

SAİD HALİM PAŞA
DÜŞÜNÇESİNDE DEĞİŞİM ve
SÜREKLİLİK:
MUHAFAZAKÂR-REFORMCU
İSLÂMÇILIĞIN OLUŞUMU



*Cevat ÖZYURT**

ÖZET

Bu makalede İslâmcı düşünürlerden Said Halim Paşa'nın sosyal ve siyasal düşüncesi sistematikleştirilerek analiz edilecektir. Ona göre, on dokuzuncu yüzyılın başlarında İslâm dünyası ve Osmanlı toplumu kimlik ve değerler alanında ciddi bir buhran yaşamaktadır. Onun entelektüel çabalarının ana amacı, buhranın nedenlerini anlamak ve buhrandan çıkışın yolunu bulmak olmuştur. Döneminin aydınlarından farklı olarak, yaşanan bunalımın sadece siyasal boyutlu olmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre, sorunların kaynağında "bağnazlık" ve "taklitçilik" gibi iki zihniyet bulunur. Bu eğilimler, toplumun zaman, mekân, kültür ve din gerçekliğine uygun biçimde değişimine

* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

(tekâmülüne) engel olmaktadır. Toplumun kurtuluşunu, kendi değerlerine yönelmekte ve bu değerleri Batı'daki maddî kalkınma araçlarıyla sentezlemekte bulmaktadır. O toplumun İslâm medeniyetine bağlı kalarak ve Batı medeniyetinden faydalanarak tekâmülünün (modernleşmesinin) mümkün olduğu tezini savunmakla, Türkiye'de Genç Osmanlılarla başlayan "muhafazakâr reformcu" düşüncenin önemli halkalarından biri haline gelişmiştir. Çalışmada muhafazakâr ideolojinin sosyoloji yaklaşımı hakkında girişten sonra, Said Halim'in toplum ve devlet felsefesi; sosyal ve siyasal sorunlar hakkındaki analizleri; bu sorunlara getirdiği çözüm öneriler ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Said Halim Paşa, Reformcu İslamcılık, İslamcılık Düşüncesi, Muhafazakâr Sosyoloji, Batılılaşma Eleştirisi, Sosyal Değişme, II. Meşrutiyet.

GİRİŞ

Toplumsal Değişme, Sosyoloji ve Muhafazakârlık

Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi'nin etkisiyle sosyal yapı ve toplumsal ilişkilerde meydana gelen dönüşümün toplumu ve insanlığı nereye götüreceği önemli bir merak (bazılarına göre umut, bazılarına göre endişe) konusu olmuştur. Bu merak, toplum felsefesine bir canlanma getirmenin yanı sıra, bilimsel bir disiplin olarak sosyolojiyi ortaya çıkarmıştır. Toplumunu tanıma ve anlama iddiasında olan sosyoloji, toplumun yapısı ve değişme hakkında genel ilkelere ve teorilere ulaşmayı amaçlamıştır. Bu amaç birçok sosyologda daha kapsamlı tutularak, toplumsal gerçekliği etkileme noktasına varmıştır (Mendras, 2009: 273). Toplumunu anlamak, sosyologlarda ona "saygı duymak" ya da "müdahale etmek" gibi iki zıt eğilim doğurmuştur. Zıtlık epistemolojik kabullerden kaynaklanır: muhafazakârlar kolektif bilince saygıyı, radikaller ise bireysel (felsefi) akla olan güveni temel alırlar. Değişim taraftarları da değişim yanlıları da sosyolojik bilginin imkânından aynı ölçüde yararlanmak istemişlerdir. Bu gerçek dikkate alındığında ya sosyoloji ile ideoloji arasında ince bir çizgi olduğunu söyleriz ya da Mendras (2009: 274) gibi, her bilimsel analizin "sosyolog istese de istemese de aynı zamanda ideolojik bir analiz olduğu"nu söyleriz. Said Halim Paşa'nın düşüncesini daha iyi anlamak adına muhafazakâr ideoloji ile sosyoloji arasındaki ilişkiye değinmekte yarar var. Nisbet (2013: XLVII)'e göre sosyoloji, yaygın kanının aksine, Aydınlanma-karşıtı düşünceden doğmuş ve muhafazakâr bir çekirdeğe sahiptir. Bu yargı abartılı olsa da, bize muhafazakâr ideolojinin sosyolo-

jik bilginin imkânlarından fazlasıyla yararlandığını hatırlatmaktadır. Aydınlanma düşüncesinin uzantısı olan ve bireysel (felsefi) akla sınırsız güven duyan radikalizm, “siyasi güçte ikamet eden kurtuluş fikri” adına, ihtiyaç duyduğunda “teröristik” bir yöntem kullanarak, bireyleri yerleşik bağlardan koparıp bir “sosyal kaos” doğurmaktaydı. Muhafazakâr ideoloji, bu toplumsal buhrana itiraz ederek, cemaat, akrabalık, hiyerarşi ve din gibi savunmalarından, diğer bir ifade ile geleneğin yanında yer almaktan doğmuştur. Seküler aklın mutlaklaştırılmasına bir tepki olarak ortaya çıkan muhafazakârlık, Endüstri ve Fransız devrimlerinin “nefret edilen” bir çocuğudur (Nisbet, 2013: 13-5).

Muhafazakâr “toplumcu teori”, mevcut her toplumun kendine özgü bir denge durumunu ortaya çıkardığı tezini savunduğu için, sosyoloji üzerinde temellenmektedir. Muhafazakâr tarihsel sosyoloji, sosyal bilimlerin nesnellik iddiasını abartılı bulur; toplumsal yaşamın genel ilkelere bulunacağı ve toplumun siyasal irade aracılığıyla iyileştirilebileceği savları karşısında kolektif akla, tarihe ve farklılığa vurgu yaparak, toplumsal olanı kutsallaştırır. Beneton’a göre, muhafazakâr tarihsel sosyoloji üç temel teze sahiptir: 1) İnsan, sosyal bir mirası devralır; 2) Topluluk, tarihte somutlaşmış bilgeliğin bir eseridir; 3) İnsanlar ancak topluluk içinde birbirine bağlayabilir ve ahlaki ihtiyaçlarını karşılayabilir (Beneton, 2011: 103-110). Modern devrimler mevcut toplumsal mirası ve topluluk ilişkilerini hedef alarak, toplumsal olanın kutsallığını bozar. Bu nedenle, on sekizinci yüzyıldan itibaren devrim anları, aynı zamanda muhafazakârlığın temel temalarının saptandığı anlar olmuştur. Karşı devrimci bir düşünce olarak muhafazakârlık, “sosyoloji ve tarihin lehine felsefeyi gözden düşürmek” gibi bir eğilime sahiptir (Beneton, 2011: 47, 50). Muhafazakârlar, akli temel alan politik irade karşısında, “toplumsalın mutlak önceliği”ne önem verir. Onlara göre en iyi anayasa, toplumun koruyarak taşıdığı ilkelerden oluşur. Toplumun kendini geliştirecek ilkeleri zaten içinde barındırması nedeniyle doğal bir tekâmül halinde olduğu varsayımı, tarihsel sosyolojinin ana tezidir: “Her insan toplumu, ‘doğal’ bir biçime doğru, yani mükemmeliyetçiliğini geliştiren bir biçime doğru yönelir ve insan iradesinin müdahalesi, bu evrimi ancak bozar ve geciktirebilir” (Beneton, 2011: 46).

Nisbet ve Beneton’ın dikkat çektiği gibi, muhafazakâr düşünce devrim anlarında doğar. Muhafazakâr bir ideoloji olarak İslâmcılık da II. Meşrutiyet Devrimi sonrasında ortaya çıkmıştır (Kara, 1986: XXIX; Tunaya, 2007: 235).

İslâmcılığın hedefinde, Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan ve II. Meşrutiyet'le tekrar siyasi iradeye kavuşan Batılılaşmacı hareket vardır (Tunaya, 2007: 68). İslâmcılar, İttihat ve Terakki'nin toplum mühendisliğine ve seküler reformlarına karşı koymuşlardır (Şeyhun, 2010: 9). Bu İslâmcıların ortak bir özelliği olmasına rağmen, İslâmcılar "gelenekçi" ve "reformcu" olarak ikiye ayrılarak, farklı platformlarda siyaset yapmışlardır. Reformcu İslâmcılık, "bir kalkınma ve kurtuluş ideolojisi"ne sahiptir (Kara, 1986: XXVII). Bu haliyle gelenekçiler ile devrimciler arasında bir yerde konumlanır. Said Halim ve diğer reformcu İslâmcılar, halka öğretilen Müslümanlığın ilerlemeye engel olduğunu düşünmekte ve an'anelerdeki yanlışlığa değinmektedirler. Onlara göre, içtihat pratiği yeniden başlatılarak, İslâm zamanın şartlarına göre yorumlanmalıdır (Bostan, 2008: 89; Safa 59). Şüphesiz bu yorum akıl aracılığıyla yapılacaktır. Bu nedenle reformcu İslâmcıların gelenekçi İslâmcılardan ayrıştırılarak "rasyonalist" olarak tanımlanması doğru olsa da, bu sınırları din tarafından belirlenen bir rasyonalizmdir. Son tahlilde reformcu İslâmcılar, radikal Batıcılardan ziyade geleneksel İslâmcılara yakın bir konumdadır (Tunaya, 2007: 236, 2010: 74). Onlar Batılılaşmaya ve toplum mühendisliğine şiddetle karşı olmalarına rağmen, kalkınma ve kurtuluş arayışları reformcu İslâmcıları, aynı zamanda Modernist kılmaktadır (Bostan, 2008: 86). Modernleşme ile Batılılaşma arasında ayırım yapmayan analistler reformcu İslâmcıları (ve Said Halim'i) zaman zaman "Batıcı" olarak tanımlama yanlışlığına düşerek, onları karşı oldukları bir hareketle (bükemediği eli öpmekle) sıfatlandırma özensizliğine düşmüştür. Türkiye'de ideolojilerin tarihi üzerine kapsamlı çalışmaları bulunan ve ideolojileri kendi içlerinde alt tasniflerini yapacak düzeyde konuya hâkim olan Tunaya (2008: 68)'nın bu özensizliği yapması, onun okuyucuları tarafından bu hatanın kopyalanmasına neden olmaktadır. "İslâmcılara göre, Batı ve Doğu medeniyetleri ayrı şartların ve sebeplerin eseridir. Bir medeniyet alanından diğerlerine geçmeye de lüzum yoktur" (2010: 72) tespitini yapan bir kişi olarak Tunaya'nın bu özensizlikten kurtulmuş olması beklenirdi.

İslâmcılık ideolojisinin "teoriseni" (Bostan, 2008: 88; Gencer, 2008: 797) olarak anılan Said Halim, "Türkiye'nin ilk sosyologları" (Kayalı, 2005: 43) arasında da anılır, Türk sosyologları üzerine hazırlanan kitaplarda ona ayrı bir bölüm ayrıldığı olmaktadır. Said Halim'in sosyolog olup olmadığı çeşitli gerekçelerle tartışılabilir ya da tüm toplum felsefesi kadar naif bir sosyolog olduğu söylenebilir. O, kendine özgü bir sosyal teori geliştirmeye çalışmıştır. Yazılarında pek referanslar kullanmasa

da döneminin toplum felsefesini ve sosyal bilimlerini iyi bildiği, tartışmaları yakından takip ettiği anlaşılmakta. Batılılaşma karşısında İslâmlaşmayı bir tez olarak getiren İslâmcılık ideolojisi, Batı düşüncesinin, kültürünün ve kurumlarının Osmanlı toplumunda yayılmasına, toplumun değerlerin korunması adına karşı koymaktadır. Bu nedenle, Batı'yı ve İslâm toplumunu çok iyi bilen (Gencer, 2008: 322) Said Halim'de sosyolojik bir duyarlılık olduğu kesindir. Tunaya (2007: 55), onun Osmanlı toplumunu "derin bir tahlile tâbi tuttuğunu" belirtir. O, "sosyolog olmamasına rağmen, bir sosyolog" gibi olguların nedenselliği üzerinde durarak, toplumsal yapı ve değişme hakkında genel yargılara ulaşabilmiş ve sorunlara getirdiği öneriler evrensel bir perspektife sahip olabilmıştır (Bostan, 2008: 88). Zaman zaman sosyoloji biliminin toplumun tanınmasındaki önemine ve siyasetçilere sunacağı yarar ile toplumun gelişim merhalelerine ve sosyal olanın belirleyiciliğine (sosyal determinizm) vurgu yapmıştır (Tunaya, 2007: 51). Siyasetçilerin akıllarına göre kanun ve kurum ihdas etmelerini veya bunları dışarıdan iktibas etmelerini eleştirmiştir. Toplumsal farklılığa, tarihin ve çevrenin toplumsal değerlerin oluşumundaki işlevine sıkça yaptığı vurgu, Said Halim'in toplumsallığı yücelttiği, yerelliğin ve milliliğin savunuculuğunu yaptığı gibi yanlış yorumlara neden olur. İfadeleri zaman zaman Batılı muhafazakârların ifadeleri ile özellikle de Bonald'ın ifadesi ile örtüşmesine rağmen, oradan fikri bir beslenme yapmamıştır. Batı'daki muhafazakârlar toplumsallığı kutsallaştırırken, Said Halim'de tek kutsal dindir. Batılı muhafazakârlar, genellikle dini toplumun değeri olarak görürken, o toplumu dinin değeri olarak görmektedir. Yerelleşmiş din algısını ve pratiğini sosyolojik olgu olarak açıklarken, sosyal teorisini dinin evrensel yorumu üzerine inşa etmektedir. Yazılarındaki yerlici ve milliyetçi ipuçları "medeniyetçi" vurgunun gölgesinde kalır. Tüm ideolog ve düşünürlerde olduğu gibi, satır aralarından farklı bir Said Halim çıkarmak yerine, onu anlamak için eserinin bütünlüğüne bakmak gerekmektedir.

SAİD HALİM'İN TOPLUM ve SİYASET FELSEFESİ

Yazıları 1910-1921 yılları arasında yayınlanmış olan Said Halim'in tüm yazılarında toplum ve devletle ilgili sistematik olmayan, fakat birbirleriyle ilişkili birtakım temel ilkeler mevcuttur. Toplum felsefesi ve siyaset felsefesi olarak değerlendirilebilecek genellemeler ve soyut ilkeler bütünlüğü içinde yazılarını kaleme almıştır. Bu soyut ilkeler tespit edildiğinde,

onun sosyal ve siyasal sorunlar üzerine yaptığı analizler ve sorunlara önerdiği çözümler daha açık hâle gelmektedir. Yazılarında doğrudan veya dolaylı olarak cevabını vermeye çalıştığı temel felsefi sorular şunlardır: İnsan nasıl bir varlıktır? İnsan olmanın bir ereği var mıdır? İnsan-toplum ilişkisi nasıl kurulur? Toplumlar neden birbirinden farklıdır? Siyasetin işlevi nedir? Toplum-siyaset ilişkisi nasıl olmalıdır? Sosyal değişimde devletin ve siyasetin ne gibi rolü vardır?

İnsan Anlayışı: Sait Halim, doğasında maddî ve ahlâkî ilerleme ereği olan bir insan anlayışına sahiptir (Said Halim, 2012: 163)¹. Ona göre insan, ontolojisi gereği tekâmül eden hayatı izleme çabası içinde olan bir varlıktır. Bu çerçevede, doğayı değiştirme doğrultusunda üzerine düşen görevi yerine getirmektedir. Görevini yaparken kendisinin ve evrenin varlık sebebi ile doğanın ve toplumun kanunlarını anlamaya çalışır (2012: 141; 1983: 105). İnsan, evrendeki cansız ve canlı varlıklar hakkında zamanla bilgi sahibi olabilir. Doğa bilimlerinin gerçeklikleri, insan aklıyla nesnel olarak bilinebilir ve doğa kanunlarının bilgisine ulaşmak mümkündür. Ancak insan, düşünce ve bilinç sahibi, topluluk kurma kabiliyetine sahip bir varlık olduğu için, sosyal konularda nesnel bilgiye ulaşamaz. İnsanın toplumla ilgili gözlem ve incelemeleri, bunları yapan insanların kişisel durumlarına bağlı olduğundan, “eksik” kalmaktan kurtulamaz. İyi bir toplumsal yaşamın kuralları akıl ile bulunamaz. Doğa bilimlerinde başarılı olan yöntemin topluma uyarlanması felâket doğurabilir; iyilik amaçlanan bir eylem, kötülükle sonuçlanabilir. İnsan aklının yetersizliği biçiminde ortaya çıkan epistemolojik sorun, insan toplumlarında dinin gerekliliğine ve peygamberlerin rehberliğine duyulan ihtiyacı ortaya koyar (2012: 224). İnsan toplumlarının saadeti, maddî alandaki ilerlemelere ahlâkî ve manevî alandaki tekâmülün eşlik etmesiyle mümkündür. Bilimsel başarılar, ahlâkî gelişmeyle desteklenmediği sürece, insan doğasında bulunan yıkıcı eğilimleri teşvik ederek, insanlığın zararına olacak sonuçlar verebilir. O halde, insancıl hedefleri belirleyen, insanın aklından çok ahlâkıdır (2012: 125). Ahlâk kaynağını dinî öğretilerden ve peygamberlerin rehberliğinden alır. Said Halim’e göre, sosyal ahlâka kaynaklık etmesi bakımından İslâm, diğer dinlerden farklıdır. İslâmiyet dünya hayatından uzak “ruhanî” bir din değil; insanın maddî

¹ Bundan sonra Said Halim’in kitaplarına yapılan atıflarda sadece tarih ve sayfa numarası belirtilecektir.

ve manevî mutluluğuna kaynaklık eden, sosyal hayatı düzenleyen “beşerî/insanî” bir dindir (2012: 222).

Toplum Anlayışı: Yoğun siyasal değişmelerin yaşandığı II. Meşrutiyet dönemi düşünürlerinden olan ve adı siyasi bir ideoloji olan “İslâmcılık” ile birlikte anılan Said Halim’in asıl üzerinde yoğunlaştığı konu, siyaset değil, toplum olmuştur. Dönemin temel sorununun sosyolojik bir sorun olduğunu düşündüğü için, herkesin devleti kurtarmaya çalıştığı yerde, o döneminin birkaç düşünürü (bunlardan biri Prens Sabahattin’dir) gibi toplumu kurtarmaya çalışmıştır. Said Halim için “kurtarmak” ifadesinden ziyade “korumak” ya da “koruyarak kurtarmak” ifadesi daha yerinde olabilir. Bu da Ona muhafazakâr kimliğini verir. Ona göre, toplumlar inanç (din) ve kültür temelinde oluşur ve varlıklarını sürdürürler. Her toplum, ahlâk gibi bir evrensellik ilkesine ve yerellik/millilik gibi bir farklılık ilkesine sahiptir. Bu gerçekler dikkate alındığında milletin tekâmülünü amaçlayan siyasetçilerin iki görevi vardır: “mâziye saygı göstermek” ve “istikbâli düşünmek”. İnsan toplumlarını düzenleyen ahlâk kuralları din üzerine temellendiği için, toplum mâzi ile ilişkisini kesmemeli, ancak saadetinin maddî araçlarını da gelecekte aramalıdır (2012: 118). Bir toplumun saadetinin asıl göstergesi, maddî araçlara erişim imkânı değil, bireylere sağlanan hürriyet ve eşitlik düzeyi, yani sosyal ahlâkın gerçekleşme imkânıdır (2012: 244). O, her toplumun kendi dokusuna uygun kurumları kendi tarihi ve sosyal çevresi içinde meydana getirdiği tezini sıkça vurgulamıştır. Tarihsel ve çevresel koşulların belirleyiciliğini kabul etmesi, sorunlara anlamlı yanıtlar bulmasını sağlamıştır (Kayalı, 2001: 31-2). Tarihsel ve çevresel koşullara vurgu, hem sosyal ve siyasal kurumların evrensel biçiminin olamayacağı yargısını hem de başka toplumlardan kurum almanın yanlışlığı yargısını içerir. Ona göre, bir toplumun siyasal kararlarla başka toplumlardan kurum alması veya kanunlar çıkararak bir toplumun gelenek ve an’anelerinin değiştirilmesi, o toplumun kendine yabancılaşmasına, çözülmesine ve anarşiye sürüklenmesine yol açar. Sosyal değerler ve kurumlar kıskançlıkla korunmalıdır, bunlar bir toplumun varlığını devam ettirmesi için yeterli olmadığında ise siyasetçiler kendi akıllarına değil, toplumun beklentilerine uygun davranmalıdır. Sosyal görevler, sosyal araçlarla yerine getirilebilir, siyasal vasıtayla değil (2012: 136). Bu nedenle, toplumun “zihniyet, fikir ve hislerinin değiştirilmesi veya tâdili” siyasetçilerden ziyade aydınların, filozofların ve sosyologların öncülüğünde olmalıdır (2012: 134). Burada Montesquieu’nün *Kanunların Ruhu*’nda ulaştığı ilkeleri görürüz: “in-

sanlar kanun ve nizamlar için değil, kanun ve nizamların insanlar için”dir (2012: 59). Kanunlar ve an’aneler hem toplumsal düzenlenmenin sağlanması açısından işlevsel birer araç hem de topluma kimliğini veren, insanları bir arada tutan simgesel varlıklardır (2012: 105).

Millet Anlayışı: İslâmcı bir düşünür olan Said Halim’in millet kavramına ve olgusuna nasıl baktığı önemlidir. O milletleşmeyi varlığı inkâr edilemeyecek bir olgu olarak görür. Millete bir olgu olarak bakarken, milleti oluşturan unsurlara bakışı farklıdır. Örneğin Ziya Gökalp’in milliyetçilik anlayışında din milletin kültürel unsurlarından biri olarak ele alınırken, Said Halim’e göre İslâm toplumlarında millet, din üzerine inşa olur. Onun yazılarında millet kavramı, İslâm ümmetinin parçalarını oluşturan toplumlara gönderme yapar. Said Halim’in millet anlayışı, öz-cü olmaktan çok sosyolojiktir; millet tanımını yaparken soy vurgusundan özenle kaçınır. Vatandaşlık esasına dayalı millet anlayışı ise yazılarında hiç konu edilmemiştir. Millet tanımında, inanç ve kültür vurgusu önplana çıkar: “Bir insan topluluğunun millet haline gelebilmesinin fertlerin müşterek his ve âdetlerle, birbirine uygun fikir ve inançlarla, aynı gaye etrafında birlik halinde bulunmalarına bağlı olduğunun bilinmesi lazım”. Burada siyasi birlik (devlet) içindeki herkesin milletin parçasını oluşturmadığı hatırlatılmaktadır. Millet, yasal ve yönetsel düzenlemelerle inşa edilemeyen, tarihsel, kültürel sosyolojik bir gerçekliktir: “Cemiyetin bağları, mâzide birlikte geçirilen hayat ile ecdattan kalan manevî ve fikrî mirastan doğar... Bu bağların yerini, insanların hayal edebilecekleri başka hiçbir bağın tutamayacağını bilmeliyiz”. Milletin “gaye birliğini” sağlayacak olan ahlâk ve düşünceyi “dinî hasletler” doğurur; milli varlığın ve kimliğin korunması dine saygı ve bağlılık göstermek, dinin hükümlerini yerine getirmekle mümkündür. İslâm toplumlarında sosyal değerler dinden kaynaklandığı için, dine gösterilecek ihtimam, sosyal bir vazifedir (2012: 117). O, milli hayatı dinin esaslarına göre şekillendirmek isteyen reformcu İslâmcılar arasında yer almakla, dönemin milliyetçilik anlayışına açık bir tavır almıştır (Ahmed, 2004: 128, 138). Ona göre, toplumlar dinsel inanç eksenli örgütlenir. İnançlar ahlâk kurallarını, ahlâk kuralları toplum kurallarını ve toplum kuralları da siyasal yapının nasıl olacağını belirler. Said Halim ve diğer İslâmcı düşünürler üzerine yapılan çalışmalarda, onların millet gerçeğini tanıyan olmalarından hareketle, “milliyetçi” oldukları yargısına ulaşılmaktadır. Bu yargı, İslâmcıların dönemlerinin yaygın milliyetçilik anlayışını yoğun olarak eleştirdikleri, mi-

li dayanışma ile milletler-üstü dayanışma arasındaki ilişkiyi önemsedikleri ve milliyetçi ideolojinin sıkça başvurulan araçlarından olan 'ötekileştirme' söyleminden özenle kaçındıkları hatırlatması yapıldığı takdirde doğru olabilir. Said Halim'de İslâmî ilkelerle ıslah edilmiş, milletin olduğu kadar ümmetin ve insanlığın iyiliğini gözeten bir milliyetçilik anlayışı kabul görmüştür (1983: 177; 1986: 129; 2012: 208).

I. SOSYAL ve SİYASAL SORUNLARIN ANALİZİ

Said Halim, döneminin Batıcılarında ve kısmen de Türkçülerinde görülen yeni bir toplum inşa etme arayışında değil, mevcut toplumu koruma arayışındadır. Tüm yazılarında İslâm toplumlarının ve Osmanlı toplumunun yaşadığı toplumsal çözülmenin ve geri kalmışlığın nedenlerini anlama, hastalığı teşhis etme çabası önplandadır. Osmanlı'daki yenileşme çabalarının başarısız olduğunu düşündüğü için, 'doğru teşhis yapılmayınca doğru tedaviye ulaşmak mümkün değildir' ilkesini kendine rehber edinmiştir. İslâm toplumlarının ve Osmanlı toplumunun temel sorunu 'kendisi olamama"dır. Bu sorun, aşağıda üzerinde duracağımız birbiriyle ilişkili bir dizi sorunun genel sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Doğu İle Batı Arasındaki Farklılıklar ve Önyargılar

Said Halim'in yazılarının ana teması, "İslâm ve Batı sorunu" ya da İslâm toplumlarındaki "Batılılaşma sorunu"dur. Bu medeniyetçi yaklaşım, farklı bir medeniyet olduğunu hatırlatarak Batı'yı İslâm medeniyetinin karşısında konumlandırır (Kayalı, 2001: 31-4). Doğu ile Batı birbirinden farklı medeniyetlerdir ve farklı karakteristik özelliklere sahiptirler. Ayrıca İslâm toplumları ile Hıristiyan toplumları arasında tarihsel düşmanlıklar mevcuttur. Bu düşmanlıklara son zamanlarda Batı'nın yürüttüğü emperyalizm politikasının doğurduğu husumet de eklenmiştir. Ona göre, İslâm toplumları bir varoluş sorunuyla karşı karşıyadır. Bu sorunun kaynağında, Doğu ve Batı arasındaki farklılıklar ve düşmanlıklar olduğu kadar, son iki asırdır uygulanmakta olan Batılılaşma politikası ile Müslüman aydınların kendi uygarlıklarına yabancılaşmış olmaları da bulunmaktadır (Bülbül, 2011: 135). İslâm toplumları, sahip olduğu değerleri ve örgütlenme biçimini doğru olarak anlarsa, yeni bir medeniyet atılımı yapacak potansiyele sahip olabilir. Her milletin düşünceleri ve duyarlılıkları farklı olduğu gibi, ihtiyaçları da farklıdır. Bu farklılık sosyal kavramların anlamlarını dahi değiştirmektedir.

Hoşgörü: Ona göre, İslâm devletleri, çağdaşları olan Hıristiyan devletlerden daha hoşgörülü, adil ve özgürlükçü olmuşlardır (2012: 78). Müslüman toplumlar insaniyetçi, hoşgörülü ve medenî bir ahlâk anlayışı üzerinde örgütlenmiştir. Batı medeniyeti ise, “maddeci bir karakter, saldırgan ve müstebit bir ruh hali” üzerine inşa olmuştur. Batı tarihindeki mezhep kavgaları bu saldırganlığı daha da beslemiştir (2012: 142). Adâlet ve dayanışma ilkeleri gelişmediği için, Batı toplumları dün dinlerin ve mezheplerin çatışma alanı olmuşken, bugün sosyal sınıfların ve ırkların çatışma alanına dönüşmüştür. İslâm ülkelerinde ise gayrı-müslimlere hoşgörüyle davranılmış, bu topluluklar rahat ve mutlu biçimde yaşamışlardır (1983: 24-5). İslâm toplumlarında ne halklar arasındaki düşmanlığı körükleyen ırkçılığa ne de sosyal sınıflar arasında çatışmaya neden olan katı eşitsizliklere ve aristokrat sınıfa rastlanmaz. Batı’da sıkça görülen iç savaşlar ve ihtilâller, Doğu’da nerede ise hiç görülmez.

Adâlet: Said Halim’e göre İslâm dünyasındaki “eşitlik” algısı, hiçbir saldırganlık, çekememezlik ve kin içermez. Batı ise içinde aristokrasi gibi ayrımcı bir olguyu barındırdığı için, orada “hürriyet” kavramı ve hürriyet algısı saldırganlık ve kin duygularını da içerir. İslâm toplumları imtiyazlı sınıflara yer vermediği için her zaman sosyal barışı sağlamıştır, Batı ise ruhban ve aristokrat zümreye tanıdığı ayrıcalıklar nedeniyle, her zaman toplumsal çatışmaların mekânı olmuştur (1983: 36-7; 2012, 76-7). İslâm toplumları adâlet ve hakkaniyet ilkeleri üzerine örgütledikleri için, burada “makama dayalı hiçbir yetki zorbalık ya da despotizm nedeni olamaz” (2012: 78). Batı’da modern zamanlarda yükselen eşitlik ve hürriyet ilkesi, Batı’nın kendi sorunlarına çözüm olacak biçimde yorumlanmıştır. Bu nedenle, bu ilkelerin Batılı yorumlarının benzeri sorunları yaşamayan İslâm toplumlarında benimsenmesi yeni ve suni sorunların oluşumundan başka bir sonuç vermeyecektir.

Toplumsal Bütünleşme: Said Halim’e göre Batı toplumları ile İslâm toplumları siyasal bütünleşmesini farklı ilkeler aracılığıyla sağlamaktadır. Ulus-devletler modelini uygulayan Batı’da siyasal birlik, insanlar arasındaki soy, dil, mezhep, gelenek ve görenek ortaklığına dayanır. Osmanlı’da ve diğer İslâm toplumlarında soy, dil, hatta gelenek ve görenek siyasal bütünleşmenin temelini oluşturmaz. Batı’daki toplumların hoşgürsüzlüğü onları zaman içinde kültürel açıdan mütecanis/homojen yapmıştır ve bu toplumlarda siyasal örgütlenme, “ulusallık” temelleri üzerinde gerçekleşmiştir. Kültürel açıdan homojen bir yapıya sahip olmayan

Osmanlı'da ise siyasal bütünleşme, "İslâm birlik ve kardeşliği" üzerine gerçekleşmiştir. O dönem için gerçekleşmesini mümkün görülmesi de, Said Halim 1910'lı yılların başlarında İslâm dünyası için pan-İslamist bir ideal ortaya koymaktadır (1983: 27). Ona göre, İslâm toplumlarının Batı'daki uluslaşma olgusunu benimsemeleri, onları kimliğinden, tarihinden, geleneğinden ve inançlarından uzaklaştırır. Bu bakış açısını 1918'den itibaren değiştirmiş, "ulusallık" olgusunu benimseyerek, Müslümanlar arasındaki dayanışmanın iç (ulus) ve dış (ümmet) iki boyutu olduğu tezini işlemeye çalışmıştır. Ancak Batı milliyetçiliğinde gözlemlediği ırkçılığa karşı eleştirilerini hep devam ettirmiş ve ulusun kurucu unsuru olarak "dil"e hiç vurgu yapmamıştır.

Demokrasi: Said Halim yazılarında Fransız Devrimi'nin sloganı olan "eşitlik", "özgürlük" ve "kardeşlik" kavramlarını sıkça kullanmasına rağmen, bunlara özgün, yerel ve İslâmî anlamlar yükler. Demokrasi ilkesine de farklı bir yorum getirir. Ona göre, İslâm toplumları adâlet, hürriyet ve eşitlik ilkeleri üzerine kurulduğu için başlangıcından itibaren demokratik bir niteliğe sahiptir. Batılı toplumlar ise eşitsizlik ve zorbalık üzerine kurulduğu için yüzyıllarca süren bir demokrasi mücadelesi vermek zorunda kalmıştır. Doğuluların bulunduğu yere Batı bu mücadelelerle ulaşmaya çalışmaktadır. Bu nedenle, Batı'da aristokrasi geleneğine karşı verilen demokratikleşme çabasının ürünleri olan kurumların (1983: 26) taklit edilmesi İslâm toplumlarının yapısını ve ihtiyaçlarını anlamadan girişilen boş bir çabadır.

Said Halim iki uygarlık çevresi arasındaki tarihsel ilişkileri değerlendirerek, Müslümanların Batı'daki maddî gelişmeleri neden takip edemediklerini anlamaya çalışır. Bunun siyasi ve psikolojik iki nedeni bulunmaktadır. Doğu dünyası Batı'nın başlattığı ve sürdürdüğü tecavüzkâr haçlı savaşları nedeniyle maddî gerileme sürecine girmiş, "ilmi ve medeniyeti yayma kabiliyetleri" körelip zamanla kaybolmuştur. Batı'nın saldırgan Doğu politikası çerçevesinde yaptığı "zulümler, tahrip ve yağmalar", İslâm dünyasında Batı'ya karşı "kin ve nefret" uyandırmıştır. Zamanla azalan dinsel düşmanlık yerini, Batı'nın maddeci düşünceyle başlattığı sömürgeciliğe bırakmıştır. Doğu'daki "meşru müdafaa" kapsamında değerlendirilebilecek Batı düşmanlığı (2012: 143-4), Batı'dan gelen her şeyi reddetme gibi bir taassup doğurmuştur.

Said Halim, sömürgecilerin emellerine ulaşmak için "medeniyet" ve "insanlık" gibi yeni değerleri kullanmaya başladığı tespitinde bulunur.

Modern zamanlarda Doğu, 'haç' adına değil, "medeniyet" ve "insanlık" adına tecavüze uğramaktadır. Değerler arkasına gizledikleri sömürgeci emellerinin karşısında İslâmî kişiliğin büyük bir engel oluşturduğunu gören Batılılar, Doğu'ya karşı derin bir "öfke ve nefret" beslemektedir. Modern zamanlarda Batı dünyası ile İslâm dünyası arasındaki çatışma birinciler için maddî ikinciler için ise dinî bir nitelik taşımakta; yani Batı zenginliklerini artırmak isterken, İslâm toplumları varoluşlarını garanti edecek kimlik ve inanca sarılmaktadır (2012: 144, 153). Din Doğu toplumları için kültürel varoluşlarını ve siyasal bağımsızlıklarını sağlamanın bir aracı haline gelmiştir. Said Halim'in bir ideoloji olarak İslâmlaşma anlayışı, İslâm toplumları için sunulmuş sosyal ve kültürel bir sağaltım reçetesi olduğu kadar, emperyalizm karşısında bağımsız kalabilmenin önemli bir siyasal aracıdır. O hem entelektüel faaliyetleri hem de siyasal kariyeri boyunca emperyalizme karşı mücadele etmiştir (Şeyhun: 2010: 208). Onun için, sosyal kurtuluş, siyasal kurtuluştan önce gelmektedir. Said Halim, eski Hıristiyanlık taassubunun yerini Batı'da yeni bir taassuba bıraktığını gözlemlemektedir. Batı dünyası maddî alanda elde ettiği başarılar sayesinde, her alanda diğer toplumlardan üstün olduğu yanlışsamasını yaşamakta ve sahip olduğu kibir, yanlışlarını görmeyi önlemektedir. Batı'da mürşitleri bilginler, fen adamları ve filozofları olan yeni bir din doğmaya başlamıştır. Bu dinin inançları, aneleri olduğu gibi mutaassıpları da vardır. Bu mutaassıpların dünyanın geri kalanına bakışı hoşgörüsüzcedir (2012: 146). Örneğin dinlerine karşı gösterdikleri sevgi ve saygı nedeniyle Müslümanlara hakaret ederler; onların dine bağlılıklarını devam ettiklerini gördüklerine, Müslümanların ilerleme gibi bir amacının olmadığını söylerler (2012: 142).

Said Halim'e göre İslâm dünyası ve Batı, her biri artılara ve eksilere sahip olan, iki farklı medeniyettir: İslâm toplumları, "tabiî maddî kanunları" bilemediği için, maddî gerilik sorununu yaşamakta ve bu sorun aynı zamanda onun siyasi istiklâlini kaybetmesine neden olmaktadır. Batı toplumları ise "tabiî ahlâkî kanunları" bilemediği için sürekli olarak sosyal bir buhranın içinde kıvrılmaktadır (2012: 250). Doğu ve Batı toplumlarının yapması gereken, kibirden uzak kalarak, "yan yana yaşamaya mahkûm ve birbirini tanımaya aynı derecede mecbur" olduklarını kavrayarak (Bülbul, 2011: 131), "insanlığın medeniyet yolundaki ortak hareketine" (2012: 264) katkı sağlamak ve bu ortak medeniyetin sonuçlarından kendi değerlerini ve kimliklerini kaybetmeden faydalanmak olmalıdır.

İslâm Dünyasının Geri Kalma Nedenleri

Said Halim'e göre, İslâm dünyasının gerileme sorunu üzerine ilk olarak Batılılar durmuşlardır. Ne var ki Batılılar, bu sorunu dini bir mesele yaparak, "Müslümanların geriliğinin İslâm şeriatının esaslarındaki noksanlıktan ileri geldiğini" düşünmüşlerdir (2012: 158). Müslümanlar da geri kalmışlıklarının sebeplerini hükümdarların istibdadına, beceriksiz yöneticilere, âlimlerin bilgisizliğine, dinin emirlerine uymamaya bağlamışlardır. Bazıları ise dinî taassubu ve kadere tevekkülü geri kalma nedeni olarak görmüştür. Ona göre bunlar, geri kalmanın nedeni değil, ancak sonuçları olabilir. O, sosyal olguların birden çok sebebi olacağını hatırlatarak, din dışı sebepler üzerinde durmuştur: "Sosyal hadiselerde dinî inançların tesiri büyüktür. Fakat fertlerin/inananların mâzisi, karakteri, zihniyeti ve hatta yaşadıkları iklim gibi çok çeşitli faktörler de bu tesire iştirak eder" (2012: 160). Sorun İslâm'dan değil, yeterince İslâmlaşmaktan kaynaklanmaktadır. Hiçbir din ilerlemeye engel değildir (2012: 161, 170). "Herhangi bir milletin hayatı, gelenek ve karakterlerini meydana getiren, dinî inançlarına hususî bir mâhiyet vererek düşüncesini geliştiren sosyal hadiselerin akışından başka bir şey değildir". Dinler ahlâkî ve sosyal bir takım ilkeler getirir, ancak bu ilkeler toplumlara ve zamana göre tefsir edilir. Dinler buldukları çevreye göre farklı karakterler alabilir (2012: 161).

Bu doğrultuda, İslâm dünyasının geri kalmasını dört nedene bağlar ve bu nedenleri kronolojik olarak şöyle sıralar:

1) *İslâm Öncesi Hayatın Tesirleri*: Bir milletin hayatı, "gelenek ve karakterlerini meydana getiren, dinî inançlarına hususî bir mahiyet vererek düşüncesini geliştiren sosyal hadiselerin akışından" meydana gelir. Buna göre dinler, ahlâkî ve sosyal bir takım ilkeler getirir, ancak bu ilkeler toplumlara ve zamana göre tefsir edilir. İslâm dünyasının geri kalması din-den değil, Müslümanların onu algılama ve yorumlamasından kaynaklanmaktadır. Müslüman olan Doğulu milletler, İslâmiyet öncesinde çok uzun bir medeniyet mirasına sahiplerdir. Bu milletler Müslüman olduklarında "yeni bir medeniyet ile istikbâllerini kazanmak için, mâzilerinden ne gibi şeyleri unutmak ve feda etmek icap ettiğini takdir edemeyip" geleneksel medeniyetlerinin tesirlerinden tam olarak kurtulamadılar. İslâm o milletlere diriltici ve yenileyici bir enerji verdi ve onlar "o zamana kadar görmedikleri yüksek bir medeniyete eriştiler". Ancak bu du-

rum bir süre devam etti, ardından İslâm öncesi medeniyetlerinin nüfuzu ile İslâm'ın nüfuzu arasında bir denge oluştu ve bu toplumların gelişmesi durdu (2012: 162-3, 95-6).

2) *Dinin Yeni İhtiyaçlara Göre Tefsir Edilememesi*: Müslüman milletler İslâm'ın hükümlerini yanlış yorumlayarak, dinlerinin insanın doğasında bulunan gelişme kabiliyetini artıracak potansiyelinden yararlanamadılar. Müslüman milletler devamlı değişen "zamanın zaruretleri"ni dikkate alarak, dinlerini bu zaruretlere cevap verecek biçimde tefsir ve tatbik etmekten uzak durdular (2012: 163).

3) *Batı'daki Gelişmelerin Takip Edilememesi*: Geri kalmanın bir başka nedeni, İslâm dünyası ile Hıristiyan Batı dünyası arasındaki "şiddetli ve sönmez düşmanlık"tır. Bu düşmanlığın doğurduğu taassup, Müslümanların sürekli gelişmekte olan Batı medeniyetini tanıyıp, ondan faydalanmalarını önlemiştir (2012: 164).

4) *Çözümün Taklitçilikle/Batılılaşmada Aranması*: On dokuzuncu yüzyıldan itibaren yenilikçi liderler, her milletin saadet anlayışının farklı olduğu gerçeğini dikkate almadan, toplumun iyileşmesini ve gelişmesini ilerlemiş milletleri taklitte aramışlardır. Kanunlar ve kurumlar, ıslah edilmesi gerekirken, değiştirilme yoluna gidilmiştir. Yenilikçilerin bu çabaları iki nedenle başarısız olmuştur. Birincisi, yeni kanun ve kurumlar toplumun ihtiyaçlarına cevap vermemiştir. İkincisi, halk bu kurumlara tepki göstermiştir (2012: 165-6).

Toplumsal Çözülme

Said Halim'in *Cemiyet Buhranımız* (1916) adlı risalesine göre, Osmanlı toplumu bir toplumsal çözülme ve medeniyet kaybı yaşamaktadır: "Ahlâk, an'ane, inanç, gibi temel esasların bozulmasına eklenen kanun ve nizam yokluğuyla yara alan sosyal yapı, sarsıntı ve yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya bulunmaktadır". Bu Durkheim sosyolojindeki normsuzluk/anomi durumudur: Fertler istediği her bir şeyi yapmakta, kötülüklerini gizlemeye bile ihtiyaç duymamakta; yaptıkları kötülüklerin, bugünkü modern medeniyetin faziletlerinden olduğunu söyleyerek, kendini haklı çıkarmaya çalışmaktadır (2012: 109). Batı taklitçiliği ve hayranlığı, iyi ile kötünün birbirine karışmasına yol açan bir yabancılaşmaya neden olmuş, ahlâk anlayışında sarsıntı meydana getirmiştir. Edebe, ahlâka ve geleneklere bağlı, namuslu ve insaf sahibi Osmanlı kişiliğine

karşı savaş ilan edilmiştir. Bu kişilik yozlaşması ve yabancılaşması, Osmanlı toplumunu çöküşe sürüklenmektedir (2012: 86-7).

Batılılaşma arzusuyla hareket edenlerin bir kısmı işi “nihilist” bir noktaya vardırıştır. Herhangi bir şeyi inşa etmekten aciz olan bu insanlar, ıslah etme, koruma duygularından yoksun oldukları için, her şeyi yıkmayı kendilerine görev edinmişlerdir (2012: 87). Batı’nın “şaşaalı, hoş giden zevklerle dolu, parıltılar saçan medeniyeti”ni gören aydınlar, bu yaşantıyı benimsemelerinin toplumun sorunlarına çözüm olacağına inanmışlardır. Toplumunu medenileştirme gayesi, Frenkleşmeye/alafrangalaşmaya indirgenerek, Fransız yaşam tarzını, ahlâk ve âdetlerini taklit meziyet haline gelmiştir. Halkın dini ve geleneği, toplumun çöküşünün sebebi ve ilerlemenin önündeki engel olarak gösterilmektedir (2012: 110).

Alafranga yaşamın ve Frenkleşmiş zihniyetin aydınlar arasında yayılması, onları türlü yeniliğe ürkekçe bakan ve katı bir bağnazlıkla tepki veren halktan uzaklaştırmıştır. Aydınlar, halkın nazarında “haysiyet ve vakarını” kaybetmiştir. Aydınlar halkın değerlerini ve yaşantılarını küçümserken; halk, aydınların kendileri için uygun gördüğü düşünce ve yaşam tarzını şiddetle reddetmektedir. İki tabaka arasında meydana gelen “nefret ve husumet”, halkı aydınların rehberliğinden yoksun bırakmış ve halk, zamanın gerektirdiği ihtiyaçları temin edemeyecek kadar geri kalmıştır (2012: 110-1).

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Said Halim’e göre, maddî yönden ilerlemiş olan Batı medeniyeti “tabiî ahlâkî kanunları” bilmediği için bir sosyal buhran yaşamaktadır. Osmanlı toplumunun yaşadığı bunalım, hem maddî gelişmenin ilkelerini bilmemekten hem de Batılılaşma süresinde kendi sosyal ilkelerinden uzaklaşmaktan kaynaklandığı için çift boyutludur (2012: 250, 261). Osmanlı toplumu dinî esaslardan uzaklaşarak, kurtuluşunu tek boyutlu olarak maddiyatta arama sürecine girmesiyle maneviyatı ihmal etmiş, yardımlaşma ve sosyal sorumluluk duygularını kaybetmiştir. Toplumunu tahrip edici son darbeyi, bu maddecilik eğilimi vurmuştur (2012: 118).

Aydın Sorunu ve Eğitim Sorunu

Said Halim modern toplumlarda aydınların sosyal işlevini çok iyi kavramış bir düşünürdür: “Milletlerin ilerlemesinde en mühim amil, fikir adamları, bilgin ve aydın tabakalar ile umumî efkârı idare edenlerdir”

(2012: 209). Aydınların halka rehberlik etme ve yönetsel güçlerin yanlışlarını eleştirme gibi işlevleri üzerinde sıkça durur. Ona göre aydın sınıfın görevlerini yerine getirmesi, halkın sözcülüğünü yapmasına ve siyasetten bağımsız olmalarına bağlıdır.

Osmanlı aydınlarının sorumluluk üstlenmemesi kadar, toplumsal gerçekliklerden haberdar olmaması ve halktan kopuk yaşaması, üzerinde durduğu önemli sorunlardandır. O, Osmanlı toplumunda aristokrat sınıf bulunmadığı ve burjuvazi de cılız olduğu için, memleket meseleleri ile ilgilenme işlevinin aktif ve aydın zümre olarak “memurlar”ın üzerine kaldığını gözlemlemiştir. Ancak Osmanlı memurları bu işlevlerini hakkıyla yerine getiremez. Onlar kayıtsız, mütevekkil, teslimiyetçi ve sorumluluktan kaçan ruh hali içinde her türlü fedakârlıktan uzak kalmak isterler, kişisel girişimcilik duyguları da gelişmemiştir. Bu durumda Osmanlı toplumunda uygulamaya konan demokrasi, bağımsız, sorumluluk sahibi kanaat önderlerinden ve yönetime yanlışlarını söyleyecek gruptan yoksun kalmaktadır (2012: 62-3). O, bu kavramı kullanmasa da Osmanlı’da siyasal işlevler üstlenecek bir “sivil toplum”un yokluğundan şikâyetçidir.

Ona göre, Osmanlı’nın Batılılaşma sorunu aynı zamanda “aydın ve yönetici sorunu”dur (Kayalı, 2001: 36). Yürütülen yenileşme/Batılılaşma politikaları yerli kimliğini kaybetmiş, “Batı hayranlığına müptela” yeni bir aydın sınıfı ortaya çıkarmıştır. Memleket idaresinde çok etkili olan bu aydın sınıfı, entelektüel bir hâkimiyet kurarak rakipsiz kalmıştır. Yerel ve geleneksel değeri kötümseyen bu aydınlar, ülkenin kurtuluşunu Batılı fikirlerin halka yayılmasında görmektedir. Bu aydınlar, “ilerleme adına vicdanları bulandırıp fikirleri karıştırarak”, buhranlara sebep olmakta ve memleketi karanlık bir istikamete sürüklemektedir (2012: 93). Aydınlar kötümser bir ruh haline sahiptir; ülkedeki her şeyi ıslah edilemeyecek kadar bozuk görmekte ve onları yenileri ile değiştirme eğilimine girmektedir. Yeni bir hayat tarzını yayma ve yeni bir toplum kurma çabasındadırlar. Said Halim bu eğilimi iki nedenle yanlış bulmaktadır. Birincisi toplumsal bir kurumu düzelterek ıslah etmek yerine değiştirmek yoluna başvurmak, tereddütler içinde vakit kaybetmek demektir; çünkü yeni inşa edilen kurumların topluma uyum sağlayacağı ve işlevlerini yerine getireceği her zaman şüphelidir. İkincisi eski olanı yeni olan adına yerini terke zorlamak, “zorbalık”tır. Akıl, hak ve kanunun susturulduğu zorbalık ise mutlakiyetin geri dönüşü anlamına gelir (2012: 97). Hâlbuki bir memleketin siyasi durumunu değiştirmekle, sosyal durumunu de-ğiş-

tirmeye muvafık olunmaz (2012: 13). O, siyaset aracılığıyla toplumsal dokuyu değiştirmenin toplumsal çözülmeye ve kimlik yabancılaşmasına yol açacağını düşünmekle, on dokuzuncu yüzyıl muhafazakârlarının devrimci toplum mühendisliğine gösterdiği tepkiye paralel bir tepki gösteriyordu (bkz. Nisbet, 2013: 15). Ona göre, toplumun yapısını değiştirmeye çalışan bir siyasi rejim, “en kötü bir rejimdir, çünkü tahayyül edilemeyecek kadar despotiktir” (Aktaran, Şeyhun, 2010: 190).

Ona göre aydınlar, bir ulusun kurumlarının kutsal ve değerli birer miras olduğunu, ulusal kurumları terk etmenin ulusal varlıktan vazgeçmek anlamına geleceğini kavrayarak (2012: 76, 115) ve “zamana karşı hiçbir şey dayanmaz” ilkesinden hareket ederek, toplumun ilerlemesi için, taklitçiliğe kaçmadan, Batı uygarlığından “yardım alma” ve “yararlanma”nın imkânlarını araştırmalıdır (1983: 64-5). Aydınlar, gerçek vazifelerini kavrayarak, toplumsal ve dinsel değerleri gözden düşürmek ve unutturmak yerine, onları halka iyice öğretmeyi kendilerine görev edinmelidir (2012: 209). Onun İslâmî değerlerin halka öğretilme görevini din adamlarına değil de aydınlara yüklemiş olması dikkat çekicidir.

Said Halim’e göre, Osmanlı’da yeni eğitim kurumlarının oluşturulduğu dönem, halk ile aydın arasında zihniyet bakımından bir ayrışma sürecini başlatmıştır. Yeni okullar, “ahlâk ile bilginin, terbiye ile tahsilin ayrı şeyler olduğu”nu kavrayamamış aydınların zihniyetine uygun olarak inşa edilmiştir. Sadece doğa bilimleri üzerine inşa edilmiş olan bu okullarda okuyan çocukların toplumun değerlerine olduğu kadar anne-babalarının değerlerine de yabancılaşması kaçınılmaz bir şeydir. Bu okullar, eğitim hayatını olduğu gibi, aile hayatını da bozmuş ve yeni neslin ahlâk ve terbiyeleri eksik kalmıştır. Yeni eğitim usulünde gençlerden “fenne ve akla uyduğu sanılan şeylerden başka şeylere uymamaları” beklenmekteydi. Bu haliyle eğitim, toplumsal/ulusal kültür ve kimliğin kazandırıldığı yer olmak bir yana, bu değerlerden uzaklaşmanın ve kültürel yabancılaşmanın aracı haline geldi (2012: 112). Bilimin bir “vasıta”, terbiye ve ahlâkın ise “gaye” olduğu unutulduğu için (2012: 137), gelenek, edep, itaat ve ahlâk gibi toplumsal değerlere eğitimde itibar edilmemiştir.

Yenileşme politikaları ülkedeki kurumların geleneksel/milli ve yeni/Batılı olmak üzere ikiye ayrılması gibi bir sonuç doğurmuştur. Ona göre bu ikiliğin en çok görüldüğü alanlardan birisi eğitimidir (2012: 69). O, mevcut olanı ıslah etmek yerine, yeni okulların açılmasını yanlış bulur. Yeni okullar açılırken, halkın tepkilerinden korkulduğu için, gelenek-

sel eğitim kurumlarını kaldırma yoluna gidilmediğini, ancak gözden düşürülerek “acınacak bir halde terk edildi”ğini belirtir. Geleneksel okullarda ahlâk ve terbiye eğitimi verilmeye devam ederken, yeni okullarda bilim eğitimi verilmektedir. Eğitimin düzeltilmesi için yapılması gerekenin, “ilmin vasıta, terbiyenin ise gaye olduğu” gerçeği kabul edilerek, ahlâk ile bilim eğitimi birarada vermek olduğunu düşünmektedir (2012: 200). Toplumun düzelmesi ve dinamizm kazanması, okullarda “ahlâkî meziyetlerin, faziletin ve terbiyenin ilim ve bilginin önüne geçirilmesi”ne bağlıdır (2012: 137).

Meşrutiyet ve Anayasa Sorunu

Said Halim’in 1910 yılında yayınlanan *Mukallitliğimiz* adlı ilk risalesi “Bir diktatörü zorla tahttan indirmekle, bir millet hürriyetine kavuşmuş olmaz” yargısıyla başlar. Burada siyasi bir gücün, yine siyasi bir güçle yönetimden uzaklaştırılmasının özgürlüğü garantilemeyeceği tezi savunulmaktadır (2012: 75). Ona göre, Bir ülkede siyasi yönetimin iyi ya da kötü olması, toplumun iyiliğine ve kötülüğüne bağlıdır: “Sultan Abdülhamit dünyaya gelmemiş olsaydı, çağdaşları başka bir Sultan Abdülhamit’in ortaya çıkmasına neden olacaktı”. Sultan Abdülhamit’in yönetimi ne kadar toplumsal gerçekliğin siyasal alandaki bir yansıması ise, II. Meşrutiyet yönetimi de öyledir. Meşrutiyet idaresinin başarısız olması halinde, bunun sorumluluğu İttihatçılara ait olacaktır, ancak asıl sorumluluk dönemin tüm insanlarındır (1983: 31; 2012: 70). Bu yargılardan Said Halim’in II. Meşrutiyet’in ilanıya büyük bir heyecana kapılmadığı ya da heyecanının erken azaldığı anlaşılmaktadır.

Said Halim’in 1911’de yayınlanan *Meşrutiyet* risalesinde İttihat ve Terakki’nin yürüttüğü siyasetten memnuniyetsizliği, daha açık bir hal almıştır. Meşrutiyet yönetimin kendisine değil, onun Osmanlı’da uygulanış biçimine; toplumun yapısına uygun olmayan kurumlar ve halkın siyasal bilinç düzeyine uygun olmayan pratikler öngörmesine itiraz etmektedir (Doğan, 2008: 140). İttihatçılarla birlikte hareket etmesine rağmen, İttihatçı politikada gördüğü yanlışlıkları sözünü sakınmadan eleştirmesi dikkat çekicidir (Şeyhun, 2010: 2). Ona göre, İttihatçıların çoğunlukta olduğu “tecrübe ve bilgiden mahrum ve şiddetli vatanseverlik his ve hayalleri ile dolu bir takım ihtilâlcilerden meydana gelmiş bir meclis” tarafından 1909 yılında gerçekleştirilen anayasa değişikliklerinin “pek aşırı şekle girmesi” ülke gerçeklerine uygun değildir. Bu değişiklikler sağ-

duyu ile yapılmamıştır. Yürütmenin, âyanın, ulemanın ve devlet ricalinin içinde meclisi aydınlatacak ve denge unsuru olacak sorumluluk sahibi bir grubun eksikliğine dikkat çeker (2012: 70-1). II. Meşrutiyet devrine yönelttiği eleştirilere rağmen, onu toptancı bir bakışla reddetmez. 1908 olaylarını, eksiklik ve yanlışlıklarına rağmen, “Osmanlı tarihinin övülecek vakaları arasında” görür (2012: 51). Ona göre, II. Meşrutiyet’le tersine çevrilemez bir sürece girilmiştir. Bu sürecin sağlıklı ve başarılı olması için, süreci izlemeyi ve yapılan hataları görüp dile getirmeyi kişisel bir sorumluluk haline getirmiştir. Yeni İnkılâpları mercek altına yatırır, gördüğü aşırılıkları yazılarının hedefi haline getirir.

Said Halim, Montesquieu gibi, hukuk kuralları ile toplumsal gerçeklik arasında uyum olması gerekliliğine dikkat çeker. Sosyolojinin bağımsız bir bilim olmasını, toplumlar arasında varolan farklılığa bağlar: “Her milletin kendilerine has fikirleri olmasaydı, içtimaiyat ilmi, hayvanat ilmi ile garip bir şekilde iç içe bulunurdu” (2012: 76). Ona göre, inkılâpçılar bu gerçekliği bilmediği için büyük yanlışlıklara düşmüştür: “memleketin siyasi vaziyetini istedikleri gibi değiştirmekle, sosyal durumunu da değiştirmeye muvafık olabileceklerini zannetmişlerdir” (2012: 13). Bu siyaset tarzının başarılı olması mümkün değildir. İnkılâplar, sadece “İslâm’ın en saf, en yüksek ruhundan, en güzel geleneklerinden ve en asil örneklerinden” yararlanmakla başarıya ulaşabilir. Onun için, Osmanlı toplumunun varoluş sorunu, toplumun İslâm medeniyeti içinde kalma sorundur (2012: 263-4).

Ona göre 1876 Anayasası padişahın istibdadını azaltmak, “onun hüküm ve nüfuzuna karşı dengeyi sağlayacak bir kuvvet” haline gelmek isteyen memurların eseridir. Anayasayı hazırlayanlar, halkın siyasete karıştırılmasının siyasal yapıyı düzeltereğini savunmuşlardır. Hâlbuki onlar Osmanlı halkının kendilerine verilen siyasi haklardan ve hürriyetlerden yararlanabilecek ve siyasal ödevlerini yerine getirebilecek siyasal bir bilince sahip olmadığını bilmekteydiler. Peki, bu bürokratların asıl amacı neydi? Ona göre bu sorunun cevabı, anayasayı hazırlayanların “bu hak ve hürriyetlerden daha birçok seneler, halkın değil, kendilerinin istifade edeceklerine kanaat getirmiş” olmalarıydı. Anayasa sayesinde yenilik taraftarı nâzırlar ve büyük memurlar padişahın otoritesine ortak olma-
taydılar. Zira “taşdıkları *devletin mümessili* sıfatına bir de *hukukun ve milletin koruyucusu* sıfatını ilave” ediyorlardı. Bunların asıl niyeti, padişaha karşı milleti kendilerine âlet etmektir (2012: 52: 1983: 12-3). Bu analizle

Said Halim, Batı örnek alınarak gerçekleştirilen hukukî ve kurumsal yeniliklerin, aslına uymaktan ne kadar uzak olduğunu göstermektedir. Yenilik adına eskiye karşı olmak, halka özgürlük getirmiyor, iktidar mücadelesi içindeki taraflardan birinin elini daha güçlü kılıyordu.

O, 1909 yılındaki anayasa değişikliklerini de sorgular. İnkılâpçılar 1908'e kadar 1876 Anayasası'nı "layık olmadığı derecede önemsemiş", 1909'da ise onu "tanınmayacak derecede değiştirmiş"tir. "Aşırı derecede halkçı bir düşünce"yle anayasada gerçekleştirilen değişiklikler, memleketi huzura kavuşturma ümidini gerçekleştirememiştir. Önceden padişahın elinde olan yetkilerin tamamı, şimdi meclisin eline geçmiştir. Nüfuzu, itibarı ve tecrübesi olmayan meclis, kendisine verilmiş hak ve imtiyazları kötüye kullanınca, toplum "maddî ve manevî bir anarşiye" sürüklenmiştir (2012: 53).

II. Meşrutiyet kendine özgü siyasal krizler getirmesinin yanı sıra, bir dizi sosyal sorun da getirmiştir. Meşrutiyet'in olgun insanlar ve doğru vatandaşlar ortaya çıkaracağı ümidinin aksine, Anayasa'nın verdiği haklar ve özgürlükler, varolan kötü alışkanlıkların çekinmeden tatbik edilmesi sonucunu doğurmuştur. "Usuller, âdetler, sınıflar ve sosyal tabakalar ortadan kalkarak" toplumsal ilişkiler tam bir karmaşaya dönüşmüştür. Maddî hirs ve ihtişam arzusu arttığı için, insanlar maddî durumlarına tahammül edemez olmuştur. Toplumda adâlet ve dayanışma duygusu kaybolmuş; herkes daha bir cüretkârlaşmış, başkalarının haklarına açıktan tecavüz etmeye başlamıştır. Bu sosyal sorunlara bir de ayrılıkçılık sorunu eklenmiş; milliyetçilik ve ırkçılık rekabeti artarak Osmanlılar arasındaki ülkü birliğini zayıflatmıştır. Sosyal hiyerarşi bozulmuş; eski casus ve rüşvetçiler hürriyetçi, inkılâpçı ve vatansever olmuş; beceriksiz avukatlar halkın haklarının şiddetli savunucusu olmuş; rüşvetçi memurlar, ateşli politikacı olmuştur. Bu olan bitenler memlekette uygulanmakta olan yenileşmenin metodunun yanlış olduğunu ortaya koymaktadır (2012: 56-7). Yanlışlığın kaynağında, Batı siyasal kavram ve kurumlarının taklit edilmesiyle toplumun huzura ulaşacağı düşüncesi yer almaktaydı. Ona göre, toplumun siyasi ve sosyal durumuyla, duyarlılıklarıyla, inanç ve gelenekleriyle bağdaşmayan anayasa, "ölümcül bir hata"dır (Şeyhun, 2010: 209).

Anayasanın bir başka sorunu "bazı dağınık bilgi ve nazariyeler"den hareket eden kişiler tarafından hazırlanmış olmasıdır. Anayasayı hazırlayanlar kanun ve nizamların insanlar için meydana getirilmiş olduğunu kavrayamamışlardır. Anayasanın kuramsal bakımdan üstün ve tutarlı ol-

ması sorunu çözmez, hayatın gerçeklerine uymayan anayasa ve kanunlar, suiistimal edilmeye, keyfi ve müstebit bir yönetim doğurmaya açıktır. Başarılı bir anayasanın yapılabilmesi, “toplumların gelişim yasaları”nın dikkate alınmasına bağlıdır. Yenileşmenin Batı’dan kanun ve kurum aktarmakla olacağını düşünen zihniyet, toplumsal özgüveni sarsmakta ve toplumsal kimliğin erozyona uğramasına neden olmaktadır (2012: 59-62). İyi bir anayasanın en önemli göstergesi, siyasi birliğin güçlenmesine katkı sunuyor olmasıdır. Sonuçlarına bakıldığında Osmanlı anayasasının seçiminde yanlış tercihte bulunduğu görülmektedir. Kültürel açıdan bütünlük arz eden Batı ulus-devletlerinin kendi ihtiyaçlarına cevaben geliştirdiği anayasaların taklit edilmesi, heterojen bir kültürel yapıya sahip Osmanlı’da siyasi birliği parçalayıcı sonuçlar doğurmaktadır (1983: 28).

Siyasal Yapıda Yaşanan Yeni Sorunlar

Said Halim II. Meşrutiyet’le uygulamaya konulan demokrasi, milli irade, seçim, siyasi partiler, meclis gibi birçok siyasi kurumun da eleştirisini yapmış ve bunların toplum gerçekleriyle bağdaşmayan yönlerini göstermeye çalışmıştır. Ona göre vatandaşlara verilen siyasi haklar ile memleketin sosyal durumu arasında orantısızlık vardır. Osmanlı milletinin büyük çoğunluğu dünyevi ve ruhani reislerin etkisi altında yaşamaktadır. Bu durumda yapılacak herhangi bir seçimde vatandaşların iradesi sandığa yansımış olmayacak; meclis ağalar, beyler, şeyhler ve papazlardan teşekkül edecektir. Böylelikle ileri hürriyet ilkeleri ve milli hâkimiyet adı altında derebeylik idaresine dönmek gibi bir çelişki doğacaktır. O temenni edilmeyen bu sonuçlardan memleketi korumak adına birtakım seçim hilelerine başvurulduğunu gözlemlemiştir. Halkın isimlerini bile bilmediği kişiler, halka mebus olarak kabul ettirilip, bu mebuslarla durum kurtarılmaya çalışılmıştır. Böylece oluşan meclis, milleti temsil eden hakikî bir meclis değil, hayali ve sözde bir meclis olmuştur (2012: 61).

Said Halim, istibdat yönetimine gösterilen reaksiyonla, II. Meşrutiyet döneminde anayasada Avrupa (özellikle Fransa) anayasaları doğrultusunda “haddi aşan bir parlamentarizm”in benimsendiği görüşündedir. Anayasa’nın gereğinden fazla halkçı ve özgürlükçü olması, yürütmenin eylemlerini zorlaştırmaktadır. Said Halim’e göre yürütme kuvvetinin üstünlüğüne dayanan parlamentarizm, Batı’da milli birliğin kuvvetli olduğu mütecanis/homojen toplumlarda başarıyla uygulanabilirken, heterojen bir yapıya sahip olan Osmanlı’nın ihtiyaçlarına cevap vereme-

mektedir (1983: 79-80). O, Prens Sabahattin kadar ileri gidip âdem-i merkeziyetçilik ilkesini savunmaz, ancak çok geniş bir coğrafyaya yayılmış Osmanlı'da tek bir hukuk sistemi uygulamasını sakıncalı bulur.

II. Meşrutiyet'in ilanının ardından kurulan siyasi partilerin, toplumsal bütünleşmeye ve siyasetin olgunlaşmasına değil, ülke içinde birbirine düşman grupların oluşumuna hizmet ettiğini düşünmektedir. Siyasi partilerden bir kısmı bölücü faaliyetlere girişmiştir. Uzun süre felâketlere maruz kalmış toplumun siyasi varlığını yeniden sağlamlaştırma sürecinde, mecliste partiler aracılığıyla gerçekleşen şiddetli münakaşalar yıkıcı etki yapmaktadır. Bu siyasi partiler, toplumun genel iyiliğine değil, kişilerin veya grupların özel çıkarlarına hizmet etmektedir (2012: 81-6).

Said Halim'e göre sosyal meselelerde yabancılara karşı gösterilen hayranlığın odağında "kendimizi Batı usulünde demokratlaştırmak istememiz yer almaktadır". Ne var ki Batı tarzı demokrasiye doğru yapılacak her türlü çaba neticesiz kalacaktır. Batı demokrasisi kendi Hıristiyan toplumlarının tarihsel ve sosyal gerçekliğinin bir ürünü olan nispeten yeni bir olgudur. Batılı toplumlar, ilerlemek ve olgunlaşmak için suiistimallere, eşitsizliklere ve adaletsizliğe karşı savaşmak zorunda kalmıştır. Bu süreçte de var olan imtiyazları ortadan kaldıracak, insanların eşit ve hür olmalarını sağlayacak kurumlar geliştirmiştir. Batıcılar, içinde yaşadıkları toplumun demokratik özelliklerini kavrayamadıkları için toplumun önüne yanlış bir hedef koymuştur. O İslâm toplumlarının ve Osmanlı toplumunun kuruluşundan itibaren "en hakikî bir demokrasi usulü ile yaşamış" olduğu tezini savunur. İslâm demokrasisi ile Batı demokrasisi birbirinden farklı sosyal temellere sahip olduğu için, kurumlar da farklıdır. Bu konuda yapılması gereken, "yeni bir demokrasi kurmak değil, varolan demokrasiyi geliştirmeye çalışmak" olmalıdır (2012: 88-9).

II. TOPLUMUN ve DEVLETİN İYİLEŞTİRİLMESİ

Said Halim'e göre, Osmanlı toplumunu geri kalmışlık sorunundan kurtarmak için benimsenen "Batılılaşma" ideolojisi yanlış bir zihniyettir. Bu zihniyetle gerçekleştirilen yenilikler, başarısız olmanın yanında, halkın inancını, düşüncesini, algısını, geleneğini, duygusunu ve ahlâkını tahrip ederek, toplumu "manevî anarşi"ye sürüklemiştir (2012: 201). Manevî anarşi, Batılılaşma siyasetinin milleti bir medeniyet değişikliğine zorluyor olmasından kaynaklanmaktadır. Oysa "milliyet ile medeniyet aynı şey demektir ve Batılılaşmak, kendi medeniyetimizi terk veya inkâr et-

mek manasını taşır. Netice olarak da kendi milliyetimizden vazgeçmek demek olur” (2012: 103).

O yazılarıyla, döneminin diğer İslâmcıları gibi Batı kültür ve değerlerinin “medeniyet” etiketi altında Doğu ve İslâm toplumlarına yayılmasına, diğer bir ifade ile entelektüel hegemonyasına ve kültür emperyalizmine karşı bir bilinç geliştirmeye çalışmaktadır (Yıldırım, 2012: 168). Bir toplumun varlığını korumasının, kültürel değerlerine bağlı kalmakla mümkün olacağı tezini savunur. Onun için kültürel bağımsızlık, siyasal bağımsızlıktan önemlidir: “Her milletin milli kanun ve an’aneleri, üzerinde yaşadığı topraktan daha kuvvetli bir ‘manevî vatan’ meydana getirir. Çünkü insan topluluklarını bir millet haline getiren onlardır. Bir başka kavmin tahakkümü altına düşen millet, arazisini değil, kanun ve an’anelerini kaybettiği için istiklâlden mahrum kalmıştır” (2012: 105). Millet ile medeniyet arasında kurulan ilişki, bir adım daha ileri götürülerek medeniyet ile din arasında kurulur: “Bizim ideallerimiz ile sosyal ve siyasal kanaatlerimiz tamamen dinden doğmaktadır” (2012: 105). 1917’de *Fikrî Buhranımız* risalesinde yer alan bu cümle, bir yıl sonra yayınlanacak *İslâmlaşmak* manifestosunun habercisi niteliğindedir (1983: 114; 2012: 186). Said Halim’e göre, memleketin terakkisi için Batı medeniyetinden çok fazla istifade etmek gerekir. Bu istifade, taklitle değil uyarılama ile mümkün olacaktır: “Avrupa medeniyetini millileştirmek, yani mümkün mertebe memleketimize ısıdırmak; medeniyetimizin gelişmesi için gerekli ve ona uyabilecek olan şeyleri Batı’dan alarak, kendimize tatbik etmekten ibaret olmalı”dır (1983: 104). Milli değerlere, medeniyete ve geleneklere bağlılığı, toplumun ve devletin kurtuluşunda öncülük yapacak aydınların temel vasfı olarak görür. Aydınlar halkı inşa etmek veya dönüştürmek yerine, halkın ait olduğu milleti ve medeniyeti tanımalarına yardımcı olmalıdır. “Memleketinin kültürünü, medeniyetini, irfanını, inkâr eden veya hakir gören, milliyetini kaybeder. Dolayısıyla da artık bu millet ve milliyet adına konuşmak onun hakkı değildir” (2012: 103). Said Halim bu hatırlatmayı yaparak, milletin kurtuluşu için çaba sarf eden aydınların hem samimiyetini test etmekte hem de onlara çıkış noktalarının ne olacağını hatırlatmaktadır.

İslâmlaşmak: Ahlâk Temelli Toplum ve Siyaset

Said Halim, İslâm dünyasındaki sosyal buhranın ve iktisadi geriliğin nedenini İslâm’dan uzaklaşmak olarak tespit etmişti. Bu tespit, çözümün de din

olduğunu ortaya koymaktadır. Toplumun kurtuluşu, İslâm dinindedir (2012: 263). Gelişmeyi teşvik eden bir din yorumu yapar. Bu yoruma göre, İslâm “insanların temayüllerini ve ilerleme arzularını tatmin ederek, vicdan çerçevesi içinde mes’ut olmaları için her ne lazımsa, hepsini ihtiva eden en mükemmel dindir”. İslâm, “insanlık yolu” olarak adlandırılarak, bu dünyadaki saadetin kılavuzu olarak sunulur. Reformcu İslâmcıların “program metni” olarak kabul görmüş olan (Ahmed, 2004: 129) *İslâmlaşmak* (1918), adlı risalesinde sosyal ve siyasal buhranın çözümü, detaylı biçimde ele alınmıştır. Risale, “Müslüman milletlerin kurtuluşu ve saadeti, onların tam olarak İslâmlaşmalarına bağlıdır” cümlesiyle başlar (2012: 185). Onun, reformcu İslâmlaşmak anlayışı, Müslüman toplumların dinin özüne yönelmelerini (Seyhun, 210: 3) ve “İslâm esaslarının zamanın şartlarına göre yorumlanmasını” içerir (Bostan, 2008: 89). Bu haliyle İslâmlaşmak, Müslümanların kendisi kalarak modernleşmelerine bir imkân sunar.

Ona göre dinin ahlâkî, sosyal ve siyasal işlevi bir bütünlük içindedir: “Bu feyiz ve kurtuluş dini, ahlâkını inancından, sosyal nizamını ahlâkından, siyasetini ise sosyal nizamından alır”. İslâm toplumlarında bireylerin sosyal vazifeleri İslâm dini tarafından belirlenmiştir. Müslümanlar dinî vazifelerini hiçbir sosyal ve siyasal baskı olmadan vicdanlarıyla yerine getirirken, farkında olmadan içtimaî vazifeleri de ifa etmiş olur. Onun İslâm ahlâkını modern siyasetin temel kavramları üzerinden açıklaması dikkat çekicidir: “İslâm ahlâkının ayırıcı özellikleri, hürriyet, eşitlik ve dayanışma fikirleridir”. *İslâm’ın sosyal ilkeleri* ahlâk anlayışından çıktıkları için, toplumsal bütünlüğü gözetir. Toplum seçkinler ve halk olarak iki özel sınıfa ayrılmaz. İslâm toplumu hem demokrat hem de aristokrat bir yapıya sahiptir: Taşındığı, dayanışma, adâlet, insanseverlik hislerinden dolayı demokratik; kanuna, an’ane, yöneticilere, şahsi üstünlüklere, fazilete, ilme saygı gösterdikleri için de aristokratiktir. *İslâm’ın siyaset ilkeleri* sosyal ilkelere çıktığı için, İslâm toplumlarında parti ve sınıflar arasındaki rekabete ve muhalefete izin verilmez. İdare eden ile edilen arasında çatışma gerektirecek bir ayırım yoktur. Denge ve uzlaşmayı gözeten İslâm siyaset anlayışı, ilkelere hareket eder ve bu ilkelere uyan herhangi bir yönetim biçimine onay verebilir (2012: 118, 170-2).

Said Halim’e göre, Batılı siyaset anlayışı toplumun saadetini kanunlarda ararken, İslâm toplumları bu saadeti inançta, ahlâkta ve terbiyede arar (2012: 176). Kanunlara dayalı kurumlar sürekli değişime mecburdur, ancak dine, inanca ve ahlâkî değerlere dayalı kurumlarda değişim ihti-

yacı hissedilmez. İslâm kurumlarının değişmezliği, gelişemez olmalarından değil, mükemmel olmalarından kaynaklanmaktadır (2012: 171).

İslâm'ın hangi özelliği Müslüman milletlerin kurtuluşu ve saadetine aracılık etmesini sağlar? Ona göre siyasi ilkeleri sosyal ilkelerine, sosyal ilkeleri ahlâkına, ahlâkı ise inançlarına dayalı olan İslâm, "en mükemmel, en olgun insanlık dinidir". İnsan hayatını düzenleyecek unsurların tamamı onda mevcuttur. Bir "beşeriyet dini" olan İslâm, manevî değerlere olduğu kadar maddî değerlere de önem verir; metafizik inanç ve nazariyelerin öğretimi ile pozitif bilimlerin öğretimini aynı derecede önemser (2012: 185). Ahlâkî gelişme ile tamamlanmayan ve dengelenmeyen maddî gelişme her zaman olumlu sonuç vermez: "Bir milletin gelişmesi, onun saadetine temin ettiği gibi, felâketine de sebep olabilir" (2012: 308). Ona göre, toplumsallığın maddî boyutu, dinin zaman ve çevreye uymasını gerektirir. Bu vurgu, *İslâmlaşmak* tanımında güçlü bir şekilde yapılır: *İslâmlaşmak*, "İslâm'ın inançlarını, ahlâk, toplum ve siyaset anlayışını, zaman ve çevrenin gereksinimlerine en uygun biçimde yorumlayarak, bunlara gereği gibi uymak" demektir (1983: 114; 2012: 186). Reformist nitelikli bu İslâmcılık tanımından toplumun sosyal ve siyasal yapısının veya kurumların değiştirilebileceği gibi bir anlam çıkmaz. Onun vurgu yaptığı "gereksinimler" maddî niteliklidir. İnsan tabiatı değişmediği gibi (2012: 263), insanları bağlayan ahlâk kuralları ve bu ahlâk kurallarının biçimlendirdiği sosyal yapı da değişmez. Toplumun iyileşme yolu, "bütün sosyal ve siyasi hayatını, İslâmiyet'in değişmez ve ebedi hakikatleri üzerine kurmaktan ibarettir" (2012: 263). Said Halim diğer reformcu İslâmcılar gibi, dinin siyasal alandaki yerini yeniden güçlendirme arzusunda (Ahmed, 2004: 128-9).

İslâmlaşmak, Müslüman bireylerin vicdanlarında başlayan ahlâkî bir süreçtir. Bireyden topluma ve toplumdan devlete uzanır (Gül, 2011: 115). Said Halim, İslâm'da ruhban sınıfı olmadığı hatırlatmasını yaparak, bireylerin inançlarından kaynaklanan ahlâkî ve sosyal vazifelerini yerine getirdiği takdirde toplumsal saadetin sağlanacağını belirtir. İslâm, insana bir takım vazifeler yükleyerek ona bütün varlıkların üstünde bir paye vermiştir. İnsanın vazifelerinin ne olduğunu akıl yoluyla bulunması mümkün değildir, akıl ancak tecrübeleriyle peygamberlerin getirdiği ilkelere doğruluğunu takdir edebilir.

Said Halim'e göre, İslâm, Müslümanların saadeti kadar, insanlığın saadetiyle de ilgilenir. İslâm dini, Müslüman toplumlar için, "medeniyetin

sadece yardımcı değil, o medeniyetin bizzat kendisidir”. Doğu ve Batı’nın farklılığı tarihsel ve dinsel vurgularla bir kez daha belirtilir. “Batı için ‘Her yol Roma’ya gider’sen, İslâm dünyası için de ‘Her yol Mekke’ye gider. Yani bu iki âlemden her biri, başka bir yol, başka bir hedef takip etmeye ve insanîyetin umumî gelişmesinde, farklı vazifeleri yerine getirmeye mecburdur” (2012: 218). Bu ifadelerde İslâm medeniyetinin bütüncüllüğü ve mükemmelliği vurgulanırken, Batı medeniyetinin ötekileştirilmemesi dikkat çekicidir. Zira iki medeniyetin de üstün ve zayıf yönleri vardır. Bu zayıflıkların giderilmesi meziyetlerin takdir edilmesine bağlıdır.

İslâmlaşmanın Sosyal Boyutu

Said Halim, Batı toplumlarının sürekli bir ahlâkî buhran yaşadığını, bu buhranın Batılılaşma sürecinde İslâm toplumlarını da etkisi altına aldığını düşünmektedir (2012: 250, 110). İslâm medeniyetinin Batı medeniyetinden farklı ve üstün yanlarını bulma arayışı ile İslâm coğrafyasındaki toplumsal çözülmeyi önleme arayışı, ahlâkî değerleri İslâmlaşma programının temelinde koymasına yol açmıştır. Ayrıca ahlâka yapılan vurgu devrimci siyaset anlayışına reddiye biçiminde de yorumlanabilir. O, toplumsal değişimin siyaset aracılığıyla yukarıdan olacağını değil, bireysel bilinç ve vicdan aracılığıyla aşağıdan olacağını düşünmektedir. Ahlâkî hukuktan daha işlevsel, halkçı ve hakkaniyete uygun bulmaktadır (2012: 244). Onun İslâm ahlâkına yaptığı vurgu, daha çok sosyal ahlâkla ilgilidir. Günümüzün demokrasi ve insan hakları literatürünün temel kavramlarından olan “hürriyet”, “eşitlik” ve “dayanışma/yardımlaşma” kavramları önplana çıkarılmıştır. Bu kavramların modern siyasetteki cazibesine kapılanlara dışarıda/Batı’da aranan değerlerin, yüzyıllardır zaten içeride/İslâm’da varolduğu gösterilmeye çalışılmıştır (2012: 189). “Müslümanın siyasi ve içtimâî, bütün hakları ve vazifeleri, İslâm’ın hürriyet, adâlet ve yardımlaşma esaslarından çıkmış olmalıdır. Bu esaslar ise İslâm’ın inanç ve ahlâk kaidelerinden doğmuş bulunmaktadır” (2012: 213). Kavramları İslâm ve milli değerlerle yorumlayarak, yeni anlamlar kazandırır.

Hürriyet: İnsanların hürriyeti, doğruyu bilme ve tatbik etme zorunluluğundan kaynaklanır. Hiçbir güç bireyleri hakikati arama ve tatbik etme sürecinden mahrum bırakamaz. Hakikatin aranması ve uygulanması, “insanın ahlâkî ve aklî bütün kuvvetlerinin serbestçe hareketi ve gelişmesiyle mümkündür”. Bu nedenle İslâm’ın sosyal ahlâkı tam ve geniş bir hürriyeti gerektirir. İslâm, sahip olduğu olgunlaşma potansiyelini

gerçekleştirmesi için insana “hür olma vazifesi”ni vermiştir. Hürriyet, İnsanların kullandığı kullanılmamakta serbest olduğu bir keyfiyet olmadığı gibi, yasakoyucunun istediği zaman alıp-vereceği bir keyfiyet de değildir. Müslümanlar, doğruyu bilmek ve tatbik etmeye mecbur olduğu için, hür olmak zorundadır (2012: 189). Burada özgürlük, bir amaç değil, araç olarak görülmektedir. Hürriyet, insanî ilerlemenin ve mutluluğun kaynağını oluşturur. Bir toplumda insanlar “hakikati arama ve adâleti gerçekleştirme” yolunda ne kadar çabalarsa, o kadar hürriyet sahibi olur (2012: 75, 217). Onun hürriyet yorumu, bireysel çıkarlar çerçevesinde ilerlemeyi değil, insanın toplum içinde ilerlemesini öne çıkarır: “Hürriyet, gelişme ve saadet demektir. İnsan başkalarının hürriyet ve saadetine hürmet etmedikçe, hür ve mes’ut olamaz. O halde İslâmî yardımlaşma, gelişme ve saadetin mühim bir şartıdır” (2012: 210).

Eşitlik ve Eşitsizlik: İslâm ahlâkında eşitlik, herkesin hür olma temeline dayanır; “herkesin hür olması demek, herkesin eşit olması demektir”. Burada eşitliğin insanların ontolojik varlığına dayandırıldığı görülmektedir. Bu eşitlik anlayışı kanun önünde eşitlik ve fırsat eşitliği yorumlarını içerir. “Hakikî eşitlik, her ferde kendi arzu ve istidadına göre, serbestçe gelişip ilerleyebilme hakkını tanımak demektir” (201: 189-190). Ona göre eşitlik ilkesi adâlet ilkesine mündemiçtir (1983: 24). İslâm, hem insanların özsel eşitliğini benimsemekle hem de adâlet ilkesinin gereği olarak insanların yeteneklerinden kaynaklanan farklılıklarını kabul etmekle, bireylerin özgür gelişimlerine imkân tanımıştır. Biçimsel bir yorum yaparak eşitlik adına, kişisel yeteneklerin gelişimini engellemek, kişilerin emeklerinin ürününe saygısızlıkta bulunmak, adâleti yok eden “sosyal bir hastalık” olur (2012: 121). Toplumsal eşitsizlik, hürriyet ve eşitlik ilkesinin olağan sonucudur. İnsanları varoluşsal olarak eşit kabul etmek, onları toplum içinde eşit kılmaya yetmez. İnsanların kabiliyetleri farklı olduğu için, aralarında “eşitsizlik” meydana çıkması doğaldır. Ayrıca eşitsizlik her durumda karşı konulacak bir şey değildir; toplumun ihtiyaçları da bireylerin her durumda eşit hâle getirilmeleriyle karşılanabilir değildir. Bir toplumda saadet ve refahın temin edilmesi, sosyal hiyerarşinin meşrulaşmasıyla, kişisel yetenek ve üstünlüklerin takdir edilmesiyle mümkün olur (2012: 190). Onun eşitsizlik kavramına yaptığı vurgu, “adâlet”e verdiği önemden kaynaklanmaktadır.

Dayanışma: Dayanışma, hürriyet ve eşitliğin sonucu olarak ortaya çıkar. İslâm ahlâkı fertlerin eşitliğini istediği gibi toplumsal hiyerarşiyi de yararlı

bulmuştur. Dayanışma iki boyutludur, birinci boyutu, zayıf ve geride kalanlara hiyerarşinin üst basamaklarında bulunanlarca yardım edilmesi; ikinci boyutu ise, kabiliyetli olanların yetenekleri kısıtlanmadan yükselmelerine imkân verilmesidir. Dayanışma ilkesi, sosyal tabakaların birbirinden izole olmalarını önler. İslâm sosyal tabakaları kabul etmekle, onları kendi hallerine bırakmaz. Fertler ve tabakalar arasındaki ilişkileri düzenleyerek, farklılıkların çatışma doğurmasını önler. Bu nedenle İslâm dünyasında Batı'da görülen sosyal ve siyasal ihtilâller görülmez. Eşitliği teşvik eden ve eşitsizliği tanıyan İslâm toplumları hem demokratik hem de aristokratik bir görünüme sahiptir. Zayıfların hakkını korumaları, toplumun maddî ve manevî durumunu ıslah etmeleri/iyileştirmeleri yüksel tabakaları demokrat kılar. Bilgi, yetenek ve siyasi otoriteye saygı duymaları da aşağı tabakaları aristokrat kılar (2012: 190-2).

Said Halim'e göre, hürriyet ve eşitlik bir toplumda sosyal ahlâk ilkeleri üzerine oturmuyorsa, o toplumda hürriyet ve eşitliği kanunlar aracılığı ile yükseltmek mümkün değildir (2012: 244). Toplumsal bütünlük, insanların birbirinin haklarına "zor" ile değil, "vicdan" ile riayet etmeyi öğrendiği yerde sağlanabilir. Böyle olmuyorsa, hukuk aracılığıyla tanınan haklar yeni çatışmaların zeminini oluşturur.

İslâmlaşmanın Siyasal Boyutu

Said Halim, Batılılaşma politikasının ve Osmanlı anayasasının yanlış bir seçim olduğunu ve zararlı sonuçlar verdiğini düşünmesine rağmen, "bundan böyle meşrutiyet yönetiminden başka bir yönetim işimize gelmez" görüşündedir. Meşrutiyet yönetiminden geri dönülemeyeceği için, anayasanın toplumun gerçeklerine, milli usul ve âdetlere sosyal ve siyasi düşünceye uygun biçimde tatbik edilebilir hâle getirilmesini savunur (2012: 68-9). Bu konudaki yazıları "millet" ve "milli hâkimiyet" ekseninde yoğunlaşmaktadır.

Ona göre, devlet başkanı geniş yetkilere sahip olmalıdır. Başkan meşruiyetini İslâm ilkelerine bağlılıktan alır; millet tarafından işbaşına getirildiği gibi, meşruiyetini kaybedince millet tarafından geri alınır. Ancak seçilme ve geri almanın mekanizmaları üzerinde durmamıştır (2012: 193-4; Bülbül, 2006: 248). Siyasi otoriteyi doğrudan halkın rızasına dayandırmakla, geleneksel otorite tipi olan saltanat/hanedanlık ve hilafet anlayışından uzaklaşmakta ve milli hâkimiyet ilkesini benimsemektedir. Şüphesiz bu önemli bir yeniliktir. Fakat bir bakıma bu, özde bir değişik-

lik, bir sapma oluşturmaz. Ona göre, milli hâkimiyetin çerçevesini belirleyen ilâhî hakikat, yani şeriattır. Milli hâkimiyet ilkesini, din çerçevesinde tutarak kabul etmektedir.

Milliyetçilik ve Irkçılık: S. Halim, dönemin güçlenen en önemli ideolojisi olan *Milliyetçilik* konusundaki görüşlerini sıkça açıklama ihtiyacı hissetmiştir. Bu ideolojiye karşı mesafeli durmuştur, ancak, milliyetçilere Batıcılar ve ırkçılar kadar sert tepki vermemiş, diğer İslâmcılar gibi (Said Nursi ve Mehmed Akif) İttihat ve Terakki Fırkası içinde onarla siyasi ittifak halinde olmuştur (Yıldırım, 2012: 169). Tespit ettiğimiz kadarıyla, yazılarında Türk ifadesini ilk defa 1917 yılında kullanmıştır. Yine bu tarihlerde bir toplumsal örgütlenme olarak ulus biçimine daha olumlu bakar. Önceleri “millet” terimi Osmanlı veya İslâm toplumuna gönderme yaparak kullanırken, bu tarihten sonra “Türk” toplumuna gönderme yapmaya başlar. Yaşadığı bu değişimin kişisel değil, toplumsal olduğunu belirtmiştir: “Evvvelce ‘ırk tetkiklerinde’ bir konu olan ‘Türk’ kelimesinden, Fransız, İngiliz, Alman kelimeleri kuvvetinde içtimaî ve siyasi bir varlık çıkararak, Türk medeniyetini, irfanını ve ruhunu kabul eden her Müslümana ‘Osmanlı Türkiyüm’ demek yetkisini vermiştir” (2012: 106). Nadiyen de olsa, “Müslümanlığı kabul eden milletler arasında, İslâm’ın esaslarını en iyi anlayan ve en güzel şekilde tatbik eden Türkler oldu” (2012: 199) biçiminde Türklükle ilgili övgü ifadeleri kullanır. *Türlük*, bir soy olarak değil, inanç, gelenek ve kültür birliği olarak tanımlanır. *Irkçılık* konusundaki düşünceleri ise daha dışlayıcıdır; ırkçılığı Müslümanlığın ruhuna ters bulur (2012: 197). 1911’de Osmanlı’da siyasal örgütlenmenin (Batı’daki ulusallık ilkesinden farklı olarak) “İslâm birlik ve kardeşliği” üzerine gerçekleştiğini ifade ederken (1983: 27); 1917’de uluslaşmanın bir “mukadderat” olduğunu dile getirir. İslâm kardeşliği veya pan-İslâmcılık uzak veya ikincil bir hedef haline gelmiştir. İslâm âlemi farklı milletlerden oluşan büyük bir ailedir. Bu âlemde her milletin öncelikli vazifesi kendi sorunlarıyla ilgilenmektir. Diğer Müslüman milletlerle dayanışma ise ikinci planda kalan bir görevdir (2012: 181).

Said Halim düşüncesinde millileşme, arzu edilmeyen, ancak kaçınılmaz bir şeydir. Millileşen bir değerın tarafsız ve evrensel olma özelliğini kaybedeceğini düşünür (2012: 198; Bülbül, 2006: 215). Millet üstü veya milletlerarası bir dayanışma ve siyasete hep olumlu bakmıştır. Batı’da ortaya çıkan ırkçılık ve milli bencillik cereyanının tüm dünyaya yayılmasına rağmen, Dünya Savaşı insanlığın karşı karşıya kaldığı tehlikenin boyutla-

rını göstermiştir. Dünya Savaşı'nda yaygın "milliyetçilik cereyanının son çırpınışlarını görmekte"dir. Yakın gelecekte, dünyada daha insancıl hislerin yayılarak, ırkçılığın ve milliyetçi bencilliğin yerine geçeceği konusunda ümitvardır. Batılı ulusların taassupları yerini hoşgörüyeye bırakacak, "karşılıklı kin ve rekabetleri de daha çok anlayış ve dayanışmaya dönüşerek yumuşayacaktır" (2012: 205). Ona göre, çağdaş uygarlık ahlâk düzeyi, bilim ve sanayideki gelişmelere ulaştığı gün yetkinleşmiş ve olgunlaşmış olacaktır. Uluslararası ahlâkî ilişkilerin ve evrensellik düşüncesinin gelişmesiyle "milliyet hissi tamamen yok olmayacaktır". Evrenselci düşünce ile ulusal düşünce her zaman çelişmeyebilir. Toplumsal barışı sağlayan ahlâkî ilkelerin, dünya barışını ve insanlık barışını sağlamada işe koşulmasıdır söz konusu olan. İnsanlık "uluslararası dayanışmayı gerçekleştirmeden, ulusal dayanışmayı gerçekleştirmenin mümkün olmadığını" gördüğünde, bu alandaki adımlar daha hızlı atılacaktır. Said Halim'in evrenselci düşüncesi, döneminin dünya sorunları üzerine düşünmekten doğduğu gibi, onun İslâmî kimliğinden de doğmaktadır; bunu "İslâmî gerçeklerin vatanı yoktur" sözüyle açıklar (1983: 176: 2012: 206). Yani İslâm inanç ve ahlâkî yerel/milliyetçi bir kimliği değil, evrenselci kimliği teşvik etmektedir. Millet'in üstünlüğüne vurgu yapan milliyetçiliği, "bencil milliyetçilik" olarak adlandırılıp, reddetmiştir; farklılığa vurgu yapan milliyetçiliği benimsediğini gösteren ifadeler kullanmıştır. Milleti sosyolojik bir gerçeklik olarak kabul etmiş, milliyetçiliğin ise pragmatik işlevine vurgularda bulunmuştur (Ahmed, 2004: 128-9).

İslâmî hakikatlerin vatanı olmamasına karşın, sosyolojik gerçekler bir çevreye ait olabilir. Bu nedenle milliyetçilik, İslâmcı S. Halim için kabul edebilir bir olgu, dahası İslâmcılık siyaseti için verimli bir araç haline gelir. Evrenselci düşüncenin yükselmesi, "belli bir çevrenin ürünü" ve "bir hayat gerçeği" olan milliyet duygusunu ortadan kaldırmaz (2012: 205). "Dünyadaki insan topluluklarını sosyal bakımdan teşkilatlandırmanın en güzel yolu olarak, insanların milletler şeklinde teşkilatlandırılması kabul olunmuştur. Böyle olunca, İslâm gerçeklerinin en parlak bir tarzda meydana çıkması ve tatbik olunmasına müsait olan şeklin bu olacağı pek tabiidir" (2012: 206-7). O, bu görüşlere Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma noktasında (1918'de) ulaşmıştır. Bundan sonrası onun için oluşacak ulus-toplumun ve kurulacak ulus-devletin niteliğidir.

Oluşacak ulusun niteliği ona göre İslâm olmasıdır. Milliyetçilik anlayışında din kurucu tek unsur olarak görülür. Artık, İslâm esaslarının mil-

liyeti reddettiği veya zayıflattığı şeklindeki yorumların yanlış olduğunu vurgular. Milliyet içtimaî ve siyasi bir unsur olduğunda onu kabul eder. Ona göre iyi bir Türk veya iyi bir Arap olmak, diğer milletlerden ayırıştırıcı niteliklerin öne çıkarılmasıyla değil, İslâm milletleri arasında dayanışmaya önem vermekle mümkündür. Milli dayanışma ve İslâmî dayanışma birbirini tamamlayıcı unsurlar olarak görülür. Müslümanların milliyetçilik anlayışı yaygın milliyetçilik anlayışından tamamen farklıdır: “İnsanlık, İslâm’ın esasları sayesinde, bir gün gelecek, en doğru ve faydalı milliyetçiliğin nasıl olacağını anlayacaktır. İslâmiyet, bütünü ile her çeşit milliyetçiliğe muhalif olarak görmek büyük hatadır” (2012: 211-2, 208). Said Halim İslâm’a uygun milliyetçiliğin nasıl olduğuna/olacağına hep satır aralarında değinmiş, bu konuda ne bir yazı yazmış ne de herhangi bir yazısında detaylı bir açıklama yapmıştır. Bu durumda, milliyetçilik kavramının onda hiçbir zaman heyecan oluşturmadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Milli Egemenliğin Eleştirisi ve İslâmî Siyasal Düzen: Toplumların kendilerine özgü karakterinin bağlı oldukları dinden doğduğunu düşünen Said Halim, *İslâm Toplumunun Siyasi Yapısı* (1921) adlı makalesinde İslâm’ın sosyal yapısının “şeriatın hâkimiyeti” ilkesine dayandığını hatırlatılarak, bir “egemenlik” tartışması başlatılır (2012: 219-20). Milli hâkimiyet ilkesinin İslâm’la bağdaşmazlığı tezini savunmuştur. İslâmcılık düşüncesi üzerine birçok çalışması bulunan Kara (1994: 106)’ya göre o, bu tartışmayı gündeme getiren ilk kişidir. Tartışmada şu soruların cevabını arar: Batı’nın siyasi tecrübesi milli hâkimiyeti gerçekleştirebilmiş midir? Milli hâkimiyet, sosyal adâlet ilkesi ile bağdaşır mı? Milli hâkimiyet, gerçekte kimin hâkimiyetidir? Milli hâkimiyet, İslâm ile bağdaşır mı? Milli hâkimiyet ilkesi, siyasetin iyileşmesine katlı sunabilir mi?

Said Halim’e göre, yeni doğmuş olan “yanılmaz” ve “sorumsuz” kabul edilen, gerçekte ise “suni” olan milli hâkimiyet anlayışı, henüz hiçbir yerde tam olarak uygulanabilmiş değildir. Milli hâkimiyet, “ahlâk değerleri” üzerinde değil, “kuvvet” esasına, yani “zorla elde edilen imtiyazlara dayanır”. Gücünü çoğunluktan alır, çoğunluğun kararlarının doğru ve âdil olduğunu varsayar, ancak gerçekte “çoğunluğu temsil etmemektedir”. Ona göre, hâkimiyetin meşru olması, toplumla ilgili genel/ahlâkî bir görevin yerine getirilmesiyle sağlanabilir. Bunun dışındaki egemenlik iddiaları, ancak “haksızlık ve gasp hali” olabilir (2012: 226-7). Batı’daki temsil metoduyla gerçekleştirilmeye çalışılan “milli hâkimiyet” ya da “milletin arzu-

su” denilen siyaset tarzı, haksızlıklara dayalı bir “gasp hali”dir. Batı’da toplum çıkarları birbirinden farklı olan çeşitli sosyal sınıflardan meydana gelir. Bu nedenle meclisteki siyasi partiler genel bir siyaset gütmeye yerine, belli sınıfların çıkarlarının temsili üzerine siyaset yapmaktadır (2012: 246). Bu durum, toplumsal çatışmaya neden olmaktadır. İktidardaki siyasi partinin/partilerin, halkın tamamını temsil etmedikleri halde, halk adına karar vermeye kalkışmaları, bir hakkın gasp edilmesidir. Belli bir grubun çıkarlarına uygun olarak yürütülen politikanın tüm millete benimsetilmesi sonucunda, milli temsil usulünün “yegâne işi, cemiyeti ‘halkçılaştırmak’, yani ‘azınlığı, çoğunluğun iradesine boyun eğdirmek’ olmaktadır” (2012: 246-7). O, cemiyeti halkçılaştırmanın homojenleştirme ve kiteselleştirme gibi bir süreç başlatarak, toplumsal unsurların marjinal kalması, sindirilmesi veya asimile edilmesi gibi sonuçlar doğurduğunu gözlemlemiştir. Milli egemenliğin pratiğe yansımalarının “çoğunluğun diktatörlüğü tehlikesi”ne yol açabileceğini görmüştür (Şeyhun, 2010: 168). Zira çoğunluk “hakkın ve hikmetin en az tesir edebildiği yer”dir (2012: 2289). Onun çoğunluk eleştirisi, klerikal bir seçkincilik göstergesidir. Yasakoyma yetkisini mecliste değil de fıkıhçılarda olması gerektiğini söyler. Bu durum hem onun Batılı muhafazakârlar gibi, sosyal olarak hiyerarşiyi önemsemesinin hem de toplumu ve siyaseti düzenleyecek yetkin ilkelerin ancak dinde bulunduğu yönündeki inancının bir sonucudur.

Said Halim, *İslâm Devletinin Siyasi Yapısı*’nda bir hâkimiyet tanımı yapar: “Hâkimiyet demek, ahlâkî gerçeklerin ve sosyal adâletin tabii koruyucusu olan İlahî kudretin, yani ilmin, aklın ve hikmetin hayata hâkim olması demektir. Bu İlahî kudret, şeriattir”. Bu tanımla birlikte Batı’da doğan milli hâkimiyet anlayışı, Müslümanlar için baştan sorunlu ve kabul edilemez hâle gelmektedir. Şeriatın hâkimiyeti, insanın tabiatına uygun olan, fakat “insanların arzu ve iradelerine bağlı olmayan ve değişmeyen, ahlâkî ve sosyal kanunların hâkimiyeti, demektir”. Ona göre bu hâkimiyet anlayışı, bütün insanları eşit kılar. Bütün insanlar şeriatın ahlâkî ve sosyal kanunlarından “aynı hürriyet içinde” yararlanır. Hiçbir insan bir başka insanın veya herhangi bir zümrenin keyfi iradesine tabi tutulamaz. Sosyal ahlâkî ve adâleti gözetken eşitlik ve hürriyet ilkelerinin neler olduğunun insan aklıyla bulunması mümkün değildir. İnsan aklı sosyal ve siyasal konular üzerinde düşünürken sübjektif olmaktan kurtulamadığı için ahlâk ve adâletin genel kurallarını ortaya koyamaz. Ancak tecrübeleriyle, dinlerin getirdiği bu ilkelerin doğruluğunu takdir edebi-

lir. Bu epistemolojik tartışma ile Said Halim, milli hâkimiyetin yansıdığı meclisin “yasakoyuculuk” işlevini sorgular. Milli hâkimiyet, ahlâkî ve sosyal ilkelerin belirlenmesinde, “hâkimiyet iddiasında bulunamaz”. Bu alanlarda dinin gösterdiği “sosyal ve ahlâkî nizama saygı göstermek ve boyun eğmek zorundadır” (2012: 228-9). Kanun yapmak, “çoğunluk veya azınlık” meselesi olamaz. Meclisin görevi, ancak hükümeti denetlemek olmalıdır (2012: 252-4).

Batılı “milli hâkimiyet” anlayışının eksiklikleri ve “şeriatın hâkimiyetinin” üstünlüklerini vurgulamakla şu sonuca ulaşır: “Bütün bu güçlüklerle ve mahzurlarına rağmen, tam olarak ve gerçekten ortaya konmuş bir milli iradenin değerini kabul etmemek veya küçümsemek doğru olmaz. Toplum şuurunun çok değerli bir belirtisi olduğunu ve kullanılması hem hak hem de vazife olan bireysel iradelerin bütününe temsil ettiğini kabul etmemek de pek saçma olacaktır” (2012: 228). Milli iradenin kabulü, onun yazılarında bu iradenin her şey olduğu anlamına gelmek. Milli irade, mutlaklaştırılmadan, dini iradenin üstünlüğüne vurgu yapılarak kabul edilmiş olur (Şeyhun, 2010: 169; Kara, 1986: LVI).

Said Halim’e göre, sosyal yapılarına bağlı olarak, İslâm toplumları arasında siyasi örgütlenme farklılık gösterebilir (2012: 261). Batı’nın siyaset tarzının taklit edilmesine şiddetle karşı çıkmasına rağmen, “hilafet” ve “saltanat” tartışmalarına hiç girmeden, devlet başkanının halk tarafından seçilmesini zorunlu görmesi, Batı’nın demokratik tecrübelerinden ülke koşullarına uygun olarak yararlanma taraftarı olduğunu gösterir. Halk tarafından seçilen bu başkan, geniş yetkilerle donatılmış olmalıdır (2012: 255). 1918’de İslâm siyaset anlayışının ilkeler üzerine kurulduğunu ve insanları herhangi bir idare şekline mecbur etmediğini belirten Said Halim (2012: 172), 1921’de “İslâm’da siyasi rejim, ancak milleti temsil suretiyle olacaktır” yargısına yer verir (2012: 251).

Ona göre İslâm toplumunda ayan meclisinin yeri yoktur (2012: 259). Meclis birlik ilkesi ile çalışacağı için, orada siyasetini sınıf çıkarları üzerine kurmuş sosyalist veya komünist partilerin de yeri yoktur (2012: 251). Said Halim, siyasi partilerin oluşumuna olumlu bakmaz. Çok partili siyaset tarzını ise karşılıklı husumet doğurup, İslâm kardeşliğine zarar verme ihtimalinden dolayı daha tehlikeli bulur.

SONUÇ

Said Halim, üç buçuk yıl sadrazamlık yaparak, devlet yönetiminde en üst noktaya gelmiş olmanın yanı sıra, İslâmcılık ideolojisinin 1910'lı yıllardaki birkaç ideoloğundan biri -belki de onların en soyut ve kapsamlı düşüneni- olarak, toplumsal ve siyasal sorunlara bir paket halinde çözüm sunmuştur. Şüphesiz bakış açısı, sosyal sorunların tespitinde ve hangi sorunun öncelikli olduğunun belirlenmesinde etkili olmuştur, diğer bir ifade ile çözüm olarak bildiği şey sorunları belirlemiştir. Ancak bu, sadece Said Halim'e özgü bir durum değil, tüm ideologlarda görülebilecek bir şeydir.

Said Halim'in Osmanlı'daki yenileşme, modernleşme ve Batılılaşma sürecine getirdiği yoğun eleştirinin dinsel bir kimlik ekseninde yapıldığı ve "İslâmlaşmak" siyasetini savunduğu bilinmektedir. Bu siyaset daha sonra literatürde İslâmcılık olarak anılır olmuştur. İslâmcılığın gelenekselci görünümünden modern görünüme kadar çok geniş bir yelpazesi bulunmaktadır. Said Halim'in "muhafazakâr-reformist" bir İslâmcı olduğu dikkate alındığında, düşüncesi ve çözüm önerileri daha iyi anlaşılacaktır. Said Halim'in sosyolojik yaklaşımı onu muhafazakâr bir toplumsal değişme anlayışına yakınlaştırmıştır. Yenileşmeye ve toplumun maddî kalkınmasına verdiği önem ise onu durağanlığa ve geriliğe son verecek reformlar üzerinde düşünmeye sevk etmektedir. O toplumsal karakterden kaynaklanmayan yeniliklere bir prim vermeyerek, devrimci siyasetle arasına kesin bir çizgi çeker: "hakikî yenileşme, zamanla meydana gelir. Öyleyse biz de, şahsi inanç ve arzularımızın tesiriyle, acelece meydana getireceğimiz yeniliklerden kaçınmalıyız. Zira aceleci inanç ve arzularımız, çoğu kere sosyoloji ilminin esaslarının bilinmemesinden veya değişmesini arzu ettiğimiz durumu, yanlış değerlendirmekten ileri gelmektedir" (2012: 87). Bu ifadelerden onun koruyucu yönünün inşacı/yenilikçi yönünden güçlü olduğu ortaya çıkmaktadır.

O, coğrafyaya ve tarihe dayalı sosyolojik gerçekleri kabul edilmekle birlikte, salt coğrafyanın kültürü ekseninde veya tarihsel miras ekseninde bir toplumsal örgütlenme ve kimlik geliştirmeye vurgu yapmaz. Onun literatüründe kültür ile medeniyet ve medeniyet ile din özdeşdir. Bu nedenle, yerlici söylemlerin küreselci söylemler karşısında alternatif bir popülerlik kazandığı günümüzde Said Halim'in "yerlici" olduğunu söyleyerek, İslâmlaşmak anlayışı Batıcılara karşı geleneksel ve milli olanı

savunan bir siyaset olarak yorumlamak yanlış olur. Batıcılara karşı tepkisi, Batı medeniyetinin karşısında İslâm/Doğu medeniyetinin olduğunu göstermek biçiminde olmuştur; yerlililiği değil, “muhafazakâr medeniyetçi” kimliği inşa eder. Onun İslâmlaşmak programında “kök” ya da “kaynak”, tarihsel süreç içinde millileşmiş/yerelleşmiş İslâm değil, toplumun tekâmülü için zamanın ve mekânın gereklilikleri çerçevesinde yorumlanmaya açık olan dinin özgün (kitabî) halidir. Geleneğin sapmaları karşısında “kanun”un koruyuculuğunu önemserken, kanun’un donuklaştırıcı etkisinden yorumla (içtihatla) kurtulmaya çalışır. ▽

KAYNAKLAR

- AHMED Muhittin (2004) *Modern Türklükte Kültür Hareketi*, Çev. Suat Mertoğlu, İstanbul, Küre Yayınları.
- BENETON, Philippe (2011) *Muhafazakârlık*, Çev. Cüneyt Akalın, İstanbul, İletişim Yayınları.
- BOSTAN, M. Hanefi (2008) “Said Halim Paşa”, (İç.) *Türkiye’de Sosyoloji-I*, Derl. M. Çağatay Özdemir, Ankara, Phoenix Yayınları, ss. 69-92.
- BÜLBÜL, Kudret (2006) *Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa*: Ankara, Kadim Yayınları.
- (2011) “Said Halim Paşa’yı Yüzyıl Sonra Yeniden Okumak”, *TYB Akademi Dergisi*, Yıl 1, Sayı 3, ss.125-140.
- DOĞAN, Necmettin (2008) “Türk demokrasi Tarihini Anlamanın Bir Aracı Olarak Meşrutiyet”, *Doğu Batı Dergisi*, Sayı 45, ss. 133-148.
- GENCER, Bedri (2008) *İslâm’ın Siyasallaşması*, Ankara, Lotus Yayınları.
- GÜL, Adnan (2011) “Modern Bir Düşünür ve Devlet Adamı Olarak Said Halim Paşa”, *TYB Akademi Dergisi*, Yıl 1, Sayı 3, ss.101-123
- KARA, İsmail (1986) *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi-I*, İstanbul, Risale Yayınları.
- (1994) *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul, İz Yayıncılık.
- KAYALI, Kurtuluş (2001) *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- (2005) *Düşüncenin Coğrafyası-I*, Ankara, Deniz Kitabevi.
- MENDRAS, Henri (2009) *Sosyolojinin İlkeleri*, Çev. Buket Yılmaz, İstanbul, İletişim Yayınları.
- NİSBET, Robert (2013) *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, Çev. Yusuf Kaplan, İstanbul, Paradigma Yayınları.
- SAİD HALİM PAŞA (1983) *Toplumsal Çözülme: Buhranlarımız*, İstanbul, Burhan Yayınları.

- _____ (1986) “İslâm’da Siyasi Teşkilat”, (İç.) (1986) Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi-I, Haz. İsmail Kara, İstanbul, Risale Yayınları, ss. 79-113.
- _____ (2012) Buhranlarımız ve Son Eserleri, Haz. M. Ertuğrul Düздаğ, İstanbul, İz Yayıncılık.
- SAFA, Peyami (t.y.) Türk İnkılâbına Bakışlar, İstanbul, Remzi Kitabevi.
- ŞEYHUN, Ahmet (2010) Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslâmcı Düşünür, Çev. Derya Göçer, İstanbul, Everest Yayınları
- TUNAYA, Tarık Zafer (2007) İslâmcılık Akımı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- _____ (2010) Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- YILDIRIM, Ergün (2012) “Türkiye’de İslâmcılığın Siyasal Evrimi: Devleti Kurtarmak, Devleti Kurmak ve Devleti Değiştirmek”, TYB Akademi Dergisi, Yıl 1, Sayı 4, ss. 167-175.

