

## 10. BÖLÜM / CHAPTER 10

### GELENEK VE MODERNİTE SINIRLARINDA BİR AYDIN PORTRESİNİN OLUŞUMUNU HAZIRLAYAN SOSYOPOLİTİK KOŞULLAR - ÂKİF'İN DÜNYASINI YORUMLAMAK

#### SOCIO-POLITICAL CONDITIONS LEADING TO FORMATION OF AN INTELLECTUAL PORTRAIT WITHIN THE BORDERS OF TRADITION AND MODERNITY - “INTERPRETING ÂKİF’S WORLD”

Namık Sinan TURAN\* 

\*Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
E-posta: nsturan@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0001-8892-3616

DOI: 10.26650/B/AA07.2022.011.10

#### ÖZ

19. yüzyılın koşulları bireye yaşadığı dünyayı yorumlayabilmede fırsatlar sunmuştur. Yalnız Osmanlı dünyasında değil bugün Ortadoğu olarak anılan coğrafyada yaşanan değişimler yeni bir bireyin doğumuna imkân sağladığı gibi kuşaklar arasında dünyaya bakış ve yorumlamada büyük bir değişime yol açtı. Modernleşme, fiziksel ve sosyokültürel ortamı dönüştürüp kentlerin mekânsal yapılarını yeniden biçimlendirdi. Merkezî Osmanlı ülkelerinde, ayrıca İran ve Mısır’da modern yaşamın etkileri her geçen gün gündelik yaşamı ve devleti geri dönülmez biçimde kuşatırken insanların hareket kabiliyeti arttı. Mehmet Âkif’in zihin dünyasının “*Modern, Muhalif ve Müslüman*” bir sac ayağı üzerinde şekillenmesinde doğrudan etkili olan II. Abdülhamid döneminde merkezileşme ve modernleşme politikaları Tanzimat’tan beri gelişen Avrupa iktisadi yapılarının güçlenmesinden olumsuz etkilenen orta sınıfların ve eşrafin da desteğini alarak İslâmî bir retorik çerçevesinde şekillendi. Jön Türkler Sultana karşı muhalefette Batı felsefesini ve bilimi retorik olarak kullansalar da onun merkezileşme ve modernleşme politikalarını sürdürdüler. 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyılın başlarında bütün siyasi ve entelektüel hareketler hangi söylemi kullanırsa kullansınlar modern dünyanın yöntemlerine bir şekilde uyum göstermek durumunda kaldılar. Âkif’in kuşağının düşünsel rotasını ve sınırlarını belirleyen 19. yüzyılda Ortadoğu’da birçok aydın, İslâm’ın yaşadığı bunalımı onun hakiki öğretisinin terk edilmesine bağlı görüyor, bu *inhitatı* durdurmak için yeni entelektüel ve kültürel süreçlere dâhil oluyorlardı. Bir aydın olarak Âkif’in içinde yaşadığı çağa ve topluma yönelik sorumluluk duygusu, *Safahat*’ta geliştirdiği çözüm önerileri böyle bir atmosferde şekillenecekti. Onun fikirleri, muhafazakâr bir muhitte hem klasik hem

de modern eğitim süreçlerinden geçmiş biri olarak çağdaş İslâm düşüncesiyle benzerlikler taşıyan bir görüntü ve muhtevaya sahipti.

**Anahtar Kelimeler:** Âkif, İslâm, Gelenek, Modernleşme, Aydınlar

### ABSTRACT

Conditions in the 19<sup>th</sup> century provided individuals with opportunities to interpret the world in which they lived. Changes experienced not only in the Ottoman world, but also in the geography of today's Middle East led to a major shift in worldview and interpretation among generations, as well as enabling the birth of a new individual. Modernization changed the physical and socio-cultural environment and reshaped the spatial structures of cities. In the central Ottoman countries, as well as in Iran and Egypt, the impact of modern life irrevocably captured daily life and the state, and people's mobility increased. New social classes emerged, such as urban landowners who became wealthy and dominated local politics. During the reign of Abdülhamid, which directly shaped the mental world of Mehmet Âkif "Modern, Dissident and Muslim", the policy of centralization and modernization was shaped within the framework of Islamic rhetoric with the support of the bourgeoisie and the notables, who were negatively affected by the empowerment of European economic structures that had grown since the Tanzimat. Although the Young Turks used Western philosophy and science as rhetoric against the Sultan, they continued his policies of centralization and modernization. In the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries, all political and intellectual movements had to somehow adjust to the methods of the modern world, no matter what discourse they used. As an intellectual, Âkif's sense of responsibility towards the time and society in which he lived, and the solutions he developed in *Safahat*, would be shaped in such an atmosphere. His ideas as someone who had gone through both classical and modern educational processes in a conservative environment had similarities in appearance and content with contemporary Islamic thought.

**Keywords:** Âkif, Islam, Tradition, Modernization, Intellectuals

### Extended Abstract

Conditions in the 19<sup>th</sup> century provided individuals with opportunities to interpret the world in which they lived. Changes experienced not only in the Ottoman world, but also in the geography of today's Middle East led to a major shift in worldview and interpretation between generations as well as enabling the birth of a new individual. Modernization changed the physical and sociocultural environment and reshaped the spatial structures of cities. In the central Ottoman countries, as well as in Iran and Egypt, the impact of modern life irrevocably captured daily life and the state, and people's mobility increased. New social classes emerged, such as urban landowners who became wealthy and dominated local politics. As modern educational institutions that included men and women became widespread, an intellectual class emerged that embraced a cosmopolitan bourgeois culture, encountered new ideas, and voiced its political demands more loudly. The expanding and ubiquitous public sphere laid the foundation for new competing ideological, cultural, and religious movements. Contacts with Europe were crucial to the construction of the sociopolitical environment,

with increasing economic and political interdependence. For instance, as the initiatives of Arab poets and novelists under the Nahda movement transformed settled literary traditions against the forms borrowed by Europe, this process became part of an accelerated desire for social and political reform in major Arab cities. The sources that fed the emerging and diversifying intellectual movements were sometimes based on the West and sometimes on reaction against the economic and intellectual domination of the West. While intellectual and cultural movements adapted to the international state system and the modern world economy with political consequences, they used different arguments to ascribe legitimacy to their actions. During the reign of Abdülhamid, which directly shaped the mental world of Mehmet Âkif as reflected in his work “*Modern, Dissident and Muslim*”, the policy of centralization and modernization was shaped within the framework of Islamic rhetoric with the support of the bourgeoisie and the notables, who were negatively affected by the empowerment of European economic structures that had grown since the Tanzimat. Although the Young Turks used Western philosophy and science as rhetoric against the Sultan, they continued his policies of centralization and modernization. In the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries, all political and intellectual movements had to somehow adjust to the methods of the modern world, no matter what discourse they used.

In the 19<sup>th</sup> century, which defined the intellectual path and boundaries of the Âkif generation, many intellectuals in the Middle East regarded the crisis of Islam as an abandonment of its true teachings and were involved in new intellectual and cultural processes to stop this *decline*. The new networks of relations revealed a dynamic map of ideas and actions from India to North Africa, from Iran to Egypt. A large group of intellectuals was effective in the modernization of Islamic thought in the central countries of the Ottoman Empire as in the example of the New Ottomans, except for the “spiritual reconstruction” movements such as Salafism and the movements shaped sometimes within the framework of neo-Sufism. Traditional institutions such as the shura were reinterpreted to create institutions such as the constitution and parliament that would unify Ottoman society. Similar demands and aspirations were also observed among Iranian intellectuals under the influence of European thinkers such as Auguste Comte and Saint-Simon. While intellectuals in the Ottoman Empire, Iran, and Egypt reinterpreted Islam not only as a divine message but also as the name of a great civilization, it was not surprising that Abdülhamid II and his bureaucrats made a connection between Islam and imperial identity. The widespread use of the previously unused term *Âlem-i İslâm* [World of Islam] in this century was not a coincidence. During this period, intellectuals such as Cemaleddin Efgani, Muhammed Abduh, the Tunisian Hayreddin

Pasha, and Said Halim Pasha developed their intellectual and political projects to overcome the crises of the Islamic world.

As an intellectual, Âkif's sense of responsibility towards the time and society in which he lived and the solutions he developed in *Safahat* would be shaped in such an atmosphere. His ideas as someone who had gone through both classical and modern educational processes in a conservative environment had similarities in appearance and content with contemporary Islamic thought. Purification of Islam from *bi'dât* and superstition, criticism of Sufism, reinterpretation of moral institutions, opening the door of *ijtihâd*, adoption of the culture-civilization distinction centered on European civilization, and advocacy of partial Westernization clearly showed the traces of his age in his thought. Mehmet Âkif has always expressed in his poems and sermons that stagnation, taking stock, and maintaining the present state of affairs mean an absolute disaster. The *Sırât-ı Müstakîm -Sebîlürreşâd* periodical was known to have political and intellectual networks in Egypt, North Africa, Syria, Hijaz, Crimea, Caucasus allies, India, and the Balkans. These networks indicate the points where the Âkif's generation and union and progress were connected. Âkif's translation of the works of Muhammed Abduh, Abdülaziz Çaviş, Ferid Vecdi, Azmzâde Refik, Şiblî Numânî and Said Halim Pasha was of a quality that will provide information about the schools with which he was closely connected intellectually. The conditions of that time created an activist and a litigant who fought for the society of the poet Âkif. At a time when the Islamic world was shaken from beginning to end and intellectuals proposed various solutions to the identity crisis, the solution in Âkif's mind was the idea of unity. In his opinion, what happened was a result of division and the inability to come together.

In Âkif's view, like that of many Islamist thinkers, the Ottoman Empire, which was the holder of the Caliphate, should be the center of the Islamic Union. In a sermon in the Bayezid chair, he expresses this openly and declares that he will also prepare the end of the "desperate" who turn to him and hope for the failures and losses of the Ottomans. In *Safahat*'s fourth book, he states that the Ottoman government, the protector of the Islamic world and religion, received its power from the caliphate. He considers authoritarian governments to be alienated from the essence of religion, and the fact that any innovation that can benefit people was blocked by religious interpretations was the cause of backwardness. Strong and functional laws were essential for the establishment of a system of justice. Freedom, especially freedom of thought, were of great importance to him in the atmosphere of constitutional monarchy. The revolts and ruptures in the Balkans before the tragic developments of World War I, the crisis of the Albanians in 1910, and the British-backed rebellion of Şerif Hüseyin and his sons in 1916

disappointed not only the unionists, but also the intellectuals who saw salvation in the Islamic Union. Just as Arab and Albanian nationalism shook the political and social organization of the empire and led to land and population losses, Âkif believed that the ideology of Turkism would bear adverse consequences.

Mehmet Âkif was an artist who embodied the idealized character of his work. Although this ideal type shows up in Safahat's sixth book, he is a character dominating the whole work. The most remarkable characteristic of the generation of Âsım's generation, who was the savior in Âkif, is adherence to *science* and *morality*. Science and morality will be the pillars of the Islamic world and society that future generations will build. Âkif was among those who considered the crisis of values of Islamic societies as the most serious issue. In his opinion, the way to overcome the crisis of values was to reflect Islam in line with the understanding of the century. As a person's knowledge and experience increase, the gains from it will also increase. For this reason, Muslims must break away from the customs and traditions that distance them from the true meaning of religion, surrender to superstition, and understand Islam again. Science and knowledge that awaken Western civilization will also be the path of salvation for Muslims. In this case, what needs to be done to make up for the three centuries is to adopt modern science and technology. However, in doing so, he rejects blind devotion to the West and puts forward a vision he calls "civilization – virtue." The role of the intellectual climate of the century in which he lived, as well as his personal experience and worldview in the formation of this vision is undeniable. To understand it is to have the opportunity to analyze in depth a century of transition and the mentality of the intellectuals in the Islamic world who lived it.

18. ve 19. yüzyıllarda Batı Avrupa'da başlayan teknolojik, düşünsel ve ekonomik gelişmeler yeni politik kurumlar ortaya çıkardı. İngiltere'nin öncü olduğu süreci takip eden Fransa ve Almanya'da yaşanan Sanayi Devrimi, enerji üretmek için kullanılan yeni teknolojiler önceki dönemlerden farklı bir bürokratik yapılanmayı beraberinde getirdi. Aydınlanma hareketi sekülerleşmeyi hızlandırdı. Ulusal, siyasi ve kültürel kimliklerin karışıp birleşmesine dayalı ulus devletler yaygın siyasal temsile izin veren parlamenter kurumların yanı sıra iktidarın sivil toplumun özerkliği ve vatandaşların siyasal özgürlüğü yararına uygulanmasını sağlayan devlet yapılarını ortaya çıkardı. Ekonomik gelişme yeni hammadde ve pazar kaynaklarına olan ihtiyacı artırırken Avrupa devletlerinin hâkimiyetlerini kendi kıtaları dışındaki bölgeler ve halklar üzerinde yaygınlaştırabilmesi için motivasyon oluşturdu. Sömürgeci genişleme Rusya, İngiltere, Fransa ve Almanya gibi devletlere Asya'nın kuzey bozkırlarından, Kuzey Afrika'ya, Endonezya'dan Hindistan ve Ortadoğu'ya kadar uzanan devasa bir alan üzerinde siyasi ve ekonomik müdahale fırsatları sundu. Bu durum özellikle Müslüman toplumların evriminde köklü sonuçlar doğuracaktı<sup>1</sup>. Avrupa'nın ekonomik ve askerî olarak yayılması, geleneksel İslâm hukukunun toplumsal ve ticari sözleşmeleri biçimlendirdiği Müslüman toplumlarda yarışta geride kalma durumunu ortaya çıkardı. Bu durumdan Müslümanlar yerine Batılı tüccarlar, bankalar, nakliyeciler ve üreticiler için daha elverişli ortaklar olan azınlıklar yararlandılar. 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde Hıristiyan ve Yahudiler, Doğu Akdeniz'in Selanik, İstanbul, İzmir, Beyrut ve İskenderiye gibi ticari merkezlerindeki en büyük ve kazançlı işletmelerde çok orantısız bir ağırlığa kavuştular<sup>2</sup>. Söz konusu durum yeni çatışmaların ve mücadelelerin yolunu açtı<sup>3</sup>.

Avrupalı olmayan toplumlarda yaşanan değişimler ekonomik üretim ve mübadelenin yeni tarzlarıyla birlikte yeni teknolojileri de kapsıyordu. Sonuçta yeni devlet ve ekonomik yapılar yeni elitlerin yükselişin temelini oluşturdu. Siyasal yöneticiler, askerler, teknokratlar, komprador tüccarlar, aydın ve entelektüeller, çiftçiler ve sanayi işçileri İslâm toplumlarında önemli aktörler hâline geldiler. Bununla birlikte ekonomik temelli sınıflar bazında örgütlenen

- 
- 1 Avrupa'da yeni ekonomik ve toplumsal örgütlenme modelinin yükselişi ve bunun dünya üzerindeki yayılımı hakkında bkz. Eric J. Hobsbawm, *İmparatorluklar Çağı 1875-1914*, çev. Vedat Ulvi Aslan, Dost Kitabevi, Ankara 2013; aynı yzr., *Sanayi ve İmparatorluk*, çev. Abdullah Ersoy, Dost Kitabevi, Ankara 2013.
  - 2 Son yıllarda yapılan çalışmalarda Ortadoğu'da ekonomik geri kalmışlığın nedenini coğrafi konum, emperyalizm ya da dinle ilintili gören klasik paradigmanın sorgulamaya açıldığı görülür. Örneğin Timur Kuran, kapitalizmle İslâm arasında derin bir bağdaşmazlık olmadığını gösterirken, geri kalmışlığın nedeni olarak modern ekonomik yaşam açısından kritik kimi noktalarda Ortaçağ şartlarına uyarlanmış olan İslâm hukukunun koşullara ayak uyduramamasını gösterir. Buna göre geleneksel hukuk, modern ekonomik yaşamın özel sermaye birikimi, kalıcı şirket, seri üretim ve gayri şahsi ticaret gibi özelliklerinin ortaya çıkışını yavaşlatmış, gelişimi engellemiştir. *Yollar Ayrılırken, Ortadoğu'nun Geri Kalma Sürecinde İslâm Hukukunun Rolü*, çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2021, s. 357-383.
  - 3 Osmanlı Ortadoğu'sunu 19. yüzyılda yeniden şekillendiren sosyo-ekonomik ve politik gelişmeler hakkında bkz. Cem Emrence, *Osmanlı Ortadoğu'sunu Yeniden Düşünmek*, çev. Gül Çağalı Güven, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2016.

Avrupa toplumlarında burjuvazi ekonomik kalkınmanın ve emperyal yayılımların ardındaki gücü oluştururken Müslüman toplumlarda ekonomik olarak tanımlanmış toplumsal sınıflar daha güçsüzdü. Burada hâlâ ekonomi kabile, cemaat ve devlete dayalı siyasal yapılar tarafından düzenlenmekteydi. Avrupa'nın Müslüman toplumlar üzerindeki etkisi yerel elitlerin iş birliği veya direnişi aracılığıyla gerçekleşmekteydi. Dış müdahalelerin açık alanına dönüşen bölgelerde Müslüman elitler Avrupa müdahalesini ekonomik olmaktan çok sosyokültürel çerçevede tanımlamaya eğilimliydi. Sömürge hâkimiyeti neredeyse bütün Müslüman bölgelerde yeni seçkinleri ortaya çıkardı. Başlangıçta çok küçük olan bu gruplar modernleşmenin öncülüğünü üstlendiler. Ira M. Lapidus'un işaret ettiği gibi bu seçkinler, Avrupa tahakkümüne karşı başlıca iki tepki ürettiler. İlki Batılı değerlerle yetişmiş ve yeni kültürel değerlere hayranlık duyan aydınların tepkisiydi. Onlar İslâm toplumlarının geleceği için İslâmi modernist veya seküler milliyetçi düşünceleri tercih ettiler. Böylelikle İslâm'ı Avrupalı devlet ve ekonomi formlarıyla uyumlu biçimde yeniden tanımlamaya yöneldiler. İkinci tepki, ulema ve sufiler tarafından yönlendirilen kabile liderlerinden, tüccarlardan ve ticari çiftçilerden geldi. Bu grupta yer alanlar temel dinî ilkelere göre Müslüman toplumların yeniden teşekkülünü ve bireysel davranışların reformunu istiyorlardı<sup>4</sup>.

Avrupa yayılması bir yandan ekonomik boyutuyla bağımlılık ve denetim ilişkisi getirirken diğer bir yandan yeni siyasi seçkinlerin öncülük ettiği askerî reformlar, bürokratik merkezileşme, eğitimde modernleşme gibi projelere model oluşturdu. Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezî ülkelerinde, Mısır ve Tunus'ta reformlar, modern kurumları, ekonomi üzerinde devlet kontrolünü, Avrupa destekli yatırımları, demiryolu, limanlar, mühendislik ve modern tıp eğitimini güncel ihtiyaçlar doğrultusunda yeniden yapılandırdı<sup>5</sup>. Avrupa sömürgeciliği farklı araçlar ve yöntemlerle Müslüman dünya üzerinde denetimini güçlendirmeye çalışıyordu. Bazı yerlerde karşılıklı iktisadi ilişkiler ve bağımlılık şeklinde tezahür eden ilişki tarzı Hindistan ve Endonezya gibi Uzak Asya ve Hint alt kıtasında doğrudan sömürge rejimlerine dönüşmüştü. Buna karşı aydınların verdiği tepki Avrupa'nın araçlarıyla geleneksel kurumların revizyonu ve direnç kaynaklarının yaratılması şeklinde oldu. Örneğin Hindistan'da Seyyid Ahmet Han'ın (1817-1898) kurduğu Aligarh'daki kolej modern İslâmi bir eğitim vererek yeni bir aydın neslinin doğuşuna hizmet etmişti<sup>6</sup>.

4 Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 457.

5 Tanzimat döneminde Osmanlı dünyasındaki modernleşme ve periferideki yansımaları hakkında bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999; Maurus Reinkowski, *Düzenin Şeyleri, Tanzimat'ın Kelimeleri: 19. Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı Bir Araştırması*, çev. Çiğdem Canan Dikmen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017; Moshe Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society*, Oxford University Press, London 1968.

6 John Obert Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Boulder 1982, s. 112-113; Mazheruddin Siddiqi, "Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan", *Islamic Studies*, VI (Karachi 1967), s. 289-308.

Her geçiş dönemi özgün portreler ve kişiliklerin kendilerini ifade edebilecekleri bir kültürel evren ortaya çıkarır. Şüphesiz kaotik bir çağ olan 19. yüzyılın koşulları bireye yaşadığı dünyayı yorumlayabilmede fırsatlar sunmuştur. Yalnız Osmanlı dünyasında değil bugün Ortadoğu olarak anılan coğrafyada yaşanan değişimler yeni bir bireyin doğuşuna imkân sağladığı gibi kuşaklar arasında dünyaya bakış ve yorumlamada büyük bir değişime yol açtı. Modernleşme, fiziksel ve sosyokültürel ortamı dönüştürüp kentlerin mekânsal yapılarını yeniden biçimlendirdi<sup>7</sup>. Merkezî Osmanlı ülkelerinde, ayrıca İran ve Mısır'da modernleşmenin etkileri her geçen gün gündelik yaşamı ve devleti geri dönülmez biçimde kuşatırken insanların hareket kabiliyeti arttı. Zenginleşen ve mahalli siyasete egemen olan kent kökenli toprak sahipleri gibi yeni toplumsal sınıflar doğdu. Modern eğitim kurumları yaygınlaşırken erkek ve kadın kozmopolit bir burjuva kültürüne katılan, yeni fikirlerle tanışan, siyasi taleplerini daha yüksek sesle dile getiren bir aydın sınıf çıktı. Mehmet Ali Paşa döneminde Fransa'ya gitmiş olan, yaptığı çeviri ve telif eserlerle Batı edebiyatını, eğitimini, siyasal ve sosyal kültürünü ele alan Rifâa et-Tahtâvî, Mısır Batılılaşmasının öncü isimlerinden biri oldu. Onun düşünsel olgunlaşmasında en önemli rol hocası Hasan el-Attâr idi. Hocasının yönlendirmesiyle Fransız düşüncesine ilgi duymuş, İslâm ve Avrupa medeniyetleri arasındaki ilişki ve farklılıkları incelemiştir<sup>8</sup>. Fransa'daki gözlemlerinden oluşan *Tahlişü'l-ibriz* adlı eserinde 19. yüzyıl Fransa'sının gelenekleri, toplumsal ve siyasi hayatı, bunların Mısır'dakilerle karşılaştırılması, Fransızların örf ve âdetleri, kadın-erkek ilişkileri, yabancılara karşı davranışları, dinî hayat, Fransız düşüncesi gibi konuları ele almıştır<sup>9</sup>.

Genişleyen ve yaygınlık kazanan kamusal alan, rekabet hâlindeki yeni ideolojik, kültürel ve dinî hareketlere zemin oluşturdu. Avrupa ile temaslar, gittikçe artan bağımlılık ilişkisi, söz konusu yeni sosyopolitik ortamın inşasında belirleyiciydi. *Nahda* hareketiyle Arap şair ve romancıların girişimleri Avrupa'dan ödünç alınan formlar karşısında yerleşik edebî gelenekleri dönüştürürken bu süreç büyük Arap şehirlerinde ivme kazanan bir toplumsal ve siyasi reform

---

7 Bu dönemde Osmanlı Arap kentlerinde ve Fransız sömürgesi olan Cezayir ve Tunus gibi bölgelerde modern kent meydanları imparatorluğun kendini ifade edebilmesi için ayrıcalıklı alanlara dönüştü. Modern kent mekânlarında gerçekleşen, sokak ve meydanları dolduran, siyasi mesajlar içeren resmî törenler devletin ve resmî ideolojinin dönüşerek yeniden kurgulanmasının, insanların gündelik yaşamına yansımalarının araçları hâline geldi. Zeynep Çelik, *Empire, Architecture, and the City, French-Ottoman Encounters, 1830-1914*, University of Washington Press, Washington 2008.

8 Batı bilimini ve eğitimini algılama biçimi hakkında bkz. J. W. Livingston, "Western Science and Educational Reform in the Thought of Shaykh Rifâ'a al-Tahtâvî", *IJMES*, 28 (1996), s. 543-564.

9 Tahtâvî eserleri, tercüme ve talebeleriyle Batı-Doğu arasında bir nevi köprü vazifesi görmüştür. Mısır'da vatan kavramının siyasal içerikle kullanılmaya başlanmasında onun önemli rolü bulunmaktadır. J. A. Haywood, *Modern Arabic Literature: 1800-1970*, London 1971, s. 32-35; J. Brugman, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Brill, Leiden 1984, s. 18-25; Rifâa et-Tahtâvî, *Paris Gözlemleri*, çev. Cemil Çiftçi, Ses Yayınları, İstanbul 1992.



arzusunun parçası hâline geldi<sup>10</sup>. Yükselen, çeşitlenen entelektüel hareketlerin beslendiği kaynaklar kimi zaman Batıya kimi zamansa Batı'nın ekonomik ve düşünsel tahakkümüne karşı oluşan tepkiye dayanıyordu. Siyasi sonuçları olan entelektüel ve kültürel hareketler uluslararası devlet sistemine ve modern dünya ekonomisine uyum sağlamakla birlikte eylemlerine meşruiyet atfedebilmede farklı argümanlar kullandılar. Örneğin Mehmet Âkif'in zihin dünyasının “*Modern, Muhalif ve Müslüman*” bir sacayağı üzerinde şekillenmesinde doğrudan etkili olan II. Abdülhamid döneminde merkezîleşme ve modernleşme politikaları Tanzimat'tan beri gelişen Avrupa iktisadi yapılarının güçlenmesinden olumsuz etkilenen orta sınıfların ve eşrafın da desteğini alarak İslâmî bir retorik çerçevesinde şekillendi<sup>11</sup>. Jön Türkler, Sultana karşı muhalefette Batı felsefesi ve bilimini retorik olarak kullansalar da onun merkezîleşme ve modernleşme politikalarını sürdürdüler. 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyılın başlarında bütün siyasi ve entelektüel hareketler hangi söylemi kullanırsa kullansınlar modern dünyanın yöntemlerine bir şekilde uyum göstermek durumunda kaldılar.

İslâm modernizmi, 19. yüzyılda Müslüman siyasal seçkinlerle aydınların doktrini olup, ulemanın desteklediği İslâm reformizminden farklıydı. İslâm modernizmini savunanların asıl meselesi, Müslümanların Avrupalı güçler karşısında uğradıkları yenilgiydi. Bunlar Avrupa'dan ödünç aldıkları tekniklerle askerî, bürokratik, merkezî ve iktisadi modernleşmeyi gerçekleştirmeyi amaçlıyorlardı. Söz konusu durumun anlamı da İslâm'ın kendisinin değil ama Ortaçağ İslâm medeniyetinin reddedilmesi gerektiği idi. Yeni toplumsal düzen inancın doğasında bulunan fakat ihmal edilmiş rasyonellik, ahlaki aktivizm ve vatanseverlik ilkeleri üzerinde inşa edilmeliydi<sup>12</sup>.

İslâm düşüncesinin modernleşmesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun merkez ülkelerinde Yeni Osmanlılar örneğinde olduğu gibi geniş bir aydınlar grubu etkili oldu. Şûra benzeri geleneksel kurumlar Osmanlı toplumunu birleştirecek anayasa ve parlamento gibi kurumların oluşturulması için yeniden yorumlandı<sup>13</sup>. Benzer talepler ve arayışlar Auguste Comte ve Saint-Simon gibi Avrupalı düşünürlerin etkisindeki İranlı aydınlar arasında da görülüyordu.

10 Özellikle Suriye'de Arap kültürel uyanışının ideolojik ve politik sonuçlarının değerlendirildiği bir çalışma için bkz. Adil Baktıaya, *Osmanlı Suriye'sinde Arapçılığın Doğuşu, Sosyo-Ekonomik Değişim ve Siyasi Düşünce*, Bengi Kitabevi, İstanbul 2009, s. 76-108; Aida İmanquliyeva, *Modern Arap Edebiyatının Usta Kalemleri*, çev. Reşad İlyasov - Qiyas Şükürov, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 27-57.

11 Avrupa ekonomik üstünlüğü karşısında gittikçe gerileyen Osmanlı orta sınıflarının ve taşra eşrafının daha geleneksel bir politik dili benimsediği, toplumsal bir direnç merkezi oluşturduğu bilinmektedir. II. Abdülhamid'in İttihad-ı İslâm siyasetinin dayandığı sınıflar bunlar olmuştur. Kemal H. Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması, Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, çev. Şiar Yalçın, Timaş Yayınları, İstanbul 2013.

12 Lapidus, *A History of Islamic Societies*, s. 459.

13 Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton University Press, New Jersey 1963.

Osmanlı ve Hindistan aydınları daha iç sorunlara odaklanmışken Cemaleddin Efgani, sömürge rejimleri karşısında İslâm dayanışması ve siyasal birliğine dayalı bir direnç oluşturmanın peşindeydi. Efgani'ye göre sömürgeci Batılılar Müslüman milletlerden daha zeki ve yetenekli olmadıkları gibi üstünlükleri gücün ve hâkimiyetin sınırlarını keşfetmiş ve bunları yerli yerinde kullanmış olmalarında gizlidir. Bunların başında düzen, sabır ve sebat gelir. Sömürgeciler Doğulular üzerinde, sefahatinden dolayı hukukça kısıtlı hale getirilmiş vâris statüsünü uygulamaktadırlar; ancak onların maksadı *sefihin* malını korumak ve *reşid* olmasını beklemek değildir; tam aksine ellerinden geldiği kadar sefahat müddetini uzatmak ve fırsat elverdiğinde mülkü ele geçirmektir. Sömürgeciler, İslâm ve Doğu ülkelerinin kapılarını çalarken veya zorlarken aldatıcı gerekçeler ileri sürerler; hakları korumaktan, kargaşayı ve fitneyi bastırmaktan, azınlıkların himayesini, hürriyet ve adaletin gerçekleşmesini, medeniyetin yayılmasını sağlamaktan söz ederler; fakat bunların hepsi aldatmacadır, amaç sömürmek, parçalamak ve yutmaktır<sup>14</sup>.

İslâm modernizmi siyasi iktidarın yerel kültürel ve toplumsal değerler ışığında yenilenmesini isteyen seçkinlerin ideolojisiydi. Bununla birlikte Jön Türkler, Arap milliyetçileri, Malay aristokratları ya da Tunus örneğinde olduğu gibi aydınlar laik milliyetçi bir çizgiye kaydılar. Milliyetçilik, Müslüman aydınlarla sömürge hâkimiyetleri arasındaki muğlak ilişkiyi sembolize etmede İslâm modernizminden daha iyi iş görmekteydi<sup>15</sup>. Ancak emperyal iktisadi ve kültürel dayatmalara karşı alternatif bir tepki de ulemadan, onların tüccar, zanaatkâr ve kabile çevrelerinden oluşan müttetiklerinden geldi. İran gibi zayıf devlet aygıtının olduğu yerlerde ulema Rus askerî yayılması ve yabancı ekonomik nüfuzuna karşı muhalefet hareketini temsil ediyordu. Âkif'in kuşağının düşünsel rotasını ve sınırlarını belirleyen 19. yüzyılda Ortadoğu'da birçok aydın, İslâm'ın yaşadığı bunalımı onun hakiki öğretisinin terk edilmesine bağlı görüyor, bu *inhitatı* durdurmak için yeni entelektüel ve kültürel süreçlere dâhil oluyorlardı. Yeni ilişki ağları Hindistan'dan Kuzey Afrika'ya, İran'dan Mısır'a kadar dinamik bir fikir ve eylem haritası ortaya koydu. Bazen selefilik gibi "manevi yeniden inşa" hareketleri, bazen neo-sufizm denilen çerçevede biçimlenen hareketler İslâmî uyanışının araçlarına dönüştürdüler<sup>16</sup>. Arabistan'da Vehhabilik, İdrisiye gibi öğretiler, Kafkaslarda anti Rus direnişi temsil eden Nakşilik, Hindistan'da Patanları İngiliz ve Sihlere karşı direnmek için birleştiren Seyyid Ahmet Barelvi ve takipçileri, Güneydoğu Asya'da Sumatra'daki Padri, Mısır ve Kuzey Afrika'daki

---

14 Elie Kedourie, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Routledge Press, London 1966; ayrıca Albert Kudsi-Zadeh, *Sayyid Jamal al-Din al-Afghâni, an Annotated Bibliography*, E. J. Brill, Leiden 1970, s. 1-73.

15 Nuray Mert, "İslâm'ın Siyasallaşması ve İslâmcılığın Seyri", *Toplum ve Bilim*, sayı 149 (2019), s. 17.

16 Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Routledge Press, Surrey 1999.

Cezayir’de Fransızlara karşı direnen Abdülkadir<sup>17</sup>, Cezayir ve Tunus’ta din birliğini Fransa’ya karşı zaviyeler aracılığıyla yayan Rahmaniye, Libya’da İtalyanlara karşı direnen Senusilik ve daha birçok oluşum gittikçe daha yüksek ifade bulan Müslüman tecdit hareketlerini temsil ediyorlardı. Mısırlı âlim Muhammed Abduh örneğinde olduğu gibi bazı durumlarda reformculuk, İslâm modernizmiyle harmanlanabiliyordu. Abduh, Kuran ve Sünnete dönüş, din işlerinde bağımsız yargı, modası geçmiş geleneklere körü körüne uymanın reddi ve kültü sufi uygulamalarına muhalefet gibi reformcu ilkeleri Avrupa’nın politik ve kültürel baskılarına karşı modernist bir tepkisellikte birleştirebilmişti. Abduh’a göre artık Kitap ve Sünnetle ve ilk döneme ait eserlerle doğrudan iletişim içinde bulunan, delillere dayalı muhakeme yapan, ilmî eleştiri ve tartışmaya açık, mezhep taassubundan uzak âlimlerin yetiştirilmesi acil bir ihtiyaç hâline gelmiştir; bu husus, hurafelerin İslâm’a mal edilmesini önleme açısından da önemlidir. Abduh, ilk asırlardaki saf İslâm anlayışının temel alınması gerektiğini savunmakla birlikte bugüne hitap edecek yeni bir inşa faaliyetinin gerekliliğini de kabul eder ve bunun siyasi bir devrimle değil eğitim ve kültür yoluyla, İslâm toplumunu geleceğe taşıyacak hem iyi din eğitimi almış hem çağın gerektirdiği bilgilerle donatılmış sağlam bir neslin yetişmesiyle mümkün olabileceğine inanır<sup>18</sup>. Lapidus, söz konusu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Bu hareketler türbe ve veli ibadeti ile büyüsel dinî uygulamaları düzeltmek için bir eğitim reformuna adanmıştı, modern ekonomik ve teknolojik koşullara uyarlanma ihtiyacını karşılamakla yükümlüydüler. Örtülü bir biçimde ve bazen aktif olarak siyasaldılar, zira İslâmi devletler ve toplumların yeniden hayatiyet bulabilmesi için, Avrupalı güçlerden özerklik kazanmanın zorunlu olduğuna dair bir bilinç geliştirdiler. Bu modernist ve reformistlerin düşüncelerinin sentezi Mısır’da, Arap Ortadoğu’sunda ve Kuzey Afrika’daki Selefi hareketlere ilham oluşturdu. İslâm reformculuğu Müslüman toplumların Avrupalıların siyasal, ekonomik ve kültürel hâkimiyet tehditlerine karşı politik ve ahlaki bir tepkiydi. Genellikle reformculuk siyasal bakımdan pasif de olsa, kolonileşmiş insanların psikolojik mobilizasyonuna katkıda bulundu. Müslüman siyasi kimliğinin yeniden inşasının aracı hâline geldi”<sup>19</sup>.

17 Bu dönemde Fransa’nın Cezayir’i işgaline karşı direnişin sembolü hâline gelen Abdülkadir Cezayirî, Batı’da ve bilhassa Amerika’da büyük bir şöhrete sahip olmuştu. Baktıya’nın işaret ettiği üzere Abdülkadir’in Amerika’da bu denli sevilmesi, Fransa’nın Cezayir’de işlediği katliamlara karşı duyulan insanî bir tepkinin yanında Amerika’da oryantalist literatürü de doğuran ve gittikçe artan genel siyasi ve ekonomik bir ilginin ayrıca Avrupa’nın çeşitli güçleriyle çeşitli alanlarda ortaya çıkmakta olan rekabetin ilginç bir sonucuydu. Adil Baktıya, “1830 Fransa’nın Cezayir’i İşgali, Abdülkadir’in Yükselişi ve Amerikan Kamuoyunda ‘Abdülkadir’ Hayranlığı”, *Ortadoğu Etütleri*, II/2 (Ocak 2010), s. 143-169.

18 Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998; Ch. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammed ‘Abduh*, Russell & Russell, New York 1968.

19 Lapidus, *A History of Islamic Societies*, s. 465-466.

Muhammed Abduh, çağdaş bir İslâm düşüncesinin oluşumunda modern Batı medeniyetiyle ilişkilerin önemli olduğunu düşünüyor, ancak Batı'nın bilim ve teknolojisinin alınmasını teşvik ederken dine uymayan taraflarından uzak durulmasını istiyordu. İngiliz düşünür Herbert Spencer'le diyalogunda, Doğulu aydınların sorgulamaksızın Avrupalıları taklit etmesinin nedenini Batı'nın zâhirî gücüyle ilişkilendiriyor, bununla birlikte Batı'nın maddî gücüne rağmen insanları mânen geliştiremediğini ileri sürüyordu. Öte yandan modern Batı felsefesinde özellikle ahlâk, eğitim ve toplum felsefesiyle ilgili eserlere ilgi duyuyordu<sup>20</sup>. Teknolojinin, ulaşım ve iletişim imkânlarının geliştiği bir çağda Abduh'un ıslahatçı düşünceleri Müslüman coğrafyanın her yerinde karşılık bulup takipçileri tarafından yayılabiliyordu. Abduh'un ıslahatçılığı ve İslâm düşüncesiyle Batı modernleşmesi arasında sentez yapmayı öngören akılcı yorumları, öğrencilerinden Muhammed Ferîd Vecdî ile sonraki Ezher şeyhlerinden Mustafa el-Merâgî, Mustafa Abdürrâzık ve Mahmûd Şeltût tarafından devam ettirilmişti. Onun düşüncelerinden etkilenenler arasında Ahmet Lutfî es-Seyyid ve Muhammed Kürd Ali gibi milliyetçi aydınlar yanında onun ılımlı yenilikçiliğini radikal laik bir modernizme dönüştüren Kâsım Emîn ve Ali Abdürrâzık gibi düşünürler de vardı. Muhammed Abduh'un düşüncesi, Osmanlı Türkiye'sinde Mehmet Âkif başta olmak üzere *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebîlürreşâd* çevresinde yer alan İslâmcı ekolün yanı sıra Ziya Gökalp ve *İslâm Mecmuası* etrafındaki modernistler üzerinde etkili olmuş, hatta *İctihad* grubundaki Abdullah Cevdet ve Celâl Nuri gibi laik Batıcı yazarlar tarafından da kendi görüşlerini destekleyecek şekilde kullanılmıştır<sup>21</sup>.

## Gelenekten Moderne Osmanlı Aydınının Zihinsel Dönüşümü

Osmanlı dünyasında geleneksel toplum yapısının çözülüşü, yaşanan krizler aydınlar arasında önce ıslahat sonrasında ise köklü reform çabalarını beraberinde getirecektir. ıslahatçılar için çözüm geçmişte yaşanan iyi zamanlarda gizlidir. Yapılacak olan “mitsel zamanda” kusursuz işlediği düşünülen düzeni yeniden kurabilmektir. Modern öncesi toplum için geçmişi “altın çağ”ı barındıran bir hazine sandığıdır<sup>22</sup>. Toplumun belleği konumundaki

---

20 Talal Asad, “Politics and Religion in Islamic Reform: A Critique of Kedourie's Afghani and Abduh”, *Review of Middle East Studies*, sayı 2 (London 1976), s. 13-22; M. Said Özervarlı, “Muhammed Abduh”, *DİA*, c. XXX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, s. 485.

21 Abduh'un izlerini kısa ziyaretlerde bulunduğu Tunus ve Cezayir ulemâsının faaliyetlerinde, ayrıca Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin Irak'ta ve Cemâleddin el-Kâsımî'nin Suriye'de öncülük ettiği Selefi ıslahat hareketlerinde de görmek mümkündür. Özervarlı, “Muhammed Abduh”, s. 485-486.

22 Cemal Kafadar, “The Myth of the Golden Age: Ottoman Historical Consciousness in the Post-Süleymanic Era”, *Süleyman the Second and His Time*, ed. Halil İnalçık - Cemal Kafadar, İSİS Press, İstanbul 1993, s. 47-58; Mehmet Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde: Osmanlı'da “Çözülme” ve Gelenekçi Yorumcuları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2019.

tarihçiler ve bürokratlar için sıkıntıların kökleri kadar çözüm önerileri de orada gizlidir<sup>23</sup>. Bununla beraber Selânikî'nin “*hasbihal*”, “*havâdis-i rûzgâr*” başlığı altında yaptığı değerlendirmelerde karamsar doğası gereği bir daha eski seviyenin yakalanamayacağını üzüntüsünü yaşamakta olması dikkat çekicidir<sup>24</sup>. Siyasetname ve ıslahatname yazarlarının sıklıkla kullandığı dile atfen “*âlem harâb; reâya perişân; hazine noksandır.*” Bu bozulma, her yönüyle mükemmel ve ideal olan geçmişin düzeninden, kadim yasalardan uzaklaşmanın sonucudur. Daire-i Adliye’de idealleştirilen toplumsal ve siyasi denge, denetimden çıkmıştır. Toplum, kutsallık ve ideal olan dışında karanlık bir alana düşmüştür. Üretilen çözümler, alınması gereken tedbirler, yapılacak yenilikler her ne kadar güncel ihtiyaçların gerektirdiği tedbirler olsa da mutlaka ideal olana uymak zorundadır. Cemil Oktay’ın işaret ettiği gibi geleneksel meşruiyet anlayışında yeni *bağımlıdır*. Benimsenmesi ancak alışılmış olana uygunlukla mümkündür. Buna göre varlığı ve oluşumu yaşanan zamanın dışında kanıtlanmış kurallar, akan zamanın dirik doğasının üzerine çıkarak yeni olanı belirler:

“Adem-i muhtariyet, geleneksel meşruiyet anlayışında, yeninin en çarpıcı özelliğidir. Yeni kurallar, öteden beri geçerli olan geleneklerden mezuniyet almaksızın toplum tarafından benimsenemez. *Yeni*’nin mezun olması, geleneğin iznine tabidir. Kendiliğinden değil atfen meşrudur. Atıf, kaynağı da mitsel zamanın içinde barındırır. Asıl uyulması ve sürdürülmesi gereken değerler oradadır. Mitsel zamanın değerlerine atıfta bulunmak, yaşanan zamanın üzerine bir tür sihir serper ve bu yolla onu meşrulaştırır.”<sup>25</sup>

Kanun-ı kadim, anane modern öncesi toplumun kendisini güvende hissettiği sığınaklardır. O yüzden modern öncesi toplumun insanı değişime karşı temkinlidir. Değişim yönünde atılan her adım diğer bir ayağın yerleşik alışkanlıklara sabitlenmesi şeklinde zuhur edebilir. Oysa Avrupa toplumunda söz konusu bakış açılmış, geleneğin surlarında gedikler açılmıştır. Arendt, Batı’da Rönesans’la başlayan yeni dönemde gelenekten kopuşun izini sürerken modernleşmeye ilişkin bir tespitin altını çizer. Buna göre Rönesans döneminde “Kadim dünyanın yeniden ortaya çıkarılması, üzerinde hiçbir etkisinin olamayacağı biçimde,

23 Bununla birlikte Osmanlı dünyasında ıslahat ve revizyon yaklaşımını geçmişte saklı ideal bir düzenin ihyası dışında düşünen yazarlar elbette vardır. Örneğin 17. yüzyılın ilk yarısında kaleme alınan ve muhtemelen Kemankeş Mustafa Paşa’ya sunulan anonim *Kitâbü Mesâlihi’l-müslimîn ve menâfi’l-mü’minîn*, şekil ve muhteva özellikleriyle geleneksel ıslahat risâlelerinden ayrılmaktadır. Önerdiği çözümler geleneksel tımar sisteminin tasfiyesi anlamına gelmektedir. *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar*, haz. Yaşar Yücel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988, s. 93-94, 111.

24 Selânikî Mustafa Efendi, *Târih*, c. I, haz. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999, s. 257, 290, 356; Emine Sonnur Özcan, “Bir Sosyal Tarih Kılavuzu Olarak Târih-i Selânikî”, *OTAM*, sayı 37 (Ankara 2015), s. 263-288.

25 Cemil Oktay, “Osmanlı Siyasi Düşüncesinde *Çark-ı Felek* (La Fortuna) Anlayışı”, *Siyasi Kültür Okumaları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017, s. 1-13.

kaynakların kendilerine kadar inerek, gelenekle bağların koparılması yolunda ilk girişimdir.” Filozofun dediği açıkça şudur. Batı, kutsallığı olmayan ve dünyevi esaslı kaynaklara inerek beşerî gerçekleri bulmaya çalıştı, gelenekle de bağlarını kopardı<sup>26</sup>.

19. yüzyılda Osmanlı zihin yapısında yaşanan değişimler köklü ve bir o kadar sarsıcıydı. Tanzimat ricâlinden Sadullah Paşa'nın ünlü “Ondokuzuncu Asır” şiirindeki ana tema Avrupa etkisindeki Osmanlı aydınları arasında hüküm süren rasyonalist, gelişmeci ve ilerlemeci dünya görüşünün bir sunumudur. Avrupa’da meydana gelen teknolojik ve sınai gelişmeler o dönem aydınlarını, bilim, teknoloji ve tecrübe sayesinde her şeyin başarılabilceği düşüncesine götürmüştür<sup>27</sup>. Sadullah Paşa'nın buradaki görüşleri özelde Yeni Osmanlıların ve genelde bilim ve teknolojik gelişmelerin büyülediği aydınların genel bakışını yansıtırken, Namık Kemal'in “İbret” başlıklı yazısındaki ifadelerle nerdeyse aynıdır<sup>28</sup>. Sadullah Paşa'ya göre idrak ışıkları 19. yüzyılda olgunluğun zirvesine erişir, daha önce olamayacağı düşünülen birçok şey mümkün hâle gelir. Faraziyeler gerçeğe dönüşür ve yeni medeniyet, eskinin yaptığı izahları ve verdiği bilgileri belki temelinden yıkar. Avrupa'yı yakından tanıyan bir Osmanlı diplomatı olarak Sadullah Paşa'nın Avrupa ile Osmanlı-İslâm coğrafyası arasında yaptığı karşılaştırmalar dikkat çekicidir. Özellikle çalışma biçimi, zihniyet ve ilişkilerini karşılaştırırken şahsi teşebbüsün Avrupa’da meydana getirdiği sermaye birikimi ve zenginliği hayranlıkla anlatır. İlginç bir tespit de bir ülkede hürriyetin mi yoksa istibdadın mı hâkim olduğunu o ülkedeki büyük binaların kime ait olduğuna bakılarak anlaşılabilceği konusundaki izahıdır. Ona göre bu büyük binaların malikleri iktidarın da gerçek sahipleridir. Nitekim Avrupa’da büyük binaların, millet meclisi, millet bankası, millet kütüphanesi şeklinde isimlendirildiği, yani bunların ve büyük ticarethanelerin millete ait binalar olduğu fikrinden hareketle, hâkimiyetin de millete ait olduğu sonucuna varır. Osmanlı ülkesindeki büyük binaların ya devlet dairesi ya da saray olduğuna vurgu yaparak bu durumu, iktidarın millete değil devlete ait olduğunu gösteren açık bir işaret olarak değerlendirir<sup>29</sup>.

---

26 Cemil Oktay, “Bizans Siyasi İdeolojisinden Osmanlı Siyasi İdeolojisine”, *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 36.

27 Müslüman dünyanın birçok yerinde olduğu gibi Osmanlı aydınları üzerinde Avrupa bilimine olan vurgu dikkat çekicidir. Eski zamanlarda dine verilen rol bu dönemde bilim ve akla yüklenmiştir. Bilim meşrulaştırma işlevi dâhil birçok önemli fonksiyona sahip olacaktır. Böylelikle bilim aşkınıcı (*trancendant*) bir yere oturtulmuştur. Bilimin Avrupa’daki gelişme ve olumlu sonuçları sağlayan etken olarak görülmesi onu erişilmesi gereken bir hedefe dönüştürmüştür. 1908 Meşrutiyeti gibi siyasal bir olayı kutlayan Tıbbiye öğrencilerinin “Le salut de la nation c'est la Science” bayrakları taşımaları tesadüf değildir. M. Şükrü Hanioglu, “Osmanlı Aydınındaki Değişme ve Bilim”, *Toplum ve Bilim*, sayı 27 (Güz 1984), s. 183-192.

28 Mustafa Nihad Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1938, s. 38-43; Mehmet Kaplan, *Namık Kemal Hayatı ve Eserleri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1948, s. 83-89.

29 Sadullah Paşa'nın Avrupa medeniyeti ve Osmanlı dünyası karşılaştırması hakkında bkz. Ali Akyıldız, *Sürgün Sefir Sadullah Paşa Hayatı, İntiharı, Yazıları*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011, s. 213-217; ayrıca şiirin tam metni için s. 390-391.

Değişim karşısında direnç 19. yüzyılda aydınlar arasında eleştirilen bir konudur aynı zamanda. Eski alışkanlıklar, gelenek ve göreneğin dar kalıpları bütün olumsuzlukların nedeni olarak yorumlanır. Her fırsatta bu eleştirel tavır ortaya konur. Örneğin Münif Paşa *Mecmua-i Fünûn*'da kaleme aldığı İstanbul yangınları hakkındaki yazısında yangınların önemli sebeplerinden biri olan ahşap binaların kâgir binalara tercih edilmesini “görenek belası” olarak yorumlar. Aynı dergide yazan Kadri Bey göreneğin bir başka olumsuzluğunu şöyle ifade eder:

“İşte bu görenek denilen şey dahi, sanatlarına dair ustalarından gördükleri usûl olup, buna güya umûr-i dîniyeden bir şey gibi nazar ederek hiçbir vakitte tağyir ve islahı tasavvur etmek şöyle dursun, bir taraftan kendilerine bazı suver-i hüsnâ ihtar olundukta görenek olmamış cevabını verirler.”

Kadri Bey, Avrupa'da böyle bir görenek anlayışı olaydı telgraf, demiryolu ve vapur gibi yeni icatlarda bulunamazlar demekten geri kalmaz<sup>30</sup>. Gerçekte Avrupa medeniyetinin ilim ve fende ilerleyişine olumlu bakış İslâm'ı imparatorluğun koruyucu ve birleştirici harcı olarak gören yazarlar arasında da destek buluyordu. Örneğin Meşrutiyet idaresinin kurulması, toplumsal ve bireysel hürriyet, özellikle de fikir hürriyeti, müesseselerin islahı, Avrupa medeniyetine ayak uydurması zaruretine yazılarında temas eden Namık Kemal, millî ve İslâmî değerleri muhafaza etmek şartıyla Avrupalılaşıma fikrini benimsemişti. İslâmiyet'in hayatîyetine inanmış, onun medeniyet ve ilerlemeyle asla tezat hâlinde bulunmadığını kabul ederek, aksi yoldaki iddia ve görüşleri çürütmeye çalışmış, Batı medeniyetinden alınacak müesseselerle İslâmî ve millî esasların telifini isteyen bir görüşü savunmuştu<sup>31</sup>.

Osmanlı aydınları içinde İslâm'ın hâlihazırdaki durumu ve Batı medeniyeti karşısında kaybettiği mevziin yeniden kazanılması konusundaki girişimlerde iki yaklaşım öne çıkmaktadır. Bunlardan birinde İslâm'ın geçmiş asırlarda kurduğu yüksek medeniyete yönelik nostaljik göndermeler ve böylelikle ilim ve fende modern Batı'nın İslâm'a birçok şey borçlu olduğuna yönelik çıkarımlardır<sup>32</sup>. Bir diğer yanda ise gerileyiş paradigmasını kabul eden,

30 İsmail Doğan, “Kentsel Değişimin Tanıkları Olarak Osmanlı Aydınlarının Gözüyle İstanbul”, *Osmanlı İstanbul'u II*, ed. Feridun Emecen - Ali Akyıldız - Emrah Safa Gürkan, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul 2014, s. 304-305.

31 Namık Kemal bu yolda Batılı düşünürlerin oryantalist yaklaşımlarıyla mücadele etmekten geri kalmaz. Ernest Renan'ın “l'İslamisme et la science” adlı konferansında İslâmiyet'in bilim ve ilerlemeye engel olduğu şeklindeki iddialarına, kaleme aldığı *Renan Müdafaaanâmesi* ile karşılık vermiştir. Namık Kemal, bu küçük eserinde Avrupa ve İslâm tarihinden getirdiği delillerle Renan'ı eleştirmiştir. Namık Kemal, *Renan Müdafaaanâmesi*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul 1910; Gültekin Yıldız, “Namık Kemal'in ‘Salâhaddin Eyyûbi’, Biyografisi: Öncü Bir Panislâmist Metnin İnşasına Dair Bazı Gözlemler”, *İlmî Araştırmalar*, sayı 6 (İstanbul 1998), s. 271.

32 Bu ve benzer yaklaşımlar çağdaş düşünür ve araştırmacılar halen karşılık bulmaktadır. Örneğin bütün yaşamını İslâm bilimler tarihine adanmış olan Prof. Dr. Fuat Sezgin, Avrupa medeniyetinin İslâm medeniyetinin çocuğu olduğunu ileri sürmüştür. Fuat Sezgin, “İslâm Bilimlerinin Avrupa'ya Etkisi Büyük Oldu”, *Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları Dergisi Journal of Islamic Research*, sayı 3 (2009), s. 8.



geçmişteki mirasın önemini farkında ancak yeniçağa uygun bir model inşa etmenin, Batı ile olan etkileşimde gelenekle doğrudan çatışmayan unsurların alınması gereği konusunda görüş ve çözüm önerileri ortaya koyan yazarların yaklaşımları mevcuttur. Örneğin 19. yüzyıl İslâm dünyasının çöküş sebeplerini ve buna karşı alınacak tedbirleri araştıran, fikir ve çözümler üreten bir devlet adamı olarak Tunuslu Hayreddin Paşa bu yönüyle öne çıkmaktadır<sup>33</sup>.

1868 yılında Arapça olarak Tunus'ta yayımlanan *Akvemü'l-mesâlik fi ma'rifeti ahvâli'l-memâlik* adlı eseri, içinde bulunulan krizi analiz ediyor, modernleşme ve siyasete dair görüşleri içeriyordu. Hayreddin Paşa bu eserinde Avrupa'nın siyasi, askerî ve ekonomik üstünlüğünü uzun uzun anlattıktan sonra Müslümanların yeniden tüm bu alanlarda yükselebilmelerinin çarelerini tartışır. Sunduğu teklifler aslında oldukça pratik ve pragmatik çözümlere dayanmaktadır<sup>34</sup>. Esas nokta halkın güvenini kazanmış sağlam bir idare kurabilmekte gizlidir. Hayreddin Paşa'ya göre Avrupa'nın yükselişindeki sır coğrafyası, dini ve ikliminde gizli değildir. Onun sahip olduğu maddî güç eğitime ve kurduğu sağlam müesseselere dayanmaktadır. Siyasi kurumların adalet ve özgürlüğe dayanması, parlamentoya karşı sorumlu hükümet ve hür basının önemi kavranmadıkça maddî güce erişilemeyeceğini savunur<sup>35</sup>. Bu deneyimli bürokrat ve aydın, aslında söz konusu müesseselerin İslâm'ın mirasında olduğunu kaydederek telifçi bir yöntem benimser. Örneğin Avrupa medeniyetinin maddî gücünün dayanaklarından biri gördüğü parlamentonun İslâm'daki "*ehlü'l-hal ve'l-akd*"ın yerini tuttuğunu söyler. Ancak bazı ayrılıkçı hareketlere neden olabileceği endişesiyle tebaanın bütününe siyasi hak ve özgürlüklerin verilmesine karşı çıkar. Ona göre klasik İslâm politik geleneğinin kalıpları içinde kalarak Avrupa'nın idari-politik ve ekonomik kurumlarından adaptasyonlar yapmak mümkün olup, İslâm buna cevaz vermektedir. Nitekim Tunuslu Hayreddin Paşa, Tanzimat sonrası reformları bu anlamda destekler. İslâm ülkelerinin iktisadi olarak gelişebilmesi devlet müdahalesi, şirketler ve yerli sanayinin korunması gibi önerilerin yer aldığı reformların başarılı olabilmesi için devlet adamları ve ulemanın iş

---

33 Ali Fuad, "Ricâl-i Mühimme-i Siyâsiyye: Hayreddin Paşa", *Servet-i Fünûn*, sayı 1564, 1573 (İstanbul 1926); Atilla Çetin, "Un important mémoire de 1873 sur la Tunisie", *Studies on Ottoman Diplomatic History*, 1, İSIS Press, İstanbul 1987, s. 111-121.

34 Yazar, özellikle önemli olan mukaddime kısmını 1868'de Paris'te Fransızca olarak *Réformes nécessaire aux états musulmans* adıyla yayımlamıştır. 1876'da İstanbul'da, 1881-1882'de İskenderiye'de basılmıştır. Eserin Abdurrahman Süreyyâ Efendi tarafından yapılan Türkçe çevirisi ise 1879'da İstanbul'da yayımlanmıştır. Leon Carl Brown, *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteenth-Century Muslim Statesman*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, s. 65-178.

35 Hayreddin Paşa, *Akümü'l Mesâlik* başlıklı kitabında esaslı bir islahat programı çizerken, Müslüman sömürgelerindeki politikalarını eleştirdiği istilacı Avrupa'nın değil, ilerlemiş, büyük bir medeniyete ulaşmış Avrupa'dan sadece Müslüman ülkelere uygun tedbirlerin iktibas edilmesi gerektiğini savunur. Alman şarkiyatçı Heinrich Von Maltzan bu çalışmanın 19. yüzyılda Doğu'da telif edilen en önemli eser olduğunu söylemiştir. Tunuslu Hayreddin Paşa, *Ülkelerin Durumunu Öğrenmek İçin En Doğru Yol: Akümü'l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-Memâlik*, çev. Kerim Suphi Muhammed, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2017.



birliği yapması gerektiğini düşünür. Ulemanın burada öne çıkarılmasının nedeni Müslüman ülkelerdeki konumları ve ayrıca idari, siyasi kadrolardaki ağırlıklarındadır. Hayreddin Paşa, ancak bu reformlar yapılarak İslâm halklarının çağın seviyesine çıkarılabileceğini ve böylelikle Batıya karşı bir direnç sergilenebileceğini savunur. Esasen şeriatın değişen koşullar ve toplumsal gereksinimlere uygun biçimde açıkça yasaklanmamış her şeye olumlu bakmasının çağdaşlaşma önündeki bütün engelleri kaldırdığını ileri süren Hayreddin Paşa, görüşlerini II. Abdülhamid dönemindeki ilk sadaretinde uygulamaya koyamamıştır. 1882’de yeniden bu makam teklif edildiğinde ıslahat programının tedrici biçimde uygulanmasını isteyen hükümdara “*Vaadîn icrasını görebilmek için Nûh ömrü ve Eyyüb sabrı lâzımdır. Bende ise her ikisi de yoktur*” diyerek teklifi geri çevirmiştir<sup>36</sup>.

Avrupa medeniyetinin bütün geleneksel İslâm dünyasını iktisadi ve siyasi olarak kuşattığı bir dönemde “Müslüman kalarak modernleşmeyi” amaçlayan Tunuslu Hayreddin Paşa, çağdaşı birçok düşünürü etkilemiş bir isimdi<sup>37</sup>. Yaşanan bunalımı Batı’dan esinlenen reformlarla aşmaya çalışan Mahmud Kabadu, Avrupa’nın gücünün kaynağını müspet ilimlere verdiği değerde görüyor, onların ihmalıyla bugünkü durumuna gelen İslâm cemiyetinin ilim ve bilgiyle tekrar eski üstünlüğüne erişeceğine inanıyordu. *Akvemü’l-mesâlik*’in yayımından sonra klasik bir İslâm eğitimi görmüş olan İbn Abî’-d-Diyâf meşhur tarihine yazdığı Mukaddime’lerinde Hayreddin Paşa ile benzer konuları ele almıştı. Tahtâvî de yazdığı bazı çalışmalarda *Akvemü’l-mesâlik*’e göndermelerde bulunmuştu. Kendisi devlet adamı olmamakla beraber iyi bir idare için parlamentonun varlığını takdir ediyor, 1866’da Kahire’de Hidiv’e danışmanlık yapmak için açılan meclisten övgüyle bahsediyordu. O, modern dünyada ulemanın toplumun refahı için hükümdarla iş birliği yapması gerektiğini düşünüyor, bunun için ananevi ilimlerin yanında, modern bilimlerin de incelenmesini zorunlu buluyordu. Aradaki fark Hayreddin Paşa, bütün İslâm toplumu için yazarken Tahtâvî’nin projelerinin Mısır’la ilgili oluşuydu. Hayreddin Paşa’nın fikirleri Yeni Osmanlılar arasında da taraftar bulmuştu. Onlar deneyimli devlet adamıyla aynı doğrultuda İslâm’ın cemiyetin temeli olduğu fikrindeydiler. İslâmiyet reformu ve yeniliği reddetmediği gibi tavsiye ediyordu. Hükümdarın keyfi ve şahsi iktidarının sınırlanması hususunda müttetiklerdi. İmparatorluktaki gayrimüslimlerin imtiyazlarının

36 Tunuslu Hayreddin Paşa’nın yaşamı ve İslâm dünyasında reform hakkındaki görüşlerinin ayrıntılı tahlili için bkz. Atilla Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, s. 64-85; Paşa’nın Tanzimat hareketine yaklaşımı hakkında Bekir Karlıağa, *Islahatçı Bir Düşünür Tunuslu Hayreddin Paşa ve Tanzimat*, Mahya Yayınları, İstanbul 1995.

37 Cemil Meriç’e göre “*Akvemü’l-mesâlik* bir terkiptir. İslâm ve Batı düşüncesiyle, İslâm ve Batı müesseselerinin, İslâmî planda, amprik bir terkibi. Zira muhatabı önce İslâm dünyası, sonra da Avrupa’dır.” Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, haz. Mahmut Ali Meriç, İletişim Yayınları, İstanbul 2016, s. 57.

kaldırılmasını arzu ediyorlardı<sup>38</sup>. Hayreddin Paşa, Tanzimat reformlarının gerekliliğini bütün İslâm ülkeleri için müdafaa etmekteydi; oysa Yeni Osmanlılar için öncelikli konu imparatorluğun geleceğiydi. Hayreddin Paşa, imparatorluğun tüm tebaasının temsilcilerinden oluşacak bir meclisin zararlı sonuçları olabileceği konusunda endişeliyken Yeni Osmanlılar, anayasa, seçim ve parlamento istiyorlardı. Namık Kemal'in *Akvemü'l-mesâlik* konusundaki görüşleri olumlu değildi; ancak Ali Suavi, bu eseri beğeniyor ve yazdığı kitaplarda ondan iktibaslarda bulunuyordu. Devlet adamı ve kuramcı olan Hayreddin Paşa'nın fikirleri Cemaledin Efgani, Muhammed Abduh ve İstanbul'da *Sebilürreşâd* grubu tarafından ilgiyle takip edilmişti<sup>39</sup>.

19. yüzyılın ikinci yarısında gelişen ulaşım teknolojisi ve gazete, dergi gibi haberleşme ağları Müslüman halklar arasında irtibatın güçlenmesine dolayısıyla yeni kavramların, kimlik algılarının oluşumuna imkân sağlamıştır. 1870'lerde sömürgeciliğin yarattığı kötü koşullar nedeniyle Müslümanlar arasında küresel bir dayanışma fikrinin ilk tohumları yeşermeye başlamıştır. Böylelikle Avrupa ırkçılığına karşı ortak bir İslâm medeniyeti tahayyülü zaman içinde gelişmiş, Müslüman toplumlarda dünya çapında bir siyasi birliğe sahip olma hayali güçlenmiştir. Emperyalizmin küreselleşmesi ve insanlığı ırklara ayırma gayreti Müslüman aydınların zihninde Âlem-i İslâm kavramının gelişmesini sağlamıştır. İslâm'ın evrensel ve yekpare bir dinî gelenek olarak sunulması, uluslararası siyasette bir güç birliği hayali, medeniyetler söyleminde müstakil bir gelenek hâline gelme yönünde kavramsal bir değişimi beraberinde getirmiştir<sup>40</sup>. Şüphesiz bu düşüncenin güçlenmesini ve yayılmasını sağlayan en önemli neden sömürgeciliğin hızla yayılmasıdır. Emperyalist yayılım yalnızca Uzakdoğu Asya'da, Afrika'da değil Hindistan'da Babürlerin, İran'da Safevilerin yıkılmış olması nedeniyle en güçlü ve bağımsız Müslüman İmparatorluk konumuna sahip olan Osmanlı ülkelerini de hedef almıştır. Bu yüzyılın başında Napolyon'un Mısır'ı işgal projesi başarıya ulaşmamışsa da 1830'lardan itibaren yeni bir atakla karşı karşıya kalınmış, Cezayir'in işgalini, 1881'de Fransızların Tunus'u 1882'de İngilizlerin Mısır'ı ele geçirmesi izlemiştir. Bu durum Osmanlı halifesinin prestijine gölge düşürürken yeni jeopolitik kavramın gelişimine bağlı olarak hilafetin tekrar yorumlanmasını gündeme getirmiştir. 1880'lerden itibaren

---

38 Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Avrupa'nın ilerlemesini adalet ve hürriyete dayanan müesseselerin yardımıyla sağlanan bir gelişme olarak değerlendirmesi Yeni Osmanlıların arasında karşılık buluyordu. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, s. 385-395.

39 Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, s. 86-91; ayn.yzr., "Tunuslu Hayreddin Paşa", *DİA*, c. XVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 57-60, ayrıca bkz. İbrahim Abu-Lughod, "The Islamic Influence on Khayr al-Dīn of Tunis", *Essays on Islamic Civilization*, ed. D. Little, Brill Academy Press, Leiden 1976, s. 9-24.

40 Zannedilenin aksine dünyadaki Müslümanların topyekûn birliğine atıfta bulunan İslâm Dünyası tabiri, İslâm'ın kendisi kadar eski bir kavram olan ümmet fikrinden gelmemektedir. Bu hususta değerli bir katkı için bkz. Cemil Aydın, *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*, Harvard University Press, Boston 2017.

dünya kamuoyunda yoğun bir jeopolitik Panislâmizm tartışması başlamıştır. Tartışmanın en can alıcı noktası sömürgeci güçlerin yönettikleri bölgelerdeki halkları kendi meşruiyet dairelerine kazandırma konusundaki başarısızlıkları ve bunun Osmanlı imajına yansımalarıdır. Rusya birçok yönden Müslüman tebaasını sadık unsurlar arasında tutmaya çalışırken Orta Asya'daki Müslüman elitlerin veya Tatar cedidcilerin çocuklarını İstanbul'da okutması ya da hac dönüşü hilafet merkezi İstanbul'a uğramış olmak Osmanlı sempatisinin yaygınlaştığına işaret etmektedir. Şiblî Numânî'nin İstanbul anılarında bu şehir Avrupalı medeni bir şehir olarak övülürken Osmanlı halifesi en yüksek saygı ifadeleriyle anılır<sup>41</sup>.

1900 yılına gelindiğinde kamuoyunda İslâm Âlemi diye tanınan bir dünyanın varlığı artık kabul görmüştür. Bu dönemde ortak renge bürünmüş İslâm Âlemi haritaları ortalıkta yayılırken, Müslüman modernistler Cemaleddin Efgani, Reşid Rıza, Muhammed Abduh, Seyyid Emir Ali, Şiblî Numânî gibi isimler bu dünyanın sözcülüğünü üstlenmişlerdir. 19. yüzyıl sonunda reformist antiemperyalist Müslümanların ortaya çıkardığı bir jeopolitik kavram olan Âlem-i İslâm'ı benzer jeopolitik kavramlardan farklı kılan özelliği bu fikrin taraftarlarının Osmanlı İmparatorluğu'na ve Sultana yükledikleri liderlik misyonudur<sup>42</sup>. Osmanlı yazarları arasında da aynı dönemde İslâm âlemine olan ilgi artar. Buralara yapılan seyahatlerin notları yine bu başlık altında okuyucuyla buluşur. Kamuoyu Müslüman bölgelerin halkları ve sorunlarına aşına olmaya başlar<sup>43</sup>. Örneğin Abdürreşid İbrahim *Livâü'l-hamd* (İstanbul 1885) adıyla yazıp Rusya'da dağıttığı küçük risalesiyle orada yaşayan Müslümanları Türkiye'ye göç etmeye teşvik eder. 1895'te İstanbul'da 1907 yılında ise Petersburg'da basılan *Çolpan (Çoban) Yıldızı* başlıklı çalışmasında ise Çarlık rejiminin Türklere yaptığı baskıları sert bir dille kınayarak, halkı Rus hükümetine karşı mücadeleye çağırır. *Bin Üçyüz Senelik Nazra*'da (Petersburg 1905) Müslümanlar arasında bir ittifak kurma zarureti dile getirilerek daha sonra yapılan

41 1882'de Seyyid Ahmet Han tarafından yapılan Aligarh'daki Mohammadan Anglo-Oriental College'da (daha sonra Aligarh İslâm Üniversitesi) Arapça hocası olan Şiblî Numânî, Aligarh'daki kolejde çalışırken 1883'te A'zamgarh'ta millî bir kolej kurmuştu. Tarihe ilgisi Türkiye, Suriye ve Mısır'a seyahatler yaparak kütüphanelerde çalışmasına neden oldu. İstanbul'u ziyareti sırasında II. Abdülhamid ile görüşen âlim, Osmanlı hilafeti lehine yazılar ve konferanslar vermişti. Seyyid Ahmet Han'ın fikirlerinden etkilendiği anlaşılan Numânî, İslâm kültürünün ve dinî düşüncenin yeniden ihyasıyla ilgilenmiştir. Javed Ali Khan, "Shibli's Studies in Islamic History", *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, c. V, ed. Mohamed Taher, New Delhi 2003, s. 90-98; Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, Oxford University Press, London 1967, s. 77, 110.

42 Cemil Aydın, "İmparatorluk ve Hilafet Vizyonları Arasında Osmanlı'nın Panislâmist İmajı, 1839-1924", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara - Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul 2013, s. 60-61, ayn.yzr., "Globalizing the Intellectual History of the Idea of the Muslim Word", *Global Intellectual History*, ed. Samuel Moyn - Andrew Sartori, Columbia University Press, New York 2013, s. 159-186.

43 Abdürreşid İbrahim, *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişar-ı İslâmîyyet*, c. I, İstanbul 1328, c. II, İstanbul 1329. ayrıca bkz. Şeyh Mihriddin Arusi (Şehbenderzade Ahmet Hilmi), *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa, Müslümanlara Rehberi Siyaset*, İstanbul 1329.

ittifak kongrelerine zemin hazırlayan, “*İttifak Nizamnâme ve Programı*”nın ana fikirleri ortaya konur<sup>44</sup>.

Jeopolitik bir kavram olarak Âlem-i İslâm’ın Müslüman halklar arasında basın ve Müslüman misyonerler aracılığıyla gelişmesi Osmanlı yöneticileri için uyarıcı olacaktı. İmparatorluğun karşı karşıya bulunduğu tehditler idarecilere gayri resmî bir küresel ağla dünya Müslümanlarının İstanbul ile ilişkisini geliştirmeleri için hareket alanı sağlayacak ve bunu gönüllüce gerçekleştireceklerdi. II. Abdülhamid, saltanatı boyunca İstanbul’u hilafet merkezi, kendisini de İslâm Âlemi’nin halifesi olarak sunacak politik argümanları destekleyecekti. Bunu yaparken medeni bir lider ve imparatorluk imajından taviz vermeyecekti. Uluslararası camiada Osmanlı ve Müslüman karşıtlığının yükseldiği bir dönemde dış politikada imaj çalışmaları resmî, ideolojisinin önemli bir bölümü İslâm hilafetine dayanan bir hükümet olarak büyük önem taşımaktaydı. Batı’da Osmanlığa ve İslâm’a dair her türlü yayın, temsil ya da sunum halifenin İslâm’ın onurunu korumak ve İmparatorluğunun medeni dünya içindeki yerinin altını çizmek için takip edilecek, gerektiğinde müdahalede bulunulacaktır. Bu durum onun İslâm’ın hamiliğini üstlenen bir halife olarak İslâm dünyasındaki prestijinin artırılmasına yönelik bir araç olarak kullanılacaktı<sup>45</sup>.

Abdülhamid’in İslâm Birliği siyaseti aslında Batı’nın emperyal yayılımı karşısında Müslüman halklar arasında Osmanlı halifesinin çevresinde bir direnç merkezi oluşturma ve diplomasi masasındaki pazarlık gücünü artırmaya dayanan, daha yoğun biçimde iç Müslüman kamuoyunu milliyetçi ideolojinin dağıtıcılığı karşısında İslâm bağıyla bir arada tutma amacıyla oluşturulmuş savunmaya yönelik (*defensif*) bir araçtı<sup>46</sup>. Avrupa’daki bazı Şarkiyatçıların ya da onların hizmet ettiği siyasi çevrelerin iddialarının aksine agresif ve yayılmacı (*ofensif*) bir niteliğe sahip değildi. İslâm Birliği siyaseti Osmanlı-Rus Savaşı sonrası Balkanlar ve Kafkasya’dan gelen yoğun göçlerle değişen Osmanlı demografik yapısının

---

44 Abdürreşid İbrahim’in sömürge yönetimleri altındaki Müslümanlara yönelik yayın ve faaliyetlerinde dergi ve gazetelerdeki makalelerinde İslâm Birliği ve dayanışması düşüncesi yoğun şekilde öne çıkmaktadır. *Mir’at yahud Gözğü, Ülfet, Tilmiz, Necât, Teârûf-i Müslimîn, Cihâd-ı İslâm* gibi dergilerde Müslümanlara manevi değerlerini korumaları, sömürge rejimlerine karşı mücadele etmelerini öğütüyordu. Abdürreşid İbrahim, *Tercüme-i Halim- Ya ki Başıma Gelenler*, haz. İsmail Türkoğlu, Mac Medya, İstanbul 2017; Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türkli Türkistan ve Yakın Tarihi*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1981, s. 540-543, 549-550.

45 Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, I. B. Tauris, New York 1998, s. 16-44, ayn.yzr., “II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Dış İlişkilerinde ‘İmaj’ Saplantısı”, *Sultan II Abdülhamid ve Devri Semineri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1994, s. 149-162.

46 Abdülhamid’in İslâm Birliği siyaseti bir anlamda İslâm kimliği üzerinde uzlaşmış bir ön milliyetçilik inşa etmeye yönelikti. Nikki Keddie, “Panislam as Proto-nationalism”, *Journal of Modern History*, XLI/1 (March 1969), s. 17-28.

politik ve toplumsal sonuçlarından biriydi<sup>47</sup>. Onun İslâm Birliği siyaseti Batıya karşı bir meydan okumadan ziyade son derece hassas hazırlanmış bir stratejiydi. İngiltere ve Rusya gibi büyük devletlerin kendisine karşı kullanacağı alternatif hilafet arayışı Sultanı temkinli davranmaya itiyordu<sup>48</sup>. Emperyal çağda geliştirilmiş bir direniş enstrümanı olan İslâm gittikçe daha politik bir içeriğe bürünürken, Sultanın siyaseti Müslüman âlim, düşünür ve tarikat liderlerinin desteğini alıyordu<sup>49</sup>. Batı'nın hegemonyasına askerî gücüyle karşı koyamayacak olan imparatorluk diplomatik bir araç olarak kullandığı İslâm ile kendine bir savunma alanı oluşturuyordu<sup>50</sup>. Sultanın ağırları ve Yıldız'daki bürokratların Hariciye Nezareti'ndeki etkileri Hindistan'dan Kuzey Afrika'ya kadar geniş bir coğrafyada iletişim kurulmasını sağlıyordu<sup>51</sup>. İslâm dünyasının birçok yerinde tekkelere özel bir önem verip, Şeyh Zâfir, Şeyh Ebü'l-Hüda, Seyyid Ahmet Esad Efendi gibi bazı önemli tarikatların liderleri ve şeyhlerine alaka göstermesinin asıl nedeni geniş halk desteğine sahip olan tarikatların gücünden yararlanmak istemesiydi. Bunun için maddî yardımların yanı sıra sınırları alabildiğine genişletilen taltifat müessesinin imkânlarından faydalanarak önde gelen dinî liderleri nişanlarla ödüllendiriyordu. Ayrıca Şeyh Muhammed Zâfir, Şeyh Ebü'l-Hüda, Feraşet-i Şerife Vekili Seyyid Ahmet Esad Efendi, Şeyh Rahmetullah ya da Hüseyin el-Cisr gibi tarikat temsilcilerini İstanbul'a davet ederek onların aracılığıyla kontrollerindeki bölgeleri denetlemeye çalışıyordu<sup>52</sup>. Pragmatik gayelerle hareket eden Abdülhamid, Irak gibi hassas bölgelerdeki Şii ideolojiyle rekabet etse de uluslararası kamuoyu önünde İran ile çatışır görüntü vermekten kaçınıyordu<sup>53</sup>.

- 47 Değişen demografinin Osmanlı siyasetine etkisine ilk dikkat çeken ve Abdülhamid dönemine revizyonist bir bakış geliştiren çalışma için bkz. Engin Akarlı, *The Problems of External Pressures, Power Struggles, and Budgetary Deficits in Ottoman Politics Under Abdulhamid II (1876-1909): Origins and Solutions*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, Department of History, New Jersey 1976.
- 48 Azmi Özcan, "İngiltere'de Hilafet Tartışmaları 1873-1909", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 2 (İstanbul 1998), s. 49-71; Ş. Tufan Buzpınar, "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Hilafetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı: 1877-1882", *Hilafet Risaleleri I. Abdülhamid Devri*, ed. İsmail Kara, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 37-63.
- 49 Sultan II. Abdülhamid'in izlediği siyasetin sınırları ve araçları hakkında ayrıntılı bir analiz için bkz. Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, Ötüken Yayıncılık, İstanbul 1992, ayn.yzr., "II. Abdülhamid ve Osmanlı Devleti'nin İslâm Birliği Siyaseti", *Devr-i Hamid: Sultan II. Abdülhamid*, c. I, ed. Metin Hülagu, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 2011, s. 419-432.
- 50 Gökhan Çetinsaya, "İsmi olup da cismi olmayan kuvvet: II. Abdülhamid'in Panislâmizm Politikası Üzerine Bir Deneme", *Osmanlı*, c. II, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, s. 380-388, ayn.yzr., "İslâmî Vatansızlıktan İslâm Siyasetine", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, c. I, ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 265-271.
- 51 Çeşitli ülkelerde bulunan Osmanlı şebhenderlikleri hilafet politikasının yürütülmesinde etkili olan merkezler arasındaydı. Sultan, şebhenderlerin seçimiyle bizzat ilgileniyordu. Bunlardan, normal diplomatik görevlerinin yanı sıra İttihâd-ı İslâm için çalışma yapmalarının da beklendiği şebhender raporlarından anlaşılmaktadır. Bu hususta bkz. Azmi Özcan, *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877-1924)*, Brill Academy Press, Leiden 1997.
- 52 Butrus Abu-Manneh, "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda AlSayyadi", *Middle Eastern Studies*, XV/2 (May 1979), s. 131-153; Ş. Tufan Buzpınar, "Şeyh Muhammed Zafir ve Sultan Abdülhamid ile İlişkileri", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sayı 47-48 (2010-2011), s. 213-223; ayrıca bkz. Muhammed Tandoğan, *Afrika'da Sömürgecilik ve Osmanlı Siyaseti (1800-1922)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2013.
- 53 Selim Deringil, "The Struggle against Shiism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propoganda", *Die Welt des Islam*, 30, 4 (1990), s. 45-62.

İslâm Birliği siyasetini patriarkal ve otokratik siyasi kültürün etkisiyle tasarlayan Sultan Abdülhamid, İslâm'ın modernlikle çatışmadığını düşünüyor, bürokraside, eğitimde ve devletin örgütlenmesinde Tanzimat'tan beri gelen merkezileşme ve modern yönelimleri sürdürüyordu<sup>54</sup>. Onun İslâm, gelenek ve modernlik hakkındaki görüşlerinin biçimlenmesinde Ahmet Cevdet Paşa gibi âlimlerin rolü büyüktü. Cevdet Paşa, Avrupa kültürünün ve modernleşmenin Osmanlı kurumlarını dönüştürdüğü bir dönemde Osmanlı İslâm geleneğiyle Batı arasında sentezci bir düşünceyi temsil ediyordu. Osmanlı siyasi kurumlarının İslâmî temellere dayandığına dikkat çekerken Batı devletleriyle Osmanlı Devleti'nin farklı din ve medeniyetlerden doğduğunu, bu nedenle tümüyle Batılılaşmanın yanlış hattâ imkânsız olduğuna inanıyordu. Bununla birlikte bütün gelenekçiliğine rağmen Ahmet Cevdet Paşa, modernleşmenin getirdiklerine kapıyı tamamiyle kapatmıyordu. Diğer birçok İslâm âlimi gibi o da telifçi bir yaklaşımla Batı'nın bilimsel, teknik ve yönetim alanlarındaki üstünlüğünü kabul ederek bu alanlarla ilgili Osmanlı kurumlarının Batı modeline göre ıslahını savunuyordu<sup>55</sup>. Cevdet Paşa, İslâm tecrübesiyle irtibatlı biçimde Müslüman milletlerin siyasi birliğini temsil eden bir zeminde milleti tanımlıyordu. Fransız Devrimi sonrasında bulaşıcı bir hastalık olarak Avrupa'yı sardığını kaydettiği milliyetçiliği ise kavmiyet sözcüğüyle karşılıyordu. Ona göre Avrupa'daki gibi bir vatan düşüncesi Müslümanlar arasında taraftar bulamayacaktı. Bunun nedeni dinin çok etkili ve birleştirici bir güce sahip olmasıydı. Osmanlı Devleti'nin asıl gücü hilafet ve saltanatın birleşmesine dayanıyordu. Devletin esas unsuru İslâmiyet idi. Ahmet Cevdet Paşa, bu nedenle meşrutiyet yönetimine karşı çıkıyordu<sup>56</sup>.

II. Abdülhamid, Cevdet Paşa'nın fikirlerinden etkilenmiştir. Ona göre Osmanlı Devleti'ni oluşturan Müslüman milletleri bir aile mantığı içinde birbirine yaklaştıran şey din birliğidir. Bu nedenle ciddi anlaşmazlıklara neden olabilecek milliyetçiliğe karşı ortak bir değer olarak herkesin Müslümanlığı vurgulanmalıdır. Din, milletin devamı için sahip olunması gereken unsurlardan biri olduğu gibi Devlet-i Aliyye'nin devamı ve bekası İslâmiyet'le kaimdir. Müslümanlarda ise imandan sonra halife aşkı en başta gelmeli, zihinlere din, devlet ve vatan

---

54 Bu dönemin tarih yazıcılığındaki yeri hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Nadir Özbek, "Modernite, Tarih ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi Tarihçiliği Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, II/1 (2004), s. 71-90.

55 Ebül'ulâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları 1946; Ahmet Zeki İzgöer, *Müslüman, Osmanlı ve Modern Ahmet Cevdet Paşa*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.

56 Neumark'ın işaret ettiği gibi Cevdet Paşa, Müslümanları Osmanlı İmparatorluğu'nun gerçek halkı olarak görüyor ne Osmanlılığı ne de erken bir Türk milliyetçiliğini yaymaya çalışıyordu. Buna karşın halifeliği ele almasına bakıldığında belirli bir Panislâmcı eğilim göze çarpmaktaydı. Ancak Mustafa Reşit Paşa okulunun bir mensubu olan Cevdet Paşa'nın özellikle *Tarih*'inde hamisi Reşit Paşa'nın hayata geçirmeye başladığı Tanzimat ilkelerine sahip çıktığı ve bu fikirlerle yoğun ve verimli bir uğraş içinde olduğu görülmüyordu. Christoph K. Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, çev. Meltem Arun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, s. 209, 215.



sevgisi yerleştirilmelidir<sup>57</sup>. Bununla birlikte Abdülhamid'in hilafet siyasetinde oynadığı merkezî rol, içinde yer almadığı girişim ve hareketlere karşı kuşkucu ve denetleyici tavrı yaşadığı dönemde İslâmcı entelektüellerin tepkisini çekmişti. İslâmcı yazarlarda en şaşırtıcı noktalardan biri Asrı Saadet devri hariç II. Meşrutiyet'in ilanına kadar nerdeyse bütün İslâm tarihini istibdat devri olarak görmeleri idi. Bu nedenle meşrutiyet ve anayasanın yeniden yürürlüğe konması İslâmcılar arasında da büyük coşkuyla karşılanmıştı<sup>58</sup>.

## Meşrutiyet İkliminde Aydınlar, İdeoloji ve Gelecek Tasavvuru

İslâmcılık, 1908 sonrasında daha etkin bir ideolojik tartışma platformuna sahip olacaktır. Bu dönemde İslâmcılık ideolojisi İsmail Kara'nın tanımında olduğu gibi, "İslâm'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) yeniden hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslâm dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak; medenîleştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fıkri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir harekettir."<sup>59</sup> Bu tanımlamada dikkat çeken "yeniden" sözcüğü İslâm tarihi boyunca çeşitli vesilelerle tartışılan tecdid/teceddüd hareketlerinden farklıdır<sup>60</sup>. 19. yüzyılın sonunda beliren eğilim geriye bakmaktan çok ileriye hedef almaya dayanır. Gelecek, Musa Carullah, Şehbenderzade ya da "beşeriyet coşkun bir sel gibi umman-ı terakkiye atılmak için alabildiğine akıyor" diye yazan Mehmet Âkif için yeni ve sağlıklı bir İslâm toplumunun barınağı olacak umudunu ifade etmektedir. Meşrutiyetin ilanı bu yolda atılmış çok önemli bir adımdır. İttihat ve Terakki'nin

57 Azmi Özcan, "İttihâd-ı İslâm", *DİA*, c. XXIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, s. 471-472; ayn. yzr., "Sultan II. Abdülhamid'in Panislâm Siyasetinde Cevdet Paşa'nın Tesiri", *Ahmet Cevdet Paşa*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 123-143.

58 Meşrutiyet dönemi İslâmcı düşünürleri nezdinde sabık hükümdar ve dönemi birçok konuda tenkide uğramıştır. Bunlardan biri de Sultanın istibdat idaresini kurup yaşatabilmek için ilmiye sınıfını "derece-i süflâya kadar" indirmesi ve medreseler üzerinde baskı oluşturmasıdır. İslâmcılara göre Abdülhamid, halife unvanına rağmen din-i İslâm'a hizmet etmemiştir. Bir başka eleştiri konusu ise hürriyetlerin olmayışı ve hafiye teşkilatı yüzünden toplumsal ahlâkı bozduğudur. Dinî yayınlar üzerindeki kontrolü ve bazı eserlerin basımında uygulanan sansürler de yapılan eleştiriler arasındadır. Bunun yanında muhalefete çok sert davranması ve bütün muhalefet hareketlerini dinsizlikle itham etmesi, maliyedeki suiistimal ve *umûr-ı askeriye*'deki ihmaller de sıklıkla zikredilen başlıklar arasındadır. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri Hilafet ve Meşrutiyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001, s. 128-140.

59 İsmail Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi İçin Bir Çerçeve Denemesi", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler Kışiler*, c. I, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s. 17.

60 Osmanlı siyasi metinlerinde ve tarih kaynaklarında *tecdid* kavramı ve *müceddid* tasviri eski devirlerde siyasi teorisyenlerin yaptığı gibi yalnızca ulemayla ilgili düşünülmemiştir. Osmanlı hükümdarları da zamanın müceddidleri olarak nitelendirilmişlerdir. Bu durum modern dönemde de görülmektedir. Örneğin Es'ad Efendi *Üss-i Zafer* kitabında İbnü'l Esir'in müceddidlerin siyasilerden de olabileceği görüşüne atfıla yaşanan dönemde bu mertebeyi haiz kişinin Sultan II. Mahmut olduğunu yazar. Sahafılar Şeyhizâde Es'ad Efendi, *Üss-i Zafer*, Matbaa-i Âmir, İstanbul 1243, s. 2.

ulema kanadından destekçileri arasında yer alan Hoca Muhyiddin Efendi'nin ifadesiyle “*bu asrın müceddidi... bu meclisi küşâd ve millet-i İslâmiyye 'ye hürriyet veren olacaktır.*”<sup>61</sup>

II. Meşrutiyet döneminde basın, cemiyetler, 1909'da yapılan tadilatlarla anayasanın getirdiği yeni düzen toplumsal hareketler ve kamuoyunun yükselişi için geniş imkânlar oluşturdu. Bu dönemin aydınları için hangi ideolojik çerçevede yer alırsa alsınlar kamuoyunu etkilemede basını kullanmaya başladılar. İslâmcıların bu konudaki hassasiyetleri dil ve üslup tartışmalarına kadar uzanmıştır. Mehmet Âkif, *Sebilürreşâd*'de yayımlanan “Edebiyat” başlıklı bir yazısında yazıların gerek konularında gerek üsluplarında her şeyden evvel bütün Osmanlıların düşünüleceğini yani mümkün olduğu kadar halka söyleyecek eserler meydana getirileceğini belirtmiştir<sup>62</sup>. Aynı durum vaazlarda da görülür. Matbuatın sağladığı güç ile vaazlar kamuoyu ve meşrutiyet aracına dönüşüverir.

İslâmcı aydınlar için cevaplanması gereken en önemli problem İslâm dünyasının içinde bulunduğu krizlerin nedenleri ve bunların ne şekilde çözülebileceği konusudur. Hâkim olan ümitsizlik psikolojisini aşarak yeniden geleceği inşa edebilmek yerine getirilmesi gereken en önemli görevdir. Bunu yaparken gelenekten beslenmeyi, onun iyi yanlarını ihya etmeyi ancak yeni kurumlar oluşturmayı kaçınılmaz görenler olduğu kadar gelenekten ya da gelenek adıyla sunulan hurafe ve bid'atlerin bağlarından tümüyle kurtulmak gereğini düşünenler de vardır. Abdülhamid döneminde bunları yüksek sesle tartışma imkânı bulamayan İslâmcılar meşrutiyet döneminde bu fırsata kavuşacaklar, problemler ve çözümleri tartışacak siyasetçilere ve siyasal platformlara sahip olacaklardır. Said Halim Paşa gibi isimler hem siyasal alanda hem de düşünsel olarak İslâmcılık ideolojisinin güçlü kalemlerine dönüşeceklerdir.

Hüseyin Cahit Yalçın, Mehmet Ali Paşa'nın torunu olan Mısırlı bu soylu prens hakkında yazdığı kısa yazıda şunları söyler: “Cennetten yeryüzüne düşmüş Âdem babamız yeni muhitini ihtimal ki İttihat ve Terakki içine karışan Said Halim Paşa kadar yadırgamamıştı. O, bu muhitin demokrat havasıyla kabil değil imtizaç edemeyecek kadar aristokrat ruhlu ve mizaçlı idi.” Yalçın'a göre o bütün ruhuyla bir muhafazakâr idi. Her eski onun nazarında güzel ve hattâ mukaddesti<sup>63</sup>. Said Halim Paşa, II. Meşrutiyet dönemi İslâmcı düşünürleri arasında çok özel bir yere sahipti. İslâm dünyasının Batı karşısındaki gerileyişinin ve esarete düşüşünün nedenleri onun düşünsel mesaisinin merkezinde yer almaktaydı. O, Âlem-i İslâm'ın geri kalmışlığını incelerken hâlihazırdaki durum karşısında mâzinin etkileyici

---

61 Özgür Kavak, “Siyasi Tecdid ve Osmanogulları”, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın, Metin Aydın, Muhammed Yetim, Mahya Yayınları, İstanbul 2019, s. 345-347.

62 Âkif, burada havas için yazı yazmaya yeltenmenin “sersemlik” olduğuna işaret eder. Ona göre altı yüz seneden beri yalnız havası düşünme düşünme avam olup gidilmiştir. Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, s. 82-83.

63 Hüseyin Cahit Yalçın, *Tanıdıklarım*, Haz. Göktürk Ömer Çakır, Ötüken Yayınları, İstanbul 2019, s. 95.



mirasıyla avunuyordu. Batı önündeki mağlubiyetlerin nedeninin birtakım yazarların iddia ettiği gibi dinin kendinden kaynaklanmayıp Müslümanların hâl ve tutumlarından ileri geldiğini düşünenlerdendi. Ancak bu durumda Batı'nın da rolü olduğuna inanıyordu. *Sırât-ı Müstakîm*'de yayımlanan “*Taassub-ı İslâmî ve Ma'nâ-i Hakikiyyesi*” başlıklı yazı dizisinde Batı'nın Müslümanlara isnat ettiği dinî taassubun gerçekte yine Batı'nın yaptığı haksızlıklar ve eziyetlerin bir neticesi olduğunu ileri sürmekteydi. Nitekim Batı ile İslâm arasındaki derin ayrılıklar ve Batı'nın bunu düşmanlık hâlinde sürdürmesi geri kalmışlığı körüklemişti. Pozitif bilimler Avrupa'da gelişmenin, ilerlemenin anahtarı olurken, İslâm dünyası son yüzyıllarda saplanıp kaldığı metafizik ve felsefe dünyasından çıkamamıştı. İçinde bulunulan vahim durumdan çıkmak için Batı'da gelişen yenilikleri, Avrupa medeniyetinin tecrübelerini millileştirerek benimsemek, kendimize uyarlamak gerektiğini belirtiyordu<sup>64</sup>. Görüldüğü gibi o taklitçi olmadan diğer birçok İslâmcı aydının paylaştığı gibi toplumsal ve manevi değerlerle uyumlu biçimde Batılılaşmanın yararına inanıyordu. *Mukallitliklerimiz* (1910, 1914) başlıklı kitabında değişimin her zaman olumlu sonuçlar doğurmayacağına işaret ederek örf ve adetlere bağlılığın önemi anlatıyordu. İlk olarak 1916'da yayımlanan 1918'de *Sebîlürreşâd*'de tefrika edilen *Buhrân-ı İctimâîmiz*'de ataletten kurtularak toplumsal anlamda yeniden güçlenebilmeyi her şeyden önce ahlak ve faziletli olmakla ilişkilendirmekteydi. Ocak 1919'dan itibaren *Sebîlürreşâd*'de tefrika edilmeye başlanan *Buhrân-ı Fikrîmiz*'de Türk aydınlarındaki Batı hayranlığını bir hastalık olarak nitelendiriyordu.

Bir teorisyen ve aynı zamanda sorunların çözümünde inisiyatif gerektiren makamlarda bulunan bir siyasetçi olarak Said Halim Paşa'nın Mehmet Âkif gibi aydınları etkilediği görülmektedir. Nitekim onun en önemli eserlerinden olan *İslâmlaşmak*, Âkif tarafından Fransızcadan çevrilmiş ve 15 Kasım 1918'den itibaren *Sebîlürreşâd*'de yayımlanmıştır<sup>65</sup>. Burada İslâm'ın yalnızca bir inanç alanı olmayıp ahlâk, toplum ve siyaseti de içeren bir bütün olduğu savunulmuştur. Mehmet Âkif'in Said Halim Paşa'dan yaptığı bir başka çeviri ise 1921'de Roma'da *Les instituons politiques dans la société musulmane* adıyla yayımlanan *İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiyye* başlıklı çalışmasıdır<sup>66</sup>. Said Halim Paşa kitabında İslâmî müesseselerin Avrupa'dakilerle benzeşmediğini, İslâm'ın ayrı bir dünya görüşünün bulunduğunu belirtmektedir. Bunun yanında devlet başkanının millet tarafından seçilmesini, Meclis-i Mebusan'ın milletin seçkin kişilerinden oluşmasını ve bu meclisin hükümetin

64 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 76-77.

65 Said Halim Paşa'nın yedi risâleden oluşan eseri 1919 yılında *Buhranlarımız* adıyla basılmıştır.

66 Michelangelo Guida, “II. Meşrutiyet Dönemindeki İslâmcılık Düşüncesi ve Buna Bir Örnek Teşkil Etmesi Açısından Said Halim Paşa”, *Civilacademy Journal of Social Sciences*, VI/2 (2008), s. 109.

çalışmalarını denetlemesini istemektedir<sup>67</sup>. Said Halim Paşa'nın düşüncesinde inhitatın nedenlerini tespit kadar çözüm üretmek de önemli bir yere sahiptir. O, 1918 yılında yayımlanan *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye*'de Osmanlı aydınlarının İslâm toplumunda görülen aristokratik ve demokratik karakterleri geliştirmeye, millî kurumları, idare edenlerle edilenler arasındaki hak ve vazifelerin daha iyi anlaşılıp uygulanmasını sağlayacak şekilde ıslah etmeye çalışmaları gerektiği belirtilmektedir<sup>68</sup>.

II. Meşrutiyet'in düşünce ikliminde Ziya Gökalp gibi Türkçü düşünürler için İslâm birliği ancak millî devlet aşamasından sonra gerçekleşecek bir hedefken Said Halim Paşa, İslâm birliği idealini ön plana alır ve İslâm birliği olmadan millî birliğin kurulamayacağını savunur. 1913'ten sonra sadrazamlık makamında olan Paşa'ya göre İslâm birliği fikri, İslâm dünyasının kurtuluşunu hürriyet ve ilerlemede gören Müslüman entelektüel elitlerin arzularını temsil etmektedir. Panislâmizm, kendi entelektüel kapasitelerini, yeteneklerini ve maddi koşullarını iyileştirerek kendilerini cehaletin ve köleliğin prangalarından kurtarmaya kararlı dünya Müslümanlarının İslâmî vicdanlarının reformudur. Said Halim Paşa'nın yaklaşımında Müslüman halkları ezenler sadece Batılı sömürgeciler değildir. Kendi despot yöneticileri de Müslümanların o günkü gerileme ve çöküşünden sorumluydular. Çünkü halklarını cehalet ve kölelik durumunda tutarak gelişmelerini engellemişlerdir. Bundan dolayı Müslümanlar yalnız sömürgeci Avrupa devletlerine değil, o kişi halife bile olsa Müslümanları zorbaca yönetenlere karşı birleşmeliydiler<sup>69</sup>.

İslâm'ın içindeki bunalım çağını aşmada alınacak önlemler yalnızca siyasi adımlar ve düzenlemelerle sınırlı değildir. Hürriyet, eşitlik, medeniyet, ilim, fikir hürriyeti, kadın hakları gibi konular İslâm'ın toplumsal düzeninin yeni çağa adapte edilebilmesinde konuşulan meseleler arasına girmiştir. İlimle din arasında çatışma olup olmadığı, din ve devlet işlerinin nasıl düzenleneceği, içtihad kapısının açılması, İslâm'ın korunması gereken ve değişmeyecek yönleri İslâmcı literatürün önemli bir kısmını oluşturmuştur. Batı medeniyetiyle ilgili tartışmalar da aydınlar arasında canlı bir fikri mücadelenin merkezini teşkil etmiştir. İslâmcılar sınırları kişilere ve ülkelere göre değişse de bir tür Batılılaşmadan, medeni ve bilimsel unsurları almaya dayalı bir kısmî Batılılaşmadan yana tavır sergilediler. Bunun için de yöntem olarak

---

67 Mehmet Âkif'in Fransızcadan tercüme ettiği Said Halim Paşa'nın bu eseri *Sebilürreşâd*'in Ankara döneminde 1922 yılının Şubat-Mayıs aylarında "İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiyye" başlığıyla yayımlanmıştır.

68 Said Halim Paşa'nın yaşamı ve eserlerinin incelemesi için bkz. M. Hanefi Bostan, *Bir İslâmcı Düşünür: Said Halim Paşa*, İrfan Yayınları, İstanbul 1992; ayn.yzr., "Said Halim Paşa", *DİA*, c. XXXV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, s. 557-560; İsmail Kara, "Said Halim Paşa'nın Hayatı ve Görüşleri I-II", *Fikir ve Sanatta Hareket*, sayı 11-12 (İstanbul 1980), s. 18-23; sayı 14 (1980), s. 19-24.

69 Ahmet Şeyhun, *Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslâmcı Düşünür (1865-1921)*, çev. Derya Göçer, Selenge Yayınları, İstanbul 2010, s. 44-45.

seçmeci-telifçi (*eklektik: intihabî*) bir yolu benimsediler. Batı'dan alınacak teknik ve bilimsel yeniliklerin Müslümanların işine yarayacağını sıklıkla dile getirip savundular. Bununla birlikte Batıyla olan diyalogdaki bir tavır onları uğraşmak zorunda oldukları asıl işlerden uzak tuttu. İslâmcılar İslâm'ı anlayıp anlatmak yerine savunmacı bir refleksle Batılıların açtığı yolda müdafaa etmekle uğraştılar<sup>70</sup>. Batı, onlar için hem adaptasyonlar yapılması zorunlu bir adres hem de İslâm'a yönelik saldırılar karşısında sakınılması gereken bir medeniyet dairesiydi.

İslâmcı aydınlar için en büyük tehlike sahil olan dinden uzaklaşma ve kimlik kaybıdır. Batı'nın kültürel baskıları ve yayılması karşısında yaşanan travmanın en belirgin kışkırtıcı nedenlerinden biri budur. Örneğin aynı zamanda *Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye* üyesi olan Ömer Ferid, dönemin Şeyhülislâmı tarafından vazifelendirilmesiyle 1919-1920 yılları arasında Ayasofya'da verdiği vaazlarının neredeyse bütünü dinin esasının korunması zarureti üzerine inşa etmiştir. Nitekim kalemi kadar hitabeti de *cevvâl* olan Ömer Ferid, bu vaazlarda dinsizliğin yayılması tehdidine karşı bir müdafaa hattı oluşturmak gayretindedir. Olayları kimlik kaybına uğramış hayali bir kişiliğin tasvir ve tenkidi üzerinden yürüten düşünür, bu hayalî bireyde, dönemin yıkıcı-taklitçi aydın tipinin zihniyet ve ruh dünyasını yorumlar. Filozof kisvesi altında boy gösteren bu aydın tipi, felsefeyi hazır bir giysi gibi üzerinde taşımakta; hap gibi yuttuğu üç kelimedenden ibaret bir öğretiyi olan materyalizmi, derinliğine tetkik etmeden savunmaktadır. Ona göre bu gibi kimseler, aslında birer filozof değil, kutsalı, insanî değerleri yerle bir etmek için uğraşan yıkıcılardır. O, bir yandan karşısındaki saldırgan, inatçı ve kaba küfür anlayışını eleştirirken; diğer yandan, durduğu yerde sabitleşen ve olup-bitenin farkında olmayan, hikmetten kopmuş Müslüman kitlenin, dışındaki dünyayı düşünmeksizin reddedici tavrına da tepki göstermekten geri kalmaz<sup>71</sup>.

İslâmcı entelektüellere göre krizi aşmanın yolu siyasi ve fikri inkılaplardır. Mehmet Âkif, "*İnkılâp istiyorum başka değil, hem çabucak*" derken birçoğu gibi aslında bunun mevcut İslâm kültürüne karşı alınacak bir ıslah mı, tecdid mi, ihya ya da tasfiye mi olacağı konusunda açık davranmaz ama acil önlemler alınması gereğine dikkat çeker. Onun inkılâptan anladığı Muhammed Abduh'un vazettiği şekilde bir dönüşümdür<sup>72</sup>. Safahat şairi bu yönüyle Efgani ve

70 Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi İçin Bir Çerçeve Denemesi", s. 22-24.

71 Bu konuşmalar aynı zamanda *Sebilürreşâd*'de yayımlanır. Aslında Ferid Kam, felsefeyle yakından ilgili bir isimdir. Ona göre felsefe mâşerî vicdanda yerleşmiş inançların bâtil olduğuna hükmedemez, ancak onun kaynağını ve yayılış sebebini açıklayarak yorumlar yapar. Ömer Ferid Kam, *Ayasofya Konuşmaları*, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2021; Mahir İz, *Yılların İzi*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1975, s. 147-153, 156-161.

72 Âkif, Efgani gibi çabuk bir inkılâp yerine, Abduh gibi "ağır ve milletin ruhuna sindirilerek bir kültür ve iman sistemi" hâline gelecek bir inkılâp arzulamaktadır. Âkif, Âsım'ın neslinin marifet edinirken fazileti terk etmemesini istiyor. Nurettin Topçu, Âkif'in inkılabının şekil ve maddeye değil ruh ve ahlaka yönelik olduğunu kaydeder. İnkılâbın aşısını kendi tarihinde araması bundandır. Murat Yılmaz, "Mehmet Âkif Ersoy", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, c. V, ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 324-325.

Abduh'un düşüncelerinden diğer İslâmcı aydınlar gibi etkilenmiştir<sup>73</sup>. İslâmcılar söz konusu inkılâpların gerçekleşmesi için bazı prensipler öne sürmüşlerdir. Bu prensipler kimileri için ön şart niteliği taşıırken kimileri için varılması gereken hedef olarak belirlemektedir<sup>74</sup>. Yapılması gereken ilk şey Müslümanları saf bir inanç sahibi hâline getirmektir. Bunun için yeni ve selefi bir *tevhid* anlayışı benimsemek, batıl inanç ve hurafelerden uzaklaşmak gerekmektedir. İkinci olarak eğitim-öğretimin ıslahı ve cehaletle, bilgisizlikle, taklitle mücadele etmek zorunludur. Medrese sistemini ıslah etmek, faydası kalmamış, devri geçmiş içeriklerden arındırıp günün ihtiyaçlarına yanıt verecek ilimler okutmak, felsefe ve müspet ilimlere önem vermek en önemli adımdır. Mehmet Âkif de yazılarında ve şiirlerinde medresenin çökmüş oluşundan, felsefe ve ilimlerin buradan sürülmüş olmasından ıstırap duyanlardandır. O nedenle "*Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı/Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı*" diyerek bunun kuru bir dava ile olmayacağını ancak ilimle olacağını kaydeder. Üzerinde durulması gereken bir başka husus ise saf bir tevhide sahip olmanın önünde en büyük engel görülen tasavvuf ve tarikatların ıslahıdır. Çoğu, hayatlarının bir döneminde tarikata mensup olan İslâmcılara göre tasavvuf batıl inançları besleyen bir kaynaktır, Müslümanları aktif olmaktan uzaklaştıran ve uyuşturan tarikatların ya ıslah edilmesi ya da tamamen ortadan kaldırılması gerekmektedir. İslâm topluluğunu o günkü hasta, âtil konumuna getiren yaygın ahlak anlayışının değiştirilmesi cesaret, şecaat, vakar ve gayreti teşvik eden gerçek İslâm ahlakının güçlendirilmesi bir başka önemli ilkedir. Nihayet bir diğer vazgeçilmez prensip cihadın İslâm'ın ilk devirlerdeki gibi çok geniş ve kapsamlı biçimde anlaşılmasını sağlamaktır. Bu yolda yapılacak şey cihad hareketini yeniden başlatmak, siyasi faaliyetleri hiçbir zaman terk etmemektedir. Aslında bu düşünce İslâmcılardaki aktivist yönelişin bir başka tezahürüdür. İsmail Kara'nın işaret ettiği gibi "ahlaki normları değiştirme veya onlara yeni anlamlar kazandırma teşebbüsleri de büyük ölçüde aynı yönelişin neticesidir."<sup>75</sup>

### **"Kalabalıklarda Yalnız Bir Adam"**

Mehmet Âkif, İslâm toplumunun ve Osmanlı dünyasının acil önlemler alınması gerektiren buhranlarla yüz yüze olduğu bir dönemde düşüncelerini kitlelerle paylaşır. O, "*İnan ki her ne demişsem, görüp de söylemişim ve Sözüm odun gibi olsun, hakikat olsun tek*" mısralarının sahibi bir şair olarak tamamıyla şiirlerinin içinde bir dünya oluşturur. Orhan Okay, pek

---

73 Âkif, farklı çevrelerden eleştirilere maruz kalan Efgani için kaleme aldığı yazılarda düşünürün yaklaşımının ve eserlerinin önemine değinmiştir. Mehmet Âkif, "Cemaleddin Efgani ve "Hasbihal", *Sırât-ı Müstakim*, IV, sayı 90, 91 (17 Cemazıyelevvel 1328, 24 Cemazıyelevvel 1328).

74 Efgani ve Abduh çizgisinin Türkiye'deki aydınlar ve özellikle Mehmet Âkif üzerindeki izdüşümlerine eleştirel bir bakış için bkz. Ahmet Güner Sayar, *Çekiç ve Örs Arasında Mehmet Âkif Ersoy*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2021, s. 143-155.

75 Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi İçin Bir Çerçeve Denemesi", s. 58-61.

az şairin Mehmet Âkif kadar yaşadığı toplumun parçası hâline gelerek onunla haşır neşir olabildiğini belirtirken haklıdır. O, âdeta bir toplum mistiği gibidir. Cami kürsüsünden kahvehane ve meyhane peykelerine kadar toplumun her tabakasına sokulan Âkif, bu tarafıyla belki de Türk edebiyatının tek şairidir<sup>76</sup>.

Mehmet Âkif, bir geçiş döneminin portresi olarak toplumun geri kalmışlığından kurtulması için esaslı bir değişim geçirmesinin gerektiğine inanmaktadır. Bu konuda dönemin farklı dünya görüşlerine mensup aydınlarından ayrı düşünmez. “*Herhangi bir kavim, içinde bulunduğu her şeyi olduğu gibi, muhafazaya kalkışırsa, kendini hakk-ı hayattan mahrum eder*” diyen Ahmet Agayev’den ya da Ahâlî-i Müslimenin hayat-ı millilerini koruması için değişmesi gerektiğini ifade eden Abdullah Cevdet’ten farklı düşünmez<sup>77</sup>. Mehmet Âkif, toplumsal olarak durmanın, yerinde saymanın, mevcut hâli muhafaza etmenin mutlak bir felaket getireceğini şiirlerinde ve vaazlarında sıklıkla dile getirmiştir. Hattâ güçlü olmanın ayakta kalmanın ancak bununla mümkün olduğunu söylerken devrin sosyal Darwinizm tartışmalarından etkilendiği anlaşılmaktadır. Bir yerde şunları yazar:

“Kervân: Akvâm-ı insâniye, çölde de bu mâzi-i atâlettir. Mademki dünyada bulunuyoruz, bu çölü geçip gitmek mecburiyetindeyiz. Sıkıntıya katlanacağız. Katlanmazsak arkadan gelenler yolda uyuyanları ezer, geçerler. Kânun-ı hayat böyledir. Duranlar için hakk-ı hayat yok. Beşeriyet durmuyor. Durursan muhakkak ezilirsin.<sup>78</sup>”

Âkif’e göre II. Meşrutiyet toplumu son derece hızlı değişen/değişmek zorunda olan bir toplumdur. Son derece hızlı gerçekleşen bu değişimin önünde durulamayacağını son derece sosyolojik bir tahlille ortaya koyar:

“Şunu bilmeli ki, milletlerin hayatında tevkif yoktur. Bir millet ne kadar ileri giderse gitsin ne kadar yükselere çıkarsa çıksın; olduğu yerde durdu mu, mahvolur. Çünkü bütün insanîyet alabildiğine pek uzaklardaki bir noktaya, bir gayeye doğru koşup gidiyor. Beşeriyet coşkun bir sel gibi umman-ı terakkiye

76 Orhan Okay, mizaç olarak vefa duygusu olan, verdiği sözü yerine getiren, karşısındakinden de bunu bekleyen ve bu yüzden çabuk kırılan; fakat bu prensipleri dışında şakalaşmaktan, arkadaşlarına takılmaktan, nezih eğlencelerden hoşlanan Âkif’in mesele toplumun dertlerine geldiğinde birdenbire mustarip bir veli olduğunu yazar. O zaman içinde yaşadığı toplumun yakasından tutarak “*Ey millet uyan cehline kurban gidiyorsun!*” gibi sarsıcı mısralarla onu uyarır. M. Orhan Okay, *Silik Fotoğraflar*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2005, s. 41-45.

77 Mehmet Âkif ve Abdullah Cevdet’in değişim konusundaki görüşlerinin benzerliği dikkat çekicidir. Bu durum elbette dönemin ruhunun hangi görüşte olursa olsun aydınlar üzerindeki etkisinin bir sonucudur. Mustafa Gündüz, *Osmanlı Mirası Cumhuriyet’in İnşası: Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar*, Lotus Yayınları, Ankara 2010, s. 246-247.

78 Mehmet Âkif, “Hutbe ve Mevâiz”, *Sebülürreşâd*, c. IX, sayı 232 (7 Şubat 1328), s. 407.

atılmak için alabildiğine akıyor. Bu selin önünde durulamaz. İşte biz de boğulacağız ya da o sel ile beraber gideceğiz.<sup>79</sup>”

Değişim ve yenilenme Osmanlı son yüzyılı aydınının düşünce evreninin adeta merkezinde yer alan bir tasavvurdur. Aydınlar kendileri dışında hızla değişmekte ve gelişmekte olan bir medeniyete ne pahasına olursa olsun girmenin zorunluluğuna inanmaktadırlar<sup>80</sup>. Bununla birlikte toplumsal sorunların tespit edilmesinde izlenecek yaklaşımların ve metotların tutarsızlığı/yanlılığı daha işin başından sorunları çözümsüzlüğe mahkûm etmiştir. İlk olarak yenilmişlik psikolojisi, aceleci tutum takınmalarına ve kurtuluş ideolojisini azmanlaştıracak bir bitiş ve tükeniş hissiyatına kapılmalarına yol açmıştır. İslâmcı aydınlar bir başka hatalı metot olarak kurtuluş ve kalkınma için halkaları kopuk bir tarih telakkisinde karar kılmış, İslâm dünyasındaki gerilemenin nedenlerini teşhis ederken orijinal yaklaşımlar üretmekten çok oryantalistlerin etkisinde kalmışlardır. Nihayet Çağdaş İslâm düşüncesinin ve İslâmcılık hareketinin önemli kavramsal çerçevelerinden olan *kaynaklara dönüş* hareketi de bu yeni tarih anlayışının ayrılmaz parçalarından biri hâlini almıştır. Bu ilk iki maddede toplum, din ve devlet üçgeninin oluştuğu ve birbiri içinde girift bir hâl aldığı görülür. Toplumsal değişimle dinî değişim ve reformlar bir tutulurken, devletin bekası bunlarla ilişkilendirilmektedir. Örneğin Mehmet Âkif devletin kurtuluşunu dinin kurtuluşuna bağlayacaktır. Din ve devlet sarmalına göre toplumsal hastalıklar dini ve devleti de ilgilendirmektedir<sup>81</sup>.

“Eğer bu kervana katılmazsak yok olacağız” endişesi son dönem Osmanlı aydınının büyük bölümünü sarmış durumdadır. Halil Rıfat Paşa'nın “*taklitten başka çare kalmadı*” söylemi dönemin ortak hissiyatıdır. Meşrutiyet ikliminde Türkçü, Batıcı ve İslâmcı düşünürler arasında kurtuluş reçetesine yönelik benzerlikler olması şaşırtıcı değildir<sup>82</sup>. Bu nedenle Mehmet Âkif'in İslâmcılık anlayışı da Batılılaşma ve gelenek arasında beliren hattın üzerinde şekillenmiştir. Fiilî ve psikolojik zaruretler Batılılaşmayı Osmanlı aydını için meşrulaştırırken, acil, pratik

79 Mehmet Âkif, “Mev'ıza”, *Sebülürreşâd*, c. IX, sayı 230 (24 Kanun-ı Sâni 1328), s. 375.

80 Osmanlı aydınının son yüzyılda yaşadığı bunalımlar ve ürettikleri çözümlerin analizi hakkında Sabri F. Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*, Derin Yayınları, İstanbul 2010, s. 99-102.

81 Mesele bununla da bitmemekte İslâm dünyasının sorunları sahiplenilerek, sorumluluk altına girilmektedir. Balkan Savaşı'nın dramatik gelişmeleri karşısında *Sebülürreşâd* yazarları Ahmet Agayev ve Mehmet Âkif benzer şekilde meseleyi yalnız Osmanlılarla alakalı görmeyip, bütün İslâm âlemiyle ilgili göreceklere, yaşanacak felaketlerle İslâmiyet'in tehlikeye düşeceği endişesini yaşayacaklardır. Mustafa Gündüz, *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları: İctihad, Sebülürreşâd ve Türk Yurdu'nda Toplumsal Tezler*, Lotus Yayınları, Ankara 2007, s. 246-247.

82 Burada önemli olan husus her üç ideolojinin önde gelen temsilcilerinde, din-devlet-millet-medeniyet kavramlarının ortak kullanımları ve birbirlerine bağımlılığıdır. Devletin kurtuluşu ile dinin kurtuluşu arasında vazgeçilmez bir bağımlılık söz konusudur. Yusuf Akçura, Ahmet Agayev, Mehmet Âkif, Ziya Gökalp, Celal Nuri ve Mehmet Şemseddin başta olmak üzere Türkçü, İslâmcı ve Batıcı görüşün temsilcilerinin ifadelerinde bu durum açıkça tespit edilebilmektedir. Gündüz, *Osmanlı Mirası*, s. 236-237.

ve pragmatik olan felsefî ve tarihî olanı büyük ölçüde zaafa uğratmıştır<sup>83</sup>. Bununla birlikte elbette tüm bu ideolojik etkilenmelere, alıntılara rağmen aralarında esaslı ayrımlar da dikkat çekmektedir. 14 Ağustos 1908’de yazmaya başladığı *Sırât-ı Müstakîm*, Âkif’in görüşlerini paylaştığı bir platform olmuştur. Burada özellikle Batıyı bir bütün olarak gören ve ilim ile fennin yanında sosyal kurumların da alınması gerektiğini savunan Batıcılarla bir tartışma içine girer. Batıcıların insanlık idealinde bütün ulusların eşit, adil şartlarda yaşayabileceğini varsayan “*Milliyetim nev-i beşer, vatanım ruy-i zemindir*” anlayışına karşı Âkif, “*bu yalana inanırsan ne vatanın kalır ne ruy-i zemin*” cevabını verir. Batı’nın entelektüel hayatına, özgürlükçü ve hümanist söylemine rağmen onu böyle düşünmeye zorlayan gerekçeler sömürge rejimlerinin Müslüman bölgelerde izlediği siyasettir. Bununla birlikte Âkif, Batıya düşmanca yaklaşanlardan değildir<sup>84</sup>. Birinci Dünya Savaşı sırasında Berlin’e yaptığı yolculuk onda Avrupa’nın yalnızca teknik ve fende değil, eğitimde, kültürel kurumlarda, kent düzeni ve hijyen gibi konularda elde ettiği kazanımlar hakkında fikir sahibi olmasını sağlar<sup>85</sup>. Model insanı Âsım’ı Avrupa’ya, Berlin’e gönderen Âkif, *Süleymaniye Kürsüsü*’nden: “*Alınız ilmini Garb’in, alınız san’atini/ Veriniz hem de mesainize son sür’atini/ Çünkü kabil değil artık, yaşamak bunlarsız;/ Çünkü milliyeti yok san’atin, ilmin; yalnız*” kanaatini belirtir<sup>86</sup>.

Âkif’in, *Berlin Hâtıraları*’nda daha belirgin olan Doğu-Batı karşılaştırması tam bir tezadın daha doğrusu uçurumun resmedilişidir. Onun tespitiyle Doğu toplumların hayatlarında tembellik, ümitsizlik, kavmiyetçilik, hainlik ve tefrika hâkimdir. Bir başka önemli sorun ise,

83 İsmail Kara, aydınların zihninde Batılılaşmayı zorunluluk hâline getiren mağlubiyet duygusunun anlaşılmasının önemine işaret ederken son derece haklıdır. Asırlarca zafere koşmuş, müesseseleri oturmış, kendine güveni tam bir siyasi, sosyal ve kültürel yapının mağlup olması sadece siyasi yapının ve devletin değil şairin bir şekilde -zihni olarak devletle zaruri bağları olan- İslâm’ın da mağlubiyeti sayılmıştır. İsmail Kara, “İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, c. VI, ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, s. 36-37.

84 Âkif’in Avrupa edebiyatına ve Batı müziğine olan sevgisi bilinmektedir. Çocuklarına resim ve müzik dersleri aldırması, yakın dostu, *Gölgeler*’i ithaf ettiği Şerif Muhiddin’in [Targan] Çamlıca’daki Köşkü’nde tanıdığı Batı müziği ustalarına hayranlık duyması, Rus ressam Feldman’a tablosunu yaptırması Avrupa kültürünün değerlerine karşı önyargılı olmadığını göstergesidir. Bu hususta bkz. Bilen Işıktaş, *Peygamber’in Dâhi Torunu Şerif Muhiddin Targan: Modernleşme, Bireyselleşme, Virtüozite*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2018, s. 263-275.

85 Belirtilen seyahat Mehmet Âkif’e, *Safahat*’ının beşinci kitabındaki manzumelerden biri olan Berlin Hâtıraları’nı kazandırır. Manzumenin sonuna düşülen “Berlin: 5 Mart 1331/18 Mart 1915” notu bitiriliş tarihini bildirir. Manzume, 1915 yılı Nisan ayından itibaren bölümler hâlinde *Sebilürreşad* dergisinde yayımlanmaya başlamış (8 Nisan 1915), yedinci bölümden sonra (13 Temmuz 1916) derginin yayınına ara vermesi sebebiyle kesintiye uğramış; yarım kalan kısımlar daha sonra (1 Ağustos-5 Eylül 1918) tamamlanmıştır. Manzumenin tam metni, henüz son bölümler dergide yer almadan 1917 yılında kitap olarak neşredilmiştir.

86 Âkif’in *Berlin Hâtıraları*’nı esas alarak, “Almanları diğer Batı devletlerinden ayrı tutması”, onları, Avrupalı olmalarına rağmen, millî ve insanî duyguları kuvvetli, medeniyetçe diğerlerinden üstün tasvir etmesi, farklı değerlendirmelere sebep olmuştur. Bazıları bunun Teşkilat-ı Mahsusa tarafından propaganda amacıyla yazdırıldığını ileri sürmüşlerdir. Bu tartışmalar için bkz. Caner Arabacı, “Mehmet Âkif’in Yurtdışı Seyahatlerinde Pekişen Batı Medeniyeti Algısı”, *Mehmet Akif 100 Yıl Sonra Berlin’de*, Türkiye Yazarlar Birliği Yayını, Ankara 2015, s. 95-109.



yüzyıllarca kendini hiç yenileyemeyen kabuk bağlamış “anane” taassubudur. Daha beşikte iken beyinlere şırınga edilen bu taassup, zaten bütünüyle tüketime dönük eğitim ve öğretimden beklenen olumlu neticenin elde edilmesine izin vermez. Dolayısıyla müspet ilimlerden ciddi bir istifade söz konusu değildir. Hâlbuki cihana karşı verdikleri savaşta galip gelmenin gururuyla yükselen alınları, yarınları olan itimatları, azimleri, “*mücâhedeyle tevekkül*”ün sentezinden oluşan karakterleriyle Almanlar, savaştan uzak oldukları son elli yıl içinde el ele vererek birlik olmuş, gece gündüz çalışmış, aydınlar yazarken halk okumuştur. Bunun doğal sonucu olarak nüfusları iki kat artarken ilimleri on kat artmış, fen ve sanat ilerlemiştir. Ayrıca Almanlar “*Bekâ-yı din ile kâim olur hayat-ı cemiyât*” düşüncesiyle dine değer vermiş, mektep ile mabedi birleştirmiş, din sanat, sanayi-bediiyât birlikteliğini gerçekleştirmiş ve beyin-kalp diyalogunu kurmuşlardır. Onların bugün -Berlin örneğinde olduğu gibi- ülkelerinde gerçekleştirdikleri madde ve mana plânındaki “şahika” ve “ihtişam”ın sırrı budur<sup>87</sup>. Batı’nın hemen her alandaki üstünlüğüne karşı Doğu’nun perişan hâli Mehmet Âkif’i, Osmanlı İmparatorluğu veya İslâm dünyasının geleceğine dair endişelere düşürür.

Âkif’in endişe ve hayal kırıklıklarının umutsuzluğa dönüşmemesi dikkat çekicidir. Gerçi şiirinde ecdadın bir ümit bırakmamış oluşunu açıkça tenkit eder. Ancak o bütün kötü koşullara rağmen kurtuluşa inanan bir şair ve düşünürdür. 1905’te Japonya’nın Rus İmparatorluğu’nu yenmesi onun cephesinde coşkuyla karşılanır. Japon tipi modernleşmeyi önerirken “*Medeniyet girebilmiş yalnız fenniyle... Garb’in eşyası, eğer kıymeti haizse yürür; moda şeklinde gelen seyvie gümrükte çürür*” diyerek onu örnek olarak gösterir. Safahat şairini etkileyen yön daha ziyade ahlaki değerlere olan bağlılıktır. Beklentisi de Uzakdoğu’da İslâm’ın yayılmasıdır. “*Müslümanlık sanırım parlayarak orada / Sade Osmanlıların gayreti lazım orada*”<sup>88</sup>

Muhafazakârlık, Anglosakson ve Kıta Avrupa siyasi düşüncesinde ana düşünce eksenlerinden biridir. Oysa Osmanlı siyasi düşüncesinde durum böyle değildir. Türkçülük ve İslâmcılık gibi rakip ideolojik akımların muhafazakâr tutumun göstergeleri sayılan bazı unsurları paylaşıyor olması bu durumun nedenlerinden biridir. Âkif, özellikle kadın, aile ve

---

87 İngiliz ve Fransızlara karşı sert ifadeler kullanan Âkif, Almanlara karşı belli bir sempati duymaktadır. Alman ailesinden baba için kullanılan “pek vakûr”, savaşta ölen oğulları için “vatan fedâisi”, beş-altı yaşlarındaki kız çocukları için “sevimli”, alını “pürüz bilmeyen bir âyine”ye benzetilen elleri “levs”ten uzak anne için “fikir ve vicdan sahibi”, “faziletli” ve Alman milleti için “ittihad-ı muazzam”, “şanlı celâdet”, zemini tutan “satvet” ve şahikalar” gibi övücü ve yüceltici ibareler, bu hususu ortaya koyar. İsmail Çetişli, “Mehmet Âkif’in “Berlin Hâtıraları”ndaki Eleştiri ve Endişeleri”, *Mehmet Akif 100 Yıl Sonra Berlin’de*, Türkiye Yazarlar Birliği Yayını, Ankara 2015, s. 108-122.

88 Osmanlı aydınlarında Japonya algısı için ayrıca bkz. Namık Sinan Turan, “19. Yüzyıl Osmanlı Uzakdoğu İlişkilerine Dair Gözlemler”, *Çin’in Gölgesinde Uzakdoğu Asya*, ed. Deniz Ülke Arıboğan, Bağlam Yayınları, İstanbul 2001, s. 45-73.



bazı toplumsal kurumlar konusunda muhafazakâr bir tutum sergilerken içine doğduğu dinin tarihsel koşullarını bir veri almak yerine yaygın yanlışları tashih etmeye uğraşması yönüyle muhafazakârlıktan ayrılır. O, halkların İslâm'ı doğru anlayıp yaşamak yerine hurafelere inandığından yakınır: “*Öyle dalmış ki hurafata mazisiyle; Ay tutulmuş, kovalım şeytanı kalkın! Diyerek; dümbük çalmada binlerce kadın, kız erkek.*” Âkif'i muhafazakârlardan ayıran bir başka nokta, eski edebiyata olan eleştirileri ve herkesin anlayabileceği bir dil kullanmasıdır. Safahat'ta Küfe, Hasta, Köse İmam, Kör Neyzen, Meyhane gibi şiirlerinde toplumsal bir ahlaki savunması, Kocakarı ve Ömer'de idarecilerin topluma karşı sorumlulukları olduğunu, bunları yerine getirmedeği takdirde meşruiyeti olmayacağı düşüncesini ifade ederek, otoriteyi sorgulaması da muhafazakâr düşünceyle olan farklılığına işaret etmektedir. Dinin aslında ne olduğundan çok halkın hâlihazırdaki uygulamalarına değer veren, görenekleşmiş seremonileri dinî tavır gibi gören muhafazakâr tutumun aksine Âkif, bunlara cephe alır ve ağır biçimde eleştirir. Benzer şekilde “*Hepimizin velinimetini bulunan köylü dediğimiz sınıfı müstahsili hiç düşünmemek, zavallıya hâlâ Âşık Garipler, Aşık Keremler okutmak en büyük bir vazifesizlik olmuyor mu?*” diyerek hiyerarşik toplumu öngören muhafazakâr tutumdan farklılaşır<sup>89</sup>.

Âkif'in yaşadığı dönemin modernist eğilimlerinden, bilim ve fenne olan bağlılığından şüphe edilmesini gerektirecek bir tavır olmaması da dikkat çekicidir. Bu birçok Müslüman aydının ortak noktasıdır. Nitekim kendisi Fatih'te ulema bir ailenin çocuğu olarak klasik medrese eğitimiyle başlayan tahsilini Mülkiye Baytar Mektebi'nde tamamlamıştır. Mezuniyetinin ardından Ziraat Nezâreti Umûr-ı Baytâriyye ve Islâh-ı Hayvânât umum müfettiş muavinliğiyle memuriyet hayatına atılmış, bu sırada Anadolu ve Rumeli'de yaptığı incelemelerde halkın dert ve sıkıntılarını yakından görerek, realist bir bakışla aktarmış, çözümler önermiştir. 1911 yılında koleranın İstanbul'u sarstığı bir dönemde *Sırât-ı Müstakîm* idarehanesine gelen bir mektupta eskiden kolera ve veba gibi hastalıkları defetmek için hafızlar tutulduğu ve memleketin etrafı devrettirildiği belirtilmiş, şimdilerde bu usulün terkinden şikâyet edilmiştir. Mektup sahibinin dileği dergide bunun yeniden yapılması yönünde çağrılarının yer almasıdır. Mehmet Âkif'in mektuba verdiği cevap dönemin ruhunun İslâmcı bir entelektüel üzerindeki izlerini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir<sup>90</sup>:

89 Fatma Bostan Ünsal, “Mehmet Âkif Ersoy”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, c. VI, ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, s. 78-82.

90 İsmail Kara'ya göre Âkif, hiç değilse bu konuda çağdaşı birçok Müslüman aydın gibi sekülerizmin tam merkezinden konuşmaktadır. İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, s. 210-211.

“Evet, böyle bir eski usul vardı, lâkin hiçbir vakit dindarane değil idi! Hükümet-i sabıka, mevkiini tahkim için millete savlet eden felaketlerden bile istifade etmek isterdi, yoksa sâri hastalıklara karşı nizamât-ı sıhhiyeyi tamamıyla tatbikten başka bir tedbir olmayacağını pekâlâ bilirdi. Yıldız’da yüksek sesle tilavet edilen Buharî’ler hastalığı defetmek için değil, sadedil halkın hissiyât-ı diniyesini okşayarak huluskâr bir padişaha ihlas celb etmek için idi. İyice bilmeliyiz ki gerek münferit gerek sâri ne kadar hastalık varsa izalesi için tababetin tavsiye edeceği tahaffuzî, şifâî tedâbirden başka yapılacak bir şey yoktur.<sup>91</sup>”

Modernleşme anlayışı Ziya Gökalp’in medeniyet-kültür ayırımına benzer biçimde marifet-fazilet ikilisine dayanan Mehmet Âkif’e göre Avrupa’nın ilim ve sanatı marifet olarak alınacak kötülüklerinden faziletle uzak durulacaktır. Fazilet, gerçek İslâm’ın içinde mevcuttur: Ahlak, çalışma ve azim... Müslümanların, İslâm’ın bu özelliklerine kavuşması için ilmi esas alan bir inkılâp zorunludur<sup>92</sup>. Söz konusu durum aslında İslâm dünyasındaki aydınlar arasında tartışılan bir meselenin Osmanlı aydınlarındaki tezahürüdür. İsmail Kara, Âkif’in düşünce dünyasının, Çağdaş İslâm düşüncesiyle paralellikler arz eden bir görüntü ve içeriğe sahip olduğuna işaret ederken son derece isabetlidir. Kaynaklara dönüş, İslâm’ın *bid’at*, hurafe ve batıl inançlardan arındırılması, ilmiyenin ve medreselerin eleştirisi, buna bağlı olarak ilim anlayışının ve hiyerarşisinin dönüştürülmesi, tasavvufun eleştirisi; ahlaki kavramların aktivist bir anlayışla yeniden yorumlanması; İslâm tarih tecrübesinin, geçmişin bağlayıcılığının eleştirisi ve kısmen reddi. İçtihat kapısının açılması; Avrupa medeniyeti tartışmaları kapsamında kültür-medeniyet ayırımının benimsenerek kısmi Batılılaşmanın savunulması bir aydın olarak Âkif’in de gündemindedir. *Sırat-ı Müstakîm-Sebilürreşâd* mecmuasının, Mısır, Kuzey Afrika, Suriye, Hicaz, Kırım, Kafkasya, Hindistan ve Balkanlarda müttefikleri, siyasi ve düşünsel irtibat ağları olduğu bilinmektedir. Bu ağlar Âkif kuşağının, İttihat ve Terakki’nin de bağlantılı oldukları noktalara işaret etmektedir. Âkif’in Muhammed Abduh, Abdülaziz Çaviş, Ferid Vecdi, Azmzâde Refik, Şibli Numânî ve Said Halim Paşa’nın eserlerini tercüme etmesi fikrî anlamda yakınlık duyduğu ekoller hakkında bilgi verecek

---

91 Mehmet Âkif, “Hasbihal: Koleraya Dair”, *Sırat-ı Müstakîm*, V/115 (15 Zilkade 1328/ 4 T. Sâni 1326), s. 178.

92 Murat Yılmaz, Âkif’in Avrupa ile ilmi özdeş görmesini, Mümtaz Turhan’ın modernleşme anlayışıyla yakınlığı olarak yorumlar. Nitekim bu yakınlık onu sadece İslâmcıların değil, kimi milliyetçilerin de sahiplendiği bir fikrî geleneğe yerleştirir. Erol Güngör, Âkif’in din ve modernleşme anlayışının bugünün İslâmcılardan çok, milliyetçilere yakın olduğunu ileri sürer. Orhan Okay ve Mehmet Kaplan’ın görüşleri de bu doğrultudadır. Yılmaz, “Mehmet Âkif Ersoy”, s. 331.

niteliktedir<sup>93</sup>. İçinde bulunulan koşullar şair Âkif'ten aktivist ve toplum için mücadele eden bir dava adamı yaratmıştır<sup>94</sup>. Şüphesiz onun toplumsal bir davanın sözcüsüne dönüşümünde bilhassa Babanzade Ahmet Naim'in inkâr edilemeyecek bir rolü vardı. Onunla dostluğu toplumsal meselelere bakışını etkilemiştir<sup>95</sup>. “*Kendimi milletimin huzurunda gördüğüm gündün beri sanattan ziyade cemiyeti düşünmek istedim*” derken bu gerçeğin altını çizer. Yazdığı manzumeleri “*cemiyet-i beşeriyeye hizmet için yazılmış manzumeler*” olarak görmesi bilinçli tercihlerin dışavurumudur<sup>96</sup>. Bununla birlikte İslâm dünyasında aydınların yaşadığı ikilemlerden ve zaman zaman kafa karışıklıklarından nasibini alması dönemin karmaşık düşünsel ikliminde şaşırtıcı değildir<sup>97</sup>.

İslâm dünyasının baştanbaşa sarsıldığı, aydınların kimlik bunalımı içinde farklı kurtuluş yolları önerdikleri bir dönemde Âkif'in kafasındaki çözüm *ittihad* düşüncesinden geçmektedir. Yaşananlar ona göre bölünmüşlüğü, bir araya gelememenin bir sonucudur. “*Zavallı milleti vahdet-cüdâ eden ikilik/ Sırttıyor mu? O pis dişleriyle karşında?*” derken söz konusu duruma isyan eder bir psikolojidedir<sup>98</sup>. O geri kalmışlığın nedeni olarak otoriter yönetimleri, dinin özünden uzaklaşmayı, insanın faydasına olabilecek her yeniliğin önünün dinî yorumlarla kapatılmış olmasını görür. *Hakkın Sesleri*'nde “*Üç beyinsiz kafanın derdine, üç milyon halk, / Bak nasıl doğranıyor? Kalk, baba, kabrinden kalk!*” demek yoluyla İslâm toplumlarının

93 İlk *Safahat*'ta daha ziyade “Tevhid yahut Feryat” şiirinde olduğu gibi metafizik duyguların ve “Durmayalım” ve “Dirvas”ta görüldüğü gibi bazı dinî hikmetlerin didaktik ifadeleriyle “Hasta”, “Küfe”, “Meyhane”de olduğu gibi sosyal dertler yer alır. Ancak sonraki dönemlerde yazdığı “Acem Şahi”, “İstibdat” ve bilhassa “Köse İmam” şiirinde siyasi meseleler işlenmeye başlanır. Ancak bunların güçlü bir İslâmî ideal hâline dönüşmesi II. Meşrutiyet'in ilanının ardından. Âkif'in, “Süleymaniye Kürsüsünde” şiiri toplumu uyarmak, İslâm milletlerinin uyanması ve bir birlik teşkil etmesi felsefesine dayanan uzun bir manzume olarak ortaya çıkar. Buradaki vaiz bir yandan İslâm'a ilgisiz aydınları eleştirirken daha ağır eleştirilerini birçok bakımdan geri kalmış bilgisiz Müslümanlar için yapar. M. Orhan Okay-M. Ertuğrul Düzdağ, “Mehmet Âkif Ersoy”, *DİA*, c. XXVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s. 436.

94 Âkif'in şairden bir dava adamına dönüşümü hakkında bkz. Emin Erişirgil, *İslâmcı Bir Şairin Romanı*, haz. Aykut Kazancıgil-Cem Alpar, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 1986, s. 129-155.

95 Mithat Cemal, *Mehmet Âkif*, Semih Lütfi Kitabevi, İstanbul 1939, s. 114-128.

96 Büyük bir şair olduğu kadar büyük bir fikir adamı olan Mehmet Âkif Ersoy'un hayatının üç ayrı dönemi, onun birbiriyle bağlantılı üç farklı fikrî arayışının işaretlerini verir. Fatih'te muhafazakâr bir muhitte şekillenen gençliği istibdat aleyhtarı, meşrutiyet ve hürriyet taraftarı olarak yetişmesine imkân tanıır. II. Meşrutiyet dönemindeki yayın hayatında hilafet-saltanat sistemine eleştirel bakarken meşrutî idarenin yaslandığı kanun-ı esasi ve meclis fikirlerini benimser. Yaşamının Mısır'da geçen üçüncü ve son döneminde ise Gölgele ve Kur'an tercümesi üzerine çalışan bir Âkif söz konusudur. “Secde” şiirini okuyan Hasan Basri Çantay'ın “Üstad, siz vadiyi değiştiriyorsunuz galiba” demesi üzerine “Hayır kardeşim hayır! Benim asıl vadem budur.” şeklinde karşılık veren bir Âkif... İsmail Kara, “Mehmet Âkif Ersoy Bir Ahlak Âbidesinin Hayatından Çizgiler”, *İstiklâl Şairimiz Mehmet Âkif Ersoy*, ed. Yusuf Çağlar, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2011, s. 28-32.

97 Bu nedenle olsa gerek Âkif, son derece sert bir üslupla “okuryazar denilen eski baş belası” diye söz ettiği ve şimşekleri üzerine çektiği aydınları *Safahat*'ının değişik yerlerinde eleştirmeyi sürdürür. Aydının adı onun kaleminde bazen “okuryazar”, bazen “erbab-ı tefekkür”dür. Onun aydınlar arasında en sevimsiz bulunduğu tip ise Âsım'da yer alan vali beyin şahsında üst perdeden atıp tutan bürokrat aydın portresidir. Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, s. 87.

98 Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2003, s. 212.

kötü duruma düşmesine neden olan otoriter yöneticileri hedef alır. Onun nazarında zâlim bir yöneticiye adaleti hatırlatmak en büyük cihattır: “*Adli emretse, bu zâlim de onun hak sözüne, / O mücâhid yazılır ta şühedânın başına.*”<sup>99</sup> Kanunların güçlü ve işler hâle gelmesi adaletli bir sistemin tesisi için şarttır. Bunu açık bir dille “*Bize, Âsım, ne şunun yumruğu lâzım, ne bunun; / Birinin pençesi ister yalnız kanunun*” şeklinde ortaya koyar<sup>100</sup>. Meşrutiyet’in yarattığı iklimde hürriyet, özellikle fikir hürriyeti onun için büyük önem taşımaktadır. “*Değil kâbûsun artık, devr-i devlet intibâhındır. / Gel ey nâzende hürriyet ki canlar fers-i râhındır*”<sup>101</sup> mısraıyla beliren coşkun ruh hâli Köse İmam’da farklı bir boyuta ulaşır:

Bu cehalet yürümez; asra bakın: Asr-ı ulûm!  
Başlasın terbiyeniz, âilelerden oğlum.  
Sâde hürriyet i’lân ile bir şey çıkmaz;  
Fikr-i hürriyeti hazmettiniz halka biraz.<sup>102</sup>

19. yüzyılın son çeyreğinde Müslüman aydınlar arasında seküler Avrupa eğitiminden geçmişlerde bile belli oranda karşılık bulan İttihad-ı İslâm, Âkif’e göre İslâm dünyasının kurtuluşunun anahtarıdır. *Fatih Kürsüsünde*’de ittihadın önemine değinir:

Sizin felâketiniz: Târûmâr olan vahdet  
Eğer yürekleriniz aynı hisle çarparsa;  
Eğer o his gibi tek, bir de gâyeniz varsa;  
Düşer düşer yine kalkarsınız, emîn olunuz...  
Demek ki birliği te’min edince kurtuluruz.<sup>103</sup>

Hilafet makamının sahibi olan Osmanlı İmparatorluğu, onun bakışında da birçok İslâmcı düşünür gibi İslâm Birliği’ni sağlayan merkez olmalıdır<sup>104</sup>. *Bayezid Kürsüsü*’ndeki bir vaazında bunu açıkça ifade ederken Osmanlıların uğrayacağı başarısızlık ve kayıpların umudunu ona bağlayan, yüzünü ona dönen “biçarelerin” sonunu hazırlayacağını ifade eder<sup>105</sup>. *Safahat*’ın dördüncü kitabında İslâm dünyasının ve dinin koruyucusu olan Osmanlı hükümetinin gücünü hilafetten aldığı belirtilir.

---

99 Ersoy, *Safahat*, VI. Kitap, s. 379.

100 Ersoy, *Safahat*, VI. Kitap, s. 396.

101 Ersoy, *Safahat*, I. Kitap, s. 74.

102 Ersoy, *Safahat*, I. Kitap, s. 114-115.

103 Ersoy, *Safahat*, IV. Kitap, s. 247.

104 Osmanlı hilafetinin son dönem aydınlar arasındaki değerlendirilişi hakkında bkz. Namık Sinan Turan, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı’nın Son Yüzyılına*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017, s. 517-537.

105 Mehmet Âkif, “Hutbe ve mevaiz- Bayezid Kürsüsünden Vaaz”, *Sebîlürreşâd*, IX/230 (19 Safer 1331).

Zavallı Âlem-i İslâm eğer sâlibe henüz  
Sarılmıyorsa, kolundan çeken: Hilafetiniz.  
Hilafet olmasa: Dünya tanassur eyleyecek...  
O hâlde, şimdi bizim hakkımız değil ölmek.<sup>106</sup>

Birinci Dünya Savaşı'nın trajik gelişmelerini beklemeden Balkanlarda yaşanan isyan ve kopmalar, 1910'da Arnavutların neden olduğu kriz, dahası 1916'da Şerif Hüseyin ve oğullarının İngiliz destekli isyanı yalnızca İttihatçılar için değil, kurtuluşu İslâm Birliği'nde gören aydınlarda da hayal kırıklığı yaratmıştır<sup>107</sup>. Bu isyan hem Arapların hem Türklerin resmî tarih yazımında ve ulus kurgusunda çok özel bir yere sahip olurken Âkif'in milliyetçiliğe yönelik tepkisel bakışının artmasına yol açacaktır<sup>108</sup>. Onun düşüncesinde milliyetçilik İslâm Birliği idealini yok edecek bir ideolojidir. Balkan Savaşları sonrasında Türkçülüğün güçlenmesi, İttihatçı hükümetlerin izlediği siyasette önemli bir yere sahip olması Âkif'te din merkezli millet söyleminin öne çıkmasına neden olur. 1911-1912 dönemi *Sırât-ı Müstakîm*'deki yazılarında bu durum çok belirgindir. *Sahafat*'ta da milliyetçiliğin İslâm halkları arasında neden olacağı sarsıntı ve kopuşlara göndermeler vardır:

Müslümanlık sizi gâyet sıkı, gâyet sağlam,  
Bağlamak lâzım iken, anlamadım, anlayamam,  
Ayrılık hissi nasıl girdi sizin beyninize?  
Fikr-i kavmiyeti şeytan mı sokan zihninize?  
Birbirinden müteferrik bu kadar akvâmı,  
Aynı milliyetin altında tutan İslâm'ı,  
Temelinden yıkacak zelzele kavmiyyettir.  
Bunu bir lâhza unutmak ebedî haybettir.<sup>109</sup>

Nasıl ki Arap ve Arnavut milliyetçilikleri imparatorluğun politik ve toplumsal organizasyonunu sarsmış, toprak ve nüfus kayıplarına neden olmuşsa Âkif, Türkçülüğün ideolojisinin de olumsuz sonuçlar doğuracağına inanmaktadır. Bir vaazında “siz ne Arapsınız

106 Ersoy, *Safahat*, IV. Kitap, s. 245-246.

107 Bu konuda bkz. Talha Çiçek, “Visions of Islamic Unity: A Comparison of Cemal Pasha's al-Sharq and Sharif Hussein's al-Qiblah Periodicals”, *Die Welt des Islam*, 54, 3-4 (2014), s. 460-482; Ayrıca ayn.yzr., “İttihatçılar ve Şerif Hüseyin: Mekke İsyanının Nedenleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar*, sayı 16 (2013), s. 41-57.

108 Talha Çiçek, “Erken Cumhuriyet Dönemi Ders Kitapları Çerçevesinde Türk Ulus Kimliği İnşası ve ‘Arap İhaneti’”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, XVII/32 (2012/1), s. 169-188; Namık Sinan Turan, “Erken Cumhuriyet'in Tarih Ders Kitaplarında Arap İmgesinin Oluşumuna Dair Notlar”, *Türkoloji Kültürü*, II/3 (2009), s. 61-79.

109 Ersoy, *Safahat*, II. Kitap, s. 161-162.

*ne Türksünüz, ne Lazsınız, ne de Çerkezsiniz! Siz ancak bir milletin efradısınız ki o millet-i muazzama da İslâmdır”* diyen şair<sup>110</sup> *Safahat*'ta daha açık bir ifade kullanmaktan kaçınmaz:

Arnavutlukla, Araplıkla bu millet yürümez.  
Son siyaset ise Türklük, o siyaset yürümez.  
Sizi bir aile efrâdı yaratmış Yaradan;  
Kaldırım ayrılık esbâbını artık aradan.<sup>111</sup>

Osmanlı aydınları arasındaki Türkçü ve İslâmcıların ideolojik olarak daha belirgin hatlarla ayrışmalarında yaşanan krizlerin etkisi olduğu açıktır. O güne değin *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebilürreşâd* dergilerinde Yusuf Akçura ve Ahmet Agayev gibi isimler yer alırken sonraki süreçte kopmalar yaşanmıştır<sup>112</sup>.

Hani, milliyetin İslâm idi... Kavmiyyet ne!  
Sarılıp sımsıkı dursaydın ya milliyetine.  
Arnavutluk ne demek? Var mı Şeriatta yeri?  
Küfr olur, başka değil, kavmini sürmek ileri.  
Arabın Türke; Lâzın Çerkese, yâhud Kürde;  
Acemin Çinliye rüchânı mı varmış? Nerde!  
Müslümanlıkta anâsır mı olurmuş? Ne gezer!  
Fikr-i kavmiyyeti tel'în ediyor Peygamber.  
En büyük düşmanıdır ruh-i Nebî tefrikanın;  
Adı batsın onu İslâm'a soka kaltabanın!<sup>113</sup>

Balkan Savaşlarının bütün şiddetiyle sürdüğü bir dönemde 1913-1914 yıllarında kaleme aldığı ve *Sırât-ı Müstakîm*'de yayımlandığı *Fatih Kürsüsünde*'de fırkacılığın ve kavmiyetçiliğin neden olduğu toplumsal sarsıntıları kendi cephesinden şu şekilde değerlendiriyor olması tehdit algılamasını göstermesi açısından önemlidir:

O halde vahdete hâil ne varsa çiğneyiniz...  
Bu ayrılık da neden bir değil mi her şeyiniz?

---

110 Orhan Okay, paradoks gibi düşünülse de Âkif'in İslâm şairi olmanın yanında milliyetçi bir yönü de olduğunu düşünenlerdendir. Onun ümmet fikri etrafında dönen dizeleri arasında elbette Ziya Gökalp gibi Türkçü değil, fakat kültür ve inanç temeline dayalı, adı konmamış bir milliyet görüşünün var olduğunu belirtir. Adının konmamış oluşunun nedeni onda ciddi bir endişeyi oluşturan bölünme olasılığıdır. M. Orhan Okay, *Mehmet Âkif Kalabalıklarda Bir Yalnız Adam*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, s. 63-64.

111 Ersoy, *Safahat*, II. Kitap, s. 162.

112 Bu ayrılma için bkz. Gökhan Çetinsaya, “İslâmcılıktaki Milliyetçilik”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-İslâmcılık*, c. IV, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, s. 421-422.

113 Ersoy, *Safahat*, III. Kitap, s. 183-184.

Ne fırka herzesi lâzım ne derd-i kavmiyyet;  
Bizim diyanete sığmaz sekiz, dokuz millet!<sup>114</sup>

Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılında, bir bunalım döneminde yaşamış olan Âkif, kendi zaviyesinden sorunları tespit etmekle kalmamış kurtuluş reçetelerine, çözüm yollarına işaret edebilmiştir. Elbette bu çözüm yollarının hepsi şahsi dünya görüşünün merceğinden şekillenecektir<sup>115</sup>. Mehmet Âkif, onun üzerine en değerli çalışmalardan birini ortaya koyan Orhan Okay'ın belirttiği gibi idealize ettiği karakteri, eserinde şahsiyetleştiren bir sanatkârdır. Bu ideal tip şahsiyet olarak Safahat'ın altıncı kitabında ortaya çıkacak olsa da eserin bütününe hâkim olan bir karakterdir. Köse İmam isimli parçada ilk defa ismi geçen Âsım, müstakbel kurtarıcı nesli temsil etmektedir. Âsım neslinin en mühim vasfı *ilme* ve *ahlaka* sarılmaktır. Yoksa Batı'dan hâlâ içeriği bilinmeyen bazı kavramları ithal etmekle gelecek kazanılamayacaktır<sup>116</sup>. İlim ve ahlak gelecek nesillerin yükselteceği İslâm dünyasının ve toplumun dayanakları olacaktır. Âkif, İslâm toplumlarının yaşadığı değerler bunalımının en ciddi mesele olduğunu düşünenlerdendir. Değerler, yalnızca bireye kimliğini ve kişiliğini kazandırmakla kalmayıp toplumsal örgütlenmeyle, din, bilim, ahlak, sanat ve felsefeyle de yakından ilişkilidir. Bir yönüyle insanın varoluş amacıyla, kendini tanımlama biçimiyle bağlantılıdır. Ona göre değerler bunalımını aşmanın yolu İslâm'ı asrın idrakine göre söyletmektir. İnsanın bilgisi ve birikimi arttıkça ondan edinecekleri artacaktır. Bu nedenle Müslümanlar kendilerini dinin gerçek anlamından uzaklaştırıp, hurafelere teslim eden adet ve törelerden kopup yeniden İslâm'ı anlamak zorundadırlar. Batı uygarlığını ayağa kaldıran bilim ve bilgiyle Müslümanların kurduğu ilişkiyi eleştirirken geçmiş yüzyıllarda entelektüel bir dinamizmi oluşturan İslâm'ın akli ilimlerden uzaklaşmasını krizin nedenleri arasında görür. O halde giden üç yüzyılı telafi etmek için yapılması gereken çağdaş bilimi ve teknolojiyi almaktır. Ancak bunu yaparken Batıya körü körüne teslimiyeti reddedip, “medeniyet-i fazıla” dediği bir tasavvuru öne çıkarır. Şüphesiz bu tasavvurun oluşumunda kendi şahsi birikiminin ve dünya görüşünün yanı sıra içinde yaşadığı yüzyılın düşünce ikliminin rolü inkâr edilemez boyuttadır. Onu anlamak bir geçiş yüzyılına ve buna tanıklık eden İslâm dünyasındaki aydının zihniyetini derinlemesine analiz edebilme imkânına sahip olmak demektir.

114 Ersoy, *Safahat*, IV. Kitap, s. 247.

115 Balkan Savaşları'nın yarattığı kriz Âkif'in düşüncesinde de etkilerini ortaya koymuştur. Bu dönemdeki yazılarında ve şiirinde İslâm birliği düşüncesinin gerçekleşmesi için yapılması gerekenler öne çıkmaktadır. Ona göre bu uğurda yapılması gereken dinin köklerindeki safiyetine dönmektir, bunun için reform zorunluymuştu. Dinin orijinal şartlarına dönme konusundaki ısrarı sonradan edinilmiş bazı zararlı unsurlardan temizlenmesi içindi. Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmet Âkif Ersoy Hayatı ve Eserleri*, haz. Abdullah Uçman, Ötüken Yayınları, İstanbul 2021, s. 70-79.

116 Âkif *Safahat*'ın birçok yerinde kurtarıcı bir nesil aradığını belirten mısralara yer verir. Bunların birinde şöyle der: “Gösterin ecdada az çok benzeyen bir kan bana/ İsterim sizlerde görmek ırkınızdan yadığâr/ Çok değil, ancak, necip evlâda lâyk tek şiar”, Okay, *Mehmet Âkif Kalabalıklarda Bir Yalnız Adam*, s. 60-61.



## Kaynakça / References

- Abdürreşid İbrahim, *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişar-ı İslâmiyyet*, c. I-II, İstanbul 1328-1329.
- \_\_\_\_\_, *Tercüme-i Halim- Ya ki Başıma Gelenler*, haz. İsmail Türkoğlu, Mac Medya, İstanbul 2017.
- Abu-Lughod, İbrahim, "The Islamic Influence on Khayr al-Dîn of Tunis", *Essays on Islamic Civilization*, ed. D. Little, Brill Academy Press, Leiden 1976, s. 9-24.
- Abu-Manneh, Butrus, "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda AlSayyadi", *Middle Eastern Studies*, XV/2 (May 1979), s. 131-153.
- Adams, Ch., *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammed 'Abduh*, Russell & Russell, New York 1968.
- Ahmad, Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, Oxford University Press, London 1967.
- Akarlı, Engin, *The Problems of External Pressures, Power Struggles, and Budgetary Deficits in Ottoman Politics Under Abdulhamid II (1876-1909): Origins and Solutions*, Princeton University, Department of History, Doktora Tezi, New Jersey 1976.
- Akyıldız, Ali, *Sürgün Sefir Sadullah Paşa Hayatı, İntiharı, Yazıları*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011.
- Ali Fuad, "Ricâl-i Mühimme-i Siyâsiyye: Hayreddin Paşa", *Servet-i Fünûn*, sayı 1564, 1573 (İstanbul 1926).
- Arabacı, Caner, "Mehmet Âkif'in Yurtdışı Seyahatlerinde Pekişen Batı Medeniyeti Algısı", *Mehmet Âkif 100 Yıl Sonra Berlin'de*, Türkiye Yazarlar Birliği Yayını, Ankara 2015, s. 95-109.
- Asad, Talal, "Politics and Religion in Islamic Reform: A Critique of Kedourie's Afghani and Abduh", *Review of Middle East Studies*, sayı 2 (London 1976), s. 13-22.
- Aydın, Cemil, "Globalizing the Intellectual History of the Idea of the Muslim Word", *Global Intellectual History*, ed. Samuel Moyn - Andrew Sartori, Columbia University Press, New York 2013.
- \_\_\_\_\_, "İmparatorluk ve Hilafet Vizyonları Arasında Osmanlı'nın Panislâmist İmajı, 1839-1924", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara - Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul 2013, s. 47-68.
- \_\_\_\_\_, *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*, Harvard University Press, Boston 2017.
- Baktıaya, Adil, "1830 Fransa'nın Cezayir'i İşgali, Abdülkadir'in Yükselişi ve Amerikan Kamuoyunda 'Abdülkadir' Hayranlığı", *Ortaoğu Etütleri*, II/2 (Ocak 2010), s. 143-169.
- \_\_\_\_\_, *Osmanlı Suriye'sinde Arapçılığın Doğuşu, Sosyo-Ekonomik Değişim ve Siyasi Düşünce*, Bengi Kitabevi, İstanbul 2009.
- Bostan, M. Hanefi, "Said Halim Paşa", *DİA*, c. XXXV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, s. 557-560.
- \_\_\_\_\_, *Bir İslâmcı Düşünür: Said Halim Paşa*, İrfan Yayınları, İstanbul 1992.
- Brown, Leon Carl, *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteenth-Century Muslim Statesmen*, Cambridge University Press, Cambridge 1967.
- Brugman, J., *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Brill, Leiden 1984.
- Buzpınar, Ş. Tufan, "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Hilafetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı: 1877-1882", *Hilafet Risaleleri I. Abdülhamid Devri*, ed. İsmail Kara, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 37-63.
- \_\_\_\_\_, "Şeyh Muhammed Zafir ve Sultan Abdülhamid ile İlişkileri", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sayı 47-48 (2010-2011), s. 213-223
- Çelik, Zeynep, *Empire, Architecture, and the City, French-Ottoman Encounters, 1830-1914*, University of Washington Press, Washington 2008.
- Çetin, Atilla, "Tunuslu Hayreddin Paşa", *DİA*, c. XVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 57-60.
- \_\_\_\_\_, "Un important mémoire de 1873 sur la Tunisie", *Studies on Ottoman Diplomatic History*, sayı 1, (İstanbul 1987, s. 111-121.



- \_\_\_\_\_, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Çetinsaya, Gökhan, “İslâmi Vatansızlıktan İslâm Siyasetine”, *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, c. I, ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 265-271.
- \_\_\_\_\_, “İsmi olup da cismi olmayan kuvvet’: II. Abdülhamid’in Panislâmizm Politikası Üzerine Bir Deneme”, *Osmanlı*, c. II, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, s. 380-388.
- Çetişli, İsmail, “Mehmet Âkif’in “Berlin Hâtıraları”ndaki Eleştiri ve Endişeleri”, *Mehmet Âkif 100 Yıl Sonra Berlin’de*, Türkiye Yazarlar Birliği Yayını, Ankara 2015, s. 108-122.
- Çiçek, Talha, “Erken Cumhuriyet Dönemi Ders Kitapları Çerçevesinde Türk Ulus Kimliği İnşası ve ‘Arap İhaneti’”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, XVII/32 (2012/1), s. 169-188.
- \_\_\_\_\_, “İttihatçılar ve Şerif Hüseyin: Mekke İsyanının Nedenleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar*, sayı 16 (2013), s. 41-57.
- \_\_\_\_\_, “Visions of Islamic Unity: A Comparison of Cemal Pasha’s al-Sharq and Sharif Hussein’s al-Qiblah Periodicals”, *Die Welt des Islam*, 54, 3-4 (2014), s. 460-482.
- Deringil, Selim, “II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Dış İlişkilerinde ‘İmaj’ Saplantısı”, *Sultan II Abdülhamid ve Devri Semineri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1994, s. 149-162.
- \_\_\_\_\_, “The Struggle against Shiism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propoganda”, *Die Welt des Islam*, 30, 4 (1990), s. 45-62.
- \_\_\_\_\_, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, I. B. Tauris, New York 1998.
- Doğan, İsmail, “Kentsel Değişimin Tanıkları Olarak Osmanlı Aydınlarının Gözüyle İstanbul”, *Osmanlı İstanbul’u II*, ed. Feridun Emecen, Ali Akyıldız, Emrah Safa Gürkan, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul 2014, s. 301-322.
- Emrence, Cem, *Osmanlı Ortadoğu’sunu Yeniden Düşünmek*, çev. Gül Çağalı Güven, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2016.
- Eraslan, Cezmi, “II. Abdülhamid ve Osmanlı Devleti’nin İslâm Birliği Siyaseti”, *Devr-i Hamid: Sultan II. Abdülhamid*, c. I, ed. Metin Hülâgu, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 2011, s. 419-432.
- \_\_\_\_\_, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, Ötüken Yayıncılık, İstanbul 1992.
- Erişirgil, Emin, *İslâmcı Bir Şairin Romanı*, haz. Aykut Kazancıgil-Cem Alpar, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 1986.
- Ersoy, Mehmet Âkif, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2003.
- \_\_\_\_\_, “Hutbe ve Mevâiz”, *Sebilürreşâd*, c. IX, sayı 232 (7 Şubat 1328), s. 407.
- \_\_\_\_\_, “Mev’ıza”, *Sebilürreşâd*, c. IX, sayı 230 (24 Kanun-ı Sâni 1328), s. 375.
- Guida, Michelangelo, “II. Meşrutiyet Dönemindeki İslâmcılık Düşüncesi ve Buna Bir Örnek Teşkil Etmesi Açısından Said Halim Paşa”, *Civilacademy Journal of Social Sciences*, VI/2 (2008), s. 109-117.
- Gündüz, Mustafa, *II. Meşrutiyet’in Klasik Paradigmaları: İctihad, Sebilürreşâd ve Türk Yurdu’nda Toplumsal Tezler*, Lotus Yayınları, Ankara 2007.
- \_\_\_\_\_, *Osmanlı Mirası Cumhuriyet’in İnşası: Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar*, Lotus Yayınları, Ankara 2010.
- Hanioğlu, M. Şükrü, “Osmanlı Aydınındaki Değişme ve Bilim”, *Toplum ve Bilim*, sayı 27 (Güz 1984), s. 183-192.
- Haywood, J. A., *Modern Arabic Literature: 1800-1970*, London 1971.
- Hobsbawm, Eric J., *İmparatorluklar Çağı 1875-1914*, çev. Vedat Ulvi Aslan, Dost Kitabevi, Ankara 2013.
- \_\_\_\_\_, *Sanayi ve İmparatorluk*, çev. Abdullah Ersoy, Dost Kitabevi, Ankara 2013.
- İmanquliyeva, Aida, *Modern Arap Edebiyatının Usta Kalemleri*, çev. Reşad İlyasov - Qiyas Şükürova, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2007.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

- Işıktaş, Bilen, *Peygamber'in Dâhi Torunu Şerif Muhiddin Targan: Modernleşme, Bireyselleşme, Virtüoziye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2018.
- İz, Mahir, *Yılların İzi*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1975.
- İzgöer, Ahmet Zeki, *Müslüman, Osmanlı ve Modern Ahmet Cevdet Paşa*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Kafadar, Cemal, "The Myth of the Golden Age: Ottoman Historical Consciousness in the Post-Süleymanic Era", *Süleyman the Second and His Time*, ed. Halil İnalçık - Cemal Kafadar, İSİS Press, İstanbul 1993, s. 47-58.
- Kam, Ömer Ferid, *Ayasofya Konuşmaları*, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2021.
- Kaplan, Mehmet, *Namık Kemal Hayatı ve Eserleri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1948.
- Kara, İsmail, "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, c. VI, ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, s. 34-47.
- \_\_\_\_\_, "Mehmet Âkif Ersoy Bir Ahlak Âbidesinin Hayatından Çizgiler", *İstiklâl Şairimiz Mehmet Âkif Ersoy*, ed. Yusuf Çağlar, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2011, s. 23-35.
- \_\_\_\_\_, "Said Halim Paşa'nın Hayatı ve Görüşleri I-II", *Fikir ve Sanatta Hareket*, sayı 11-12, (1980), s. 18-23; sayı 14 (1980), s. 19-24.
- \_\_\_\_\_, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi İçin Bir Çerçeve Denemesi", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler Kişiler*, c. I, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s. 17-61.
- \_\_\_\_\_, *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri Hilafet ve Meşrutiyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001.
- Karlıağa, Bekir, *Islahatçı Bir Düşünür Tunuslu Hayreddin Paşa ve Tanzimat*, Mahya Yayınları, İstanbul 1995.
- Karpat, Kemal H., *İslâm'ın Siyasallaşması, Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, çev. Şiar Yalçın, Timaş Yayınları, İstanbul 2013.
- Kavak, Özgür, "Siyasi Tecdid ve Osmanlıları", *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın, Metin Aydın, Muhammed Yetim, Mahya Yayınları, İstanbul 2019, s. 323-355.
- Keddie, Nikki, "Panislam as Proto-nationalism", *Journal of Modern History*, 41, 1 (March 1969), s. 17-28.
- Kedourie, Elie, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Routledge Press, London 1966.
- Khan, Javed Ali, "Shibli's Studies in Islamic History", *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, c. V, ed. Mohamed Taher, New Delhi 2003, s. 90-98.
- Kudsi-Zadeh, Albert, *Sayyid Jamal al-Din al-Afghânî, an Annotated Bibliography*, E. J. Brill, Leiden 1970, s. 1-73.
- [Kuntay], Mithat Cemal, *Mehmet Âkif*, Semih Lütfi Kitabevi, İstanbul 1939.
- Kuran, Timur, *Yollar Ayrılırken, Ortadoğu'nun Geri Kalma Sürecinde İslâm Hukukunun Rolü*, çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2021.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Livingston, J. W., "Western Science and Educational Reform in the Thought of Shaykh Rifâ'a al-Tahtâwî", *IJMES*, 28 (1996), s. 543-564.
- Ma'oz, Moshe, *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society*, Oxford University Press, London 1968.
- Mardin, Ebül'ulâ, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1946.
- Mardin, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton University Press, New Jersey 1963.
- Meriç, Cemil, *Umrandan Uygurlığa*, haz. Mahmut Ali Meriç, İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

- Mert, Nuray, “İslâm’ın Siyasallaşması ve İslâmcılığın Seyri”, *Toplum ve Bilim*, sayı 149 (2019), s. 5-43.
- Namık Kemal, *Renan Müdafaaanâmesi*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul 1910.
- Neumann, Christoph K., *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet’in Siyasi Anlamı*, çev. Meltem Arun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999.
- Okay, M. Orhan, *Silik Fotoğraflar*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, M. Ertuğrul Düzdağ, “Mehmet Âkif Ersoy”, *DİA*, c. XXVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s. 432-439.
- Oktaç, Cemil, “Bizans Siyasi İdeolojisinden Osmanlı Siyasi İdeolojisine”, *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 29-36.
- \_\_\_\_\_, “Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Çark-ı Felek (La Fortuna) Anlayışı”, *Siyasi Kültür Okumaları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017, s. 1-13.
- Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999.
- Öz, Mehmet, *Kanun-ı Kadimin Peşinde: Osmanlı’da “Çözülme” ve Gelenekçi Yorumcuları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2019.
- Özbek, Nadir, “Modernite, Tarih ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi Tarihçiliği Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, II/1 (2004), s. 71-90.
- Özcan, Azmi, “İngiltere’de Hilafet Tartışmaları 1873-1909”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 49-71.
- \_\_\_\_\_, “İttihad-ı İslâm”, *DİA*, c. XXIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, s. 470-475.
- \_\_\_\_\_, “Sultan II. Abdülhamid’in Panislâm Siyasetinde Cevdet Paşa’nın Tesiri”, *Ahmet Cevdet Paşa*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 123-143.
- \_\_\_\_\_, *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877-1924)*, Brill Academy Press, Leiden 1997.
- Özcan, Emine Sonnur, “Bir Sosyal Tarih Kılavuzu Olarak Târih-i Selânikî”, *OTAM*, sayı 37 (Ankara 2015), s. 263-288.
- Özervarlı, M. Said, “Muhammed Abduh”, *DİA*, c. XXX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, s. 482-487.
- Özön, Mustafa Nihad, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1938.
- Reinkowski, Maurus, *Düzenin Şeyleri, Tanzimat’ın Kelimeleri: 19. Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı Bir Araştırması*, çev. Çiğdem Canan Dikmen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017.
- Rifâa et-Tahtâvî, *Paris Gözlemleri*, çev. Cemil Çiftçi, Ses Yayınları, İstanbul 1992.
- Sahaflar Şeyhizâde Es’ad Efendi, *Üss-i Zafer*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1243.
- Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Sayar, Ahmet Güner, *Çekiç ve Örs Arasında Mehmet Âkif Ersoy*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2021.
- Selânikî Mustafa Efendi, *Târih*, c. I, haz. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999.
- Şeyh Mihriddin Arusi (Şehbenderzade Ahmed Hilmi), *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa, Müslümanlara Rehberi Siyaset*, İstanbul 1329.
- Şeyhun, Ahmet, *Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslâmcı Düşünür (1865-1921)*, çev. Derya Göçer, Selenge Yayınları, İstanbul 2010.
- Sezgin, Fuat, “İslâm Bilimlerinin Avrupa’ya Etkisi Büyük Oldu”, *Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları Dergisi Journal of Islamic Research*, sayı 3 (2009), s. 5-8.
- Siddiqi, Mazheruddin, “Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan”, *Islamic Studies*, VI, (Karachi 1967), s. 289-308.

- Sirriyeh, Elizabeth, *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Routledge, Surrey 1999.
- Tandoğan, Muhammed, *Afrika'da Sömürgecilik ve Osmanlı Siyaseti (1800-1922)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2013.
- Tansel, Fevziye Abdullah, *Mehmet Âkif Ersoy Hayatı ve Eserleri*, haz. Abdullah Uçman, Ötügen Yayınları, İstanbul 2021.
- Togan, Zeki Velidi, *Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1981.
- Tunuslu Hayreddin Paşa, *Ülkelerin Durumunu Öğrenmek İçin En Doğru Yol: Akvemü'l- Mesâlik fi Marifeti Ahvâlü'l-Memâlik*, çev. Kerim Suphi Muhammed, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2017.
- Turan, Namık Sinan, "19. Yüzyıl Osmanlı Uzakdoğu İlişkilerine Dair Gözlemler", *Çin'in Gölgesinde Uzakdoğu Asya*, ed. Deniz Ülke Arıboğan, Bağlam Yayınları, İstanbul 2001, s. 45-73.
- \_\_\_\_\_, "Erken Cumhuriyet'in Tarih Ders Kitaplarında Arap İmgisinin Oluşumuna Dair Notlar", *Türkoloji Kültürü*, II/3 (2009), s. 61-79.
- \_\_\_\_\_, *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı Son Yüzyılına*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017.
- Ülgener, Sabri F., *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*, Derin Yayınları, İstanbul 2010.
- Ünsal, Fatma Bostan, "Mehmet Âkif Ersoy", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, c. VI, ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, s. 72-89.
- Voll, John Obert, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Boulder 1982.
- Yalçın, Hüseyin Cahit, *Tanıdıklarım*, haz. Göktürk Ömer Çakır, Ötügen Yayınları, İstanbul 2019.
- Yıldız, Gültekin, "Namık Kemal'in 'Salâhaddin Eyyûbî', Biyografisi: Öncü Bir Panislâmist Metnin İnşasına Dair Bazı Gözlemler", *İlmî Araştırmalar*, sayı 6 (İstanbul 1998), s. 271-287.
- Yılmaz, Murat, "Mehmet Âkif Ersoy", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, c. V, ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 318-331.
- Yücel, Yaşar, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988.