

SAİD HALİM PAŞA'NIN MEKKE'YE GİDEN YOLU

Bedri Gencer*

MISIR'DAN OSMANLI'YA

mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın en küçük oğlu Prens Halim Paşa (1830-1894)'nın büyük oğlu Mehmed Said Halim Paşa, *Sicill-i Ahvâl Defteri*'ne göre 19 Şubat 1864/(11 Ramazan 1280) tarihinde Kahire'de doğdu. Babası Halim Paşa, ilk Mısır Hıdivi İsmail Paşa ile arasının açılması üzerine Mısır'ı terk etmek zorunda kalarak ailesi ile birlikte İstanbul'a geldi ve Sultan Abdülaziz tarafından kabul edilerek 1870 senesi öncesinde "Meclis-i Hâss-ı Vükelâ"ya memur tayin edildi. Said Halim Paşa, beş yaşlarında geldiği İstanbul'da özel hocalardan Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızca öğrendi. Daha sonra kardeşi Abbas Halim Paşa ile İsviçre'ye giderek siyasal bilimler okudu. Mayıs 1888'de İstanbul'a döndükten sonra Osmanlı bürokrasisindeki kariyerine başladı.

Yirmi beş yaşında önce Şûrâ-yı Devlet üyesi olan Paşa, 1900'de Rumeli Beylerbeyi olarak atandı. Bunun üzerinden çok geçmeden silah ve yasak evrak bulundurduğuna dair aleyhinde verilen jurnaller yüzünden yalısı arandı. Bir şey bulunamadıysa da baskı altına alındı. Bu gelişmeler üzerine İstanbul'dan ayrılan Said Halim Paşa, önce Mısır'a, ardından Avrupa'ya gitti, II. Meşrûtiyet'in ilanı üzerine İstanbul'a döndü. Yurt dışında iken resmî olarak görevinden alınmayan Said Halim Paşa, İstanbul'a döndükten sonra 1908 (1324)'de Şûrâ-yı Devlet'te yapılan düzenlemeler gerekçe gösterilerek kadro dışı bırakıldı, da-

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

ha sonra Meclis-i Âyân üyesi olarak atandı. 1913 ile 1916'daki seçimlerde İttihad ve Terakkî sekreterliğine getirildi. 1913'te Mahmut Şevket Paşa Hükûmeti'nde Hâriciye Nâzırı, aynı yıl Mahmut Şevket Paşa'nın öldürülmesi üzerine sadrazam oldu.

Osmanlı Devleti'nin Balkanlardaki dört devlete karşı yürüttüğü (8 Ekim 1912-29 Eylül 1913) Balkan Harbi'nin sonu ile Birinci Dünya Harbi'nin ilk yıllarına denk gelen sadrazamlık zamanı, hem Devlet hem de kendisi için en buhranlı yıllar oldu; zira süreç, Said Halim Paşa'yı İttihad ve Terakkî içinde yalnızlaştıracak şekilde, temsil ettiği politik ve ideolojik çizginin tamamen aleyhine işliyordu. Geleneksel aristokratik-bürokratik tabakadan gelen ve II. Meşrûtiyet'ten sonra doğan İslâmcılık ideolojisini temsil eden Said Halim Paşa, İslâmcı-ümmetçi bir tutumla, Osmanlı Devleti'nin harbin dışında kalması için elinden geleni yapmıştı. Diğer taraftan savaş yıllarında ufuktaki ulus-devletin gerektirdiği merkezîyetçilik, Türkçülükten ve savaştan yana yeni bir havassı temsil eden Enver, Talat, Cemal Paşalar ile Halil Menteşe, İttihad ve Terakkî'ye hükmeder hale gelmişlerdi. Arap isyanının çıkışı ve Mısır'da İngilizlere karşı isyan olması, Said Halim Paşa'nın elini ve temsil ettiği İslâmcılık ideolojisini zayıflattı.

İttihadçıların yetkilerini yavaş yavaş elinden almaları üzerine önce Hâriciye Nâzırlığını, sonra Sadrazamlığı bıraktı (Şubat 1917). Mütâreke'de yurt dışına kaçmayı reddetti. Harp suçlusu olarak yargılanmak üzere bizzat müracaat etti. İstanbul'un işgâlinde sonra 10 Mart 1919'da tevkif edildi. Mayıs 1919'da İngiliz güçleri tarafından yargılanıp Malta'da hapsedildi. Burada iki yıl kadar hapiste kaldıktan sonra 29 Nisan 1921'de serbest bırakıldı. Milli Mücadele'nin ardından kurulan Ahmet Tevfik Paşa Hükûmeti'nin (21 Ekim 1920-4 Kasım 1922) Malta'da bulunan siyasetçiler ve fikir adamlarına tanıdığı İstanbul'a dönme izni, Paşa'ya tanınmadı. Said, İstanbul'a dönemediği gibi, İngiliz işgâli altındaki Mısır'a dönüş izni de alamadı. Bu yüzden hem Osmanlı topraklarını işgâl eden, hem de eski İttihadçılarla bağlantı kurmaya çalışan İtalya'nın başkenti Roma'ya yerleşti. Malta'da sürgünde bulunduğu sırada Ermeni Taşnak-sutyen Komitesi, onu idama mahkûm ettiğine dair bir mektup göndermişti. Paşa, 57 yaşında iken 6 Aralık 1921'de Salı günü akşamı Piazza Galeno civarındaki evinin önünde Arşavir Çıracıyan adlı bir Ermeni komiteci tarafından alından vurularak şehid edildi.

1908'de İstanbul'a döndükten sonra eser vermeye başlayan Said Halim Paşa'nın ilk eseri, 1326/(1910) tarihinde *Sırât-ı Müstakîm* Dergisi'nde yayınlanan *Taassub-ı İslâmî ve Mânâ-yı Hakîkisi*'dir. *Taassub*, *Mukallidliklerimiz* ve *Meşrûtiyet* dışındaki eserlerini resmî görevinin sonlarına geldiği 1916'dan sonra yazması, fikirlerini yoğun devlet tecrübesinden süzerek kâğıda aktardığını gösterir.

Said Halim Paşa'nın eserleri, tarih sırasına göre aşağıdaki gibidir:

1. *Taassub-ı İslâmî ve Mânâ-yı Hakîkisi*

“Mehmed” imzasıyla önce 1326/(1910) yılında *Sırât-ı Müstakîm* Dergisi’nde yayınlanan, bilâhare 1333/(1917) yılında *Taassub* ismiyle kitaplaştırılan bu eserinde Batılıların İslâm dünyasına yönelttiği taassup ithamını ele alan Paşa’ya göre, “İslâm taassubu” aslında Müslümanların Hıristiyanlara değil, Garb’ın Şark’a olan eski düşmanlığını ifade eder.

2. *Mukallidliklerimiz*

İlk olarak 1326/(1910-11) yılında “Mehmed” ismi ile Araks Matbaası tarafından basılan bu eserinde Paşa, Batılı ile Osmanlı rejimleri arasında mevcut, köklü ihtilaftan dolayı Batı-tarzı siyasî rejimleri taklit etmenin ülkeyi uçuruma götüreceğini savunur.

3. *Meşrûtiyet*

“Mehmed” imzasıyla 1329/(1911) yılında ilk baskısı çıkan bu eserde Paşa, 1909 Kânûn-ı Esâsî’sinin dinamiklerini, hazırlanış tarzını, sonuçlarını, siyasal ve toplumsal yapımıza uygun olup olmadığını ele alır.

4. *Buhrân-ı İçtimâimiz*

“Mehmed” imzasıyla 1332/(1916) yılında ilk baskısı yapılan eserde Paşa, Osmanlı toplumunun çöküşünü, “kendine has yapısı” ve “reform hareketlerinde düşülen temel hataâlar” olarak iki ana sebebe bağladıktan sonra düşündüğü çözüm yollarını sunar.

5. *Buhrân-ı Fikrîmiz*

“Mehmed” imzasıyla 1333/(1917) yılında ilk kez yayınlanan bu eserde Paşa, aydınların kendi toplumu ve kültürüne, ihtiyaç ve beklentilerine yabancılaşmasını, buna karşı Batı medeniyetinden bilinçli faydalanma tarzını ele alır.

6. *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye*

Gene “Mehmed” imzasıyla 1334/(1918)’de yılında ilk kez yayınlanan bu eserinde Paşa, İslâm dünyasının Batı karşısında geri kalışının sebeplerini ve bu krizi aşma potansiyelini işler.

7. *İslâmlaşmak*

Önce Kasım-Aralık 1918/(1337)’de *Sebîlü’r-Reşâd* Dergisi’nde tefrika edilen eser, Mehmed Akif’in tercümesi ve “Prens Mehmed Said Halim Paşa” imzasıyla 1337 yılında kitaplaştırılmıştır. Diğer eserlerinden daha çok yankı uyandıran bu eserde İslâmcılık fikrinin temellerini attığı söylenebilir.

8. *İslâm’da Teşkilât-ı Siyâsiyye*

Şehâdetinden bir ay önce Kasım 1921’de *Les Institutions Politiques dans la Société Musulmane* ismiyle Roma’da basılan, 1338/(1922) yılında Mehmed

Akif tarafından Türkçe'ye çevrilerek *Sebîlü'r-Reşâd* Dergisi'nde tefrika edilen bu son yayınlanmış eserinde Paşa, İslâm siyasetinin kavramsal ve kurumsal çerçevesini çizer.

9. *Buhranlarımız*

Said Halim Paşa'nın *İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiyye* dışındaki diğer yedi eseri, 1335/(1919) tarihinde basılan *Buhranlarımız* isimli eserde toplanmıştır. Bilâhare, Latin alfabesiyle yapılan çeşitli yayınlardan sonra Said Halim Paşa'nın *İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiyye*, *Sebîlü'r-Reşâd*'da yayınlanan “*Türkiye'nin Birinci Dünya Harbine Katılma Sebepleri*” adlı kısa hâtırâtı ve *Divân-ı Âli Suallerine Verdiği Cevaplar* da eklenerek M. Ertuğrul Düzdağ tarafından kısmî bir sadeleştirme ile *Buhranlarımız ve Son Eserleri* adıyla 1991'de yayınlanmıştır (Birinci 1990, Bostan 1992, Bülbül 2006, Said Halim Paşa 1991).

ÖN-İSLÂMCI LIKTAN SON-İSLÂMCI LIĞA

Said Halim, II. Meşrûtiyet Devri İslâmcılık akımının ideologu sayılmaktadır. Dolayısıyla; değerlendirmek için onun düşüncesini İslâmcılığın gelişimi sürecinde konumlandırmak gerekir (Gencer 2013: 71-82). İslâmcılık denen, İslâm'ın ideolojileşmesi, bir hayat nizâmı olarak din=şeriatın müdafaası anlamına geldiği için, aşağıdaki tabloda gösterildiği gibi, modernleşme sürecinde şeriatın kısmen veya tamamen askıya alınmasına bağlı olarak dönüşür:

Modernleşmeye tepki	Sekülerleşmeye tepki	Politik Çağ
Ön-Muhafazakârlık (İslâmî aktivizm)	Ön-İslâmcılık (Gelenekselcilik=Liberalizm) İdeolojik İslâm	Son Emperyal Devir
Son-Muhafazakârlık (Medeniyetçilik)	Son-İslâmcılık (Şeriatçılık) Ütopik İslâm	Ulusal Devletler Devri

XIX. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Tanzimat denen emperyalden, ulusal devletlere giden modernleşme sürecinde, şeriatın hâkimiyet alanı daralmaya başladı. Modernleşme ve sekülerleşme kavramlarıyla ayırdığımız hayat ve düşünce tarzındaki bu dönüşüme karşı verilen iki tür tepki, ön-muhafazakârlık ile ön-İslâmcılığı ortaya çıkardı. Aksiyoner ulemânın temsilcisi olarak Ahmed Cevdet, şeriatın hâkimiyet alanını gittikçe daraltan bu modernleşme sürecini fıkhnın mevzuat hukuku tarzında tedvin edildiği *Mecelle* projesinde en so-

mut görüldüğü gibi, ön-muhafazakârlık dediğimiz bir İslâmî Aktivizm ile cevap verdi. Sultan Abdülaziz Devri'nde (1861-1876) şeriatın hâkimiyet alanını giderek daraltan sekülerleşme sürecine, Yeni Osmanlılar denen, Namık Kemâl ve arkadaşları tarafından verilen fikrî tepki ise ön-İslâmcılığı doğurdu. Batı'da John Locke örneğinde de görüldüğü üzere, ilâhi yasa şeriatın gerçekleştirme-yi hedeflediği ana değer hürriyetin (*liberty*) müdafaasına dayandığı için Liberalizm, ön-İslâmcılığın, ön-İslâmcılık da gelenekselciliğin özel adı sayılabilir-di (Gencer 2013: 72).

Osmanlı'dan Türkiye'ye İslâmcılığın gelişimi, Karl Mannheim'ın ideoloji/ütopya ayırımına göre etiketlenirilebilir. İdeoloji, özünde kullananların iktidar ve muhalefet pozisyonlarına göre işlevi değişen entelektüel bir silah demektir. O, iktidardayken iktidarı korumaya, muhalefetteyken ise iktidara meydan okumaya yarar. Şu hâlde öz ifadesiyle ideoloji, var olan düzeni sürdürmeye yarayan, iktidar-yönelişli, ütopya ise yeni bir düzen kurmaya yarayan, muhalefet ve devrim-yönelişli fikriyattır. Bu ayırma göre "ön-İslâmcılık" dediğimiz ideolojik İslâmcılık, ulusal devletler çağıının başladığı II. Meşrûtiyet ve Cumhuriyet Devri'nde şeriatın tamamıyla askıya alınmasına tepki olarak son-İslâmcılık dediğimiz ütopyik İslâmcılığa dönüştü.

Ön-İslâmcılık ve son-İslâmcılıkları Karl Mannheim'ın ayırımıyla ideolojik ve ütopyik olarak tanımlamamız boşuna değildir. XIX. yüzyılda hâlen hükmen seriata dayanan bir devlette şeriatın uygulanması talebine dayandığı için ön-İslâmcılık ideolojiktir. II. Meşrûtiyet ve Cumhuriyet Devri'nde olduğu gibi şeriatın tamamıyla askıya alındığı ulusal devletlerde, dahası, buna alternatif yeni bir devlette şeriatın uygulanması talebini içerdığı için son-İslâmcılık ütopyiktir. Dinin özel adı şeriat, onun da özel adı İslâm olduğundan, lâfzen İslâmcılık, şeriatçılık demektir. Buradaki -cılık kalıbı, şeriatın yeni bir devlette yeniden hayata geçirilmesi, bunun için de ideolojiye dönüştürülmesi arayışını belirtir. Bu anlamda İslâmcılık, bir ideoloji olarak İslâm'ın müdafaası demektir ki Shepard (1987: 308) da İslâmcılığı, İslâm'ı bir ideoloji olarak görme eğilimi olarak tanımlar.

İslâmcılığın ideoloji kavramının semantiğinde yatan iki boyutu vardır. İdeoloji, lâfzen Türkçe'de "fikriyat, fikirler bütünü" dediğimiz şeydir. Bu anlamda İslâmcılık, son emperyal ve ulusal devletler çağına özgü kısmî veya tam sekülerleşmeye tepki olarak doğan, en geniş anlamda İslâm Modernizmi denen bir fikir akımını belirtir. İkincisi, alternatif bir toplum projesi olarak ideolojiler, mevcut düzene muhalefetten, yeni bir düzen kurma vizyonundan doğdukları için politik-yönelişlidir. Bu ikinci anlamda İslâmcılık, ideolojik olduğu kadar politik bir akımdır. Siyasal İslâm tabiri, İslâmcılığın bu iki anlamını da belirtir.

Klasik Osmanlı Devri'nde şeriatçılık, refahın kaybı olarak beliren zulüm durumunda padişahın şeriatı daha iyi uygulaması talebi olarak belirdi. Ancak Tan-

zîmat Devri'nde devletin giderek seküler mevzuata kaymasıyla birlikte şeriatın bekçisi olarak geleneksel bilgi öznesini, manevî otoriteyi temsil eden ulemâ da işlevsiz ve saf dışı kaldı. Şeriatın gerilediği modernleşme sürecine karşı ittifak edebilecekleri güç olarak Yeniçeriliği de kaybeden ulemânın çoğu için pasif bir direnişten başka bir alternatif kalmazken, medrese talebesi, âlim adayı softalar gençliğin verdiği enerjiyle fiilî direnişe geçtiler (Gencer 2004). Modernleşme sürecinde aradıkları meslekî tırmanma fırsatlarını bulamayan üdebâdan Yeni Osmanlılar, bu noktada ulemâ yerine toplumsal muhalefetin sözcülüğünü üstlendi.

Klasik Osmanlı çağında tebaanın refahını zedeleyen suistimallere karşı “şeriatın daha iyi tatbîki” talebinin yerini Sultan Abdülaziz Devri'nde (1861-1876), Yeni Osmanlılar tarafından hâkimiyet alanını giderek kaybeden “şeriatın tatbîki” talebi aldı. Karl Mannheim'ın ayrımıyla ütopyik İslâmcılık, önce bu devirde olduğu gibi bir muhalefet aracı olarak İslâm'ın müdafaası, şeriatın tatbîki talebi olarak kendini gösterdi. Buna göre bizim “ön-İslâmcılık” dediğimiz Yeni Osmanlıların muhalefet hareketi, Sultan Abdülaziz Devri'ne (1861-1876) münhasırdı.

Zamanla Devr-i Hamîdî'de ilerleyen modernleşme sürecinde ulemâ ve üdebâ olarak bu iki kesim de İslâm'ın daha da ideolojileştirilmesini getirecek reaksiyondan aksiyona geçtiler. Ahmed Cevdet, aksiyoner ulemânın, Namık Kemâl ise aksiyoner üdebânın temsilcisi olarak öne çıktı. Sultan II. Abdülhamid gibi bir “İslâmcı padişah”ın devrinde artık muhalefetin gerekçesi kalmamış, elbirliğiyle şeriatı uygulamak üzere aksiyona geçme zamanı gelmişti. Bu ortak İslâmî Aktivizm durumunda ise İslâmcılık/muhafazakârlık ayrımı kalmayacaktı. İslâm'ın bir muhâlefet aracı olarak savunulduğu Yeni Osmanlı hareketinin ön-İslâmcılığı Sultan Abdülaziz Devri'ne münhasır kalırken, Devr-i Hamîdî'de *Mecelle* ile *Kânûn-ı Esâsî* projelerini yürüten Cevdet ile Kemâl, İslâmî Aktivizme dayalı bir muhafazakârlıkta buluştular. Bu dönemde Cevdet yanında aktivistik muhafazakârlığın diğer önemli bir ismi Ahmed Midhat idi.

SÜREKLİLİK VE DEĞİŞİM

Said Halim Paşa'nın misyonunu lâıyıkıyla değerlendirebilmek için I. ve II. Meşrûtiyet devirlerine nispet ettiğimiz ön-İslâmcılık ve son-İslâmcılıklar arasındaki süreklilik ve değişim noktalarını tespit etmek gerekir. Bu noktada temel mesele, dinî düşünceye bağlı olarak düşünce öznesinin değişim tarzıdır ki bu, “dinden ideolojiye, âlimden aydına geçiş süreci” olarak özetlenebilir.

I. Meşrûtiyet Devri'nde Yeni Osmanlı muhalefet hareketi altında filizlenen farklı fikir akımları, II. Meşrûtiyet Devri'nde Türkçülük, Batıcılık ve İslâmcılık şeklinde, rakip sert ideolojilere dönüşecekti. Bu akımların içinde belki de en

zayıfı İslâmcılık çıkacaktı. Zira bir taraftan ulus-devleti yönündeki siyasî gelişme şeriatın aleyhine işliyor, diğer taraftan İslâm'ı savunacak kadro güçten düşüyordu. İslâmcılığın ideolojik-teorik ile politik-pratik olarak birbirine bağlı iki boyutu vardı. Ulemâ, İslâm'ı bir ideoloji olarak savunmak değil, bir din olarak öğretmek ve yaşatmak üzere yetiştirdiği, dahası “Hamîdî istibdâd” a son vermek üzere politik eyleme yoğunlaştığı için ideolojik-teorik boyutta zayıf kalmıştı. Dahası Devr-i Hamîdî'ye tepkinin etkisiyle, modernleşme ve sekülerleşmeye başarılı bir İslâmî karşılık verdikleri hâlde bu devirle isimleri özdeşleştiği için Cevdet ve Kemâl gibi fikrî kaynaklara bigâne kalmaları, onları bu konuda daha da zayıf bırakmıştı. Bu durumda tabiatıyla ideolojik-teorik boyutunun aleyhine İslâmcılığın politik-pratik boyutu öne çıkacak, ulemâdaki bu aşırı-siyasallaşma, kuruluş safhasında Cumhuriyet rejimini Radikalizme sevk eden bir tepkiye yol açacaktı.

Normalde ulemâ, İslâm'da dinin tek otoritesidir. “Şeriatın öğreticisi âlim, Sünnetin öğreticisi şeyh” ayrımı bile zamanla ortaya çıkmış arızı bir ayrımdır; çünkü dinin bir peygamberi olduğu gibi, âlim denen bir vârisi olabilir. Klasik çağda meşâyih gibi üdebâ da ulemâya kategorik bir alternatif değildi; saray bürokratları sınıfını teşkil eden üdebâ da Mevlevîlik, Bektaşilik gibi tarikatların mensubuydu. Ancak Namık Kemâl örneğinde olduğu gibi üdebâ, bu ortak tasavvuf kanalı sayesinde güçlü bir İslâmî kültüre sahip olduğu için XIX. yüzyıldaki modernleşme sürecinde olduğu gibi konjonktürel olarak İslâmî dünya görüşüne sözcülükte ulemânın boşluğunu doldurabiliyordu.

Lâfzen şeriatçılık anlamında İslâmcılık da bu üdebâ ile başladı. Ulemâ, dini din olarak öğretmek üzere yetiştirdiği için ideoloji olarak savunmayı beceremezdi. Nitekim ön-İslâmcılık dediğimiz İslâmcılığın bayraktarı Namık Kemâl bir edip olduğu gibi, son-İslâmcılık olarak II. Meşrûtiyet İslâmcılığının bayraktarı Said Halim Paşa ve Mehmed Akif de medrese-dışı kanallardan yetişmiş aydınlardır. Kezâ çağdaş Türkiye ve İslâm dünyasında İslâmcılığın bayraktarları olarak bilinen Necip Fazıl ve Seyyid Kutub gibi isimler için de aynı durum söz konusudur.

SOSYOLOJİ İLE İDEOLOJİ ARASINDA

Said Halim gibi gelenekselci aydınların kariyerine vukûf için Batı'da sekülerleşme sürecinde ortaya çıkan değer/olgu, toplumu dönüştürme tarzları olarak reform/devrim, bunları gerçekleştirme araçları olarak sosyoloji/ideoloji ile dinî tasavvur tarzları olarak ideal/ideoloji ayrımlarına bakmak gerekir. Dünyanın ve dinin parçalanmasına yol açan Batılı dünya görüşünün geçirdiği değişimin temelinde değer/olgu ayrımı yatar. Hakk'a bağlı olarak dünyayı anlamlandıran ana değer olan Hüsn'ü kaybettiği için Batı'da değer/olgu parçalanması ortaya çıkmıştır.

Geleneksel dünya görüşüne özgü meşrûlaştırma kavramı, modern dikotomik anlayışın aksine değer/olgu, doğru/gerçek bütünlüğüne dayanır. Geleneksel dünyada “hikmet-i ameliye” denen *fıkıh* (*prudence*) ve onun bir parçası olarak İbn-i Haldun’un “*ilm-i ‘umrân*” dediği *politika* (ülke işleri disiplini), “hermenötik çevrim” kavramı uyarınca olabildiğince gerçeği doğruya yaklaştırarak beşerî ameli meşrûlaştırmaya çalışır. Aristo’nun “ana bilim” dediği politika, modern çağda anlaşıldığı gibi normatif-yönelişli bir hükûmet-bilimi değil, normatif/pozitif ayrımına yabancı bir (şehir) ülke-bilimi anlamına geliyordu. İngiltere gibi ülkelerde bu geleneksel anlayışın yakın zamanlara kadar sürdürüldüğü görülür (Collini 1983).

Batı, Hakk’a bağlı olarak dünyayı anlamlandıran ana değer olan Hüsn’ü kaybettiğinden olguları esas almak, David Hume’dan itibaren Pozitivizme dayanmak zorunda kalmıştır. Modern sosyal bilim, olgulardan değerlere intikal ile “gerçeğin doğru, pratiğin teori” olarak tanımlanması arayışından doğmuştur. Batı’da *civilization* (medeniyet) kavramının doğduğu bu sürece “diyânetin dinleşmesi” diyebiliriz. İngiltere’de gerçekleşen 1844 Sanayi Devrimi, değersel ile olgusalın birleştiği geleneksel politik’in tanımını değiştirmiştir.

Marks’ın yaptığı ayrıma göre toplumsal yapıyı belirleyen üstyapı (siyaset, hukuk, ideoloji) değil, ekonomik üretim tarzınca belirlenen altyapı olduğu için geleneksel olarak şehir=ülke anlamına gelen *devlet*, XIX. yüzyılda *hükûmet* ve *toplum* olarak iki kavrama parçalanmış ve toplumun üstyapısını oluşturan bir iktidar mekanizması anlamında *hükûmete* indirgenmiştir (MacIver 1911, Mueller 1943). Böylece ahlâkî değerlendirmeye tâbi hükûmet ile ekonomik olgu tarafından belirlenen toplumu konu alan siyasal ve sosyal bilim, normatif ve pozitif olarak ayrılmıştır. Değer/olgu ayrışmasına bağlı olarak doğru ile gerçek arasındaki bağ da kopmuş ve buna bağlı olarak normatif/pozitif bilgi, hukuk/yasa, meşrûlaştırma/yasallaştırma dikotomileri ortaya çıkmış, meşrûiyet yerine sosyal gerçek ve pozitif yasaya uygunluk anlayışı hâkim olmuştur.

XIX. yüzyıl Avrupasında değersel ile olgusalın birleştiği politik’in tanımının değişmesi ve geleneksel ülke anlamındaki *devletin hükûmet ve toplum* olarak iki kavrama parçalanması, toplumu dönüştürme tarzına bakışta da, bir ihtilafa yol açacaktı. Bu asırda toplumu dönüştürme tarzına dair sağ ve sol olarak karşılaştırılabileceğimiz iki ana eğilim ortaya çıkmıştı: İdeoloji yoluyla devrime karşılık Sosyoloji yoluyla reform (Gencer 2012: 179). İngiltere ve Fransa örneklerinde Sosyolojinin doğuşu sürecine bakıldığında bu açıkça görülebilirdi (Garrett 1987, Kawana 2009, Virgint 1975). Burada “Sosyoloji”den kastın, çıktığı XIX. yüzyıldaki orijinal anlamıyla “sosyal bilim” olduğunu belirtelim. Marks, birinci devrimci=ideolojik, Durkheim ise ikinci tutucu=Sosyolojik eğilimi temsil eder.

Burada mesele, sekülerleşme sürecinde sosyoloji ve ideolojinin dinle ilişkisinin tespitidir. Her iki terimin terkipteki –loji, aslında *hikmet* anlamına gelen, Yunanca *logos* kelimesinden geliyordu; hikmet ise dinin genel adıydı. Şu hâlde dinden türeyen ikisi de sekülerleşme sürecinde dine alternatif hale gelmişlerdi. Aslında dinin gövdesini oluşturan ilâhi yasa, şeriatın anlaşılması anlamına gelen fıkhıtan türeyen Sosyoloji, sekülerleşme sürecinin sonunda dinden bağımsız alternatif bir bilim olarak görülür olmuştur (Murphy 1997). Keza Marksizm örneğinde tipik olarak görüldüğü gibi, dinin dönüştürülmesi olarak ideoloji de zamanla dine alternatif hale gelmişti. Yegâne sosyal bilim, mutlak Sosyoloji olma iddiası ve ideolojinin reddine dayanan Marks'ın öğretisi, paradoksal şekilde doğrudan dinin yerini almaya aday, baş ideoloji çıkacaktı. Dünyayı yeniden kurmaya yönelik Marks'ın öğretisinin bizzat bilim olarak takdimi bu yüzdendi.

Toplumunu dönüştürme tarzına dair sağ ve sol olarak karşılaştırdığımız bu iki eğilimi, muhafazakârlık/gelenekselcilik ayırımına da uygulayabiliriz. Türkiye’de Ahmed Cevdet’in temsil ettiği bürokratik/politik muhafazakârlık, modernleşme denen hayat tarzının köklü değişimine tepkiden doğduğu için “Sosyoloji yoluyla reform” anlayışını esas alır, ideolojiye tevessül etmez. Cevdet, nötr sayılan ülke=devletin reform yoluyla kurtarılması için dinden bağımsız, nötr (seküler) sayılan Sosyolojiye başvurur. Onun din=şeriat alanındaki ictihad veya reformu, geleneksel meseleci karakterdeki fıkıhın modern mevzuat tarzında tedvîn edildiği *Mecelle* teşebbüsünden ibarettir. Cevdet’in son-emperyal, Gökalp’in ise ön-ulusal devletler çağıının öncü sosyologları olmaları, bu açıdan tesadüf değildir.

Buna karşılık Namık Kemâl ile Said Halim tarafından temsil edilen son emperyal ve ulusal devletler çağına has, ön-/son-İslâmcılıklar, modernleşmenin getirdiği sekülerleşme denen düşünce tarzının değişimine tepkiden doğdukları için “ideoloji yoluyla devrim” anlayışına yakın düşerler, geleneği koruma uğruna Sosyoloji yanında ideolojiye de açık dururlar. Daha ileri bir ayırımla ön-/son-İslâmcılıkların İslâm tasavvurlarını “ideal ve ideoloji olarak İslâm” olarak ayırabiliriz (Gencer 2013: 78-82). İdeoloji, ideale dayandığı için dinin ideolojiye dönüştürülmesi, önce idealinin tanımlanmasını gerektirir.

Ziya Gökalp’in karşılık olarak *mefkûre* kelimesini icadının da gösterdiği gibi *ideal*, geleneksel dünyada karşılığı olmayan modern bir terimdir. İdeal, insanların gerçekleştirmeye çalıştıkları hürriyet gibi üstün değerleri ifade eder. Bu, ona ulaşıncı kendini gerçekleştirme ve tamamlamanın sağlandığı şeydir. İdeal, iradeyi harekete geçirir ve faaliyetlerin doğrultu ve karakterini belirler (Hadfield 1936: 83-85). Lâfzen ideal, reelin karşılığıdır; ancak Remzi Oğuz Arık (1947)’in “İdeal ve İdeoloji” ayırımının da belirttiği gibi, ideolojinin zıddı olarak kullanılmaktadır. Bu kavram çiftinin aynı “idea” kökünden iştikâkı, geleneksel bir irtibatın modern bir tezada dönüştüğünü gösterir. Dünyayı bir bü-

tün olarak tanımlayan dinde, bu boyutların birbirine içkin bağlılığı, dinin parçalandığı modern çağda bir kutuplaşmaya dönüşmüştür.

Modern çağda siyaset ve iktisadın iktidar-yönelişli bir karakter olarak ah-lâktan, olgunun değerden ayrılmasına bağlı olarak dinin ideal ve ideoloji boyutları da birbirinden ayrılmıştır. Diğer taraftan Karl Mannheim'ın ideoloji/ütopya ayırımına göre gelecek bir düzeni kurmaya yarayacak ideolojiye verilen *ütopya* adında *ideal* ile ideolojinin irtibatı açığa çıkar. Ön-/son-İslâmcılık ayırımına uygulandığında ideal, dinin yumuşak, ideoloji ise sert ideolojileştirilmesini belirtir. Kemâl örneğinde gelenekselci aydın için ideali gerçekleştirme aracı olarak ideoloji değişik işlevler görür. Birincisi, geleneği yetersiz gösteren modernliğin eleştirisi; ikincisi, geleneğin ideali olarak hürriyet kavramının tarifi ve müdafaası: üçüncüsü, bunu yeniden gerçekleştirmeye yarayacak yazılı bir anayasal belgenin gerekçelendirilmesi; dördüncüsü, bu yolda halkın aktivizme teşviki.

Kemâl gibi ön-İslâmcılar, birbirine bağlı iki sebeple şeriatı bir bütün, *ideoloji* olarak değil, bu bütünün dayandığı bir *ideal* olarak savunmuşlardır. Birincisi, onlar, Max Weber'in, değer-akliyeti, dediği geleneksel anlayış doğrultusunda Batı medeniyetini hürriyet idealine dayalı bir meşrûlaştırma, örgütlenme başarısı olarak görüyorlar (Gencer 2012: 322-334); ikincisi, son emperyal devletler çağında sarsılma da hâkimiyeti halen devam eden şeriatın da bu ideale dayandığını, dolayısıyla aynı meşrûlaştırma, örgütlenme başarısını İslâm dünyasının da gösterebileceğini ortaya koymak istiyorlardı.

Son-İslâmcılar ise gene tersinden birbirine bağlı iki sebeple şeriatı bütünün dayandığı bir *ideal* olarak değil, bir bütün, *ideoloji* olarak savunurlar. Birincisi onlar, Batı medeniyetini bir aklileştirme başarısı olarak görüyorlar; ikincisi, ulusal devletler çağında hâkimiyeti biten şeriatın da bu potansiyeli taşıdığını, aynı aklileştirme başarısını İslâm dünyasının da gösterebileceğini ortaya koymak istiyorlardı. Bu arada, Mevdûdî gibi İslâmcılar ile Marks gibi seküler devrimcilerin ideolojik tutumları arasında bariz bir farklılık vardı. Pakistan'da Mevdûdî'nin izinde *Islamic Ideology* adlı eseri veren Halife Abdülhakîm (1953, 1980) gibi dini bir ideolojiye dönüştürmeye yönelik İslâmcılar için ideoloji, İslâm demekti. Ancak Marks gibi seküler devrimciler için ideoloji, yeni, ayrı, politik bir din demekti.

XIX. yüzyıl Avrupasında devletin, *hükûmet* ve *toplum* olarak ikiye ayrılmasına bağlı olarak toplumu dönüştürme araçları olarak ideoloji/Sosyoloji kutuplaşmasının ortaya çıktığını belirttik. Bu ise bir normatif/pozitif kutuplaşmasına tekâbül etmiyordu. Tutucular ve devrimciler tarafından gerek koruma, gerek değiştirme amacıyla toplumun her halükârda pozitivistik bir açıklamasına ihtiyaç vardı. Toplumun mâkul bir hızda değiştiği geleneksel dünyada her-

menötik bir okuma meşrûlaştırmaya yetebilirdi. Ancak Fransız ve Sanayi Devrimlerinin getirdiği modern dünyada durum değişmişti. Doğrunun gerçeğe fedâ edilmemesi için anormal bir hızla değişen olgular dünyasını sadece anlamak değil, açıklamak gerekiyordu.

Burada mesele, tutucu=sosyolog ve (seküler) devrimci=ideologları toplumu açıklama ortak hedefine sevk eden amaçların ihtilafının tespiti. Seküler devrimci=ideologlar için dünyayı açıklamanın gayesi, özlenen yeryüzü cennetini kurmak üzere onu tamamen dönüştürmek, doğru yerine bir “gerçek dünya” kurmaktır. Tutucu=sosyologlar için dünyayı açıklamanın gayesi ise “doğru dünya”yı temsil eden geleneksel düzeni değiştirerek korumaktır. Hızla değişen modern dünyada değişen/olan ile değişmeyen/olmalıyı bağdaştırarak doğruyu gerçeğin tasallutundan koruma kaygısından dolayı Cevdet, Kemâl, Said gibi geleneksel aydınlar, hem kararlı bir normatif hem kuvvetli bir pozitif, empirik perspektiften sosyal dünyayı tanımlarlar.

Emperyalden ulusal devletlere geçiş sürecinde yaşayan Said, selefi ve halefi İslâmcılardan farklı olarak “ideal ve ideoloji olarak İslâm” anlayışlarını terk eder. Bu bakımdan o, II. Meşrûtiyet İslâmcılık akımı içinde temsilci bir simâdan ziyâde istisnâ bir isim olarak görülebilirdi. O da Kemâl benzeri bütün gelenekselci aydınlar gibi, beşerî düzenlemenin dayandığı, dinin gerçekleştirme-yi hedeflediği ana ideal olarak hürriyeti alır ve bu bakımdan Max Weber’in değer-akliyeti kavramıyla ifade ettiği geleneksel anlayışa göre Batı medeniyetini bir meşrûlaştırma başarısı olarak görür:

“Demek ki, her müslimin vazifesi, hatta akdem ve akdes-i vezâifi istihsâl-i hürriyet etmek olduğunu ve hürriyet olmaksızın hiçbir saâdet ve terakkî-i hakiki temini kâbil bulunmadığı hakikatini, mârru’z-zikr ahâlî-i İslâmiyye artık idrak eylemiştir... İslâmiyet şeriat-ı mutahharayı, daha doğrusu şeriat-ı mutahharanın hâkimiyetini va’z u te’sîs etmekle müsâvât ve hürriyet-i hakikiyyeyi ve bununla beraber beyne’l-efrâd müsânede ve teâvünü bi-tamâmihâ vücûda getirmiş ve bu sûretle hem en âlî, hem de en sahih gaye-i içtimâiyyeyi halk u ibdâ’ eylemiştir” (Said 2004: 243, 245).

Muhafazakârlık ile gelenekselcilik farklılığı, en somut anayasaya karşı alınan tavırda görülür. Cevdet gibi bir muhafazakâr için Batı-tarzı yazılı anayasa projesi, geçilemeyecek kırmızı çizgiyi belirtir. Onunla temelde aynı düşünen, aynı paradigmayı paylaştığı Kemâl de şer’-i şerîfi, şartnâme-i hakiki, hakiki anayasa olarak görür. Ancak Cevdet’ten farklı olarak o ve Said, modern konjonktürün yazılı bir anayasayı dayattığını, modern çağda hürriyeti korumak için yazılı anayasal bir belgeden başka yol olmadığını gördükleri için Kânûn-ı Esâsî’ye kerhen taraftar olmuşlardı:

“Her ne denirse densin bundan böyle idâre-i meşrûtadan başka bir idâre bizim işimize gelmez. Bize ciddi ve muvâfık-ı şeref ü nâmûs bir idâre-i meşrûtayı temin edebilecek olan da ancak hakâyık ve fiiliyyâta ve usûl ve ‘âdât-ı kavmiye ve efkâr-ı içtimâiye ve siyâsiyyemize muvâfık bir kânûn-ı esâsî olabilir” (Said 1335: 23).

Cevdet, Kemâl ve Said’in reform projelerine hizmet edecek Sosyoloji ve ideoloji formasyonlarının ortak olduğu kadar farklı kaynakları vardı. Edebiyat, hepsinde sosyal bilimin ortak kaynağıydı. Edebiyata Cevdet’te fıkıh ve tarih, Kemâl ve Said’de ise politika eşlik ediyordu. Bununla birlikte Said (2004: 251)’in dile getirdiği gibi hepsi, dinin gövdesini oluşturan ilâhi yasa şeriatın anlaşılması anlamına gelen fıkıhın beşerî dünyayı düzenleyen ana bilgi dalı olduğunda müttefiktir:

“İslâm’a mahsûs olup “fıkıh-ı şerif” nâmı ile be-nâm bulunan ma’rifet-i celîle, zekâ-yı beşerin ‘ulûm-ı ahlâkiyye vü içtimâiyye sahasında keşf ü ibdâ’ eylediği en mükemmel ve şâyân-ı ihtirâm eser-i güzündür. O sâyededir ki, ilm-i İslâm kendi telakkiyât, mebâdî ve an’anâtını, tahakküm-i ecânibin mûcib olduğu bin türlü şevâib içinde hüsn-i muhafazaya muvaffak oldu... Bu hususta bizim için en iyi rehber, şeriat-ı İslâmiyye’nin evâmir-i celîlesidir ki, şimdiye kadar İslâmları Garp’ta hükümrân olan sınıf ve zümre mücâdelâtından masûn bulundurmıştır. Biz taazzuv-ı iktisâdîmiz için fıkıh-ı şerîfin delâletine mürâcaat etmeliyiz. Fıkıh-ı şerîfin ki, zaten şeriat üzerine müessesdir; şu satırlar bizim Garp-perestânımız indinde mûcib-i muâhaze olacaktır.”

Kalemiye=üdebâ sınıfını yetiştirmek üzere Fatih Sultan Mehmed zamanında kurulan Enderûn Mektebi, II. Mahmud Devri’nde işlevini kaybetmişti. Onun yerine 1821’de kurulan ve 1871’de Hâriciye Nezaretî’nin bir bürosu kılınan Tercüme Odası, Âlî, Fuat, Ahmet Vefik Paşa ve Namık Kemâl gibi Tanzîmat’ın önde gelen seçkinlerinin yetiştiği bir kurum olmuştu. Bu arada 1859’da Abdülmecid Devri’nde *kalemiye* yerine, modernleşen devletin ihtiyaç duyduğu *mülkiye* sınıfını yetiştirmek üzere Mekteb-i Mülkiye kuruldu.

Said, bu siyaset mektebini Batı’da, Batılı bir dilde okuduğu için üdebânın ilk modern temsilcisi sayılabilirdi. O, İsviçre’de ileri bir Batılı siyasî ilimler eğitimi aldığı gibi bir devlet adamı olarak teoriyle pratiği terkip imkânı bulmuştur. Geleneksel bakışa göre siyaset, modern anlamda normatif bir iktidar bilimi değil, tevzî-i adalet zanaatı ve ülke bilimidir. Adalet ise modern dünyada zannedildiği gibi normatiften ibaret bir kavram değildir. Adaletin Arapça ‘*adl* ve *kıst* kavramlarıyla anlatılan mutlak ve izafi türleri, problem-çözme yoluyla gerçeğin doğruya yaklaştırılmasını gerektirir. Bu yüzden İngiltere gibi gelenek-

sel anlayışı sürdüren ülkelerde anlaşıldığı şekliyle siyaset, anlama ile açıklamanın birleştiği bir zanaat kadar ilim, normatif kadar empiriktir (Collini 1983). Said, bu açıdan dünyaya bakan bir siyasî teoristtir.

Siyâset ve hukuk sosyolojisi perspektifinden yasa ve anayasanın toplumsal yapıyla münasebeti, siyasal ile sosyal tabakalaşma arasındaki ilişki hakkında yaptığı analizlerde onun bu konudaki vukûfu açıkça görülür. Geleneksel anlayışa göre, *cemiyet* denen içtimaî birleşme, insanların hemcinsleriyle dayanışma, *hükûmet* denen siyasî örgütlenme ise hemcinslerinin tecavüzünden korunma ihtiyacından doğar. Ona göre sosyal dayanışma ihtiyacı vazifelere, vazifeler haklara, haklar ise kanunlara vücut verir. İçtimaî kanunlar cemiyeti kurar ve korurlarken siyasî kanunlar onun bekasını sağlarlar. “Hak etme” tabirinin de belirttiği gibi, sosyal hürriyetlerin ayırıcı özelliği, sosyal vazifelerin ifası karşılığında elde edilmeleridir. Hak kelimesinin Batı dillerinde karşılıkları “right, droit, recht” kelimelerinin, insanın payına düşen alacak/verecek, hem hak, hem vazife anlamına gelmesi de Said (1335: 88-101)’i doğrular.¹

Kânunlar ve hakların temelinde vazife yattığından ve vazife de temelde sosyal role bağlı olduğundan ülkenin bekası açısından asıl önemli olan, sosyal hürriyetlerdir. Bir toplum sosyal vazifelerini hakkıyla yerine getirebildiği sürece ortaya çıkabilecek siyasî olumsuzlukların sonuçlarını telâfi edebilir. Said (1335: 93)’e göre esasen sosyal hürriyetin hak olarak kazanıldığı, siyasî hürriyetin ise çoğu zaman hak olarak verildiği görülür. Bu yüzden içtimaî hürriyetler birbirlerini tamamladıklarından insanları daima bağlamış, siyasî hürriyetler ise birbirleriyle çatıştıklarından insanları ayırmıştır. Bu açıklamadan, sosyal vazifelerin hürriyeti, siyasî hürriyetlerin ise vazifeyi gerektirdiği neticesi çıkarılabilir. Böylece Said, sosyal temelden yoksun bir insan ve kadın hakları iddiasının boşluğunu vurgular. Bilindiği gibi Fransız Devrimi ile birinci kuşak denen siyasî haklar, Sanayi Devrimi ile başlayan süreçte ise ikinci kuşak denen sosyal haklar mefhumu doğmuştur. Said’in nazarı açıklamasının hakların tarihî gelişimi seyrine tamamen uyduğu, adeta onu haber verdiği görülür.

TEŞHİSTEN TEDAVİYE

Said Halim’in düşüncesini bir teşhis ve tedavi diyalektiğine göre özetleyebiliriz. Bilindiği gibi tedavi tarzının keyfiyeti, teşhis tarzının keyfietine bağlıdır; bir illetin teşhisi ne kadar iyi yapılırsa tedavisi de o kadar iyi yapılabilir. Teş-

1. Bu konuda Richardson (1838: II/1635)’in klasik İngilizce sözlüğünde verdiği izah, oldukça öğreticidir: “Right, also, always implies a correlative duty; if there be no such duty, the right or rule is a mere unauthorized order or command”.

histen kasıt, İslâm dünyasının Batı dünyası karşısında düştüğü zaafın sebepleri, boyutları ve sonuçlarının teşhisidir. Bu ilişki durumundan dolayı İslâm dünyasının “başarısızlık” sebeplerinin teşhisi, Batı dünyasının “başarı” sebeplerinin tespitini gerektirir; “Garp mes’alesi”, “Şark mes’alesi”ne karşılık olarak doğar. Said, bu bakımdan İslâm dünyasında Ahmed Rıza ile birlikte Oksidentalizmin öncülerinden biri olarak belirir. Dahası onun Oksidentalizmi, Oryantalizmin tersine çevrilmesinden ibaret değil, Webergil tarzda bir tanıma ve değerlendirme teşebbüsüdür. Batı’nın tavrının zıddına bu değerlendirme, Batı medeniyetinin olumsuz yönlerinin tenkidi kadar olumlu yönlerinin takdirini de içerir.

Kimlik tanımı, “biz/onlar” diyalektiğine dayandığı için “Arap/Acem, Yahu-di/Centil” şeklinde bir ötekileştirme bütün köklü kültürlerde görülür. Ancak Batı, teodise probleminin etkisiyle Maniheik bir dünya görüşüne kaydığı için ötekileştirmeyi düşmanlaştırmaya çevirmiştir. Batı’nın İslâm dünyasına karşı önyargı ve husûmeti, sekülerleşme sürecinde sadece kılık değiştirmiştir. Said (1335: 106, 115)’e göre; İslâm dünyasına karşı önceden din adına ruhbandan gelen husûmet, şimdi medeniyet adına aydınlardan gelmektedir. “İslâm taassubu” tabiri, aslında Müslümanların Hıristiyanlara husûmetini değil, Batı’nın Doğu’ya karşı eski düşmanlığını ifade eder. “Kişi, bilmediğinin düşmanıdır.” hükmünce, bu karşılıklı taassup ve husûmeti giderme, her iki tarafın birbirini iyi tanıma ve tanıtmaya bağlıdır. Bu yüzden Doğu’ya karşı husûmetinden sadece Batı’yı sorumlu tutmak haksızlık olur; Batı, özel tarihî gelişimi bakımından İslâm dünyasını yanlış tanımada mâzurdur. Çünkü onlar medeniyet yolunda ilerlerken karşılarında Hıristiyanlığı temsil eden Kilise adamlarını bulmuşlardır (Said 1335: 111).

Dolayısıyla Batı’nın taassubunda Doğulu aydınların büyük mes’ûliyeti vardır. Çünkü Avrupa bizi tanıyamamış ise ona kendimizi doğru tanıtmak bizim vazifemiz idi. Bu konuda da Said (1335: 56-57), eski ile yeni sınıf aydınlar sınıflarını karşılaştırarak, “Acaba kader, bizi dâimâ ifrattan tefrite düşmeye mi mahkûm edecek?” diye sorar. Eskiden aydın sınıfların en büyük kusuru, tanımadıkları için Batı medeniyetine husûmet beslemeleriydi. Şimdi ise Batı medeniyetine romantik bir bağlılık gösteren yeni aydınlar, ne Batı’yı ne kendilerini tanıdıkları için daha zararlı bulunuyorlar. Dünyanın sıkı bir etkileşime girdiği çağda bu tür husûmetleri sürdürmenin doğuracağı tehlike, karşılıklı anlamayı elzem kılmaktadır: “Komşunun felâketi üzerine müesses olan saadet, bir felâket-i muzmereden başka bir şey değildir.” Said (1335: 113, 115)’e göre, bizim Batı’ya karşı tecavüzkâr bir emelimiz yoktur; gerekirse Batı’nın araçlarıyla kimliğini koruyarak ilerlemekten başka bir şey düşünmeyen Doğu halkının Batı’ya tepkisi, meşrû müdafaadan başka bir sebebe atfedilemez.

Öncelikle Batı medeniyetini tanıtmayı hedefleyen Said (1335: 61, 108), İslâm dünyasında bu medeniyetin seküler karakterini teşhis eden öncü isim ola-

rak belirir. Belki ilk kez o, Batılıların seküler bir dünya görüşüne kaydıklarını, bu seküler dinin pratik ve teorik bileşenleri olarak medeniyet ile ideolojiye bağlandıklarını belirtir. Ona göre dinsizlik (laiklik, sekülerizm) denen şey, Lâtin zihniyetinin bir sapmasından ibaret olup, zannedildiği gibi bir fikrî üstünlük alâmeti değildir. Batılılar, artık medeniyet denen bilimsel ve teknik gerçeklerden doğan ideolojilere inanıyorlar. Bu yeni iman, belki Hıristiyanlığın verdiği imandan fazla değilse de herhâlde onun kadar ciddi ve samimidir.

Batı'da sekülerleşmenin özel adı olarak Protestanlaşma ile ilerleme süreçleri arasında kurulan ilişki, hem genel hem özel açıdan İslâm aleyhine sonuç vermektedir. Batılılar nezdindeki yaygın ve yanlış kanâate göre, "Aynı sebeplerle çıkıp aynı hedefe yürüdükleri için bütün dinler birbirine benzer..." Böylece Katolik Hıristiyanlık ile İslâm'ın din adı altında birleşmesi, ikisinin de ortak ve yanlış değerlendirilmesine yol açmaktadır. Batı dünyası, Kilise'nin temsil ettiği Hıristiyanlık ile mücadele ederek medeniyet atılımını yapmış, Batılı aydınlar buradan, İslâm dâhil, bütün dinlerin "ilerlemeye karşı olduğu" şeklinde genel, afaki bir hükme varmışlardır.

Bu yüzden Said, Hıristiyanlık örneğinde bâtil ile İslâm'ın temsil ettiği hak din arasındaki farkı ortaya koyma gereğini duyar. Geçmişte Endülüs'te olduğu gibi dinî bir zeminde hakikat ölçütüne göre yürütülen Katolik Hıristiyanlık ile İslâm arasındaki bâtil ve hak dinler mücadelesi, sekülerleşme sürecinde ideolojik bir zemine taşınarak ilerlemeyle başarılı olan evrensellik ölçütüne göre Protestan=yoşlaşmış/otantik dinler mücadelesine dönüşmüştü. Said (1335: 110)'e göre Müslümanların dinden kastettikleri ile geçmiş dinler arasında bugün neredeyse hiçbir münâsebet kalmamıştır. İslâm'a göre din, insanlığın maddî, manevî ve aklî muvâzenesini sağlayan ebedî kanun ve düsturlara riâyetle beşerî saadeti tahkik vesilesidir. "İslâm'ın vücûda getirdiği bütün eser-i ictimâî, şeriatın hâkimiyeti esasına dayanır," Said (2004: 244)'e göre:

"İslâm cemiyeti, işte bu hâkimiyet-i celîleye tâbi olan hey'ettir. Şeriat ise, Peygamber-i Zîşân'ın nâm-ı celîl-i samedâniye olarak bize keşf ü ta'lîm eylediği hakâyık-ı ahlâkiyye, içtimâiyye ve tabiiyyeden müteşekkildir. Peygamber-i Zîşân tarafından izhâr ve irâe edilmemiş olsaydı, saâdet-i beşeriyenin menşe' ve masdarı olan kavânîn-i tabiiyye, ahlâkiyye ve içtimâiyye insanlar bizzat keşfe muvaffak olamazlardı."

Bu şekilde Said (1335: 148, 140), ta'lîm-i nebevî olarak şeriatın ibaret hak din ile sekülerleşmenin ürünü deistik din anlayışları arasında net bir tefrik yapar ve yegâne hak din olarak İslâm'ın üstünlüğünü, ona mensubiyetin imtiyazını vurgular. Hıristiyanlık ile İslâm arasında kökten farklılık bulunduğunu açıklayan Said, İslâm'ın son, hak ve mükemmel din olduğunun altını çizer.

Ancak bu noktada kritik bir mesele gündeme gelir. Karşılaştırdığı dinlerin hiyerarşik durumlarıyla ona mensup toplulukların mevcut sosyal durumları zâhiren birbirine uymamaktadır. Böyle mükemmel bir dinin mensubu oldukları hâlde Müslümanlar, Batı karşısında nasıl geri kalmışlardır? İslâm âleminin mevcut zaafından bizzat İslâm mı sorumludur?

Said (1335: 111-12)'e göre bir cemiyetin tedennîsine yol açan sebep ve âmilleri tespit etmek kolay değildir. Zira bu tedennî, ekseriyâ uzun bir hâdiseler zinciri ve insanlığın genel gelişiminin, içeride ve dışarıda ortaya çıkan sayısız sebep ve faktörün neticesinde ortaya çıkar. Nitekim Batı'da yapılan sayısız araştırmaya rağmen Roma İmparatorluğu'nun çöküşü bugün bile net olarak teşhis edilebilmiş değildir. Roma hakkında durum böyle olursa, her biri ayrı bir imparatorluk olan kısımlardan müteşekkil İslâm âleminin gerilemesini teşhisin çok daha zor bir iş olduğu anlaşılır. Bu hayatî konuda henüz ciddi bir teşebbüste bulunulmamış, derin tarihî incelemelere girişme külfeti göze alınmadığından İslâm âleminin çöküş sebeplerinin ne olduğu sorusu cevapsız kalmıştır.

Said (1335: 119)'e göre Müslümanlar, yaşadıkları şokun psikolojik etkisiyle yaptıkları çöküş tartışmasında vahim bir kafa karışıklığına düşerek, sebeplerle sonuçları birbirine karıştırmışlardır. Onun muhtemelen Muhammed Abduh ve Abdurrahman el-Kevâkibî'yi kastettiği Müslüman aydınların bir kısmı gerilemeyi hükümdarlarımızın istibdâdına, bir kısmı ulemânın cehaletine, kimisi ümerânın dirayetsizliğine bağladılar. Gerilemenin sebeplerini, dinin emirlerine karşı gösterdiğimiz ihmâlde; yahut dindeki taassubumuzda veya kadere olan tevekkülümüzde bulanlar da oldu. Bütün bu fikirlerde görülen tutarsızlıklar, bize sadece mevcut bunalımın vehamet derecesini, içinde bulunduğumuz kafa karışıklığının gerileşimizin sebeplerini temyiz gücümüzü de yok ettiğini gösterdi.

Said (1335: 121, 174-175), krizi teşhis girişiminde din/diyânet, İslâm/İslâmiyet = Müslümanlık ayırımından hareket eder. Onun klasik ulemâ zihniyetine uyan teşhisi, bu temel ayrıma dayanır. Problem, bizzat İslâm'da olsaydı İslâm âleminin geçmişteki parlak tecrübesi açıklanamazdı. Ona göre her ne kadar İslâmî hakikatlerin vatani yoksa da tecellileri, tefsir ve tatbik edildikleri ortama tâbidir. O hâlde problem, dinde değil diyânette, İslâm'da değil İslâmiyet'te, dinî telakkî ve tatbik tarzındadır; bunalımın ana sebebi, dinimize uymak değil, tam aksine tam uymamaktır. Problem, Müslümanların İslâm'ı doğru anlayıp uygulamada düşükleri zaafı yatmaktadır:

“Her ne kadar ‘âlem-i İslâm, kendisini i'lâ eden dîn-i mübîne lâ-yezâl ve tezelzül-nâ-pezîr bir râbîta-i kaviyye ile merbût ise de, iki asırdan beri medeniyet-i İslâmiyye bir inhitât-ı küllî içinde bulunuyor. Eğer bugün aynı esbâb aynı netâyici tevlîd etmiyor, yani İslâmiyet el-hâletü hâzihî, muked-

demâ mûcib olduğu terakkîyi te'mîne gayr-i kâfi görünüyorsa, bunun sebebi-i yegânesi İslâmların nusûs-ı İslâmiye'yi kemâ-yelik anlayıp tatbik etmekte gösterdikleri 'aciz u zaaftan ibarettir." (Said 2004: 250).

Din ile diyânet arasındaki bu açığın sebebi olarak da Said (1335: 123-25), "âdetin dine baskın çıkması" şeklinde özetlenebilecek selefî denebilecek bir açıklama yapar. Genel çöküntü, İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine has, değişik şekillerde teczâhür etmektedir. Ona göre bu durum, Müslüman milletlerin gerilemesinin sebebini hâlâ kurtulamadıkları İslâm'dan önceki hayatlarının tesirinde aramak gerektiğini göstermektedir. İslâm-öncesi hayatlarının dine baskın çıkması sonucu Müslüman milletler, sürekli değişen zamanın gereklerini gözetememiş, sosyal değişimle gelen yeni ihtiyaçları ancak dinlerini sürekli dinamik bir tarzda yorumlayarak karşılayabileceklerini anlayamamışlardır. İslâm âlemi fuzulî felsefî spekülasyonlarla vakit harcar, kısır çekişmelerle zayıflarken, diğer tarafta Batı'da genç ve zinde milletler, tecrübe metotlarına dayanan yeni bir medeniyet kuruyorlardı.

İMANDAN İRADEYE

Bu şekilde Said Halim'in İslâm dünyasının Batı karşısındaki zaafını teşhis için yaptığı mukayesede zorunlu olarak Oksidentalizm Oryantalizme eşlik eder, iki dünyanın başarı ve başarısızlığının az-çok izafi olduğu ortaya çıkar. Bu durum değerlendirmesinden sonra can alıcı "Ne yapmalı?" sorusu gündeme gelir. Said'e göre bundan da önce, her şeyin başında irade meselesi gelir; ümmetin içinde bulunduğu bu durumdan çıkışı tam isteme iradesi. İrade gücünün de temelinde iman gücü yatar. Sekülerizmin egemen olduğu modern çağ, az çok Müslümanların imanlarını sarsmış, onları dinlerinin mutlak üstünlüğünden şüpheye düşürmüştür. Bu yüzden en başta iman tazelemeye ihtiyaç vardır.

Said (1335: 140) Halim'e göre, İslâm, insanlığın ana yapısından doğmuş olduğundan onun mukadderatını ilelebet tanzim edebilecek yegâne dindir: "Biz o fikirdeyiz ki şer'-i mübîn İslâm'ın ihtivâ ettiği desâtîr-i ahlâkiyye, içtimâiyye ve siyâsiyye serâpâ tab'-ı beşerden mülhem olduğundan ilel-ebed nev'-i âdemin nâzım-ı mukadderâtı olmaya şâyestedir." Bu yüzden insan, bir hayat tarzı seçmek, insan toplulukları bir inanç sistemine iman etmek zorunda oldukça, en kesin bir iman ile bağlanacağımız din, ancak ve ancak İslâm olacaktır (Said 1335: 111). Böylece İslâm'a yürekten bağlı bir aydın olarak Said (1335: 131, 148), şüphecilik çağında Müslümanları dinlerine imanlarını pekiştirmeye, özgüvenlerini tazelemeye çağırır, İslâm'ın yüceliğini benzer ifadelerle değişik yazılarında vurgular:

“Fi'l-hakîka dîn-i İslâm, kendine mahsûs i'tikâdâtı, ahlâkiyyâtı, kendine mahsûs esâsât-ı içtimâiye ve siyâsiyyesi ile en doğru, en vâsi' ve en şümûllü ma'nâsıyla bir şeriat-ı insânîyedir.” “İslâmiyet kendine has i'tikâdiyâtı, o i'tikâdiyât üzerine müesses ahlâkiyyâtı, o ahlâkiyyattan mütevellid içtimâiyâtı, el-hâsıl o içtimâiyâttan doğan siyâsiyyâtı ihtivâ etmek itibariyle en mükemmel ve en nihâî kemâli hâiz bir dîn-i insânîdir.”

Dine iman tazelemenin ardından sıra, bu iman gereğini yapmaya, hayata geçirmeye gelir. Said (1335: 149), iman-amel bütünlüğünü, yaşanmayan bir dine bağlılığın bir anlam ifade etmeyeceğini, insanı mutlu kılamayacağını vurgular. Ona göre İslâm'ın insanlara saadet sağlaması, yaşanmasına bağlıdır. Aksi takdirde İslâm, ahlâkî görüşleri ile Kant veya Spencer'e, yaşamda Fransızlara, siyasî düşüncede İngilizlere uyan bir Müslüman'a bir şey kazandırmaz:

“Kendisinin Müslüman olduğunu söyleyen bir âdem, kabul etmiş olduğu dinin mebâdi-i esâsiyyesine göre hiss etmedikçe, ona göre düşünüp ona göre hareket eylemedikçe, yâni İslâm'ın ahlâkiyyâtına, içtimâiyâtına, siyâsiyyâtına tamâmıyla kendini uydurmadıkça yalnız Müslümanlığı i'tirâf etmekle bir şey kazanamaz, saâdet elde edemez.”

Bu noktada asıl soru tekrar gündeme gelir. Böyle mükemmel bir dinin mensubu oldukları hâlde Müslümanlar, Batı karşısında nasıl geri kalmışlardır? Said (1335: 121, 174-175), bu noktada gene din/diyânet, yani dinin ilâhi zâtî boyutu ile beşerî yorumu arasında ayırım yapar. Geçmişte Müslümanlar, İslâm adına yapılan beşerî yanlışları asla doğrudan dine mâl etmemişler, bu yanlışlar, onların dinlerine olan güvenlerini zerre sarsamamıştır:

“İslâmiyet'in husûle getirdiği eser-i içtimâî, en geniş ve en tabîî mânâsında olmak şartıyla, hürriyet ve müsâvât esasları üzerine müesses bir cem'iyet-i beşeriye te'sisidir... Binâenaleyh, İslâmiyet hem sevilmiş, hem de mazhar-ı ihtirâm olmuştur... Onun nâm-ı âlîsine olarak icrâ edilmiş hatâ ve sû-i istimâller hiçbir zaman İslâmiyet'in kıymet-i azîme ü âliyesini tenkîs etmediği gibi, insanlara ilhâm eylediği emniyet ve i'timâdî da selb u izâleye muvaffak olamamıştır. İslâmiyet, insanların tarîk-i tekâmül ve inkişâfına çıkan binlerce mevânî' ve müşkilatı âdetâ bir kuvve-i i'câz-kârâne ile yıkıp devirmiştir ve gayet parlak bir medeniyete imkân-ı tevellüd bahş eylemiştir ki, âsâr-ı bâhiresı asırlardan beri 'âlem-i insânîyyeti tenvîr ile ona ilmi, adaleti, akl u hikmeti ta'lîm eyliyor” (Said 2004: 250, 256).

O hâlde çıkış yolu, dinden uzaklaşarak Batı'ya yönelmek değil, tam aksine, dinimize tam yönelerek anlamaya ve uygulamaya çalışmaktır:

“Şimdiye kadar bast eylediğimiz mütalaât ve mukâyesâtın çıkacak netice şudur ki, cem’iyyet-i İslâmiyye’nin Garp esasât-ı içtimâiyye vü ahlâkiyyesini taklid ve isti’âre etmesine hiçbir sebep-i ma’kûl ü meşrû’ mevcûd değildir; zira; bu esaslar, Garp’daki esâsâtın pek âlî ve mükemmeldir. Biz, şeriat-ı İslâmiye’den ayrılmak değil, ancak onu iyi anlayıp tatbîk etmek sâyesinde ‘âlem-i İslâm’ı inhitât ve idbârdan vikâye edebiliriz” (Said 2004: 253).

Said (1335: 149), bunu “İslâmlaşmak” tabiriyle ifade eder:

“Bizim için İslâmlaşmak demek, İslâm’ın i’tikâdiyyâtını, ahlâkiyyâtını, içtimâiyyâtını, siyâsiyyâtını dâimâ zaman ve muhîtin ihtiyâcâtına en muvâfık bir sûrette tefsir ederek bunlara gereği gibi tevfi-k-i hareket etmekten ibarettir.”

Rönesans gibi kritik politik değişim devirlerine özgü Volontarizm, Said (2004: 256)’de de görülür. Bu iman tecdîdi ve takviyesi, bunalımdan çıkış iradesini de getirecektir. Gerçekten de bu mücâhede büyük bir sebat, büyük bir tahammül, büyük bir cesaret ve İslâm davasında sarsılmaz bir iman ister. Bu çok sağlam, çok kesin bir iman olmalıdır. Öyle ki; bu imanın sahibi, ağır vazifesini başarabilmek için muhtaç olduğu bütün manevî gücü, irade kuvvetini ve gerekli desteği bu imanda bulabilmelidir. İrade, kendisini hayatı geçirmek için gereken bilgi ve kudretin de dinamiğidir. Kendi medeniyetimizi geliştirmek için daha üstün bir medeniyetten faydalanmayı istemek, hem müşahede ve mukayese zihniyetimizi hem öğrenmeye olan şevk ve gayretimizi, hem de zekâ ve düşünce gibi kabiliyetlerimizin gelişmesini sağlayarak manevî varlığımızın kuvvetlenmesine yol açar. Said (1335: 61)’e göre, milletleri selâmete götüreceğ meşrû ve tabîî yegâne metot da budur.

İRADEDEN AKSİYONA

Kısaca; kalkınma denen bunalımdan çıkmak için cezm-i irade, tanıma, bilgilendirme ihtiyacını da getirir. Geçmiş çağlardan farklı olarak modern dünyada ölümcül bir kültürel rekabet hüküm sürdüğü için çözüm arayışı, öncelikle kendimizi ve rakibimizi iyi tanımayı zarurî kılmaktadır:

“İçinde nevidâne çırpınıb durduğumuz şu buhrân-ı elmin sebep-i yegânesi, medeniyet-i Garbiyyeye bilâ kayd ü şart sülûk ile kendi medeniyetimizi tanımamak isteşimizdir. Bu buhrân, ancak o hatâ-yı fâhiş bi-hakkın idrak ve bâlâda îzâh edildiği tarzda ta’mîrine ikdâm eylediğimiz takdirde zâil olabilir. İşte ancak o zaman kendi şahsiyetimizi nazar-ı teemmül ü i’ti-

bâra alarak kendi vesâit ü şerâit-i hayâtiyyemizle kendimize has bir tarzda hayat sürmeğe başlarız ve bu sâyede derin bir perîşânlık içinde bulunan rûhumuz ve dimâğımız, mâzîdeki huzûr ve inbisâtını yeniden iktisâb ederek isti'dâdâtımızın tabîî bir cereyân dâhilinde inkişâfı ve bunca senelerin eser-i intibâî olan zahmemizin ta'mîr ve tedâvîsi zımında bizlere imkân ve çâre gösterebilecek müsmir ve zinde bir faâliyet-i fikriyye ibdâ'ına muvaffak oluruz" (Said 1335: 62-63).

Bunalımdan çıkış için Batı medeniyetinden yararlanmaya karar verdikten sonra sıra, "Ne yapmalı?" sorusunun kritik kısmına gelir: Batı medeniyetinden yararlanmalı, ama ne kadar ve nasıl yararlanmalı? Said (1335: 60-61) de bu konuda tatbik ve terkip, uyarılma ve sentez şeklinde o zamanki Müslüman aydınların ortak görüşünü savunur. Ona göre Batı medeniyetinden istifade teşebbüslerimizin hezimetle neticelenmesine rağmen millî terakkimizi temin için o medeniyetten büyük ölçüde faydalanmaya mecbur olduğumuzu itiraf etmeliyiz. Ancak bizzat geçirdiğimiz tecrübeler kat'î olarak ispat etmiştir ki, Batı medeniyetinden hakikaten istifade edebilmemiz, onu aynen tatbik ile mümkün değildir. Ayrıca daha önce aynı yolu denemiş başka milletlerin tecrübeleri de, yabancı bir medeniyetin nimetlerinden istifade etmenin, ancak onu kendi bünyesine uyarlamakla mümkün olacağını göstermektedir. Şu hâlde, ona göre, bizim de şimdiye kadar izlememiz gereken yol, Avrupa medeniyetini millîleştirmek, olabildiğince muhitimize uyarlamak olacaktır. İşimiz, medeniyetimizin gelişmesi için gerekli ve ona uyabilecek olan şeyleri Batı'dan alarak kendimize tatbik etmekten ibaret olmalıdır.

Peki, Batı medeniyetinin yurda uyarlanması nasıl olacaktır? Batı ile İslâm medeniyetleri arasında bir terkip ve telif projesi, mantıken bir tahlili gerektirir. Bu, medeniyetin tümel ve tikel, nesnel ve öznel boyutlarının tahlili şeklinde olacaktır:

"Bütün hakâik-i fenniyye gibi hakâik-i İslâmiyyenin de vatanı yoktur. Nasıl bir İngiliz riyâziyyesi, bir Alman hey'eti, bir Fransız kimyası olamazsa, ayrı ayrı Türk, Acem, Arap, yâhûd Hind Müslümanlığı da olamaz. Ancak fennî ve tecrübî hakikatlerin âlem-şumûl tabiatı, nasıl hey'et-i mecmûası irfân-ı beşerî temsil eden fenni olmakla beraber birtakım millî harslar ibdâ eder. Mamafih her ne kadar bu hakikatlerin vatanı yoksa da tecellîleri, tefsir ve tatbik edilmekte buldukları muhîte tâbî'dir" Said (1335: 174-175).

Görüldüğü gibi Said (2004: 251), devrindeki Müslüman aydınların çoğu gibi, Batı'nın bilim-teknik ve ekonomiden oluşan maddiyatı, Doğu'nun ise toplum ve kültürden oluşan maneviyatı şeklinde standart bir ayırma dayalı düz bir telifi savunur. Bu tür bir telif fikri, İslâm'ın ideolojileştirilmesi projesinin esa-

sını oluşturur. Bu bakımdan o, maddiyat ile maneviyat arasında nedensel bir ilişki, dahası; Batı'nın mânevîyatının, sosyal düzeninin maddiyatın türevidüğünü kabul etmez, Mısır aydınları gibi Batı medeniyetini Weber'in terimiyle bir aklıleştirme başarısı olarak görmez. Selefî Osmanlı aydınları gibi o da, Batı medeniyetini hürriyet idealine dayalı bir meşrûlaştırma, örgütlenme başarısı olarak görerek aynı başarıyı İslâm dünyasının da gösterebileceğini kabul eder. Ona göre bir milletin maddî refahı, bilim ve teknoloji üretimi yolunda gösterdiği gayret ve faaliyetten kaynaklanır. Bu yüzden Avrupa'dan istifademiz, bilim ve tekniğe inhisar etmelidir; onun ötesinde Avrupa'nın bilim ve tekniğe eşlik eden sosyo-politik düzeni reddedilmelidir. Meşrûlaştırma başarısı için bize fıkıh ebediyen yeterlidir:

“Şimdi, cem’iyyet-i İslâmiyye’yi musâb eden maraz teşhîs edilmiş bulunduğundan, o hastalığın tedâvisi için muktezî çâreyi taharrî edelim. Bu çâre ise pek basit ve âşikârdır. İbtidâ, müslimlerin kendilerince meçhûl kalmış olan Avrupa ‘ulûm u fûnûn-ı maddiyyesini tahsîl eylemesi lâzım gelir; zirâ tabiatın tâbî’ olduğu kavânîn-i kevnîyye vü hikemiyyeyi tedkîk ve tafahhus için ta’kîbi icâb eden usûller Avrupa akvâmınca ma’lûmdur; ancak, Avrupa’dan istifâde etmemiz iktizâ eyleyen nev’-i ma’lûmât, tatbîkât-ı fenniyye ve ‘ulûm-ı müsbeteye inhisâr eylemelidir; fakat, işbu ‘ulûmun cem’iyyet-i beşeriyye içinde sermâye ve sa’y mes’elelerini sûret-i telakkîsini kabûl ve bize tatbîk etmek dâimâ memleketimizden irak olsun!.. Bu hususta bizim için en iyi rehber, şeriat-ı İslâmiyye’nin evâmir-i celîlesidir ki, şimdiye kadar İslâmları Garp’ta hükümrân olan sınıf ve zümre mücâdelâtından masûn bulundurmıştır. Biz, taazzuv-ı iktisâdîmiz için fıkıh-ı şerîfin delâletine mürâcaat etmeliyiz. Fıkıh-ı şerîfin ki, zaten şeriat üzerine müessesdir; şu satırlar, bizim Garb-perestânımız indinde mücib-i muâhaze olacaktır; fakat, bu i’tirâz ve feryâd ne kadar şiddetli olursa olsun, o gibilerin Garp müessesâtı hakkındaki hayrânî-i bî-nihâyeleri, sırf zevâhir üzerine mebnî bulunduğu ve esaslı ve felsefî bir tettebbu’-ı ciddi ve amîkin mahsûlü olmadığı hakîkati dâimâ meydandadır; çünkü, o kimselerin Garp teşkilât-ı içtimâiyyesi için duydukları takdîr ve meclûbiyyet, cem’iyyât-ı mebhûsenin ahvâl-i zâhiriyyesi ve ‘umrân ve intizâmı pek nazar-[fir]îb olmasından inbi’âs eyliyor. Hâlbuki bir milletin maddî refahiyyet ve ma’mûriyyeti, o milletin ma’lûmât-ı fenniyye vü sınıâiyye istihsâlinde sarf ettiği gayret ve faâliyyetten tevellüd eyler. Ve bu rüçhân-ı maddî ve zâhirî, o milletin teşkilât-ı içtimâiyyesi[nin] de fâik ve râcih olduğunu isbât eylemez.”

Bu sûretle, Batı medeniyetinin özellikleri olan ve üstünlüğünün sebebi bulunan “ilim zihniyeti” ile “tecrübe usûlü”nü birleştirerek ortaya koyacağımız binlerce hakikat, binlerce hatanın tamir olunmasını sağlayacaktır. Said (2004:

253-54)'e göre Batı'nın maddiyatı ile Doğu'nun maneviyatı arasında telif, yalnızca Doğu için değil, Batı için de elzemdir:

“Tekrar edelim, cem’iyyât-ı İslâmiyye’nin dũcâr olduğu ıztırabâtın sebebi, Müslümanların kavânîn-i tabîiyyeden zühûl ederek ‘ulûm-ı kevnîyyeden bî-haber kalışlarıdır. Ancak bu cehâlettir ki, ‘âlem-i İslâm’ı sefâlet-i mâdîyye içinde bırakıyor ve o âlemin istiklâl-i siyâsîsini de tehlikeye düşürüyor. Diğer taraftan, cem’iyyât-ı Garbiyye’nin teşevvüşâtına bâdî olan sebep, kavânîn-i ahlâkiyye ve içtimâiyyeden o cem’iyyâtın bî-haber bulunuşudur. Binâenaleyh, bahs eylediğimiz bu iki cem’iyyet-i insâniyyeden biri refâh-ı maddîden, ikincisi saâdet-i mâneviyyeden mahrûm bulunmaktadır. ‘Âlem-i İslâmiyet, dũcâr olduğu musîbetten kurtulmak için, o musîbetin menşe’ ve masdarı olan cehâletten sıyrılmalı, bunun için de, o itibarla daha mes’ûd bir mevki işgâl eyleyen ‘âlem-i Garb’a mürâcaat etmeli; zirâ o ‘âlem-i Garb’dır ki, bugün ‘ulûm u fûnûna sahiptir. Cem’iyyât-ı Garbiyye ise, kendisini kemiren emrâz-ı dâhiliyyeden şifâ-yâb olmak emelinde ise, şeriat-ı İslâmiyye’nin ihtivâ eylediği hakâik-ı ma’nevîyye vü içtimâiyyeden istifâde etmeye şitâb eylemelidir.”

BÜTÜN YOLLAR MEKKE'YE ÇIKAR

Bu açıdan bakıldığında genelde Japonya'nın örnek alındığı bu düşünüş tarzı bakımından Said'in, devrindeki Müslüman aydınlardan pek farklı düşünmediği söylenebilir. Ancak yakından bakıldığında Kemâl'de olduğu gibi Said'de de ideolojik söylemin gerektirdiği stratejik ve ilkesel tutumlar arasında ihtilaf görülür. O, stratejik bir tutumla Müslümanları aktivizme teşvik amacıyla Batı medeniyetinden yararlanma imkânını kabul eder görünür. Ancak ilkesel olarak bakıldığında onun İslâm ile Batı'yı uzlaşamaz iki dünya olarak aldığı görülür.

Biz, daha önce XIX. yüzyıl Müslüman aydınlarının medeniyet tasavvurlarını “iki dinin” ve “iki kültürün karşılaşması” olarak, “iki dinin karşılaşması” olarak medeniyet tasavvurunu da kendi içinde “pragmatik ve radikal” olarak ikiye ayırmıştık (Gencer 2014: 42-51). Said Halim Paşa'nın, radikal tutumuna göre, Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım (1336: 272) gibi aydınların tasavvurunu pragmatik kılan, din/diyânet ilişkisine nispetle medeniyeti araçsal ve nötr olarak almaları ve klasik pragmatik yaklaşımla “hikmet-i dâlle” ve “bid’at-ı hasene” kavramları uyarınca Batı medeniyetinden yararlanma kapısını açık bırakmalarındır.

Pragmatik iki dinin karşılaşması olarak medeniyet tasavvuru, Hüseyin Kâzım Kadri (1339)'nin, “İslâm, sadece bir din değil, aynı zamanda bir medeni-

yettir.” ifadesinde olduğu gibi, zımnî bir din/medeniyet ayırımına dayanıyordu. Buna göre; Batı'nın “Medeniyet-i Fâside”sinin gerekirse ıslah edilerek iktibas edilebileceği, “Medeniyet-i Sahîha”ya dönüştürülebileceği öngörüliyordu. Bu anlamda Mûsâ Kâzım, “iki din” ile “iki kültür olarak medeniyet karşılaşması” anlayışlarının ortasında duruyordu. Bu safdil bakış, geleneksel din/diyânet ilişkisinde olduğu gibi Batılı sekülerleşme sürecinde dinle birlikte medeniyetin de seküler bir ideolojiye dönüştürülmesi gerçeğine nüfuzu önleyen ideolojik düşünüşe yabancılıktan kaynaklanıyordu.

II. Meşrûtiyet Devri'nde İslâmcılık ile Batıcılık akımlarının ideologları Said Halim ile Abdullah Cevdet ise Batılı dünya görüşünün oluşumuna vukûflarından, medeniyet kavramının hakikatine nüfuzlarından dolayı Doğu/Batı karşılaşmasını zıt istikametlerde total bir din karşılaşması olarak görürler. Said (1335: 106), sekülerleşme sürecinde dinin yerini medeniyetin almasıyla Batılıların artık din yerine medeniyet üzerinden bir üstünlük mücadelesi yürüttüklerini söyler:

“Din uğrunda fedâ-yı hayât etmiş e'izzenin yerine aktâr-ı baîde kâşiflerinin, müstebid, hûnrîz ve talângîr şövalyeler yerine müstemlekât askerinin kâim olması gibi tahavvülât, buğz-ı kadîmin yeni bir şekilden ibâret olmuştur. ‘Âlem-i şark, artık salîb nâmına değil, medeniyet ve beşeriyet uğrunda dûcâr-ı taarruz oluyor. Müslümanlar artık dinlerinden dolayı hedef-i ta'n ve teşnî' edilmiyor, lakin buna mukâbil Avrupa pazar-ı ihtirâsâtında lâ-zimü'l-vücûd mahlûkât hükmünde tutuluyor.”

Said, Türkiye'de Âkif'in tercüme ettiği *İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiyye* başlığıyla bilinen yayınlanmış son eseri *Les Institutions Politiques dans la Societe Musulmane*'de Batı-Hıristiyan ile İslâm dünyalarının asla uzlaşamaz iki kültür olduğuna cezme eder. Hıristiyanlar dünyasında, “Bütün yollar Roma'ya çıkar.” diyen Abdullah Cevdet'e karşılık İslâm dünyasında, “Bütün yollar Mekke'ye çıkar.” diyen Said Halim (2004: 243-44), ne hazindir ki gene Roma'da bir suikast ile hayatını kaybeder:

“Öyle anlaşılıyor ki, nâmını zikr ettiğimiz zümre-i mütefekkiye, dîn-i İslâm'ın en mükemmel dîn-i beşer olduğunu ve bu dîn-i mübeccelin en yüksek mânâsıyla mahz-ı medeniyet ve kâfil-i saâdet bulunduğu ve binâen'aleyh, işbu dîn-i mübîn olmadıkça ne içtimâî, ne de ebedî imkân-ı felâh tasavvur edilemeyeceği hakikatini, bir imân-ı tâmmın veremeyeceği emniyet ve itmi'nân ile idrâk eylemiştir. Ve hâkezâ öyle anlaşılıyor ki, cihân-ı Hıristiyanîyyet'te, “her yol Roma'ya müntehî olduğu” gibi ‘âlem-i İslâm'da da “bütün tarıkların Mekke-i Mükerrreme'ye vâsıl olacağı” bedâhetinden yine o zümre-i mütefekkiye zühûl ediyor; ta'bîr-i diğlerle fehm edilmiyor ki, bu iki âlemden her biri ayrı bir istikâmete mâlik olup her ikisinin de mik-

dârı ayrıdır. Ve her ikisi de tekâmül-i 'umûmi-i insâniyyette yek-diğerinden ayrı birer rol ifâ etmeye me'mûr ve med'uvvdür.

'Âlem-i İslâm ü Hıristiyâniyet'in gaye, telakkiyât ve temayülât ile ihtiyâcâtı ve işbu ihtiyâcâtın vesâit-i istifâsı, sonra da yine bu iki âlemin i'tikâdât ve telâkkiyyât-ı ahlâkiyyesi ve nihayet, tarafeynin zihn ü fikri, menba'-ı an'anâtı arasında furuk-ı 'azîme bulunduğu şüphe götürmez. Binâen'a-leyh, 'âlem-i Hıristiyâniyet'in, bizzat ihtiyâcâtını istifâ için vücûda getirdiği te'sîsât ve teşkilâtın -velev te'sîsât-ı mezkûrenin sırf siyâsî ve içtimâî olanları da kastedilse- bizim işimize elvereceğini zannetmek bir hatâ-yı fâhiş teşkil eder; zira, son hamle-i tahlîl ve mülâhazada te'sîsât-ı siyâsiyye vü içtimâiye yek-diğerinden ayrılamayacağından, vukû'a getirilecek bazı ta'dîlât-ı şekliyye vü fer'iyyenin hiçbir hükmü olamaz. Hakikat-i hâlde İslâmiyet ve Hıristiyâniyet âlemleri birbirine o kadar gayr-i müşâbih iki cihândır ki, hiçbir gayret bu iki âlemde hayât-ı ferdiyye vü ma'şeriyeyi tevhid edemez.”

“Hıristiyan ve İslâm âlemi” deyimlerini kullanmasından anlaşılacağı gibi Said, Doğu/Batı karşılaşmasını total bir din karşılaşması olarak görüyor, bu yüzden iki din karşılaşması olarak medeniyet meselesine pragmatik yaklaşanlar Batı medeniyetinden yararlanma kapısını açık bırakırken o, bu kapıyı tamamen kapatıyordu. O, seküler dünya görüşünün nötr gibi görünen içtimâî ve teknik bütün kurum ve parçalarına bulaştığı için Batı medeniyetinin ayıklanamayacağını düşünüyordu. Bizim gösterdiğimiz gibi, Batı'da yazılı anayasalcılığın belkemiğini oluşturan üçlü kuvvetler ayrılığı ilkesinin Hıristiyan teslis inancından gelmesi, onun bu endişesinde haklı olduğunu gösteriyordu (Gencer 2010: 328).

Said Halim'i büyük kılan, bilgi ile iman, marifet ile ihlâsın terkibine dayalı istikameti idi. Bilgi ve marifetten kasıt, onun bir taraftan yerli-İslâmî ve rakip Batılı kültüre eşit vukûfu, kaynak ve hedef dünyaları hakkıyla tanınması, diğer taraftan tefekkür ile tecrübeyi terkibinden kaynaklanan fikrî sağlamlık ve tutarlılığı, iman ve ihlâstan kasıt ise İslâm'a yürekten bağlılığıdır. O da bunalımdan çıkış için eserlerinde sürekli Müslüman avam ve havassı kendi hâiz olduğu bu özellikleri kazanmaya çağırmıştır.

KAYNAKÇA

- Arık, Remzi Oğuz (1947), *İdeal ve İdeoloji*. İstanbul.
- Birinci, Ali (1990), *Hürriyet ve İtilaf Fırkası*, İstanbul: Dergâh.
- Bostan, M. Hanefi (192), *Said Halim Paşa*. İstanbul: İrfan.
- Bülbül, Kudret (2006), *Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa*, İstanbul: Kadim.

- Collini, Stefan-Winch, Donald-Burrow, John (1983), *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*. Cambridge: Cambridge UP.
- Garrett, Antony Conrad (1987), *The Quest for Autonomy: Sociology's Advocatory Dimension* (Doctoral Dissertation, University of Durham).
- Gencer, Bedri (2004), "The Rise of Public Opinion in the Ottoman Empire (1839–1909)," *New Perspectives on Turkey* 30 (Spring): 115-154.
- , (2010), "Sovereignty and the Separation of Powers in John Locke," *The European Legacy* 15/3 (June): 323–339.
- , (2012), *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*. Ankara: Doğu Batı.
- , (2013), "Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru," *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, İsmail Kara-Aşım Öz (yay.), 69-98, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- , (2014), "Modern Medeniyet Tasavvuruna Giriş," *Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ocak): 21-57.
- Hadfield, J. A. (1936), *Psychology and Morals: An Analysis of Character*. London: Methuen & Co.
- Hüseyin Kazım Kadri (Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî) (1339), *Yirminci Asırda İslâmiyet*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemâl, *Son Sadrazamlar*. İstanbul: Dergâh, 1983, c. 4, s. 1893-1932;
- Kara, İsmail (1996), *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, c. 1, İstanbul: Risale, s. 75-77.
- Kawana, Yuichiro (2009), *John Stuart Mill's Projected Science of Society: 1827-1848* (Doctoral Dissertation, University College London).
- Kayalı, Hasan (2001), "Islam in the Thought and Politics of Two Late Ottoman Intellectuals: Mehmed Akif and Said Halim", *Archivum Ottomanicum* 19: 307-331.
- Khalifa Abdul Hakim (1953, 1980), *Islamic Ideology: The Fundamental Beliefs and Principles of Islam and Their Application to Practical Life*. Lahore: Institute of Islamic Culture.
- MacIver, R. M. (1911), "Society and State," *The Philosophical Review* 20/1 (January): 30-45.
- Mueller, Franz H. (1943), "The Development of the Modern Dualism between State and Society," *The American Catholic Sociological Review* 4/4 (December): 185-193.
- Murphy, Timothy (1997), *The Oldest Social Science? Configurations of Law and Modernity*. New York: Oxford UP.

- Musa Kazım (1336), *Külliyât-ı Şeyhülislâm Musa Kazım: Dinî, İctimâî Makaleler*. İstanbul : Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası.
- Richardson, Charles (1838), *A New Dictionary of the English Language, I-II*. London: William Peckering.
- Said Halim Paşa (1335), *Buhranlarımız*. İstanbul: Şems Matbaası.
- , (1991), *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. M. Ertuğrul Düздаğ (yay.), İstanbul: İz.
- , (2004), “Said Halim Paşa'nın “İslâm'da Teşkilat-ı Siyâsiyye” Risalesinin Bilinmeyen Bir Tercümesi,” Ömer Hakan Özalp (yay.), *Kutadgubilig* 5 (Mart): 241-258.
- Shepard, William E. (1987), “Islam and Ideology: Towards a Typology,” *International Journal of Middle East Studies* 19/3 (August): 307-335.
- Virgint, Ernest James (1975), *Industrial Capitalism and the Birth of Sociology in France: Saint Simon, Comte and Durkheim* (Master's Thesis, McMaster University).