

BEDRİ GENCER: GELENEKSEL OSMANLI ANLAŞILMADAN MODERNLEŞEN OSMANLI ANLAŞILAMAZ

TURAN AÇIK

Yıldız Teknik Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Bedri Gencer, sosyal bilimler alanında Türkiye'nin en seçkin akademisyenlerinden. Türk sosyal bilimcilerinin duayeni sayılan Şerif Mardin, hayatında yazdığı tek takrizde onun TDV Basılı Yayınlar ödülünü alan *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939* (2008) adlı kitabını İslâm modernleşmesi incelemeleri alanında çığır açan bir eser olarak selamladı. Gencer, ESKADER 2019 Düşünce ödülünü alan *Gelenekten Modernliğe Osmanlı* (2019) adlı abidevî eseriyle bu kez de Osmanlı modernleşmesi incelemeleri alanında çığır açtı, literatürde yıllardır hissedilen boşluğu hakkıyla doldurdu.

Osmanlı modernleşmesi, tarih ve sosyoloji disiplinlerinin konusunu oluşturan olgu ve mânâ olarak iki temel boyuttan oluşur. *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*, hem ustalıklı tarihî tasviri, hem derinlikli manevî tetkikiyle temayüz ediyor. Kuşatıcı bir perspektif, sağlam tarihî tasvir, titiz kavramsallaştırma, derinlikli tahlil, 1500'e yakın birincil ve ikincil kaynaktan oluşan muazzam bir bibliyografya, orijinal tam iktibaslar, berrak bir zihnin ürünü pürüzsüz bir Türkçe, eserin başlıca meziyetleri.

Makaleye Ait Bilgiler

Makale Türü:	Mülakat
Kabul Tarihi:	11.09.2021
Yayın Tarihi:	Temmuz - Aralık
Yayın Sezonu:	01.12.2021

Makaleye Atıf Bilgisi

TURAN AÇIK, "Bedri Gencer: Geleneksel Osmanlı Anlaşılardan Modernleşen Osmanlı Anlaşılmaz". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Yıl: 17 Sayı: 61. (252-299)

muhafazakârdüşünce • yıl:17 - sayı:61 • temmuz - aralık 2021

Eser, zâhiren modernleşen Osmanlı'nın incelenmesi. Ancak "gelenekten modernliğe" başlığının yansıttığı gibi, normalde "modernleşen Osmanlı"nın incelendiği bu çalışma, nasıl aynı zamanda "geleneksel Osmanlı"yı, sonuçta bir bütün olarak "Osmanlı'yı anlamak için yazılmış en önemli kitaba" dönüştürmüştür? Bedri Gencer ile mülakatımızda herkesin cevabını merak ettiği bu esrarengiz soruya cevap aradık.

Bu sorunun cevabı, tarihî açıdan olduğu kadar güncel açıdan da önemli. Ona göre tarih tekerrürden değil, süreklilikten ibarettir. Dolayısıyla dün anlaşılmadan bugün, Osmanlı anlaşılmadan Türkiye anlaşılabilir. *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*, geçmiş bir modernleşme sürecini anlatan akademik bir eser olmanın ötesinde Türkiye'nin bugün de yaşadığı ağır imtihanın yattığı tarihî maceranın anlaşılmasına yarayan, dünümüze kadar bugünümüze de ışık tutan hayati önemde bir eser olduğu için müellifiyle mülakat ihtiyacı duyduk.

Görüleceği gibi Bedri Gencer, sorularımıza doğrudan eserinden muktebes cevaplardan ziyade eseri üzerindeki kesintisiz tefekkürü ve muhasebesinin ürünü son derece orijinal, veciz cevaplar verdi. Yazılı yaptığımız için mülakat, onun bilinen titizliğiyle, ilgili kitaplara yaptığı atıflarla mülakat formunda kapsamlı bir makaleye, doyumsuz bir entelektüel ziyafete dönüştü. Yaşayan bir ilim ve hikmet talibinin fikriyatının lübbü'l-lübbünü (özünün özü) veren bu metin, modernlikle yitirdiğimiz hikmetin ipucunu yakalamak ve Batı, İslâm, Osmanlı ve Türkiye'de yaşanan modernleşmenin sınırlarını çözmek isteyenlere en veciz kılavuz niteliğinde.

Usûl Esasa Mukaddemdir

-Sayın hocam, ikisi de ödül alan *İslâm'da Modernleşme, 1839–1939* (2008) ile *Gelenekten Modernliğe Osmanlı* (2019) adlı kitaplarınız, konularında (İslâm ve Osmanlı modernleşmesi) çıkmış en önemli eserler sayıldı. İki eser arasında nasıl bir irtibat var?

Öncelikle bu mülakatla Osmanlı modernleşmesi incelememizin muhasebesine fırsat verdiğiniz için teşekkür ederim. Elbette bu kadar kapsamlı bir incelemenin yayınlanması, işinin bittiği mânâsına gelmiyor; çıktıktan sonra da incelemenin yazarının zihninde sürmesi, iki problem ortaya çıkarır. Birinci problem, eserin üç boyutlu muhasebenin yapılmasıdır:

1. İcmal: Kapsamlı açıklamanın özetinin ve sonuçlarının çıkarılması
2. Tadil: Yeni bulgular ve bakışlar ışığında hatalı, pürüzlü, kapalı noktaların giderilmesi
3. Tekmil: Yeni bulgular ve bakışlar ışığında eksik noktaların tamamlanması

İkinci problem, bu tadilatın esere yansıtılmasıdır. Elbette bu tadilatı her yeni baskıya yansıtmak çeşitli açılardan zordur. O yüzden ümidimiz, bu mülakatın bu muhasebeye vesile, faydalı olmasıdır.

Modernleşme, genel olarak Batı'dan Doğu'ya giden bir süreçtir. Ancak Batı da, Doğu da yekpare değil, çok-katmanlı dünyalardır; bu dünyanın iç yapısı anlaşılmeden modernleşmenin seyri, tarzı, mantığı, tesiri, sonuçları da anlaşılabilir. Batı dünyasında modernleşme ve sekülerleşmenin merkezi İngiltere, İslâm dünyasında Mısır'dır. Batı kaynaklı modernleşme ve sekülerleşme, önce etkilediği Mısır üzerinden Osmanlı ve İslâm dünyasına sirayet etmiştir. Bizim çalışma planımız da bu tabloya göre belirlendi.

İslâm'da Modernleşme eserimizde İslâm dünyasında Mısır odaklı modernleşmeyi, *Gelenekten Modernliğe Osmanlı* eserimizde ise inceleme odağını daraltarak ve derinleştirerek, İslâm dünyasının lideri olarak Osmanlı devletinin gerek III. Ahmed (1703–1730) devrinde Batı'nın, gerekse II. Mahmud (1808–1839) devrinde Mısır ve Rusya'nın tahaddüsüne karşı başlattığı modernleşme sürecini ele aldık. Kavalalı Mehmed Ali Mısır'ı, etki ve tepki kaynağı ve hedefi olarak İslâm ve Osmanlı modernleşmesi süreçlerinin keşiştiği ülkedir. Batı, 1789 Fransız İhtilali'nden sonra 1798'de Napoléon'un Mısır'ı işgaliyle İslâm dünyasına gelmiş, modernlik ve modernizm, Mısır'dan Osmanlı ve sair İslâm dünyasına yayılmıştır. İslâm (dünyası) modernleşmesi, Mısır'dan etkiyle, Osmanlı modernleşmesi, Mısır'a tepkiyle gerçekleşmiştir.

-“Usûl, esasa mukaddemdir” kaidesinde, incelemenizin dayandığı usûlde (metodoloji, felsefe, paradigma) yenilik, ‘külli’ kavramıyla ifade edilebilir mi?

Osmanlı, tarihte İslâm’ın haşmetinin sonunu temsil etti, Kara Halil, Cemâleddîn Aksarâyi, Molla Fenarî, Muhyiddin Kâfiyeci, Molla Gürânî, Molla Hüsrev, Molla Yegân, Molla Lütfi, Şeyh Vefâ, Hızır Bey, Hocazâde Muslihuddin, Hatibzâde Muhyiddin, Muhammed Birgîvî, Ebu’s-Su’ûd, İbni Kemal, İsmail Hakkı Bursevî, Ebu Said Hâdimî, İsmail Gelenbevî gibi ilmin zirvelerine çıkmış âlimler yetiştirdi. Dolayısıyla mülakatımıza felsefi-tasavvufî bir bahisle başlamak uygun olur. İslâm-Osmanlı tarihçileri, bu izahla sanırım kullandıkları *küllîye gibi kelimelerin ne kadar derin mânâlar taşıdıklarını görecektir.*

Güneşin altında yeni bir şey yoktur; yenilik denen şey, aslında kadimin keşfinden ibarettir. Külli perspektif, bizzat Batılı *university* ile Arapça karşılığı *küllîye* kelimelerinde meknuzdur. Latince *university*, “bire dönen” mânâsına gelen *unus + versus (unus (one) + versus, pp. of vertere)* kelimelerinden mürekkep *universe* kelimesinden gelir. Diğer taraftan âlimlere göre Arapça ‘âlem kelimesinin aslı ‘*alm*’dir; elif, işbâ‘ (Arap nazmında vezin veya kafiye zaruretiden dolayı kelimeye bir harf ziyadesi) için eklenmiştir (el-Kermî 2015: 39). Bu kelime, harekesiz "علم" olarak yazıldığında hem *ilim*, hem *alm* (âlem), hem *alem* (özel kelime, dil) olarak okunur.

Diğer taraftan buna yâ ziyadesiyle oluşan *aylem* kelimesi, “deniz” ve aynı zamanda “suyu çok veya çorak kuyu” mânâsına gelir. Arapçanın mucizevî özelliğini yansıtan şekilde *aylem*’de birleşen “deniz” ile *ezdâd* (zıt mânâlı) denen bir kelime olarak hem “suyu çorak kuyu”, hem “suyu çok kuyu” mânâları, ilahî ilim-beşerî ilim münasebetini ifade ederler. İnsanın çorak ilim kuyusunun suyu, ancak sonsuz ilahî ilim denizinden beslenerek çoğalır.

İlim-su münasebeti, tasavvufî sembolizmle daha iyi anlaşılır. Dinin dört kapısı sayılan şeriat-tarikat-marifet-hakikate varış, tasavvufta süt-bal-şarapsu olarak dört şeyi içmeye benzetilmiştir. Kur’ân-ı Kerim’deki kıssada geçen Hz. Musa ile Hz. Hızır, ilmin zâhiri ile bâtını olarak şeriat ile hakikati temsil ederler. İlim sütünü içene şeriatın, ilim balını içene tarikatın (sünnet), ilim şarabını içene marifetin, ilim suyunu içene hakikatin (ledün) ilmi verilir. Buna göre su, ilmin hakikatini temsil eder. Bu, bize üç şeyi ifade eder:

1. İlim ile âlemin aslı bir noktadır. Hz. Ali’nin “İlim, cahillerin çoğalttığı bir noktadır” diye ifade ettiği nokta-i ilim ile âlemin bir nokta-i zulmetten (kara delik) neşeti, bunun delilidir.

2. Âlem, ilahî vücudun alameti, Allah'ı bilme, ilim vesilesidir (Mütercim 2013: VI/5124).
3. Gerek *aylem* (*deniz*), gerek *alem* (dil) kelimesi, Ludwig Wittgenstein'in "Dilimin sınırları dünyamın sınırlarıdır" diye ifade ettiği üzere, ilim ile âlemi (bilgi ile varlığı) cem' eder. Nitekim kavlı, "kün" emriyle maduma (yok) vücud, kelim, "ikra" emriyle mevcuda (var) ilim vermektir.

Nokta, varlığın ilim (*university*) ile âleme (*universe*) tekabül eden vahdet ile külliyyet mânâlarını cem' eder. *University*'de yatan vahdet (birlik) ile *universe*'de yatan külliyyet (bütünlük) mânâları, tohum-ağaç-orman temsiliyle irtibatlandırılabilir. Vahdet, ağacın ve ormanın neşet ettiği nokta, tohum (*habbe*) ve kök (*asl*), külliyyet, ağaçların üstündeki orman demektir. Hamam, câmi, sıbyan mektebi, darüşşifa, kütüphane, imaret, kervansaray gibi unsurlarıyla insanın maddî ve manevî tüm ihtiyaçlarını karşılayacak bir mikro âlem olarak külliyyenin noktadan neşet eden vahdetini şöyle anlatabiliriz: Medeniyet medinenin, medine külliyyenin, külliye câminin, câmi mihrâbın, mihrâb kelime-i tevhidin etrafında, kelime-i tevhid de noktadan kurulur. İsmail Hakkı Bursevî'nin *Kitâbü'n-Netîce*'de dediği gibi, "Ve kelime-i tevhîdde nokta olmadığı sırf noktadan ibâret olmaktadır."

Yani *külliye*, neşet ettiği nokta gibi, varlığın ilim (*university*) ile âleme (*universe*) tekabül eden vahdet ile külliyyet, küllî ilim mekânı ile küllî hayat mekânı (âlem) mânâlarını cem' eder. Pek çok kelime gibi *külliye* kavramının kökeni de bugün unutulmuştur. Arapça küllî, sıfat olarak kullanılan vasfî bir kelimedir; dolayısıyla "câmi, hafıza, külliye" gibi kelimelere "mevsufu mahzup sıfat" denir. Ancak genelde kitaplarda yazmadığı, ancak sem'an (duyarak) öğrenildiği için bu kelimelerin mahzup sıfatları bilinmez. Mescid sıfat olan 'câmi' kelimesinin mahzup sıfatı 'mescid'dir; terki-i vasfî (sıfat tamlaması), "Cuma namazı cemaatini toplayan mescid" mânâsına gelen "el-mescidü'l-câmi'u"dur. Gramatik cinsiyet (*gender*) açısından müzekker olan câmi'nin müennesi olan, bugün Arapçada 'üniversite' mânâsında kullanılan 'câmi'a' ile 'külliye' kelimelerinin bilinmeyen mevsufu ise 'medrese'dir: medrese-i câmi'a, medrese-i külliye (câmi' medrese=المدرسة الجامعة, küllî medrese=المدرسة الكلية).

"Küllî medrese"den kasıt, talebenin sadece medresede ilim ihtiyacını değil, maddî ve manevî tüm ihtiyaçlarını karşılayacak hamam, câmi, sıbyan mektebi, darüşşifa, kütüphane, imaret, kervansaray gibi unsurlardan oluşan yapı demektir. Muhtemelen Sanskritçe buddha (burhan) kelimesinden gelen Uygur Türkçesine ait *burkan* ile Sanskritçe *vihâra* kelimelerinden oluşan

buhârâ, “medrese-i câmia” (câmi‘ medrese=ilmin toplandığı yer) mânâsına geliyordu. İslâm’da Kur’ân-ı Kerim’den sonraki en sağlam kitap sayılan hadis kitabının *el-Câmi‘u’s-Sahîh* adını taşıması ve müellifi Muhammed Buhârî’nin Kubbetü’l-İslâm lakabı verilen Buhârâ şehrinden çıkması manidardı.

Gezici Budist rahiplerin ibadet, talim ve iskân ihtiyaçlarını karşılamak için önceleri mağara oyuklarında yapılan vihâralar, zamanla odaların bir açık avlu etrafında sıralandığı özgül bir mimariye sahip külliyele dönüşmüşlerdir; *vihâra*, aynı zamanda darüşşifa (*hastane*) mânâsında kullanılıyordu. Türkler, IV. asırda Budizmi benimsedikten sonra Buhârâ, Belh, Semerkand gibi şehirlerde Türk-Budist Külliyesi denebilecek, Sanskritçe *nova vihâra* (*yeni manastır*) kelimelerinden mürekkep *nevbahar* adı verilen külliyele kurmuşlardı. Doğu Türkistan’da Turfan’da yapılan kazılarda bulunan Uygur vakfiyelerinden biri, tıp okulu ve başka okulların bulunduğu bir Budist manastırına aittir. Her Uygur mabedinin bir de zengin kütüphanesi vardı. Böylece proto-külliye olarak *nevbaharın* “mabet, medrese, kütüphane, darüşşifa” olarak dört ana unsurdan oluştuğu, Orta Asya Türk devletleri ve Selçuklu’da görülen dört eyvanlı medrese planının bu külliye mantığına uygun olduğu söylenebilir (Taşdemirci 1988).

Dolayısıyla zâhiren tekâmül (gelişme) denen şey, aslında nokta olan ilmin ilimlere parçalanmasıyla vahdetin ve külliyyetin kaybıdır. Modernleşmeyle dünya parçalandıkça dünyayı tanımlayacak ilim de parçalanmış, sonuçta Batılı insan, ağaçlardan ormanı göremez hale gelmiştir. Küllî ilim, ansiklopedik olarak her şeyi bilmek değil, neyi bilip neyi bilmediğini bilmek, ağaçların üstündeki ormanı, ormanın içindeki ağaçları görebilmek demektir. Batılı bilimin gayesi de, *university* kelimesinin lafzî mânâsınca yeniden “bire dönmek”, küllî bakışa kavuşabilmektir.

Bugün küllî perspektif denince, adeta bir fazilet, hatta fantezi olarak anlaşılmaktadır. Hâlbuki çağımızda Max Weber, bunun imkânını göstermiştir. Bir konunun olması gerektiği gibi, hakkıyla incelenmesini sağlayan usûl olarak küllî perspektif, fazilet değil, adalettir. Genelde sosyal bilimsel incelemenin, özelde modernleşme incelemesinin beş parametresi ayırt edilebilir. Analist, bu parametreleri dikkate alarak problematik olgulara açıklama getirir:

1. Tecrübe: Kadim Osmanlı düzeni ne zaman değişmeye başladı?
2. Tarih, olgular olarak beşerî tecrübeyi anlatır.
3. Mesele: Kadim Osmanlı düzeni nasıl ve niçin çözülmeye başladı?

Çözölmeyi durdurma teşebbüsleri neden başarısız oldu? Modernleşmede niçin merkeze öncelik verildi? Modernleşme sürecinde niçin padişahlarda istibdat eğilimi arttı vs.?

Tahlil=analiz, lafzen çözmek, mesela psikanaliz, *ukde* denen psikolojik düğümü, kompleksi çözmek demektir. Bu, mantık ve belagatte mürekkebin sözün müfredatına, kimyada mürekkebin maddenin unsurlarına ayrılması demektir. Meseleler, modernleşme sürecinin tetkikinde mürekkebin müfredatına ayrılması olarak tahlilden sebep-sonuç münasebetinin kurulması olarak izaha (açıklama) geçmeye yarar.

4. Kavram: Osmanlı seçkinleri için din, sünnet, adalet, nizam, devlet, ordu gibi kavramlar neyi ifade ediyordu? “Şeyler-kavramlar” (*things and concepts*) ayırımınca beşerî tecrübeyi tanımlayan şeylerin ifadeleri olarak kavramlar, tefekkür ve tahlil araçlarıdır.
5. İdeoloji: Seçkinlerin değişiminin tabiatı, tarzı, derecesi, bedeli, gayesi hakkındaki fikirleri neydi?

Burada ideolojiden kasıt, geleneğin tahkimine değil, değişimin yönlendirilmesine yarayan modernleşme ideolojisidir. Bu konuda eski ile yeniye yakınlık, konservatizm ile modernizm olarak iki ana ideoloji ayırt edilebilir. İdeoloji parametresi, modernleşme sürecinde fikirlerin oynadığı rolün tesbitinde önem taşır.

6. Teori: Modernleşme-istibdat münasebeti nasıl açıklanabilir?

Teori kelimesinin Arapça karşılığı, nazardan (bakma) gelen nazariye'dir. Yani nazariyeler, “şeylerin ifadeleri” olarak kavramlar vasıtasıyla dünyaya, eşyaya bakma, açıklama tarzlarıdır; teoriler, problematik olguları açıklamaya (sebe-sonuç münasebeti kurmaya) yarayan alternatif modellerdir. Bunlar, meşhur, mütedavil teoriler olmak zorunda değildirler. İnceleme içinde incelemeci tarafından geliştirilen, süreçleri açıklamaya yarayan herhangi bir münsecim ve makul nazariye de ön-teori değerini taşır.

Başka bir açıdan küllî perspektifin unsurları şunlardır:

1. Zaman: Değişmeyen-değişen (gelene-modernlik)
2. Mekân: Değiştiren-değişen (Batı-Doğu)
3. Olgu-mânâ ('a-y-n/'a-n-y)
4. Tarih-Sosyoloji (tasvir-tarif disiplinleri)
5. Teoloji-Sosyoloji (normatif ile empirik mânâ disiplinleri olarak dinî ilimler-beşerî ilimler)

-Günümüzde bu küllî perspektiften inceleme yapmaya yarayacak küllî disipline en yakın disiplin hangisidir?

Yakınlarda yayınlanan kitap uzunluğundaki “Filolojiden Sosyolojiye Türkiye’de Beşerî Bilimin Kaderi” başlıklı makalemde kadim dünyada ana ilim olarak filolojinin sekülerleşmenin ilk merhalesinde ilahiyat ile insaniyata (*divinities-humanities*), ikinci merhalesinde felsefe ile sosyolojiye (*philosophy-sociology*) ayrıldığı, bütün post-modernizmin kadim filolojiye dönüş arayışından ibaret olduğunu keşf ettim. Küllî ilim olarak filolojinin kaybindan sonra parçalı karakteriyle realiteyi kavramakta âciz kalan modern bilginin interdisipliner anlama arayışının geldiği nokta, kavramların izini sürerek değişenden değişmeyene, arızîden aslıye ulaşma arayışını ifade eden *begriffsgeschichte* denen kavram tarihidir.

Bezzâvî’nin tarifine göre rüya tabiri, suver-i hayaliden maânî-i nefsanîyeye ve maânî-i nefsanîyeden a’yan-ı hariciyeye intikaldir. Buna göre kavram, felsefede materyalizm-idealizm ayırımına göre bir şeyin haricteki (‘a-y-n) hakikatının nefisteki mânâsının (‘a-n-y) zihindeki sureti, diğer bir tabirle, haricî şey ile nefisî mânânın zihnî surete bürünmesidir (tasavvur). “İnandıkları gibi yaşamayanlar yaşadıkları gibi inanırlar” sözünce, olgular ile mânâlar, insan tecrübesinde etkileşirler. Dolayısıyla modernleşme, ancak tarihî sosyoloji ile düşünce tarihinden mürekkep *begriffsgeschichte* disiplininin *perspektifinden* olgular ile fikirlerin kavramların semantiğinde nasıl etkileştiğinin izlenmesiyle hakıyla anlaşılabilir.

İbrahim Müteferrika, Ebûbekir Râtib, Keçecizâde İzzet, Sâdık Rifat gibi Osmanlı aydınlarının derin bir modern arkaplana dayanan fikirlerinin Osmanlı siyasî düşünce tarihiyle ilgili bir eserde tahlil edilmesi daha uygun görülebilirse de eserde onların fikirlerini fikrîden çok içtimaî açıdan tahlil ettiğimiz gözden kaçırılmamalıdır. Ontolojik olarak her düşünce, bir içtimaî arkaplandan etkilenir ve hakikî mânâsı ancak bu içtimaî arkaplanla anlaşılır. Dolayısıyla fikirlerin içtimaî tahlili, çift-yönlü bir fayda sağlar; ürün olarak fikirler, vücut buldukları içtimaî arkaplana bakılarak daha iyi anlaşıldıkları gibi, aynı zamanda tercümanı oldukları içtimaî dünyanın daha iyi anlaşılmasını sağlarlar.

-Bu küllî perspektiften yaptığınız inceleme, dinî ilimler ile beşerî ilimlerin tekâmülüne nasıl katkıda bulunacaktır?

Ülkemizde dinî ilimler ile içtimaî ilimlerin yegâne buluşma alanı sayılabilirse de din sosyolojisinde daha ziyade dar, empirik bir perspektif hâkimdir.

Hâlbuki modernleşme, zamansız veya bugün değil, tarihî boyutta gerçekleşen bir süreçtir. Dolayısıyla Max Weber'in geliştirdiği gibi, Osmanlı'nın yaşadığı tarzda tarihî modernleşme tecrübeleri, ancak *begriffsgeschichte'nin* dayanağı sayılabilecek tarihî din sosyolojisi ile iyi anlaşılabilir.

Osmanlı devletinin dayandığı 'din ü devlet' formülü, 'norm-olgu, olmalı-olan' ayırımının karşılığı sayılabilir. Olmalı ile olan arasında meşrûiyet denen optimal uyumun tesisiyle bir devlet ideal düzenine kavuşmuş, sağlam temellere oturmuş olur. Modernleşme denen köklü değişme, bu uyumun, meşrûiyetin bozulmasına yol açar. Osmanlı devleti gibi 'din ü devlet' formülüne dayanan bir İslâm devleti değiştikçe, norm ile olgu, ideal ile reel, olmalı ile olan arasındaki açığı da büyütür, meşrûiyet krizi artar.

Bu noktada olgu-mânâ (norm) münasebetince modernleşme incelemesinin birbirine bağlı iki temel boyutu ortaya çıkar. Birincisi, olgunun, realitenin değişmesinin dinamiği, tarzı, derecesi, ikincisi, normdan uzaklaşma derecesidir. Meşrûiyet krizi, ideal düzenden ve hâkim normdan sapma, değişme olarak modernleşmenin objektif-içtimaî ve sübjektif-bilişsel boyutlarının kesişmesinde yatar. Modernleşme sürecinde gelenekten, meşrûiyetten sapma, gelenekten, meşrûiyetten kopmayla sonuçlanır. Dolayısıyla *Gelenekten Modernliğe Osmanlı* adlı eserimizde yaptığımız gibi, modernleşme sürecinin tetkiki, özünde beşerî tecrübenin dinin tecessüm ettiği gelenekten sapma derecesinin tesbitine dayanır.

Osmanlı'da tarz-ı kadim denen ideal nizam olarak gelenek, seküler, sosyolojik kavramlarla ancak sathî olarak incelenebilir; 'din ü devlet' ayırımınca, iş, geleneğin dayandığı dine nüfuza gelince seküler perspektif tıkanır. Çağımızda modernleşme ve sekülerleşmeye bağlı parçalanma sonucunda dünya ile aynası olarak kavramlar, dinî ile gayr-i dinî (seküler) olarak ayrılmıştır. Hâlbuki çağdaş 'politik teoloji' kavramının gösterdiği gibi, dünyayı kuran ana kaynak olarak dinin dışında kalan bir şey ve kavram yoktur. Buna misal olarak yasallık-meşrûluk münasebetini verebiliriz. Yasallık ile makullük, hermenötik sosyolojinin merkezinde yer alan sosyal eylemin manidarlığının (anlamlılık) dayandığı kilit kavramlardır.

Seküler perspektiften yasallık, sadece yürürlükteki pozitif yasaya uygunluk demektir. Hâlbuki Peter L. Berger'in *kozmos-nomos* ayırımıyla işaret ettiği gibi, resmî mevzuatın üzerindeki bir hakkaniyete işaret eden meşrûluk, yasallığı aşar. İslâm'da 'arş-şer' ayırımınca, meşrû denince türediği şeriata, şeriatın türediği 'arş', 'arştan rab ve rubûbiyete, oradan otorite ve rubûbiyetin inkârı olarak deizme ve deizmden yasallığın dayandığı sekülerizme ulaşılır.

Din olarak ilim, insanı merkezden çevreye, çevreden merkeze götürmek suretiyle vahdet ile külliyeti birbirine bağlar. Bu yüzden Osmanlı modernleşmesi sürecini özünde hepsi dinî nitelikte töre, sünnet, siyaset, istibdâd, anayasa gibi temel kavramların semantik değişmesinde izlemeye çalıştım. Bu çerçevede Osmanlı din anlayışı ve siyasetinin dayandığı sünnet gibi merkezî kavramları, bu tür eserlerde rastlanmayacak genişlikte izah ettim.

Dolayısıyla yapmaya çalıştığımız gibi, dinde temellenen gelenekten kopma olarak modernleşmenin küllî tetkiki, karşılıklı olarak hem dinî ilimlerin, hem beşerî ilimlerin tekâmülüne ve sonunda bu ayrımların aşıldığı kadim küllî ilim olarak filolojinin yeniden keşfine yarar. Hadis, haber, an'ane, metin, küllî ilim olarak filolojinin mahiyetini, İbni Haldun'un dinî ilime dayanarak umran denen beşerî ilmi kurduğunu gösteren kavramlardır. Modern ideal tipik veya şematik bakış açısına göre hadis-fıkıh denen dinî ilim değişmeyen, sosyoloji (sosyal bilim) ise değişenin bilimidir. Hâlbuki zıt olarak görülen bu ilimler, diyalektik olarak birbirlerine bağlıdır.

Modern beşerî ilim olarak sosyolojinin varlık sebebi modernleşmedir; *modernliğin zıddı gelenek* kelimesinin Arapça karşılığı an'ane, aslında filolojinin dinî karşılığı, dinî ilimlerin temeli olan hadis ilminde hadisin rivayet zinciri demektir. Sadece, geleneğin intikal tarzı olarak an'ane veya fitrî gelenek olarak sünnet kavramları, eskiden filoloji=hadis çatısı altında toplanan dinî ilimler ile beşerî ilimlerin irtibatını açıkça gösterir. Dolayısıyla çalışmamızla, bir taraftan dinî ilimlerin kavram ve usûlleriyle sosyal bilimlerin metodoloji ve terminolojisinin zenginleşmesine, diğer taraftan *fıkıh ve sünnet* gibi kavramların sosyolojik tetkikiyle hadis ve fıkıh gibi din ilimlerinin ufkunun genişlemesine katkıda bulunacağımızı umuyoruz.

Geleneksel Osmanlıdan Modernleşen Osmanlıya

-Usûlde açtığınız bu çığır, esasa, Osmanlı modernleşmesi incelemesine nasıl yansdı?

Ancak ilgili literatüre yerleştirilerek bir çalışmanın o literatüre katkısı, aşma derecesi ve tarzı net olarak görülebilir. Osmanlı modernleşmesi hakkındaki belli başlı eserler, Bernard Lewis, Niyazi Berkes, Şerif Mardin, İlber Ortaylı, Kemal Karpat ve Selim Deringil tarafından verilmiştir. Ancak yakından bakıldığında bunların hepsinin, Osmanlı modernleşmesini belli bir yönden ele aldıkları görülür. Öncelikle Lewis ile Berkes'in eserlerini ideolojik, diğerlerini sosyolojik çalışmalar olarak ayırabiliriz.

Lewis ile Berkes, Osmanlı modernleşmesini, ilk kez Enver Ziya Karal'ın ortaya koyduğu süreklilikten ziyade kopuş anlayışına, batı-doğu, eski-yeni, geri-ileri gibi dikotomik ayırmalara dayalı ideo-teleolojik perspektiften modern, seküler Türkiye'nin doğuşuyla sonuçlanacak ümitsiz bir beka çırpınışı olarak tasvir ederler. Burada 'ideo-teleolojik' dememiz, modernleşmeyi 'modern, seküler Türkiye' gibi ideolojik bir gayeye yönelik bir süreç olarak almalarından dolayıdır.

Bernard Lewis'in *The Emergence of Modern Turkey* (1961) adlı eseri, Birinci Dünya Savaşı sonrasında İngiltere'nin küresel yapılar üzerinden dünyaya hükmetme stratejisinin parçası olarak 1920 yılında kurduğu The Royal Institute of International Affairs'ın ürünüdür. Eserin bizzat başlığında "Aslında Osmanlı'yı çökerten ve Türk modernleşmesinin planını çizerek size modern Türkiye'yi armağan eden biziz" havası vardır. Niyazi Berkes ise *The Development of Secularism in Turkey* (1964) adlı eserinde tersinden anti-emperyalist duyguyla bu ideolojik kurguyu sahiplenir. Bu ideolojik önyargıdan dolayı eseri, tarihî tasvir kadar sosyolojik tahlil yönünden de zayıf kalmış, temelde literatürdeki kıdeminden dolayı tutmuştur.

Osmanlı modernleşmesinin ana müdekkiki sayılan Şerif Mardin'in *The Genesis of The Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (1962) adlı doktora tezindeki asıl konusu, alt-başlığından da anlaşılacağı gibi, siyasî düşünce tarihi perspektifinden Osmanlı modernleşmesi ideolojisidir. Daha sonraki çalışmaları ise Osmanlı modernleşmesinin meselelerini ele alan dağınık makaleler olarak kalmış, Osmanlı modernleşmesini bir bütün olarak inceleyeceği bir esere dönüştürmeye ömrü vefa etmemiştir.

İlber Ortaylı, temelde "the zenith of reform" ve "the mind of reformer" denen perspektiften Tanzimat ricalinin reform zihniyetini, Tanzimat devrinin modernleşme ortamını, parametrelerini resm eder, Osmanlı modernleşmesinin tetkikine yarayacak bir perspektif ve çerçeve sunar. Kemal Karpat, temelde II. Abdülhamid devri İslâmcılık hareketini, Selim Deringil ise bunun meşrûiyet siyasetini ele alır. Bu arada Tanzimat Fermanı'nın ilanının 100. yıldönümünde Hasan Âli Yücel'in (1897-1961) talimatıyla muhtemelen Enver Ziya Karal'ın (1940) editörlüğünde hazırlanan *Tanzimat I* adlı kolektif çalışmanın, Osmanlı modernleşmesinin yönleri hakkında aşılabilir bir eser olarak kaldığını söyleyelim.

Yani zaten bir bütün olarak Osmanlı modernleşmesi hakkında doyurucu bir incelemeye mübrem ihtiyaç duyuluyordu. Dahası son kırk yılda nüfus

ve üniversitelerin çoğalmasıyla birlikte akademik faaliyetin gelişmesi sonucunda Osmanlı modernleşmesinin yönleri hakkındaki vak'a incelemelerinin giderek artması, bir bütün olarak Osmanlı modernleşmesi hakkında yeni, terribî, tatminkâr incelemelere ihtiyacı daha da arttırmıştır. Osmanlı modernleşmesinin yönleri hakkındaki cüz'î vak'a incelemeleri artarken bunların küllî bir incelemeyle terkip edilememesi, çok sayıda ağaç veya çiçeğin bir orman veya bahçe içinde toplanmadan dağılık kalmasına benzetilebilir. Sonuç, ağaçlardan ormanı görememe halidir. Küllî bir Osmanlı modernleşmesi incelemesinin hedefi, cüz'iyatın terkipi ve küllî tahlili olarak özetlenebilir. Yani bizim yapmaya çalıştığımız gibi, yapılacak iş, bir taraftan Osmanlı modernleşmesinin yönleri hakkındaki cüz'î vak'a incelemelerinin irtibatlandırılarak bir terkiye kavuşturulması, diğer taraftan bunların küllî bir perspektiften tahlilidir.

Gelenekten Modernliğe Osmanlı adlı eserimiz, Osmanlı modernleşmesi literatüründeki bu boşluğu doldurma, artan ihtiyacı karşılama azminden doğdu. Herhangi bir değer yargısı bir tarafa, en azından şeklen Osmanlı modernleşmesi hakkındaki en kapsamlı eseri verebilmemizin sebeplerini objektif ve sübjektif olarak iki ana başlık altında toplayabilirim:

1. Objektif: İlmî kaynaklar ile araştırmaların maddî ve manevî, kemmî ve keyfî olarak gelişmesi.
 - A- Bilhassa son yirmi yılda maddî ve elektronik olarak basılmayan, ulaşılamayan kaynak kalmadı, bilgiye ulaşmak çok kolaylaştı.
 - B- Bu süreçte gelişen ilmî araştırmalar da önyargıların def'i ve sırların keşfi olarak iki açılım sağladı.

I- Önyargıların def'i: Bilhassa Batı'da gelişen ilmî araştırmalar, tarihe yeni bakış açıları getirdi, III. Selim, II. Mahmud, II. Abdülhamid gibi padişahların pasifliği, gâvurluğu, gericiliği, Pan-İslamizm tehdidi gibi Osmanlı tarihi hakkında yerleşik birçok önyargıyı sarstı. Bernard Lewis'in terviç ettiği Osmanlı çöküşü anlayışı, gelişen ilmî araştırmaların sarstığı önyargıların başında gelir. Lewis ve takipçileri, modern filolojik-oryantalistik "altın çağ-karanlık çağ" kurgusunu Osmanlı tarihine uygulayarak Kanunî devrini Osmanlı altın çağı, müteakip 1574-1923 arasındaki son 350 yıllık tarihi, "kaçınılmaz gerileme ve çöküş" süreci olarak resm ettiler.

Bu kurguya göre Kanunî Süleyman (1520-1566) ile III. Selim (1789-1807) arasındaki XVII. ve XVIII. asırlar, hatta II. Abdülhamid (1876-1909) saltanatına kadarki üç asırlık Osmanlı devri, geri çevrilemez bir inhitat, hatta fetret süreciydi. Osmanlı araştırmacıları arasında XVII. ve XVIII. asırları

“yükseliş” ile “modernleşme” arasında bir parantez olarak görme temayülü, tarihî araştırmayı menfî etkiledi. Buna karşılık XVII. ve XVIII. asırlarda Osmanlı devletinin merkezîleşme tarzlarını farklı açılardan inceleyen Karen Barkey, Ariel Salzmann, Dina Khoury gibi akademisyenler, Batı Avrupa tecrübesinden farklı olarak bu süreçte Osmanlı devletinin merkezîyet/adem-i merkezîyet dikotomisine meydan okuyan, “adem-i merkezîyetin tevsii ile merkezîyetin takviyesi” diye özetlenebilecek bir hükümet mahareti gösterdiğini keşfettiler.

II-Sırların keşfi: Son devirde bilhassa arşiv kaynaklarının gün yüzüne çıkmasıyla Osmanlı tarihinin karanlıkta kalmış birçok yönü aydınlatıldı, bir süreç olarak zincirin kopuk halkaları tamamlandı.

2. Sübjektif: Bu objektif sebeplerin yanında Osmanlı modernleşmesi incelemesini çok daha derinleştirmeye yarayan küllî perspektif sayesinde ancak “geleneksel Osmanlı”nın anlaşılmasıyla “modernleşen Osmanlı”nın anlaşılabilirliğini gösterdik.

-Neden “Osmanlı modernleşmesi” yerine “Gelenekten Modernliğe Osmanlı”?

Bunun sebebini kısaca “kesit-süreç” farkı olarak belirtebilirim. Modernleşme, 1826’da Yeniçeriliğin ilgası gibi, sebepleri ve sonuçlarıyla asırlara yayılan, yayılacak radikal değişimlerin def’aten icrasını gerektiren, gerek etkileyen, gerek etkilenen, gerek Batı, gerek Doğu için açılış reçete kabilinden bir sancılı süreçtir. Bu yüzden modernleşme ve sekülerleşmenin zirveye çıktığı XIX. asır, modernleşmenin etkileyen ve etkilenen tarafları olarak gerek Batı, gerekse Doğu için “en uzun asır” ve bu bakımdan Osmanlı dâhil modernleşme incelemelerinin odağı olmuştur.

Yusuf Akçura, Batı ile Doğu’nun mukayesesıyla “en uzun asır”ı güzel özetler:

“Garp’ta fasılalarla vukû’a gelip, irticalarla çarpışarak, kanlı fedakârlıklar sayesinde nihayet galebe çalabilen intibah (Aydınlanma), dinî ıslahat (Reformasyon) ve ihtilâl hareketlerinin semerâtını, biz kısa bir zamanda elde etmeye mecburuz ve bunun için o hareketlere karşı çıkan mevânî’in cümlesine birden hemen bir anda göğüs germek mevkiindeyiz. Avrupa’da birkaç asırda yapılmış olan vâkıalar, Türkiye’de birkaç on seneye sıkıştırmak icap ediyor. Türkiye asrî devleti, az zaman zarfında, muvaffakiyetle tesis olunamazsa, fırsatın elden kaçırılmış olmak tehlikesi vardır” (Kaplan 1981: I/135).

Ancak çağımızda Annales Tarih Okulu, “en uzun asır” anlayışını değiştirmiştir. Marx’ın yaptığı gibi, tarihî-içtimâî gelişmelerin belli fail ve olgula-

ra atf edilmesine karşı çıkan Annales Tarih Okulu'nun bayraktarı Fernand Braudel'e göre tarihî gelişmeler, birçok farklı yapısal şartın bir araya gelmesinden kaynaklanırlar, aktörler ile hadiseler, tek başlarına değil, ancak çağın ruhunun ve şartlarının ürünü olarak mânâ kazanırlar. Dolayısıyla Braudel'in "uzun on altıncı asır" (1450-1640) tabirinin ifade ettiği üzere, son yıllarda bu "uzun" tavsifi, daha önceki asra gide gide on birinci asra (*the long eleventh century*) kadar uzatılmıştır.

Bu hakikat, Osmanlı tarihi için de geçerlidir. Kurulu düzenin ıslahı olarak modernleşme ihtiyacı, düzenin bozulması idrakinden kaynaklanır. Dolayısıyla İstanbul'un fetih yılı 1453, kurulma olarak Osmanlı modernleşmesinin, "Her zirve inişin başlangıcıdır" kaidesine Kanunî Sultan Süleyman devrinde I. Viyana Muhasarası'nın başarısızlıkla sonuçlandığı 1529, iniş sürecinin, dolayısıyla çözülme olarak Osmanlı modernleşmesinin başlangıç tarihi sayılabilir. Mantiken düzenin nasıl kurulduğu anlaşılmadan nasıl bozulduğu, dahası Selçuklu düzeni bilinmeden Osmanlı düzeninin karakteristikleri ve kadim Türk töresi bilinmeden Selçuklu düzeni anlaşılabilir. Mesela Bilge Kağan (683-734), Kültigin Kitabesi'nde ilahî terfih misyonunu ifade eder: "Tanrı buyurduğu, yarlık verdiği için! Kutum, kutluluğum var olduğu için! Talihim ve kısmetim var olduğu için! Güçlü budunun üzerine oturmam, içte aşsız, dışta donsuz, düşkün, perişan halkın üstüne oturdum. Babamızın, amcamızın kazandığı milletin adı sanı yok olmasın diye. Türk milleti için gece uyumadım, gündüz oturmam."

II. Abdülhamid'in Arnavutluk bölgelerinin tek bir müstakil bölgeye dönüştürülmesi projesine karşı Arnavutlara yaptığı uyarıda "Türk milleti için gece uyumadım, gündüz oturmam" diyen atası Bilge Kağan gibi halkı için fedakârlığını dile getirmesi çarpıcıdır. Dolayısıyla bu kadim Türk sosyal felsefesi bilinmeden Hamîdî modernleşme sürecinin patrimoniyal meşrûiyet siyaseti anlaşılabilir. Geleneğe inerek modernleşmeyi anlama ihtiyacı merhum Şerif Mardin'de net olarak görülür. Mardin, 1962 tarihli *The Genesis of The Young Ottoman Thought* adlı doktora tezinde Osmanlı modernleşmesi ideolojisini inceledikten sonra 1967 tarihli "Historical Determinants of Stratification: Social Class and Class Consciousness in Turkey" başlıklı makalesinde görüldüğü gibi, problemlerin köklerine inmek için giderek daha geriye gitme gereğini duymuştur.

İşte biz de bu ihtiyaca binaen, Osmanlı tecrübesini üç safhaya ayırarak, "gelenekten modernliğe" giderek Osmanlı modernleşmesini inceledik:

A-Değişmeyen-aslı

1. Kadim: Osmanlı düzeni

B-Değişen-arızî

2. Erken modern: Osmanlı düzeninin Batı tesiriyle değişmesi
3. Modern: Osmanlı düzeninin Rus tesiriyle değişmesi

Tarihin tekerrürü yerine sürekliliği anlayışınca Osmanlı tecrübesini bu üç safhasıyla bir bütün olarak ele aldığımız için eserimiz, âcizane yalnızca Osmanlı modernleşmesi literatüründe değil, genel Osmanlı literatüründe ciddi bir boşluk dolduran, yalnızca “modernleşen Osmanlı”yı değil, “geleneksel Osmanlı”yı anlamak için yazılmış en önemli kitaplardan biri sayılmıştır.

Değişme İçinde Süreklilik

-Tarihin tekerrürü ile sürekliliği arasındaki farkı açıklayabilir misiniz?

Öncelikle modernizmin tabiatında mündemiç kibirden sakınma lüzumuna işaret ederek cevabımıza başlamak uygun olur. Bu, en iyi, “yol, yolculuk” esprisine dayalı gelenek-modernlik ayırımına tekabül eden fitrat-âdet, sünnet-bid’at ayırımıyla, fitrat-sünnet münasebeti de cevher-mücevher ayırımıyla anlaşılır. Peygamberler, Allah’ın cevher olarak verdiği fitratı sünnetle mücevhere dönüştürürler. Fitrat, ilk tabiat, Allah’ın açtığı orijinal yol, Sünnet, nebîler ve ümmetlerin yürüdüğü “güzel yol ve tarz”, Hikmet, “yürümeye atılan sağlam adım, sağlam basma” demektir.

Tevazu hissi, seleflerine karşı “Sağ olsunlar, bizi her seferinde yeni yol arama zahmetinden kurtarmışlar, ne güzel bir yol açmışlar” düşüncesiyle insanı ilk nebî ve ümmetin açtığı yolda ilerleyenlerin izinden gitmeye, kibir hissi ise, “Ben daha kestirme, yeni bir yol bulabilirim” düşüncesiyle, bid’at=modernlik zihniyetiyle, yoldan ayrılmaya sevk eder. Bunun iki sonucu olabilir. Yeni bir yol bulduğunu sanan, aslında eski yola dönmüş, kadimi keşfetmiş veya yoldan çıkmış, dalalete düşmüştür. “Güneşin altında yeni bir şey yoktur” sözü, “Güneşin altında yepyeni bir yol yoktur” diye okunabilir. Plato’nun da benimsediği görüşe göre zikir (hatırlama) olarak bilgi anlayışı da yeni bilgi anlayışının yanılısına olduğuna işaret eder. Bu açıdan modernizm, bir büyük nişyan ve keşf-i kadim, zikir demektir.

Dolayısıyla çalışmada benimsediğimiz usûl yeniliği (küllî perspektif) gibi tarihin sürekliliği anlayışı da aslında kadimin keşfinden, kadim tarih tasavvurunun zikrinden ibarettir. Kadim dünyada İlimlerin Melikesi (*Regina Scientiarum*), İlimlerin İlimi (*Scientia Scientiarum*) sayılan filoloji, tevil-tarih ayırımına dayanır. Tevil, Arapça *evvel*, Tarih, âhir kelimesinden gelir. Evvel-âhir

(ilk-son) ayırımının *mânâ* ve *zaman* kavramlarıyla terkihiyle tevil ile tarihin zıt yöndeki mânâları ortaya çıkar. Tevil (hermenötik), âhir-i mânâdan evvel-i mânâyâ dönmek, Tarih, tam aksine evvel-i zamandan âhir-i zamana geçmek demektir.

Burada kâinata hâkim temel düalizme göre zamanın da aslen ikiye ayrıldığı görülür: Ömrün evveli/âhirine karşılık zamanın geçmiş/geleceği (mazi-istikbal). Şimdiki zaman mânâsında kullanılan hâl, Kûfe nahiv ekolünün savunduğu üzere, aslında ayrı bir zaman kipi değil, geçmiş ile gelecek zamanı ayırandır (Bahît 2011: 412). Nitekim Arapça hâl (حال) ile aynı kökten gelen hâil (حائل), “ayırıcı, engel, perde” demektir. Arapça ibret kelimesi, “ırmağın bir yakasından öbür yakasına geçmek” mânâsına gelen ‘*ubûr* kelimesinden gelir.

Buna göre hâl, evvel-i zaman ile âhir-i zamanı, geçmiş ile geleceği ayırmaya ve birinden diğerine geçirmeye (itibar-ibret alma) yarayan sınır veya köprüdür. Bu, haber kavramının delâletinden de anlaşılabilir. “Haberü’l-mâzî evi’l-istikbâlî=geçmiş veya geleceğin haberi” denirken, “haberü’l-hâli=hâlin haberi” denmez, “ilmü’l-hâl=hâlin ilmi” denir. Dolayısıyla nikâh akdi gibi akitlerde görüldüğü üzere, “kabul ediyorum” şeklinde şimdiki zaman kipiyle değil, “kabul ettim” şeklinde mazi kipiyle ihbar olur, içte oluşan rıza haber verilir. Hâlin ayrı, üçüncü bir zaman kipi sayılması, muhtemelen Batı’nın bütün kültürüne sinmiş teslis inancından kaynaklanır.

İnsan ferdinin ömrü gibi, insan nev’inin ömrü olarak tarihin de evveli ve âhiri vardır. Uzak bir geçmiş veya yerden hikâye, şahid için kıssa, gaib için haberdur. Dolayısıyla tarih ile âhir kelimelerinin lafzî irtibatından da anlaşılacağı gibi, asıl haber, insanların şahid olmadığı gaybdan, gelecekte, âhir-i zamandan verilir. “Hikmet-i tarih” denen tarih felsefesinin işi ise, evvel-i zamandan ibret alarak (itibar) âhir-i zamana geçmek, tedbir etmektir. Arapça ‘son, arka’ mânâsına gelen *dübbür* kelimesinden türeyen *tedbir*, ‘sonunu düşünmek, idare etmek’ demektir. İki harflerinin ortaklığı (b+r), Arapça *haber* ile *ibret* kelimeleri arasındaki etimolojik ve semantik irtibatı gösterir. “Tarih, hayatın muallimidir” (*Historia magistra vitae est*) sözüyle ifade edilen kadim tarih tasavvurunda geçmişten bugüne ve geleceğe dersler çıkarma, olandan olmalıya yol bulma anlayışıyla, mazi, hâl, istikbal boyutlarıyla, zaman bir bütün olarak alınır.

Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* adlı eserinde modern tarih tasavvurunun XVIII. asırda Aydınlanma ile doğduğunu keşif etmiştir. Aydınlanma ile ilk zaman-son zaman (*tempus*)

ayırımı, eski çağ-yeni çağ (*saeculum*) ayırımına dönüşmüştür. Eski çağ-yeni çağdan kasıt, gelenek-modernlik ayırımına tekabül eden eski düzen-yeni düzendir. Modern tarih, gelenek-modernlik karşılaştırmasının disiplini, geleneğe karşı modernliği, eski düzene karşı yeni düzeni kurmanın vesilesi olmuştur. Kadim anlayışta mazi, istikbalin aynasıdır. Modern anlayışta mazi, istikbalin aynası değil, zıddı olmuş, tarih, ‘yeni çağ’ (*novus ordo seclorum*) içinde saklayan geleceğe karşı yegâne, cüz’î, tekrarlanamaz hadiselerin, ‘eski çağın bilgisi’ olarak kurulmuştur.

Hâl (şimdi), eskiden olduğu gibi zamanı ilk ve son olarak ayırmaya değil, çağı eski ve yeni olarak karşılaştırmaya, daha doğrusu eski çağı ötekileştirmeye yarayacak üçüncü bir zaman kipi haline getirilmiştir. Latince *modern*, modus kelimesinin ablatif (-den) halini oluşturan ve “henüz şimdi, yakında, yeni, eski tarzda olmayan” mânâsına gelen modo kelimesinden gelir. Buna göre modern tarih anlayışında, hâl (şimdi), eski çağa, maziye karşı “gelecek eksik zaman”, istikbal (gelecek) ise “gelecek mükemmel zaman” (*futur antérieur*) olarak kurulur: “Şimdi Godot’yu beklerken mutluyum ama o geldiğinde mutluluğum tamamlanmış olacak.”

Bu nazarî açıklamaya göre tarihin tekerrürden ziyade “değişme içinde süreklilikten” ibaret olduğunu bir misalle anlatabilirim. Tarihimizin özeti:

1. Selçuklu: Türke Müslüman denecek
2. Osmanlı: Gâvura gâvur denecek
3. Tanzimat: Gâvura gâvur denmeyecek
4. Cumhuriyet: Müslümana mürteci denecek

Bu değişme içindeki süreklilik, Türklerin, İslâm dünyasında Selçuklu zamanında olduğu gibi bugün de İslâm’ın bayraktarı, ümmetin ümidi olarak görüldüğü hak-batıl mücadelesinin sürekliliğidir. Bu derin süreklilik, özünde Osmanlı’ya has din-devlet münasebetiyle ilgilidir. Din-devlet münasebeti açısından vurgu, federal bir rejim olarak Selçuklu’da dine ve sünnete, emperyal bir rejim olarak Osmanlı’da devlete ve şeriata idi. Selçuklu, dinin devletle hâkimiyeti, Osmanlı, devletin dinle hâkimiyeti anlayışını benimsemişti. Fikhî (hukukî) plüralizm-monizm, bu farklılığın göstergesiydi. Büyük ve Anadolu Selçuklularının resmî mezhebi de Osmanlı gibi Hanefilikti. Ancak Selçuklu devrindeki câmiler ve medreselere kurulan dört mihrap ve eyvan ile dört mezhep üzere tedris ve kaza gerçekleşiyordu. Osmanlı ise tedris ve kazada Hanefiliği esas alarak fikhî plüralizmden monizme geçti.

Roma emperyal geleneğince devletin dinle hâkimiyeti anlayışının benim-

sendiği Osmanlı'da din (şeriat), devlet eliyle topluma hâkim kılınmış, devletin dini toplumun dini olmuştu. Dolayısıyla Osmanlı'da tarikatlarla dayalı tasavvufî sivil toplum, politik toplumdaki bağımsız değil, onunla entegreydi. Kırsal-enformel-heterodoks Alevîlik ile onun medenî-formel-ortodoks versiyonu olarak Bektâşîlik ayrımı, bunun tipik misaliydi. Osmanlı tarihlerinde muzafferiyetçiliğin (*triumphalism*) ifadesi olarak geçen “şân u şevket-i din ü devlet” tabiri, iki yönlü okunabilirdi: Dinin şânına bağlı devletin şevketi, devletin şevketine dayalı dinin şânı.

Osmanlı insanı, devletin şevketiyle dinin şânını tatmış, tarih yazmış, sivil Müslümanlığa yabancı kalmıştı. Osmanlı'da dinin şânı devletin şevketine bağlı olduğu için devletin gücüyle birlikte toplumda dinin nüfuzu da azaldı, diyanetin kalitesi düştü. Osmanlı için talih dönmüştü; dolayısıyla Osmanlı ricali, yükselen Rus tehdidine karşı faziletten adalete, devletin şevketi idealinden devletin bekası kaygısına kaymışlardı. Hıfz-ı ilahî altındaki dinin bekası için kaygılanmaya lüzum yoktu, ancak siyasî düşüşle birlikte diyanetin kalitesi de düşüyordu. Eski düzenin çözülmesiyle yeni düzene geçiş arayışı olarak modernleşme tarihi, manevî (ahlakî-itikadî) çözülme tarihidir. Lale devrinden (1718–1730) Cumhuriyete kadar siyasî çözümlerle birlikte manevî yozlaşma da arttı. Amerikalı misyoner Morris Read, 1850 tarihli eserinde İslâm-Osmanlı dünyasında siyasî inhitatın yol açtığı manevî yozlaşma sürecini çarpıcı bir şekilde anlatır.

Ahmed Cevdet, Sultan II. Abdülhamid'e sunduğu 24 Mart 1892 tarihli bir arızada, gençlerin çoğunun inançları, düşünceleri ve ahlakları bozuk olduğu için devletin geleceğinden duyduğu derin endişeyi dile getiriyordu: “Mekâtib-i umûmiyede yetişen şübbânın ekserinin ahlâk ve efkârı bozuldu (...) Mukaddemâ mekteplerden çıkan efendilerin akideleri dürüst ve bu tebeddülât ve tagayyürâtdan sonra çıkanlardan ekserisinin akideleri bozuktur. Bu hâller, terbiye-i umûmiyeyi pek yanlış bir yola götürüyor. Devlet-i ‘Aliyye ise esâs-ı diyânet üzere kurulmuş olduğundan ilerisi pek vahim görünüyor.” Hasan Tahsin, 1912'de *Sebilürreşad*'daki yazısında “Memleketi kavuran, maraz-ı ahlâktır”, Tahsin Banguoğlu da “Meşrûtiyette yaygın bir dinsizlik havası esmiştir” der.

Buna göre emperyal din (devletin dinle hâkimiyeti) geleneğinin iki sonucu ortaya çıkar:

Pasif olarak devletin gücüyle birlikte toplumda dinin gücü de azalır. Devletin gücü ile dinin gücü arasındaki illiyetin yönü, yani hangisinin hangisini belirlediği, resmî ile medenî (sivil) Müslümanlıklara göre değişir. Şâh Ve-

liyyullâh Dihlevî'ye (1703-1753) göre -sivil Müslümanlığın hâkim olduğu Hindistan Müslümanlarının siyasî düşüşü, manevî düşüşün, Morris Read gibi misyonerlere göre ise, aksine, Osmanlı'daki manevî çözümler, siyasî çözümlerin sonucuydu.

5. Aktif olarak güçlü devlet, toplumu üstten dindarlaştırdığı gibi dinsizleştirilebilir. Osmanlı'da toplum, devlet eliyle Müslümanlaştırıldığı gibi bilahare ulus-devletleri çağında devlet eliyle dinsizleştirilecek, İslâm'dan uzaklaştırılacaktı. Hindistan'daki Müslüman cemaat, coğrafyaya has geleneğin tesiriyle sivil Müslümanlığın hâkim olduğu, politik toplumdan bağımsız kozmopolitan sivil toplumdur. Bu yüzden Müslüman devletler çökse de sivil Müslümanlığın gücü sayesinde Hindistan'da İslâm canlılığını sürdürdü. Buna karşılık resmî Müslümanlığın hâkim olduğu Türkiye'de İslâm devletiyle birlikte İslâm (toplumu) da çöktü.

-Dilde titizlikle tanınan bir ilim adamısınız. Mesela yaygın kullanıldığı gibi (sosyal) 'değişim' yerine dikkatle 'değişme' diyorsunuz. Değişme ile değişim kelimeleri arasındaki nüans nedir?

Aslında bu nüans açıktır: Değişim (mübadele, *exchange*), taraflar arasında nisbî (*relational*), değişme (tagayyür, *change*) ise zatî bir şeydir.

-Geleneksel Osmanlı ile modernleşen Osmanlı izahları, hangi tema ile birbirine bağlanabilir?

Geleneksel Osmanlı ile modernleşen Osmanlı izahları, ordu ve *stratokrasi* teması ve kavramıyla birbirine bağlanabilir. Osmanlı modernleşmesinde ordunun oynadığı merkezî rol hep vurgulanmışsa da anlaşılamamıştır; bu konuda kilit öneme sahip *stratokrasi*, alanda çalışanlara yabancı bir kavramdır. Aslî-arızî, kurulma-değişme, teşhis-tedavi diyalektiğince Osmanlı düzeninin kurulmasında ordunun rolü anlaşılmadan Osmanlı düzeninin değişmesindeki rolü de anlaşılabilir.

Osmanlı aydınlarınca inhitatın maddî (içtimaî) açıklaması temelde askerî düzenin bozulmasında arandı. Bu noktada modern dünyadaki profesyonel ordu anlayışının kadim dünyadaki ordu-eksenli düzen anlayışını ve Osmanlı'nın ordu-eksenli modernleşme projesini anlamayı önlediği söylenebilir. "Yeniçeri" kelimesinin kökünü oluşturan "çeri (g)" muharebede karşılıklı duran "saf"lara denir. Eski Türklerde hakanın otağının bulunduğu ve oturduğu şehre isim verilen *ordu* kelimesi, bizzat *nizam*, *tanzim* mânâlarına gelir. "Ordu-millet" tabirinin belirttiği şekilde, eski atlı Türklerin en küçük grubu bile müdafaa ve akın gibi askerî sâiklerle askerî bir birlik şeklinde

oluşmuştu. Ordu-milletin karakteristiği nizamdı. Türklerin Anadolu'ya ilk gelişlerini idrak eden zamanın tarihçisi Süryani Mikail, "Türkler karışıklık ve gürültü çıkarmadan yürür ve dururlardı. Onlar, her zaman sessiz kalır ve uzun sözlerden hoşlanmazlardı" der.

Tabiatıyla "ordu-millet", "asker-devlet" olarak teşkilatlanacaktır. Devlet, bir milletin idarî teşkilatlanması ise milletin gövdesi (ordu-millet), devletin omurgası (asker-devlet) olarak ordu, siyasî sistemin millet ile devleti birbirine bağlayan ana unsuru olur. "Ordu ve nizam" kelimeleri, millet ile devleti birleştirir; milletin ordu olarak nizamı, hiyerarşisi, devletin nizamı demektir. Arapça "nizam" kelimesinin geldiği "nazm=tiz", kelimeleri bir ipe "tizmek" (dizmek), insanları sıraya koymak, tanzim, "tüz (-mek)" ise dizilenleri eşit, müsavi kılmak, tadil demektir. Arapça *tadil*, *adalet* kelimesinden gelir. Buradan düzen (tüz-en)=nizam ile tüze (tüzük)=nizamnâme, daha derinde millet-ordu-devlet-anayasa münasebeti ortaya çıkar. Türkçe dizmek/düzmek, Arapça tanzim/tadilin karşılığıdır; milletin ve ordunun nizamıyla devletin adaleti sağlanır.

Osmanlı'da yönetenler tabakasına asker, XIX. asırda şer'î mahkemelerden ayrı kurulan mahkemelere nizamî mahkemeler ve her müessesenin tüzüğüne nizamnâme (-i dâhilî, esâsî) denmesi bu yüzdendi. O yüzden Osmanlı rejimi, yabancı yazarlarca 'ordu hükümeti' mânâsında *'stratokrasi'* olarak tanımlanmıştır. Askerî diktatörlük veya cuntadan farklı olarak stratokrasi, devletin geleneksel (ordu-millet) ve hukukî (şeriat-örf) temellere, meşrûiyete dayanarak askerî olarak teşkilatlanmasını, ordu-devlet birliğini ifade eder. Batılı gözle Osmanlı, bu ordu-devleti Allah yolunda cihada seferber etmekle, *i'lâ-yı kelimetillâh*'ı ideal edinmekle stratokrasi-teokrasi karışımı bir rejime dönüşür.

Osmanlı literatüründe de "nizam" kelimesi, "ordu nizamı" mânâsında kullanılmıştır; Ahmed Âsım'da olduğu gibi: "Müşârun-ileyh, orta boylu, çukur elâ gözlü, kalın kaşlı, esmeru'l-levn ağzı büyük bir şahıs olup ekl ü şürbü kalil ve uykusu az olduğunu haber verirler. Cihângîrlük hülyâsıyla umûr-i mülkiye ve nizâm-ı askeriyeye tekayyüdden gayri bir zevki olmamak gerekdir."

Osmanlı Modernleşmesinden Türk Modernleşmesine

-Osmanlı modernleşmesi en iyi nasıl anlaşılabilir?

Beşerî tecrübe, zaman ve mekân boyutlarında gerçekleştiği için modernleşme, ancak tarihî perspektiften bir bağlama yerleştirilerek, Osmanlı mo-

derneşmesi, en iyi, ülke için kullanılan gemi teşbihiyle, Türkiye'nin kadim ve modern Osmanlı'dan Cumhuriyete uzanan modernleşme sürecinin seyirine bakılarak anlaşılabilir. Bu vesileyle küllî perspektiften Türk modernleşmesinin de en özlü izahını vermeyi umuyorum. Osmanlı'dan Cumhuriyete uzanan modernleşme sürecini dört safhaya ayırabiliriz:

Osmanlı modernleşmesi

1. Askerî
2. Siyasî
3. İçtimaî

Türkiye modernleşmesi

4. Dinî (medenî)

Türkiye'nin modernleşme sürecinin bu safhaları, modernleşmenin konusunu oluşturan devletin gemiye teşbihine bakılarak daha iyi anlaşılır. Kadim dünyada 'teritoryal ülke' mânâsında *devlet*, karada *medine*, denizde *sefi-ne*'ye (gemi) benzetilmiştir. Devlet, ordu, mülk, memleket, geminin dört ana unsurunu temsil ederler:

1. Dinî (medenî) modernleşme-Devlet: Gemi
2. Askerî modernleşme-Ordu: Mürettebat ve teçhizat
3. Siyasî modernleşme-Mülk (hükümet): Kaptan köşkü
4. *İçtimaî modernleşme*-Memleket: Gemi alanı (teritori)

Türkçede 'ülke' kelimesi, geniş 'devlet' (*country*) ile dar 'memleket' (*territory*) olarak iki mânâda kullanılmaktadır. Geniş 'devlet' mânâsında 'ülke'nin merkez-çevre olarak ayırımına göre modernleşmenin bu türlerini iki ana başlıkta toplayabiliriz:

1. Merkezî (askerî-siyasî) modernleşme
2. Çevresel (içtimaî) modernleşme

1. Askerî modernleşme:

Dâhilî ve hâricî dinamiklerin ağırlık derecesine, tehdit idrakine göre Osmanlı modernleşme vizyonu zamanla cidden değişti. Modernleşme, en genel mânâda ülke düzeninin değişmesi demektir; dolayısıyla ülke düzeni ve güç kaynağı anlayışının değişmesiyle modernleşme anlayışı da değişmiştir. Geleneksel organik ordu anlayışına göre ordu, milletin gövdesi (ordu-millet), devletin omurgası (asker-devlet), ülkenin lokomotifidir. Ordunun gücü, devletin gücünün göstergesidir; ordunun gücü ise mirî iradenin ve vergiyle beslenen hazinenin gücüne, yani, istibdada ve servete bağlıdır. Buna

göre askerî modernleşme siyasî, siyasî modernleşme de içtimaî modernleşmeye yol açar.

Osmanlı modernleşmesinin önünü tıkayan, geleneksel ordunun tehdidi ile organik ordu anlayışının hâkimiyetiydi. Bir taraftan Yeniçeri ordusu, altını oyacak modernleşme sürecini baltalıyor, diğer taraftan geleneksel ordu-eksenli modernleşme anlayışı, kapsamlı modernleşmeyi önlüyordu. Bu yüzden asıl Osmanlı modernleşmesi, ancak 1826'da II. Mahmud tarafından Yeniçeriliğin ilgasıyla başlamış, böylece fiilî ve zihnî bariyerlerin kaldırılmasıyla modernleşmenin önü tamamen açılmıştı. Dolayısıyla Osmanlı modernleşmesinin asıl miladı, Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği 1839 yerine Yeniçeriliğin kaldırıldığı 1826'dır.

II. Mahmud reformu, Yeniçeriliğin ilgası ile kıyafet İnkılâbı olarak iki açıdan modernleşme sürecinin miladını oluşturur. Marx'ın ayırımına göre toplumun iktisadî üretim tarzı tarafından belirlenen altyapısını oluşturan içtimaî realite, din, ahlak, eğitim, sanat, siyaset, hukuk tarafından belirlenen üstyapısını oluşturan içtimaî ideolojiyi tayin eder. Tanzimat Fermanı'ndaki şu ifade, Tanzimat hareketinin geleneksel mîrî irade anlayışı doğrultusunda üstyapısal, anayasal bir reform olduğuna işaret eder: "... bundan böyle Devlet-i 'Aliyye ve Memâlik-i Mahrûsemizin hüsn-i idâresi zımnında ba'z-ı kavânîn-i cedîde vaz' u tesisi lâzım ve mühim görülerek..." Hâlbuki modernleşme, iki mânâda altyapısal bir değişme demektir; birincisi, eski düzenin çözülmesi, ikincisi, yeni düzenin inşası.

Osmanlı'da ordu, kadim düzenin belkemiğini oluşturduğu için Yeniçeriliğin ilgası, birinci mânâda altyapısal bir değişme olarak modernleşmenin miladını oluşturur. Nitekim Ahmed Cevdet de bunu ifade eder: "... Devlet-i 'Aliyye'nin hamden sümme hamden Yeniçeri tâifesinden tahlîs-i girîbân edüp de asâkir-i muntazama tertîbine muvaffak olduğu tarihten beri gördüğü muhassenât ve bâ'is-i necât-ı devlet ü millet olan nizâmât-ı askerîye ve mülkiyeye milletimizin meşhûd olan meyl-i muhabbet ü inkıyâd ve mutâaat-ı 'âkulâne ve vatanperverânesi ile dahî sâbit olduğu..."

İkincisi, II. Mahmud reformu, kıyafet İnkılâbı açısından da modernleşmenin miladını oluşturur.

2. Siyasî modernleşme:

Lale devrinde (1718–1730) başlayan Osmanlı modernleşmesi sürecinde devlete isabet eden illetin arandığı alan giderek değişti. Osmanlı seçkinleri, tedricen tedavi alanına işaret eden "Orduda yanlış giden ne?" sorusundan

“Devlette yanlış giden ne?” ve ondan da “Ümmette yanlış giden ne?” sorusuna geçtiler. Devlet ve ordu anlayışıyla birlikte modernleşme anlayışı da değişti. Modern mekanik ordu anlayışı, kadim organik ordu anlayışının yerini aldı; ordu, artık devlet bedeninin belkemiği değil, devlet cihazının parçası, dolayısıyla askerî modernleşme, devlet-eksanli genel siyasî modernleşmenin parçası olarak görülmeye başladı. Askerî modernleşmeden siyasî modernleşmeye geçiş, anahtar kavram olarak mülkün dört mânâsına bakılarak daha iyi anlaşılır:

1. “Adalet, mülkün temelidir” sözünde ve melik ile millete nisbetle *ülke*,
2. Teritoryal ülke mânâsında devlete nisbetle, *mülkiye* de denen *hükümet*,
3. Daha dar mânâda hükümetin *maliyeyi de* kapsayan *içişleri* kısmı,
4. Daha dar mânâda hükümetin *içişleri* kısmı.

En geniş mânâda *mülkiye*, *hükümet* ile müteradif, Cevdet Paşa'nın “Umûr-ı mâliye ise umûr-i mülkiyenin bir fer'i demek olduğundan ıslâhât-ı mâliye, ıslâhât-ı mülkiyeye müteferri'dir” sözüyle ifade ettiği gibi, daha dar mânâda hükümetin *maliyeyi de* kapsayan *içişleri* kısmı sayılmıştır. “Padişah, umûr-i mülkiye ve hariciyesini vükelâsının dest-i hamiyet ve dirayetine tefvîz etmiş” cümlesi, içişleri-dışişleri ayırımını ifade eder. “Umûr-i maliyemiz mesârif-i mülkiye ve askeriye noktasından” sözünün ifade ettiği gibi, hükümet, daha dar mânâda içişleri ve ordu ile onların finansmanına bakan, mülkiye, askeriye, maliye olarak üç şubeden oluşur. Nitekim 1864 Nizamnamesi'nde, bölgesel hükümetin başı olarak kaymakamın vazife ve yetkilerinin tarifinde mülkiye, maliye ve zaptiye hükümetin üç unsuru olarak sayılır: “Her kazada umûr-i mülkiye, maliye ve zaptiyeye bakmak üzere, taraf-ı devletten mensûb bir kaymakam olup, bunun birinci derecede mercii liva mutasarrıfı olacaktır.”

Âlim ve TBMM II. Devre (1923–1927) Konya mebusu Eyüp Sabri (Hayrihoğlu) (1884–1960), kadim siyasî modernleşme projesini şöyle formüle eder: “Hükümeti takviye, sefine-i devleti sahil-i selâmete îsâl eder.” Takviye-i hükümet, ıslah-ı mülk demektir. Buna göre modernleşme, fırtınaya yakalanan devlet gemisini selamet sahiline çıkarmak, kurtarmak üzere kaptan köşkü olarak hükümetin takviyesi, mülkün ıslahı demektir. Felaketten selamet, helakten necat, beka demektir; dolayısıyla “selamet-i devlet, necat-ı devlet, beka-yı devlet” tabirleri aynı mânâda kullanılırlar.

3. İçtimaî modernleşme:

XIX. asır, Batı ve Osmanlı dâhil Doğu için, tarihin hızlandığı “en uzun asır”dı; dolayısıyla kısa sürede kritik dönemeçler alındı. 1826’da Yeniçeriliğin ilgası, askerî modernleşmeden siyasî modernleşmeye, 1839 Tanzimat Fermanı da siyasî modernleşmeden içtimaî modernleşmeye geçişin miladı oldu. Hızla değişen bir dünya, modernleşmenin kısmî, askerî ve siyasî boyutlarının içtimaî boyutla tamamlandığı küllî bir dönüşümü zarurî kılıyordu. Osmanlı ricali, merkez-çevre ayırımına göre, devletin enerjisini, kaynaklarını, beka açısından öncelikli, hayatî gördüğü merkezin (ordu ve hükümet) takviyesine yoğunlaştırmış, bu öncelik tercihi ise tabiatıyla çevrenin, toplumun ihmaline yol açmıştı. Ancak Osmanlı ricali, hem maddî (yapısal bütünleşme), hem manevî (kamusal rıza) açıdan bu ihmalin modernleşme sürecinin aleyhine işlediğini görünce çevreyi de modernleşme dairesi içine alma, siyasî modernleşmeyi içtimaî modernleşmeyle tamamlama lüzumunu hissetti.

Tanzimat Fermanı’nda Sadık Rifat Paşa’dan mülhem, “... i’-mâr-ı memâlik ü enhâ ve terfîh-i ahâlî vü berâyâ” ifadesi geçer. II. Abdülhamid (2011: II/179) de, dedesi II. Mahmud ile hızlanan modernleşme sürecinin seyrinden ümitle bahs eder: “ ‘Avn u inâyet-i hazret-i Bârî’ye istinad ve ruhaniyet-i cenab-ı peygamberîye itimad ile bu uğurda halisane çalışıp çabalayarak ve gece gündüz beka ve selamet-i devlet *çaresi* aranılarak mamûriyet-i memleket için iştilal edebilececek şu vakte gelinmiştir.”

Bu beyanlar, Osmanlı’nın, “Necat-ı devlet için ıslah-ı mülk ile imar-ı memleket” formülüyle ifade edilebilecek, siyasî ve içtimaî modernleşmenin birleştiği, *kalkınma* denen modernleşme anlayışına ulaştığını gösterir. Devletin necatı, gaye, hükümetin reformu ile ülkenin imarından oluşan modernleşme, bu gayeyi tahkike vesiledir. Türkçede ‘ülke’ kelimesi, geniş ‘devlet’ (*country*) ile dar ‘memleket’ (*territory*), *imar* ise *bayındırlık* mânâsında kullanılmaktadır. Arapça ‘ömür’ kelimesinden gelen ‘imar’, ‘ömür verme’, dolayısıyla Bayındırlık ve Kalkınma Bankası tabirinden de anlaşılacağı gibi, dar, memleket (gemi alanı) mânâsında ülkenin imarı, geniş, devlet (gemi) mânâsında ülkenin kalkınması, ömür verilmesi demektir.

Mehmed Akif’in Rüşdiye’den hocası Mehmed Kadri Nâsîh Pajîcu (1855-1918), 20 Aralık 1897 (25 Receb 1315) tarihinde *imar* (kalkınma) olarak modernleşmeyi dinden bağımsız nötral bir içtimaî değişme süreci olarak tarif eder: “İmar-ı mülk, ıslah-ı ahvâl, her mahalle münâsib sanat, ticaret, ziraat, muhafaza-i memleketle ref-i zulm, tamim-i adalet gibi umûr ve vezâife ve bunlara müteallik fûnûn u maarife temessük” (Kara 2002: II/163). Ule-

madan Gümülcineli Hoca Esat Efendi (Mehmet Esat İleri) (1882-1957) de 1922 (1338) tarihli *Düşündüklerim, Dileklerim, Emeklerim risalesinde* Cumhuriyet Türkiye'si için aynı kalkınma anlayışını ifade eder:

“Aziz vatanımın temin-i istiklali, asil milletimin saadet-i hali hakkında düşündüklerim, dileklerim, emeklerim ber-vech-i atidir:

3-Bulut altında kalmış güneş gibi şeriatın içtimaî, iktisadî fasıllarının dilimize tercümesi, ulema-i kiram tarafından saf ve pak kalbli köylülerimize telkinat icrası,

5-Mev'izelerin yalnız ahkâm-ı diniyeye hasr ettirilmemesi, nazar-ı şeriat-da ilim ve marifetin, sıhhatin, ziraatın, ticaretin, sanatın, vatan ve millete hizmetin, hüsn-i muâşeretin, imar-ı mülk ve memleketin lüzum ve vücubuna ve ahkâm-ı hukukiye ve cezaiye ve ticariyeye dair vaaz ve nasihatler icrası” (Tunalı 2007: 95).

Hoca Kadri ile Hoca Esat'ın vasıfları kadar perspektifleri de birbirine benzer. İkisi de Balkan kökenli, Türkiye kadar Avrupa'yı, gelenek kadar modern çağı tanıyan âlim-aydındır ve kalkınma anlayışları, eğitim ile ahlaka dayalı refah ile adalet olarak dört unsurdan oluşur. Maalesef ikisi de ne Osmanlı'da, ne Türkiye'de özledikleri kalkınmanın gerçekleştiğini görebildiler.

4. Dinî (medenî) modernleşme:

Bir İslâm devleti olarak Osmanlı, emperyal devletler çağından ulusal devletler çağına geçiş sürecinde geleneksel askerî modernleşmeden modern kalkınma olarak modernleşme anlayışına ulaşmıştı. Seküler bir ulus-devleti olarak Türkiye ise bunun da ötesine geçerek medenîleşme (din değiştirme) olarak modernleşmeye yönelecekti. Osmanlı'nın ulaştığı *imar* (kalkındırma) olarak modernleştirme ile Türkiye'nin yöneldiği *temdin* (medenîleştirme) olarak modernleştirme projelerini *tanzim* (yeniden düzen) ile *temdin* (yepyeni düzen) olarak formüle ve mukayese etmek mümkündür. Burada iki ana mesele karşımıza çıkar:

1. Temdin projesinin sebebi
2. Temdin projesinin tarzı

1.Temdin projesinin sebebi

Evrensel, objektif açıdan temdin projesinin sebebi, ulus devletlerinde din-devlet münasebetinin tersine dönmesidir. Bu süreç, İslâm dünyası, Türkiye özelinde iki safhadan geçti:

1. Siyonistik planla dinin devletinin zevali
2. Sâsânî kültürüyle devletin dininin ikamesi

Din-devlet münasebetinin parametresi, gaye-vesile ayırımıydı. İranlı, Sâsânî gibi pagan, emperyal topluluklarda “devlet gaye, din vesile” formülünce “devletin dini” anlayışı hâkimdi. İslâm dünyasında ise ‘Asr-ı Saadet’ten Osmanlı’ya kadar “din gaye, devlet vesile” formülü hâkimdi; bütün İslâm devletleri, “dinin devleti”, yani, küllî dinin cüz’î devletleriydi. İstanbul’un fethiyle emperyal kültürün yörüngesine giren Osmanlı’da din ü devlet ikizliği ve kozmopolitan “tek din-tek devlet” ile muzafferiyetçi (*triumphalistic*) “son din-son devlet” anlayışlarıyla din ile devlet aynılaştırıldı, “dinin devleti” ile “devletin dini” anlayışları terkip edildi. Bunun alameti, din ü devletin ikisinin de “alî-yüce” sıfatıyla tavsifiydi: “kelime-i ‘ulyâ, devlet-i ‘aliyye.” Osmanlı anlayışına göre din, zaten hıfz-ı ilahî altındaydı; hanedanın misyonu, devletin bekasını sağlamaktı.

İngiltere, 1878 Berlin Kongresi’nden sonra Osmanlı’nın toprak bütünlüğünü koruma siyasetinden vazgeçmiş ve Siyonistik dünya hâkimiyeti planı doğrultusunda Osmanlı ve hilafeti yıkmaya karar vermişti. Âl-i ‘Osmân’ı “İslâm’ın laneti” olarak gören, anti-emperyalist, anti-İngiliz şair kılıklı İngiliz ajan Wilfrid Scawen Blunt (1840–1922) (1882: 88,183), 3 Mart 1924’ten 42 yıl önce, tâ 1882’de Avrupa’nın Türkiye’yi (hilafetin ilgası ve laiklikle) İslâm’dan kopararak tarihî intikamını alacağını haber verir: “Avrupa’nın nice asırdır Muhammedîliğin (Müslümanlığın) sembolik siması olarak gördüğü Osmanlı Türkleri’nin bir gün Muhammedî (Müslüman) olmaktan çıkmaları, tarihin garip bir intikamı olacaktır. Yine de bu, çocuklarımızın veya torunlarımızın yaşayarak görecekleleri bir intikamdır” (It will be a strange revenge of history if the Ottoman Turks, whom Europe has for so many centuries held to be the symbolic figure of Mohammedanism, shall one day cease to be Mohammedan. Yet it is a revenge our children or our grandchildren may well live to see.).

Böylece Türkiye’de 50 yıllık İngiliz planı doğrultusunda “dinin devletinin”, Osmanlı ve hilafetin yıkılmasından sonraki İslâm’ın boşluğu Sâsânî kültüründen mülhem “devletin dini” (ideoloji, Kemalizm) ile doldurulacaktı. Çağımızda ‘siyasî din’ (*political religion*) tabirinin dinin ideolojiye ve ideolojinin dine dönüşmesi olarak iki mânâda kullanılması, bu geçişi gösterir. Laikliğin ince, derin mânâsı da burada ortaya çıkar: ‘Siyasî din’in dinî mânâsından ideolojik mânâsına veya “dinin devletinden devletin dinine” geçiş prensibi; Mahmut Esat Bozkurt’un (1940: 426) ifade ettiği gibi: “Laiklik, ba-

zılarının anladığı yahut anlatmak istedikleri gibi dinsizlik değildir. Devletin dinle ayrılığıdır. Esasen devlete din izafe etmek kadar batıl bir şey tasavvur olunamaz” (Kaplan 1981: I/110). Ulusal devletler çağında “din gaye, devlet vesile” formülü tersine döndü; Niyazi Berkes’in dile getirdiği üzere, Sâsânî kültüründe olduğu gibi “devlet gaye, din vesile” olarak görülür oldu:

“Türk toplumunda görülen tepki türlerini, öteki Müslüman toplumların çoğunun gösterdiği tepki türleriyle karşılaştırmak, laik devlet rejimi türünün neden yalnız Türkiye’de olabildiğinin nedenlerini de açıklar. En göze batar nitelikteki ayrılık, Müslüman toplumlarının çoğunda (onların da aralarında ayrı yanlar olmakla beraber) geleneksel düzen biçimlerinin siyasî yapısının yıkılışı sonucu olarak bu yıkılışa daha çok dinî nitelikte olan tepkiler gösterilmesinde görülür. Türk tepkisi daha çok siyasî tepki üstünlüğüyle ayrılır. Türk örneğinde dinle devletin karmaşıklığının zorunlu olarak ayrılması sayesinde, Devlet yok olmaktan kurtulmuştur. (Kemalizm’in Türk devletçiliğine katkısının önemi burada görülür ve Kemalist rejimi bundan sonra da yürütmenin zorunlu oluşunun temel gerekçesi budur. Siyasî Türk varlığını en üstte göremeyen «nalınlı dinciler» Kemalizm’deki Devlet İlkesinin bu noktadaki anlamını kavrayamazlar. Devletçilikle Laiklik ilkeleri arasındaki ilişki tarihî bir ikizliktir)” (Berkes 1984: 22).

Azerî Ahmet Ağaoğlu (1869-1939) ile Kazanlı Yusuf Akçura (1876-1935) için de din değiştirme ve medeniyet değiştirme, özünde devlet uğruna gösterilen fedakârlıklardır:

“Acaba bir millette değişmeyen, ölümsüz, mukadder bir özellik, bir özlük var mıdır? Özlükten bahs edenler devamlı olarak bunun ahlaktan, hukuktan, dilden vs. ibaret olduğunu iddia ediyorlar. Fakat milletler tarihi üzerinde en sathî bir düşünüş, bütün bu elemanların değişmez ve ebedî olmadığını ispat eder. Tarihinde dinini en aşağı iki kere değiştirmeyen hangi millet vardır? Türkler, mesela vaktiyle Şamanizm ve daha sonra birçok dinlere girdikten sonra İslâmiyet’i kabul etmişlerdir. Araplar da İslâmiyet’ten evvel birkaç dine mensuptular. Zaten böyle olmayan bir tek millet yoktur” (Ağaoğlu 2012: 25).

Yusuf Akçura, asrî devletin Avrupa medeniyeti mahsulü olduğunu, medeniyet değiştirme zaruretinin devlet kurma gayesinden kaynaklandığını net olarak ifade eder:

“Efendiler, Türklerin en kavî ve mütekâmil bir kısmı olan cenup Türkleri, kendi memleketlerinde mutlaka asrî bir devlet tesis etmek istiyorlar; bu Türk milletinin, milletçe bekasını istihdaf eden irade-i kat’iyesidir. Yüz yıldan beri Osmanlı saltanatını çalkandıran ve bugün Türkiye Cumhuriyeti’ne

azametli ve cüretli hamleler yaptıran, hep işte bu iradedir. Efendiler, asrî devlet, Avrupa medeniyeti mahsulü olduğu için, asrî devlet kurmak isteyen Türkler, tıpkı Japonlar gibi, eskiden dâhil oldukları medeniyetten Avrupa medeniyetine atlamak mecburiyetinde kaldılar ve bugün bu mecburiyetten mütevellit mesâili, kavî bir azim, büyük bir şecaatle halle çalışıyorlar. Şimdi şahidi olduğumuz vâkıa-ı azîme, «medeniyet değiştirmek» gibi, her kavim için gayet çetin ve pek çok hatar ve tehlikelerle muhat bir amelîyenin icrasıdır (...) asrî bir devlet tesisi gayesiyle halline çalıştığımız en mühim mesele, işte şu «tebdil-i medeniyet» meselesidir” (Kaplan 1981: I/135).

2. Temdin projesinin tarzı

“Türk modernleşmesi” denen Kemalist temdin projesinin icra tarzı, siyasî din-sivil din ayırımıyla daha iyi anlaşılır:

1. Siyasî din-devletin dini: Laikliğe dayalı Kemalizm
2. Sivil din-milletin dini: Hıristiyanlığa dayalı medeniyet

Osmanlı’da olduğu gibi Türkiye’de de devletin dini, milletin dinini belirleyecekti. Osmanlı idaresi, şariat-tarikat münasebetince İslâm’a dayalı devlet eliyle yukarıdan aşağıya milleti dindarlaştırdığı-İslâmîleştirdiği gibi, Cumhuriyet idaresi de laiklik-medeniyet münasebetince Kemalizm’e dayalı devlet eliyle yukarıdan aşağıya milleti medenîleştirme-gayr-i İslâmîleştirmeye yönelecekti. Burada kasd edilen, vahyî dinin yerini alan seküler din olarak medeniyetin (*civilization*) millete dayatılması, Kazım Karabekir’in (2005: 140) ifadesiyle “din değiştirme” olarak medenîleştirmeydi. Avrupa tarihine bakıldığında siyasî din-sivil din ayırımına bağlı laikleşme-medenîleşme sürecinin üç safhadan geçtiği görülebilirdi:

1. Süreç-olgu: Medenîleşme olarak modernleşme
2. Sistem-norm: Din yerine medeniyet
3. Prensiptoktrin: Laiklik ve sekülerizm

Batılı modernleşme sürecinde medeniyet, dinin yerini almış, Hıristiyanlık dini, ‘muasır medeniyet’ veya sırf ‘medeniyet’ denen Hıristiyanlık medeniyetine dönüşmüş ve Katolik dünyada laiklik, medenîleşmeyi, Protestan dünyada sekülerizm, terakkîyi sağlayacak prensipler-doktrinler, adeta medeniyet-terakkî dininin akaidi olarak kabul edilmişlerdi. XX. asrın döneminde modernleşmenin özel adı olarak medenîleşme, “muasır medeniyetler seviyesine çıkma” sözüyle ifade edilen evrensel ideal, laiklik de onun şartı olarak benimsenmişti. Medeniyet-laiklik münasebeti şöyle gösterilebilirdi:

1. Çağdaşlaşma ideali: Medeniyet
2. Medenîleşmenin şartı: Laiklik

Devlet-millet ayırımına göre, lafzen din-devlet işlerinin ayrılması mânâsına gelen laikliğin sadece devleti ilgilendirmesi, milletin dindarlığına dokunmaması gerekirdi. Ancak medenîleşme, içtimaî bir süreç olarak aslen milleti konu aldığı için, laikliğin devlete hasr edilmesi imkânsızdı. Katolik Avrupa'nın ürünü laiklik, medeniyete bağlı din-devlet, Protestan Avrupa'nın ürünü sekülerizm, terakkîye bağlı din-dünya ayırımıyla karşılaştırılabilirdi. Bizzat M. Kemal, din-dünya ayırımı ve milletin terakkîsi hedefiyle, Kemalist temdin projesinin, devlete münhasır laikliğin ötesinde millete şamil sekülerizmi gerektirdiğini ifade eder:

“Devlet idaresinde bütün kanunlar, nizamlar ilmin muasır medeniyete temin ettiği esas ve şekillere, dünya ihtiyaçlarına göre yapılır ve tatbik edilir. Din telakkisi vicdanî olduğundan, cumhuriyet, din fikirlerini devlet ve dünya işlerinden ve siyasetten ayrı tutmayı milletimizin muasır terakkisinde başlıca muvaffakiyet amili görür” (Afet 1933: 74).

26 kişilik bir heyet tarafından Fransızcadan Türkçeye çevrilen 1907 tarihli İsviçre Medenî Kanunu'na dayalı Medenî Kanun Tasarısı, 24 Aralık 1925'te meclise sunuldu, 17 Şubat 1926'da kabul edildi, 4 Nisan 1926'da Resmî Gazete'de yayınlandı, 4 Ekim 1926'da yürürlüğe girdi. Türk Kanun-i Medenî'si'nin 266. maddesi «Reşit, dinini intihapta hükdür» hükmünü getirdi. Bu, M. Kemal'in 1929–1930 yıllarında manevî kızı Afet İnan'a (1933: 74, 8) dikte ettiği medenî bilgiler ders kitabında geçen laiklik tarifine şöyle yansdı: “Türk Cumhuriyetinin resmî dini yoktur (...) Türk Devleti laikdir. Her reşit, dinini intihapta serbesttir.”

Böylece laiklik, sadece devleti değil, milleti de ‘lâdinî’ (dinsiz) kılmak, her ikisini de İslâm'dan koparmaya hizmet edecekti. Mahmut Esat Bozkurt'a (1940: 171,426-430) göre din, insan içindir; dolayısıyla hükmî bir şahsiyet olarak devletin dini olamaz; devletin dini olamazsa milletin de olamaz. “Zira millet, devlet, hükümet ayrı şeyler değildir, hepsi bir anlamdır, ve hepsi millettir. Milletten başka bir şey yoktur. Ondan başka hiç bir şey olmayınca, herşey onun içindir.” Dolayısıyla devlet gibi hükmî bir şahsiyet haline getirilen milletin de dini olamaz; din, “ancak vicdanlar içinde emin ve masundur.” Yani İslâm, vicdanlara haps edilmiş olarak fertlerin dini, medeniyet ise, milletin diniydi; Türkiye'nin kaderi, din değiştirmek, laiklik sayesinde dinden medeniyete geçerek medenîleşmekti.

18 Temmuz 1923'te Ankara İstasyonu'ndaki binada Teşkilat-ı Esasiye'nin tadili müzakeresinde İktisat Vekili Tevfik Rüştü Aras'ın, "Ben kanaatimi millet kürsüsünden de haykırırım. Kimseden korkmam. Teşkilat-ı Esasiye'de dinimiz apaçık yazılmalıdır" çıkışı üzerine Kazım Karabekir, "Teşkilat-ı Esasiye'de dinimizin İslâm olduğu yazılıdır. Tevfik Rüştü Bey, hangi kanaati haykıracaksınız? Ve Teşkilat-ı Esasiye'ye hangi dini yazdıracaksınız? Hıristiyanlığı mı?" diye sorar. Bunun üzerine karşısında oturan Mahmut Esat Bozkurt, "Evet Hıristiyanlığı. Çünkü İslâmlık, terakkîye mânidir. Bu dinle yürünmez mahv oluruz. Ve bize de kimse ehemmiyet vermez" diye sert bir cevap verir (Balkaya 2005: 174, Karabekir 2005: 140).

Onun gibi Kemalist seçkinler, asırlarca İslâm'ın bayraktarlığını yapmış bir ülkede kabulünün zor olacağını bildikleri için Hıristiyanlık dini yerine Hıristiyanlığın dönüştüğü medeniyeti topluma dayatmayı seçtiler. Bozkurt (1940: 150,426,431), medeniyeti din gibi küllî bir nizam, medenîleşmeyi din değiştirme olarak sunar: "Batı medeniyeti ve herhangi bir medeniyet, bir küldür; ayrılık kabul etmez. Ya hep alınır. Yahut alınmaz. Tıpkı dinler gibi." O, laikliği Tanzimat devrinde Batı'dan gelen "Din, mâni'-i terakkîdir" motosunun zıddı, "dine karşı din" olarak tarif eder: "Laiklik, kâbil-i terakkîdir." Hatta Bozkurt, laikliği Batılı anayasal bir prensibin ötesinde, Türklerden Hristiyanlara geçen, medeniyetin özünü oluşturan yerli (Turanlı) bir müessese olarak alır.

Ziya Gökalp, medeniyet-hars (kültür) münasebetini "Avrupa medeniyeti-Alman harsı" gibi küllî-cüz'î münasebeti olarak alır. Hâlbuki seküler medeniyet-kültür münasebeti, kadim din-sünnet *münasebetine* tekabül eder; sünnet, dinin tezahürü olduğu gibi, kültür de medeniyetin tezahürüdür. Buna göre laikliği benimseyen, medeniyet dinine girmiş, seküler kültürü benimseyen de medeniyet dinini hayatına yansıtmış olur. Şu ayrımla konu daha iyi anlaşılabilir:

1. Din değiştirme olarak medenîleşme, tarihî mühendislik.
2. Sünnet değiştirme olarak kültürelleşme, içtimaî (insanî) mühendislik.

Buna göre Türk modernleşmesi, özünde, dinî kimliğin kaynaklandığı sünnetin (töre) zorla kültürle değiştirilmesine dayalı insanî mühendislik olarak içtimaî (toplumsal) mühendislikti ki bunun üç ana vechesi vardı:

1. Hukuk değişikliği
2. Kılık değişikliği
3. Dil değişikliği

Mahmut Esat Bozkurt, “İnkılâbın büyük kararına (laiklik) ilk ma’kes, ilk tecelligâh kanunlarımız ve hukukiyatımız olacaktır” der (Kaplan 1981: I/114). Bozkurt (1940: 144,148,480), “Mesela medenî kanunu, mesela şapka kanununu, Latin harflerini ele alıyorum” diyerek bu üç değişikliğin insanî mühendisliğin temelini oluşturduğunu ifade eder: “Bir diğerinden de şunları duyarsınız; “Şapka! Pekâlâ giyilsin. Fakat terakkînin tılsımı bu mu? Her şeye takdimen sanki bu mu yapılmalıydı?! Medenî kanun!. Buna lüzum ne idi? Bizim âdetlerimize uyar mı?! Şapka, Medenî kanun ve saire bunlar ilân edilen yeni Türk rejiminin lâzımlarıdır. Şapka giymek ne demek? Bütün terakkînin başında bu mu gelir? Evet ve bunda hiç şüphe edilmemelidir. Şapka giymekle, ilerlemelere mâni’ olan bu kara engel söküldü, yıkıldı, yerin dibine geçirildi. Büyük yürüyüş yolları açıldı.”

Aslında bu inkılapların kökleri, son Osmanlı devrine uzanıyordu. II. Mahmud devrinde (1808–1839), kılık, oğlu Abdülmecid devrinde (1839–1861) hukuk alanında başlayan Batılılaşmaya karşı Yeni Osmanlılar gibi aydınların başını çektiği millî tepki de başlamıştı. Ahmed Cevdet Paşa’nın başkanlığında bir heyet tarafından hazırlanan, Tanzimat devrinde hazırlanan ilk millî kanun sayılan 6 Haziran 1858 (23 Şevval 1274) tarihli Arâzî Kanunnâme-i Hümayûnu dışında büyük ölçüde Fransız mevzuatından mülhem ve muktebes kanunlar peşpeşe çıktı:

1. 3 Mayıs 1840 (1 Rebiülevvel 1256) Ceza Kanunnâme-i Hümayûnu (Şer’î olsa da tanzim tarzı Fransız mevzuatından mülhem)
2. 14 Temmuz 1851 (15 Ramazan 1267) Kanun-i Cedid
3. 28 Temmuz 1850 (18 Ramazan 1266) Kanunnâme-i Ticaret
4. 9 Ağustos 1858 (28 Zilhicce 1274) Ceza Kanunnâme-i Hümayûnu (Esası 1810 Fransız Ceza Kanunu)
5. 15 Ekim 1861 (10 Rebiülâhir 1278) Usûl-i Muhakeme-i Ticaret Nizamnâmesi
6. 21 Ağustos 1863 (6 Rebiülevvel 1280) Kanunnâme-i Hümayûn-i Ticaret-i Bahriye
7. 25 Haziran 1879 (5 Receb 1296) Usûl-i Muhakemat-ı Cezaiye Kanun-i Muvakkati
8. 10 Mayıs 1880 (2 Receb 1297) Usûl-i Muhakemat-ı Hukukiye Kanun-i Muvakkati

Mahmut Esat Bozkurt’un şapka giymeyi, bütün terakkînin (insanî mühendisliğin) başı sayması mübalağa değildi. Vehbî-kesbî görüntü, suret-kalık (şemail) kelimeleriyle ayrılabilir; “hayvan sureti, insan sureti, erkek kılığı,

kadın kılığı, Yahudi kılığı, Müslüman kılığı” tabirlerinin ifade ettiği gibi. Eski Türkçede siret mânâsına gelen kılık, ferdî ve kolektif kimliğin ifadesiydi. Peygamber Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın ısrarla “Kılıklarınızı müşriklere benzetmeyin” diye uyardığı gibi, insan toplulukları kılıklarıyla (suret ve kıyafet) birbirlerinden ayrılırlardı. O yüzden suret, kolektif kimliğin kaynaklandığı sünnetin, kılık değişikliği, kimlik-din değiştirmenin alametiydi. II. Mahmud ve Cumhuriyet devirlerindeki reform, kıyafetin ötesinde halkın saçına, sakalına uzanan bir kılık değişikliğini öngörüyordu. Farklılık olarak II. Mahmud’un kıyafet reformu, geleneksel siyasî modernleşme uyarınca bürokrasiye tahsis edilmişken, Cumhuriyet’in kıyafet reformu, içtimaî modernleşme uyarınca millete teşmil edilmişti.

Muharrem Ergin (1976: 21) de Cumhuriyet inkılabının kıyafetin ötesinde halkın saçına, sakalına uzanan bir kılık-kimlik değişikliği olduğunu ifade eder: “Türkiye’de hiç bir Batı ülkesinde olmayan bir kıyafet kanunu vardır. Kıyafet kanunu yalnız bir fes-şapka, takke-bere kanunu değil, yazılı olmasa da o aynı zamanda bir şekil-şemail kanunudur. Türkiye Cumhuriyeti’nin temelinde medenî kılık-kıyafet ve şekil-şemail yatar. İnönü, Cumhurbaşkanı iken, koskoca Maarif Vekili Hasan Âli Yücel’in nokta kadar bıyıklarına bile tahammül edememişti. Zamanın konservatuvar müdürünün İnönü var diye, temsilin sahne arasında bıyıklarını kesip bir gecede iki görüntüyle salonda bulunduğu pek meşhurdur. Hulasa bu yeni Türk cemiyetinin hamurunda saç, sakal, bıyık, perişanlık, acayıplık değil, temizlik, tertip ve düzen vardır.” Bunu okuyanlar, Muharrem Ergin gibi milliyetçi diye tanınan birine Batılı kılığın nasıl Türk kültürüyle, milliyetçilikle bağdaştığını sormadan edemeyeceklerdi.

Yusuf Akçura, Doğu’nun misilleme olarak iradî medenîleşmesi ile Batı’nın asimilasyon olarak cebri medenîleşmesi arasında ayırım yapar: “Kendi iradeleriyle tebdil-i medeniyete izhar-ı iktidar eden milletler, harslarını ve binaenaleyh şahsiyet-i milliyelerini muhafaza edebilirler; cebren, yani temsil (*assimilation*) suretiyle tebdil-i medeniyet ettirilen kavimler, harslarını, hüviyet-i hususiyelerini kaybederler” (Kaplan 1981: 134). Peygamber Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm, “Bir kavme benzeyen ondandır” buyurur. Dolayısıyla iradî de olsa tamamen Batı medeniyetini benimsemekle, Batı’ya benzemekle millî şahsiyet nasıl muhafaza edilebilecekti?

Kolektif kimliğin kaynağı din ve medeniyet ise din ve medeniyet değiştirmek, kimlik değiştirmek, beka uğruna benliğini yitirmek demektir. Türkiye, bu açıdan İslâm dünyasında, belki de bütün dünyada en trajik dinî yabancılaş-

maya uğratılmış ülkeydi. Hâkim Batı'nın lideri İngiltere, Müslümanlara büyük zulümler yaptığı halde Hindistan'da İslâmî gelenek gücünü, canlılığını korumuştur. Türkiye'de ise İngiliz ajan Wilfrid S. Blunt'ın tâ 1882'de haber verdiği üzere, İngiltere tarafından İslâm dünyasındaki sömürgecilik planlarına ana tehdit olarak görülen hilafet ilga edildikten sonra gayr-i İslâmîleştirme olarak medenileştirme ile millet, İslâm'a tamamen yabancılaştırılmıştı (Soleimani 2016: 254).

Cumhuriyet devrinde Ahîskalı Ali Haydar Efendi gibi âlimlerin başlattıkları sünnetin ihyası hareketleri olmasaydı belki de Müslümanlığın bütün alametleri tarihe karışacaktı. Çağdaş Müslüman aydınlar, modern eğitimle kendilerine zerk edilen seküler dünyagörüşünün tesiriyle, nebevî âlimlerdeki sünnet şuurunun yokluğundan kaynaklanan gafletle, seküler medeniyet ütopyasının peşine, Kemalist medeniyet projesinin tuzağına düşeceklerdi.

Şark Meselesinden İslah Meselesine

-“İslah Meselesi-Şark Meselesi” olarak ifade edilen iç ve dış politika etkileşimi ve medeniyet mücadelesi, Osmanlı modernleşmesinin seyrini nasıl etkiledi?

Osmanlı'nın baş düşmanı Rusya idi, Batı'da ise zamanla Fransa ve İngiltere düşmanları oldu. III. Selim'de görüldüğü gibi Osmanlı, güçlü zamanında dost edindiği Fransa'yı zayıfladığı zamanda düşman bulmanın derin hayal kırıklığını yaşadı. Rusya ve İngiltere tarafından Osmanlı'ya yöneltilen tehdidin Hilal-Haç, İslâm-Batı mücadelesine bağlı derin tarihî kökleri vardı. Avrupa'dan Müslümanların ve İslâm'ın atılması misyonu, “derin Avrupa” sayılabilecek Almanya tarafından Rusya ve İngiltere'ye verilmişti; iki ülkeyi yöneten hanedanların Almanya'dan çıkması tesadüf ve bu misyon komplo teorisi olamazdı. Almanya'da Hannover Krallığını ve Braunschweig-Lüneburg dükliğini yöneten Hannover Hanedanlığı, 1714'den sonra I. George (1714-1727) ile Büyük Britanya Krallığını da yönetmeye başladı. Rusya'da ise, Prusya'ya bağlı Anhalt-Zerbst bölgesinin prensi ve Prusya ordusunun generalinin kızı olan II. (Büyük) Katerina (1729-1796), 1744 yılında Çar Büyük Petro'nun torunu Peter ile evlendikten sonra 1762 yılında Rusya çarıçesi oldu.

Selahaddin Eyyûbî komutasındaki İslâm ordusunun 4 Temmuz 1187'de Hittin zaferinin ardından 2 Ekim 1187'de Kudüs'ü yeniden İslâm'a kazandırması, Hıristiyanlık âlemini ideal değişikliğine sevk etti. Hıristiyanlık âleminin Kudüs'ü geri alma ümidi zayıfladıkça İslâm'ı Batı'dan atma azmi

güçlendi. Rusya'ya Avrupa'dan Müslümanların (Türklerin) atılması, bu beklenti zayıflayınca İngiltere'ye İslâm'ın atılması misyonu verildi.

Müslümanların (Türklerin) Avrupa'dan atılması misyonunun derin Avrupa tarafından Rusya'ya verilmesi tesadüf değildi; bunun kökeninde Asya'dan gelenlerin Avrupa'da kabul mücadelesi yatıyordu. Avrupa'da yer bulma gayesiyle Asya'dan tarihe yürüyüşe çıkan iki ülke olarak Osmanlı ve Rusya'nın Avrupa ile münasebetini belirleyen parametre, din-medeniyet münasebetidir. Çelişkili görünen bir şekilde Osmanlı, dinen mücadele içinde olduğu süreçte Fransa başta olmak üzere Avrupa ile medeniyet açısından dost, Rusya ise tam aksine Avrupa ile dinen dost, medeniyet açısından düşmandı.

İlginçtir ki Aydınlanma devrinde hızlanan modernleşme sürecinde medeniyetin dinin yerine geçmesinin Avrupa'nın Osmanlı ve Rusya ile münasebet tarzlarını pekiştirmesi beklenirken tam tersi oldu. Aslında bu zâhîrî çelişkinin sebebi, "hangi medeniyet" sorusunun cevabında yatıyordu. Güçlü zamanında Osmanlı, hikmet olarak medeniyet açısından henüz hikmetten kopmamış Avrupa'ya yakındı. Avrupa'da kapitalizmle doğan modern medeniyet ise, hikmetten kopan güç düzenini ifade ediyordu. O yüzden hikmetten kopuk medeniyetin dinin yerine geçmesi, Avrupa'nın maddî gücü azalan Osmanlı'dan uzaklaşmasına, maddî gücü artan Rusya'ya yakınlaşmasına yol açtı. Rusya, artık dinle birlikte hikmetten kopuk güç düzeni olarak medeniyet açısından da Avrupa'ya yaklaşırken Osmanlı ikisinde de uzaklaştı.

Dolayısıyla Avrupa, ikinci Endülüs beklentisiyle Osmanlı'nın Avrupa'dan atılması misyonunu Rusya'ya verdi. Trandafir G. Djuvara (1856-1935), *Türk İmparatorluğunun Paylaşılması Hakkında Yüz Proje 1281-1913* adlı kitabında Avrupa'nın asırlar boyunca ehven-i şerreyn barbar olarak gördüğü Ruslar eliyle Türkleri Avrupa'dan atmak için yaptığı sayısız sinsi planı anlatır. Avrupa'nın gayesi, 'barbarı barbara kırdırma' mantığıyla asırlardır hakkından gelemediği Türkleri Rusya yardımıyla Avrupa'dan atmak, Rusya'nın gayesi ise "Petro sayesinde medenileşme yoluna girmiş Hıristiyan barbar" olarak Avrupa'da Türklerin yerini almak, kabul bulmaktı. Rusya, adeta "Onların yerine bizi aranızda alın" dercesine Müslümanları (Osmanlı'yı) Avrupa'dan atmaya talip oldu.

Avrupa'nın kapitalizmle doğan kirli *Machtpolitik* (güç politikasını) öğrenen Rusya, savaş cephelerinde Osmanlı'yı yenmekle kalmadı, içeriden en kirli yollarla düzenini bozmaya, ıslah teşebbüslerini kırmaya yöneldi. Bu yüzden Nizâm-ı Cedîd Defterdarı Mehmed Emîn Behic Efendi'nin "cemî'-i

mile-i Efrenciyye'nin erzeli olan Moskov tâ'ifesi" (Bütün Frenk milletlerin en rezili olan Moskof taifesi) diye ifade ettiği gibi, "Moskof, Rus" kelimeleri, Türklerin şuuraltında kallesliğin, kötülüğün sembolü oldu. Evliya Çelebi'nin seyahatnâmesinde kullandığı, *Rûs* ile kafiyeli *menhûs* kelimesinden oluşan "Rûs-ı menhûs" (uğursuz Rus) tabiri, Rusya'nın Türklerin tarihî yürüyüşünü durduran, tökezleten, talihini döndüren Deccal gibi uğursuz bir varlık olarak görüldüğünü ifade eder. Buna göre tarihimiz iki ana devreye ayrılabilir:

1. Tedbir Siyaseti: (1299-1774) (Halkın refahı)
2. Tehdit Siyaseti: (1774-2021) (Rus ve İngiliz tehdidine karşı devletin bekası)

Dolayısıyla bugüne kadar "Batı'ya karşı Batı için" diye ifade edilen Batı'ya misilleme mantığına dayandığı sanılan Osmanlı modernleşmesi, aslında "Rusya'ya karşı Batı için" mantığına dayanıyordu.

-Asıl Osmanlı modernleşmesinin iki kilit şahsiyeti, dede-torun olarak II. Mahmud ile II. Abdülhamid, nasıl modernleşme sürecinde benzer bir kaderi paylaşmışlardır?

Net olarak görülebilmesi için iki padişah arasındaki kader ortaklığını maddeler halinde sıralamakta fayda görüyorum:

1. İlginç bir tevafuk eseri, Arapça Mahmud ile Abdülhamid, aynı hamd kökünden gelen isimlerdir.
2. Tanzimat, dede II. Mahmud ile başlamış, torun II. Abdülhamid ile kıvamına ermişti. Dede, ülkenin ateşle imtihanı olarak asıl modernleşme sürecini başlatma, torun ise kemale erdirme, ayarlama çilesini çekti.
3. Dede ile torun, bir taraftan radikal modernleştirme, diğer taraftan bunu dengeleyecek radikal meşrûlaştırmanın faileri oldular. İki padişahın isimleri Muhammed ('aleyhi's-salâtü ve's-selâm) ile *hamd* kökünden gelir. İkisinin de ortak hususiyeti, mihnet zamanında "Hz. Peygamber'in ruhaniyetinden istimdâd" diye ifade ettikleri Efendimiz 'aleyhi's-salâtü ve's-selâma teveccühlerinin artmasıdır. Genelde bilinmeyen Devlet-i Muhammediyye tabiri, II. Mahmud, Hilafet-i Muhammediyye tabiri de II. Abdülhamid devrinde ortaya çıkmıştır.
4. Dede ile torun, takılan haksız "gâvur padişah" ile "kızıl sultan" lakaplarının gösterdiği gibi, bir taraftan idarî ve içtimâî meşrûiyete doku-

nan radikal modernleştirme, diğer taraftan bunu dengeleyecek radikal meşrûlaştırma hareketleriyle, artan modernleşme-meşrûiyet çelişkisinin bedelini en ağır ödeyen, en çok muhalefet, yanlış anlama ve haksız ithama uğrayan padişahlar oldular. İkisi, modernleşmenin beraberinde getirdiği meşrûiyet riskinden kaynaklanan çelişkili tasvirlerin konusu olma kaderini paylaştılar. “Gâvur” gibi Hıristiyan Batı’ya özentî vehmini uyandıran insafsız bir lakabın takıldığı II. Mahmud, aslında Allah’a ve Rasûlüne yürekten bağlı, cihad ruhuyla dolu samimî bir mümindir. Buna karşılık Siyonist literatürün “İslâmcı, yobaz” imajıyla karaladığı II. Abdülhamid de özel hayatında piyano ve keman çalacak derecede resim, müzik gibi modern güzel sanatlara açık biriydi.

II. Abdülhamid, içtimaî meşrûiyet krizinin ağır bastığı Devr-i Me-cîdî ile idarî meşrûiyet krizinin ağır bastığı Devr-i Azîzî’den oluşan Tanzimat’tan, yenilikten (olumlu değişiklikten) çok haksızlık (meşrûiyet krizi) mirasını devr almıştı. O, bir taraftan devletin bekası uğruna başlatılan Tanzimat modernleşmesini hedefine ulaştırmak, diğer taraftan bunun için modernleşmenin beraberinde getirdiği meşrûiyet krizini aşmak zorundaydı. Bu yüzden o, zâhiren çelişkili görünen bir şekilde köklü modernleştirme ve meşrûlaştırma hareketini el ele yürüttü. Hamîdî modernleşme hareketinin kararlılığı, en somut olarak sanayileşmenin altyapı yatırımlarında görülebilirdi. Dar mânâda modernleşme kalkınma, kalkınma sanayileşme demektir. Hollanda ve İngiltere gibi sömürgeci kapitalist imparatorluklar dışındaki ülkelerde özel sektörün boyunu aşan, sanayileşmenin altyapısını oluşturan teknik eğitim ve demiryolları inşası, devletin uhdesine düşüyordu. II. Abdülhamid’in bu iki alanda büyük hamle yapması, modern içtimaî modernleşme kadar geleneksel askerî modernleşme anlayışı uyarınca ordunun güçlenmesine yönelikti.

- Çalışmanızda karmaşık tarihî-içtimaî süreçlerin özünü verdiği-niz orijinal tasniflerden misaller verebilir misiniz?

Cüz’î hadiseler, gelişmeler, ancak küllî bir çerçeveye, büyük resme yerleştirildiğinde yerini, mânâsını bulur. Bütün olarak Osmanlı tarihinde dört siyaset=merhale ayırt edilebilir:

1. Fetih: 1453 İstanbul’un Fethi
2. İstirdat: 1699 Karlofça Muahedesi
3. Muhafaza: 1774 Küçük Kaynarca Muahedesi
4. Beka: 1878 Berlin Muahedesi

Devir, tarih, şahıs ve lakap itibariyle Tanzimat'tan istibdada meşrûiyet krizi ve telafisi sürecini şu şemayla ifade edebiliriz:

1. Devr-i Mahmud 1829 II. Mahmud “Gâvur Padişah”
2. Devr-i Mecîdî 1839 Reşid Paşa “Gâvur Paşa”
3. Devr-i Mecîdî 1856 Âlî Paşa “Gâvur Paşa”
4. Devr-i Hamîdî 1876 II. Abdülhamid “Veli Padişah”

Osmanlı modernleşmesi sürecinde yaşanan ana yapısal değişimler, muhtelif idarî tabakaların ideallerinin tezahürleri olarak görülebilirdi:

1. Seyfiye-Kudret: Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye
2. Mülkiye-Nizam: Islahat Fermanı
3. Kalemîye-Hürriyet: Kanun-i Esâsî
4. 4. İlmiye-Adalet: Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye

Buna göre bu tabakalar, Osmanlı modernleşmesi sürecine farklı tepkiler vermişler, farklı işlevler görmüşlerdir:

1. Seyfiye: Modernleşmeye direnen
2. Mülkiye: Modernleşmeyi gerçekleştiren
3. Kalemîye: Alternatif meşrûiyet arayan
4. İlmiye: Sekülerleşmeye direnen

Kitabımızdan vereceğimiz basit ve muakkat (kompleks) iki misalle, küllî perspektiften açıklamanın mahiyeti daha iyi anlaşılacaktır. Basit misal olarak modernleşme-istibdat münasebetini verebiliriz. Osmanlı tarihinde III. Selim, II. Mahmud, Abdülaziz ve II. Abdülhamid gibi bütün reformist padişahlarda görüldüğü üzere, artan istibdat eğiliminin sebebi, modernleşmenin ana meselelerinden biri olarak belirir. Genel olarak Batılı veya Doğulu hükümdarlarda istibdat eğiliminin artması, siyasî modernleşme sürecinde devletin ve idarenin dönüşmesinin yol açtığı etki-tepki münasebetinin ürünüdür.

Kavramların aslî-arızî, doktrinal-pejoratif, birincil-ikincil, geniş-dar gibi farklı semantik ayırımları vardır. İncelemenin işi, buradaki temel ‘istibdat’ ile ‘modernleşme’ kavramlarının aslî, doktrinal, birincil mânâlarını tesbitten sonra aralarında münasebet kurmaya yönelik açıklamaya geçmektir. İstişarenin karşılığı olarak istibdat, aslen, ehliyle istişare ettikten sonra tek karar mercii olarak son sözü söyleme mânâsına gelir; kavram, yozlaşmış şekli ceberût (*tirani*) ile pejoratif bir mânâ kazanmıştır.

Osmanlı gibi geleneksel rejimlerde modernleşme, devletin takviyesine

yönelik siyasî modernleşmedir. Devletin takviyesi, devletin gövdesini oluşturan idarenin daha kompleks ve mekanik hale gelmesine, bu da devletin gittikçe padişahın şahsından bağımsız bir tüzel kişilik kazanması sonucunda bürokrasinin padişahın kullarından devletin efendilerine dönüşmelerine yol açar. Hâlbuki devlet ve otorite, son tahlilde, değil bürokratlarla, kardeşlerle ve çocuklarla bile paylaşılmayacak, atalardan kalan mukaddes bir emanettir. İşte bu yüzden modernleşen devletin efendileri olma hevesine kapılan bürokratlara tabî tepki olarak padişahların istibdat eğilimi de artar.

Böylece küllî perspektiften incelemenin umumî ve hususî iki faydası ortaya çıkar. Bu suretle hem genelde siyasî modernleşme sürecinin mantığı çözülmüş, modernleşme incelemesine teorik bir katkı yapılmış, hem de özelden istibdadın sadece II. Abdülhamid'e yapıştırılacak bir yafta olmadığı anlaşılmış, mağdur Sultan aklanmış olur. Şimdi vereceğimiz muakkat misalle küllî perspektiften incelemenin önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Beşerî tecrübe, ilim ve amel olarak iki boyuttan oluşur; meşrûiyet, amelin ilme uygunluğudur; meşrûiyet ile tecrübe mânâlı, gerçek doğru haline gelir. İlim-amel ayırımı, din-devlet münasebeti olarak siyasete yansır. Modernleşme, devletin değişmesi demektir; devletin değişmesi olarak modernleşme, ancak dinen haklılaştırma ile halkın kabulünü ve hükümdara itaati, meşrûiyeti ve otoriteyi sağlar. O halde modernleşmenin başarısı, meşrûiyetin ve otoritenin sürdürülmesine bağlıdır. Meşrûiyet ve otorite tarzı, üç ayırımla açıklanır:

1. Devlet-din vurgusu (gaye-vesile, emperyal-federal rejim ayırımına göre)
2. Şeriat-sünnet ayırımı (meşrûiyet-sünniyet, devlet-toplum ayırımına göre)
3. İtaat-ittibâ, zıddı rafz-ilhad (otorite-anarşi, imamet-sünnet ayırımına göre)

Ancak bu ayırımlara göre Selçuklu ile mukayeseye Osmanlı modernleşme tecrübesi hakkıyla anlaşılabilir. Dâire-i adliyedeki “Devletin nâzımı şerî’atdır” sözünün ve “Ehl-i sünnet ve cemaat” tabirinin ifade ettiği gibi İslâm, devlete nisbetle şeriat, cemaate nisbetle sünnettir. Bu ayırıma göre vurgu, federal bir rejim olarak Selçuklu’da dine ve sünnete, emperyal bir rejim olarak Osmanlı’da devlete ve şeriata idi. Tabiatıyla iki devletteki otorite ve anarşinin boyutlarına vurgular da bu ayırımlara göre değişti. Genel adıyla dalâletin (*heresy*), özel adıyla deizmin (*deism*) itikadî ve siyasî boyutları, İslâm-Osmanlı geleneğinde ilhad ve rafz terimleriyle ayrıldı.

Dinde hak kimliği ifade eden “Ehl-i Sünnet ve Cemaat” tabirine göre, ilhad, Sünnet denen hak yoldan (dinden) çıkma, *rafz* ise meşrû otoritenin (İmamet) reddi, Cemaat denen hak yolculardan ayrılma demektir. Bu ayırımı göre Selçuklu’nun kaygısı, sünnetin tahkimine, ilhadın men’ine, Osmanlı’nın kaygısı, imamet tahkimine, rafzın men’ine idi. Bu yüzden Selçuklu’da Gazâlî’nin üç konudaki görüşlerinden dolayı mülhid diye tekfir ettiği filozofları, Hocazâde ve İbni Kemal gibi Osmanlı âlimleri tekfir etmemiş, görüşlerini tevil etmişlerdir. Buna karşılık İbni Kemal, ilhad yerine rafzından dolayı Şiileri râfîzî diye tekfir ederek cihad fetvası vermişti. Osmanlı’da sapkın (râfîzî, Kızılbaş) kişiler ve kesimler için “a’dâ-yı din ü devlet” (din ve devletin düşmanları) tabiri, deizmin itikadîden ziyade siyasî boyutuna vurguyu gösterir.

Görüldüğü gibi, böyle küllî bir perspektifle, bu kadar ince ayrımlarla dinin kavramları ve onlara göre değişen din ve siyaset anlayışları bilinmeden Selçuklu ile Osmanlı tarihî tecrübeleri anlaşılabilir.

-Sizce misyonları itibariyle Osmanlı tarihinin en büyük padişahları kimlerdi?

Osmanlı tarihinin en büyük beş padişahı, Fatih, Yavuz, Kanunî, II. Mahmud ve II. Abdülhamid, bunları ikiye indirirsek Yavuz ile II. Abdülhamid’dir. II. Mahmud’un “Kötü zamanlarda padişah olduk, talihimiz böyle imiş” sözü, şahsının ve devletinin yaşadığı imtihanın büyüklüğünü anlatmaya yeter. Yavuz ile II. Abdülhamid, kader planında birbirinin tamamlayıcılarıdır. Yavuz doğuş, II. Abdülhamid batıştır, Yavuz kudret, II. Abdülhamid bekadır, Yavuz şevket, II. Abdülhamid nikbettir, Yavuz bahar, II. Abdülhamid hazandır, Yavuz sürur, II. Abdülhamid hüzündür, Yavuz destan, II. Abdülhamid ağıttır. Hilafet, Yavuz ile gelmiş, fiilen II. Abdülhamid ile gitmiştir. Her ikisinin sadece isimlerinin zikri, küffarın yüreğine korku salmaya yeterdi. II. Abdülhamid’in çekilmesinden sonra dünya, meydan, Siyonist İngiltere’ye kalmıştır. Osmanlı tarihinde Yavuz’un tebcili için pek çok *Selimnâme* yazıldı. Yahya Kemal, tarihteki son *Selimnâme*’de “Hak’tan nizâm-ı âlemi temine er gelir” diyerek ideal padişaha sönmez sevgiyi şiirleştirdi. *Hamidnâme* olarak ise Rıza Tevfik’in “Sultan Hamid’in Ruhaniyetinden İstimdat” başlıklı şiiri yeterdi:

“Nerdesin, şevketlim Sultan Hamid Han

Feryadım varır mı bârigâhına

Ölüm uykusundan bir lahza uyan

“Şu nankör milletin bak günahına”

Rıza Tevfik dâhil pek çok aydın, bununla çağımızda tüm çektiklerimizin Sultan II. Abdülhamid’in âhından olduğunu dile getiriyordu.

Marifet İltifata Tâbidir

- Osmanlı modernleşmesi incelemenizde hangi sonuçlara vardınız?

Osmanlı modernleşmesi, kadim misilleme mantığına dayanıyordu. Misilleme mantığına dayalı modernleşme projesinin “cebren değil kerhen” tabiriyle özetleyebileceğimiz aktif-olumlu ve pasif-olumsuz olarak iki yönü vardı:

1. Aktif-olumlu: Cebrî değil iradî modernleşmeyle, Batılı düzenin pasif bir tutumla taklidi değil, dinamik bir tutumla örnek alınmasıdır.
2. Pasif-olumsuz: Modernleşmenin uzun vadeli, programlı, kararlı bir kalkınma sürecinden ziyade, kerhen, tepkisel bir tutumla konjonktürel savuşturma hamlesi, taviz olarak yürütülmesidir. Bu temel tesbitin ışığında Osmanlı modernleşmesi sürecinin kaynak, hedef, gaye ve tarz parametrelerine göre ayrılabilceği aşağıdaki altı sonuca vardım:

Birincisi, yaptığımız birincil-ikincil, fitrî/gayr-i fitrî modernleşme ayırımına bugüne kadar sanıldığı gibi Batı’dan tek yönlü etkilenmenin değil, Batı ile etkileşimin ürünü olarak Osmanlı modernleşmesinin künhüne erilebilir. Osmanlı, önce birincil modernleşme başarısında Batı’yı etkilemiş, bilahare devran dönünce ikincil modernleşmede Batı’dan etkilenmiştir. Bu keşifle Osmanlı aydınları tarafından Batılı yeniliklerin kabulüne gerekçe olarak ileri sürülen *istirdat* (*ortogenez*) anlayışının bugüne kadar sanıldığı gibi hüsnü kuruntu değil, hakikat olduğu anlaşılır. İstirdat, kadim anlayışa göre anonim hikmet gibi tedavül eden medeniyetin Batı dünyasından geri alınması, sahip çıkılması demektir.

İkincisi, Osmanlı modernleşmesi sürecini tesir kaynağına göre iki ana safhaya ayırabiliriz: Dâhilî-yerli ve hâricî-Batılı dinamiklerle ıslahat. Bu ayırım, umumî-hususî modernleşme olarak modernleşme-Batılılaşma ayırımına tekabül eder. III. Ahmed’in saltanatında (1703–1730), Lale devri ile hâricî-Batılı dinamiklerle, “Batı’ya karşı Batı için” olarak tabir edilen misilleme mantığıyla Osmanlı modernleşmesi süreci başlamıştır.

Üçüncüsü, hâricî-Batı etkili Osmanlı modernleşmesi, dış politikaya bağlı iç politika, Şark Meselesine bağlı İslah Meselesi, Batılı düzenin pasif taklidi

değil, dinamik bir misilleme, ancak uzun vadeli, programlı, kararlı bir kalkınma sürecinden ziyade, kerhen, tepkisel bir tutumla konjonktürel savuşturma hamlesi, taviz olarak yürütülmüştür. Modernleşme araç, necat (devletin bekası) gayedir.

Dördüncüsü, ikincil “modernleşen Batı’ya karşı” Osmanlı modernleşmesi, merkezin önceliği mantığıyla, temelde “istirdat + takviye” formülüne dayalı siyasî modernleşme olarak cereyan etmiş, Batı’nın bizden ödünç aldığı yeniliklerin geri alınması olarak benimsenmesiyle karar-alma ve yürütme gücü olarak merkezin takviyesi gaye edinilmiştir.

Beşincisi, “Batılılaşan Doğu’ya karşı” başlayan asıl Osmanlı modernleşmesidir. III. Selim’in (1789–1807) devrinde Deli Petro Rusya’sının, II. Mahmud’un (1808–1839) devrinde Mehmed Ali Mısır’ının tehdidine karşı “Batılılaşan Doğu’ya karşı Batı için” mantığıyla asıl modernleşme süreci başlatılmıştır. Bu safhada Osmanlı ricali, “istirdat + takviye” formülüyle merkezin takviyesine yönelik siyasî modernleşmenin ötesine, kalkınma olarak içtimâ modernleşmeye geçmek zorunda kalmışlardır.

Altıncısı, iki keskin parametre, devletin bekası ile meşrûiyetin vazgeçilemezliği, Osmanlı modernleşmesinin başarı kadar başarısızlığının sebebi olmuştur. Osmanlı’da asla sekülerleşme modernleşmenin önüne geçmemiştir.

-Eserinizin güncel değeri nedir?

Tarih tekerrürden değil, süreklilikten ibarettir. Dolayısıyla dün anlaşılmadan bugün, Osmanlı anlaşılardan Türkiye anlaşılabilir. Asıl Osmanlı modernleşmesi, II. Mahmud (1808–1839) devrinde Mısır ve Rusya’nın tehdidine karşı “Rusya’ya karşı Batı için” mantığıyla başlatılmıştı. Bugün de Türkiye’nin ana düşmanları, Osmanlı’yı çökerten ülkeler olarak İngiltere ve Rusya’dır ve halen modernleşme, programlı, kararlı bir kalkınma sürecinden ziyade bir tehdit savuşturma hamlesi olarak görülmektedir. Dolayısıyla Türkiye, ancak Osmanlı modernleşmesi tecrübesinden gereken dersleri alarak müzmin problemlerini çözebilir, geleceğine yön verebilir.

-Asıl süreklilik ve değişmeyi ortaya koymak için Osmanlı modernleşmesinden Türk modernleşmesine uzanmayı düşünüyor musunuz?

Elbette, bilhassa rahmetli Şerif Mardin’e ait ve “Osmanlı-Türk modernleşmesi” başlıklı çalışmaların gösterdiği gibi, Osmanlı ile Türk modernleşmeleri ancak birlikte ele alınarak hakkıyla anlaşılabilir; birinin anlaşılması, diğersinin anlaşılmasını kolaylaştırır. Nitekim Türk modernleşmesi incelemesi, zaman içinde şekillenen makro modernleşme incelemesi programımızın üçüncü ayağını oluşturuyordu:

1. İslâm modernleşmesi
2. Osmanlı modernleşmesi
3. Türk modernleşmesi
4. Batı modernleşmesi

Kendine has kolaylıkları ve zorlukları, avantaj ve dezavantajlarıyla Türk modernleşmesi incelemesinin bu program içinde diğerlerinden farklı bir yeri var. Bu farklılığı, “entelektüel avantaja karşılık ideolojik dezavantaj” olarak özetleyebilirim.

Entelektüel avantajın usûl ve esasa ilişkin iki yönü var:

1. Usûl: Zaten İslâm ve Osmanlı modernleşmesi incelemelerimizde Türk modernleşmesi incelemesi için gereken beş boyutlu (tecrübe-mesele-kavram-ideoloji-teori) metodolojik zemini yeterince kurmuş bulunuyoruz. Hatta ister istemez dağınıklığa, ağırlığa ve tekrara yol açtığı için, bunlar ve diğer eserlerimizde “modernleşme nedir, nasıl incelenmelidir” sorusuna cevap olarak yer verdiğimiz nazari kısımları, Allah’ın izniyle, modernleşmenin tarifi ve tetkikiyle ilgili müstakil bir kitaba dönüştürmeye karar verdim.
2. Esas: Gerek yakında yazdığım kitap uzunluğundaki bir kitap bölümünde, gerekse bu mülakatta, Osmanlı’dan Türkiye’ye süreklilik içinde değişme perspektifinden müstakbel Türk modernleşmesi incelememizin çerçevesini, gövdesini, özünü verdim. Dolayısıyla Allah’ın izniyle bu çerçevenin içini hızla doldurarak eseri ortaya çıkarabileceğimi umuyorum.

Ancak Türk modernleşmesi incelemesi, doğrudan yaşadığımız ülkenin düzeniyle, mukadderatıyla ilgili olduğu için entelektüel avantajına karşılık adeta mayınlı bir tarlaya girmek gibi ideolojik dezavantaj taşıyan bir iştir. İdeolojik ve yasal kısıtlamalardan dolayı bu konuda gizlenmiş hakikatleri özgürce dile getirmenin kolay olmadığı açıktır. Şerif Mardin, sanırım bir ara, Türkiye’de meslektaşları resmî ideolojiye dokunan düşüncelerinden dolayı yargılanırlarken kendisinin uluslararası yayınlarda İngilizce yazarak fikirlerini dile getirebildiği itirafında bulunmuştu. Ancak tabî ki hakperest ilim adamına düşen, her halükarda, çekinmeden, uygun bir dille hakikatleri dile getirmektir. Bu itibarla inşallah çıkacak müstakbel Türk modernleşmesi çalışmamızın de İslâm ve Osmanlı modernleşmesiyle ilgili iki eserimiz kadar hacimli olacağını sanıyorum.

-Gelenekten Modernliğe Osmanlı eserinizin hak ettiği ilgiyi gördüğünü düşünüyor musunuz?

Bu, muhtemelen “yarasına dokunma” kabilinden bir yazara sorulabilecek en zor sorulardan biridir. Zira büyükler, “Marifet, iltifata tâbidir; müşterisiz metâ‘, zâyidir” demişler. Eserimizin henüz hak ettiği ilgiyi gördüğü söylene-
mez. Bu halin “entelektüel düşüş” olarak özetleyebileceğimiz özel ve genel, objektif ve sübjektif birçok sebebi var. Yaşadığımız entelektüel düşüşün genel sebebini niteliğin niceliğe mağlubiyetine bağlı olarak aşırı, kısır siyasallaşma-çekişme ile güncelleşme-dağılma şeklinde özetleyebiliriz.

Bir taraftan üniversitelerin çoğalması, elektronik medyanın patlaması, sosyal medyanın gelişmesi, basılan kitap sayısının artması şeklinde nicel gelişme, diğer taraftan vahim entelektüel-manevî düşüşe bağlı olarak aşırı, kısır siyasallaşma ve güncelleşme şeklinde niteliğin düşmesi. Ülkemizde 1990 ideoloji-sonrası ile 2000 sosyal medya-sonrası süreçte küfür fikrin, çekişme tartışmanın yerini aldı, sağduyu ve düşünce neredeyse tarihe karıştı. Değil farklı dinlerden, aynı dinden insanlar bile bir mesele hakkında sağduyuyla konuşamaz, anlayamaz hale geldiler maalesef.

Kitaplar, dergiler çıkıyor ama okunmuyor, akademisyenler dâhil insanların çoğu, sosyal medya bataklığında laf atma, kendini gösterme, adam tutma, mevki kapma derdinde. Yaşadığımız çağ, hız ve haz çağı, bilhassa görsel ve sosyal medya, “kullan at” denen anlık tüketim mantığına dayalı. Gözler bir anda bir şeye çevrildikten sonra hemen başka bir şeye kayıyor; adeta “dur düşün” yerine “durma düşünme” mottosuyla yaşıyor insanlar. Hâlbuki “Te-vakkuf olmadan vukuf olmaz” sözünün belirttiği gibi, tevakkuf olmadan, durup dikkatle bakmadan bir şeye vukuf sağlanamaz.

Elbette bu kadar çoraklaşmış bir ortamda değerli ile değersiz ayırt edilmesi, değerlinin kadrinin bilinmesi imkânsız gibidir. Bu olumsuzluk, bizimkiler gibi âcizane nicel ve nitel olarak ağır eserler için daha büyük bir dezavantajdır. Akademisyen dostum Erkan Çav, “Hocam, önce senin entelektüel dünyaya girebilmek, küllî-hikemî perspektifine aşına olabilmek, sonra bu kadar hacimli eserini hazm ederek okumak kolay değil; ben bile bu esaslı, tam okumaya girişinceye kadar şimdilik ancak acil gördüğüm bölümleri okuyabiliyorum” itirafında bulunmuştu.

Gerek *İslâm’da Modernleşme, 1839–1939*, gerek *Gelenekten Modernliğe Osmanlı* eserlerimiz için, “Yahu insanların kısa mesajları bile okumaya üşendikleri günümüzde bu kadar hacimli eserleri kim okuyacak?” diyen meslektaşlarımız çıktı. Bu, “Maalesef durumumuz bu” şeklinde bir hal tesbitinin

yanında aynı zamanda bize yönelik bir tenkidi (!) de içermektedir. Akademisyenlerin bile daha çok satış için kolay okunur, hafif eserler vermeyi tercih ettikleri bir ortamda bu kadar ağır eserler vermenin ne âlemi vardı? Bazı meslektaşlarımızın eserimize getirdiği tenkitler (!), traji-komik denecek cinstendi: “Bu kadar kitap gibi bibliyografya olur mu, herkes her şeyi bilemez, ansiklopedik perspektifle uzmanlık gerektiren bu kadar farklı konuyu ele almak, hakkını vermek mümkün mü? Bu kadar iddialı olmaya ne gerek var?” vs.

Herhalde hacimli eserlerin okunma ve satılma dezavantajını bilen hiç kimse, “Olabilmişken hacimli bir kitap yazayım” diye şişirme eser vermez. Eserin çapı, incelenen konunun tabiatınca belirlenir. Diğer taraftan “Neden ülkemizde modernleşme gibi temel meseleleri, esaslı, derinlikli bir şekilde inceleyen çıkmaz” diye hep yakınılmaz mı?

Ülkemizdeki bu genel entelektüel düşüş, derin dikey ideolojik ve yatay kültürel bölünme ile katlanır. Dikey bölünmeden kasdım, sağ-sol şeklindeki ideolojik bölünmedir. Maalesef bizde akademik dünya da kısır sağ-sol kutuplaşmasını aşabilmiş değildir. Sağ-sol kutuplaşmasının üstüne çıkabilenlerin Halil İnalçık, Kemal Karpat, Şerif Mardin gibi Osmanlı bakiyesi ile Batı aşinası akademisyenler olmaları tesadüf değildi. Osmanlı ile Batı’yı derinlik ve genişlik kelimeleriyle karşılaştırabiliriz. Batı’nın geniş ufukluluğu, mütemadi arayışı, aslında İslâm-Osmanlı’nın derinliğine ulaşmak içindi. Maalesef inkıraz bulmuş bu hakikî ilim adamları neslinin, bir tür ideal tiplikleştirmeyle, günümüz akademisyenler neslinin örnek alması gereken üç hayatî vasfını “fitrat, irfan, ilim” olarak sayabilirim:

1. Fitrat (Safalık-Hayret): Bunlar, “Oldum demek, öldüm demektir” inancıyla, son nefeslerine kadar içindeki çocuğu, talebe saflığını, öğrenme aşkını koruyan, kaliteli eserler ve fikirlerle karşılaştıklarında heyecanlanan, hayranlık ve haz duyan, “içi geçmemiş” şahsiyetlerdi. “Profesör oldum, artık kitaplara ihtiyacım kalmadı” diye kütüphanesini satılığa çıkaran sözde akademisyenler gibi “içi geçmiş” insanlarda ise âleme hayret, ilme talep ve hikmet olamazdı.
2. İrfan (Hasbîlik-İnsaf): Bunlar, saflığa bağlı olarak akademik unvan, mevki-makam, haset gibi nefsanî zaafı, kompleksleri, ideolojik önyargıları, ahbap-çavuş ilişkilerini nisbeten aşmış, müessirin kimliğinden ziyade eserine, eserinin zatî değerine bakan, herkesin hakkını teslim eden hasbî, insaf sahibi adamlardı.
3. İlim (Derinlik-Vukuf): Bunlar, Osmanlı bakiyesi âlimler, Batı aşinası

akademisyenler olarak uzmanlık alanlarını aşan ağır eserleri de anlayabilecek, takıldıkları yerlerde pes etmeden, bahane bulmadan, neyi nerede bulabileceklerini, kimden öğrenebileceklerini bilen, çok-yönlü, entelektüel derinliğe sahip şahsiyetlerdi.

İnalcık neslinden sonra bu vasıflarla müzeyyen akademisyenler olarak Mehmet Genç ile Mim Kemal Öke'yi anabilirim. Aslında mezkûr üç vasıfla temayüz eden bu şahsiyetin temelinde “önceden görmelik, asalet” yatıyordu. “Asil azmaz, bal kokmaz” ile “Sonradan görme, gâvurdan dönme” atasözleri, önceden görmelik-sonradan görmelik farkını anlatmaya, akademik unvan konusundaki tutumlar da aradaki farkı göstermeye yeterdi. Akademik unvan, “Prof. Dr. İbni Haldun, Prof. Dr. Ahmed Cevdet Paşa” gibi geçmiş âlimlerde anakronik, abes durduğu kadar, İnalcık, Karpat, Mardin gibi akademisyenlere de zül gelir, tezyif sayılırdı.

Sonradan görme neslin akademisyenleri ise değil kitap kapaklarına, kapı zillerine yazacak, onsuz kendilerini çıplak hissedecek kadar akademik unvana düşkündüler. “Önceden görme” akademisyenler nesli, günümüz akademisyenler neslinde mumla aranan mezkûr üç vasıf sayesinde en ağır entelektüel eserleri bile anlayabilecek ve değerlendirebilecek şahsiyetlerdi. Bu vasıflardan mahrum “sonradan görme” akademisyenlerde ise ne uzmanlık alanlarını aşan eserleri anlayabilecek ilim, ne değerlendirebilecek insaf bulunurdu.

Rahmetli Şerif Mardin, bu örnek akademisyenler neslinin mensubu olarak âcizane *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939* kitabımıza takriz lütfunda bulunmuştu. O yüzden vefat edenlerden Şerif Mardin ile yaşayanlardan Mehmet Genç, sahip oldukları mezkûr üç vasıfla âcizane çalışmamı en iyi anlayabileceklerini ve değerlendirebileceklerini düşündüğüm, görmelerini en çok arzu ettiğim ilim adamlarıydı. İlgisini çekeceği ümidiyle eserimizi çıkar çıkmaz rahmetli Mehmet Genç'e takdim etmek istemişim. Ancak ağır bir hastalıktan hastanede yattığı için bizzat takdim etmek nasib olmadı, göndermek zorunda kaldım. Bilahare kitabın kendisine ulaşip ulaşmadığını teyit için telefonla aradım ama rahmetlinin mecali olmadığı için fazla konuşamadık.

Ülkemizdeki genel entelektüel düşüşün sebebi olarak andığım yatay kültürel bölünmeden kasdım, daha ziyade Türkiye'ye has sözde epistemik cemaat olarak ahbap-çavuş, al gülüm-ver gülüm ilişkileridir. Dikkat edilirse ülkemizdeki dikey bölünmeyi ideolojik, yatay bölünmeyi kültürel olarak

vasıflandırdık. Zira yatay kültürel bölünmeyi ideoloji ve ilkedden ziyade şahsiyet ve meşrep parametreleri belirler. Bunun iki tezahürü vardır.

Birincisi, dikey ideolojik bölünmeyi çapraz kesen ahbap-çavuş ilişkileridir. Buna göre pekâlâ zıt ideolojik kamplarda yer alanlar ahbap, aynı ideolojiyi-dini paylaşanlar rakip, düşman olabilirler; zira Türkleri ayıran veya buluşturan, ideoloji ve ilkedden ziyade şahsiyet ve meşreptir.

İkincisi, eserden ziyade müessirin kimliğine, boyuna posuna, soyuna, memleketine, meşrebine bakma olarak kendini gösteren hasbîlikten ziyade hesabîliktir.

Bu dikey ideolojik ve yatay kültürel bölünmenin sonucu, farklı kesimler arasında ülkenin entelektüel seviyesini yükseltecek diyalog ve müzakere kanallarının tıkanmasıdır. “Kendin çal, kendin oyna; Küçük olsun, bizim olsun” sözlerince, herkesin kendi çevresinde kendi doğrularını, ezberlerini tekrarlamasıyla elbette ülkenin entelektüel seviyesi yükselmez, tam aksine bugün olduğu gibi giderek düşer.

Elhamdülillah hesabîlik yerine hasbîliği gaye edinmiş bir ilim adamı olarak hayatım boyunca asla ahbap-çavuş ilişkilerine iltifat etmedim, “Allah sadıklarla beraberdir” ve “İyilik yap denize at, balık bilmezse Halık bilir” inancıyla, hasbîliğin sonucu yalnızlığı göze alarak ilim ve hak adına yılmadan çalışmaya devam ettim. Eserimizin esas kısmı bir tarafa, Osmanlı modernleşmesi incelemeleri için ortaya koyulan ilk metodolojik çerçeve sayılabilecek “Keşf-i Kadim Olarak Osmanlı Modernleşmesi İncelemesi” başlıklı usûl kısmı bile ilgi görmedi. Elbette nihâî olarak hak yerde kalmaz, kimsenin ecri zayı olmaz ama mesele, şahısların ötesinde ülkenin kaybıdır. Yani Ali'nin, Veli'nin, fertlerin eserlerinin takdirinden öte, farklı kesimlerden aydınlar ve akademisyenler arasında verimli müzakere ile ülkenin yaşadığı problemleri çözebileceği entelektüel seviyesinin yükselmesi, ufkunun açılmasıdır.

Bu kanaatle *Muhafazakâr Düşünce* dergisi, *Gelenekten Modernliğe Osmanlı* üzerinden Osmanlı modernleşmesinin her yönüyle inceleneceği, tartışılacağı bir sempozyum projesi hazırlamıştı, ancak patlak veren pandemi yüzünden rafa kaldırıldı. Burada çalışmamız, Safahat misali bir sanatçının eseri gibi gaye değil, kapsamlı bir inceleme olarak Osmanlı modernleşmesinin müzakeresine vesile olacaktır. Samimî arzum, şahsen eserimin takdirinin ötesinde, ülkemizin yaşadığı bütün problemlerin kaynağını oluşturan Osmanlı modernleşmesinin derinden incelenmesine ve anlaşılmasına, bu konudaki çalışmaların gelişmesine vesile olmasıdır ve's-selâm...

Kaynaklar

- Afet [İnan] (1933). *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler. I. Kitap. İstanbul: Maarif Vekâleti.*
- Ağaoğlu, Ahmet (2012). *Üç Medeniyet.* İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Bahî, Mustafa Ahmed Abdü'l-'Alîm (2011). *Eseru'l-'Akîdeti ve 'İlmü'l-Kelâmî fi'n-Nahvi'l-'Arabî.* Kâhire: Dâru'l-Besâir.
- Balkaya, İhsan Sabri (2005). *Ali Fethi Okyar (29 Nisan 1880-7 Mayıs 1943).* Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Berkes, Niyazi (1984). *Teokrasi ve Laiklik.* İstanbul: Adam.
- Blunt, Wilfrid Scawen (1882). *The Future of Islam.* London: Kegan Paul, Trench.
- Bozkurt, Mahmut Esat (1940). *Atatürk İhtilâli.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi İnkılâp Enstitüsü.
- Ergin, Muharrem (1976). *Milliyetçiler Korkmayınız Birleşiniz.* Ankara: Ekonomik ve Sosyal Yayınlar.
- Kaplan, Mehmet vd. (yay.) (1981). *Atatürk Devri Fikir Hayatı, I-II.* Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Kara, İsmail (2002–2014). *İslâm Siyasî Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilâfet Risâleleri, I-VI.* İstanbul: Klasik.
- Karabekir, Kazım (2005). *Paşaların Kavgası.* Haz. Faruk Özerengin. İstanbul: Emre Yayınları.
- el-Kermî, Mer'î b. Yusuf (2015). *Behcetü'n-Nâzırin ve Âyâtü'l-Müstedillîn.* Hâmid et-Temîmî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye.
- Mütercim Ahmed Âsım Efendi (2013). *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi: el-Okyânâsu'l-Basîf fi Terceme-ti'l-Kâmûsi'l-Muhît, I-VI.* Haz. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Soleimani, Kamal (2016). *Islam and Competing Nationalisms in the Middle East, 1876-1926.* New York: Palgrave Macmillan.
- Sultan İkinci Abdülhamid Han (2011). *Devlet ve Memleket Görüşlerim, I-II.* Atilla Çetin (yay.), İstanbul: Çamlıca.
- Taşdemirci, Ersoy (1988). "Medreselerin Doğuşu Kaynakları ve İlk Zamanları". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2: 269-278.
- Tunalı, Ayten Can (2007). "Kurtuluş Savaşı'nda Esat Efendi (İleri)". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 26/41: 81-99.