonra Aydınlanma’nın etkisinde ortaya çıkmış Meşrutiyet aydınına ve değişen ilim/bilme algısına değinilecektir. Bahsi geçen konular esasında araştırmanın hacminin çok ötesinde derin ve uzun tartışmalara konu olmuştur. Fakat İslamî ilim bağlamında değişen bakış açısıyla ulemanın yeni konumunu daha iyi kavrayabilmek için tarihsel süreç içindeki durumlarından özetle bahsetmenin yerinde olacağı düşünülmüştür.

1. İSLAM MEDENİYETİ’NİN İLİM ve ALİM ANLAYIŞI

İlk vahiyle birlikte inananları yoğun bir enformasyon sürecine dahil eden İslam dini temel bilgi kaynağı olarak kabul ettiği Kur’an-ı Kerim ve sünnet çerçevesinde bireyi kemâle ve iki cihan saadetine ulaştıran bir yaşam biçimi formüle etmiştir.¹ İslam, kendi özgün medeniyetini oluştururken de yine Kur’an ve sünnet kanalıyla edinilen bilgiye büyük önem vermiştir.

İlim (ilm), sözlükte “bilmek” manasına karşılık gelmekle beraber aynı zamanda “bilgi” ve “bilim” karşılığında da kullanılmıştır.² Alim de bilgi köküyle bağlantılı olarak bilen kimse manasında bu kelimeden türemiştir. Alim aynı zamanda Allah’ın da “herşeyi bilen, her mevcudun hakikatini ve mahiyetini bilen” manasına gelen sıfatlarından biridir. Alim kelimesinin ifade ettiği bu iki ayrı anlam alanı esasında İslam’ın ilim ve ilim yapma faaliyetine kutsal bir nazarla baktığının mühim göstergelerindendir.

¹ Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Tümer, Günay, “Din” md. TDV İslam ansiklopedisi, c.9, s.312

² Kutluer, İlhan, “İlim” maddesi, TDV İslam ansiklopedisi, c.22, s.109

Ahmet Davutoğlu; İslam medeniyetinin ilmi geleneğini tasvir ettiği çalışmasında öncelikle özgün ilim paradigmasını oluşturabilmiş medeniyetlerin  ayırıcı vasfından bahseder. Buna göre; o medeniyetin kendi prototipini tanımlayan bir ben-idrkinin olması, bilgi boyutunu şekillendiren ilm önderlik vasfına sahip bir prototipin ortaya çıkması ve tevârüs eden bilgi birikimini yeniden kuran özgün bir sistemleştirme faaliyetinin bulunması gerekmektedir. Davutoğlu bahsi geçen üç ayırıcı vasfın İslam medeniyetinin ilim anlayışında da var olduğunu kurmuş olduğu şu bağlantılarla belirtir; Mekke döneminden itibaren İslam'ın yeni birey tipi oluşmuş ve bu yeni ben-idraki Medine'de neşv- nem bulmuştur. Alimlere verilen toplumu irşd etme göreviyle birlikte ilm önderlik de devreye girmiştir. Son olarak da fetihlerle beraber yeni bölgelerde yeni bilgilerin aktarımı tercüme ve uyarlama faaliyetlerini kurumsallaştırmıştır.³ Böyle bir sürecin sonucu olarak İslam dünyasında insani bilme etkinliğinin tüm boyutlarını kapsayan yeni bir bilgi alanı oluşturulmuş ve İslami ilimler sistemi bu çabanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Boyutları itibariyle gerek Kur'an'da gerek klasik sözlüklerde dşunme ve bilmeyele ilişkili olan bütün terimlerin anlamlarını kapsayan farklı disiplinler İslam alimlerinin çalışma alanına girmiş, bu alanlara dair özgün eserler kaleme alınmıştır.⁴

Başlangıçta ilim kavramı İslami ilimler etrafında şekillenmiş özellikle de Kur'an'ı ve ilahi bilgiyi anlamak yönünde gelişme göstermiştir. Bu sebeple ilk olarak Kur'an ilimleri ile Kur'an ayetlerinin anlaşılmasına yönelik tefsir ilminin teşekkül edip geliştiğini gözlemlememiz mümkündür.⁵ Kulun iki cihandaki hayatını düzenleyen yegane bilgi kaynağı olan ilahi bilgi Kur'an'ın anlaşılması elbette ki inananların en öncelikli ihtiyaıdır. Dolayısıyla Kur'an ayetlerinin tatbiki için ayetlerin doğru anlaşılmasını vaat eden tefsirin ilk etapta gelişmiş olması şaşırtıcı değildir.

³ Davutoğlu, Ahmet, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", Divan Disiplinlerarası alışmalar Dergisi, sy.1, İstanbul, 1996

⁴ Yakuboğlu, Kenan, "Meşruiyet Tartışmaları Bağlamında İslami İlimler ve Felsefe", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.VIII, sy.2, Diyarbakır, 2006, s.252

⁵ Kutluer, İlhan, a.g.m., s.111

Hadis ilminde başlangıçta ilim kelimesi her yönüyle din bilgisi özel manada da hadisler ve rivayetler şeklinde karşılık bulmuştur. Doğuşu ve gelişimi incelendiğinde en muhafazakâr İslami ilim dallarından biri olan hadis ilmi; alimlerinin özellikle fıkhıta kullanılan re'y, icihad ve kıyas gibi aklî çıkarımlara dayalı yöntemlerine şüpheyile yaklaşmıştır. Hadis alimleri İslamî açıdan gerçek bilgiyi dinin hayata geçirilmesini kolaylaştıracak isnadı sahih rivayetler şeklinde nitelemişlerdir.⁶

Kur'an ilimleriyle birlikte gelişen bir diğer İslamî ilim olan Fıkıh, Hz. Peygamber'in, yaşadığı dönemde gündelik hayata ilişkin olarak peyderpey inmekte olan ayetler ışığında muamelâta dair çözümler üretme süreci çerçevesinde teşekkül etmiştir. İslami ilimler sistemi içinde fıkıhın merkezi bir yere sahip olduğunu belirtmek gerekir. İslam dininin temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'in Müslüman toplumların tarihsel değişim süreci içinde zamanın şartlarına uyumlu olarak yaşanabilir kurallar sistemini oluşturması fıkıh ilmini dinamik bir mekanizma haline getiren *ictihad* müessesesi ile sağlanır. Hz. Peygamber ahirete irtihâlinden sonra Müslümanların sorunlarının çözümü ve hayat pratiklerinin şekillenmesi bağlamında fıkıh; hayatlarının tam merkezine oturan bir ilim haline gelmiştir. Zira fıkıh eldeki kaynakları baz alarak kıyas yapan ve yeni hükümlerin oluşturulmasını sağlayan ilim dalıdır.⁷ Bu sebeple İslam dünyasında 19. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan yenileşme ve ihyâ faaliyetlerinde fıkıh ve icihadın ayrı bir önemi olmuştur. Adeta yeniliklerin temel meşruiyet zemini haline gelmiştir. Bu konuya ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı olarak temas edilecektir.

İtikadî tartışmalar ve İslam inanç esaslarının korunması gayesiyle gelişmiş olan Kelâm disiplininde ise ilim hem Allah'ın bir sıfatı olarak teolojik düzlemde hem de beşeri bir bilme eylemine atfen epistemolojik düzeyde tartışılmıştır. Özellikle Allah'ın ilim sıfatının ezeli olup olmadığı yönündeki tartışmalar kelâmın gelişme döneminde

⁶ Kutluer, İlhan, a.g.m, s.111

⁷ Yakuboğlu, Kenan, a.g.m, s. 254

önemli bir yer tutmaktadır. Öte yandan beşeri bakımdan ilmin ne olduğu sorusunu tartışmaya açan kelâm bu bağlamda felsefenin alanına da yaklaşmıştır.⁸

Tasavvuf ise yukarıda sıraladığımız temel İslami ilim dallarından farklı olarak ilmi, rivayet yahut zihnî çıkarımdan ziyade; “manevi aydınlanmaya yahut yakîn’e (kesinlik tecrübesi) yol açan bir nur” olarak tanımlamıştır. Yer yer fıkıh ve hadisteki ilimden farklı bir şubeyi kastettiklerini vurgular nitelikte ilmin karşılığı olarak mârifet’i alimin karşılığı olarak ise ârif’i kullanmışlardır.⁹ Aynı zamanda “hâl ilmi” ve “kâl ilmi” şeklinde bir ayrıma gitmişlerdir.

İslam’ın ilim anlayışı yalnızca İslam dininin fikrî çerçevesinde ortaya çıkmış bir düşünce sistemi olarak değerlendirilmemelidir. İslam alimleri tarafından yapılan çeşitli ilimler tasnifi çalışmalarında da görüldüğü gibi kaynağı ve yöntemi itibarıyla İslami ilimlerin dışında sayılan birçok ilmî disiplinin Müslüman alimler tarafından tercüme yahut yeniden yorumlama faaliyetleriyle İslam medeniyetinin ilim kategorisi içine alınmış olduğu gibi birçok ilim dalının da bizzat Müslüman alimler tarafından geliştirildiği bilinmektedir.¹⁰ Fetihlerle İslam coğrafyasının değişmesi buna bağlı olarak yeni kültür ve ilim anlayışlarının tercüme faaliyetleriyle İslami ilim çalışmalarına aktarımı, İslam’ın bilgiye ve bilime verdiği önem; alimlere motivasyon ve dinamizm sağlarken, İslam’ın inananlara telkin ettiği evrensellik fikri de kültürel coğrafyanın tüm Ortadoğu havzasının birikimini tevârüs ederek aynı bölgede daha kapsamlı bir ilim geleneğini inkişâf ettirmesini kolaylaştırmıştır.

İslam’ın ilim algısı dahiline naklî (vahye dayalı temel islami ilimler) ilimler yanında aklî ilimlerin dahil olması yukarıda bahsi geçen tercüme faaliyetlerine dayanmaktadır. Irak ve Suriye bölgesinde yapılan fetihler neticesinde kadîm bir kültür havzasının derin bilgi birikimiyle karşılaşan İslam ilim kültürü bu ilmî ve kültürel ürünleri yok etmek yerine sahiplenip geliştirme yolunu seçmişlerdir. Büyüyen fetihlerle Grek, Helen, İran ve Hint alt kıtasına ait kültürel mirasla karşılaşan

⁸ Kutluer, a.g.m, s.112

⁹ Kutluer, İlhan, a.g.m., s.112

¹⁰ Karlığa, Bekir, İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri, İstanbul, 2004, s.60

Müslümanlar tercümelemlerle beraber bu kültür havzalarına ait yeni ilmî alanları keşfedip kendi ilmî perspektifleri doğrultusunda yorumlamış ve İslam medeniyeti'nin ilmî şubesinin oluşumunu sağlamışlardır. Felsefeden astronomiye, siyasetten ahlâka, matematikten coğrafyaya, tıptan geometriye geniş bir bilgi yelpazesinden oluşan bu aktarım İslam'ın kendi bünyesindeki ilim kavramını yeniden anlamlandırmasını sağlamıştır.

Tercümelemler yoluyla tevârüs eden bu bilgi birikimi; ilk olarak İslam felsefesi geleneğinin oluşmasını sağlamış; bu felsefî gelenek üzerine ilim aynı zamanda günümüzde anlaşıldığı biçimde bilim ve bilgi manasını kazanmıştır.¹¹ İlhan Kutluer İslam alimlerinin özellikle Grek felsefî birikimini kendi ilmî haznelerine dahil ederken; bu felsefî birikim vahiy telakkisinden oldukça uzak olduğu halde onu, yeniden kıymetlenecek biçimde kendi bilgi anlayışları potasında erittiklerinden bahseder. Kutluer'e göre; İslam felsefesi geleneği, peygamberliğin ispatı gibi bir konuyu metafizik araştırmanın temel meselesi yapmayı aklından bile geçirmeyecek olan Aristo'yu ve felsefî bilginin bizzat Müslümanlar elinde bir dogmatizme düşmesi tehlikesini bu özgün bilgi üretim anlayışı ve inisiyatifi sayesinde aşmıştır.¹²

İslam'ın bilgi telakkisine aklî ilmin ve zihnî melekelerle üretilen bilginin de dahil olması; temel islami ilimler ile aklî ilimler arasında bir tür rekabet ortamı oluşmasını da sağlamıştır. Bu rekabet ortamı beklenenin aksine İslam'ın ilim çerçevesinin genişlemesini ve fikrî hareketlilik sonucu ilmî ürünlerin sayısının artmasını sağlamıştır. Durumun en çarpıcı örneklerinden biri; hicri ikinci asırda Hadisçilerle Mutezile Kelâmcıları arasındaki oluşan görüş ayrılığıdır. Hadisçiler Mutezile kelâmının oluşturduğu itikadî görüşlerin; Yunan felsefesi birikimi ile geliştirdikleri aklî muhakemelerinden oluştuğunu söyleyerek, Mutezile alimlerini İslam itikadına tahrip edici tesirde buldukları iddiasıyla eleştirmişlerdir. Mutezile'nin tahrip edici tesirlerinden itikad görüşlerini korumak ve Hz. Peygamber'in sünnetine dayalı amel ve itikad anlayışını oluşturmak için yoğun bir hadis toplama faaliyetine girmişlerdir.¹³

¹¹ Kutluer, İlhan, Yitirilmiş Hikmeti Ararken, İz yay., İstanbul, 2011, s.22

¹² Kutluer, İlhan, a.g.e., s.24

¹³ Koçyiğit, Talat, Hadis Tarihi, TDV yay., Ankara, 2006, s. 230

Özellikle hicri üçüncü asırda oluşan şümüllü hadis külliyyatının oluşturulmasında bu fikrî rekabet ortamının motive edici etkisi yadsınamayacak ölçüdedir. Nitekim bu dönemde telif edilen ve sahih hadis külliyyatının en önemli örneği kabul edilen Sahih-i Buhari'deki iman, tevhid, kader, kitap ve sünnete sarılma, haber-i âhad gibi bölümler ve eserin içinde yer alan hadisler, kitabın İslam'ı, Mutezile ve benzeri akımların olumsuz etkilerinden korumak maksadıyla hazırlandığını kanıtlar niteliktedir. Buna benzer bölümleri İmam Müslim'in eserinde de görmek mümkündür. Velhasıl; İslam alimleri modernleşme meselesinden önce de çeşitli sebeplerle özün değişmesi kaygısı yaşayıp bu bağlamda ürünler ortaya koymaya çabalamışlardır.

Yine Kur'an'ı yorumlamada zihnî çıkarımlardan teşekkül eden re'y ve kıyasın kullanılmasını sakıncalı bulan Hadisçiler ile bu hususta bir sakınca görmeyen Fıkıhçılar arasında gelişen tartışmalar; İslam hukuku metodolojisinin oluşmasında büyük önem arz etmektedir. Hayrettin Karaman'a göre Abbasiler'in kuruluşu döneminde başlayan bu fikrî çatışmalar İslam fikhî terminolojisinin gelişmesinde ve usul eserlerinin yazılmasında büyük pay sahibidir.¹⁴

Hicri birinci asırda Kur'an lafzının kıraat farklılıkları giderikten sonra ulema bu defa da Kur'an'ın yorumundan kaynaklanan farklılıklarla oluşacak tehlikelere karşı hareket eder. Sünnet malzemesinin toplanması, tefsir ilminin teşekkülü, fikhî hükümlerin ve usulün oluşumu hep bu döneme ircâ olunmaktadır.¹⁵ Buradaki ameliyeyi 19. Yüzyıldaki Müslüman aydınların dönüşüm ve ihyâ içerikli çalışmalarıyla aynileştirmek yersiz olsa da kaygı ve motivasyonun benzer olduğu gözlemlenmektedir.

İslami tefekkürü ve İslam medeniyetinin ilim anlayışını yalnızca İslami bilgi kaynaklarına dayalı oluşmuş bir ürün saymak, Avrupa'nın ortaçağ skolastiğiyle aynileştirmek manasına gelir.¹⁶ Böyle bir kıyas alenen bir haksızlık olacaktır zira Avrupa'da ortaçağda yaşananlarla İslam dünyasında yaşananlar yakın dahi

¹⁴ Karaman, Hayrettin, İslam Hukuk Tarihi, İz yay., İstanbul, 2012, s.170

¹⁵ Aybakan, Bilal, Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ, İz yay., İstanbul, 2003, s.167

¹⁶ Ülken, Hilmi Ziya, İslam Düşüncesi, İstanbul, 2000, s.13, 14

gelmemektedir. Yaşananlar aynı olmadığı gibi İslam ilim dünyasının yaşadığı duraklama devri de skolastik düşünceyle aynı değildir. Ancak Hilmi Ziya Ülken; İslam medeniyetinin kavimler ve kültürler arası etkileşim ortamındaki merkezi rolünü kaybetmesiyle birlikte eski gücünü ve dinamizmini yitirmeye başladığı, giderek kendi içine kapandığı ve bu sürecin İslam skolastiğini doğurduğu belirtilmektedir.¹⁷

Haçlı seferleri ve Moğol istilası ile başlayan kargaşa ortamının içe kapanma sürecini başlattığı, Osmanlılar ve Safeviler zamanında ise büsbütün yerleştiği ve farklı bilgi etkinliklerine imkan vermeyen ideolojik bir forma girdiği ifade edilmektedir. Bu süreçle birlikte fikir hayatı, artık daha önceki fikirlerin ve eserlerin tekrarı ve şerhi boyutunda sürdürülmüş fakat tüm İslam coğrafyası dikkate alındığında, fikir dinamizminin yaşandığı dönem ile durgunluk dönemi arasında kesin bir sınır çizmek de pek kolay görülmemektedir. Endülüs gibi öyle yerler vardır ki orada skolâstik düşünce daha geç başlamıştır. Öyle yerler de vardır ki skolâstik süreç aşılmış ve kısa süreli de olsa yenilenme hareketi görülmüştür. Anadolu Selçukluları'nın orta dönemi Fatih dönemi ve sonrasındaki ilmi gelişmeler kısır döngünün aşıldığı ve bilimsel canlılığın yaşandığı dönemler olarak kabul edilmektedir.¹⁸

Skolastik süreç içinde İslami ilimlerin içine düştüğü kısır döngü ile birlikte disiplinler arasında yaşanan tartışmaların önemli ölçüde meşruiyet zemininde sürdürüldüğünü söylenebilir.¹⁹ Ancak disiplinlerarası çalışmaları başlı başına olumsuz bir etken olarak görmek doğru olmadığı gibi ilk zamanlar yararlı gelişmelere de kapı araladığını belirtmek gerekir. Sözgelimi metodolojik tartışmaların ilk zamanlar İslami ilimlerin gelişmesi açısından olumlu katkılar sağladığı hatta İslam dini olarak nitelenen fikir akımlarının da bu gelişmelere pozitif etkisi bilinmektedir. Tarihi tecrübe göstermektedir ki, İslam düşünce sisteminin ortaya çıkardığı medeniyet, sadece araştırma konusu olan dini nasların açıklanması ve yorumlanması olan ilimleri değil,

¹⁷ Ülken, a.g.e, s. 14-15

¹⁸ Yakuboğlu, Kenan, Osmanlı Medrese Sistemi ve Felsefesi, İstanbul, 2006, s.88

¹⁹ Bahsi geçen meşruiyet tartışmalarının en önemlilerinden biri Gazâli ile başlayan ve birkaç yüzyıl devam eden *Tehâfütler* tartışmasıdır. Bilindiği gibi filozofların eserlerini inceleyerek onları yirmi meselede eleştiren Gazâli üç meselede ise onları dinden çıkmış olmakla itham etmiştir. (bkz. Kuyel, M. Turker, Üç Tehafit Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara, 1956)

Allah, evren ve insan hakkındaki temel yaklaşımları içine alan ontolojik realiteyi her tür bilgi etkinliğini içeren epistemolojik esasları kapsayan büyük bir birikim meydana getirmiştir. Bu birikim daha sonra modern dünyanın bilimsel temelini oluşturan birçok disipline kaynaklık etmiştir.²⁰ Bütüncül bir açıdan bakıldığında İslam entelektüel geleneğinin her disiplin özelinde kendi özgü bir bakış açısını ortaya koymuştur.

Çalışmamızın hedefini gözetmek maksadıyla İslam medeniyeti özelinde Osmanlı ilmî geleneğine ve ilmî geleneğe bağlı olarak oluşan alim anlayışına odaklanmamız daha verimli olacaktır. Klasik dönemde yapılmış ilimler tasnifi eserleri dönemin ilim anlayışını ortaya koymak bakımından özel bir değer taşımaktadır. Çeşitli ilim tasnifi çalışmalarının en ünlülerinden olan Taşköprülü-zâde'nin ilimler tasnifinde bilgi ile din, iman ve dolayısıyla ahiret hayatı arasında sıkı bir bağ kurulmuştur.²¹ Bilginin, kişinin dini hayatını geliştirdiği ölçüde işlevsel bulunduğu önermeyi İslamî ilimlerin teşekkülü sırasında ilmi; vahyi anlama ve hayata geçirmenin vesilesi kılmayı hatırlatmaktadır. Taşköprülü-zâde de ilmin ve bilginin edinilmesindeki gayeye dikkat çekerek ilmin değerini insanı kemâle ulaştırması ve itikadını kuvvetlendirmesiyle ilişkilendirmiştir. Osmanlı'nın ilim ve alim anlayışı büyük ölçüde medrese çevresinde şekillenmiştir. Selçuklularda vezir Nizamülk'ün teşviki ve desteğiyle kurulmuş olan Nizamiye medreseleri geleneğine binaen Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'da kurduğu Sahn medreseleriyle birlikte klasik dönemin bilgi üretim mekanizmasının da şekillendiği söylenebilir. Üretilen bilginin içeriği ve değerlendirilmesiyle alakalı tasviri yapabilmeyi sağlayacak en pratik veri dönemin "ilimler tasnifi" eserleri demek yerinde bir tespit olacaktır. Zira hangi dalın ilim sayılıp sayılmadığı, ilmin kapsamı, ilimde verim anlayışı, alimin nitelikleri gibi hususlarda en şümullü bilgiyi bu eserlerden almak mümkündür. Taşköprülü-zâde konuyu *Miftâhu's-Sa'âde* adlı eserinde çok daha geniş olarak ele almıştır. Bu eserde, onun bütün ilimleri yedi ana grupta incelediğini görüyoruz. Bunları, kısaca şöyle hülâsa edebiliriz:

²⁰ Bayraktar, Mehmet, İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi, Ankara, 1982

²¹ Unan, Fahri, "Taşköprülü-zâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın İlim ve Alim Anlayışı", Osmanlı Araştırmaları Dergisi, XVII, İstanbul, 1997 s. 149

1-Yazı ile ilgili ilimler (*ilmü'l-hatt*): Bu kategoride yazı sanatı ve harflerin mahreçleri de dâhil, muhtelif konular incelenmektedir.

2-Sözlerle ilgili ilimler (*ilmü'l-lüga*): Ses bilgisi, dilbilgisi, şiir ve her türlü mefhum ve terimler bu grupta ele alınmaktadır.

3-Mantık ile ilgili ilimler (*ilmü'l-mantık*): Mantık, mîzân, münâzara, cedel, vb. konular bu ana başlık altında tedkik edilmektedir.

4-Felsefe, varlıklar ilmi (*ilm-i ilâhî*, vb.): *Îlâhiyât* (metafizik), tıp, tabiat, fizik, astroloji, büyü, riyâzî ilimler, vb. bu grubu oluşturmaktadır.

5-Amelî hikmet (*hikmet-i ameliyye*: pratik felsefe): Ahlâk, ev idâresi, siyâset, ihtisâb, askerlik, vb. bütün konular bu kategoride mütâlaa edilmektedir.

6-Dinî ilimler (*ulûm-ı şer'îyye*): Kur'ân, tefsir, hadis, fıkıh, *kelâm*, vb. muhtelif konular bu grubu oluşturmaktadır. Müellifin tasnîfinin en uzun kısmını bu bölüm teşkil eder.

7-Bâtın ilimleri (*ilm-i ma'rife*): İbâdetlerin hikmeti, çeşitleri, çeşitli duâların esrârı, tefekkür, âdet ve gelenek ile bizzat "*ilim*" bu sonuncu grupta ele alınmaktadır.

Fahri Unan'a göre bu tasnif tetkik edildiğinde, Taşköprülü-zâde'nin, kendisinden evvel yapılmış bütün ilim tasniflerini göz önünde bulundurarak, onların ana hatlarını muhâfaza etmek kaydıyla, teferruatlı bir ilim tasnîfinde bulunduğunu görülür. Bu bakımdan, onun tasnîfi eskiden yapılmış tasniflerin iyi bir düzenlemesi olarak da kabul edilebilir²² ve ilim ve alim algısının anlaşılması için genel bir tablo oluşturabilmeye mühim bir katkı sağlar.

²² Unan, Fahri, Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlmi Verim, Koomduk İlimler Jurnalı/ Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek, 2003, Sayı. 5, s. 16

Buraya kadar bakıldığında ilmi anlayışta, bütün ilimlerin esasen *aklî* ve *naklî*²³ olmak üzere iki kısımda mütâlaa edildiğini görüyoruz. Bu durum, ulemânın faaliyet sâhasını belirlemekte ve yönlendirmekte mühim bir rol oynamış olmalıdır. Bu sâhanın seçiminde, *ilimlerin gâyesi* oldukça belirleyici bir âmil olarak görülebilir. İslâm dünyasında daha ilk dönemlerden îtibâren, ilimlerin bir grubu *vahiy* (din), ikinci grubu ise *insan zekâsının ve tecrübesinin ürünü* olarak düşünülmüş ve vahye dayanan ilimler nesilden nesile aktarıldıkları için, umûmiyetle *naklî*; ötekiler ise *aklî* olarak adlandırılmıştır. Nitekim, Osmanlı medreselerine tâyinleri öngörülen müderrislerin çoğunun, *akliyyât* ve *nakliyyât* ilimlerini iyi bilen insanlar olarak tavsif edilmeleri, bu anlayışın tezâhüründen başka bir şey olmamalıdır.²⁴

Taşköprülü-zâde, aynı eserinde alimlerin nitelikleri, görevleri, topluma karşı vazifeleriyle ilgili de bilgi vermiştir. O'na göre alim; Allah için öğretmeli, ilmi yayıp cahillerin sayısını azaltmayı hedeflemeli, Allah'ın kullarına doğru yolu gösterip dalaletten kurtarmalı, dini; Ku'an'ı ve sünneti açıklayıcı salih bir niyetle hareket etmeli, ilmin tıpkı bir mal gibi olduğunu; kazanılıp depolandığını dolayısıyla bir zekâtının olacağını bilmelidir. Taşköprülü-zâde'nin hem ilmi öğretmeni hem ilmi öğreneni değerlendirmek maksadıyla koymuş olduğu temel kıstas; ilmin gayesi ve insana ne tür bir faydası olduğudur.²⁵ Alimi yalnızca bilgi üretimi yapan bir kimse tanımlamasıyla sınırlandırmamış; onun günlük hayatıyla ilgili bir takım sınırlardan bahsetmiştir. Toplumu yönlendiren, daha iyiye ve doğruya iletmeyi hedef haline getirmiş alimin madde ile ilişkisinin itidâlli olması gerekir vurgusuyla onu ulvî bir makama yerleştirdiğini gözlemlenebilir. Bu durum önceki bölümde sözü edilen, Davutoğlu'nun kendi ilim paradigmasının oluşturabilmiş medeniyetlerin üç ayırıcı vasfından biri olan; ilmî önderlik vasfını ve İslam medeniyetinde alimin toplumu sürükleyen, şekillendiren bir görev anlayışıyla hareket ettiği bilgisini doğrular niteliktedir.

²³ Kur'an ve sünnete dayalı vahyi ve nebevi bilgi, yine bu bilgiye dayanarak oluşturulmuş temel islami ilimler.

²⁴ Unan, Fahri, a.g.m, s.17

²⁵ Unan, Fahri, "Taşköprülüzâde'nin Kalemінде XVI. Yüzyılın "İlim" ve "Alim" Anlayışı", Osmanlı Araştırmaları, XVII, İstanbul, 1997, s.150-156

Bu bağlamda alimin İslam medeniyetinde geleneksel anlamda sürdürdüğü önderlik vazifesini Osmanlı Devleti'nde de devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Osmanoğulları'nın bir beylik olarak serpilip güçlenmesinde menkıbevi bir anlatıyla da olsa Şeyh Edebâli'nin yer alması boşuna değildir. Yol gösterici biçiminde tasvir edilen Şeyh Edebâli; bu misyonunu seleflerine miras bırakmıştır demek mümkündür. İlk etapta din alimlerine manevi bir koruyuculuk ve önderlik özelliği atfedilmiş ancak Osmanlı devlet yapısı kurumsal bir hale geldikçe alimler de devlet yapısı içinde içinde kurumsal ve legal bir hâl alan ulema sınıfını temsil etmeye başlamışlardır. Artık bu yapı ilmiye sınıfı şeklinde terimleşmiştir.

İlmiye sınıfı, klasik ve yerleşmiş İslami eğitim kurumu olan medresede usulüne uygun tahsilden sonra icazetle mezun olup eğitim, hukuk, fetva, başlıca dinî hizmetler ve nihayet merkezi bürokrasinin kendi alanlarıyla ilgili önemli bazı makamlarını dolduran Müslüman ve çoğunlukla da Türkler'den oluşan bir meslek grubudur.²⁶

İlmiye sınıfında tanımından da anlaşılacağı üzere başında Şeyhülislam'ın bulunduğu hiyerarşik bir yapılanmaya sahiptir. Medreselerde yetişen din alimleri, kadılar, müderrisler kademe kademe bu yapıya dahil olmaktadır. Medreselerin Osmanlı topraklarına dağılmış vaziyette olduğunu ayrıca medrese öğrencilerinin her yıl Ramazan ayında imamlık ve müezzinlik yaparak hem irşad faaliyeti yürütmek hem de bir miktar harçlık kazanmak için merkezden taşraya dağıldıklarını düşündüğümüzde; ilmiyeyi yalnızca merkezdeki akademik ilgiye ve titre sahip din alimini etkileyen bir sınıf addetmek haksızlık olacaktır.

Bu açıdan ilmiye, devletin merkezden taşraya ulaşmasını sağlayan bir aygıt olarak da anlaşılabilir mi? Bu soruya Osmanlı'da klasik dönemde ilmiye sınıfının pozisyonu ile modernleşme dönemindeki pozisyonu farklı cevaplar teşkil etmektedir. Zira klasik dönemde kırsal bölgelerde ilmiye sınıfının etkisi oldukça sınırlı olduğunu gözlemlenmektedir. Sünni ve medrese çıkışlı bir İslami ilim

²⁶ İpşirli, Mehmet, "İlmiye" md., TDV İslam Ansiklopedisi, c.22, s.142

anlayışına sahip olan ilmiye sınıfı bilgi üretimi ve bilginin kontrolü hususlarında Sünni ekolün çizgisine sıkı sıkıya bağlı idi. Sünnilik içerisinde de fıkhî alanda Hanefî mezhebine daha fazla meyilli olan ilmiye medreseleri toplum içerisindeki farklı mezhep ve gruplardan oluşan ünitelerle organik bağ kurmamıştır. Amit Bein'in de çalışmasında aktardığı gibi Osmanlı topraklarında yaşayan Şii ve Aleviler; Şii Safevî hanedanlığıyla uzun süren savaşlar sebebiyle güvenilmez bulunmuş ve Şii din adamları ilmiye sınıfı içerisinde temsil imkanına sahip olamamışlardır. Ancak burada Şii grupların da ilmiye sınıfının dini otorite bakımından yetki alanını tam anlamıyla tanımadığını Şii ve Alevî din adamlarının bir bölümünün zaten bu sınıf içerisinde yer almak istemediğini de belirtmemiz objektif bir tasvir için gerekli görülmektedir.²⁷

Sünnî olmakla beraber medrese temelli olmayan tekke çevresinde şekillenen tasavvuf ekolleriyle de ilmiye sınıfı arasında genellikle mesafeli bir ilişki olmuştur. Hatta bu mesafe dönem dönem oldukça derinleşip keskinleşerek uzun süren tartışma ve mücadelelere dönüşmüştür. Durumun en çarpıcı örneğini 17. yüzyılda yaşanan Kadızâdeliler hareketinde görmemiz mümkündür. Adını IV. Murad dönemindeki ünlü vaiz Kadızâde Mehmed Efendi'den alan bu hareket Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkan bazı adet ve uygulamaları bid'at yani sonradan ihdâs edilerek dine katılan şeyler olarak addetmiş ve şiddetle reddetmiştir. Bid'at olarak saydıkları uygulamaların birçoğu tasavvufî tarikatler ve tekkelerde yapılan uygulamaları kapsayan Kadızâdeliler; camilerdeki vaazlar, medreselerdeki dersler ve aleyhte yazdıkları risalelerle başlattıkları bu muhalefeti akabinde padişah meclisine kadar taşımışlardır. Başlangıcı fikrî ve ictimaî bir hareket iken zamanla siyasi bir kamplaşma da oluşunca önlemez trajik sonuçlar doğuran bu hadise ilmiye sınıfı ile tasavvufî hareketlerin arasındaki mesafeyi mücadeleye dönüştüren bir süreç olarak görülmüştür.²⁸

²⁷ Bein, Amit, Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti, Kitap yay. , İstanbul, 2013, s.13

²⁸ Semâ, devrân, cemaatle nafîle namaz kılınması, musâfaha, türbe ve kabir ziyaretleri, tütün ve kahve kullanımı gibi birçok hususu bid'at ve haram kabul eden Mehmed Efendi Osmanlı'nın içinde bulunduğu birtakım ekonomik ve siyasi buhranların da bu bid'atlerin yok edilmesiyle mümkün olduğunu savunmuştur. Kendisine fikrî anlamda en büyük muhalefeti Şeyh Abdulmecid Sivasî yapmıştır. Uzun süre birbirlerine karşılıklı zeyiller yazmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", DİA, c.24., s.104

Görüldüğü üzere modernleşme öncesi dönemde ilmiye sınıfıyla medrese dışındaki din alimleri ve bilgi üretim mekanizmaları organik bir ilişki kurmamıştır. Şeyhülislam'ın dinî ilimler alanındaki yetkinliği bizzat padişah tarafından onanıp yine bu makama atamaların ve bu makamdan azillerin bizzat padişah tarafından gerçekleşmesi, sadrazamla denk sayılacak ölçüde mühim bir konumda bulunması; onu görev süresini ve yetkisini padişah nazarında oluşturduğu güven ile orantılı hale getirmiştir. Konumu itibariyle de Osmanlı yönetici seçkin sınıfına yaklaştırmıştır. İmam ve müftü kadrolarıyla, eğitim ve hukuk kurumlarında mutlak söz sahibi oluşuyla Şeyhülislam başkanlığındaki ilmiye; modernleşme sürecinde görev alanları, yeni oluşturulan kurumlara paylaştırılana dek dini bilginin üretimi, hem gündelik hem siyasî hayatı şekillendiren fetva organizasyonu ve hukukun işleyişi için tek yetki sahibiydi.²⁹

2. MODERN DÖNEME GEÇİŞTE İSLAMİ İLİMLER VE ALİM ALGISI

²⁹ Yakut, Esra, Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din, Kitap yay., İstanbul, 2005, s.204-207

İslam dünyasında 18. yüzyılın sonlarından itibaren ivme kazanan ihyâ hareketlerinin birçoğu İslamın kendisini değil o dönemde yaşanan İslamı eleştirmekteydi. Onlara göre İslam bizatihi geri kalmışlığın kötü yönetim ve ekonominin müsebbibi değildi, bilakis İslam insana en doğruyu en iyiyi işaret ederken, hem ahiret hayatında hem dünya hayatında mutluluk için Müslümanlara sürekli çalışmayı emrederken dönemin müslümanları lakayit bir hale bürünmüşlerdi. Bu durumun en büyük sorumlusunu ‘taklîd’ ilan eden ihyâcılar yeni bir tecdîd ve ihyâ faaliyetiyle kapanan ictihad kapısını açmayı müslümanların güncel problemlerine yine kendi kaynakları vasıtasıyla çözümler üreterek onları zamanın ruhundan koparmadan yeni dünyaya eklemlemeyi öngörüyorlardı. İsmail Kara’ya göre bu ortam İslam ilim ve kültür dünyasının yönünü taklîdden ıslâha ilimden bilgiye çeviren yegâne dinamik idi.³⁰

2.1 Modern Döneme Geçişte Osmanlı'da Alim ve Aydın

19. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti’ndeki yenilik çalışmalarının odağı Niyazi Berkes’in ifadesiyle ‘merkezileştirme’ biçimde okunabilir. Öncelikle idari ve mâli yapının merkezileşmesine odaklanan II. Mahmut dönemi ıslahatları; posta teşkilatından düzenli orduya, taşra yönetim sisteminden, modern eğitim kurumlarına merkezi yönetimi güçlendirme ve merkez ile taşra arasındaki iletişimi geliştirerek sınırlar dahilindeki her noktayı kontrol altında tutma eğilimi göstermektedir.³¹ Amit Bein, bu dönemde ilmiye teşkilatının da geleneksel yetkilerine artarak müdahale edildiğini ve ilmiyenin mâli özerkliğini büyük ölçüde kaybettiğini belirtir.³² Yeni Nizamiye Mahkemeleri, modern yapıda kurulmuş yeni okullar, vakıf mallarının idaresi için Evkâf Nezaretinin kurulması ilmiyenin yetki alanını daraltan, mâli özerkliğini kısıtlayan gelişmeler şeklinde

³⁰ Kara, İsmail, “İslamcı Söylemin Kaynakları”, İslâmiyât Dergisi, c.4, s.4, 2001, s.37-54

³¹ Berkes, Niyazi, Türkiye’de Çağdaşlaşma, Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, YKY, İstanbul: 2002, s.180

³² Bein, Amit, a.g.e, s.22

sıralanabilir.³³ Öte yandan devletin, merkezi idarenin etki alanını genişletmek ve farklı grupları denetim altında tutabilmek gayesiyle o döneme kadar ilmiye sınıfına dahil edilmemiş tekke merkezli bir bilgi üretim şemasına dahil tarikat şeyhlerini de ilmiye sınıfıyla bütünleştirmek için çaba sarfetmiştir.³⁴

Tüm bu yeni düzenlemeler, din alimlerini ve ilmiye sınıfı derinden etkilemekteydi. Hem bürokratik düzlemde hem de toplumsal alanda konumlarını değiştiren bu yeni durum karşısında elbette onlar da kendi fikrî savunularını geliştiriyordu. Zira Batı toplumu Osmanlı entelektüel çevresinde uzaktan izlenmesi gereken bir hedeften ziyade yeni bir dünyanın öncüsü kabul edilmiş olmuştur. Bu algı dönüşümü Avrupa'yı sürekli izlenmesi ve yapılan yeniliklerin tatbik edilmesi suretiyle içselleştirilmesi gereken bir toplumsal model haline getirmiştir.³⁵

Modernleşme hareketine paralel biçimde oluşan; Aydınlanma, Fransız İhtilâli ve Sanayi İnkılâbı üçlemesiyle Avrupa'da oluşmuş bilgi telâkkisine dayanan yeni Osmanlı münevveri/aydını ünitesi gelenek ile giriştiği mücadelede ilk olarak geleneksel yapının kendini meşrulaştırmada yegâne kaynağı olan “din” ve buna bağlı olarak da bürokratik ağlara sahip “din alimi” ile karşı karşıya gelmiştir. Yeni Osmanlı aydını yeniliklerin ve ilerlemenin karşısında konumlandığı gelenek ve onun koruyucu unsurlarını kıyasıya eleştirirken toplum nazarında bu faaliyetlerin karşılık bulması ve reform çabalarının “gâvurlaşma” biçiminde algılanmaması için yine dinî meşruiyete başvurmuştur.³⁶ Kendi önerilerine dinî alanda özellikle tecdîd ve ihya bağlamında meşruiyet zemini sağlayan aydınlar; Osmanlı ilmiye sınıfını yeni ictihadların'ın önündeki en büyük engel ve taklîd'den ibaret köhne bir yapı biçiminde tasvir etmiştir.

³³ Berkes, a.g.e, s.170

³⁴ Yakut, Esra, a.g.e, s.52-53

³⁵ Subaşı, Necdet, Dini Sosyaliteler, Tezkire yay., İstanbul, 2014, s.4

³⁶ Subaşı, Necdet, a.g.e, s.12

Kemal Karpat'a göre hem yenilikçi hem gelenekçi kanat; kendi fikirlerini savunurken dinî meşruiyete ihtiyaç duymuştur.³⁷ Bir taraf yeniliklerin salt Batı taklidi olduğunu öne sürüp 'gavurlaşma' tehlikesine dikkat çekmiştir. Diğer taraf geleneksel yapıların değişime kapalı, durağan yapısını ve ilmiyeye teşkilatının bozulma emaraları gösterdiğini öne sürüp tecdîd ve ihyâ vurgusu yaparak yeniliklere meşruiyet zemini oluşturmak istemiştir.

Entelektüel hayatta oluşan bu rekabet ortamının temeli modernleşme faaliyetleriyle birlikte bilgi üretim mekanizmasının da değişmesiydi. Zira medreseler varlığını sürdürmekte iken modern yapılanma ve içerikle tasarlanmış yeni okullar açılmaya başlandı. Medreseyle paralel olarak eğitim kurumu vazifesini sürdüren bu okullar; Avrupa merkezli eğitim anlayışları, Batı dilleri ağırlıklı eğitim lisanları, modern bilim anlayışını aktaran öğretim programları, teknik ve sosyal bilimlerde Avrupalı bilim adamlarını referans alan ders içerikleri ile Osmanlı'da klasik dönem "ilim" anlayışının yönünü başka bir ufka çeviriyordu. Modern eğitim kurumları medrese merkezli ilmiye sınıfı ve klasik ilim anlayışının bizzat rakibi olduğu gibi; muhalif entelektüel hareketin de yetiştiği yegâne mekânlardı. Öte yandan bu okulların mezunları entelektüel saha içerisinde gittikçe daha fazla söz sahibi oluyordu. Basın-yayın organlarının gelişimi, ilk dergi ve gazete hareketleri de yine bu mezunlar eliyle gerçekleşiyordu. Yeni oluşan entelektüel düzene eklenmek durumunda kalan da geleneksel bilgi üretim mekanizmasının aygıtları olan medrese ve ulema oluyordu.

Şeyhülislamlık başkanlığındaki ilmiye, bu yenilikler karşısında temkinli tutumunu koruyarak modernleşmenin 'dine rağmen' veya 'din karşıtı' bir biçimde anlaşılmasına engel olmuştur.³⁸ İslam ve islamî ilimler; ilmiyenin kurumsal yapısının dışında da tartışılıp konuşulmaya başlanmıştır. Özellikle *İslamcılar* eliyle İslam düşüncesi modern sosyal bilimlerin alanına dahil olarak modern bağlamda bir entelektüel ajanda kazanmaya başlamıştı. Necdet Subaşı bu akımın öncüsü saydığı Cemaleddin Afganî; mevcut Müslüman toplumlarında yaşanan

³⁷ Karpat, Kemal, *Türk Siyasi Tarihi*, Timaş, İstanbul, 2011, s.137-154

³⁸ Subaşı, a.g.e., s.45

İslam'a eleştirel bir bakış geliştirerek sömürge ve kolonyalizme karşı duruş çerçevesinde İslam'da ihyâ ve öze dönüş içerikli ictihad ve tecdidi geliştirmeye yönelik yeni bir İslamî ilim ve bilgi üretimi retoriğinin oluşmasında büyük rol oynamıştır. Şerif Mardin, II. Abdulhamid döneminde yükselen *Panislamizm* idealinin İslamcı düşüncenin resmi politika dahilinde entelektüel hayata girişini vurgulamıştır. O'na göre Abdulhamid, kendi döneminden evvel şekillenmeye başlamış olan İslamcılık hareketlerini hem iç hem de dış politikasında kullanmıştır. Avrupa'da etnik köken üzerinden ortaya çıkan Pan akımlarına tepki sayılabilecek bu seçimin; padişahın ülkesindeki bazı entelektüeller arasında İslam'ın yeniden rağbet kazanmış olmasını bir fırsat mahiyetinde değerlenmiş olmasıyla desteklendiği söylenebilir. Osmanlı halkının "İslam" bayrağı altında toplamak ve diğer İslam ülkelerini halifelik makamı etrafında birleştirmek şeklinde iki hedefi olan panislamizmin birinci hedefi nispeten başarılı sayılmıştır. Mardin; Anadolu'nun bölük pörçük, birlik duygusundan yoksun köylüsünde, Abdulhami devrinin sonuna doğru, Müslümanlığın ayırıcı özellikleri üzerine kurulu bir bilinç başlangıcına sahip olduğunu söyler. Diğer yandan Padişah'ın Şeyh Ebul'lhuda gibi tarikat önderlerini dinî ideolojiyi yaymak için kullandığını; Sünni Müslüman itikadının "orta"sını temsil eden Gazali gibi alimlerin eserlerini tercüme ettirdiğini ekler.³⁹

Modern döneme geçişte İslami ilimlerin ve alimlerin pozisyonuyla alakalı bahsetmek lüzumu görülen bir diğer ünite de tekke merkezli şekillenip gelişen tasavvuf tarikatlarıdır. II. Mahmut döneminde Yeniçeri ocağı'nın tasfiye edilmesi ve düzenli yeni bir ordunun kurulmasıyla birlikte; Yeniçerileri'nin bağlı bulunduğu Bektaşî tarikatı da bir anlamda ilga edilmiş oldu. Bektaşiliğin bıraktığı boşluğu doldurup onun meşruiyet gücünün mirasçısı olmak isteyen diğer tasavvufi oluşumlar da eskiye kıyasla bilgi üretimi ve paylaşımı bağlamında aktive olmuşlardır. Dini hayatın içeriği ve yeniden yapılandırılması hususunda hem İslamcı entelektüellerle hem de ilmiye sınıfının mensupları olan ulema ile bir

³⁹ Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi, İletişim yay., İstanbul, 1999, s.93-94*

manada yarışa girmişlerdi.⁴⁰ Şerif Mardin; özellikle Melâmilik anlayışını dönemin canlandırılmış tasavvufî akımlarından biri olarak tanımlamış ve resmi İslamcılık kadar tesirli olduğunu vurgulamıştır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin mühim temsilcilerinden Bursalı Tahir Bey ve II. Meşrutiyetten sonra kurulmuş Hürriyet ve İtilâf partisi başkanı Miralay Sadık Bey'in Melâmilik'ten yoğun olarak etkilendiklerini vurgulamıştır.⁴¹

İslam'ın peygamberî ve onu takip eden ilk hicri yüzyılda; müteşekkil kurumsal bir alim sınıfı olmamıştır. Ancak ahlâkî esaslar ve toplumu iyiye yönlendirme kıstaslarına bağlı olarak oluşmuş bir “alim şahsiyeti” yahut ahlakî önder düzleminde bir “alim prototipi”nden söz edebiliriz. Alim prototipinin hükmi bir şahsiyet kazanması ise İslam'a bağlı olarak oluşan fikrî hareketlerin birbirlerine karşı mücadeleye başlamasıyla birlikte olmuştur. VIII. yüzyılda fetihlerle İslam ülkesinin genişlemesi ve yeni kültür havzalarıyla temesa geçilmesi sonucu artarak süren fikrî hareketlilikle birlikte Sünnî görüş sahibi ulema; bu mücadelede bir taraf olarak sosyal gücünü, profesyonel bir yapı içerisinde dağıtmış olduğu fonksiyonel rollerle geliştirdi. *Mecusîlik* (İran'ın fethiyle birlikte İran kültürünü öven Arap kültürünü ilkel bularak birçok Mecûsi; kültürünün esaslarını yeni devlet ve toplum yapısına iletme istiyordu.) *Şuubiyye* (devlet yönetimindeki memur ve katiplerden oluşan; insan iradesini yok sayıp, felsefî bilgiyi öne çıkarıp Fars kültürünü övmeleriyle tanınan grup) *Mutezile* (Sünnîlerin aksine Allah'ı akıl yoluyla anlamayı önerip ve ona bazı rasyonel saikler hamlediyorlardı.) Sünnî İslam alimlerinin o dönemde teşkilatlanmasını sağlayan *bâtıl* kabul ettikleri fikrî akımlardı. Kendi düşünüş yapılarını muhafaza ederek yaymak maksadıyla eğitimi kontrol altına alarak; Sünnî müfredatlar hazırladılar.⁴² Toplumun bilgi üreten liderleri olarak hicri 2. ve 3. yüzyılda tepeden inme biçimde yayılan bu üç akıma karşı; toplum nazarında sınanmış ve onanmış bir galibiyet kazandılar. Ancak bu galibiyetin ilerleyen dönemlerinde hukukî bilgiyi de üreten bir mekanizma haline gelen ulemâ; hukukun (fikhın) değiştirilemez vahyî bir norm olarak kabul edilmesi

⁴⁰ Subaşı, a.g.e, s.12

⁴¹ Mardin, a.g.e, s.94

⁴² Subaşı, Necdet, Türk Aydınının Din Anlayışı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s.59

hususunda ısrarcı davrandı.⁴³ Fıkhi ictihadları oluşturarak hukuki normları şekillendiren ünite ulema olsa da hukukun yararlanarak toplumu kontrol altında tutan halife idi. Dolayısıyla hilafet makamı ile ulema birbirine sıkıca bağlı hale geldi. Yönetim kademesi açısından oldukça fonksiyonel bir işi icrâ eden ulemâ, devletin meşruiyet kaynağı olmaya başlamış fakat bu yetkiyi esas olarak devletin yönlendirmesiyle kazanmıştır.

Ulema; Osmanlı devleti içerisinde de ciddi bir toplumsal nüfuza sahipti. Osmanlı devlet sistemi içerisinde kurumsallaşarak Şeyhulislam başkanlığında ilmiye sınıfını oluşturmuştur. Bu durum klasik dönemde yetki alanını oldukça arttırmış, alimi bürokrata yaklaştırmıştır. Ancak yetkisini esasen devletten ve padişahıtan alan ilmiye'nin yetki alanındaki daralma yahut prestijinin sönüşü de yine devletin konumu ve ilmiyeye karşı tutumuna bağlı olarak gelişmiştir.

Modernleşme döneminde ortaya çıkan aydın tipi de Osmanlı'da ve Avrupa'da aynı biçimde gelişmemiştir. Avrupa'da skolastik düşünceye, kilisenin dogmasına ve tartışılmaz otoritesine karşı çıkan aydın; bizzat bu otoriteyle ve yönetimle mücadele etmiştir. Osmanlı entelektüel hayatında “aydın”ın yahut “münevver”in oluşumu benzer bir siyasal ve sosyal arka plana dayanmamaktadır. İki toplumun da bu bağlamda farklı bir sergüzeşti olduğu aşıkardır. Kavramların oluştuğu sosyal ve siyasal ortam farklı olduğundan aynı kavram iki ayrı entelektüel çerçevede iki ayrı anlama tekâbül etmiştir. Nilgün Çelebi, sosyal bilimler kavramları ve tanımlarında bir tekâbül ve tercüme sorununun olduğunu vurgulamıştır. O'na göre bir sosyal dünyaya ait kavramlar ne kadar iyi bir çeviri olursa olsun başka bir sosyal dünyaya aktarıldığında; kavram, o sosyal dünyanın dünya görüşü çerçevesinde değişecek yahut manası çarpıtılacaktır.⁴⁴ Şerif Mardin de benzer bir noktaya temas ederek; modernleşme dönemi Osmanlı aydını/münevveri ile alakalı açıklama ve kavramsallaştırmaların tercüme problemi sebebiyle eksik kaldığını yahut hakîki durumu tasvirde eksik kaldığını belirtir. O'na göre;

⁴³ Subaşı, Necdet, a.g.e., s.60

⁴⁴ Çelebi, Nilgün, Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları, 2.basım Anı Yay., Ankara, 2004, s.30

“...Tanzimat hareketi içinde ‘aydın’ların yerini tayin etmekteki başlıca engel, bu kavramın Batı’da taşıdığı vurgunun Osmanlı kültüründe eksik olmasından ileri gelmektedir. Geleneksel Osmanlı topluluğunda ‘alim’ (bilgin) ya da ‘arif’ (derin ve gizli bilgileri kavrayabilmiş olan) olarak tanınan kişinin nitelikleri Batı’da ‘aydın’la birlikte telaffuz edilen, onun uzantısı sayılan ‘intellect’, ‘intellectuel’, ‘le siecle des lumieres’ (aydınlanma yüzyılı) gibi ifadelerdeki vurguyu vermemektedir”⁴⁵

Batılı modern aydın prototipleri Kilise otoritesi ile bir mücadeleye girişmiş buna bağlı olarak kendilerini tanımlamışlardır. Osmanlı aydınları ise otoriteyle ilişki içerisinde serpilip büyüyerek Batılılaşma politikasına binaen “aydın” haline geldiler. Devlet yapısı içinde bürokrat olarak var oldular. İlmiye sınıfını devlet ve otorite merkezli olmaları sebebiyle eleştirirken kendileri de bu geleneği devam ettirdi. Avrupa’da halkın zenginleri olan burjuvazi tarafından desteklenen aydınlar devlet otoritesiyle belirli bir mesafeyi korumayı başarırken Osmanlı aydını aynı şeyi yapamamış üstelik toplumdan kopuk yönetici elitlere daha yakın kalmayı sürdürmüştür.⁴⁶

Osmanlı’da Batılılaşma taraftarı da olsa aydının dinî kimliği ve fikirlerini savunmada kendisine sağladığı dinî meşruiyet zemini öne çıkarken, Cumhuriyet’le birlikte, kısmî bir kopuş yaşandı. Bu çerçevede “bürokrat aydın”ın temel özelliği, laik ve Batılılaşma taraftarı olmak haline geldi. Osmanlı devletinin gerileme ve çöküş dönemlerinde, Türk aydınının eylem ve düşünceleri, Müslüman halk üzerinde hayal kırıklıklarına sebep oldu. Bunun sonucunda dine dayalı politikalardan uzaklaşılması sonucu laik düşünce önemli bir yere geldi. Laik uygulamalar, doğrudan din kurumuna yönelik değil de, dinin bazı kurumlarına cephe almayı stratejik bir tutum olarak sergiledi. Din, bir anlamda devletleştirilerek, iktidarın vasıtasına, toplumu kontrol etmeye yarayan bir aygıtı dönüştü.

⁴⁵ Mardin, Şerif, Türkiye’de Toplum ve Siyaset -Makaleler 1, İletişimYay., İstanbul, 1994, s.67

⁴⁶ Subaşı, Necdet, a.g.e, s.66

Özetle Osmanlı aydını modernleşme ideolojisiyle beraber teşekkül etmiş bir gruptu dememiz mümkündür. Farklı düşünce ve bakış açıları, klasik gruplaşmaların yerini siyasî fikirlere göre şekillenmiş grupların almasıyla sonuçlanmıştır. O dönemde dünyadaki bu eğilimi incelediğimizde siyasî kutuplaşma ve dünya görüşlerinin keskinleşmesiyle yeni fikrî mücadelelerin ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur.

Osmanlı aydınının Avrupa'da siyasî ve sosyal gelişmeleri benzer şekilde yaşamadığı malumdur. Ancak 19. yüzyıl bürokrasinin tepeden inme bir yenilik anlayışıyla aydın yetiştirmeye başladığı da bilinmektedir. Cumhuriyetin ilanı akabinde ise kendine özgü vasıflarıyla ulusal aydın kimliği oluşmaya başlamıştır. İddiası itibariyle tevârüs ettiği Osmanlı münevver/aydın kimliğini reddeden bu yeni ulusal aydın aslında reddettiği aydın kimliğiyle aynı çizgide hareket etmeye devam etmiştir. Zira otoriteyle organik biçimde ilişkisi olan bu aydınlar yukarıdan aşağıya “aydınlatma” işleminin en mühim aracı olmuşlardır. 19. yüzyılın başından itibaren bilgiye dayalı ihyâ faaliyeti ismini muasırlaşmaya dönüştürüp söylemini yenileyerek ulusal egemenlik ve kalkınmanın savunucusu olmuştur. Uzaktan bakıldığında şekli manada birbirinden farklı görünen bu iki zümre temelde birbirinin tamamlayıcısı olmuş, aynı yöntemler kullanılmaya devam etmiştir.⁴⁷

⁴⁷ Çetinkaya, Bayram Ali, “Meşrutiyet Dönemi Aydın ve Devlet Adamının/Bürokratinin Kimlik Yapısı”, C.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, XII/2, 2008, s. 120

İKİNCİ BÖLÜM: GEÇ OSMANLI ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK DÜŞÜNCESİNDE SOSYOLOJİNİN EGEMENLİĞİ

19. yüzyıl Avrupa'daki ekonomik ve bilimsel ilerlemenin kurumsallaştığı, Avrupa dışındaki toplumların ise bu ilerlemeye kayıtsız kalma imkanı bulamadan, tüm bu değişimle sert bir yüzleşme yaşadığı süreçtir. Hilmi Ziya Ülken bu yüzyılı; Avrupalı olmayan toplumların yaşadıkları farklı tecrübe ve tedbirin tüm bu gelişmelere cevap veremediğini fark ettikleri ve tek seçeneklerinin 'Batılılaşmak' olduğunu kabul ettikleri bir dönem şeklinde tarif eder. Burada 'batılılaşmak' Osmanlı devleti özelinde yöneticiler arasında daha ziyade Avrupa'nın gelişim modelini ve yöntemini takip etmek kastıyla anlaşılmıştır.

Osmanlı devleti 17. Yüzyıldan itibaren 'bozulma', 'ıslâh', 'yenilik' gibi kavramlarla öncelikli olarak devlet ve ordu bünyesinde yüzleşmiş, teknik gelişmeleri merkeze alarak sınırlı alanlarda reformlar yapmaya başlamıştı. Bu reformlar, çoğu zaman ordu düzeni ve teknik teçhizatla sınırlı kalmıştı. Devlet bürokratları ve yönetici kademesindeki elitlerin tamamı tarafından da benimsenmemişti. Zira bir grup bürokrat ve elit Osmanlı devletinin Avrupa karşısındaki üstünlüğüne inanıyor, üst üste gelen birkaç yenilgiyi, geçici bir durum, çözümlenebilir bir savaş taktiği olarak algılıyordu. Yönetim tabakasının tümünün arkasında durmadığı hatta bir kısmının "gavurlaşma" saikiyle alenen karşı çıktığı bu reformlar uzun soluklu olmamıştı.

19. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren Osmanlı Devleti'nin reform hareketlerinde Avrupa'daki siyasetin seyrine bağlı olarak bir farklılaşma ortaya çıktı. Artık yenilikler/reformlar şahısların girişimiyle başlayıp onların devredışı kalmasıyla sonlanan hareketler olmaktan çıktı. Bir devlet politikası haline geldi. Üst düzey devlet görevlilerinin değişmesi yeniliklerin boyutu ve gerçekleşme hızıyla ilgili bir değişiklik meydana getirirse de eskiden olduğu gibi yenilik yapma motivasyonunu tamamen ortadan kaldırmıyordu. Her geçen gün kurumsal niteliği artan batılılaşma hareketi ile her yeni reform/yenilik bir diğerini zorunlu kılıyor, bir alandaki değişim bir başka

alana da sığıyordu. Reformların bütüncül bir tutumla gerçekleştirildiği bu dönem özellikle II. Mahmut saltanatının 1826 sonrasına tekâbül eder. Bu dönemde hukuk alanından başlayarak eğitim, yönetim, bürokrasi ve iletişim araçları gibi alanlarda etkilerini yüzyılın ikinci yarısında hissettiren yenilikler yaşandı.⁴⁸

Yukarıda bahsi geçen bu reformlar kendi çerperinde yeni bir *bürokrat-aydın* sınıfı oluşturdu.⁴⁹ ‘Yeni bilgi’yi⁵⁰ referans alan bu aydınlar mevcut olanı dönüştürmeyi sürdürdüler, onlar aracılığıyla reformlar salt devlet ve yönetimle alakalı bir mesele olmaktan çıkıp dile, öğrenime, düşünce sistemine de sirayet etti. Bu süreçte açılan okullardan yetişen yeni nesil aynı zamanda entelektüel hayatın yeni oyuncularıyla ve pozitivist bilim anlayışı onlar için her şeyin belirleyicisi haline geldi. *Terakki*’yi şeksiz şüphesiz bir kalkınma aracı olarak gören bu grup *ulûm ve funûn*’da Batı’nın geldiği noktayı hedef kabul ediyordu. Bu haliyle hem iktidar hem muhalefet pozitif felsefeye göre örgütlenmiş bir devlet ve toplum tesis etmeye çabalıyordu, demek mümkündür. Bu bağlamda sanayi inkilâbı sonrasında Avrupa toplumundaki sınıfsal çatışmayı çözmeyi öngören sosyoloji de modernleşme dönemi Osmanlı aydınlarının ajandasına dahil oldu.

Bürokrat-aydınlar’ın birçoğu Avrupa’da sosyolojinin yükselişini takip edip Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu sorunları da sosyolojinin tatbikiyle çözebileceklerine inanmışlardı. Fakat yine de sosyoloji Avrupa’dakiyle aynı gelişim öyküsünü izlemeyip farklılık arz etmiştir. Zafer Toprak en belirgin farklılığın iktisat ile sosyolojinin hacmiyle alakalı olduğunu savunur. O’na göre Osmanlı aydınları dönemin liberal iktisatçılarının görüşlerini benimsemeyip sosyolojiye daha kapsamlı bir alan ayırmışlardır. Toprak bu vakıayı, liberal iktisatçıların serbest piyasa güdümlü teorileriyle Osmanlı *bürokrat/aydın*’larının devletin kurtuluşu için öngördüğü *milli iktisat* şeklinde formüle edilen devlet destekli ekonomik modele uyum

⁴⁸ II. Mahmut dönemindeki reformların ayrıntılı bilgisi için bkz. Berkes, Niyazi, Türkiye’de Çağdaşlaşma, YKY, İstanbul, 2002

⁴⁹ Hanioglu, M. Şükrü, Bir Siyasal Örgüt Olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük, *Cilt 1 : 1889-1902*, İstanbul, İletişim yay. 1985, s.33

⁵⁰ Değişen “bilgi” anlayışı için bir önceki bölüme bakınız.

sağlayamamasıyla açıklıyor.⁵¹ Zira, modernleşmeyle birlikte merkeziyetçi yönü gitgide artan bir devlet modelini öngören *bürokrat/aydın*'ların ekonomik ve iktisadî kalkınmayı da tamamen devlet eliyle gerçekleştirip, devlete rakip olacak ölçüde sivil bir sermayenin oluşmasını istememeleri muhtemeldir. Yine Toprak'a göre bu uyumsuzluk sebebiyle sosyolojiye daha fazla sarılan Osmanlı aydınları sosyolojiyi iktisada kıyasla orantısız büyütmişler ve her alandaki sorunun çözümünü ondan beklemişlerdir. Nihayetinde ekonomiden siyasete, iktisattan hukuka, medeniyetten ilahiyata bir çok farklı meselenin sosyoloji çerçevesinde ele alınıp tartışılmıştır.

1. OSMANLI FİKİR DÜNYASININ SOSYOLOJİ İLE TANIŞMASI

1.2. Pozitivist Sosyolojinin Osmanlı'daki İlk Temsilcileri: Jön Türkler

Saray ve bürokrasi öncülüğünde başlayan bu reform ve Batılılaşma politikaları bazı paradoksları da beraberinde getirdi. Zira Tanzimattan itibaren devletin merkeziyetçi yönünü güçlendirme amacını da güden yenileşme hareketi; bahsi geçen amacı sebebiyle yönetici kadro içinde bazı anlaşmazlıkların ve fikir ayrılıklarının oluşmasına sebep oldu. Bu durum 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı toplumunun unsurları arasında giderek artan siyasal ve toplumsal mücadeleyi körükledi. Reform hareketlerini başlatan grup aynı zamanda yönetim kademesinin de aktif üyesi olduğundan; yeniliklerin hayata geçirilmesi ve yaygınlaştırılmasıyla ilgili tüm sürecin yegâne takipçisi olmak istedi. Yenileşme hareketlerinde farklı fikirlere, önerilere ve istişareye kapı aralamadı. Dolayısıyla yine reform yanlılarından oluşan bir muhalif kanat oluştu. Bu muhalif kanat aynı zamanda reformların sonucu olarak ortaya çıkmış olan yeni kuşak; yani yenilik ve değişim anlayışıyla yetiştirilmiş nesildi. Yalnızca muhalif olarak tanımlayamayacağımız bu sınıf önce *Yeni Osmanlılar* sonrasında ise *Jön Türkler* şeklinde adlandırıldı. Jön Türkler devletin kurtuluşuna ve

⁵¹Toprak, Zafer, *Psikolojiden Sosyolojiye: Türkiye'de Durkheim Sosyolojisinin Doğuşu*, Toplumsal Tarih Dergisi, İstanbul, Ekim 2013, sayı 283, s.34

reformlara dair görüşlerini açıklayarak; açıktan devletin iç ve dış politikasını eleştirmeye başladılar.⁵²

Sosyoloji disiplininin Osmanlı fikir dünyasına girişi de Jön Türkler aracılığıyla oldu. Kendilerini bir nevi kurtarıcı olarak gören Jön Türkler doğal olarak sosyolojiyi Osmanlı devletinin ve toplumunun sorunlarından bağımsız biçimde algılamadılar. Sosyoloji disiplininin devletin kurtuluşunu sağlayacak bir model olarak alıp fonksiyonel hale getirmeye çabaladılar.⁵³ Sosyolojinin Avrupa’da, sanayi inkılabı sonrasında ortaya çıkan; işçi sınıfının doğuşu, kentleşme problemi ve yeni bir burjuvazinin yükselişi gibi sorunlara bir çözüm olarak doğuşu Jön Türklere de ilham vermiş, Osmanlı’nın içinde bulunduğu durumu düzeltmede bir çıkış yolu sayıp çözüm odaklı bir okuma yapılması sonucunu doğurmuştur. Fakat o dönemde sosyolojinin doğduğu toplum ile ithal edildiği toplumun odaklandığı problemlerin farklı olması dolayısıyla birbirinin aynı sosyal bilim gelişim grafiği izlenmemiştir. Devletin varlığı ve devamıyla alakalı problemler, arayışlar, siyaset biçimleri de sosyolojinin Osmanlı fikri hayatı içerisinde bazı özgün özellikler kazanmasına sebep olmuştur.

1.3. Aktarmacılığın Bilinçli İcrası: “İlm-i İctimâî”

Sosyoloji, Osmanlı literatürüne “”hikmet-i ictimaiyye”, “ilm-i hikmet-i ictimaiyye” , “ilm-i ictimai” ve “ictimaiyyat” şeklinde girmiştir. Bu bakımdan sosyolojinin daha ziyade toplumbilim şeklinde anlaşılabilir ve aktarıldığı anlaşılmaktadır.⁵⁴ Osmanlı’da toplumbilim salt kendi alanıyla sınırlı kalmayıp sosyal yapının tahlili ve toplumsal mekanizmaların incelenmesi haricinde siyasal yaşamın sorunlarıyla da ilişkili olarak okunmuş, yazılmış ve çalışılmıştır.

⁵² Mardin, Şerif, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, çev. Mümtaz’er Türköne, İstanbul, İletişim yay. 1996. s.80

⁵³ Köçek, Fatma Müge, Burjuvazinin Yükselişi İmparatorluğun Çöküşü: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme, çev. İ. Yıldız, Ankara, Ayraç Yayınları, 1999, s. 79-135

⁵⁴ Toprak, Zafer, “Osmanlı’da Toplumbilimin Doğuşu”, Cumhuriyet’ten Devreden Düşünce Mirası - Tanzimat ve Mesrutiyet’in Birikimi, İstanbul; İletişim Yayınları, 2001, s. 310

Sosyolojiyi ilk kez gündeme getirip Osmanlı toplumuyla sosyal bilim teorileri arasında ilişki kuranların ‘devleti kurtarma’ gayesiyle hareket eden Jön Türkler olması sosyolojiyi öncelikle bir *devlet reformu* fikrine endeksli çözüm odaklı bir çalışma alanı hale getirdi. Bu bağlamda devletin kurtuluşu için reçeteler sunması öngörülen sosyoloji ile toplumun da dönüştürülmesi hedefleniyordu. Nitekim dönemin sosyal teori çevirileri ve makalelerinde toplumsal mühendislik çerçevesinde sosyolojik bilginin araç haline geldiğini rahatça görebilmekteyiz. Hatta bu alışkanlık cumhuriyet döneminde devam etmiş, reformlar gerçekleştirilirken devletin ihtiyaçları dışında toplumun yapısı, özellikleri, deneyimleri, gereksinimleri dikkate alınmamıştır. Enes Kabakçı’ya göre sosyal bilimin toplumla ilişkisi doktor-hasta ilişkisine indirgenmiş, hasta olan toplum sosyolojik yöntemin tedavisiyle iyileşecektir ön kabulüyle hareket edilmiştir. Toplumun kendi kaderi için belirleyici bir unsur olma ihtimali göz önüne alınmamıştır. Tepeden inmece bir değişim ve yenileşme modeli uygulanmıştır.

Avrupa’da sanayi toplumları için üretilmiş *ilerleme ve düzen* şeklinde formüle edilen pozitivist felsefe ve sosyoloji Osmanlı entelektüelleri tarafından *ilerleme ve birlik* şeklinde aktarılmıştır. Bu tercüme hatasından ziyade ihtiyaca binaen kasıtlı olarak yapılmış bir çeviriydi. Zira sanayileşen ve yeni bir sınıf (işçi) sahibi olmuş Avrupa toplumlarında *düzenin* bozulmadan *ilerlemenin* de hiç durmadan devam etmesi gerekiyordu. Sanayi hamlesi gerçekleştiremediği gibi artan milliyetçilik akımıyla toplumsal bileşenleri de kopma noktasına gelmiş Osmanlı toplumunun ise *birliğini* yeniden sağlayıp *ilerleme* kaydederek sanayileşen toplumlarının seviyesini yakalamaya ihtiyacı vardı.⁵⁵

Yukarıda anlatılan gerekçeler dolayısıyla Osmanlı entelektüelleri, Batılı sosyologların özellikle belli bir siyaset tarzı önerisinde bulunanlarını tercüme etme yoluna gittiler. Onların kavram kurallarını Osmanlı toplumunun ihtiyaçlarını dikkate alarak aktardılar. Bir anlamda batılı sosyal bilimcilerin teorilerini Osmanlı Devleti’nin koşullarına uyarladılar.

⁵⁵ Kabakçı, Enes, “Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, c. 6, sy. 11, 2008, s. 42

2. AKTARIMIN AKTÖRLERİ: DÜŞÜNCE ADAMLARI

Şükrü Hanioglu, özellikle Tanzimattan sonra Jön Türkler'in toplumsal sorunlara yönelik yazılarıyla tanınan Rousseau, Locke, Voltaire gibi düşünürlerden çeviri ve alıntı yaptıklarına dikkat çeker. Bahsi geçen çeviri ve alıntıları yapan Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi⁵⁶ gibi isimler yalnızca bu düşünürlerin fikirlerini okuyucuya aktarmakla kalmamış, çoğu zaman onları toplumsal ve siyasal sorunlara birer çare olarak algılamışlardır. Batı düşüncesiyle kurulan bu ilişkinin II. Abdulhamid döneminde kurulan İttihat ve Terakki Cemiyeti ile artarak sürdüğünü söylemek mümkündür. Osmanlı entelektüel hayatında sosyoloji disiplininin felsefeden ayrılarak pozitivizme dayalı bir biçimde teşekkül etmesi bu tarihlere rastlamaktadır. Sosyolojinin bu haliyle teşekkülü İttihat ve Terakki cemiyeti etrafında gerçekleşmiş ve cemiyetin gelişimiyle disiplinin teşekkülü paralel bir ilerleme göstermiştir.

Sosyolojinin Osmanlı'da entelektüel ajandaya dahil olması; Ahmet Şuayp, Ahmet Rıza, Suphi Ethem, Mustafa Suphi, Bedii Nuri, Satı el-Husri gibi isimlerin *Ulum-u İktisadiye ve İctimâiyye Mecmuası* ve *Servet-i Fünun* gibi dergilerde kaleme aldıkları makaleler, telif veya tercüme kitaplar ile başlamıştır. Le Play ve takipçilerinin düşüncelerini benimseyen Prens Sabahaddin ise sosyolojiyle kurulan alakanın farklılaşmasını sağlamıştır. Zira o, *teşbbüs-i şahsi* fikrini destekleyerek Osmanlı toplum yapısının aileden başlayarak geniş çaplı bir dönüşüm geçirmesi gerektiğini savunmuştur. Sosyolojinin üniversite kademesindeki akademik meşruiyeti ve kurumsallaşması ise, 1910'lardan itibaren sosyolojiyle ilgilenmeye başlayan ve Durkheim sosyolojisinin temsilcisi olan Ziya Gökalp'in 1914 yılında sosyolojiyi Darülfünun ders programlarına dahil etmesiyle başlamıştır.⁵⁷

Birinci dünya savaşının bitiminde İstanbul'un işgal edilmesi ve ve Gökalp'in diğer birçok İttihatçı gibi Malta'ya sürgüne gönderilmesiyle birlikte Darülfünun'daki sosyoloji eğitimi de sekteye uğrar. Cumhuriyetin kurulması sonrasında ise gerek Mehmet İzzet'in genç yaşta vefatı nedeniyle kısa süren faaliyetleri, gerekse

⁵⁶ Hanioglu, M. Şükrü, *a.g.e.*, s. 51

⁵⁷ Toprak, Zafer, "*Psikolojiden Sosyolojiye; Türkiye'de Durkheim Sosyolojisinin Doğuşu*", Toplumsal Tarih Dergisi, İstanbul; Ekim 2013 sayı 283 s.23

Necmeddin Sadak'ın çalışmaları sosyolojiyi Gökalp dönemindeki etkisine ve yaygınlığına kavuşturmak için yeterli olmamıştır.⁵⁸

Yukarıda değindiğimiz üzere Osmanlı'da sosyoloji toplumu anlamının ötesinde geliştirdiği önerilerle toplumsal dönüşümü sağlayıp devlet ve toplum ilişkilerini düzenleyerek dönemin siyasi sorunlarını çözecek bir imkan olarak görüldüğünden farklı sosyolojik akımları benimseyenler aynı zamanda farklı birer siyasi strateji ve toplum organizasyonu da benimsemiş oluyor, bir diğer manada birbirine rakip siyasi görüşleri temsil ediyorlardı.

Farklı sosyolojik eğilimleri ve tesirleri bakımından en önemli bulduğumuz üç ismi aşağıda sıralamaya çalışacağız, bunlar pozitivistimin ve merkezîyetçiliğin güçlü savunucusu, Comte'un takipçisi Ahmet Rıza, hür teşebbüsün ve bireysel özgürlüklerin savunucusu Le Play taraftarı Prens Sabahaddin, son olarak da kollektif bilinç ve solidarizm anlayışını savunan Durkheim'in takipçisi Ziya Gökalp'tir.

2.1. Bir Jön Türk Lider: Ahmet Rıza

Ahmet Rıza⁵⁹; ittihat ve terakki cemiyeti içerisinde merkezîyetçi grubun lideri sayılabilir. Aguste Comte'un pozitivistiminden etkilenecek elitlerin öncülüğünde gerçekleşecek bir devrimle seküler yapıda bir topluma ulaşmayı hedeflemiştir. Öngördüğü toplumsal devrimde seçkin sınıfı yol gösterici olarak tanımlayan Ahmed Rıza'nın, tepeden inmece bir değişim anlayışına sahip olduğu söylenebilir. meşveret gazetesini çıkararak, Jön Türk hareketinde etkili bir rol oynamış, ardından kurulan ittihat ve terakki cemiyeti'nin Paris'te şube başkanlığını yürütmüştür.

Ahmed Rıza diplomat bir baba Ali Rıza bey ile Avusturyalı bir annenin⁶⁰ oğlu olarak 1858'de İstanbul'da doğdu. Şûrâ-yı Devlet ve Ayan Meclisi üyelerinde olan babası Ali Bey; dönemin İngiliz modasını sıkı takip ettiğinden "İngiliz" lakabıyla

⁵⁸ Erişçi, Lütfü, "Türkiye'de Sosyolojinin Tarihçesi ve Bibliyografyası", Sosyoloji Dergisi: Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Semineri Tetkik ve Araştırmaları, 1941-1942, c.I, sy. 1 s.164-165

⁵⁹ Ebuzziya, Ziyad, "Ahmed Rızâ", DİA, İstanbul, 1989, c.II

⁶⁰ Annesinin daha sonra Müslüman olup Naile ismini aldığı aktarılmıştır. bkz. Korlaelçi, Murtaza "Ahmet Rıza", Felsefe Dünyası, Ankara, 1992, sy.4, s.47; bkz. Kabakçı, Enes, "Pozitivistimin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi" Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, c.6 , sy.11, 2008

anılmaktaydı. Annesi ise Avusturya'nın soylu bir ailesine mensuptu. Annesinin de tesiriyle küçük yaşlardan itibaren Batılı eğitim tarzına uygun yetiştirildi, özel hocalardan dersler aldı. Beylerbeyi Rüştüyesi'si ve Galatasaray Sultanîsi'ni bitirdi. Henüz 15 -16 yaşlarında olduğu bu dönemde şiirle çok yakından ilgilendi hatta birkaç şiiri bestelenerek şarkı yapıldı. Okuldan sonra ilk olarak tercüme işiyle ilgilendi ve Hariciye nezâreti tercüme dairesinde bir süre katiplik yaptı. Ancak bir süre sonra istifa ederek Antalya'da sürgünde olan babasının yanına gitti. Bu yolculuğu sırasında Anadolu'yu ve köylüyü yakından tanıma fırsatı bulan⁶¹ Rıza; Anadolu'da yaşanan ekonomik sıkıntıyı tarımda teknolojik gelişmelerin takip edilememesine bağladı ve 1884'te ziraat eğitimi almak üzere Fransa'ya gitti.⁶² Öğrendiklerini aktararak köylünün aydınlanmasını sağlamak yegâne hedefiydi. Çeşitli siyasal ve kültürel hareketleri izledi. Fransa'nın hareketli kültürel ortamından istifade ederek yeni felsefî ve fikrî akımları takip etme imkanı buldu. Özellikle pozitivistliğe ilgi duymaya başladı ve bu ilgiyi yurda dönüşünden sonra da sürdürdü. Bursa Mülkî İdadîsi müdürlüğü ve akabinde Bursa Maarif müdürlüğü yaptı. Fakat 1887'de artık bu alanda çalışmak istemediğine karar verip Antalya'ya babasının yanına gitti. İki yıl sonra, Fransız İhtilâlî'nin 100. yıldönümü sebebiyle Paris'te gerçekleşecek olan etkinliklere katılmak üzere yeniden Paris'e gitti. Daha sonra Paris'e yerleşerek uzun bir süre oradan dönmedi. Korlaelçi Paris'e bu ikinci gidişiyle alakalı iki farklı aktarım olduğunu belirtmiştir. Buna göre bir rivayete göre Paris'e gizlice gitmişti; diğer rivayete göre Maarif Nazırı Münir Paşa'dan izin almıştı. Paris'te daha evvel tanışmış olduğu pozitivist entelektüel çevreyle yeniden bir araya geldi. Eski dostu Kirkof aracılığıyla adliyede resmi tercümanlık işine başladı.⁶³

Sorbonne Üniversitesi'nde bir tarih derslerine ve Comte sosyoloji ekolünün temsilcilerinden olan Pierre Laffitte'nin pozitivist sosyoloji derslerine devam etti. Yine Pierre Laffitte'nin başında olduğu pozitivist cemiyetine üye oldu ve onların yayın organlarından biri olan *La Revue Occidentale'a* İslamiyet ile ilgili yazılar yazdı. Bazı yayın organlarında Osmanlı'yla alakalı çıkan yazılara cevap verdi. Ancak

⁶¹ Ebuzziya, Ziyad, a.g.m, s. 124

⁶² Özden, Barış, Alp; Kök, Atilla, "Ahmet Rıza", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İletişim Yay. ,İstanbul, 2002, c.1, s.120

⁶³ Korlaelçi, a.g.m., s.48

1891’de bir konferansı sırasında bireyin ve özellikle de kadınların özgürlüğüyle alakalı söylediği sözler sebebiyle elçilik marifetiyle ülkeye geri çağrıldı. Teklifi kabul etmeyen Rıza; hiçbir zararlı cemiyete mensup olmadığını amacının Osmanlı’yı ve İslam’ı savunmak olduğunu, Paris gazetelerinde yazacağı yazılarla Osmanlı’nın ve Müslümanların hakkını hukukunu müdafâ edebileceğini açıklayan bir mektup yazdı. Bu çalışmalarını ve öğrenimini sürdürmek için II. Abdulhamid yönetiminden bir maaş talep etti. Osmanlı İmparatorluğu hakkında çıkan bazı yazılara yanıt verdi.

II. Abdülhamid’e eğitim sisteminde köklü değişimler öneren tavsiye mektupları yazdı. O’na göre Doğu kültürü, batıdan alınacak bilim ve kültürle yoğrulmalıydı. Bu sayede halkın eğitim düzeyini yükseltmeyi öne çıkaran bir eğitim programı oluşturulmalıydı. 1893’te Osmanlı’nın toplumsal ve siyasal sorunlarına çözüm önerileri bağlamındaki fikirlerini bir lâyiha halinde Sultan Abdulhamid’e yolladı. Başlangıçta Sultan’dan takdir ve teşvik kazandığı bu mektuplarını yazmaya hızla devam etti. Ahmed Rıza’nın asıl hedefi padişahı meşrutiyet sisteminin gerekliliğine inandırmaktı. Bu sebeple özellikle İslam geleneğinde meclisin ve istişarenin öneminden bahsediyor, şeriatın meşvereti emrettiğini vurguluyordu. Ancak meşrutiyet rejimine ikna çabası yürüttüğü bu lâyhalarına İstanbul’dan bir yanıt gelmedi. Bunun üzerine bu lâyhaları kitap haline getirerek Londra’da yayınladı.⁶⁴

Yayınlarının ses getirmesiyle birlikte yurtdışında yaşayan muhalif Osmanlı’ların da dikkatini çeken Ahmet Rızâ, 1894’te Selanikli Dr. Nazım Bey başkanlığındaki İttihâd-ı Osmâni cemiyeti ile bir araya geldi. Cemiyet ile beraber çalışmaya karar veren Rıza ilk olarak cemiyetin ismini Comte’tan aldığı ilhamla “İttihad ve Terakki” olarak değiştirdi. 1895’te İttihad ve Terakki Cemiyeti’nin yayın organı olarak Türkçe ve Fransızca *Meşveret*’i çıkarmaya başladı. Dergiyle birlikte cemiyet içerisindeki etkinliği giderek artan Rıza, cemiyetin gelişim için öngördüğü programı yayınlayarak cemiyetin lideri haline geldi.⁶⁵

Ahmet Rıza; genel itibariyle pozitivism ve laiklik yanlısıydı. Ayrıca Osmanlı toplumu içindeki farklı dini ve etnik aidiyetlere sahip unsurların haklarının artırılması ve pozisyonlarının teminat altına alınması yönünde çok yerde görüş sardirmişti. Bu

⁶⁴ Ebuzziya, Ziyad, a.g.m., s.124

⁶⁵ Ebuzziya, Ziyad, a.g.m, s. 125

durum Cemiyet içinde bazı rahatsızlıklara sebep oldu. Zira cemiyetin birçok üyesi Balkanlarda yaşanan isyan ve kıyım hareketlerinden sonra Osmanlılık faaliyetlerinin içeriği değişmekteydi. Özellikle Mizancı Murad⁶⁶'ın Selanik'ten Mısır'a kaçarak burada *Mizan* dergisini çıkarmaya başlaması cemiyet içerisinde ihtilâfin artarak devam etmesini sağladı. Zira İstanbul'daki muhalif grup *Mizan*'ı *Meşveret*'e tercih ediyordu, İstanbul'da dergilerin dağıtım sayısı bu durumu açıkça gösteriyordu. Mizancı Murad da meşrutiyet sistemini savunmuş ancak İttihad-ı İslam'ın da devletin ideolojisi olması gerektiğini vurgulamıştı. Ayrıca İstanbul'daki muhalefetin Abdulhamid'le gitgide kötüleşen ilişkisi onları bir suikast planına yönlendirmişti. Fakat Ahmet Rıza cemiyeti bu türlü bir olaya asla karışmak istemeyip karşı çıktığını belirtti. Beliren bu görüş ayrılığı sebebiyle Rıza; yerini Mizancı Murad'a bırakmak durumunda kalarak bir süreliğine cemiyetten uzaklaştı. Bu fikir ayrılığının derinleşmesindeki esas sebep Mizancı Murad'ın nispeten daha İslamcı oluşuydu. Ayrıca Osmanlı'nın diğer etnik ve dinî unsurlarla yaşadığı problemlerde Ahmet Rıza genellikle yönetimi ve Abdulhamid'i suçluyordu. Rıza; Ermeni sorunu, Girit İsyanı gibi problemlerde Abdulhamid'in politikasını eleştirirken, Murad Bey; bu sorunların dış devletlerin müdahalesi sebebiyle meydana geldiğini belirtiyordu. Dolayısıyla Ahmed Rıza "ittihad-ı anasır" görüşünün temsilciliğini üstlenirken Mizancı Murad "ittihad-ı islam" fikrine sahip çıkıyordu.⁶⁷

Cemiyetten uzak kaldığı dönemde de *Meşveret*'i çıkarmaya devam eden Rıza, İstanbul'daki yönetimin yazılarına muhalefeti sebebiyle çeşitli yaptırımlarla karşılaşmıştır. Bu sebeple dönem dönem dergisini farklı ülkelerde yayınladı ve Türkçesi yasaklansa da Fransızcasını yayınlamaktan vazgeçmedi.

1899'da Prens Sabahaddin'in Paris'te Jön Türklere bir toplanma çağrısında bulunması hareketi yeniden canlandırdı ve bu büyük toplantıya kendisini Jön Türk hareketine nispet eden birçok entelektüel, eski bürokrat ve siyasetçiler katıldı. Ahmet Rıza da geniş çaplı bu toplantıya kendi yandaşlarıyla birlikte katılım sağladı. Yukarıda belirtildiği gibi Ahmet Rıza Osmanlı toplumsal unsurlarının beraberliğini savunurken

⁶⁶ Mizancı Murad ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Emil, Birol, Son Dönem Osmanlı Aydını Mizancı Murad Bey, Kitabevi, İstanbul, 2009

⁶⁷ Somel, Selçuk Akşin, Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913), Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İletişim Yay. ,İstanbul, 2002, c.1, s.89, s.119

Mizancı Murad etnik ve dinî unsurlara dair sorunları reddederek, yaşanan olaylarda Bat devletlerinin müdahalesi olduğunu ve dış devletlerin Osmanlı'nın kendi siyasal ve toplumsal meselesi olan bu hususa karışmaktan vazgeçmeleri gerektiğini söylüyordu. Prens Sabahaddin ise cemiyet içerisindeki en liberal kanadı temsil ediyordu. Federatif yönetimi ve teşebbüs-i şahsi'yi savunan Prens; Osmanlı'nın Müslüman olmayan burjuvazisiyle ittifak taraftarıydı. Ayrıca Abdulhamid yönetimine yaptırım uygulayabilmek adına gerekirse Batılı devletlerden yardım alınabileceğini savunuyordu.

Mizancı Murad'ın Abdulhamid'e biat ederek İstanbul'a dönmesinin ardından 1902 yılında Paris'te toplanan kongrede iki zıt kanadın Ahmet Rıza ve Prens Sabahaddin olduğu söylenebilir. Cemiyet dışında Abdulhamid'e muhalif Ermeni, Rum, Yahudi ve Arnavut etnik grupların da katıldığı kongrede; Prens Sabahaddin'i destekleyen kanat daha kalabalıktı. Bu kanat Abdulhamid'e karşı müdahaleyi ve İngiltere, Fransa, Rusya gibi devletlerden yardım alınması gerektiğini savunurken; Ahmet Rıza ve taraftarları bu müdahale fikrine karşı çıktılar. Ancak oylama Rıza'nın aleyhine sonuçlandı ve cemiyetin liderliği bu kez de Prens Sabahaddin'e kaldı. Ahmet Rıza ise "Terakki" isminde yeni bir oluşum kurdu ve Abdulhamid'e karşı mücadeleyi bu ayrı oluşum üzerinden sürdürdü.⁶⁸

1908 yılında anayasanın ilanı ve meclisin açılmasıyla yurda dönen Ahmet Rıza; bir süre Meclis-i Mebusân'ın yöneticiliğini üstlendi. Ancak 31 Mart Vak'ası gibi tedhiş hareketleriyle birlikte Cemiyetle arası açıldı ve merkez komite üyeliğinden çıkarıldı. Son olarak 1913'teki Bâbîâli baskını sonrasında tasvip etmediği şiddet eylemleri sebebiyle cemiyetle bağları tamamen koptu. Bir süre aktif siyaset içinde olmadı fakat 1919'da Mustafa Kemal'in isteği üzerine Paris'e giderek; Milli Mücadele hareketini tanıtmaya ve propagandasını yapmaya başladı. Burada hayli etkili bir kampanya yürüten Rıza, 1926'da Lozan Antlaşması imzalandıktan sonra yurda döndü. 1930'da vefatına kadar Vaniköy'deki çiftliğinde bir nevi inzivaya çekildi⁶⁹ ve aktif siyasetten uzak kalarak hatıralarını ve Cemiyet'in tarihini yazdı.

⁶⁸ Ebuzziya, Ziyad, a.g.m, s. 123

⁶⁹ Özden, Barış, Alp; Kök, Atilla, a.g.m., s.123

2.1.2. Ahmet Rıza ve Pozitivizm

Ahmet Rıza'nın görüşleri arasındaki sistematiği kuran ve sürekliliği sağlayan fikrin pozitivizm olduğu söylenebilir. Zira uzun süren yayın hayatı boyunca Locke, Voltaire, Renan, Spencer gibi düşünürlere verdiği referanslar dışında pozitivizmin kurucusu olan sosyolog Comte ve onun öğrencilerinden Pierre Laffitte'ye ayrı bir yer vermekten vazgeçmemiştir. Henüz Paris'e gitmeden İstanbul'da Comte üzerine yazılmış bir kitapla başlayan pozitivizm macerası Paris yıllarında pozitivist kurumlar ve düşünürlerden aldığı derslerle gelişerek sürmüştür.

Rıza'nın pozitivizmden bu denli etkilenmesinin altında da yine diğer birçok Osmanlı entelektüelinde gözlemlediğimiz Osmanlı'nın içinde bulunduğu buhranı çözebilme gayesi yatmaktadır. Kendisi, Comte'un Fransız İhtilâli sonrasında Fransız toplumunun sorunları için geliştirmiş olduğu teorilerin Osmanlı toplumuna da iyi geleceğine inanmaktaydı. Comte, Fransız toplumunda ihtilâl sonrasında bir hedefsizlik ve manevi boşluk oluştuğunu söylemiş; bu problemin entelektüel bir önderlik kurumu öncülüğünde aşılabileceğini savunmuştu. Öncelikle *düzen* sağlanacak akabinde *ilerleme* sürdürülecekti. Ahmet Rıza, düzeni önceleyen ve toplumsal tabandan kaynaklı isyan ve ihtilâl hareketlerini reddeden bu yaklaşım, uzun zamandır toplumsal bir buhranın eşiğinde olan Osmanlı toplumu derleyip toparlamada en iyi yöntem olacağını düşünmüştü. Comte'un ilerlemeyi sağlayacak yegane birim olarak gördüğü bürokrat/elit aydınlar ünitesini de aynı şekilde düşünce dünyasına dahil etmiştir. Buna göre halk bu bürokrat/aydınlar aracılığıyla eğitilecek ve onların gösterdiği yolda yürüyerek ilerleyecekti.⁷⁰

Ahmet Rıza'nın göstermiş olduğu bu elitist çizgi Osmanlı toplumundaki yenilik hareketlerinin genel niteliğine uygun bir şekil arz ediyordu. Zira Osmanlı'da Reform çağı şeklinde ifade edilen 19. yüzyılın ortalarından itibaren yaşanan gelişme ve yeniliklerde, halk nezdinde oluşan bir isyanın ve değişim talebinin karşılığını değil bürokratların öncülüğünde yapılan yeniliklerin tabana yayılması çabası göze çarpar.

Comte'un öğrencilerinden olan ve pozitivist düşüncenin "insaniyet dini" tezini destekleyen Pierre Lafitte'nin seçmiş olması onun sosyolojiden beklentisini anlamak

⁷⁰ Hanioglu, Şükrü, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük, İletişim Yay., İstanbul, 1989, c.1, s.605-610

için dikkat çekicidir. Zira Pierre Laffitte Comte'un 1848'den itibaren sıklıkla vurguladığı "dinî pozitivizm" ilkesi mucibince çalışmalarını yürütmekteydi. Bu ilkenin temelinde pozitivizmin salt bir felsefi akım olmaktan çıkıp siyasi/ideolojik düzleme kayması akabinde dini alana da müdahale etmesi ve alternatif bir kurucu öge haline gelmesi amacı vardır. Laffitte de tıpkı Comte gibi İslam'ın en gelişmiş din olduğunu, bu münasebetle Müslümanların pozitivizme geçişlerinin daha kolay olacağını düşünmekteydi. Laffitte yazılarında, Müslümanların, insanlığa yaptıkları katkılar nedeniyle ileri bir medeniyeti temsil ettiklerini ifade ederek İslam konusunda Batı'daki olumsuz değerlendirmelerin genel olarak ırkçı bir temele dayandığını belirtmiştir.⁷¹

Ahmet Rıza, şahsi hayatında pozitif bilimleri ve akılcılığı ön plana çıkarmasına⁷² rağmen dönemin birçok entelektüeli gibi İslam'ı fikirlerinin meşruiyet zeminini oluşturmakta bir vasıta haline getirmiştir. Osmanlı toplumsal ve siyasi hayatında İslami geleneğin öneminin tuttuğu yekun, O'nu pozitivist yenilenmenin ve meclis sisteminin dayanağını İslam'dan aramaya yönlendirmiştir. Yukarıda belirtildiği üzere, 1893'te Sultan Abdulhamid'e göndermiş olduğu kendi önerdiği değişim programını anlatan lâyihalarda, meclis ve meşrutiyetin lüzumunu; İslam'ın istişareye ve meşverete verdiği önem doğrultusunda açıklamıştır. Hem Kur'an'dan hem de asr-ı saadette yaşanan olaylardan bu minval üzere örnekler vermiştir.⁷³

Toplumda öncelikle "düzen" in hakim olması akabinde elitler aracılığıyla bir ilermeme sağlanacağını öngören Rıza, düzenin sağlanmasında da İslam'ı, geleneği ve aile bağlarını kullanmak lüzumu üzerinde durmuştur. Layihâlarında Abdulhamid'e dinin konumunu şu şekilde açıklamıştır: "Dinden maksat tebây-i beşeriyeyi ıslah ve tanzim etmek ve umumi bir noktada ittihadı toplamaktır..." Görüldüğü üzere dini bir manada "sosyal tutkal" olarak tasvir ettiği bu tanımının devamında isyan ve ihtilal sonrası dinin gündelik ve siyasi hayatta referans olmaktan çıkarıldığı yerlerde insanların farklı beraberlik vasıtaları aramaya koyulduğunu; sosyalizm, anarşizm gibi akımların ortaya çıkış sebebinin bu "birlik" arayışı olduğunu belirtmiştir. İşlevsel bir

⁷¹ Kabakçı, Enes, "Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi" Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, c.6 , sy.11, 2008

⁷² Akşin, Sina, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, İmge, Ankara, 1998, s.42

⁷³ Ebuzziya, a.g.m, s.125

din anlayışı olan Rıza, toplumda İslam yerine pozitivism kaim olana dek İslam'ın muhafaza edilmesini ve bu sayede toplumsal beraberliğin sağlanmasını vurgulamıştır.⁷⁴ İslamiyeti bu manada toplumsal birliğin sağlanması için toplumsal bir harç olarak gördüğü söylenebilir.

Ahmed Rıza'nın dine biçtiği bu rolün bir diğer kaynağı Pierre Laffitte'den aldığı derslerle edindiği "İnsaniyet Dini" kuramıdır, demek mümkündür. Bu anlayışa göre din akılcılığın tesiriyle zaman içerisinde uhrevi yönünü kaybedecek, insanların temel referansı akıl ve pozitif bilim haline gelirken; din onları bir arada tutan bir ünite şekline bürünecektir. Hatta toplumda öngörülen ilerleme gerçekleştiğinde pozitivism dinin yerini alacak ve insanları beraber kılan yegâne saik olacaktır. Ancak Ahmed Rıza, İslâmiyet'in, Huxley'in "Katoliklikten Hıristiyanlığın çıkartılmış hali" olarak tanımladığı "İnsaniyet Dini"ne Hristiyanlığa kıyasla çok daha fazla direnç göstereceğini öngörememiştir.⁷⁵

Daha evvel belirtildiği gibi Comte'un düzen ve ilerleme fikrini benimseyen Rıza, ilerleme'nin elit/aydınlar tarafından gerçekleştirileceği fikriyle de tam manasıyla mutabıktı. Şerif Mardin bu durumu Ahmet Rıza'nın ilerlemeyi başarma noktasında halka güvenmemesiyle açıklamıştır.⁷⁶ Bu güven kaybının gençlik yıllarında halkın tarımdaki geriliğini gidermek amacıyla Paris'te ziraat öğrenimi yapıp Türkiye'ye döndükten sonra beklediği aks'ül ameli bulamaması ve Maarif nezaretine bağlı çalışmak durumunda kalmasıyla ilişkili olduğu muhtemeldir. Bu "tepeden inme" yenilik ve ilerleme anlayışına tüm hayatı boyunca sadık kalan Rıza yönetici elitleri özellikle de askerleri bu hususta sorumluluk sahibi olarak tasvir etmiştir. İttihat ve Terakki'nin yenilik ve dönüşüm anlayışını bu bağlamda büyük ölçüde şekillendirmiştir.

İslam dinine toplumsal dönüşüm için yüklemiş olduğu fonksiyon sebebiyle; Avrupa'da İslam aleyhine çıkan birçok yazıya zeyiller yazmış, İslam'ın prestij kaybına uğramasına engel olmaya çalışmıştır. İslam medeniyetini ve Doğu toplumlarını tanıtmaya amaçlı konferanslar verip yazılar kaleme almıştır. Ayrıca Jön Türk hareketini

⁷⁴ Hanioglu, Şükrü, a.g.e, 611-615

⁷⁵ Kabakçı, Enes, a.g.m., sy. 13

⁷⁶ Mardin, Şerif, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908, İletişim, İstanbul, 2009, s.216

tanıtan, muhalif sesi yükseltmeyi amaçlayan yazılar yazmayı da düzenli olarak sürdürmüştür. Teorik bir katkı sağlamış olduğunu söyleyemeyeceğimiz bu yazılarda meseleyi pozitivist bir bakış açısıyla sunmuştur. Pozitivizmin ve İslam'ın kavramları yeniden yorumlamaya çalışmıştır Hem Osmanlı toplumsal yapısına uygun bir pozitivismi kurgulayıp hem de İslam'ı pozitivism kavramlarıyla yeni bir okumaya tâbi tutmuştur. Pozitivizmi, yeniden yorumlamak ve kültürel ve toplumsal değerlere uyarlamak kaydıyla Osmanlı İmparatorluğu için bir kurtuluş reçetesi olarak görmüştür. Dolayısıyla onun pozitivismi daha çok sosyal ve siyasal kaygılar ışığında okuyarak çağdaşı olan Osmanlı aydınları gibi 'sorunlara bir çözüm reçetesi' niteliğiyle pozitivismi önerdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Yaltkaya ile Ahmet Rıza beraberliği yahut ortak bir çalışma faaliyeti olmamıştır. Ancak Ahmet Rıza kurucu üyelerinden olduğu İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne bağlı bazı yayın organlarında yazmış olan Yaltkaya'nın en çok ses getiren makalelerinden *İctimâi Usul-i Kelam* bahsi geçen yayın organlarından biri olan *İslam Mecmuası*'nda yayınlanmıştır. Ancak daha evvel anlatıldığı üzere ittihat ve Terakki Cemiyeti'nin tüm mensupları Ahmet Rıza kadar laik ve pozitivist bir düşünce dünyasına sahip değildi. Hatta Rıza'nın laik tutumunda ısrarcı oluşu bazı üyelerle arasını açmış, Mizancı Murad'ı alternatif bir lider haline getirmişti. O'nun İslam'a yalnızca fonksiyonel bir gözle bakması cemiyetin tamamı tarafından kabul görmemişti. Bir grup ısrarla; İslam'ın Osmanlı toplumunun kültüründen ayrıştıramaz bir olgu olduğunu savunuyordu. Bu sebeple aynı cemiyetle ilişki içinde olmaları sebebiyle Yaltkaya ve Rıza'nın düşünce dünyasını ve sosyolojik fenomenleri kavrayış biçimlerini de eş saymak haksızlık olacaktır. Zira Ahmet Rıza kişisel dünyasında dini bir referans kaynağı saymıyor onu yalnızca Osmanlı toplumunun sorunlarını çözerken "düzen"i sağlayacak bir araç olarak vazgeçilmez kabul ediyordu. Yaltkaya ise İslami geleneğinin zamanın gerektirdiklerine göre belli ölçüde değişime uğraması gerektiğini ki bu değişim anlayışının İslam'ın bizâtihi ruhunda olduğunu savunuyordu. Ayrıca gündelik hayatında da gerek aile yapısı gerek görevi sebebiyle İslam'ın daha belirleyici bir etkiye sahip olduğunu gözlemlemek mümkündür. Ancak ikisinin de cemiyetin ortak tutumu olarak tepeden inme yenilik anlayışına sahip olduğunu söylenebilir. Yaltkaya, Ahmet Rıza kadar elit/aydınlar ve yönetici uzmanlar teorisini

dillendirmese de halk tabanlı bir değişim hareketinden ziyade, entelektüeller tarafından şekillendirilmiş bir reform dalgası tarafında yer aldığı aşıkardır.

2.2. Liberal bir Hanedan Mensubu: Prens Sabahattin

Prens Sabahattin 1877’de İstanbul’da doğmuştur. Babası Damat Mahmut Celâlettin Paşa (1853-1903) annesi ise II. Abdulhamid’in kızkardeşi Seniha Sultan’dır. Annesinin hanedan üyesi olması sebebiyle Prens Sabahattin de Osmanlı ailesinden sayılmış ve Prens ünvanını almıştır. Eğitim hayatı daha ziyade evinde özel hocalardan aldığı derslerle geçmiştir. Hocalarından bazılarını şöyle sıralamak mümkündür; Kadınhanlı Emin Efendi, Hoca Hayret Efendi, İsmail Safa, Sadık Belig, Muallim Fevzi ve Hüseyin Dâniş. Klasik eğitimin yanında Fransızca, resim ve piyano dersleri de almıştır. Bu yıllarda Arapça, Farsça ve Fransızca’ya olan vukûfiyetini bu yıllarda kazanmıştır. Babası memur paşalardan oluşan bir aileye mensuptur, kendisi de genç yaşta hem hanedanın damadı hem de devlet içerisinde önemli bir görevin sahibidir. Buna rağmen Sultan Abdulhamid’e muhalefetten geri durmamıştır.⁷⁷ 1889 yılında babası ile Sultan Abdulhamid’in arası açılması üzerine yurt dışına gitmişlerdir. Babası ve kardeşiyle birlikte Kahire’ye oradan da Fransa’ya giden Prens Sabahattin burada uzun süre kaldı. Paris’e gidişleriyle birlikte yurtdışındaki muhalif gruplar arasında yeniden bir hareketlenme oldu. Geniş çaplı bir muhalifler kongresi organize edildi. Bu kongrede önceki bölümde anlatıldığı üzere ittihat ve Teraaki Cemiyeti içerisindeki fikrî ayrılıklar daha belirgin hale geldi ve önlenemez bir ayrılık yaşandı.⁷⁸ Bu süreçte siyasi, ilmi ve sosyal çevrelerle irtibat kurma; çok sayıda toplantıya ve konferansa katılma imkanı bulmuştur.

Prens II. Meşrutiyet öncesi, Paris’teyken, Edmond Demolins’in “Anglo-Saksonların Üstünlüğü Neden İleri Geliyor?” isimli kitabını okumuş ve etkisinde kalmıştır. Kardeşi Lütfullah Bey bu durumu şöyle aktarıyor: “Kardeşim 1900’de ve müteakib senelerde Le Play mektebi temsilcisi Demolins ile tanıştı. Daha önce de

⁷⁷ Reyhan, Cenk, “Prens Sabahaddin”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi, İletişim Yay. İstanbul, 2002, s.146

⁷⁸ Tunaya, Tarık Zafer, *Prens Sabahaddin Bey’in Anıları*, İş. Mec. C.17, no.108, 1950, s.40

biraderim bu müellifin (İngilizlerin Faikiyyet Esbâbı) adlı eserini okumuş, onun tesiri altında kalmıştır. Daha başka sosyologlarla da görüşürdü. Roussier, P. Descamps isimlerini hatırlıyorum. Demolins ile çok dost oldular. Bu dostluk birbirinin efkâr-ı ictimaiyyesinin teşekkülünde çok müessir olmuştur.”⁷⁹ Niyazi Berkes ise Prens Sabahattin’in yurtdışında para sıkıntısı çekmediğinden bahsederken onun Demolins’in çalışmalarına mali olarak destek olduğunu belirtmiştir.

Kongreden sonra “Teşebbüs-i şahsi ve Adem-i merkeziyet” cemiyetini kuran Prens, yurt içinde de İttihat ve Terakki cemiyeti gibi teşkilatlanarak sempatican toplamıştır. Özgürlüğün tanımını yalnızca sultanın etkisini azaltmakla kısıtlamayıp İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin bürokrat ve asker güdümlü meclis anlayışını eleştiren Prens Sabahaddin 1908’de II. Meşrutiyet’in ilanından sonra “Ahrâr Fırkası”nı kurmuştur. Bireysel özgürlüğü savunarak İttihat ve Terakki cemiyetinin merkeziyetçi yapısını eleştirmiştir. Aynı yıl gerçekleşen genel seçimlerde yalnızca bir adayını meclise sokabilmiştir. 31 Mart vak’asından sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin muhalefete tahammülü giderek azalmış ve Prens Sabahaddin’i de bu olaydan sorumlu tutmuş hatta gözaltına almışlardır. İttihat ve Terakki’nin giderek artan baskıcı yönetimi ve muhalefete göz açtırmayışı I. Dünya Savaşı esnasında da devam etmiştir. 1920’de yeniden Avrupa’ya giden Prens Sabahaddin 1924 yılında hanedan mensuplarının yurt dahilinde yaşama yasağı getirilmesi sebebiyle Avrupa’dan geri dönememiş ve 1948’de İsviçre’de vefat etmiştir.⁸⁰

2.2.1 Prens Sabahaddin ve Teşebbüs-i Şahsi

Prens Sabahaddin’in Demolins’ten bu derecede etkilenmesini sağlayan kitap; İngiltere’de yapılan monografik araştırmalardan yola çıkarak, Anglo-Sakson’ların üstünlüğünün, girişim yeteneğini geliştiren eğitim sistemine dayandığı tezini savunmaktadır. Bireyi bağımsızlaştıran ve özgüven duygusunu geliştiren İngiliz aile terbiyesi, Alman ve Fransız aile terbiyesi ile karşılaştırılmakta ve din okul gibi kurumların, insanların sosyal yükselişindeki etkisi anlatılmaktadır. Dolayısıyla

⁷⁹ Korlaelçi, Murteza, *Le Play Mektebi ve İlk Türk Temsilcisi: Prens Sabahattin Bey*, Erciyes Üni. İla. Fak. Der., 1984, sy.32, s.69

⁸⁰ Reyhan, Cenk, a.g.m, s.149

toplumun gelişmişlik seviyesini yahut bireyin kendine olan güveni aile içi terbiyeye ve eğitim müfredatına bağlanmıştır.⁸¹ Kitabın içeriği Prens Sabahaddin'in toplumsal reform anlayışını büyük ölçüde şekillendirmiştir denebilir. O da toplumun dönüşümü için öncelikle aileden başlayan bir yenilik dalgasını savunmuş, Osmanlı toplumunun geleneksel aile ve eğitim anlayışını kıyasıya eleştirmiş ve bireyin şahsiyetinin gelişmesi önündeki en büyük engel olarak tasvir etmiştir.

Demolins'in bu karşılaştırmalı yorumları, özellikle kendi toplumlarının geri kalmasının sebeplerini araştıran özgürlükçü ve reformcu Müslüman aydınlar tarafından büyük ilgi ile karşılanmıştır. Şüphesiz bunlardan en mühimi Prens Sabahaddin olmuştur.

Prens Sabahattin Paris'te bulunduğu yıllarda sosyolojiden başka biyoloji, tıp ve matematik çalışan bilim insanlarıyla da yakın ilişkiler kurup onların eserlerini de inceleyip okumuştur. Fakat pozitif bilimlere bu düşkünlüğü onu Ahmet Rıza'da olduğu gibi Comte'çu pozitivist bir düşünür haline getirmemiştir. Pozitif bilimleri referans almayı sürdürmüş fakat bireyin özgürlüğünü her şeyin önünde tutmuş; yeniliklerin ferdî hürriyeti geliştirmekle başlanması fikrini savunmuştur.

Comte'çu pozitivism'e göre bu değişim için harekete geçirici gücün yönetici elitler yahut devlet olması gerekliliğine karşı çıkmıştır. "Science Sociale" ekolüne bağlılığıyla bilinen Prens, toplumun kalkınmasını, mutluluğu ve refahı devletten beklemek yerine bireyin kendi gücüyle kazanması gerektiğini böylece öz benliğini geliştirerek toplumu da ilerleteceğini belirtmiştir. Islahata öncelikle bireyden başlanmazsa devlet kurumlarının hangisi ıslah edilirse edilsin yapılan çalışmalar temelsiz olur. Böyle ıslahatlar yıllar geçtikçe kriz riskini artırır.

Toplumun kalkınmasını ferdî özgürlüğün gelişmesine bağlayan Prens Sabahaddin; "Hangi cemiyette fert daha müteşebbis, daha müstahsil ve daha müstakil ise o cemiyet o nisbette hür ve medeni, kuvvetli ve kalkınmış olur."⁸² Cemiyetin gelişmesini, bitkilerin gelişmesine benzeterek, çevresine uyum sağlayan y bitki iyi gelişirse, çevresine uyum sağlayan cemiyet de iyi gelişir, çabuk büyüyüp çevresine doğru yayılabilir, der.

⁸¹ Akkaya, Rukiye, Prens Sabahaddin, Liberte yay., İstanbul 2005, s.56

⁸² Prens Sabahaddin, Türkiye Nasıl Kurtulabilir?, İstanbul , 1965, s. 35

Prens Sabahattin yukarıda belirtildiği üzere Le Play ve Edmond Demolins'in toplumbilim anlayışından etkilenmiştir. Aynı zamanda "Science Sociale" ekolü olarak anılan gruba dahil olan sosyologların görüşlerini itinayla takip etmiştir. Bu ekol bireysel özgürlüklerin gelişmesini, toplumu oluşturan bireylerin hürriyeti geliştikçe ve özgür hareket kabiliyetleri arttıkça, toplumun önlenemez biçimde yükseleceğini savunan Le Play'in görüşlerini açıklamak, yaymak ve geliştirmek için kurulmuştur, denebilir. Ekolün müntesipleri; toplumu soyut bir çerçeve olarak ele almak yerine birey ve aile gibi toplumun en küçük birimlerine yoğunlaşmak gerektiğini savunmuşlardır. Dolayısıyla pozitivistlerin elitler öncülüğünde gerçekleşmesini öngördüğü toplumsal devrim fikrini bir anlamda tersinden işletmişler, bireysel özgürlük ve girişimciliğin yaygınlaştırılmasıyla güçlü toplumun inşa edileceğini savunmuşlardır. Prens Sabahattin de "teşebbüs-ü şahsi" etrafında şekillenen düşüncesiyle birey merkezli siyasal ve toplumsal bir yapının oluşturulmasını Osmanlı toplumunun kalkınmasında mutlak çözüm yolu olarak kabul etmiştir.⁸³

"Science Social" ekolü; soyut bir toplumdaki ve topluluk ruhundan değil de birey yahut aile yani toplumu oluşturan en küçük birimlerden yola çıkmanın gerekliliğini vurgulamaktaydılar. Demolins, Anglosakson ülkelerin eğitim sistemlerini inceleyerek, buralardaki eğitim sisteminin bireyin yeteneklerini geliştirme anlayışı üzerine olduğunu gözlemlemiştir. O'na göre İngiltere ve Amerika'nın gelişmişliklerinin sırlarının başında bu 'teşebbüs-i şahsi' yeteneğinin teşvik edilmesi gelmektedir. Öte yandan bireye önem vermeyen toplumlarda kişiler yeteneklerini yeteneklerini geliştirememektedirler. Bu toplumlar, güçlü merkezi idareye sahip olmakta ve eğitim sistemi de bunu devam ettirecek bir biçimde yapılanmaktadır. Birey, böylece her şeyi toplumdan beklemeye başlamaktadır. Bu durumun doğal sonucu olarak memurlar çoğalıp ve merkeziyetçilik kısır bir döngüye girmektedir. Prens Sabahattin'in de eleştirdiği konuların başında da Osmanlı Devleti'nin merkeziyetçiliği ve bu sistem içinde memurların baskısı idi. O'na göre toplumun beraberliğini tepeden bir baskıyla sağlamak mümkün değildir. Öncelikle birey hür kılınacak, gelişmeye ve yeniliğe kendi

⁸³ Hanioğlu, M. Şükrü, "Osmanlı Devleti'nde Meslek-i İctimai Akımı", Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, c.2 , İstanbul: İletişim yayınları, 1985

özgür iradesiyle yönelcektir. Bu şekilde bireysel seçimleriyle dönüşümü seçen bireylerin yekûnu ürettikleri değer ile toplumun kalkınmasını sağlayacaktır.

Bu tutumun devlet yönetiminde ifadesi ise adem-i merkeziyettir. Adem-i merkeziyetçiliğin ve teşebbüs-i şahsi yaklaşımının diğer yönü de ekonomiyle ilgilidir. Merkeziyetçi ülkelerde, ekonomik güç siyasal iktidarın (memur sınıfının) elinde toplanmakta, iktidarlarını devam ettirmek için her alanda denetimi arttırmaktadırlar. Böylelikle denetim altına alınan iktisadi alanda devletin tam bir tahakkümü ortaya çıkmakta ve toplumsal dönüşümün lokomotifi sayılan ekonomi bireysel girişim imkanı ve bireyin ekonomik özgürlüğünü kısıtlamaktadır.

Prens Sabahattin'in çıkardığı *Terakki Gazetesi*'nin başlığının hemen altında "fenn-i ictimâî ve adem-i merkeziyet taraftarlarının mürevvic-i efkârı" yazmaktadır. Yani adem-i merkeziyet fikrinin taraftarı olduklarını alenen yayınlarında belirtmişlerdir. Bu gazete kısa sonra yayın hayatına son vermiş fakat mütareke yıllarında *Meslek-i İctimai Mecmuası* adıyla⁸⁴ yayın faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

Şerif Mardin'e göre Sabahattin Bey'in zaafî 'fenn-i ictima'ı siyasi bir teori olarak sunması, toplumbilim tekniklerini siyasi program olarak göstermesidir. Var olan merkeziyetçi yönetim, yenilikleri de yine bu merkezî yapı dahilinde gerçekleştirmek istediğinden Prens'in merkezî otorite eleştirisi ve bireysel özgürlük teşvikini kendilerine yönelik bir tehdit olarak algılamıştır. Nitekim sosyolojiyi siyasi program olarak sunmasını dolayısıyla II. Meşrutiyet döneminde merkeziyetçiliği önceleyen İttihat ve Terakki yönetimiyle derin bir ayrılık içine girmiş bu durum cumhuriyetin ilk yıllarında da devam etmiştir. Ancak Türkiye'de merkezî otoritenini devamı niteliğindeki tek parti yönetiminin zayıfladığı ve çok partili siyasi hayata geçildiği 50'li 60'lı yıllarda; Prens Sabahaddin bir anlamda yeniden keşfedilmiş ve üzerinde çalışılmıştır.⁸⁵

⁸⁴ Bu dergi 6 sayı yayınlanmıştır. Dergi tamamen "science sociale"e bağlı bir toplumbilim dergisi olmuştur. Müdürlüğünü Mehmet Ali (Şevki) yapmıştır.

⁸⁵ Mardin, Şerif, a.g.e, s.168

2.3. Türk Ulusçuluğunun Toplumsal İdeolojisi Olarak Sosyoloji ve Ziya Gökalp

Türkiye’de sosyolojinin kurumsallaşması ve müstakil bir disiplin olarak üniversitede yerini alması Ziya Gökalp (1879-1924) ile başlamıştır denebilir. Gökalp, Durkheim’in Comte’tan devralıp sistematikleştirdiği sosyolojiyi, yerel problemlerin gereklerine göre yeniden şekillendirmiş ve topluma tatbik etmiştir. Türkiye’de Comte-Durkheim ekolünün 1940’lara kadar egemen akım olarak varlığını sürdürmesi büyük ölçüde Ziya Gökalp’in çalışmalarıyla bağlantılıdır.⁸⁶

Diyarbakır’da 1876’da doğan Ziya Gökalp memur bir babanın çocuğuydu. İlkokuldan sonra Askeri Rüştiye’ye ve Mülkî İdadi’ye devam eden Gökalp, modern okullarda okumuş olsa da klasik ilimleri ve geleneksel medrese öğretiminde âlet ilimleri olarak adlandırılan Arapça ve Farsça’yı amcası Hasib Efendi’den aldığı derslerle öğrendi. Akabinde bir sürgün sonucu Diyarbakır’a gelen Abdullah Cevdet ve dolayısıyla pozitivist felsefe ile tanıştı. İlk gençlik yıllarında bu farklı fikir akımlarıyla tanışması O’nu bir tür inanç buhranı ile intihar teşebbüsüne sürükledi. Henüz o yıllarda Herbert Spencer, Gustave Le Bon gibi materyalist filozofların düşünceleriyle tanışan Gökalp, üniversite öğrenimi için geldiği İstanbul’da da entelektüel hayatla olan bağını güçlendirerek sürdürme imkanı buldu. 1896’da Mülkiye Baytar Mekteb-i Âli’sine kaydını yaptırarak İstanbul’daki hayatına adım atan Ziya Gökalp; Abdullah Cevdet’in çevresi ve dostlarıyla ilişki kurarak İttihat ve Terakki Cemiyeti’ne katıldı. Üniversite’nin ilk yılında *Türkçülük* hareketine ilgi duyup Hüseyinzâde Ali ile tanıştı. Hüseyinzâde ile ilişkisinin dikkat çekmesi üzerine tutuklandı 10 aydan fazla tutuklu kaldıktan sonra Diyarbakır’a sürüldü. Orada amcasının kızıyla evlendikten sonra Ticaret Odası ve Vilayet İdare Meclisi’nde çalıştı, babası gibi *Diyarbakır* gazetesinde yazılar yazdı. Bu süre zarfında alenen olmasa da İttihat ve Terakki ile bağlarını koparmayan Gökalp, II. Meşrutiyetin ilanından sonra Cemiyet’in Diyarbakır şubesinin kurulmasına öncülük etti. 1909 yılına kadar İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin Diyarbakır, Van ve Bitlis parti örgütlerinin müfettişliğini yürüttü. *Diyarbakır* ve *Peyman* gazetelerinde toplumsal ve siyasal konularda yazılar yazdı. 1909’da

⁸⁶ Sezer, Baykan, “Ziya Gökalp ve Durkheim”, 60. *Ölüm Yıldönümünde Ziya Gökalp*, İstanbul, 1986.

Diyarbakır'ı temsilen İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Selânik'teki büyük kongresine katıldı. Bu kongrede Cemiyet'in genel merkez üyesi seçildi.⁸⁷

1909'da İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin genel merkez üyeliğine seçildikten sonra bölge temsilcisi olarak Selanik'e giden Gökalp bu şehirde, başında Ömer Seyfettin ve Ali Canip'in bulunduğu *Genç Kalemler* grubuna katıldı. Bu dergide Turancılık, dil ve siyasetle alakalı yazılar kaleme aldı. Osmanlı milliyetçiliğinden Türk milliyetçiliğine geçişi ve pozitivism aracılığıyla Durkheim'a yönelişi de aynı yıllara denk gelmektedir. Tarde ve Le Bon'un eserleriyle kuramları üzerine çalışan Gökalp bir arkadaşı vasıtasıyla Durkheim ile tanışır. Durkheim; o tarihten itibaren kendisinin sosyolojiye bakışını ve ele alışını belirleyen yegâne isim haline geldi.

Selanik'te bulunduğu dönemde İttihat ve Terakki İdadisi'nde sosyoloji dersleri vermeye başladı. Balkan Savaşları sırasında İstanbul'a yerleşen Gökalp; 1912'de Ergani sancağından mebus seçildi. 1914 yılında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin talebi üzerine Darulfünun'da sosyoloji kürsüsünü kurdu. Burada 'İlm-i İctima' başlığıyla dersler verdi. 1915'te ise yine Darulfünun bünyesinde İçtimaiyyat Darulmesaisi (İctimaiyyat Enstitüsü)' ni kurdu. İstanbul'da çeşitli yayın organlarında makale yayımlamaya ağırlık veren Ziya Gökalp; Türkçülüğü ve Batıcılığı savunduğu görüşleriyle dikkat çekmiştir.

İstanbul'da yayımlanan Türkçülük ideolojisinin işlendiği *Türk Yurdu*, hakim İslamî düşüncenin yayın organlarına karşı İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından kurulan milliyetçi ve liberal bir dinî anlayışı savunan *İslâm* mecmuası, milliyetçi araştırmalara yer veren *Millî Tettebbular Mecmuası*, yabancı yatırım ve sermayeye karşı millî ekonomiyi savunan *İktisadiyyât Mecmuası*, eğitim yöntemleri üzerine incelemelerin yer aldığı *Muallim* ve bir sosyoloji dergisi olan *İçtimaiyyat Mecmuası*'nda yazıları yer almıştır.⁸⁸ Dergilerin içeriği ve merkeze aldığı meseleler; Ziya Gökalp'in toplumsal kategorideki hemen her konuda fikirlerini ifade edip kurguladığı yeni toplumsal modeli şümulü bir şekilde tasvir etmek istediğini kanıtlar niteliktedir.

⁸⁷ Ünüvar, Kerem, "Ziya Gökalp", Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-4, Milliyetçilik, İletişim Yayınları, 2002, İstanbul, s.28

⁸⁸ Ünüvar, Kerem, a.g.m., s.29

Gökalp, 1920 yılında İstanbul'un İngilizler tarafından işgal edilmesinin ardından birçok İttihat ve Terakki mensubu gibi Ermeni tehciri sebebiyle tutuklanarak Malta'ya sürgün edildi. 1921'de Anadolu topraklarının işgal kuvvetlerinden arındırılmasından sonra Malta'da serbest bırakılarak ülkelerine gönderildiler. Fakat ülkede siyasi tablo bir hayli farklıydı. Ankara hükümetinin çoğunluğu savaş ve yenilgiden İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin sorumlu tutuyordu ve dolayısıyla Cemiyet'in kadrosundan olanları aktif siyasette yahut bürokraside görmeyi tercih etmiyorlardı. İstanbul ise halen işgal altındaydı. Bu durum sebebiyle Ankara veya İstanbul'da kendisine uygun bir pozisyon bulamayan Gökalp Diyarbakır'a dönmek durumunda kaldı. Ancak entelektüel alakasına ve yayım faaliyetlerine devam etti.

Ankara'daki dostlarının da desteği ile 1922'de *Küçük Mecmua* isimli bir dergi çıkarmaya başladı. Dergideki yazıların çoğu kendisine aitti Yazılarında hususiyetle Mustafa Kemal ve politikasını desteklemekteydi. Küçük bir dergide olmasına rağmen Gökalp, kısa sürede merkezi entelektüel hayata eklemenebilmiş ve sesini duyurabilmişti. Bu sayede İstanbul ve Ankara'daki bazı dergilerde yazılarını yayınlama imkanı bulmuştu. Aynı yılın sonlarında Ankara'da Telif ve Tercüme Heyeti Başkanlığı'na atandı. Bu dönemde *Türk Töresi* adlı eski Türklerin dini yaşayışlarını ve ritüellerini konu alan bir eser yazdı.⁸⁹ Gökalp'in Turan idealine ve dolayısıyla Türk tarihine olan alakası önceden beri sürüyordu. Ancak eski Türklerin dinî yaşam biçimleri ve ritüelleri derlemesi, dönemin gündelik dinî yaşamı yeniden düzenleyen laiklik vurgusu içeren yenilikçi anlayışıyla bir tür paralellik arz etmektedir. Zira Gökalp; *İslam* mecmuasında yazmış olduğu "İctimâi Usul-i Fıkh" adlı makalesinde İslam hukukunun kaynaklarının temelinde toplumsal dinamikleri eklemişti. Aynı eğilimi bu eserinde de sürdürerek dinî hayatın şekillenmesinde millî özelliklerin ve kültürün belirleyici rolü olduğunu ifade etmiştir.

1923'te Mustafa Kemal'in daha sonra Halk Fırkası adını alacak siyasi partisinin propaganda faaliyetlerini yürüttü. Parti programının incelenmesi ve açıklamasını yaptı. Ağustos ayında yapılan seçimde Diyarbakır mebusu seçildi ve Meclis Eğitim Komisyonu'nda görev aldı. Bu dönemde *Türk Medeniyeti Tarihi*'nin ilk cildi, halk masalları derlemesi olan *Altın Işık* ve ideolojik öğretilerinin bir özeti olan *Türkçülüğün*

⁸⁹ Heyd, Uriel, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri*, İlgü Kültür Sanat yay., İstanbul; 2010, s.49

Esasları adlı kitaplarını yayınladı.⁹⁰ Aynı dönemde sağlığı bozulan Ziya Gökalp, Ankara ve İstanbul'da gördüğü tedavilerden olumlu sonuç alamayarak 24 Ekim 1924'te 48 yaşında iken vefat etti.⁹¹

2.3.1. Ziya Gökalp'in Sosyolojisine Genel Bir Bakış

Yukarıda belirtildiği üzere sosyolojik yöntem ve inceleme usulü bakımından Gökalp'in esin kaynağı Durkheim'dı. Metodolojik olarak pozitivistliğe bağlı olan Durkheim, bu geleneği idealizm ile birleştirmiştir. Böylece ortaya koyduğu idealist pozitivistlik ile sosyal ve siyasi konularda Comte'un görüşlerinde ayrılmıştır. Taha Parla'ya göre; Comteçu pozitivistliğin elitçi ve otoriter yapısından uzaklaşarak solidarist-korporatist bir yaklaşımla görece demokratik bir siyaset kuramı geliştirmiştir.⁹² Zira Comte, toplumun dönüşümünü ve ilerlemesini elitler eliyle tepeden inme bir değişim dalgasına bağlamıştır. Durkheim ise toplumun fertlerinin ortak bir ideal uğruna birlikte ve dayanışma halinde dönüşeceğini ve ilerleyeceğini öngörmüştür.

Durkheim'dan evvel Fransız sosyologlarından Gabriel de Tarde ve Gustave Le Bon'un da yoğun etkisi altında olan Gökalp toplumsal olguların sadece toplumsal nedenlerle oluşacağını savunan Durkheim sosyolojisi ile tanıştıktan sonra, O'nu diğerlerine yeğ tutmuştur. Toplumsal değişmeyi "taklit" kuramı ile açıklayan, ferdin ve psikolojinin önemine vurgu yapan Tarde sosyolojisinden ve kitle psikolojisinin harekete geçirici etkisini savunan Le Bon sosyolojisinden uzaklaşmıştır.⁹³

Durkheim'ın sosyolojik yöntemini Türkiye'deki toplumsal ünitelere uyarlayarak aktaran Gökalp; bu yönüyle diğer Osmanlı entelektüellerinden ayrılmıştır.⁹⁴ Ortaya koyduğu sosyoloji kendi ifadesiyle, "hem telif, hem tercümedir".⁹⁵ Bunu Durkheim sosyolojisinin temel kavramlarını aktardığı makalelerinde gözlemleyebilmek mümkündür.

⁹⁰ Heyd, Uriel, a.g.e., s.50

⁹¹ Ünüvar, Kerem, a.g.m, s. 30

⁹² Parla, Taha, Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm, İstanbul: İletişim Yay., 1989, s.50

⁹³ Kabakçı, Enes, a.g.m, s.53

⁹⁴ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, İçtimaiyat Dersleri, c.1 İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, 1971, s.144

⁹⁵ Kabakçı, Enes, a.g.m, s.53

Ziya Gökalp'in Durkheim'dan aktardığı en önemli kavramlarda biri “ideal”dir. Türkçedeki karşılığı olarak önce “mefkûre”yi Cumhuriyet devrinde ise daha eski Türkçe bir kelime olan “ülkü”yü kullandığı ideal; toplumun ruhunu ortaya koyan her şeyin toplumu bir araya getirebilme kudretini ifade eder. Gökalp bunu; bir toplumun bütün üyeleri tarafından benimsenen görüşler yahut toplumsal bilinç içerisinde yer alan fikirler biçiminde tanımlamıştır. Ancak ideallerin çoğunluğu bu tür toplumsal düşüncelerin duygularla yoğunlaştırılmasından müteşekkildir. Yine bu bağlamda toplumu harekete geçiren güç “kamuoyu” değil tüm bireyleri birleştiren düşünce ve davranışlarıyla ortaya çıkan “toplumsal duygular”dır. Gökalp *hissiyât-ı âmme* şeklinde tercüme ettiği bu kavramı “örf” ile eşleştirmiştir. Daha evvel zikredilen *İctimâi Usul-i Fıkh* başlıklı makalesinde de İslam hukukunun temel kaynağı olarak saydığı örfü toplumu dönüştürme gücüne sahip yenilikleri de kapsayan bir ünite olarak ele almıştır.⁹⁶

Gökalp, toplumların tarih boyunca üç aşama kaydettiği görüşünü de Durkheim'dan tercüme ederek aktarmıştır. Buna göre; birinci aşama, dil ve ırk birliğine dayanan kabile toplumu; ikinci aşama, din birliğine dayanan ümmet; üçüncü aşama ise kültür (hars) ve medeniyet ekseninde birleşen millettir. Yaptığı sıralamayla aynı zamanda kendi düşünce dünyasındaki millet tanımını da yapan Gökalp; Osmanlı toplumundan Türk toplumu yaratmak şeklindeki idealinde de benzer bir gelişim şemasını öngörüyordu. O'na göre eski Türkler ilk etapta kabile olarak gruplaşmışlardı; daha sonra Türklerin İslamlaşması ile Osmanlı devleti'ne uzanan ümmet biçimli bir toplum yapısı oluştu. Ancak Osmanlı toplumu artık miâdının doldurmuştur ve Türk milletine dönüştürülmek üzere beklemektedir. Türk milletinin oluşturulabilmesi için de Türk kültürünün (hars) geliştirilmesi ve evrensel medeniyetin (uygarlığın) benimsenmesi gerekmektedir.⁹⁷

Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak ve Türk Medeniyeti Tarihi gibi eserlerinde özellikle ideal/mefkûre tanımlarını yaparak Türk toplumunun tarihten bugüne yaşadığı serencâmı aktarmış; toplumsal özelliklerini, dinin toplum hayatındaki yerini ve kabileden devlete dönüşmesi sürecini anlatmıştır. Bu anlatı esasında

⁹⁶ Heyd, Uriel, a.g.e, s.62

⁹⁷ Ünüvar, Kerem, a.g.m., s.31

Osmanlı toplumunda yeni bir “Türk milleti” yaratma çabasını destekleyici niteliktedir. Zira tüm bu anlatı; kabile toplumundan millete giden süreci müşahhas hale getirmektedir.

Kabile toplumunu ilkel saymakla birlikte bu ilkelliğin bir sebebinin de bireyciliğe bağlayan Gökalp; toplumlar ilerledikçe kolektif bilinç düzeyinin arttığını savunur. O’na göre toplum geliştikçe; fertlerin birbiri arasındaki dayanışma ve iş bölümü artar, buna bağlı olarak da toplumun ilerleyişi hızlanır. Korporatif ekonomi modelini de bu saiklerle savunan Gökalp, iş bölümü ve dayanışma çerçevesinde geliştirilmiş millî bir iktisat görüşüne bağlıydı.⁹⁸

Uriel Heyd’e göre Ziya Gökalp İslamın kardeşlik ve beraberlik vurgusu taşıyan öğretisini korporatif ve dayanışmacı görüşlerini desteklemek için bir meşruiyet zemini kılmıştır. Ancak İslam, ümmet bilincini önceleyerek “Şüphe yok ki mü’minler (inanananlar) ancak kardeştir.” hadisi düsturunca tüm Müslümanların kardeşliğini ve dayanışmasını öğütlerken, Gökalp’in bu düsturu yalnızca Türk toplumu arasında bir kardeşlik ve beraberlik öğretisini temellendirmek için ele almış olması dikkat çekicidir. Gökalp’in dinî kavramları bu şekilde manasını bazı tevillerle dönüştürerek kullanımını Mehmet Şerafeddin Yaltkaya’nın bazı makalelerinde de gözlemlememiz mümkündür. Fakat bu seçim özgün bir düşünüş biçimiyle mi oluştu yoksa Ziya Gökalp’in görüşlerini taklîd niteliğinde mi hususunda emin olmak kolay görünmemektedir. İlerleyen bölümlerde Yaltkaya’nın dinî kavramları açıklama ve makalelerinde bir meşruiyet kazandırma aracı olarak kullanmasında bu durumu daha açık biçimde görünecektir.

Gökalp’e göre sosyoloji, medeniyetleri ve kültürleri karşılaştırarak toplumların bağlı oldukları değer yargılarını; toplumun işleyişini sağlayan saikleri ve kuralları araştırır. Yukarıda da ifade edildiği gibi toplumların merhale merhale gelişip ilerlediğini savunur. Ve bir toplumun medeniyet algısının evrensel olması gerektiğini “zamana ayak uydurması”nın lüzumlu olduğunu vurgular. O’na göre yerel olan toplumun şahsını yansıtan öge kültürdür. Dolayısıyla Türk toplumu için öngördüğü değişim modeli kendi kültürünü benimseyip geliştirerek evrensel medeniyetin gerektirdiği ölçüde ilerlemektir. Elbette o dönem için evrensel medeniyet seviyesi

⁹⁸ Parla, Taha, a.g.e, s.35

olarak işaret ettiği Avrupa medeniyeti idi. Bu önermesiyle tam anlamıyla Batıcı olmayan milliyetçi bir ilerlemeçilik hedefi ortaya koymaya çalıştığını söylenebilir. Kendi çağdaşı “Batıcı” enetelektüellerle de bu minval üzere birçok fikrî tartışmaya girmiş olduğunu gözlemlemek mümkündür.

Gökalp’in *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* başlıklı kitabında “kültür ve medeniyet” kavramlarının tanım ve tasviri yer alır. Kültür ve medeniyet arasında kavram zemininde Durkheim benzeri bir ayırım yapmıştır.⁹⁹ Kültür bir halkın ruhunu manevi ve milli değerlerini içerir; medeniyet ise ekonomik ve teknik seviyeyi bildiren gelişmişlik düzeyine karşılık gelir. Bu ayırma göre kültür daha ziyade belirli bir topluma/ulusa özgü bir duruma gönderme yaparken medeniyet insanlığın kat ettiği ortak ilerlemeyi ifade eder. Bu ayırımın önemi Gökalp’in toplum için çizmiş olduğu dönüşüm çizgisine bakıldığında anlaşılmaktadır. Çünkü Gökalp milli ve manevi değerleri bağladığı kültürü toplumun değişmez ögesi olarak tasvir ederken; medeniyeti zamana bağlı el değiştiren bir uygarlık seviyeyi olarak anlatmış, dönemin en gelişmiş medeniyeti hangisi ise toplumların o medeniyete intibâk etmeleri gerektiğini belirtmiştir.¹⁰⁰

Gökalp; Comte-Durkheim çizgisine paralel biçimde dinin teolojik boyutuyla değil toplumsal işlevi ile ilgilenmiştir. İslam, toplumsal koşullara bağlı olarak değişebilen bir dindir ve bu yönüyle islamî geleneğin bir bölümü tarihsel bir olgudur. Dolayısıyla geleneğin bir bölümü zamana ayak uydurma kapsamında geride bırakılabilir. Enes Kabakçı’ya göre Gökalp’in bu tasnifi onun düşünce dünyasının “muhafazakâr modernleşme”ye teşne oluşunu göstermektedir. İslam’ın, asr-ı saadeten itibaren görüldüğü üzere, toplumu oluşturan bireyler arasında bir bağ kurma ve dayanışma meydana getirme kapasitesi yüksektir ve Osmanlı toplumundan yeni bir millet yaratma sürecinde bu potansiyelden faydanılması gerekir.¹⁰¹

Yaltkaya’nın ise eserlerinin büyük bölümünde Ziya Gökalp’in ve dolayısıyla Durkheim’in tesiri altında olduğunu söylememiz mümkündür. Zira Batıcı ve yenilikçi akım entelektüelleri arasında dine aktif bir hareket alanı sağlayan yegane isimlerden

⁹⁹ Gökalp, Ziya, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Ankara : Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976

¹⁰⁰ Gökalp, Ziya, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1976, s.34

¹⁰¹ Kabakçı, Enes, a.g.m, s.55

biri olan Gökâlþ bu bağlamda Yalþkaya'nın ilmî birikimini ve akademik konumunu işlevsel hale getirecek bir düşünce dünyası oluşturmuştur. Dini terminolojiyi hem sosyolojik kavramları aktarmada hem de dönüşüm fikri için bir meşruiyet alanı sağlamada kullanan Gökâlþ, dinî ilimlerin içeriğini sosyolojik metodla yeni bir okumaya tâbi tutuyordu.

Yalþkaya'yı özellikle etkilediğini tahmin edilen *İctimâi Usul-i Fıkıh* makalesinde örfü nakilden sonra fıkıhın temel belirleyicisi olarak tasvir eden Gökâlþ, toplumsal dönüşümü sağlamak için kökten bir çözüm önerisi sunmuştur. Zira Müslüman toplumun hem dünyayı anlamdırma hem de gündelik hayatı biçimlendirmede en sık kullandığı disiplin olan fıkıh içerisinde örfün değerini böylesine yükseltmek değişen örfü göre fikhî dolayısıyla da Müslüman toplumu değiştirmek manasına gelmekteydi. İslamın gündelik hayattaki yegâne yansıması olan fıkıh; muâmelât (ticari işlemler), ibâdat , münâkehât (evlilik, boşanma vs.) ve ukûbâtı (ceza; had ve tâzir) içeren hükümleriyle bir Müslüman kimliğini oluşturan en mühim olgudur. Toplumsal yaşamda öngörülen bir dönüşüm fikri ilk olarak Müslüman yaşamının temel referansı olan fikhî hükümlerle karşılaşmaktadır. Bu bağlamda fikhî bilgi üretiminde örfün değerini yükselterek sağlanması umulan bu değişiklik Osmanlı toplumunun Batı medeniyetine uyum sağlayabilmesinde katalizör görevi üstlenecekti.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: MEHMET ŞERAFEDDİN YALTKAYA'NIN HAYATI VE ESERLERİ

1.MEHMET ŞERAFEDDİN YALTKAYA'NIN HAYATI

1.2. Çocukluk Yılları ve Eğitim Hayatı

M. Şerâfeddin, 1879 yılında İstanbul'da Kocamustafapaşa semtine bağlı Altımermer mahallesinde dünyaya geldi. Babası Cerrahpaşa Camii imam hatibi Mehmet Arif Efendi'nin hâfız ve Kâdiri tekkesine mensup bir şeyh olduğu bilinmektedir.¹⁰² Dedesi İsmail Efendi'nin İstanbul'a göçmesinden evvel ailesi bugün Nevşehir'e bağlı Ürgüp'ün Mustafapaşa nahiyesinde "Kallıoğulları" yahut "Kalelioğulları" adıyla tanınırdı. İlimiye sınıfına mensup olan bu ailenin farklı kuşaklardan çok sayıda üyesi İstanbul ve Anadolu'da çeşitli kademelerde din görevlisi olarak hizmet vermiştir. M. Şerafeddin'in soyadı kanunundan sonra "Yaltkaya" soyismini seçmesi, Ürgüp'teki aile ismine bir telmih olması mümkündür. İbn'ul Emîn, Mehmet Arif Efendi'nin muhitinde hatırı sayılır bir şeyh olduğunu ve çok

¹⁰² İnan, İbn'ul Emin Mahmut Kemal, "Şerefuddin", Son Asır Türk Şairleri, c.4, s.1824, İstanbul 1984, Dergah yay.

sayıda müridi bulunduğunu bunların yanısıra özellikle ilahi aşk ve peygamber sevgisi temasıyla ilahi formunda bazı şiirleri olduğunu belirtir. Babasının bu alışkanlığına benzer biçimde Mehmet Şerafeddin'in de ilerleyen yıllarda şiir yazdığını görüyoruz. Hatta bu şiirlerden çocuklara Allah sevgisini aşılama maksadıyla yazılmış olan şiirler "*Altın Yaprak*" adıyla derlenerek vefatından kısa bir süre sonra yayımlanmıştır. Her ne kadar şiir yazma konusunda babasının yolundan gitse de neredeyse hayatı boyunca tarikat bağından uzak olmuş, kendisine medresede ilmî bir kariyer seçerek tekkeyle arasına koyduğu bu mesafeyi ilerleyen yıllarda tarikat bağının İslam hakikatinin üzerini örttüğü düşüncesiyle daha da açmıştır. Şemseddin Günaltay *İslâm* mecmuasında beraber çalıştıkları dönemde kendisini bir vesileyle "tarikatçılıktan ve onun örümcek kafalı düşüncelerinden uzak, aklın ışığıyla İslam'ın ışığını birleştirmesini bilen kıymetli bir âlîm" şeklinde nitelendirmiştir.

M. Şerafettin; o dönemde yaşlıları gibi ilk öğrenimini oturdukları mahallenin yakınlarındaki Odabaşı Firuzağa sıbyan mektebinde¹⁰³ aldı. Dokuz yaşında kadar Kur'an'ın tamamını ezberleyerek hafız oldu. Orta öğrenimi için Davutpaşa Rüştüyesi'ne kaydoldu. Aynı dönemde ailesinin de teşvikiyle özel dersler alarak Arapça bilgisini geliştirdi¹⁰⁴. Rüştüye yıllarında başlayan Arapça ilgisi daha sonra da artarak devam etti ve ilerleyen yıllarda kendi döneminde İstanbul'da Arap dili ve edebiyatına en vâkıf isimlerden biri oldu. Süheyl Ünver onun Arapça'ya olan vukufiyetini şu sözlerle dile getirmiştir: "Rahmetli kendisini üzecek ve meşgul edecek çetin, eski metinleri ele almaktan haz duyardı. O, on asır önceki Arap Arapçasını bugünkü kadar bilirdi. Metni eline alır bunu müellifi Arapça düşünmüş, bunu Türkçe düşünmüş Arapça yazmış diye fark edecek derin vukufu vardı."¹⁰⁵ İlköğrenimine klasik usulde sıbyan mektebi ve Kur'an hıfzıyla başlamış devamında ise dönemin yenilikçi anlayışıyla kurulmuş yeni bir eğitim sistemine sahip okullarında devam etmiş olması o dönem aydınlarında sık rastlanabilecek bir durum sayılabilir. Fakat Mehmet Şerafettin'in bu anlamda farkı modern eğitimi yanında klasik eğitim almayı sürdürmüş olmasıdır. Belki de bu sebeple

¹⁰³ Köksal, M. Asım "*Eski Diyanet İşleri Başkanlarımızdan Ord. Prof. M. Şerafeddin Yaltkaya*" , Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, c.6, s.106, 1964

¹⁰⁴ Kazancıgil, Aykut, "*M. Ş. Yaltkaya*" Felsefe-Bilim-Tarih, İstanbul 1998, S.1, s.113-142

¹⁰⁵ Ünver, Süheyl, "*Üstad Şerafeddin Yaltkaya'ya Tıp Tarihi Enstitüsü Şükran Borcu*" , Tıp Dünyası, c.20 s.6, 1947

o çoğu zaman dinin birleştirici yönüne vurgu yapan, bilim ve din arasında bir tercih yapmak yerine ikisini meczetmeyi öngören bir alim portresi çizmiştir.

1.3. İslamî İlimleri Öğretmenin Meslek Olarak İcrâsı: Müderrislik Yılları

Rüştiyeden mezun olunca Daru'l-muâllimin'e başlayan M. Şerafeddin, burada tamamladığı dört yıllık eğitiminin ardından orta öğretim kurumlarında öğretmenlik yapmaya hak kazandı. Yine bu dönemde Beyazıt Camii'nde Çimecizâde Hüseyin Hüsnü Efendi'nin¹⁰⁶ sabah derslerini ve Arapkirli Hüseyin Avni Efendi'nin¹⁰⁷ ikinci derslerini takip etti. İsmail Sâib Efendi'nin¹⁰⁸ koltuk, Fatih dersiâmlarından Manastırlı İsmail Hakkı Bey'in tefsir, Şirvanlı Muhammed Halis Efendi'nin Makâlât derslerine¹⁰⁹ devam edip 1904'te icazet aldı. Burada açıkça görüldüğü üzere Mehmet Şerafettin islami ilimleri yalnızca bir hobi olarak ele almamış kendisine muallimliğin yanında müderrisliği de bir kariyer olarak hedeflemiştir.

Aykut Kazancıgil M. Şerafeddin'in biyografisini ele aldığı makalesinde; onun hocası İsmail Saib Efendi ile birlikte Tıp Fakültesi'nin bazı derslerine de devam ettiğini aktarır. Görüldüğü üzere M. Şerafettin; öğrenim hayatı boyunca hem islami ilimlerle hem pozitif ilimlerle olan bağımlı korumuştur. Bu dersler sırasında edindiği alt yapı ile bazı klasik dönem tıp kitaplarını ilerleyen yıllarda Darulfünundaki görevi sırasında latinize edip sadeleştirmiş, bir nevi unutulmaktan kurtarmıştır.

¹⁰⁶ Hüseyin Hüsnü Efendi (1840-1909) Beyazıt dersiâmlarından, Arapça ve Farsça bilgisinin derinliği ile zamanında dikkat çeken müderrislerdir. Ayrıca kendisi Arap Dili ve Edebiyatı Profesörü Necati Lugal'in babasıdır. (İbn'ül Emin Mahmut Kemal İnal, a.g.e.)

¹⁰⁷ Kendisi 1914 ve 1917 yıllarındaki medrese islah faaliyetlerine aktif olarak katılmış, aynı zamanda Süleymaniye Medresesi'nde bir dönem müdür-i umumilik görevini yürütmüştür.

¹⁰⁸ İsmail Saib Sencer ve Yaltkaya'nın hoca talebe ilişkisi daha sonra ömür boyu süren bir dostluğa ve çalışma arkadaşlığına dönüşmüştür. Beyazıt'ta Merkez Kütüphane müdürlüğü de yapan Sencer'le Keşfu'z-Zunün neşri projesine beraber başlamışlardır.

¹⁰⁹ Orhan Balcı, "M. Şerafeddin Yaltkaya", Diyanet Gazetesi, sa.336, s.16, Ankara 1987

1904'te icazet aldıktan sonra ruus imtihanına¹¹⁰ girdi fakat ilk seferinde başarılı olamadı. Henüz icazet alamadan önce İbn-i Esirler hakkında hazırladığı kitabı¹¹¹ inceleyip beğenen Sadettin ve Rebii Paşaların desteği ile Harbiye Nezareti muhasebat dairesi tahrirat kalemine az bir maaşla memur olarak yerleştirildi. Kısa süre burada çalıştıktan sonra istifa edip Daru'l-ilm ve't-Ta'lim adlı özel okulda ders nazırı olarak çalışmaya başladı (1909). Bir yıl sonra Bandırma'da Numune Rüştiyesine Baş Muallim olarak tayin edildi.¹¹² İstanbul'dan uzak olmasına rağmen ilmî çalışmalarını sürdüren M. Şerafeddin'in, bu süre içinde Beyânülhak, Sebilü'r-Reşat, İslam, İlahiyyat gibi dönemin hatırı sayılır dergilerinde¹¹³ yazıları yayımlandı. Bu dergilerin göze çarpan ilk ortak özelliği, hepsinin İslam dünyası'nın son iki yüz yıldır içinde bulunduğu zor duruma odaklanıp bir çözüm arayışına girmeleridir. Zamanla çözüm yöntemleri ve çalışma biçimleri bazı farklılıklar gösterse de temelde benzer kaygıları taşıdıklarını söyleyebiliriz. Bandırma'da iken üçüncü defa girdiği ruus imtihanında başarılı olarak Beyazıt Camii'nde ders-i âm olarak derse çıkmaya başladı (1912).

1914 yılında Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi'nin öncülüğünde başlayan "İslâh-ı Medâris Nizâmnamesi"nin uygulanması üzere açılan Dar'ül Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'ne tefsir, hitabet ve mevzia müderrisi oldu. Aynı zamanda medresede farklı sınıflara Arap Edebiyatı ve mantık gibi dersler verdi.

1919'da Beyazıt'taki Umumi Kütüphane'nin ikinci hâfız-ı kütüplüğüne tayin edilen M. Şerafeddin aynı yıl Vefa Sultani'sinde Arapça ve din dersleri muallimliği yaptı.

1919 Ekim'inde Sahn Medresesi'nde Arapça müderrisi iken İslam Teali Cemaatinin kurucuları arasında yer aldı, fakat kısa süre sonra bu cemiyetten ayrıldı. 1923'te Süleymaniye Medresesi'nde müdür muavini olması için yapılan teklifi kabul

¹¹⁰ Medreselerde Ders-i âm (medrese öğrencilerine ders vermeye yetkili olan kişi) olabilmek için icâzet alındıktan sonra bu sınavlarda da başarılı olunması gerekirdi.

¹¹¹ İbn-i Esirler Meşâhir-i Ulema, İstanbul 1910

¹¹² Kazancıgil, Aykut *a.g.m.*, s. 116

¹¹³ Balcı, Orhan *a.g.m.* s. 16

etmedi.¹¹⁴ Cami ve medreselerde verdiği derslerin yanında Darüşşafaka, Vefa, Gelenbevi, Kandilli gibi dönemin ünlü liselerinde Arapça, Farsça, edebiyat ve din dersleri verdi.¹¹⁵

Medreselerin ilgasından sonra 1924'te İstanbul Darulfünun'una bağlı olarak ikinci defa¹¹⁶ açılan İlahiyat Fakültesi'ne kelim tarihî müderrisi olarak tayin olundu. İzmirli İsmail Hakkı, M. Şemseddin Günaltay çalışma arkadaşları idi. Fakültenin açık olduğu 1924-1933 yılları arasında çok sayıda makale yazan, tercümeleyen Yaltkaya'nın birçok çalışması o dönem çıkarılan Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda yayınlandı. Adı geçen derginin yayın hayatı boyunca yaklaşık yirmi iki makalesi yayınlanmıştır. Yine bu dönemde öğrencilerine okuttuğu Kelam Tarihi ders notlarını kitap haline getirmiştir.

1933'te yapılan üniversite reformuyla Darulfünun İlahiyat Fakültesi lağvedilerek İstanbul Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi'ne bağlı İslam Tetkikleri Enstitüsü kuruldu. Mehmet Şerafeddin de bu enstitüye ordinaryüs profesör unvanıyla direktör olarak atandı. Ancak bu enstitü öğrenci almıyordu, dolayısıyla M. Şerafettin Edebiyat Fakültesine bağlı farklı disiplin ve alanlarda dersler verdi.¹¹⁷ Derin Arapça bilgisi ile o dönemde İstanbul Üniversitesi'nde bulunan H. Ritter ve Henri Corbin gibi ünlü oryantalistlerle beraber çalışıp onlara çoğu konuda yardımcı olduğu bilinir. Sekiz yıl süreyle bu görevde kaldı. Yine bu dönemde ilk Diyanet İşleri Başkanı olan Mehmet Rıfat Börekçi'ye muavinlik görevini de yürütmüştür.

1.4. Bir Devlet Politikası Olarak “İslam Öğretmek” ve Diyanet İşleri Reisliği

¹¹⁴ İbn'ül Emin'in talebi üzerine yolladığı kısa otobiyografisinde; öğrenci yetiştirmeyi bırakmak istemediği için bu görevi kabul etmediğini belirtmiştir. (bkz. İbn'ül Emin Mahmut Kemal İnal, a.g.e s. 1825)

¹¹⁵ İnal, İbn'ül Emin Mahmut Kemal, a.g.e s.1825

¹¹⁶ İlk ilahiyat fakültesi 1870 yılında Cemaleddin Afgani'nin açılış konuşmasını yaptığı Darulfünun'un ikinci açılışından sonra eğitim faaliyetlerine başlamış ancak kısa sonra yeterli öğrenci bulunamaması sebebiyle kapatılmıştır.

¹¹⁷ Dölen, Emre, Cumhuriyet Döneminde Osmanlı Darulfünun'u 1922-1933, s. 278, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2000

Osmanlı devlet geleneğinde dinin belirleyici etkisi; klasik dönemde oluşan ilmiye sınıfı ve bu sınıfın devlet otoritesinin toplum nezdindeki meşruiyet kaynağı oluşu ilk bölümde tartışılmıştı. ilmiye sınıfının konumu reform süreciyle birlikte değişime uğramış; yeni bir referans olarak Osmanlı entelektüeli prototipi ve medreseler haricinde açılmış modern okullar marifetiyle de yeni bilgi üretim mekanizması ortaya çıkmıştı. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e yapılan geçişte ise yapılan kökten yenilikler ve inkılaplar ile devletin resmi politikası olarak toplumun yönü tam manasıyla Batı medeniyetine çevrilmiş; bilginin içeriğine ve niteliğine bağlı bir değer değişimi olmuştur. Pozitif bilimlerin asıl referansı teşkil ettiği bu dönemde hilafetin kaldırılıp, medreselerin kapatılması, tekke ve zaviye çevresinde gelişen oluşumların yasaklanarak; bu mekanların kapısına kilit vurulması, devletin din ve dinî bilgi ile arasına belirgin bir mesafe koyduğundan bahsetmek mümkün olabilir. Ancak bu mesafeye ve tâbir-i caizse yüz çevirmeye ragmen devlet niçin Diyanet İşleri Reisliği şeklinde hükümete bağlı bir yapı oluşturma gereği duymuştu?

Devlet, Diyanet eliyle; toplumsal manada önemini ve belirleyiciliğini yitirmediğini bildiği dini bir manada kendi aygıtı haline getirme çabası içine girmiştir, denebilir. Zira laiklik düsturuyla gündelik dinî hayatı toplu yaşanan bir faaliyetten ferdî bir tecrübeye dönüştürerek, İslam'ın kamusal alandaki varlığını kısıtlayan devlet; diyanet eliyle de ferdî ve gündelik dinî yaşantıyı da dolaylı olarak kendisinin gözetimine bağlıyordu.¹¹⁸

1938 yılında, ilk Diyanet İşleri Reisi olan Mehmet Rıfat Börekçi'nin ilerleyen rahatsızlığı sebebiyle vekâleten bu görevi yürütmeye başlayan Yalpkaya 19 Kasım 1938'de Diyanet İşleri Reisi Vekili olarak Atatürk'ün cenaze namazını kıldırdı. 14 Ocak 1942'de Börekçi'nin vefatından sonra Diyanet İşleri Reisi olan¹¹⁹ Yalpkaya; 23 Nisan 1947'de vefatına dek görevini ifâ etmiştir. Cenazesi Ankara Cebeci Asri

¹¹⁸ Subaşı, Necdet, Sınırları Yoklamak – Din Sosyolojisi Okumaları, Ötüken yay, İstanbul, 2007, s.43-49

¹¹⁹ Kunter, Halim Baki, “ Kaybettiğimiz Büyük Bilgin: M. Şerafeddin Yalpkaya “ , Ülkü Halkevleri ve Halkodaları Mecmuası, c.2 s.10, Ankara 1947

mezarlığına defnedilen Yaltkaya'nın Korkut, Selma ve Arif isimlerinde¹²⁰ 3 evlâdı vardır.

Yaltkaya görevi müddetince çok sayıda dini reform teşebbüsüyle yüz yüze gelmiştir. Kimi araştırmacılar bu reform teşebbüslerinde Yaltkaya'nın aktif rol oynadığını iddia etmişlerdir. Hikmet Bayur'un isteği ve sorusu üzerine İzmirli İsmail Hakkı ile birlikte vermiş oldukları Türkçe ibadet fetvasıyla adeta şimşekleri üzerlerine çekmişlerdir. bahsi geçen bu fetvada Hikmet Bayur Türkçe ibadete kapı aralayacak biçimde İslam fikhında ana dilde ibadet etmenin hükmünü sormaktadır. Aslen kelamcı olan İzmirli İsmail Hakkı ve Şerafettin Yaltkaya ise bu meseleyle Ebu Hanife'nin yaygın nüfusu Arap olmayan yeni fethedilen yerlerde İslamı kabul eden kimselerin ibadetlerini yerine getirirken kendi dillerini kullanabileceklerine dair fetvasıyla kıyas yaparak ana dilde ibadete cevâz vermişlerdir. Bu cevâz ibaresi uzunca bir süre tartışılmış, İzmirli ve Yaltkaya birçok alim tarafından illetleri eş olmadığı halde bu iki meselenin kıyasını yaptıkları için eleştirilmiş; hatta bazıları bunun bir hata olmadığını bilakis bilinçli bir seçim olduğunu ifade ederek onları ibadet dilinde reforma çanak tutan işbirlikçiler olarak nitelendirmiştir.

Bu bağlamda Yaltkaya'yı en çok eleştirenlerden biri de kendisinin vefatından uzun süre sonra yayın hayatına başlayan Büyük Doğu dergisinin sahibi Necip Fazıl olmuştur. Hem kendi dergisinde hem de başka gazete ve dergilerde yayımlanan makalelerinde Yaltkaya'yı ilmine ve islama ihanet etmiş bir biçimde tasvir eden Necip Fazıl, onu Türkçe ibadeti destekleyip yaygınlaştırmakla suçlamıştır. Yaltkaya'ya Diyanet İşleri Reisi yerine “müteazzım patrik” şeklinde seslendiği bazı yazıları olmuştur. Özellikle Türkçe ibadetle alakalı fetvasına; Hanefi mezhebinin kurucusu İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin ictihadını dayanak yapmış olmasına oldukça tepki göstermiş; Yaltkaya'yı dinî hakikatleri bilinçli olarak çarpıtmakla suçlamıştır. Kendisinin tamamen karşısında olduğunu şu sözlerle belirtmiştir: “Bakın Diyanet İşleri Reisi efendi, ben Necip Fazıl, sizin elinizdeki icra vasıtalarına karşı, bir kamyonu durdurtmak isteyen bir piliç kadar zayıf bir ferdim; fakat size açıkça haber veriyorum,

¹²⁰ Kazancıgil, Aykut, a.g.m. s.34

eğer dalaletinizin büyüğü altında şuurunu körletip sizi destekleyecek bazı fertler bulacak ve bu niyetinizi tatbik mevkiine çıkaracak olursanız, bir piliçten hiç farkı olmayan bu zayıf cüsse, kamyonun tekerlekleri altına atmakta tereddüt göstermeyeceğim!.. Kandıracağınız zatlara, şuura iade için elimden geleni yapacağım! Elimden de birçok şey gelebileceğine itimat edebilirsiniz!"¹²¹

Yukarıda anlatılanlara mukabil Yaltkaya ve benzeri durumda olan islam alimlerinin bu seçimlerine ve açıklamalarına farklı bir yorum getiren İsmail Kara; Elmalılı Hamdi Yazır, Mehmed Şerafeddin Yaltkaya, Ömer Nasuhi Bilmen gibi yeni sistemde yani cumhuriyetin idari organlarında görev almış olan alimlerin bu tavırlarını 'hayatta kalma/canlı tutma' güdüsüyle açıklamıştır.¹²² Kara'ya göre bu alimler İslam'ın ve Müslüman kültür ve dinamiklerinden devlet eliyle üsttenci biçimde toplumsal yaşamdan silineceğinden söküp atılacağından endişe etmişler, dolayısıyla bir biçimde bu sisteme dahil olarak içeriden bir 'muhafaza etme/ var etme' işlevi görmeye çalıştıklarını ifade etmiştir.

Geldiğimiz şu noktada Yaltkaya'nın bireysel şahitliği olmaksızın onun yukarıda tarifi yapılmış iki tabloda hangisinin içinde yer aldığını tahmin etmek güç, belki Yaltkaya için de bu iki tablo da iki ayrı ucu temsil etmektedir. Kendisini iki tablonun arasında bir yerde tarif ve tasvir etmek daha hakkaniyetli bir yorum olabilir. Zira en başta bilinçli bir muhafaza etme hedef ve gayesiyle hareket etmese de olaylar esnasında problemi fark edip korumaya yönelmesi kuvvetle muhtemel görünmektedir. Bu duruma uygun düşecek şekilde bir beyanıyla özellikle 'Dini Islahat Beyannamesi' şayiaları gazetelerden kamuoyuna yayılırken yaptığı açıklamasıyla görmek mümkündür. Bahsi geçen beyannamede öngörülen kökten reform hareketlerine karşı onun "Peygamber'in emrettiği ibadet şeklini bildiğim halde aksine doğrudur diyemezdim" deyişi, onu bu reform çabaları içinde nispeten daha mutedil bir alana çekmiştir.

¹²¹ Kısakürek, Necip Fazıl, Hücum ve Polemik, Büyük Doğu yay., İstanbul, 1998, s.108-109

¹²² Ayrıntılı bilgi için bkz. Kara, İsmail, Din ile Modernleşme Arasında, Dergah yay, İstanbul, 2012

2. YALTKAYA’NIN İLMİ ÇALIŞMALARI: ESER VE MAKALELERİ

Oldukça velûd bir alim olan Yaltkaya’nın muhtelif alanlardaki telif ve tercüme eserlerini aşağıda sınıflandırarak¹²³ açıkladık:

2.2. Kur’anî İlimler ile İlgili Çalışmaları

1. *Tarih-i Kur’an-ı Kerîm*: Beyazıt ders-i âmlarından olduğu sırada yazdığı bu küçük hacimli eser bir giriş bölümü ve üç ayrı bâbdan meydana gelir. M.Şerafeddin öncelikle Arap dili ve edebiyatının tarihi gelişimi, lehçe farklılıkları, Arap şiirinin doğuşu ve gelişmesi, Kureyş lehçesinin diğer lehçelerden üstün ve fasih oluşunun sebeplerine değinen bir giriş bölümüyle başlamıştır.

Giriş bölümünden sonra gelen birince bâbda (bölümde); ilk inen ayetin hangisi oluşuna dair farklı görüşlere, Kur’an-ı Kerim’in üçüncü halife döneminde nasıl harekelenip bir kitap haline getirildiği, bu süreçte bazı alimlerin yaptığı itirazları ve Hz. Osman’ın bu itirazlara karşı yaptığı savunmaları ele almıştır.

İkinci bölümde Kur’an’ın indiriliş süreci, vahyin nasıl olduğu, sure ve ayet tertibi ve Kur’an ilimlerine ait bazı terimlerin (seb’, tıvâl, mûin, mesâni, mufassal vb.) manaları gibi hususlarda bilgi vermiştir.

Üçüncü bölümde kıraat farklılıkları, yine bu kıraat farklılıklarına bağlı olarak ortaya çıkan farklı okuyuşların sahih kabul edilmesi için tevatürün şart olduğunu

¹²³ Yaltkaya’nın eserlerinin tasnifi daha evvel hayatını anlatan bazı eserlerde yer almıştır. Fakat bu tasnifler çoğunlukla bibliyografik nitelik taşımaktadır. Yaltkaya’nın yayınlanmamış veya müstear imzayla imzaladığı bir esere ulaşamadığından bu hususta literatüre yeni bir katkı sağlanamadı. Fakat Yaltkaya’nın makale ve kitapları; önceki tasniflerden farklı olarak (özellikle araştırmamızın ilgi alanına girenler ekseninde) içerik analizi bağlamında değerlendirildi.

belirtmiş, devamında Asr-ı saadette kurrâlar (7 kıraati de ezbere bilen hâfızlar) ve silsileleri ile ilgili bilgi vermiştir.

Eserdeki bölümlendirme bâb sistemine dayalı olarak klasik İslami ilim eserlerine benzer biçimde yapılmıştır. Konusu itibariyle de medreselerde okutulan Kur'an ilimleri müfredatını içermektedir. Zaten eser yazılış tarihi itibariyle de Mehmet Şerafeddin'in Beyazıt dersi âm'larından olduğu dönem tekabül etmektedir. Dolayısıyla klasik usulde klasik medrese müfredatına bağlı kalarak yazmış olduğu bu eseri o dönemki konumuyla uyumlu bir çerçeveye sunmaktadır.

2. *Kur'an'ın Türkçe Tercemesiyle Namazda Okunması*: Adı geçen makale Hikmet Bayur'un isteği üzerine M. Şerafeddin ve İzmirli İsmail Hakkı tarafından yazılmıştır. Bu makalede ibadetler esnasında Kur'an'dan okunması gereken bölümlerin Arapçadan başka bir dil ile okunmasının mümkün olup olmadığını ele almışlardır. Konuyla alakalı Ebu Hanife, İmam Muhammed, Ebu Yusuf ve İmam Şâfii'nin görüşlerine yer verilmiştir. Yine aynı makalede ezanın Türkçe okunup okunamayacağı tartışılmıştır. Bu makale Belleten dergisinde Hikmet Bayur'un takdim yazısı ile "Kur'an Dili Üzerine Bir İnceleme" başlığıyla yayımlanmıştır.

Her ne kadar aynı alana dair yazılmış eserler olsa da bu iki metnin merkeze aldığı söylem oldukça farklıdır. Birincisi Mehmet Şerafeddin'in gençlik yılları sayabileceğimiz bir dönemde Osmanlı Devleti döneminde yazılmış klasik usul ile yazılmış klasik sünni medrese üslûbunu sürdüren bir metin olmasına rağmen ikinci metin adeta aradan geçen yılların sayısı çok olmasa da değişimin hızlı olduğunu ispatlar niteliktedir. İkinci metin Osmanlı medrese tarihi boyunca tartışmaya dahi açılmamış bir hususta cevâz veren bir nevi fetva olmasına rağmen fıkıh kitaplarındaki klasik fetva verme usulü yerine modern sosyal bilimlerin üslûbuyla açıklayıp delillendirme ve sonuçlandırma içerir. Ayrıca bu fetva yayımlandığı dergi itibariyle de o dönemde ilahiyat tartışmalarının sosyal bilim yayınlarının içeriği haline geldiğini göstermektedir.

2.3. Kelam Tarihi ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Çalışmalar

2.3.1.Kitaplar

1. *Kelam Tarihi*: Yaltkaya'nın Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi'nde aynı isimle okuttuğu dersin notlarının derlenerek oluşturulduğu bir kitaptır. Eser Yaltkaya'nın müderrisliği devam ederken yayımlanmıştır. (İstanbul 1340/1924)

Kitap, üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde İslam dünyasında Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan ilk fikrî ayrılıklar, gruplaşmalar özellikle de Hariciyye oluşumuna yer verilmiştir. Hz. Ömer'in hilafeti, özellikleri ve şehadeti, Hz. Osman'ın hilafeti, O'nun döneminde meydana gelen bazı iç karışıklıklar ile siyasal-toplumsal çözülme belirtileri, Hz. Osman'ın şehadeti akabinde Hz. Ali'nin hilafeti ve O'nun Muaviye b. Ebu Sufyân ile yaşadığı anlaşmazlık ve gerilim süreci, Cemel ve Sıffin savaşları ve bu olaylara bağlı olarak Harici grupların oluşumu gibi hususlar aktarılmıştır. Daha sonra tüm Harici grupları tanıtılmış; fıkhi, ictihadi ve kelâmî görüşleri özetlenmiştir. İkinci bölüm; Mutezile mezhebinin doğuşu ve kelâm ilmine katkılarına ayrılmıştır. Üçüncü bölümde de yine Mutezîle'den bahsedilmiştir. Mutezîle'nin tartışmalı görüşlerini ele alıp açıklamıştır. (ru'yetullah meselesi, hulûku'l Kur'an tartışmaları, Ebu Zerr el- Gıffari'yi peygamber'den daha zahit saymaları vb.)

Üniversite'de hocalık yaptığı yıllar sırasında telif ettiği bu eserinde dipnot ve kaynakça kullanımı bakımından klasik islami ilim eserleri kurallarından ziyade sosyal bilimlere yaklaştığını söyleyebiliriz. Ancak eserde bu bakımdan tam bir standart hakim değildir, bazı bölümlerde referans metin içerisinde bazılarında ise sayfa sonunda yahut bölüm sonunda verilmiştir. Eserin içeriğinde klasik kelam tarihi söyleminin fazlaca dışına çıktığını söylemek mümkün değildir. Ancak akîl delillere ve kıyasa diğer itikadî mezheplerden daha çok ağırlık veren Mutezile kelamına ayrı bir önem atfeden Yaltkaya'nın bu bağlamda kelam müfredatını naklî delillere bağlı kalan

Eş'ari kelamıyla sınırlandıran Osmanlı medreselerinden farklı bir tutum sergilediği aşikârdır. Dönemin değişen ulema ve İslami algısından birinci bölümde ayrıntılı olarak bahsedilmişti. Osmanlı medrese eğitimi hem üslup hem de müfredat bakımından çeşitli biçimlerde eleştirilmekteydi. Batı'da akıl ve pozitif bilimlerin yükselişini takip etmek isteyen farklı grup ve aidiyetlere sahip entelektüeller İslam'ın akla verdiği önemi vurgulamak hususunda adeta bir yarışa girmişlerdi. Abdullah Cevdet, Ahmet Rızâ gibi pozitivist Batıcı entelektüeller de; Cemaleddin Afgani, Said Halim Paşa gibi İslamcılar da; Ziya Gökalp gibi milliyetçiler de fikirlerini İslam'ın akılcı yönünü, mâkul oluşunu çeşitli amaçlarla eserlerinde vurguluyordu. Çünkü toplumsal nazar itibariyle "İslam" hala muteber bir bilgi kaynağı ve mühim bir meşruiyet zeminiydi. Yaltkaya'nın da bu saiklerle; İslam'ın aklî deliller ve çıkarımlar ile bağını kuvvetlendiren Mutezîle'ye bilhassa önem vermiş olması muhtemel görünmektedir. Bu durum; Yaltkaya'nın o dönemde hala Osmanlı son dönem ihyâcıları ve İslamcılarıyla özdeşimini sürdürdüğünü gösteren de bir delildir, çünkü 19. yüzyıldan itibaren söylemini değiştiren *ihyâ'cı* alimler Mutezîleye ve aklî delillerine ayrı bir önem atfetmişlerdir.

2.3.2. Makaleler

1. "İctimâî İlm-i Kelâm": İslam mecmuasında yazı dizisi olarak yayımlanan bu makalesinde Yaltkaya, kelâm ilminin daha ziyade İslami ilim ve felsefe altyapısına sahip kimselere yönelik "ispat" içeriğinin törpülenerek, kelâmın topluma yaygınlaştırılması önerisinde bulunmuştur.

Mehmed Şerafeddin bu serinin ikinci makalesinde toplumsal yaşama biçimlerini tanımlamaya ağırlık vermiştir. Akrabalık, saygı ve toplu yaşamının zorunluluğu gibi kavramlara eğilmiştir. Üçüncü makalede ise ulûhiyetin toplumlara göre şekillendiği konusunu işlemiştir. Kutsallık vurgusu içeren birçok obje yahut kavramın esasen inananların bir topluluk olarak o objeye verdiği değer ölçüsünde bu niteliği kazandığını savunmuştur. Bu makale ilerleyen bölümde ayrıntılı olarak

değerlendirilecektir. Serinin dördüncü makalesinde ise, Hz. Peygamber dönemindeki toplum ve ulûhiyet anlayışına değinmiştir.¹²⁴ Bu makalede Ziya Gökalp'in *İctimâi Usul-i Fıkh* makalesinin büyük ölçüde tesiri gözlemlenmektedir. Gökalp'in fikhî toplumsal dönüşümün aracı olarak tasvir ettiği makale, fikhin kaynağı olarak "örf"ü öncelmesi bakımından dikkat çekicidir. Bu sayede İslamî kuralların; yeni odak olan Batı medeniyetine göre teşekkül etmiş siyasi ve sosyal yaşama mutabık olarak dönüşümünü hedeflemiştir. Yaltkaya da bu anlayışın bir uzantısı olarak itikadî esasları sistematik hale getiren Kelâm disiplinini ele almıştır. Durkheim'dan ödünç aldığı kutsiyetlerin doğuşu teorisiyle, kutsal olanın zamana ve örfe bağlı değişimini vurgulamıştır.

2. "Mesel-i A'lâ": *Mihrab Mecmuası*'nın çeşitli sayılarında yayımlanan bu makalesinde yazar mezheplerin ortaya çıkması sürecini değerlendirmiştir. Daha sonra bahsi geçen mezhepler nezdinde akıl ve nakil kaynaklarının değerini tartışmıştır. Mezheplerin bilgi üretim metodları hakkında makale boyutunun elverdiği ölçüde bilgi vermiştir.

Aynı serinin üçüncü makalesinde ise, akıl ile naklin çatıştığı durumlarda, İbn-i Teymiyye'nin görüşleri doğrultusunda hareket etmek gerektiğini savunmuştur. yani aklın sarıh durumda yani vesvese ve türlü önkabullerden arındırılmış olduğunu kontrol edip; naklin ise sıhhatinin araştırılmasını önermiştir. Dördüncü makalede ise, İbn-i Teymiyye'nin felsefeyi reddetmesine değinmiştir, Kur'ana dönülmesine dair neo-selefî paradigma içinde değerlendirilen görüşlerini aktarmıştır.¹²⁵ Son makalenin içeriği bu bakımdan ölze dönüş ve ihyâ çabasını hatırlatır biçimde, Kur'an'a odaklı bir İslam algısını öncelmiş görünmektedir. Zira dönemin modernist İslamcıları, Müslüman toplumun geri kalmasında en büyük etkinin, nakillerin yanlış yorumlanması sebebiyle ictihad kapısının kapanması ve bilgi üretiminin durması olduğunu ifade etmişlerdir.¹²⁶ Yaltkaya'nın da bu minval üzere Kur'an'ın odak

¹²⁴ *İslâm Mecmuası*, sy. 15, s.434 ; sy.18, s.490-491; sy.19, s. 506-507; sy;25, s.604-605

¹²⁵ *Mihrab Mecmuası*, sy.3, s. 80-81; sy.4, s.106-108; sy.5, s.140-143

¹²⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kurzman, Charles, *Modernist Islam 1840-1940*, Oxford University Press, 2002

yapıldığı ve naklin sıhhat problemlerinin tartışıldığı bir anlayışı aktarması kendi düşünce serüveni içinde anlamlıdır.

3. “İbn-i Teymiyye”: Bu makalede İbn-i Teymiyye’nin (ö.723/1328) hayatı, eğitimi, eserleri, fikrî dönüşümü ile tepkilerin odağı haline gelmesi, kendisini destekleyenlerle muhalifleri arasındaki mücadeleler, aleyhinde verilen fetvalar, koğuşturmaya uğraması ve hapsedilişi kronolojik sırayla aktarılmıştır. Makalenin sonunda ise İbn-i Teymiyye için yazılmış methiyyelere yer vermiştir.¹²⁷ Yukarıda da değinildiği üzere Mehmet Şerafeddin’in İbn-i Teymiyye’ye yönelik alakası reformist eğilimiyle açıklanabilir.
4. ”İsbât-ı Sâni’de İbn-i Rüşd’ün Mesleği”: Yaltkaya bu makalesinde, İslam filozoflarından İbn-i Rüşd’ün isbât-ı vacib konusundaki görüşlerini okuyucuya aktarmıştır.¹²⁸ Fakat çeşitli çalışmalarında Kelâm disiplinin ihyâsı için öncelikle ispat yoğunluğundan arındırılması ve toplumsal sorunlara yönelmesi gerektiğini savunmuştur. Özellikle *İctimâi İlm-i Kelam* makalesinden sonra bu yönde görüş beyan etmiştir. Ancak İbn-i Rüşd’ün Allah’ın varlığına ve birliğine delil olması için yapmış olduğu bu çalışmayı ele alıp açıklaması ilginçtir. Tabii bu makale Yaltkaya’nın kelamda ihya fikrinin henüz tam manasıyla teşekkül etmediği bir dönemde yazılmıştır.
5. ”Selçukîler Devrinde Mezâhib”: Makalede; Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey’in veziri Amîdu’l-Mülk Ebu’n-Nasr Kunderî’nin Ebul’l Hasan ele- Eş’ari ve diğer Eşariyye mezhebinden olanların aleyhine hutbe okutturması, hatta hutbe sırasında onlara sövdürmesi gibi toplum içinde mezhep kavgalarını körükleyen uygulamaları anlatılmıştır. Yaltkaya o dönemde yapılan zulümler sebebiyle, -İmam Kuşeyri gibi devrin bazı ünlü alimlerinin koğuşturmaya uğraması ve hapsedilmesi- bölgede yaşayan pek çok Eşari bilgininin başka ilim merkezlerine göçmek zorunda kaldığını nakletmedir. Makalenin

¹²⁷ *Mihrab Mecmuası*, sy.2, s.67-72, 1923

¹²⁸ *İslam Mecmuası*, 1918, sy. 58, s.1134-1138

devamında ise, Alparslan'ın Nizamü'l Mülk'ü vezir tayin etmesi, açtığı medreselerle ünlü bu vezirin ulemaya gösterdiği saygı, kurduğu medreselerdeki ilmi faaliyetler, ehl-i bid'ate karşı sürdürülen mücadele, Eş'ari ve Hanbeliler arasındaki görüş ayrılıkları, o dönemde Sünniler ile Şiiler arasında geçen hadiseler nakledilmiş, bu iki ekol arasındaki ortak noktalar ile ihtilaf konuları üzerinde durulmuştur. Üniversitede mezhepler tarihi çalışmalarına yoğunlaştığını belirttiğimiz Yalkaya'nın yine bu minval üzere bir çalışması olan makale, Türk-İslam devletlerinin Sünni düşüncenin koruyuculuğu görevini üstlenmesi bakımından da dikkat çekicidir.

6. “Mutezile ve Hüsün ve Kubuh” : M. Şerafeddin, bu makalesinde, önce Mutezile'nin ilk temsilcilerini tanıtmıştır. Bu Mutezilî alimlerin akılcı ve hür düşünce yanlısı sayılıp sayılamayacağını tartışmıştır. Mutezile'nin Yunan Felsefesi ve Sabii kültürü ile olan ilgisini açıklamıştır. Ebu'l Huzeyl el- Allâf'ı ve öğrencisi Nazzâm'ı karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Makalenin sonunda “husün ve kubuh aklî midir, yoksa şer'i midir?” sorusuna Mutezile'nin verdiği cevapları aktarmıştır.¹²⁹ Yalkaya'nın Mutezile'yi inceleme konusu yapması reform yanlısı İslamcılar açısından oldukça aşına bir harekettir. Zira reformist İslamcıların çoğu medresenin nakle önem verip re'y'e daha az yer veren Eş'ari kelamıyla oluşturulmuş müfredatını eleştiriyor, bunu İslam düşünce geleneğini taklid çıkmazına sokan etkenlerden sayıyordu. O dönemde artık müntesibi kalmamış olan Mutezile itikadî mezhebini yeniden gündeme taşımak Yalkaya'dan evvel başka entelektüellerin de ajandasına dahil olmuş, hemen hemen hepsi Mutezile'nin akılcılığını ön plana çıkarmıştır.
7. “Yezîdîler”: Yezîdîler ile ilgili hem doğuda hem batıda telif edilmiş eserler hakkında genel bilgiler vererek makalesine başlayan yazar, yaşadıkları yerler, yayılma alanları, sayıları, isimlendirilmeleri hakkında bilgi verir. Adeviliğin Yezîdîliğe intikali, Şeyh Adî'ye nisbet olunan *Kitabu'l Cilve*'nin incelendiği kısımda makalenin sayfaları ikiye ayrılmış sayfanın bir tarafına Arapça metin,

¹²⁹ Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, 1926, sy.2, s.100-116

diğer tarafına Türkçe tercüme konularak Yezîdîlerin inanç esasları beş ayrı bölümde açıklanmıştır.¹³⁰ Mezhepler tarihi içinde heteredoksi içerikli mezhepleri ve grupları da özellikle inceleyen Yaltkaya'nın bu faaliyetleriyle toplumun oluşturduğu kutsala atıf yaptığı söylenebilir. Zira O, Durkheim ve Gökâlp sosyolojisinde olduğu gibi, bireylerin kendi ukdelerinde hissettikleri uhrevi hissin ötesinde; toplulukların bir objeye ortak inançları doğrultusunda atfettikleri kutsallığı vurgulayan çeşitli çalışmalara imza atmıştır. Dolayısıyla bu tür heterodoksi mezheplerin oluşumunu da yine toplumların beraber atfettikleri ve oluşturdukları kutsalın ispatı için birer delil olarak ele aldığı ihtimali gözden kaçırılmamalıdır.

8. “Fatımîler ve Hasan Sabbah”: Yaltkaya bu makalesinde Muaviye dönemi olaylarına değinmekte, Hz. Hüseyin'in şehid edilmesi hadisesinde Muhtar-ı Sekâfi'nin rolü üzerine eğilerek dönemin olaylarına ışık tutmaya çalışmakta, bununla beraber Batınîlik hareketlerinden söz etmektedir.¹³¹ İslam dünyasının çalkantılı dönemlerindeki mezhep ayrılıklarını ve fikrî mücadeleleri sık sık çalışmalarına konu edinen Yaltkaya, İslamî düşünce geleneğinin değişebilir dönüşebilir yapısına da vurgu yapmıştır. İslamî bilginin yalnızca ana akım Sünni öğretilerden müteşekkil olmadığını, taklîd Müslüman toplumlarda bu denli yayılma
9. “Nâsır-ı Hüsrev” : Fatımî davetçilerden olan bu kişi hakkında yazılan çeşitli eserler tanıtılmış, daha sonra Nâsır-ı Hüsrev'in kısa bir biyografisini vermiş onun imamet, cennet, nübüvvet hakkında yaptığı bir takım batınî tevillerden bahsetmiş; ibadet, tevellüd-i ruhani, zâhiri şeriat yanında batını şeriata da uymanın gerekliliği gibi konularda mezhebinin gereği olarak yer almış çarpıcı görüşlerini aktararak makaleyi bitirmiştir.¹³²

¹³⁰ *Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1926, sy. 3, s.1-35

¹³¹ *Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1926, sy.4, s.1-44

¹³² *Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1927, sy.5-6, s.1-21

10. “Karâmita ve Sinân Raşidüddin”: Bu makalede Karmatiler’in ortaya çıkışı, bu adı nereden aldıkları, ibadetle ilgili uygulamaları, davetçilerinin faaliyet ve tedhiş hareketleri, Selahaddin Eyyubi’nin Karmatilerle olan mücadelesi anlatılmış ve Şeyhu’l Cebel olarak bilinen ünlü davetçi Raşidüddin’in menkıbesinin metin ve tercümesi verilmiştir.¹³³
11. “Batınîlik Tarihi”: Bu makalesinin giriş kısmında yazar, öncelikle Batıniliğin ilham kaynağını teşkil eden Sabîlik ve Mecusîlik hakkında bilgi vermiştir. Makalesinde Batınîlik’te dünya ve ahiret görüşü, bunların vahiy ve nübüvveti nasıl telakki ettikleri konularına da değinen Yaltkaya, bu ekolün felsefesini incelerken ‘beş asıl’ olarak isimlendirdikleri temel esaslarını da ele almıştır.¹³⁴
12. “İbn-i Tomart”: Yaltkaya bu makalesinde, İbn-i Tomart’ın hayatı, hedefleri, nasıl takipçi topladığı, bağlılarını derecelendirip isimlendirmesi sürecini anlatır. Akabinde niçin müntesiplerine “muvahhidûn” dendiğini izah ederek eserleri hakkında bilgi verir.¹³⁵
13. “Kerramiler”: Mezhebin kurucusu Abdullah Muhammed b. Kerram’ın Allah, imân vb. Konulardaki görüşlerini, mezhebin yayılışını incelemiştir. Akabinde Eş’ari ulemasının Kerramilerle olan münazara ve münakaşasına değinmiştir.¹³⁶
14. Yatkaya’nın mezhepler tarihi bağlamında değerlendirilebilecek bu çalışmaları, İslam’da Sünni ana akım dışında kalan hatta bir kısmı bazı otoritelerce İslam dışı kabul edilen oluşumları merkeze alması bakımından kıymetlidir. Çünkü böyle mezheplerin oluşumunu içeriğini önde gelen temsilcilerini anlatarak, İslamî ilim ve bilgi mekanizmasının da işleyişini göstermiş, toplulukların harekete geçirici gücünü; inancın toplumsal tesirleri yanında; toplumsal olan inancı ve kutsalı şekillendirmedeki gücüne işaret etmiştir.

¹³³ *Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1928, sy. 7, s.28-80

¹³⁴ *Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1928, sy.8, s.1-27

¹³⁵ *Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1928, sy.10, s.34-48

¹³⁶ *DİFM*, 1929, sy. 11, s.1-15

15. “İslam’da İlk Fikri Hareketler ve Dini Mezhepler”: Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası’nın üç sayısında seri olarak yayınlanan bu makalede Hicazlı tacirlerin ticaret maksatları yaptıkları seyahatler sonucu Rum ve İran medeniyetinden elde ettikleri manevi ve edebi istifadelerden, Hire ve Gassani Araplarının Bizans ve İranlılarla yaptıkları kültür alışverişinden, Yahudilik ve Hristiyanlığın Arap yarımadasındaki intişarından sonra Yunan kültürünün söz konusu dinler yoluyla Arap yarımadasına girişinden bahsetmektedir. Daha sonra Arapların genel özelliklerini, fetihler münasebetiyle İran ve Roma medeniyetleriyle yakın temaslarını ve ilk fikri hareketleri; mezheplerin ortaya çıkışına etki eden faktörler arasında saymıştır.¹³⁷
16. “Gazzali’nin Te’vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri”: Bu eserinde Beyazıt kütüphanesinde 1075 numaralı Gazzali’ye nisbet edilmiş bu eserin tercümesinin yanında, O’nun İslam alimleri arasındaki yeri ve getirdiği yenilikler üzerinde durmuştur. Daha sonra mezheplerin hakikatleri öğrenme ve öğretmedeki dereceleri anlatılarak bu ekollerin te’vil hakkındaki görüşlerine de kısaca yer verilmiştir.¹³⁸
17. “Kaderiyye yahut Mutezile”: Kader problemini ele aldığı bu makalesinde Mutezile’nin insan fiilleri ve irade hürriyeti konusundaki görüşlerini incelemiştir.¹³⁹
18. “Türk Kelamcıları”:Bu makalesinde kelamcıları “Osmanlılar’dan Öncekiler” ve “Osmanlı Dönemindeki Bilginler” şeklinde tasnif ederek incelemiştir. Osmanlı devrini ise ‘Metin ve şerhçiler’ ile ‘Haşiyeci ve Ta’likatçılar’ olmak üzere iki grupta incelemiştir. Her gruptan iki veya üç çarpıcı ismin alınıp

¹³⁷ *DİFM*, 1929, sy.12, s.1-20; sy 13, s.1-17; sy.14, s.1-27

¹³⁸ *DİFM*, 1930, sy. 16, s.46-58

¹³⁹ *DİFM*, 1930, sy. 15, s.1-21

tanıtıldığı bu çalışma farklı görüşlerin birbiriyle kıyaslanması ve kelâm ilminin dönemlere bağlı gösterdiği değişimi yansıtması bakımından önemlidir.¹⁴⁰

Kelâm'ın ihyâsını savunduğu *İctimâi İlm-i Kelâm* makalesine temel teşkil eden bu çalışmada; kelâm ilminin farklı dönemlerdeki içeriği ve ilgilendiği konuların değişimi anlatılmıştır. Dolayısıyla O'na göre kelâmın şimdi yeni bir içerik kazanması geleneğine aykırı bir durum değildir.

19. “Kelâm Savaşları”: Bu makalesinde Yaltkaya seleften başlamak suretiyle bütün mezheplerin Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşlerini kısaca nakletmiştir. Ayrıca çeşitli mezhep mensuplarıyla dönemin idarecileri arasındaki ilişkileri incelemiştir.¹⁴¹ İlk fikrî ayrılıkların oluşumunu, bu ayrılıkların gelişerek farklı ekollerin teşekkül etmesini ve daha sonra bu ekoller arasındaki mücadeleyi de ele almıştır

20. “Tanrı Bu Varlığı Niçin Yarattı?”: Yaltkaya, bu makalesinde kainat ve alemin yaratılmasının gayesini İslam ve diğer dinlere göre açıklamaktadır.¹⁴² Esasen meşrutiyet dönemindeki eserlerinde kelâmın ispat içeriğinden vazgeçilmesini ve kelâma toplumsal manada fonksiyonel bir rol biçilmesini öneren Yaltkaya, Cumhuriyet döneminde yazmış olduğu bu makalesinde ise isbat ilmi gayesi dahilinde bir konuya değinmiştir. Dönemin ihtiyacına binaen böyle bir konu tercihi yapmış olması muhtemeldir.

2.4. Felsefe ve Felsefe Tarihi ile İlgili Çalışmalar

2.4.1.Kitaplar

¹⁴⁰ *DİFM*, 1932, sy. 23, s.1-19

¹⁴¹ *DİFM*, 1932, sy.24, s.18-32

¹⁴² *DİFM*, 1933, sy.25, s.40-45

1. Sicilya Cevapları: Eser, İslam düşüncesini/felsefesini Hristiyan medeniyeti ile birleştirmeye çalışan Sicilya Kralı II. Frederich Lion Hohenstaufen'in (1198-1250) sormuş olduğu bazı felsefi ve ilmî soruların ilk dördüne İbn Sebîn lakâbıyla bilinen Ebu Muhammed Abdulhak b. İbrahim b. Muhammed b. Nasr b. Sebîn el-Kureşî Kutbuddîn el-İşbilî el-Rakutî'nin (ö.1269/1270) vermiş olduğu cevaplardan oluşan *el-Ecvibetü's-sakaliyye* adıyla bilinen yazmanın tercümesidir.

Tercüme ek olarak bir şerh eklenmemiş fakat Yaltkaya, “Diyeceklerim” diye başladığı mukaddimede, önce söz konusu yazmada istinsah yanlışlıklarını tashih ettiğinden, bunu yaparken karşılaştığı güçlüklerden söz etmiş, daha sonra da imparator II. Frederich'i tanıtmış, ardından da “İbn Sebîn Kimdir?” başlığı altında bu filozofun ilmî seviyesi ve kişiliğini tanıtmaya çalışmıştır. Daha sonra II. Frederich'in alemin kıdemi ve Aristo'nun bu konudaki görüşü; ilahiyat, mâkûlât ve ruhun mahiyeti hakkında sormuş olduğu dört soruya İbn Sebî'nin vermiş olduğu cevapları içeren *el-Ecvibetü's-sakaliyye* adlı yazma eseri tercüme etmiştir.¹⁴³ Aynı eser daha sonra İstanbul'da bulunan oryantalist Henri Corbin tarafından Fransızca'ya çevrilerek yayımlanmıştır. Henri Corbin'e eski Arapça metinlerin çözümünde yardımcı olan Yaltkaya'nın, Arap diline olan hakimiyeti Corbin tarafından da teslim edilmiştir.

2.4.2.Makaleler

1. “Felsefe-i Kadim'den Birkaç Yaprak”: Yaltkaya'nın bu makalesi aynı başlık altında üç ayrı sayıda yayımlanmıştır. Birinci makalede İşrâkî felsefenin kurucusu Sühreverdî'nin *Hikmet'ül İşrak* adlı eseri ve bu eserin Kutbuddîn Şirâzî tarafında yapılan şerhi tanıtılarak söz konusu şerhin mukaddimesinden bahsedilmiştir.

¹⁴³ *Felsefe Yıllığı*, İstanbul: 1935

2. İkinci makalede İbn Sîna'nın *es-Silsiletü'l-Felsefe* adlı risalesinde yer verdiği bazı eski filozofların görüşleri üzerinde durularak söz konusu risaleden bazı felsefi örnekler sunulmuştur.
3. Bu eserin üçüncü makalesinde, insanoğlunun gökyüzündeki cisimlerle yeryüzü olayları arasında kurduğu bağlantı üzerinde durulmuştur.¹⁴⁴
4. "Tercümetü Risâleti'n-Nefs": İbn-i Sina'nın adı geçen felsefi risalesini tercümesidir.¹⁴⁵
5. "İbn Sîna'nın İbn Ebi Usaybia Tabakatındaki Hal Tercümesi": Yaltkaya bu makalesinde, İbn Ebi Usaybia'dan naklen İbn Sîna'nın hayatı, eserleri, Müslüman kimliği, takvası ve vefatı üzerine söylenen şiirler ve kabrinden bahsetmiştir.¹⁴⁶
6. "İbn Sîna'nın Basılmamış Şiirleri": Yaltkaya bu makalesinde İbn Sîna ile ilgili bulunduğu Arapça ve Farsça şiirleri, -bunların asılları basılmamış olduğundan gördüğü şiirlerin yerlerini göstererek- önce Arapça ve Farsçalarını vermiş, sonra Türkçe'ye çevirmiştir.¹⁴⁷
7. "İbn Sîna'nın Hayy b. Yakzan Tercümesi": Yaltkaya'nın bu eseri tercüme olup iki mukaddimesi vardır. Birinci mukaddimede yaşam, ölüm, ruh ve niteliği ile ilgili konularda bilgi vermiştir. İkinci mukaddimede ise Arapların meşhur mütercimlerinden Huneyn İbn İshak (ö.837) tarafından Yunanca'dan Arapçaya çevrilmiş olan hikaye ele alınmıştır. Yaltkaya, İbn Sîna'nın bu hikayeyi İbn Tufeyl'den ilham alarak yazdığı kanaatinde olduğunu söylemiştir, Şihabüddin Sühreverdî'nin de *el-Gurbetu'l Garbiyye* adlı eseri yazarken İbn Sîna'nın bu eserinden ilham aldığını ileri sürmüştür.¹⁴⁸
8. "İbn Sîna'nın İhlas Suresinin Tefsiri" : Yaltkaya bu makalede İbn Sîna'nın İhlas suresinin tefsirini, bir giriş, bir hatime koymak suretiyle tercüme etmiştir.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Mahfel, sy.15, s.38-40; sy.16, s.63-65; sy.20, s.129-131, İstanbul, 1920

¹⁴⁵ Beyanu'l Hak , c.IV sy.87, s.1655-1656; sy.92.,s.1739-1740; s.94, sy.1769-1770, İstanbul, 1906

¹⁴⁶ Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sîna, s. 1-39, İstanbul,1937

¹⁴⁷ a.g.e, s.36, İstanbul, 1937

¹⁴⁸ a.g.e, s.52-88, İstanbul, 1937

¹⁴⁹ Sirât-ı Müstakim, sy.106, s.21-25, İstanbul, 1910

9. “ İbn Sîna’nın Muavizeteyn Tefsiri”: İbn Sîna’nın Felâk ve Nass surelerine yaptığı tefsiri tercüme etmiştir.¹⁵⁰

Görüldüğü üzere felsefe ile ilgili çalışmaları, İslam düşüncesine teorik bir katkıdan ziyade felsefe tarihi niteliği taşımaktadır. Bu çalışmalarını mezhepler tarihi ve kelim tarihi alanındaki faaliyetleri bağlamında düşünmek mümkündür. Zira hepsinin temelinde İslam’da bilginin, ilmin ve bilgi üretiminin niteliğine işaret eden bir esas vardır. Ancak yine de Yalkaya’nın bu türlü çalışmalarına bakarak, O’nu İslam düşünce tarihi araştırmacısı saymak zorlama bir yorum olacaktır. Düşünce tarihi yazarlığı ölçüsünde bir süreklilik ve eser gruplandırması göze çarpmamaktadır.

2.5.Tasavvuf Tarihi ile İlgili Çalışmalar

2.5.1. Kitaplar

1. Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin: Osmanlı fakih ve mutasavvıfı önemli bir isyan ve ihtilâl hareketinin başlatıcısı Şeyh Bedreddin (ö.823/1420) hakkındaki bu eser, geniş bir mukaddimeyle başlamaktadır. Kitapta Bedreddin Simavi’nin ailesi, doğum yeri ve tarihi, tahsili, tedris hayatı, dervişliği, Timur’la karşılaşması, tekke şeyhliği, tarikat silsilesi, sülük tarzı, kerametleri, vahdet-i vücud ve alemin kıdemi gibi tasavvufi ve felsefi konularla, ahiret, haşr, cennet, cehennem, şeytan ve melek gibi inanç konularındaki düşünceleri işlenmiştir. Hz. İsa ile Şeyh Bedreddin’in hayatının karşılaştırıldığı eserde; onun insan-ı kâmil nazariyesi, fakihliği, kazaskerliği, İznik’te göz hapsine alınması, ihtilâl vukuatına dahil belgeler incelenmiştir.

Eserin sonunda ise Bedreddin-i Simavî’nin gayesi, eserleri, hakkında yazılan manzum medhiyeler ele alınarak Sofyalı Bâlî ve Aziz Mahmud Hüdâyi’nin Bedreddin’e dair lâyhalarının olduğu zeyillere yer verilmiştir.

2.4.2. Makaleler

¹⁵⁰ Sırât- Müstakîm, sy.109, s.71-73; sy.110, s.87-88, İstanbul, 1910

1. “Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin’e Dair Bir Kitap”: Bu makale, Yaltkaya’nın Şeyh Bedreddin’in *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin İbn Kâdî İsrâîl* adlı 2500 beyitlik eseri hakkındadır. Müellif, önce bu kitap hakkında teknik bilgi vererek eserin kısa bir tahlilini yapmış, dönemin Şeyhulislam’ı Ebu’s Suud’un (ö.982/1574) Bedreddin hakkındaki fetvasına yer vermiştir. Daha sonra sözkonusu kitaptaki beyitlerden örnek vererek Şeyhin seyahatleri, karşılaştığı önemli kimseler ve yaptığı münazara ve mübahaseler, tasavvufa girişi, cezbeleri, peygamberimizin ruhu ile karşılaşması, şeyhliğini ilanı ve idam edilmesi gibi konular anlatılmıştır.¹⁵¹
2. “Şeyh Bedreddin Vâridâtı”: Yaltkaya’nın bu makalesi yine Şeyh Bedreddin’le alakalı bir çalışmadır. Müellif önce sûfilerin seyr-i sülûk tarzları hakkında kısa bilgi vererek Bedreddin’in bu konuda orjinal bir şey getirmediği hususu üzerinde durmuştur. Daha sonra ilkçağ filozoflarının görüşlerini ele alan müellif, bu filozoflardan İbn Sinâ’nın peygamberlik ve melekler hakkındaki görüşlerine yer vermiştir. Makalenin sonunda Yunan felsefesinin İslam tasavvufuna etkisine değinen Yaltkaya, bu çalışmasını Şeyh Bedreddin’in eserleri ve özellikle *Vâridât*’ını tanıtarak bitirmektedir.¹⁵²
3. “Bedreddin Simâvî”: Yaltkaya *İslam Ansiklopedisi*’ne yazdığı Şeyh Bedreddin ile ilgili bu maddede Bedreddin Simâvî’nin hayatı, eserleri, Allah, ahiret, kıyamet, deccal, dabbetü’l-arz, haşr, cennet, cehennem, melek, şeytan, Hz. İsa’nın diğer peygamberlere kıyasla durumu, insan-ı kâmil nazariyesi, şeyh Bedreddin’in ihtilalciliği, müridlerinin faaliyetleri, idamı, onun bâtinî alemlerle olan münasebeti gibi konular üzerinde durmuştur.¹⁵³

Tasavvuf tarihi ile ilgili çalışmaları, kelâm ve mezhepler tarihi çalışmaları dahilinde sayılabilir. Çünkü o dönemde “Tasavvuf Tarihi” şeklinde müteşekkil bir disiplinin varlığından söz etmek pek mümkün değildir. Ancak Yaltkaya’nın Şeyh Bedreddin ile ilgili çalışması Türkiye’de konuyla ilgili yapılmış en kapsamlı

¹⁵¹ TM, c.II S.233-256, İstanbul, 1926

¹⁵² İslam Mecmuası, c.I, sy.3, s.233-240, İstanbul, 1938

¹⁵³ İA., c. II, s.444-446

çalışmalardandır denebilir. Öyle ki çalışmanın kapsamı ve içeriği yıllar sonra Nazım Hikmet tarafından dahi övülmüş ve eser referans gösterilmiştir.

2.6. Hitabet ile İlgili Çalışmalar

1. Vaazlar Kitabı: Yaltkaya, Diyanet İşleri Başkanlığı yaptığı dönemde din görevlilerine bir el kitabı olması için yazdığı eserin baş tarafında vaaz, vaizlik söz dinleme adabı hakkında genel bilgi vermiş, peygamberimiz Hz. Ebu Bekir, Hz. Ali gibi sahabilerden irşad örnekleri sunarak iman, ibadet, ahlak, konularında vaaz mevzularını işlemiştir. Kitabın sonuna ise istifade ettiği kaynakların isimlerini vermiştir. Yaltkaya, bu kitapta inançla ilgili konuları ehl-i sünnet prensiplerine göre işlemiştir. Basit ve sade bir dil kullanmıştır. Müellif, isbât-ı vâcib hususundaki delilleri klasik kelimelerdeki gibi işlemiştir. Konular ayet ve hadislerle müdellel hale getirilmiş olmakla birlikte aklî ve güncel yorumlar yapılmıştır.¹⁵⁴
2. Hatiplik ve Hutbeler: Müellif, yine din görevlilerine bir el kitabı olması mahiyetinde yazdığı kitabın baş tarafında hatiplik ve hutbenin ne olduğu konusunda genel bilgi vermiş, Peygamberimiz sahabe ve Abbasî hükümdarlarından hutbe örnekleri sunmuş, daha sonra iman esasları, ibadet, ahlak konularındaki klasik hutbe mevzularını işlemiştir.¹⁵⁵

Bu eserleri Diyanet İşleri Reisliği bünyesinde çalıştığı sırada; din görevlilerine yönelik olarak yazmıştır. Vaazlar kendi yapmış olduğu vaazlardan derlenerek oluşturulmuş örneklerdir. Önceki akademik eserlerine kıyasla çok daha sade bir dil kullandığı bu kitaplar, gündelik dinî hayatla alakalı sınırlı bilgi içeriğinden müteşekkildir.

¹⁵⁴ İstanbul, 1944

¹⁵⁵ İstanbul, 1946, (yayınevi bilinmemektedir.)

2.7.Edebiyat ve Edebiyat Tarihi ile İlgili Eserler

2.7.1. Kitaplar

1. Yedi Askı (el- Muâllakatü's-seb'a): Kitap; Cahiliyye Devri Arap edebiyatının en güzel örneklerini teşkil eden ve Kabe duvarına asıldığı rivayet edilen, bu sebeple de Muâllakatü's- Seb'a adıyla tanınan yedi ünlü kasidenin Türkçe'ye tercümesidir. Yaltkaya yazdığı önsözde; Cahiliyye devri şair ve şiirlerinin özelliklerinden bahsetmekte, Muâllakatü's-Seb'a'nın edebi özellik ve güzellikleri, yazılma nedenleri, kaside ve kaside sahipleri hakkındaki farklı rivayetlere işaret etmekte, Muâllaka şairlerinin divanlarından söz etmekte, eser üzerinde yapılan şerh ve tercüme faaliyetlerine de işaret etmektedir. Önce beyitlerin Arapçaları numaralandırılarak verilmiştir. Bundan sonra sırayla her biri bir bölüm başlığı teşkil etmek üzere İmru'l Kays, Tarâfe, Züheyr (b. Ebu Sulmâ), Lebîd (b. Reiba), Amr (b. Külsüm), Antere (b. Şeddâd), Hâris (b. Hilze) adlı Muallaka sahiplerinin edebi özellikleri verilerek beyitlerin Türkçe tercümeleri yapılmıştır. Gerekli görülen yerlere dipnotlar konularak açıklama yapılmıştır. Bu eser Yaltkaya'nın Arapça'ya vukufiyetini göstermesi bakımından önemli olup, tarihi öneme hâiz edebi bir eseri Türkçe'ye kazandırması bakımından da kariyeri için önemli bir gelişme sayılabilir.¹⁵⁶
2. Benim Dinim: Yaltkaya'nın çocuklara yönelik eğitici bir üslupla yazdığı manzum eser, Allah, Kur'an, melek, kitap, peygamber, ahiret, oruç, namaz, hac, zekat gibi İslam dini esaslarını ihtiva etmektedir. Kitapta inanç ve ibadetle ilgili konuların yanında ahlâki ve millî duygular işlenmiştir.¹⁵⁷ Bu kitabı da yine Diyanet bünyesinde olduğu dönemde yazmıştır. İrşad amacı güden kitapta oldukça sade bir dil kullanılmıştır.

¹⁵⁶ İstanbul, 1934

¹⁵⁷ Ankara, 1943

2.7.2. Makaleler

1. “Tefelsüf”: İsbât-ı vacîb hakkında manzum bir eserdir.¹⁵⁸ Medrese icazetinin akabinde yazmış olduğu bu manzum eser, ilerleyen dönemlerde isbât’ın kelâmın içeriğinden çıkarılmasını savunacak olması sebebiyle hayli ilginçtir. Osmanlı medreselerinde, müderrisler arasında bir nevi gelenek olan Allah’ın varlığı ve birliği ile ilgili manzum bir metin oluşturma faaliyetine kendisi de katılmış, geleneği sürdürmüştür.
2. “Temâsîl-i Eslâf’tan Gâzzâlî”: Bandırma’da bir lisede hocalık vazifesini sürdürürken entelektüel hayattan kopmayan Mehmet Şerafeddin o sırada Gazzâlî hakkında bu manzum eseri yazmıştır.¹⁵⁹
3. “Temâsîl-i Eslâf’tan Fahr-i Râzî”: Fahreddin Razî’yi (ö.606/1209) metheden manzum bir eserdir.¹⁶⁰
4. “Sâ’d ile Seyyid”: Sâdeddin Teftazânî (ö.791/1389) ve Seyyid Şerif Cürçânî (ö.816/1413) hakkında südasi vezinde yazılmış bir methiyedir.¹⁶¹
5. “Kısâs-ı Kur’ânî’den”: Hz. Musa’nın hayatını anlatan manzum bir eserdir.¹⁶²
6. “Hâluk’un Defteri”: Yaltkaya bu makalesinde Tevfik Fikret’in Haluk’un Defteri adlı şiirini eleştirmiştir. Kafiye ve vezin bakımından edebi geleneklere uymadığını söyleyip içeriği itibariyle de örf ve adetlere aykırı olduğunu ifade etmiştir.¹⁶³
7. “Arab Edebiyatı”: Yaltkaya, bu makalesinde lisan üzerinde genel bir değerlendirme yaparak Arap edebiyatının özelliklerinden bahsetmiştir. Araplar’daki edebî zevk ve sanattan bahsederek, bedevî yaşantının şiire yansımaları Muallaka’dan verdiği örneklerle teyit etmiştir. Sonunda ise Muallakatü’s- Seb’a şairlerinden örnekler verilmiştir.¹⁶⁴

¹⁵⁸ Sırat-ı Müstakîm, sy. 57, s.67-68, İstanbul, 1909

¹⁵⁹ Sırat-ı Müstakîm, sy.168, s.184-185, İstanbul, 1910

¹⁶⁰ Sırat-ı Müstakîm, sy.166, s.263, İstanbul, 1911

¹⁶¹ Sırat-ı Müstakîm, sy.166, s.159

¹⁶² Hikmet Dergisi, sy.72, s.3-4, İstanbul, 1910

¹⁶³ Beyânü’l Hak, c.V, sy.117, s.2143-2144

¹⁶⁴ Bilgi Mecmuâsı, c.I, sy.4, s.364-388, İstanbul, 1912

8. “Ankara’da Bir Şair”: Arap edebiyatı ile alakalı bu makalede Yaltkaya, İmrü’l Kays’ın başına gelen olaylar ile bazı Arap şairlerinden ve dönemin adetlerinden bahsetmiştir.¹⁶⁵
9. “Mütenebbî”: Bir mukaddime ve iki bölümden meydana gelen makale, DİFM’nin çeşitli sayılarında seri halinde yayımlanmıştır. Mukaddimede Beşşâr (ö.167/723), Sâiru’l Gavâvî (ö.208/823) Ebû Temmâm (ö. 231/846), Buhterî (ö.284/897) gibi ünlü Arap şairlerinden örnekler verilerek Mütenebbî’den evvelki Arap edebiyatında şiirin durumu incelenmiştir. Mütenebbî’nin hayatının anlatıldığı birinci bölümde şairin ilk şiiri, tahsili, hafızası, ahlâki durumu, aile muhabbeti, dinî görevleri, misafirperverliği, peygamberlik iddiası, edebî kişiliği, şairliği, şiirlerinden örnekler, halk arasındaki şöhreti gibi konular anlatılmıştır. İkinci bölüm, birinci bölümdeki konuların devamı mahiyetinde olup Mütenebbî’nin Seyfü’-d-Devle’ye şairlik yapması mevzusu incelenmiştir.¹⁶⁶
10. “Zemâhşerî Divanında Türkler”: Makale *Keşşâf* adlı tefsir sahibi ünlü müfessir ve dilci Zemâhşerî’nin (ö.538/1143) hayatı, edebî kişiliği, dönemindeki itibarı, öğrencileri ve ahlâki özellikleri hakkındadır. Makalenin sonunda ise sözkonusu müellifin şiirleri Türkçeye çevrilmiştir.¹⁶⁷
11. “Mevlâna’da Türkçe Kelimeler”: Yaltkaya bu makalesinde mutasavvıf Mevlânâ Celâleddin Rumî’nin (ö.672/1273) Türkçe şiirlerini ve Farsça şiirlerindeki Türkçe kelimeleri derlemiş ve bu kelimelerin izâhını yapmıştır. Mesnevî’den alınan beyit ve mısraları Mesnevî şerhin olan Ankaravî’den (ö.1289) almış, Rubâiyyat için de Ahtâr matbaasında basılan (1312) nüshayı gözden geçirmiştir. Müellif istifade ettiği Divân-ı Kebîr nüshasını makalenin sonunda göstermiştir.¹⁶⁸
12. “Türkler’e Dair Arapça Şiirler”: Yaltkaya bu makalede Türklerin millî, tabîî, ferdî güzellikleri ve yüksek karakterlerine dair yazılmış Arapça şiirleri derlemiş, bunlardan neşredilmiş olanların metinlerini aynen göstermiş,

¹⁶⁵ Dergâh, c.II, sy.16, s.55-56, İstanbul, 1920

¹⁶⁶ DİFM, c.IV, sy.3-4, s.211-260; sy.5, s.316-317, İstanbul, 1925

¹⁶⁷ Atsız Mecmuası, sy.15, s.65-66, İstanbul, 1932

¹⁶⁸ TM, c. IV. , s.111-169, İstanbul, 1934

yayımlanmamış olanların ise sadece yerlerine göstererek tarih sırasına göre yazmıştır.¹⁶⁹

13. “Arap Lügat ve Gramercileri Arasında Türkler”: Makalede Türklerin Arap kültürüne yaptığı etki anlatılmıştır.¹⁷⁰
14. “Yunanca’dan Arapça’ya İlk Tercümeleler”: Yaltkaya, bu makalesinde Yunanca’dan Arapça’ya ilk tercümelelerin Süryaniler tarafından Tıpla ilgili eserleri tercümeleleriyle başladığı tezi üzerinde durmuş ve bu iddiasıyla alakalı misaller vermiştir.¹⁷¹

2.8. İslam Tarihi ile Çalışmalar

2.8.1. Kitaplar

1. İbn Esîrler ve Meşâhîr-i Ulemâ: Eser, “İbn Esîr” kardeşler diye tanınan Mecduddin Ebu’s-Saâdât Mübarek b. Ebi’l-Kerem Muhammed b. Muhammed (ö. 606/1210), Ziyâuddin Ebu’l Feth Nasrallah (ö.637/1289) ve İzzüddin Ebu’l Hasen Ali b. Muhammed (ö.630/1234) ve bunların künyelerini taşıyan meşhur alimler hakkındadır. Kitabın başlangıcında İbn Esîr kardeşlerin yaşadıkları coğrafya ve onların ilim dünyasına katkılarını anlatan bir mukaddime ile geniş bir kaynakça bulunmaktadır. Önce Ebu’s-Saadât’ın tercüme-i hâl-i verilmiş ve *Cami’ul Usûl fi’ Ehâdisi’r-Râsûl* adlı eserinin girişi ve hadis ilminin devrelerinden bahsedilmiş, *en-Nihaye fi Garîbi’l Hâdis ve’l Eser*’inin mukaddimesi yanında bu müellifin diğer eserleri de zikredilmiştir. Daha sonra ‘Ebu’s-Saadât Mecduddin’e Mütferri’ Terâcîm-i Ahval’ başlığı altında bir kısım meşhur alimler belli bir kıstas ele alınmaksızın sıralanmıştır. Daha sonra kardeşlerden ikincisi İzzüddin’in tercüme-i hâli, ilmi seviyesi ve *Usdû’l Gâbe fi Ma’rifeti’s-Sahabe* adlı eserinin dibâcesi ile *el-Kâmil* ve *Libâbü’l Ensâb* gibi eserleri tanıtılmıştır. “İzzüddin’e müteallik terâcâm-i ahvâl” başlığı altında bir takım meşhur alimlerin isimleriyle üçüncü kardeş Ziyâuddîn’in hayatı ve eserleri ele alınmıştır. Son olarak “Ziyâuddîn’e dair

¹⁶⁹ TM, c. V, s. 307-326, İstanbul, 1934

¹⁷⁰ TM, c.7-8, s.321-322, İstanbul 1942

¹⁷¹ *Tercüme*, MEB, c. 6, sy. 31-32, s.172-175, İstanbul, 1945

terâcîm-i ahvâl” alt başlığı ile bir grup meşhur alim eserleriyle birlikte incelenmiştir.¹⁷²

2. Meşâhîr-i Mühendisîni Arab’dan Benî Musa’nın Tercüme-i Halleri ve Ameliyyât-ı Mahsûsaları: Telif sırasında müracaat edilen kaynaklarla Yaltkaya’ya ait bir önsöz ile başlayan eser otuz sayfalık küçük bir risaledir. Müellif Abbasilerin ilme verdikleri öneme dikkat çektikten sonra riya ziye, heyet, musiki, hendese gibi ilimlerin derin vukufiyeti ile tanınan Muhammed, Ahmed ve Hasan adlı üç kardeşi tanıtan risalenin sonunda Ebu’l Ferec el-İsfahânî’nin musiki ve şiire dair yazılmış Kitâbu’l Ağani isimli kitabından aldığı birkaç Arapça beyit ve müellif tarafından yapılmış tercümelerinin yer aldığı bir layiha vardır.¹⁷³

2.8.2.Makaleler

1. “Zeyd ve Zeyneb Meselesi”: Fransız yazar Voltaire’nin (ö.1778) peygamberimiz aleyhinde yazdığı Zeyd ve Zeyneb meselesini ihtiva eden “Muhammed yahut Taassub” adlı makalesine reddiye olarak yazılan eser dört bölüm halinde yayımlanmıştır.¹⁷⁴
2. “er-Risâle fi Fezâili’l-etrâk”: Arap edebiyatının en büyük nesir yazarlarından ve mutezile kelamcılarında n olan Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî’nin (ö.255/869) tercüme-i hâlinin ve onun Türkler’in faziletine dair yazdığı Risâle kısaltılarak Yaltkaya tarafından tercüme edilmiştir. Makalede Cahiz’in eserleri, mezhebi ilmi şahsiyeti, risalenin yazılma sebebi söz konusu müellifle ilgili Avrupa’daki neşriyattan ve eseri yazmadaki ilkelerden bahsedilmiştir.¹⁷⁵
3. “İbn Arabşâh : *Cengiz Han*”: Yaltkaya’nın tercüme ettiği Ahmed b. Muhammed İbn Arabşâh’a (ö.859/1450) ait *Fâkîhetü’l-hulefâ ve mefâkehetü’z-zürefâ* adlı makalede Cengiz Han’ın soyu, hakimiyet kurduğu

¹⁷² İA, c.V, s.251-252, İstanbul, 1906

¹⁷³ İA, İstanbul 1907

¹⁷⁴ Sırât-ı Müstâkim, c.3, sy.56, s.55-56; sy.57, s.59-70; sy.59, s.104-105; sy.60, s.118-119, İstanbul, 1909

¹⁷⁵ Türk Yurdu Mecmuası, c. V, s.894-900; s.932-985; s.988-991, İstanbul, 1913

yerler, Cengiz Han'ın soyunun bulunduğu coğrafya, Moğollar'ın mizaçları, sosyal ve dini yaşantıları, giyim kuşamları, Cengiz Han'ın karakteri, serveti, idâri ve askerî gücü, aleyhindeki komplolar ve bunlardan kurtuluşu, Çin hükümdarıyla yaptığı savaş ve bu savaş sonucu galibiyetiyle birlikte nüfuzunu arttırması, çok dinli halka karşı yürüttüğü siyaset, memleketini imâr etmesi, sosyal yaşantıda meydana getirdiği değişiklikler, şifahî kaynaklardan yazılı kaynaklara geçişi, Cengiz Han'ın yasa koyması ve bu yasalardan örnekler, Moğollar'da Hakan seçimi, Cengiz Han ile üç tacir arasında geçen konuşma, Cengiz Han'la Harzemşahlar arasında vuku bulan savaşlar, Moğollar'ın Buhara, Semerkand gibi belli başlı İslam kültür merkezlerinde yaptıkları yağmalama ve zulümler örnekler verilerek anlatılmıştır.¹⁷⁶

4. “Sencer (ö.1157) ve Gazzâli (ö.505/1111)” : Yaltkaya bu makalesinde, büyük Selçuklu sultanlarından Sencer ve onun ilim ehline verdiği önemden, ilmi şahsiyetinden, Gazzâli'nin Sencer'le olan münasebetinden, Gazzâli'nin Sencer'e gönderdiği mektuptan, Sencer'le Gazzâli arasındaki mülâkattan, Gazzâli'nin Sencer'e verdiği nasihat ve kendisini Nişabur, Tus gibi şehirlerdeki müderrislik vazifesinden muaf tutmasını istemesi gibi konuları Farsça'dan Türkçe'ye tercüme etmiştir. Müellif, mektupların önce Farsça orjinalini vermiş, sonra da tercümesini yapmıştır.¹⁷⁷
5. “Türk Dünyasını Alakadar Eden İki Eser”: Makale, Ayıntablı (Gaziantep) Bedreddin-i Aynî lakabıyla mâruf Ebu Muhammed (Ebu's-Senâ) Bedruddîn Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Aynî'nin (ö.855/1451) *İkdü'l Cumân fi Tarîhî ehli'z-Zamân* adlı eseriyle, İbn Hâcer el-Askâlânî'nin (ö.1447) sekizinci asır ricâline dair *ed-Dürerü'l Kâmîne fi ayâni'l mieti' samine* adlı kitabı hakkındadır.¹⁷⁸
6. “El- İrâze fi Hîkâyetî's-Selçukiyye”: Makalede Selçuklularla ilgili tarihi olaylar ve Selçuklu Sultanlarının bir takım icraatları şiirlerle anlatılmış olup yer yer Kur'an'dan bazı ayetlere yer verilmiştir.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, IV, sa.1, s.12-44, İstanbul, 1925

¹⁷⁷ Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sa.1, s.39-57, İstanbul, 1925

¹⁷⁸ Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sa.1, s.59-61, İstanbul, 1930

¹⁷⁹ Milli Tetebbular Mecmuası, sa.2, s.257-307; sa.5, s.241-282, İstanbul, 1931

7. “Ebu’r Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Birûni” (ö.453/1061?) : Yaltkaya, astronomi, matematik, fizik, tıp, coğrafya, tarih ve dinler tarihi başta olmak üzere çeşitli alanlarda eser veren ünlü ilim adamı Birûnî’den bahsetmiştir.¹⁸⁰
8. “Türk Takvimi ve Türklerde Takvîmî Bazı İbadet ve Adetler”: Yaltkaya, bu makalesinde Türklerin İslam’dan önce kullandıkları ay, saat gibi zaman birimlerine verdikleri isimlerden bahsederek belli zaman birimlerinde yerine getirilen ibadet ve adetlerden bahsetmektedir. Müellif bunun için önce hayvan isimlerinin eski Türklerde ne manaya geldiğini açıklamış, sonra bunların karşılığında kullanılan zaman dilimlerini belirtmiştir.¹⁸¹
9. “Ebu Bekir Râzi’nin Türklüğü”: Yaltkaya bu makalesinde İbn Kuteybe’nin (ö.276/889) *Te’vilü Muhtelifi’l Hadis* adlı kitabında yer alan Ebu Bekir Râzi ile ilgili bölümün Arapça metnini alıp Türkçe’ye çevirmiştir.¹⁸²
10. “Ebu’r Reyhan’ın Bir Kitabı (el- Cemâhir fi ma’rifeti’l-cevâhir)” : İctimâî, siyasi kültürel, pedagojik, ahlâki, târihî, etnolojik, dinî bilgilerden, müellifin hayat tecrübesinden, fizik, kimya konularından bahseden eser; Yaltkaya tarafından kısaltılarak tercüme edilmiştir.¹⁸³
11. “Molla Lütfi (ö.900/1494)” : *el- Metâlîbü’l İlahiyye fi Mevzuâti’l Ulûm* sahibi Fatih’in kütüphane memurlarından Türk alim ve şairi Tokatlı Molla Lütfi hakkındaki makale, onun hocalığı, tartışmaları, Yunan felsefesi ile ilgilendiği için dinsizlikle suçlanması, idamı ve eserleri hakkındadır.¹⁸⁴
12. “Bir Tarih Vesikası” : Makale, Sarı Lütfi veya Deli Lütfi adıyla tanınan Fatih’in hâzine-i amire emirliğini yapan Osmanlı alimi Tokatlı Molla Lütfi’nin (ö.900/1494) Fatih Sultan Mehmed’in Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan’ı yeneceğini ebced hesabıyla haber vermesi hakkındadır.¹⁸⁵
13. “İlhanîler Devri İdârî Teşkilâtına Dair”: Yaltkaya, İlhanîlerdeki idari teşkilata dair, Bağdatlı Nasuriddin et-Tûsi’nin (ö.672/1273) *Tenkusnâme-i İlhanî* adlı

¹⁸⁰ Milli Tettebular Mecmuası, sa.2, s.257-364; sa.3, s.481-496; sa.5, s.241-392, İstanbul, 1931

¹⁸¹ Milli Tettebular Mecmuası, c.2, sa.5, s.337-341, İstanbul, 1931

¹⁸² Atsız Mecmuası, sy.14, İstanbul 1932

¹⁸³ Türkiyat Mecmuası, V, s. 1-26, İstanbul, 1936

¹⁸⁴ İÜEF, II, s.33-60, İstanbul, 1938

¹⁸⁵ Tarih Seminer Dergisi, II, s.110, İstanbul, 1938

eserini tanıtarak tercüme etmiş, küçük bir risale mahiyetindeki eserin Arapça metnini ise sonuna ilave etmiştir.¹⁸⁶

14. “İbnu’l Hassul’un Türkler Hakkındaki Eseri”: Yaltkaya burada Iraklı edip ve tarihçi Abbas b. Muhammed b. Samir el-Azzavî’nin (ö.1971) neşrettiği siyaset ve riyaset adamı İbnu’l Hassul’un *Tafzîlu’l Etrâk alâ Sâiru’l Ecnâd* adlı eserini Azzavî’nin mukaddimesiyle birlikte Türkçe’ye tercüme etmiştir.¹⁸⁷
15. “Tanzimâtta Evvel ve Sonra Medreseler”: Fatih Sultan Mehmed’in inşa ettiği medreseler ve bu medreselerdeki hocalık paye ve derecelerinden bahseden Yaltkaya, o zamanki ilmî anlayışa değinerek medreselerin çöküş sebeplerini izah etmiştir.¹⁸⁸
16. “Tarihte Renk”: Tarihin çeşitli devirlerinde ibadet, adet ve göreneklerde renklerin ifade ettiği manaları Hz. Peygamber, Emeviler, Abbasiler, Eyyubiler döneminden örneklerle açıklanmıştır.¹⁸⁹

Bölüm içerisine özellikle çalışmaya yön verecek ve Yaltkaya’nın sosyal bilimlerle ilişkisini de anlamamızı kolaylaştıracak bağlamdaki eserleri dahil edildi. Burada aktarılanlar haricinde yine felsefe, tıp tarihi ve islam tarihine dair başka makaleleri de bulunmaktadır. Fakat araştırmanın hedefi eserleri bibliyografik olarak incelemekten ziyade içerik analizi bakımından değerlendirmek olduğundan eserlerin tamamı bölümde yer almadı.¹⁹⁰

Görüldüğü üzere Mehmet Şerafeddin Yaltkaya, çok çeşitli konu ve ilmî disiplini kapsayan bir çalışma ajandasına sahiptir. Elbette bu duruma, o dönemde henüz İslâmî ilimlerin günümüz ilahiyat müfredatı şeklinde disiplinleşmemesinin yol açtığı söylenebilir. Öte yandan klasik medreselere baktığımızda müderris ve ders-î âm’ların belli miktarda branşlaştığını gözlemlememiz mümkündür. Dolayısıyla Yaltkaya’nın

¹⁸⁶ Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası, II, s.7-15, İstanbul, 1932-1939

¹⁸⁷ TTK Belleteri, XIV-XV, s.235-266, Ankara, 1940

¹⁸⁸ Tanzimat’ın 100. Yıldönümü Münasebetiyle, s.263-267, İstanbul, 1940

¹⁸⁹ TM, VII-VIII, s.41-47, İstanbul, 1941

¹⁹⁰ Ayrıca eserlerin bazılarının bibliyografik sıralaması Abdurrahman Boyraz’ın künyesi verilen tezinden alıntılanmıştır. Boyraz, Abdurrahman, M. Şerafeddin Yaltkaya ve Kelami Görüşleri, Marmara Üniversitesi, 1995

ilmî çalışma hususunda sahip olduğu bu geniş yelpazeyi yalnızca İslamî ilimlerin disiplinleşme süreciyle açıklamak mümkün olmayacaktır. Aksine var olan disiplinlerin de sınırlarını aşarak onları bir araya getirdiğini söylemek dah yerindedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: MEHMET ŞERAFEDDİN YALTKAYA’NIN DÜŞÜNCE DÜNYASI VE SEÇİLMİŞ KONULAR

Bu bölümde Mehmet Şerafeddin Yaltkaya’nın bu teze konu olan görüşleri, eserleri, makaleleri ve uygulamaları ele alınacaktır. Eserleri ve makaleleri üzerinden metin analizi yapılacaktır.

1. Mehmet Şerafeddin’in Düşünce Dünyası

19. yüzyılın ikinci yarısındaki süreç ise Osmanlı Devleti’nde çok yönlü bir krizin de eşzamanlı habercisiydi. İslam dünyasında neredeyse üç yüzyıllık bir geçmişi olan modernleşme meselesi; tartışmaların ve çözüm arayışlarının odağı haline gelmişti. Osmanlı özelinde İslam dünyasının siyasal ve sosyal bunalımına çare arayışı bu zorlu dönemin beklenmedik bir kazanımı olarak çok sayıda fikri hareketin ve neşriyatın ortaya çıkmasını sağlıyordu. Ancak sorunlara uygun birer çözüm belirlemek, analizlerin çokluğuyla zorlaşıyor kimi zaman da bugünden geriye baktığımızda şaşırtıcı sayabileceğimiz sentezlerin ortaya çıkmasına yol açıyordu. Mehmet Şerafeddin de bu kriz ortamında siyasal ve sosyal sorunlara çözüm arayan alimlerden biriydi. Islâh yöntemi olarak sosyolojiyi seçip; toplumsal sorunları çözmek için sosyal bilim metodolojisini İslami ilimlere tatbik etme çabası O’nu bizim araştırmamızın konusu yapmıştır. Yaltkaya’nın sosyolojik metodoloji ile İslamî ilimleri bir tür yeniden okumaya tâbi tutması elbette önceki bölümlerde ayrıntılı olarak açıklanmış

olan Osmanlı'da bilgi/ilim telâkkisinin dönüşümüyle ilintilidir. Teşekkülü Hz. Peygamber'e gelen ilk vahiyle başlamış, temelde Kur'an ve sünnet; akabinde aklı çıkarımlar ve farklı kültürel birikimlerle gelişmiş İslam medeniyetinin ilmî birikiminin, bambaşka bir mecrada farklı siyasî ve toplumsal şartlarla oluşmuş başka bir medeniyetin bilimsel disipliniyle açıklanması, tartışılması muhakkak dikkate şayan bir harekettir.

1.1. İctimâî İlm-i Kelam yahut “Dönüşüm”e Bir Araç Olarak Sosyoloji

19. yüzyılda sistematik anlamda bir disiplin olarak şekillenmiş sosyoloji; Avrupa'da sanayii devrimi akabinde oluşmuş siyasi ve toplumsal sorunlara bir çözüm sunma iddiası taşıyordu. Bu minvalde farklı sosyoloji ekolleri oluşmuş; bu ekoller temel anlamda bireyin özgürlüğünün artırılması ve kişisel girişimiyle¹⁹¹ dönüştürdüğü toplum ile bürokrat/aydınların yol göstericiliğinde şekillenecek toplum fikri şeklinde temayüz etmişti. Osmanlı fikir dünyasına da Avrupa'daki temsilcilerinin görüşleri ve eserleri yoluyla aktarılan sosyoloji; ilerleyen yıllarda özgün sentezlerle bu topraklarda yeni versiyonlar kazanmıştı.

1800'lerin sonlarında Osmanlı entelektüelleri arasında hızla yayılan sosyoloji disiplini Osmanlı'da bulunduğu akis bakımından üç akım üzerinden incelemek mümkündür. Birincisi Osmanlı aydınlarından Ahmet Rıza'nın temsil ettiği Comte'un pozitivist ekolü, ikincisi Prens Sabahaddin'in temsil ettiği görece liberal sayılan teşebbüs-i savunucusu Le Play ekolü, birkaç yıl sonraya rastlayan üçüncü ekol ise Ziya Gökalp'in savunucusu olduğu Durkheim ve toplumsal-dayanışmacı görüşüdür. Gökalp ilerleyen yıllarda, bu üç ekol arasından İttihat ve Terakki döneminde bizzat Cemiyet'in de desteğiyle sıyrılarak öne geçmiş, millet-devlet, milliyetçilik gibi kavramlar çerçevesinde Türk milli kimliğini oluşturma yolunda ciddi bir çaba göstermiştir. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin siyasi hedefleriyle bu görüşlerinin uyum

¹⁹¹ Teşebbüs-i şahsi kavramı; Osmanlı entelektüel hayatına Prens Sabahaddin'in Le Play'den yaptığı tercümelemlerle girmiştir. Ayrıca Osmanlı'da entelektüel hayata sosyolojinin girişi 2. bölümde daha ayrıntılı anlatılmıştır.

arz etmesi Gökalp'in sosyal ilimler alanında öne çıkarak entelektüel çevredeki tesirinin artmasına yardımcı olmuştur.

1.1.2. Mehmet Şerafeddin Yalpkaya'da Ziya Gökalp Tesiri

Mehmet Şerafeddin'i Ziya Gökalp gibi bir Türk Sosyolojisi kuramcısı olarak tanımlamak mümkün olmamakla beraber, geç dönem Osmanlı düşüncesinde sosyolojinin yadsınamaz etkisini O'nda da temâşa etmek mümkündür. Nitekim Osmanlı'nın son döneminde İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin himayesinde yayımlanmış; dini meseleler ile bunların toplumsal ve siyasi hayata etkilerine odaklanan bir dergi olan "İslam Mecmuası"nda¹⁹² "Beyâzıd Ders-i Âm'larından Mehmet Şerafeddin" ve "Dâru'l Hilafet'il Âliyye medresesi tefsir müderrisi Şerafeddin" şeklinde iki ayrı imza ile yazıları yayımlanmıştır. Özellikle ikinci imzasıyla İslami ilimler açısından reformist sayılacak bir bakış açısının ürünü olan yazılar yazmıştır. Zira bu imzayla yayımlanan en ünlü makalelerinde Kelâm ilminin toplumsal değişimin bağlamında yeniden ele alınması meselesini itikâdın uzantısı olan kutsalın sosyal dinamiklere bağlı olarak ortaya çıktığını iddia etmiştir. Söz konusu makalelerde kimliğini doğrudan açığa çıkarmayan bir imza kullanması da alacağı tepkilerden çekinmesi ihtimaliyle açıklanabilir.

Bahsi geçen yazılarından *İctimai-i İlm-i Kelam* adıyla yayımladığı yazı dizisinde kelam ilminin sosyolojik yöntem ile yeni bir okumaya tâbi tutmuştur. Bu yazı dizisinde ilk olarak; İslam mecmuasında daha evvel Ziya Gökalp'in yazdığı "içtimâ-i usul-i fikh" makalesinden oldukça etkilenmiş olduğu göze çarpar. Ziya Gökalp Durkheim ekolüne bağlılığıyla biliniyor ve Batı'dan alınacak bilim ve teknoloji yanında sosyolojik yöntemin aynıyla benimsenmesinin de toplumsal gelişim için zorunlu olduğunu savunuyordu. Adı geçen makalesinde usul-i fikh ile sosyolojiyi birleştirerek yeni bir fikh sistemi ve dolayısıyla toplum için düzenlenmiş yeni bir yaşam biçimi oluşturmanın imkanını tartışan Gökalp, usul-i fikhin ruhu itibariyle sosyolojiyle

¹⁹² Ayrıntılı bilgi için bkz. Topçu, Selma, "İslam Mecmuası-I (1-21 sayıların çeviri ve tetkiki)", s.14, Sakarya Üni. Fen-Edebiyat Fak., Sakarya 2000

örtüşüğünü; “örf”ün İslam hukukunda hükümleri belirlemede oldukça geniş bir inisiyatife sahip olduğunu dolayısıyla toplumun verdiği değerle ölçülebilen bir kutsiyetin varlığına işaret eder. Mehmed Şerafeddin de *İctimâi İlm-i Kelâm* makalesinde; İslam itikâdını oluşturması yönüyle Müslümanın zihin dünyasını ve düşünüş biçimini şekillendiren “kelâm” ilmini sosyolojik yöntemle yeniden ele almayı tartışmıştır. Aynı zamanda makale; kendisinin çağdaşı olan İslam alimlerine de bu yönde bir davet niteliği taşımaktadır.¹⁹³ Bu bakımdan Kelâm ilminin ihyasına dair o dönem yoğunlaşan tartışmalara çağdaşı olan kelamcılardan oldukça farklı biçimde yaklaşmış, Kelâmın sosyolojinin yöntemleriyle yeniden yorumlanarak ihya edilmesinin gerekliliğini savunmuştur.¹⁹⁴ O’na göre Kelâm’ın İslamî ilim geleneği içinde kazandığı hüviyet çağın ihtiyaçlarını karşılayamaz hale gelmiştir. Medreselerdeki Kelâm müfredatı Allah’ın varlığını ve birliğini delillendirmeye yönelik oluşmuş; *İsbât-ı Vâcib*, *Hudûs*, *Gaye ve Nizam* gibi ispat nazariyeleriyle doldurulmuş, Kelâm alimi güncel problemlerden kopuk hale gelmiştir. İnsanlara ve özelde inananlara fayda sağlayıp doğru yolu göstermek amacını taşıyan bir ilmin, ispat mekanizmasına yoğunlaşarak fertlerin asıl problemleri karşısında işlevsiz konuma düştüğünü ifade etmiştir.

1.1.3. *İctimâi İlm-i Kelâm’ın Bir “İhyâ” Önerisi Olarak Değeri*

Mehmet Şerafeddin *İctimâ-i İlm-i Kelâm* yazı dizisinde Gökâlî’ye benzer bir yöntem izleyerek kutsallığın toplum içinde hangi mekanizmalara dayanarak doğduğuna odaklanır. Durkheim’in görüşleriyle örtüşen bir tarzda toplumun yapısına bağlı olarak değişen inanç biçimlerini tartışır. Gökâlî aynı yöntemi İslam fihhının

¹⁹³ Mehmet Şerafeddin’in bu yazı dizisi için bkz. İslam Mecmuası, II/15 (1332), s. 434-436; II/18 (1333), s. 490-491; II/19 (1333) s.506-507; III/25 (1333), s. 604-605; III/28 (1333), Ss. 650-653

¹⁹⁴ O dönemde kelâm ilminin artık ihtiyacı karşılamadığı ve ihya edilip bir bakıma yeniden yapılandırılması gerektiğini savunan birçok alim vardı. Bu alimler arasında; Şibli Numani, Abdullatif Harputi, İzmirli İsmail Hakkı, Musa Kazım, Filibeli Ahmed Hilmi sayılabilir. Ancak bu alimlerin görüşleri genel itibariyle iki öneriye dayanıyordu, kelâmın modern felsefeye denk hale getirilmesi veya bilimsel verilerle Allah’ın varlığını ispatla ilgili faaliyetlerini sürdürmesi. Mehmet Şerafeddin görece birinci gruba yakın dursa da esasında kelâmın sosyolojik yöntemle birleştirilmesi görüşüyle çağdaşı olan Kelamcılardan ayrılıyordu.

teşekkülünde “örf”ün belirleyiciliğini ortaya çıkarmak maksadıyla kullanmış Müslüman toplumun bölgelere ve zamana göre değişen örfü dolayısıyla, fihkin da değişeceğini savunmuştur. Mehmet Şerafeddin’in bunu ispata yönelik yer verdiği örnekler oldukça dikkat çekicidir, bir bölümü aşağıda sıralanacaktır.

Durkheim’in “bayrak” temsiline benzer şekilde verdiği bayrak örneğinde: “Ne bez ne de direk kendi başına bir kutsallık taşımadığı halde vicdan-ı umumînin onda tecellisi sonucu bayrak bir kutsiyet kazanır.” diyen Mehmed Şerafeddin, kutsal olanın bu özelliğe bizatihi sahip olmadığını, kutsallığın; fertlerin vicdanlarındaki değerın objeye yansımısıyla oluştuğunu savunur. Yine bu örneğe mukabil Kâbe’nin kutsallığının da mü’minlerin ona atfettiği kutsallık ve değerle var olduğunu savunur. O’na göre diğer her bina gibi bir temel üzerine taşlarla inşa edilmiş Kâbe’nin tek başına bir kuysiyyeti yoktur, ancak inananların sinelerindeki imanın ve hürmetin neticesinde bu kutsallık hüviyetini kazanmıştır.

Cahiliyye, asr-ı saadet ve itikadî ekoller dönemindeki inanç ve iman anlayışını mukayeseli olarak değerlendirirken; “Ulûhiyyetin suret-i telâkkîsi eşkâl-i ictimaiyyeye göre şekillenir” diyerek inançların toplumun yapısına göre şekillendiğine işaret eder. Toplumı oluşturan bireylerin birarada yaşama biçimleri zihin dünyalarını dolayısıyla da inanma şekillerini belirlemektedir. Mezhepler tarihi alanında da çok sayıda çalışma yapmış olan Mehmet Şerafeddin’in ilerleyen yıllarda mezheplerin ayrışması ve fikrî ayrılıkların oluşumunu da benzer bir saikle açıkladığını görmek mümkündür.

O’na göre Cahiliye devrinde kabile sistemine dayalı Arap toplumu birlik ve beraberlik anlayışından yoksundu, bu sebeple uluhiyyet anlayışları tevhid yerine putlarla birlikte çoklu biçimde teşekkül etmişti. Allah’a inanıp O’nu tek yaratıcı kabul etmelerine rağmen putları yüceltip aracı koyarak ibadet etmelerini kabilecilik anlayışının bir sonucu saymıştır. Çünkü toplumun üyeleri tek bir merkez etrafına halkalanmaktan ziyade farklı ve ayrıştırılmış gruplar halinde idi, bu durum da günlük yaşamları gibi zihin dünyalarını ve düşünme biçimlerini şekillendiriyordu. Dolayısıyla tek bir Tanrı etrafında eşit ve bütünleştirici bir inanç; gündelik hayatlarındaki

tecrübeyle örtüşmediğinden kalplerine ve zihinlerine de yerleşmiyordu. Ayrıca her kabile kendi üstünlüğünü simgelemek maksadıyla kendine bir ilahı has kılmak isteyerek bu inanış biçimini desteklemiş oluyordu.

Mehmet Şerafeddin'e göre Hz. Peygamber vahiy sayesinde geleneğin getirdiği kabileciliği ortadan kaldırmayı başarıp bir birlik-beraberlik ortamı oluşmasını sağladı. Asr-ı Saadet döneminde tüm inananlar Yaratıcı'nın karşısında eşit ve yalnızca vahyolundukları şeylerden sorumluydular. Hz. Peygamber'in önderliğinde Kur'an; inanan herkesi tek bir toplumsal yapı olan İslam dairesinde buluşturmuştur. Bu yeni ve geniş toplumsal daire sayesinde insanlar tek rab ve ilah olan Allah'ı hissedip kavrayabildiler. Böylece bütün insanlığı kuşatan bir Rab fikrini benimseyen Araplar sonraki yıllarda İslamî ilim ve bilgi anlayışının teşekkül etmesiyle bu inançlarını pekiştirdiler ve bir nevi önderlik vazifesiyle başka topraklara yaymaya başladılar.

Yine Mehmet Şerafeddin'in tasvirine göre; Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasındaki sosyal bağlar zayıfladı. Zira Peygamber tek ve tartışılmaz önder iken; onun ahirete irtihaliyle Araplar eski kabilecilik itiyatlarını hatırlatır biçimde özellikle yönetim hususunda anlaşmazlığa düştüler ve ihtilaflar baş gösterdi. Birbirini İslam dairesi içinden çıkıp kâfir olmakla suçlayan farklı gruplar ortaya çıktı. Bu hareket İslam itikadî mezheplerinin de oluşumu sürecine tekâbül etmektedir. Mehmet Şerafeddin; Emevilerin Mürcie'yi Abbasilerin ise Mutezile'yi sahiplenmesini de dönemin sosyal ihtiyaçlarına bağlamıştır. Emevilerin ilk kez kendi dönemlerinde; Müslümanın Müslüman kanı dökmesini, Kerbelâ olayını daha sonra Abdullah b. Zübeyr'i tutuklamak amacıyla Mekke'nin basılması hadisesini ancak Mürcie'nin itikad ve kaderle ilgili görüşlerine bağlı olarak açıklayabildiğini ve kendi meşruiyetini oluşturabildiğini söyler. Zira Mürcie mezhebinin kelamcıları; kulların kendi fiilleri hakkında herhangi bir iradî tasarruf hakkının bulunmadığını, kaderde Allah tarafından belirlenen şeyin yaşandığını ve kulun buna herhangi biçimde müdahale imkanının bulunmadığını savunmuştur. Hatta bu durumu meşhur olmuş; "Kul kader karşısında rüzgarın önündeki kuru yaprak gibidir." betimlemesiyle açıklamışlardır. Dolayısıyla Müslümanların birçoğunu derinden etkileyen bu üzücü hadiseleri kader ile açıklamayı tercih etmelerini siyasî sorumluluktan kurtulmak için seçtiklerini söyler.

Yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere Durkheim'in toplumun bizatihi kendi yaşantısıyla dini inanış biçimini ve dine bağlı hukukî normları şekillendirdiğine dair tezi Mehmet Şerafeddin'in üzerinde etkili olmuştur. Durkheim bu önermesinde¹⁹⁵ dinin kutsiyetini toplumun ona atfettiği değere bağlı olarak kazandığını; dini inanış biçimlerinin ve dinî pratiklerin toplumun yapısındaki değişiklere paralel olarak değiştiğini¹⁹⁶ öne sürer. Mehmet Şerafeddin'in bu söylem ile İslam'ın Allah katından gelen bir vahiyle kutsiyet kazandığı inancını toptan yoksaydığını söylemek mümkün olamayabilir ancak Durkheim bu teziyle kutsiyetin Tanrı ve ilahi vahiy kaynaklı olduğu düşüncesini reddetmektedir. Mehmet Şerafeddin'in Durkheim düşüncesindeki misalleri neredeyse birebir kullandığını müşahede etmekle birlikte; vahyin kutsallığını ve ilahî bilgiyi reddetmediği ve yeri geldikçe referans olarak kullandığı çalışmalarında görülmektedir. Bu bağlamda Mehmet Şerafeddin'i belli bir fikrî akımın içerisinde konumlandırmak yahut belli bir grubun be düşüncesinin onulmaz savunucusu saymak zorlaşmaktadır. İhyâ faaliyetlerine toplumsal açıdan daha işlevsel yaklaştığı, çağdaşı olan birçok alim ve entelektüel gibi toplumun derdine dermân olmak gayesiyle hareket ettiği söylenebilir.

2.Sekülerleşen Bir Eğitim Kurumunda İslami İlimler Öğretmek: Darülfünûn İlahiyat Fakültesi

Dârülfünûn'un açılması için ilk çalışmalar 1846 yılında başlamış, 1863, 1870 ve 1874'de bazı teşebbüsler olmuşsa da bu müessese Dârülfünûn-ı Şâhâne ismiyle II. Abdülhamit'in saltanatında 30 Ağustos 1900'de kurulmuştur. Bu ilk Dârülfünûn'un bünyesinde İlahiyat Şubesi (fakültesi) de yer almaktaydı. 1914 yılında İstanbul'daki bütün medreselerin, "Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medreseleri" adı altında toplanması üzerine Dârülfünûn İlahiyat Şubesi de Âlî kısmı olarak buraya devredilmiştir. 3 Mart 1924 tarihinde çıkarılan 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile medreselerin Maarif

¹⁹⁵ Durkheim, Emile, Dini Hayatın İlkel Biçimleri, çev. Fuat Aydın,; Ataç Yay., İstanbul 2005, s. 25-46

¹⁹⁶Durkheim, Emile, a.g.e, s.65

vekaletine bağlanması sonucu Medreselerin Âlî Kısmı İstanbul Dârülfünûnu bünyesinde açılan İlahiyat Fakültesi'ne devredilmişti. Bu fakültede tefsir, hadis, fıkıh gibi temel dini derslerin yanında, Arap edebiyatı, felsefe-kelam, ahlak-içtimaiyat, İslam tarihi, dinler tarihi gibi dersler de okutulmaktaydı. Ayrıca Arapça, Farsça, Fransızca da okutulan dersler arasındaydı.¹⁹⁷

Darulfünun İlahiyat Fakültesi 1924 yılında Tevhid-i Tedrisât kanunu mucibince yeniden açıldığında Mehmet Şerafeddin de bu okula kelam tarihi müderrisi olarak atanan ilk hocalardan olmuştur. Dönemin kayıtlarından oldukça velûd bir hoca olduğunu anlayabiliyoruz. Bir yandan yoğun biçimde ders vermeye devam etmiş diğer yandan çok sayıda makale ve çeviriye imza atmıştır. Bu dönemde yazdığı eserlerde de eskisi kadar keskin ifadelerle olmasa da sosyolojinin bariz etkisini fark edebiliyoruz. Aşağıdaki paragraflarda bu dönemde yazdığı eserlerinden bölümler eşliğinde daha derin bir kavrayış oluşturmaya çalışacağız.

2.1. Darulfünûn Bünyesinde Kaleme Aldığı Özgün Eserleri

İlk olarak ele alacağımız *Kelam Tarihi* adlı 2 dönemlik bir dersin ders notlarının bir araya getirilip yayımlanmasıyla oluşturulan “Kelam Savaşları” isimli kitapta verdiği birincil kaynaklara atıflı ve ayrıntılı bilgiler içeren dipnotlar dikkat çekicidir.¹⁹⁸ Yine aynı kitapta ilk fikri hareketlerin Basra'da ortaya çıkışını o bölgenin kozmopolit nüfus yapısına ve kadim geleneklerine bağlar. Benzer şekilde; Ca'd bin Dirhem'in Allah'ın sıfatlarına dair fikirlerini açıklarken Ca'd'ın bu husustaki yönelimlerini Harranlı oluşu dolayısıyla orada yoğun olarak yaşayan Sâbiilerin görüşlerinden etkilenmiş olabileceğine bağlar. Zamana bağlı biçimde değişen dinî bir senkretizmin

¹⁹⁷ Darulfünun ve bağlı fakülteler 31 Temmuz 1933 tarihinde üniversite reformu çerçevesinde kapatılmıştır. Böylece Darulfünunun bünyesinde yer alan İlahiyat Fakültesi de kapanmış oldu. 1933 tarihinde Dârülfünûn'dan Üniversiteye geçilince İlahiyat Fakültesi de İslam Tetkikleri Enstitüsü'ne dönüştürüldü.

¹⁹⁸ Yaltkaya, Mehmet Şerafeddin, *Kelam Savaşları: Kelam Tarihinin Mühim Bir Safhasını Gösterir*, Remzi Kitabhanesi, İstanbul 1932

varlığına işaret eden bu söylemlerinde Yaltkaya, yine sosyal yapı ve değişim ilişkisini vurgulamaktadır.

Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan yazılarında da dinin sosyal değişkenlerle olan ilişkisini vurguladığını görüyoruz. “Batınlık Tarihi” başlıklı yazısında¹⁹⁹ Batınlığın temelinde İran mecusiliğinin yattığını söyleyerek İranlıların Müslüman olduktan sonra eski inanç ve anlayışlarından tamamen kopamayıp böyle farklı mezheplerin doğuşuna zemin hazırladıklarını ifade eder. “Türk Kelamcıları” başlıklı başka bir makalesinde Bağdat'ta yaşayan Menkubers isimli Türk bir alimin fakih olmasına rağmen Bağdat'taki diğer fakihler gibi sarık sarmayıp asker elbisesi giymesini eski Türklerin gelenek ve sosyal hassasiyetlerinin Müslüman olduktan sonra da devam ettiğini ileri sürer. “Eski Türk Ananelerinin Bazı Dini Müesseselere Tesiri” başlıklı makalesinde eski Türklerde Şaman eşliğine yapılan ayinlerin tarikatlarda yaşatıldığını iddia eder.

Mehmet Şerafeddin yine bu dönemde Şeyh Bedreddin'le alakalı oldukça geniş çaplı ve hala başvuru eseri niteliği taşıyan bir kitap hazırlamıştır. “Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin” isimli bu kitapta²⁰⁰ coğrafi mesafe bakımından merkeze uzak ve dolayısıyla iletişim ve ulaşım zorluğu sebebiyle merkezle sosyal, kültürel, ekonomik bütünleşmesi zayıf, adaletsizlik sebebiyle hakkını alamadığına inanan, merkezle işbirliğinin azaldığı çevrelerde; heterodoksinin daha kolay yayıldığını söylemiştir. Hatta bu bölgelerin bahsi geçen marjinal gruplar için potansiyel taban olduğunu ifade etmiştir. Aynı zamanda bu kitabında Şeyh Bedreddin hareketinin Hristiyanlar arasında daha kolay yayıldığını zira Şeyh Bedreddin'in önerdiği dünya menfaatlerinden vazgeçme anlayışının Hristiyan inancına daha uygun düştüğünü dolayısıyla bölgenin Hristiyanlarından da kolayca bir taban bulduğunu ileri sürer.

¹⁹⁹ Mehmet Şerafeddin, *Batınlık Tarihi*, Dar'ul Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul 1926 , sa. 3, s.11,

²⁰⁰ Yaltkaya, M. Şerafeddin, *Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul 1924

Mehmet Şerafeddin'in buradaki çalışma hayatı boyunca öğrenci yetiştirmek, makale yazıp çeviri yapmak dışında bir de yurtdışından gelen ünlü oryantalistlerle beraber çalışma imkanı bulduğu önceki bölümde yer almıştı. Hem üniversitenin daveti ile gelen hem de dönemin Almanya'sında yükselen milliyetçilik karşısında İstanbul'a sığınan bazı bilim adamlarıyla²⁰¹ beraber çalışmıştır. Özellikle Arapça yazma eserlerin çevirisi noktasında onlara yardımcı olduğunu biliyoruz ancak dinin sosyal olay ve değişkenlerle ilişkisini irdelikleri ortak bir metin yahut çalışmaya ulaşılmamıştır. Henri Corbin başta olmak üzere; bahsi geçen bu oryantalistler Mehmet Şerafeddin'le daha çok klasik Arapça eserler üzerine çalışmışlar; kendisinin Arapça bilgisinden sitayişle bahsetmişlerdir.

3.“Türk İslâmı” Yaratmak: Dini Islahat Beyannamesi

Dinin millileşmesi olgusu Avrupa'da sekülerleşmenin başlangıcından sonra milli kiliselerin açılmasıyla gündeme gelmiştir. Bu yolla devletler kendi otoritelerini sınırsız biçimde tesis edip garanti altına alma amacı gütmüştür.²⁰² Osmanlı Devleti ise halifelik makamına dayanarak İslam dünyasında daha kuşatıcı ve kapsayıcı bir yer edinmeyi seçmişti. Ancak Tanzimat döneminde modernleşme meselesinin gündeme gelmesiyle benzer tartışmaların Osmanlı aydınları arasında da geçtiğini görüyoruz. Kur'an'ın Türkçe'ye tercüme edilip ibadetlerde bazı bölümlerin yine Türkçe olarak yapılmasını ilk olarak Tanzimat aydınlarından Ali Suavi'nin söz konusu ettiği malumdur. O'na göre Arapça'yı İslam'ın dili yapan etkin kutsan yahut dinî değil siyasidir. Zira İslam toplumlarında birlik beraberlik sağlanabilmesi için tek bir dil üzerinde karar kılınmıştır. Bu konudaki görüşlerini daha ayrıntılı biçimde *Ulûm* gazetesindeki yazılarında açıklayan Ali Suavi, namazlarda dua ve surelerle, Cuma hutbelerinin Türkçe okunabileceğini iddia etmiştir.

²⁰¹ Namal, Yücel, “Türkiye’de 1933-1950 Yılları Arasında Yükseköğretime Yabancı Bilim Adamlarının Katkıları”, Yüksek Öğretim ve Bilim Dergisi, Zonguldak 2012 , c.1 s.4-6,

²⁰² Chadwick, Owen The Secularization of European Mind in the Nineteenth Century, Cambridge University Press, Cambridge 1985

Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp de dini milli kimliğin tamamlayıcı bir unsuru olarak gördüklerini farklı biçimlerde ifade etmişlerdir.²⁰³ Gökalp *dini Türkçülüğü* “din kitaplarının ve hutbelerin Türkçe olması” şeklinde tanımlamış, halkın Türkçe yapılan ayinlerde daha çok heyecan duyduğunu Mevlid örneğiyle güçlendirmek istemiştir. Aynı zamanda Ebu Hanife’nin fetvalarına başvurmuş, anadilde ibadete ruhsat verdiğini söylemiştir.

Cumhuriyet dönemine din ve milli kimlik ilişkisi çevresinde gelişen bu tartışma bir miras misali intikal etmiştir. Zira yeni bir ulus ve kimlik yaratma ideali için din önemli bir yardımcı konumundaydı. Milli bir din, yeni ulusun sınırlarını belirginleştirecekti. Projenin ilk adımı olarak 1923’te hutbe Türkçeleştirildi. 1924’te de hutbelerin içeriği değiştirilerek; halifenin selameti için edilen duanın yerini devletin ve cumhuriyetin selameti temennisi aldı. Yine 1924’te Başbakanlık’a bağlı Diyanet İşleri Reisliği kurularak devletin dini hayat üzerindeki inisiyatifi arttırılmış oldu. Bir anlamda devlet bir *Türk İslam’ı* yaratmak için dini kurumları ve din adamlarını hükümet yapısı içinde bütünleştirmek istemiştir.

3.1. “Dini Islahat Beyannâmesi” ve İçeriği

Kamusal alanda homojenleştirme politikası güderek; tarikat, cemaat vb. dini yapılanmaları ayrıştırıcı olmakla suçlayıp tasfiye etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda 1928’de dini reforma yönelik faaliyetleri karar bağlaması için bir komisyon kurulduğu ancak basına sızdırılan bazı bilgiler neticesinde kamuoyuna yansımıştır. İsmail Hakkı Baltacığlu, Fuat Köprülü öncülüğünde, Halil Halit, Halil Nimetullah, Mehmet Ali Ayni, Şerafettin Yaltkaya, Arapkirli Hüseyin Avni, Hilmi Ömer, İzmirli İsmail Hakkı, Yusuf Ziya Yörükân, Babanzade Ahmet Naim Efendi ve Ferit Kam’dan oluşan kurulun imzaladığı iddia edilen ve 20 Haziran günü Vakit gazetesinde yayınlanan rapor kamuoyunda ciddi bir infiale yol açtı. Bir yanda bu reformu destekleyenler diğer yanda yeni sistemin topluma islami unutturup dinin içini boşalttığını iddia

²⁰³ Taştan, Yahya Kemal, *İslami Kalvinizm: Darülfünun İlahiyat Fakültesi’nin Dinde Reform Projesi*, Mehmet Fuat Köprülü, s. 157, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2012

edenler uzun süre bu devlet eliyle gerçekleştirildiği aşikar olan bu girişimi ve raporun içeriğini tartıştılar. Dinde reform konusunun kapsamlı bir şekilde tartışıldığı Darülfünun İlahiyat Fakültesi Müderrisler Meclisi'ne sunulan dinî reform raporunda aşağıdaki öneriler dikkat çekicidir:

Din toplumsal bir kurumdur. Bu sebeple diğer kurumlar gibi gelişim içinde olmalıdır. Türkiye'deki gelişime paralel olarak din de gelişim göstermelidir. Dini hayat da ahlaki ve iktisadi hayat gibi bilimsel düşünceler ve yöntemlerle düzeltilmelidir. İbadet biçimi, ibadetin dili, ibadetin görünüşünde bazı değişiklikler gereklidir. İbadethanelere sıralar konması, giysilikler yapılması ve temiz ayakkabılarla girilmesi tartışılmalıdır.

İbadet dili Türkçe olmalı; surelerin, duaların, hutbelerin Türkçe biçimlerinin kullanılması düşünülmelidir. İbadethanelerde çağdaş ve enstrümantal müziğe yer verilmesi, din edebiyatının ve din felsefesinin kurulması için çalışmaların yapılması bunun için bir ilahiyat fakültesinin kurulması gereklidir.

3.2. Yaltekaya'nın "Dini Islâh"a Bakışı: Reform mu Muhâfaza mı?

Şerafettin Yaltekaya'nın olayın üzerinden birkaç yıl geçtikten sonra konuya dair açıklaması Osman Nuri Ergin'in Türkiye Maarif Tarihi adlı kitabında şöyle yer almış:

"Terbiye müderrisi İsmail Hakkı, müderrisler toplantısında bir kaç kere Atatürk bizden bir şeyler bekliyor, hatta istiyor diyor ve beklenen şeyi de kısmen anlatıyordu. Bunları son bir defa daha bahis mevzuu ettiği zaman; 'Pekala, önce bir komisyon bu meseleleri bir rapor halinde tespit etsin de onun üzerinde konuşalım' denildi. Birkaç gün sonra yine toplandığımız zaman elimizde hazırlanmış olan raporun birer sureti verildi. Münderecatına muttali olunca bilhassa namazın şeklinin değiştirilmek

istendiğini gördüm. Halbuki peygamberimiz namazı benden gördüğünüz kılınız buyurduğu için kavil ve fiili peygamberîye aykırı düşen bir mazbatanın altına imzamı koyamazdım. Müderrisler toplantısında bu mesele çetin münakaşalara mucip oldu. Çokluk kabul tarafında idi. Bununla beraber o toplantıda bir karar verilmeden dağıldık, mesele aynı zamanda matbuata da aksetmişti. Gazeteler bunu merakla takip ediyorlar ve mütemadiyen soruşturuyorlardı. Fakat müspet ve doyurucu bir cevap alamıyorlardı. O sırada gazetenin birisi, mazbata müsveddesini neşredince artık inkara da gerek kalmadı.”²⁰⁴

Mehmet Şerafeddin’in bu açıklamalarından; dönemin aydın ve alimlerinin kararları ve fiilleri hususunda tam anlamıyla özgür olmadıklarını, zamanın ve şartların birçok insan gibi onlar üzerinde de ciddi bir baskıya sahip olduğunu anlayabiliriz. Bunun yanısıra Mehmet Şerafeddin Osmanlı döneminden beri reformist bir çizgide kabul edilse dahi; belirli sınırları olduğu ve bu sınırlardan dışarı taşmayı kat’iyetle kabul etmeyeceğini bizzat kendi ifadelerinde görebiliyoruz.

4. Mehmet Şerafeddin’in Çalışmalarında Bilgi Telâkkisi

Birinci bölümde İslam dünyası’nın yaşadığı siyasî ve sosyal krizi aşmak amacıyla fikirler üretirken entelektüel anlamda yaşadığı dönüşümden bahsedilmişti. Bu; tesiri oldukça uzun sürecek ve tedricen yaşanan bir dönüşümdü. Zira İslam dünyası ‘ilerleme’ gayesiyle Batı medeniyeti’ni örnek almaya başlayınca önceleri kasıtsız ancak ilerleyen dönemde kasıtlı olarak kendi özgün bilgi üretim mekanizmasını dönüştürerek yeni rol-modelin bilgi anlayışına uyum sağlamaya çalışıyordu. Osmanlı’da 19. yüzyıl ıslahatlarıyla birlikte medreselere alternatif olarak açılan modern okullar da bu dönüşümün ileriki nesillere aktarımı hususunda lokomotif görevi üstlenerek bu dönüşümün toplumsal taban bulmasını kolaylaştırıyordu. İslam Medeniyetinin öncelikle Kur’an ve sünnete dayanan özgün ilim anlayışı; yerini salt akılcı pozitif bilim öncelikli bir bilme düzeyine bırakıyordu. Bu süreç elbette satırlarda

²⁰⁴ Ergin, Osman Nuri, Türkiye Maarif Tarihi, c.5 s.1645-1650 Eser Neşriyat, İstanbul 1977

anlatıldığı kadar yalın ve basit değil çok daha karmaşık ve bulanık bir düzlemde geliyordu. Zira dönüşümün aktörleri entelektüellerin bir kısmı görece eski saydıkları bilgi anlayışını kolayca reddederken hala o bilginin kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'ten kendilerine meşruiyet sağlıyorlardı. Diğer bir kısım entelektüel ise İslamî ilim anlayışı ve temel bilgi kaynaklarını tevâris etmeyi önceleyip muhafazakâr ilmî anlayışı ve taklîdi eleştiriyordu.

Yukarıda anlatılan ortam içerisinde Mehmed Şerafeddin'i ilk başta ikinci gruba yakın bulmak mümkündür fakat çoğu reformist görüşüyle içerik bakımından birinci gruba yakınlaşır. Fakat bu durum yalnızca Mehmet Şerafeddin'de temaşa edilen bir "arada kalmışlık" meselesinden ziyade, dönemin fikrî hareketliliğinin ve çözüm arayışındaki aciliyetin sonucu olarak birçok ismin çalışmalarında rastlanabilir vaziyettedir.

O'nun birlikte yapılan ibadetlerde hâsıl olan değeri ve kutsiyet hissini açıkladığı "Her içtimadan bir ruhaniyet doğar, bir mukaddesiyet zuhur eder."²⁰⁵ düsturuyla Durkheim'ın "kollektif bilinç" fikri paralellik arz etmektedir. Buna göre Mehmet Şerafeddin, cemaatle kılınan namaz, hac gibi gibi birlikte yapılan ibadetlerde vicdanlarda oluşan coşkuyu ilahî bir bilginin yansıması yahut Allah'a yakınlaşma hissiyle açıklamak yerine; beraberliğe ve bu beraberliğin objenin kutsallığını arttırmasına bağlar. Dinî kutsallığı temellendirmede ilahi bilgi yerine sosyolojik kuramları kullanan Mehmet Şerafeddin, bilginin değeri bakımından pozitif bilimi öncelemiştir. Ancak kelamdaki ispat içeriğinin azaltılmasını önerdiği aynı makalenin devamında, Allah'ın varlığını ve birliğini delillendirmek için kullanılan yöntemlerin kişilerin inancını sarstığını, halka bir fayda vermediğini söylemiştir.²⁰⁶ Ayrıca ispat kaidelerinin birçoğunun klasik Yunan felsefesi ve mantığından mülhem olduğunu ifade ederek eleştirmiştir. İlk örnekte akli ve teoriyi önceleyen Mehmet Şerafeddin, ikincisinde nakli aklın önüne almış olabilir mi? Yhut aynı makale içerisindeki görüş birbiriyle tenâkuz halinde midir yoksa O'nun düşüncesinin toplumsal yönden işlevselci olduğunun ispatı mıdır?

²⁰⁵ Mehmet Şerafeddin, "İctimai İlm-i Kelam", İslam Mecmuası, sa.15, s.430

²⁰⁶ Mehmet Şerafeddin, a.g.m, s.435

Aynı yıllarda din ve bilim ilişkisine odaklandığı bir başka çalışma olan ve yine *İslam* mecmuası'nda yayımlanmış olan “*Din Aklî Değil Ma'kuldür*” başlıklı makalesinde²⁰⁷ pozitif bilimlerin akla ve gözleme; dinî bilginin ve Kur'an ayetlerinin ise vahye dayandığını belirterek; ayetlerin her birinin bilimsel yorumu olamayacağını ve iki ünitenin birbirinden bağımsız olduğunu vurgular. Yukarıdaki örneklerle birlikte incelendiğinde Mehmet Şerafeddin'in kutsal ile bilimsel alanı ayırmak istediğini söylemek mümkün olabilir. Buna göre din kişilerin inancı dahilinde gelişen bir olgu olmakla birlikte bilimsel verilerle delillendirilmesi lüzumu yoktur. Çünkü iki farklı bilgi kaynağı ve iki farklı bilgi üretimi ile elde edilen bu iki ünitenin birbirinden ayrı olması gerekir.

5. Değerlendirme

Mehmet Şerafeddin, çağdaşı olan alimler gibi Müslüman toplumların içinde bulunduğu krizin farkına varıp bu krizi aşmaya yönelik çözüm üretme çabasında olan bir alimdir. O Avrupa'nın pozitif bilimlerini aynıyla almaya taraftar olmakla kalmamış aynı zamanda sosyolojik metodu islamî ilimlerin ihyasında kullanmayı tasarlamıştır. Dini pratiklerin ve anlayış farklılıklarının sebebinin sosyal değişimlerle, bazı kutsal değerlerin kaynağını da yine toplumsal beraberliğin kattığı manayla açıklamaya girişen M. Şerafeddin, çoğu zaman bu hususta vahiy kaynaklı tüm kutsiyetlerin reddi tehlikesini görmezden gelmiş yahut fark edememiştir. Ancak yazılarını ve söylediklerini kronolojik bütünlük içinde incelediğimizde kendisinin başlangıçta sosyolojinin seküler sistemi sağlamlaştıracak bir araç olarak kullanılmak istendiğini tam manasıyla kavradığını söyleyemeyiz. Ayrıca dini ıslahat beyannamesinin kamuoyuna ifşasının ardından yaptığı açıklamalar esasında geleneğin tümünden reddi gibi bir durumu asla kabul etmeyeceğinin bir göstergesidir. Yine denilebilir ki Mehmet Şerafeddin; Cumhuriyetin ilanından evvel çok daha açıkça ortaya koyduğu reformist yönünü Cumhuriyet döneminde yeniden değerlendirme ihtiyacı duyarak belli konularda muhafaza güdüsünü korumuştur.

²⁰⁷ Mehmet Şerafeddin, “Din Aklî Değil Makuldür”, *İslam Mecmuası*, sa.28, s.650

EK I

İctimâî İlm-i Kelâm

Cenâb-ı Hak Bilinmez, Sezilir

Allah, ziyâ-yı ebediyyetiyle her şeye muayyeniyet veren bir mechûl-i mutlakdır. O, bir nurdur ki, vücud onunla kâim ve zerrât-ı vücûd o'nun şuâ-yı ulûhiyyetinde sâbihtir. Felâsifeden bazıları bu şe'niyyet-i mukaddesenin lehine delil bulamayıp vâdi-yi inkâra sapmışlar ise de, aleyhine de delil ikâme edememişlerdir, belki aleyhine delil bulamamış ve lehine de delil bulmak istememişlerdir. Bu şe'niyyet-i mukaddeseyi insan ihâta edemediği halde vicdân-ı beşer her zaman onu hissetmektedir. O, mechûliyyet içinde bir mâlûmiyettir. Şuûn-i tabiyye arasında en bâriz madde ziyâ olduğu halde onun burûz ve işrâkı en görünmeyen esîre muhtaç olduğu gibi, envâ-i şuûn ve havâdisiyle bu kâinât dahi nâmalûm olan bir mechûl-i mutlak ile kâim ve dâimdir ki, vicdân-ı beşer sezdiği bu şe'niyyeti, müsemması gibi aslını ta'yîn edemediği “Allah” ismiyle yâd etmektedir.

Kur'ân-ı Celîlü's-şân'da da bu şuûn-i tabiyye istinâden, “e-fi'llâhi şekkûn fâttiri's-semâvât-i ve'l-ard” buyurulmaktadır. Fi'l-hakîka karn-ı evveli teşkîl eden ashâb-ı kirâm arasında ravâbıt-ı ictimâiyye pek hâr ve samîmi olduğundan bu

şe'niyyet-i mukaddesenin tecelliyatı her ictimâlarında kendilerini tatmin ediyor ve hiçbir ferd bu şe'niyyet-i mukaddese hakkında Peygamber efendimizden delil sormağa lüzûm görmüyordu.

Ashâb-ı kirâm zamanındaki ihtilâfât, karındaşlar ile ceddin ve kız karındaşlarla peder ve vâlidenin mîrası ve adl ve kelâle ve red ve peder ve vâlidedenkız karındaşların ta'sîbi meselelerinden ibâret idi. İlk iki halife ile Hazret-i Osmân'ın ibtidâ-yi hilâfetinden itibâren altı sene zarfında bu hâl devâm etmiş idi. Ravâbit-ı ictimâiyye gevşedikçe ihtilâflar baş göstermeye başlamış ve Sahâbe-i kirâm'ın son zamanlarında Ma'bed el-Cühenî, Gaylân ed-Dimakî gibi Kaderiyye rüesâsı zuhûr eylemiş idi ki, Abdullah b. Ömer ve Câbir b. Abdullah ve Ebû Hüreyre ve İbn Abbâs gibi sahâbe-i kirâmın müteahhirîni bunlardan teberrî etmişlerdi. Havâric dâhi bu sırada ref'-i livâ-yi ihtilâf eyleyip, o tarihte Ehl-i İslâm arasında yek diğerini tekfir eden yirmi kadar fırka bulunuyordu.

Emevîler arasında Havâric, Kaderiyye, Ravâfız ihtilafâtı bâkî olmakla beraber , şekl-i ictimânin bir mevlûd-i tabiîsi olan Mürcielik zuhûr etti. Emeviyye devletinin birincisi ve halefleri için amel îmân ve niyetten ircâ ve tehîr ve imân ile mâsiyyetin zarar vermeyeceği itikâdı cidden lüzumlu bir teselli idi. Abbâsîler ise Âl-i Resul'ün hukukunu müdafa ve makâm-ı hilâfeti eyâdi-yi gasbdan tahlis esasına istinâd etmiş olduklarından, Emevilerden daha menfî görünmek ihtiyacı karşısında bulunuyorlar ve binâenaleyh Kaderîliği iltizam ediyorlar idi.

Me'mûn zamanına kadar zuhûr eden fırkaların ekserisi ihtiyâcât-ı ictimâiyyeden tevellüd etmiş ve ayrı ayrı efkâr- ı esâsiyyeye istinâd etmekte idilerse de, ulûhiyyet ve nübüvveti inkâr eden Yunan ve Hind'in bazı eşhas ve felsefesi Ehl-i İslam arasında henüz bilinmiyor idi.

Yunan kitaplarının Arapça'ya tercüme edilmesi ve İran'da mezâhib-i muhtelif mensûbînin Abbasiyye devrinde mevâkı-i iktidâra gelmeleri üzerine, mesâil-i amelîyyeden farklı bir mesâil-i i'tikâdiyye, yani fıkıhdan başka bir de kelam ilmi tedvîn edilmek ihtiyacî hâsıl olmuş ve kelâmın en mühim mezbhasını isbât-ı vâcib teşkil etmiştir ki, bu halde bugünkü ilm-i kelâmımız "e-fi'llâhi şekkün" diyen dîn-i İslâm'a nazaran, menşeyince, dinden ziyâde dinsizlikten almış demektir. Bununla beraber ancak şuûr-i tabiî ile bilinen ulûhiyyeti isbâta kıyâm ettiklerinden, İslâm mütekellimleri dahi bu babda müsbit-i ulûhiyyet olan bazı Yunan felâsifesinin delillerini aynen irâd

etmişler ve nokta-i azîmetleri vehm-i mahzdan ibaret olan bu dellilere “burhân-i tabîkî” ve “burhân-i silmî” diye ad vermişler ise de, bunlar başkaları için bir işe yaramadığı gibi kendilerinin dahi bünye-i itikâdiyyelerini sarsmış olduğundan, fukahâ-yi ulemâ tarafından pek muhik olarak “men tekelleme tezendaka” denilmiş ve birçok mütekellimler bu acı hakîkatı kendi nefislerinde duymuş olduklarından, tarsîn-i i'tikâd için kelâm ile iştigali terk eylemişlerdir.

Şe'niyyet-i mukaddeseyi illet-i ûlâ, mebde-i evvel gibi tavsîfler ve vâcibü'l-vücûd gibi tâyinler İmâm Şâfi'nin dediği gibi Müşebbihelik'tir.

Kelâm yalnız firak-ı muhâlifeye tedâfuî vaziyetde değil, Ehl-i İslâm'ın takviye-i i'tikâdına hâdim bir mâhiyette olmak lazımdır. Bunun için de “ictimâî ilm-i kelâm”a ihtiyaç vardır. Her ictimâdan bir ruhâniyyet doğar, bir mukaddesiyet zuhûr eder. Meselâ bayrağımız mukaddestir. Fakat bilinir ki ayrı ayrı ne bezinde ve ne direğinde mukaddesiyet yoktur. Mukaddesiyet vicdân-ı umûmînin bayrağımızda tecellisindedir.

Kâbe'deki kudsiyyet ve rûhâniyyet de buradan doğar. Sahabe-i kirâmın namaz, oruç, hac, cihâd gibi pek çok ictimâlarda birleştiklerinden bu ictimâlarında şe'niyyet-i mukaddesenin tecelliyâtını hissediyor ve kalpleri ümid ile doluyor, me'yûs ise ümîdvâr, korkuda ise emîn oluyor idi. Gelecek makalemizde “ictimâî ilm-i kelâm”ın nasıl teessüs edebileceğini yazmağa çalışacak ve bu şe'niyyet-i mukaddesenin isbât-ı değil sahâif-i vicdânda tesbîtinden bahsedeceğiz.

Dârü'l-hilâfeti'l-âliyye Medresesi
Tefsîr Müderrislerinden Şerafeddîn

İctimâî İlm-i Kelâm (II)

Ulûhiyyetin Sûret-i Telâkkîsi Eşkâl-i İctimâiyyeye Göre Değişir

Zamân-ı câhiliyyetde ayrı ayrı Rabb-ı hâslara prestîş eden Arab kabileleri, aynı zamanda yeri, göğü yaradan bir İlâh-ı Zülcelâl hazretleri olduğunu itiraf ediyorlar idi. Demek ki bunlarda iki zihniyyet mevcûd idi. Kendi Rabb-i haslarına prestîş ettikleri hâlde, yeri ve göğü yaratan umûmî bir ilâh olduğunu da mukır ve müterif idiler. Acaba bu seneviyyetin menşei nedir? Yeri ve göğü yaradan Rabb-i âmmın envâr-ı ilhâmı

hangi yoldan bunların kalblerine in'ikâs etmiş ve niçin aynı zamanda hazîz-i işrâke düşmüş idiler. Çünkü bunlarda iki muhtelif şekl-i ictimâî var idi.

Mâlumdur ki her kabile kendisine mahsûs bir lisân-ı ictimâî ile yaşıyor ve aralarında pek samimî tezâmun ve tekâfûl bulunuyor idi. Hatta kâtil olan bir kimsenin vermesi lâzım olan diyeti kendi kabiledaşları veriyor ve bu hususda itiraz hatırlarına bile gelmiyor idi. Kendi aralarında bu kadar yek diğerine bağlı olan kabiledâşlar kabileleri hâricindekilere hasm-ı bî emân nazarıyla bakıyorlar ve kabileler hâricinde hukûk-i insâniyyenin ne olduğu bilinmiyor idi.

Yek diğerlerinin kanına susamışcasına aralarında gazveler devam ediyor ve iki muhtelif kabile efrâdından biri diğerini öldürüb de intikamı alınmayacak olursa, maktûlün kabri üzerinde ahz-i sâr edilinceye kadar “hâme” denilen baykuşun öterek ağladığına kanaat olunuyor idi. Her kabilenin dâire-i emânı kendi hudûd-i husûsiyesinden ibâret idi. Böyle olmakla beraber “eşhur-i hurûm” geldiği zaman umûmen mütâreke ediliyor. Ve bütün Arablar Kâ'be-i mükerremeye gelip umûmi bir hayat yaşıyorlar ve hac ediyorlar idi. Bundan başka Zülkade evâilinde Tâif civârında küşâd edilen Sûk-i Ukâz'da dahi her kabile isbât-ı vücûd ediyor ve cümlesi bu ictimâa iştirak ediyorlar idi. Bu ictimâalara Arab kabilelerini kendilerinin dâr-ı muhtlilerinden çıkarıp geniş bir sahaya attığından zihinlerinde başka bir inkişâf hâsıl olur. Ve insanlar arasında umûmi râbitalar olduğunu hakk-ı hayâtın yalnız kendi kabileleri dâhilinde olmadığını da hissediyor ve umûmi bir hayata giriyor idiler. Fakat bu umûmi hayatları senenin ancak dört ayında imtidâd ediyor ve bunu pek şiddetli muhâsebelerde bazan da nazar-ı i'tibâra almıyor idiler.

Binâenaleyh bi't-tab' bu şekl-i ictimâî zihinlerinde her kabilenin kendi husûsi şekl-i ictimâisi kadar yer yapamıyor idi.

Ulûhiyyet mefhûmunu Hâmi, Nâsır, Muîn, Kâhir gibi kendisince korku ve muhabbet hislerinin tevlîd ettiği sıfatlar ile tanıyan ve mevzûumuz olan zamân-ı câhiliyyet Arabları gibi yek diğerlerine hasmolun, husûsi dâire-i ictimâiyyede yaşayan insanların bu şe'niyyet-i mukaddesenin her lütfunu kendilerine has ve daha sarîhi bunu kendilerine mahsûs bir ilâh olarak telâkkî edecekleri tabîdir. Her kabilenin ahvâl-i rûhiyyesi bu merkezde olduğundan Rabb-i hâslara perestîş etmekte bulunmuş idi. Zihinlerinde pek hafif bir iz bırakan umûmi ictimâalarıyla da, aralarındaki husûsiyyet kalkarak, ulûhiyyet-i mutlakanın, bir Rabb-i âmmın envâr-ı ilhâmını görür gibi

olmuşlar idi. Bunun için Allah zülcelâl hazretlerinin vücûd-i mukaddesini dahi uzakdan uzağa müterif idiler.

Müderislerden
Şerafeddin

İctimâî İlm-i Kelâm (III)

Resûl-i Zîşân Efendimizin Tanıttırdığı Ulûhiyyet

Resûl-i zîşân efendimiz, mazhar oldukları vahy-i ilâhiyyeye istinâden kabileler arasındaki Rabb-i hâsları tevlîd eden tazâmun-i husûsî, tâbîr-i diger ile hamiyet-i câhiliyyeyi ref ile, ibtidâ muhtelif kabilelerden müteşekkil Arablar arasında umûmi bir hayât te'sîsine bezl-i mesâî buyurdular.

Asabiyyet sâikasıyla vuku bulan mukâteleleri, kan dâvalarını kaldırdılar, aralarında şiddetle hükümfermâ olan buğz, hased yerine umûmi bir kardeşlik koydular.

Âlemşümûl bir merhamet sahibi olan Allah zülcelal duymak, insaniyyeti ufak ufak dâirelere hasr ile değil, beyne'-l beşer umûmi bir tekâfûl te'min eden vâsi' bir dâire-i ictimâiyyeye ta'mim ile mümkün olur idi. İşte Resûl-i zîşân efendimiz, ibtiâ Arab kabileleri arasındaki velâyet-i hâssayı kırıp bir velâyet-i âmme te'sîs buyurdular. Ve âlem-i beşeriyyet, enbiyâdan veya milletlerden birine izâfetle yâd edilen ilâhî değil, Kitâb-ı Kerîm'in Fâtihâ'sında zikrolunan "Rabbi'l- âlemin"i tanıttırdılar.

Velâyet-i âmmenin inkişâfına şekl-i ictimâînin, husûsiyyetinden umûmiyyete çıkması bir sebep olduğu gibi, Arab örf ve âdetine göre şer'-i mücmel etrafında gündün güne emsile-i hukukiyyenin teşekkülü, yani İslâm'da ilk hukukun teessüsü dahî ayrıca bir sebep olarak kabul olunabilir. Esâsât-ı hukukiyyedeki tenâsüb ve intizâmın menbaı olmak üzere zihinlerde bir Zât-ı Bârî tecellî ediyor idi.

Ulûhiyetteki ferdiyyet ve mutlakiyyet fikri İslâm'da fıkıh ve kelâmın esâsını teşkîl eder. Ve filhakîka ferd ve mutlak bir ilâh tanınmayınca muntazam bir hukukun tessüsü kabil değildir. Muntazam bir hukûk ulûhiyyet-i mutlakayı his ettirdiği gibi, ulûhiyyet-i mutlaka dahî muntazam ve umûmi bir hukukun vücûdunu iktizâ eder.

Tasavvufî bir mâna ile ulûhiyyet-i münteşire tasavvur edilen yerlerde de asla hukuk tessüs edememiştir. Hindistan bunun en sarfih bir misâlidir. Hukuk teessüs eden mahallerde Zât-ı Bârî fikrinin his olunmağa başlamasına dahî, İngiliz kanunlarının en çok müstevli olduğu Bengal kıt'asında âhîran Berâhime Zumajizm mezhebinin zuhûr etmesini zikredebilirim.

Müderrişinden
Şerafeddîn

İctimâî İlm-i Kelâm (IV)

Din Aklî Değil Mâkuldur

Hudeybiye Musalahası'ndan sonra Rûm Meliki, İnan Padişahı vesâire gibi mülûk ve ümerâya irsâl buyurulan da'vetnâme-yi risâletpenâhîyi nazar-ı mütâlaadan geçirelim.

Rûmlar gibi teslîs ve İnanlılar gibi tesniyete zâhib olan dalâlet-i fikriyye erbâbına bu âhîr zaman peygamberinin göndereceği dâvetnâme-yi bir kelâmcı zihniyetiyle düşünecek olursak serâpâ teslîs ve tesniyetin butlanı ile dolu olacağına hiç şüphe etmeyiz. Halbuki bu dâvetnâme Sahîh-i Buhârî ve sâir kütüb-i ehâdîsede görüldüğü veche üzere bütün hayat ve kuvvetini Sure-i Âl-i İmrân'daki şu "kul yâ ehle'l-kitâbi teâlev ilâ kelimetin sevâün beynenâ ve beyneküm" el-âyeden almaktadır.

Görülüyor ki bu âyet-i kerîme hayatın fevkinde birtakım kuru dâvalar, hayâlî faraziyeler ile isbât-ı vâcib veya onun selâsiyet veya senâiyetini ibtâl gibi münâkaşât-ı kelâmiyyeyi değil, Allah Zülcelâl Hazretleri'nden, mâadâsına arz-ı ubûdiyyet etmemek ve O'na hiçbir ferdi şerik koşmamak ve Allah'dan başka birtakım insanları te'lîh etmemek gibi en mühim avâmil-i hayâtiyye ve ictimâiyyeyi hâvîdir.

Bir ferde kuvvet-i ulûhiyyeyi mütekâşif görmek veyahutta böyle kuvve-i ulûhiyyeye mâlik müteaddid zatlara kâil olmak istibdâd ve kanunsuzluğun icrâ-yi hüküm etmesine esbâb hazırlamak demektir.

Beyne'l-beşer mütesâviyen tevzî-i adâlet eden umûmi bir kanun muâdelet, ancak umûmi beşerin bir Allah'ı tanınmasıyla yalnız bir Allah'a tahsîs-i ubûdiyyet etmesiyle hükümfermâ olabilir.

İşte din: Hayr-ı mahz olan “böyle bir adalete; dünya ve uhrâ saadetine erbâb-i ukûli sevk eden bir vaz'-i ilâhi ve bir kânûn-i sübhânî olduğu için artık onun vahdet-i ulûhiyyet üzerine müessis bulunduğunu ve sâir esâsâtını kazâda aramamalıdır.

Yukarıda zikrolunan amelî ve hayatî fevâidi daha evvel kelâm kitaplarına geçmiş olsaydı, şimdi elimizde menbaini Kur'ân-ı Kerîm'den almış mükemmel kelâm kitapları bulmak mümkün olur idi. İnsanlara ibâdat, i'tikâdât ve sâire dîn-i celîl-i İslâm'ın istinâd ettiği Kur'ân-ı Kerîm'i gösterir bir kânun-i ilâhi olduğu için esâsen fenniyât, iktisâdiyyat vesâire gibi müesseseler ile münâsebeti yoktur. Din, vahiy esasına müsteniddir, bunlar ise menbâlarını sırf akıldan alır. Bâzı âyât-i kerîmenin mealleri kuvâ-yi fenniyeye muvâfık olabilir.

Fakat bu muvâfakat maksûd-i zâtî değildir. Eğer Kur'ân-ı Kerîm'e müstenid olan dinimizin vesâir edebiyâtın esâsı vahiy olmayıp akıl ve fennî olaydı, vücûd-i ilâhînin isbâtı dünyada hiçbir ferd-i âkılın inkâr edemeyeceği sûretle fennî ve aklî olmak lâzım gelir idi. Din ve Kur'ân-ı Kerîm'in fen ile münâsebeti olmadığına safahât-i kamerin esbâb-i kalbesinden Resûl-i Zîşan efendimize suâl edildiği zaman şerefñüzûl eden şu “'yes'elûneke ani'l-ehille, kul hiye mevâkîtün li'n-nâsi ve'l-hac” âyet-i kerîme en vâzih bir şâhiddir.

Din ile fenni birleştirmek isteyen ulemâmız yok değildir. Fakat netice bu ikisinin birinden fedâkârlıkta bulunmağa mecbûr kalmaktadırlar.

Sûre-i Bakara'daki “sümme'stevâ ile's-semâi fesevvâhünne seb'a semâvâtin” el-aye yedi gün için Kâdî Beydâvî tefsirinde kendisi i'tiraz edip yine kendisi bu yediye Arş ve Kürsî'yi zam mederek erbâb-i fûnûndan geri kalmak istememiş ise de, keşfolunan seyyâratın adedi on veya on bir olmuş olsa idi, ne söyleyecek idi?

Yine bu nâmdar müfessir Sûre-i Benî İsrâil'de İsrâ mucizesini beyân buyuran âyet-i kerîmenin tefsirinde Resûl-i Zîşan efendimizin bir ân-i gayr-i münkasimda bir...lisâna tay buyurmuş olduklarını dâire-i fenne sokmak isteyip, bunun için

“güneşin küre-i arzdan yüz altmış küsür defa büyük olduğu halde bir sâniyeden daha az bir müddet zarfında bir devr-i tâm icrâ eylediğini ve ilm-i kelâmda isbât olunduğu üzere ecsâmın a'râzı kabûlde mütesâvi bulunduğunu” söylemiştir. Cism-i nebevide böyle bir sür'ati halk ve icâda Cenâb-ı hak kâdir ise de buna inanmak îman mertebesini geçmez. Bu mûcizeyi sâha-i fenne sokmak, hiç olmazsa yalnız hava dahilinden geçerken ihtinâk, tahallül vuku bulmak icab etmez mi?! Tefsir-i Kebir'de ise hemen her üç, beş sahîfede bu gibi adem-i tevâfukları pek bâriz sûrette görmek mümkündür. İ'tikâdat-ı diniyyeyi isbât zimmında kelâmda edille-i fenniyye îradı da aynı uygunsuzlukları tevlîd etmektedir.

Esâsen gerek Mu'tezilî, gerek Eş'arîler'in nokta-i istinâdları Kur'ânî olmamakla berâber kendilerinin mahsûl-i kadîmeleri de değildir. Kadîm Yunan ve Süryân kitaplarından alınmadır. Yahyâ en-Nahvî b. Adî'nin tercüme edilmiş olan kitâblarını mal görmüş Mağribî gibi karşıladılar. Halbuki muahhiren bunların çoğu âlet... edilmiş olduğu halde el'ân elimizdeki kitablarda biz bu eski hikâyeler ile uğraşyoruz. Biz, gerek ilm-i tefsir ve gerek ilm-i kelâmın hal fenniyât ile bir münâsebeti olmadığına kâniiz ve bu kanaatımız için yukarıda zikrolunan “yes'elûneke an'l-ehille... el-âye”yi tekrar zikredebiliriz. Hz. Alî'nin dediği gibi, “din re'y ile olaydı ayağa giyilen mestin altı mesh hususunda üstünden evlâ olur idi.” Ya'nî din akıl değil, belki mâkuldur, fiil değil infiâldir. Din ile fenni birleştirmek, her noktada müşkilatâ tesâdüf eden bir hülyâdır. Biz eğer dinimizin ulviyyetini göstermek istiyorsak i'tikâdımızı fenne tevfik birtakım muhâlât ile uğraşacağımıza kendimiz meâniyât-ı İslâmiyye ve insâniyyenin bir nümûnesi olmalıyız ve ulviyyet-i İslâmiyye'yi kendimizde yaşatmalıyız.

Müderislerden
Şerafeddin

KAYNAKÇA

- AZAK, Umut, *Islam and Secularism in Turkey*, I.B. Tauris, London 2010
- ASAD, Talal, *Formations of The Secular Christianity Islam Modernity*, Stanford University Press, Stanford 2003
- ARDIÇ, Nurullah, “Türk Sekülerleşmesi İncelemelerinde Paradigma Değişimine Doğru”, *TALİD*, c.6, sy.11, 2008
- ALKAN, Mehmet Ö., *II. Meşrutiyet’in İlk Yarısında Toplumbilim Yazını Üzerine Notlar*, *Toplumbilim*, c.8, s.4, 1999
- ANDERSON, M.S., *Eighteenth-Century Europe: Enlightened Absolutism*, iç. Dennis SHERMAN (ed.), *Western Civilization –İmages and Interpretations*, volume: 2, 3.basım, Mc Graw-Hill, New York, 1991
- BAUMAN, Zygmunt, *Yasa Koyucular İle Yorumcular*, çev: Kemal Atakay, Metis Yay., İstanbul, 1996
- BAUMAN, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, 2.basım, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999
- BEİN, Amit, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*, Kitap yay. , İstanbul, 2013
- BERKES, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, YKY, İstanbul, 2002
- _____, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, YKY , İstanbul, 2002
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2008
- ÇELEBİ, Nilgün, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, 2.basım Anı Yay., Ankara, 2004.

ÇİĞDEM, Ahmet, Aydınlanma Düşüncesi, İletişim Yay., İstanbul, 1997.

ÇETİNKAYA, Bayram Ali, “Meşrutiyet Dönemi Aydın ve Devlet Adamının/Bürokratinin Kimlik Yapısı”, C.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, XII/2, 2008

DAVUTOĞLU, Ahmet, İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması, Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, sy.1, İstanbul, 1996

GEARY, Patrick J., The Myth of Nations The Medieval Origins of Europe, Princeton University Press, Princeton 1997

HABERMAS, Jürgen, Kamusalığın Yapısal Dönüşümü, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim Yay., İstanbul, 1997.

HEYD, Uriel, Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, İlgi Kültür Sanat yay., İstanbul; 2010

DURKHEİM, Emile, The Elementary Forms of Religious Life, çev. Joseph Ward Swain, The Free Press, New York 1995

_____, Din Sosyolojisi, çev. Emin Köktaş, Abdullah Topçuoğlu, Vadi yay. , Ankara 1996

_____, İçtimai Taksim-i Amel, çev. A. Mithad, Maarif Vekâleti, Ankara 1923

_____, İçtimaiyyât Usulünün Kaideleri, çev. Selmin Evrim, İstanbul 1943

CHADWICK, Owen, The Secularization of European Mind in the Nineteenth Century, Cambridge University Press, Cambridge 1985

ERGİN, Osman Nuri, Türkiye Maarif Tarihi, Eser Neşriyat, İstanbul 1977

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri İçtimaiyat Dersleri, c.1 İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, 1971

GÖKALP, Ziya, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, Ankara : Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976

HANİOĞLU, Şükrü, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük, İletişim yay. İstanbul 1985

_____, The Young Turks in Opposition, Oxford University Press, New York 1995

KABAKÇI, Enes, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi, TALİD, c.6, s.11, 2008

KARA, İsmail, Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri, Dergâh yay., İstanbul, 2014

_____, İslamcıların Siyasi Görüşleri I Hilafet ve Meşrutiyet, Dergâh yay., İstanbul, 2001

KARLIĞA, Bekir, İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri, Litera yay. , İstanbul, 2004

KAYA, Eyyüp Said, “Batı Düşüncesinde Modernleşme Aşamasında Tecdid”, İslam Araştırmaları Dergisi, s.25. İstanbul, 2011

KILIÇBAY, Mehmet Ali, “*Türk Aydınlarının Dünyasını Anlamak*”, iç. Sabahattin Şen (der.), Türk Aydını ve Kimlik Sorunu, Bağlam Yay., İstanbul, 1995.

KILIÇBAY, Mehmet Ali, “*Aydın(lık) Siyaset*”, Türkiye Günlüğü, sayı: 35, Temmuz-Ağustos 1995.

KÖÇEK, Fatma Müge, Burjuvazinin Yükselişi İmparatorluğun Çöküşü: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme, çev. İ. Yıldız, Ankara, Ayraç Yayınları, 1999

KUTLUER, İlhan, “İlim” md., TDV İslam Ansiklopesi, c.22, İstanbul, 2000

_____, Yitirilmiş Hikmeti Ararken, İz yay., İstanbul, 2011

MARDİN, Şerif, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908, İletişim yay., İstanbul 1983

_____, Türkiye’de Din ve Siyaset, İletişim Yayınları, 3. baskı, İst., 1993

_____, Şerif, Türkiye’de Toplum ve Siyaset –Makaleler 1-, 4.basım, İletişim yay., 1994

NAMAL, Yücel, *Türkiye’de 1933-1950 Yılları Arasında Yükseköğretime Yabancı Bilim Adamlarının Katkıları*, Yüksek Öğretim ve Bilim Dergisi, c.1 sa.2, Zonguldak 2012

MANUEL, Frank, *The Age of Reason*, iç. Dennis SHERMAN (ed.), *Western Civilization –İmages and Interpretations*, volume: 2, 3.basım, Mc Graw-Hill, New York, 1991.

İNAL, İbnul Emin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, Dergah yay., İstanbul 1988

ÖZLEM, Doğan, “*Felsefe Geleneği ve Aydınımız*”, iç. Sabahattin Şen (der.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yay., İstanbul, 1995.

Parla, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, İstanbul: İletişim Yay., 1989

SEZER, Baykan, “Ziya Gökalp ve Durkheim”, *60. Ölüm Yıldönümünde Ziya Gökalp*, İstanbul, 1986

SOMEL, Selçuk Akşin, *Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)*, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, İletişim Yay. ,İstanbul, 2002

_____, Türk Aydınının Din Anlayışı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996

ŞENTÜRK, Recep, Modernleşme ve Toplum Bilim (Türkiye ve Mısır örneği), İz yay., 1996

_____, Türk Düşüncesinin Sosyolojisi: Fıkıhtan Sosyal Bilimlere, İstanbul, Etkileşem yay., 2008

TAŞTAN, Yahya Kemal, *İslami Kalvinizm: Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nin Dinde Reform Projesi*, Mehmet Fuat Köprülü, s. 157, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2012

TOPALOĞLU, Bekir, Kalam İlmi: Giriş, Damla yay., 1981

TOPRAK, Zafer, "Osmanlı'da Toplum Biliminin Doğuşu", Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye, c. 3, İletişim Yay., İstanbul, 1998

_____, *Psikolojiden Sosyolojiye; Türkiye'de Durkheim Sosyolojisinin Doğuşu*, Toplumsal Tarih Dergisi, İstanbul, Ekim 2013, sy. 283, s.34

UNAN, Fahri, "Taşköprülü-zâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın İlim ve Alim Anlayışı", Osmanlı Araştırmaları Dergisi, XVII, İstanbul, 1997

ÜNÜVAR, Kerem, "Ziya Gökalp", Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-4, Milliyetçilik, İletişim Yayınları, 2002, İstanbul

ÜLKEN, Hilmi Ziya, İslam Düşüncesi, İstanbul Üni. Edebiyat Fak., 1974

YAKUT, Esra, Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din, Kitap yay., İstanbul, 2005

YALTKAYA, M. Şerafeddin Yaltkaya, Kelam Savaşları: Kelam Tarihinin Mühim Bir Safhasını Gösterir, Remzi Kitabhanesi, İstanbul 1932

_____, *Batınlık Tarihi*, Dar'ul Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sa. 3, s.11, İstanbul 1926

_____, Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul 1924

_____, Kuran Tarihi, Dar'ul fünun matbaası, İstanbul 1929

_____, Dini Makalelerim, Remzi Kitabevi, Ankara 1947

_____, İctimâi İlmi Kelâm, İslam Mecmuâsı, İstanbul, 1910