

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
YAKIN ÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI**

**DÖNEMİNİN İSLÂMCI ENTELEKTÜELLERİNİN
II. ABDÜLHAMİD'E BAKIŞI (1876-1908)**

**Hatice Kübra KISA
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Ümit ESER**

KONYA 2021



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hatice Kübra Kısa		
	Numarası	18810501014		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Tarih		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	*	
		Doktora		
Tezin Adı	Döneminin İslâmcı Entelektüellerinin II. Abdülhamid'e Bakışı (1876-1908)			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hatice Kübra Kısa		
	Numarası	18810501014		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Tarih		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	*	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Ümit Eser		
Tezin Adı	Döneminin İslâmcı Entelektüellerinin II. Abdülhamid'e Bakışı (1876-1908)			

Tanzimat'tan bu yana var olan “Devleti nasıl kurtarırım?” sorusu üzerine bir siyaset oluşturan II. Abdülhamid Panislamist bir sultan olarak tanınmakta ve onun saltanatı modern kurumların yaygınlaştığı bir dönem olarak bilinmektedir. Gelenekten kopmadan modern olanı ülkeye getirmeye çalışan II. Abdülhamid döneminde, devletin kalkınması için toplumun cahillikten kurtarılması gerektiği inancından hareketle Batı tarzı okul sayısında artış olmuştur. Halk nazarında sevilen bir İslâmcı sultan olarak bilinen Abdülhamid, çağdaşı olan İslâmcı entelektüeller tarafından ağır eleştirilere uğramıştır. Özellikle meşrutiyetin kaldırılması ve baskıcı bir yönetim tarzının uygulanması eleştirilerin ana konusu olmuştur.

Anahtar Kelimeler: II. Abdülhamid, İslâmcılık, Mehmed Akif, Cemaleddin Afganî, Said Nursi, Elmalılı Hamdi.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Hatice Kübra Kısa		
	Student Number	18810501014		
	Department	Tarih		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	*	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Dr. Öğr. Üyesi Ümit Eser		
Title of the Thesis/Dissertation	The Perspectives of the Coeval Islamist Thinkers on the Reign of Abdulhamid II (1876-1908)			

Abdulhamid II, who established politics based on the typical question of the *Tanzimat* period “How can I recover the state?”, is known as a Panislamist sultan and his reign is recognised as a period in which modern institutions became widespread. During the reign of Abdul Hamid II, who attempted to modernise the country, the number of Western-style schools increased due to the belief that society should be escaped from ignorance for the development of the state. Known as a popular Islamic sultan, Abdulhamid was criticized heavily by his contemporary Islamic intellectuals. Abolition of the constitutional regime and the authoritarian nature of Hamidian administration have been the main subject of criticism.

Keywords: Abdulhamid II, Pan-Islamism, Mehmed Akif, Jamal al-Din al-Afghani, Said Nursi, Elmalılı Hamdi.

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
KISALTMALAR	v
ÖN SÖZ	vi
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Önemi.....	1
2. Araştırmanın Kaynakları.....	2
I. BÖLÜM	4
ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE İSTANBUL’UN ENTELEKTÜEL VE KÜLTÜREL İKLİMİ	4
1. Eğitim.....	5
a. Maârif Nezareti.....	5
b. Sıbyan ve İbtidâî Mektepleri.....	7
c. Rüşdiye ve İdâdîler.....	8
d. Yabancı Okullar.....	9
e. Aşiret Mekteb-i Hümayunu.....	11
f. Dârülfünun.....	12
2. Basın-Yayın ve Kütüphanecilik.....	16
a. Basın-Yayın.....	17
b. Kütüphanecilik.....	21
II. BÖLÜM	27
II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİ’NDE ÖNE ÇIKAN İSLÂMCI ENTELEKTÜELLERİN BİYOGRAFİLERİ	27
I. Yenilikçi İslâm: Cedîdçilik.....	27
1. Mehmet Akif Ersoy.....	33
İslâmcılık Anlayışı.....	41
2. Cemaleddin Afganî.....	44
İslâmcılık Anlayışı.....	53
3. Elmalılı Hamdi Yazır.....	56
İslâmcılık Anlayışı.....	59

4. Said Nursi.....	61
İslâmcılık Anlayışı.....	68
III. BÖLÜM	70
İSLÂMCI ENTELEKTÜELLERİN II. ABDÜLHAMİD'E BAKIŞI	70
1. Kızıl Sultan ya da Ulu Hakan	70
2. İttihâd-ı İslâm veya Panislâmizm	79
3. Modernleşme mi Batılılaşma mı?	89
SONUÇ	97
BİBLİYOGRAFYA	100



KISALTMALAR

- a.g.e. : adı geçen eser
- a.g.m. : adı geçen makale
- a.mlf. : adı geçen müellif
- BCA : T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi
- BOA : T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi
- BEO : Bab-1 Ali Evrak Odası
- bkz. : bakınız
- c. : cilt
- çev. : çeviri
- ed. : editör
- DH.ŞFR. : Dahiliye Şifre Kalemi
- DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
- İ.HR. : İrade-i Hariciye
- ö. : ölüm
- s. / ss. : sayfa sayısı
- TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
- TTK : Türk Tarih Kurumu
- Y.A.HUS. : Yıldız Arşivi Hususi Maruzat
- Y.PRK.ZB.: Yıldız Arşivi Zaptiye Nezareti Maruzatı

ÖN SÖZ

II. Abdülhamid'in saltanat yılları çok fazla seveni ve taraftarı olan, bir o kadar da eleştiri alan bir dönemdir. Yıkılmak üzere olan “hasta bir devleti”¹ otuz üç yıl boyunca ayakta tutmayı başaran, İslâmcı politikaları ön planda olan ve toplumu kalkındırmak için modernleşmeyi önemseyen bir sultan olarak sevilip takdir edilirken; bu kadar uzun süre tahtta kalmasına sebep olarak görülen “istibdat” yönetimi, buna bağlı olarak gelişen Yıldız istihbaratı ve sansür uygulamaları, sultanın eleştirilmesine sebep olmuştur.

Olumlu-olumsuz pek çok eleştirinin konusu olan sultan Abdülhamid dönemi İslâmcı politikalarıyla dikkat çektiği kadar modernleşme hareketleriyle de ön plana çıkmaktadır. Sultan vasfı kadar halifelik sıfatını da önceleyerek Osmanlı Devleti'nin dışında kalan Müslümanların sıkıntılarıyla ilgilenmeye çalışan Abdülhamid, bütün Müslümanları Osmanlı çatısı altında birleşmeleri, hiç değilse Avrupa'ya karşı Osmanlı yanında olmaları için çabalamıştır. İslâmcı karakterinin yanı sıra Batıdaki gelişmeleri takip edip devlet içerisinde modern kurumların yaygınlaşmasında da etkisi büyüktür.

Sultanın pek çok çevreden eleştiri almasının yanı sıra, İslâm geleneklerinden vazgeçmeden modernleşme çabasına rağmen kendi döneminin İslâmcı entelektüelleriyle ters düşmesi ilgi çekici bir durumdur. Bu tezde dönemin dikkat çeken İslâmcı entelektüellerinin II. Abdülhamid'e karşı düşüncelerine değinilmeye çalışılmıştır.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, aydınların nasıl bir ortamda yetiştiğini göstermek amacıyla Abdülhamid döneminde modern kurumlar arasında en fazla üzerinde durulan eğitim kurumlarına değinilmiş ve basın-yayın ile kütüphane kurumlarının durumu hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci bölümde, II. Abdülhamid'e eleştirileriyle dikkat çeken İslâmcı entelektüelleri tanımak amacıyla biyografilerine yer verilmiştir.

¹ François Geogron, *Sultan Abdülhamid*, (çev.) Ali Berktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2018, s. 16.

Son bölümde ise biyografileri ele alınan İslâmcı entelektüellerin belli konularda Abdülhamid'e bakış açıları ele alınmıştır.

Hatice Kübra KISA

KONYA 2021



GİRİŞ

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı sınırları haricinde kalan İslâm dünyasının Avrupa devletlerinin hakimiyetine girmesiyle Müslümanlarda Osmanlı Devleti'ne yönelik oluşan beklenti, Osmanlı Devleti'nde İslâmcılık ideolojisinin evrensel açılımına bir zemin hazırlamıştır. Bu dönemden itibaren varlığını gösteren İslâmcılık hareketinin amacı, Avrupa'nın İslâm dünyası aleyhinde oluşturduğu tehditlere etkili bir şekilde karşı koymak, bunu yaparken de dinin kılavuzluğunda modern bir zihniyet inşa etmektir. Modernizm anlayışıyla İslâmcılık hareketi, İslâm dünyasında ortaya çıkan benzeri pek çok akımdan kendini ayırmıştır. Bu hareketin taraftarlarına göre İslâm dünyasındaki gerilemenin sebebi, hakiki İslâm'dan uzaklaşmasından kaynaklanmaktadır. Şu halde sorunun çözümü İslâm'ın özüne dönmekte yani İslâmlaşmaktadır. Buradan hareketle İslâmcılık hareketi hem bir "öze dönüş" hem de "modern çağa ayak uydurma" projesi olarak sunulmuştur. Amcası Abdülaziz'in öldürülmesi ve abisi V. Murat'ın deli kabul edilmesi sebebiyle tahttan indirilmesinden sonra senenin üçüncü sultanı olarak 1876'da tahtan çıkan Sultan II. Abdülhamid dönemiyle de yeni bir döneme girilmiş, bir taraftan devletin kimliğinde İslâm politik bir yer edinirken diğer taraftan da modernleşme hareketi devlet kurumlarında yaygınlaşmaya başlamıştır.

1. Araştırmanın Önemi

Hem iç hem dış siyasette sömürgeciliğe karşı bir direniş olarak birlik, dayanışma ve yardımlaşma yönlerine yaptığı vurgularla İslâmcılığı Osmanlı Devleti'nin bekasını temin edecek bir vasıta olarak gören II. Abdülhamid'in, bugün dahi İslâmcılık anlayışı denildiğinde ilk akla gelen ve düşünceleri önem arz eden fikir adamları nazarında nasıl bir profil oluşturduğu ilgi çeken bir konudur.

Aradan geçen yıllara rağmen yaptığı çalışmalarla pek çok eleştiri ve övgüye muhatap olmuş bir sultanın, hitap ettiği ve sevildiği bir kitle içerisinde hatırı sayılır kişiler tarafından tahtından indirilecek kadar nefret uyandırması dikkat çekmektedir. Bu kişiler arasında, İslâm şairi Mehmed Akif ve Said Nursi gibi

isimlerin olması, dönemin İslâmcı entelektüellerin döneme dair yazdıklarını inceleme ihtiyacını ortaya koymuştur.

2. Araştırmanın Kaynakları

Çalışmada, üzerinde durulan İslâmcı entelektüellerin *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebilürreşâd* ve *Urvetu'l Vuska* dergilerinde kaleme aldıkları dönem yazılarına öncelik verilmiştir. Ayrıca T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı'nın Osmanlı dönemi belgelerine ulaşılmış, birinci elden kaynaklar öncelenmeye çalışılmıştır.

Çalışmaya başlarken Prof. Dr. Caner Arabacı hocanın “II. Abdülhamid’e İslâmcı Muhalefet” başlıklı yazısı rehber olarak alınmıştır. Ayrıca Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan *İslâm Ansiklopedisi*'nin, “Mehmed Akif Ersoy”, “Cemâleddîn-i Afganî”, “Said Nursî”, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, “Cedîcilik” gibi başlıkları hareket noktaları olmuştur.

Cemaleddin Afganî'nin hayatı ve düşüncelerinin incelenmesinde, Afganî çalışmalarında mühim bir yeri olan Muhammed Mahzumî Paşa'nın *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları* eseri başta gelmektedir. Afganî'nin kaleme aldığı *er-Redd al'a ed-Dehriyyin* kitabı da faydalanılan birinci el kaynaklardandır. Ayrıca Nikki Keddie'nin *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani a Political Biography* gizemli bir karakter olan Afganî'ye dair önemli bilgiler içermektedir. Tahran Üniversitesi tarafından yayınlanan ve Asgar Mehdevi ile İrec Afşar'ın hazırladığı *Seyyid Cemaleddin* kitabı, Afganî'nin el yazması mektuplarına ve risalelerine ulaşmada kullanılan önemli bir kaynaktır. Alaeddin Yalçınkaya'nın *Cemaleddin Efgani ve Türk Siyasal Hayatına Etkileri* üzerine hazırladığı doktora çalışması da faydalanılan bir diğer eserdir.

Mehmed Akif'e dair yapılan çalışmaların başında Eşref Edib'in hazırladığı *Mehmed Akif- Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları* gelmektedir. Eserde Akif'in hayatı ve mücadelesine dair önemli bilgiler aktarmakla birlikte arkadaşlarının Akif'e dair düşünceleri yer almaktadır. İsmail Hakkı Şengüler'in hazırladığı on ciltlik *Mehmed Akif Külliyyatı* da çalışmada faydalanılan önemli

kaynaklardandır. Mehmed Akif'in makalelerini ve şiirlerini, Akif'in dostlarına yazdığı mektupları ile Akif'e dair pek çok hatırayı aktarmaktadır. Ayrıca Mahir İz'in *Yılların İzi* hatıratı ve Mithat Cemal'in *Mehmed Akif* isimli Akif'le hatıratlarını kaleme aldığı kitabı faydalanılan iki mühim eserdir.

Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Metâlib ve Mezâhib* adıyla Türkçe'ye kazandırdığı kitabın giriş kısmı Elmalılı'nın düşünce dünyasına dair önemli ipuçları vermektedir. İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın kaleme aldığı *Son Hattatlar* eserinden de Elmalılı'nın hayatına dair önemli bilgiler elde edilmiştir. Ayrıca İsmail Kara'nın hazırladığı, "Üç Devir, Üç Elmalılı Hamdi" ve "Elmalılı Hamdi Efendi ve Halifelik" makaleleri başvurulan önemli kaynaklardandır.

Said Nursi araştırılırken hem hayatı hem de düşüncelerine dair pek çok bilgiye çoğunlukla Said Nursi'nin bizzat kaleme aldığı *Risale-i Nur Külliyyatı* eserinden faydalanılmıştır. Ayrıca *Divân-ı Harbi Örfî* ve *Hutbe-i Şâmiye* de Said Nursi'nin eserleri arasında faydalanılan iki önemli kitaptır. Bunun yanı sıra Necmeddin Şahiner'in *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi* ile Şerif Mardin'in *Religion and Social Change in Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* eserleri Said Nursi'nin hayatı ve düşünce dünyası ile ilgili faydalanılan diğer önemli kaynaklardandır.

II. Abdülhamid dönemine hazırlanırken öncelikle Abdülhamid'in hayatına dair yazılmış kapsamlı bir eser olan François Georgeon'un *Sultan Abdülhamid* adlı eserinden faydalanılmıştır. Yine dönemin İslâmcılık düşüncesine dair çalışmalarda İsmail Kara'nın *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* eseri başta olmak üzere İslâmcılık üzerine hazırladığı diğer kitapları ve farklı mecralarda kaleme aldığı makaleleri önemli bir yer tutmaktadır.

I. BÖLÜM

ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE İSTANBUL'UN ENTELEKTÜEL VE KÜLTÜREL İKLİMİ

Sultan II. Abdülhamid dönemi Habermas'ın ifadesiyle “meşruiyet bunalımı”nın² yaşandığı bir dönem olma özelliği taşımaktadır. XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti Avrupa’da “Düvel-i Muazzama”nın Hristiyan olmayan tek ferdidir ve bu yalnızlığını artarak hissetmeye devam etmiştir. 93 Harbi’nden sonra gayrimüslim tebaasının çoğunluğunu yitiren Osmanlı Devleti, Tanzimat devrine kıyasla daha İslâmî bir kimlik kazanmıştır. Bu durum Osmanlı Devleti’nde “geleneğin yeniden düzenlenmesini” gündeme getirmiştir. Sultan Abdülhamid de devletini hem iç hem dış siyasette meşruiyet zeminine yerleştirme gerekliliğiyle bir siyaset oluşturmuştur.³

Abdülhamid döneminde uygulandığı şekliyle Panislâmizm, Osmanlı hilafetini dış dünyada nüfuz sahibi kılacak her türlü siyasetten oluşan uygulamaların bütünüdür. Diğer pan hareketler (Panslavizm, Pangermenizm, panhelenizm vs.) çerçevesinde değerlendirilmelidir. Ancak aradaki önemli bir fark vurgulanarak: Panslavizm, Pangermenizm gibi hareketler yayılcı ve saldırgan bir siyasetin ürünüken, Osmanlı Panislâmizmi savunmaya yöneliktir ve meşru varlığını tehlikede gören bir devletin siyasetidir. Bununla birlikte bu hareketlerin hepsi, savunmaya ya da saldırmaya yönelik olsun, belli bir milletin kendi imajını dünyaya yansıtma çabasıdır.⁴

Osmanlı Devleti’nin dış dünyada prestijini artırmak için uygulanan Panislâmizm programında eğitimin özel bir yeri vardır. Bunun en iyi göstergesi de devletin en seçkin okullarında okumak isteyen Osmanlı tebaasından olmayan Müslümanların kısıtlı imkanlara rağmen devlet hesabına (bazen de bizzat sultanın hesabına) eğitilmeleridir.⁵ 1888-89 yıllarında Felemenk sömürgesi altında olan Cava’dan bir grup çocuk Mekteb-i Sultani’ye ve Mekteb’i Mülkiye’ye kabul olunmuşlar, masrafları sultana ait olmak üzere eğitim görmüşlerdir. Bunun üzerine 11

² Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, Polity Press, Cambridge, 1988.

³ Selim Deringil, *Simgeden Millete*, İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s. 23.

⁴ A.g.e., s. 30.

⁵ A.g.e., s. 32.

Haziran 1898’de Batavya Baş şebbenderi Mehmed Kamil Bey, bu durumun Batavya ileri gelenleri nezdinde çok etkisinin olduğunu yazmıştır.⁶

Selim Deringil’in Hollanda kaynaklarından aktardığına göre İstanbul’un bu politikası başarıyla sonuçlanmıştır. Eğitimlerini tamamlayan Cavalı çocuklar Türkçe konuşur bir şekilde ve Osmanlı pasaportu taşıyarak Batavya’ya geri dönmüşler, Hollandalı yöneticilerden kendilerine Avrupalı muamelesi yapılmasını istemişlerdir.⁷

1. Eğitim

Eğitimde yenileşme hareketleri, her ne kadar 1839 tarihli Gülhane Hatt-ı Hümayununda madde olarak yer almasa da Tanzimat’la birlikte başlamıştır. Ancak bu dönemde yapılan eğitim reformları çoğunlukla eskinin ıslahı ve eski kurumları rahatsız etmeden yeni kurumların açılması şeklinde olmuştur. Aynı zamanda Tanzimat’ta modern, liberal ve özgürlükçü bir düşünce olmasının yanı sıra Osmanlılık ideolojisi yerleştirilmeye çalışılmıştır. Bütün bunlardan dolayı Tanzimat’la başlayan eğitimde yenileşme hareketleri bir neticeye varamamış ve eski usul eğitim devam etmiştir. Tanzimat her ne kadar yenileşme hareketleri açısından bir Rönesans dönemi sayılmasa da Meşrutiyet ve II. Abdülhamid dönemi yenilikleri ve Osmanlı anayasal gelişmeleri için önemli bir temel oluşturmuştur.

II. Abdülhamid dönemi de her ne kadar devlet ideolojisinde İslâmi karakter taşısa da sultanın siyasetinin önemli bir bölümü devleti korumaya yönelik seküler düşüncelerden oluşmaktadır. İktidarı döneminde özellikle merkezileşme ve eğitimin yaygınlaştırılmasında Tanzimat politikalarının birçoğunun devam ettirilmesi, sultanın yüzünün geriye dönük olmadığını göstermektedir.⁸

a. Maârif Nezareti

II. Abdülhamid saltanatı Tanzimat kararlarının uygulandığı bir dönem olma özelliği taşımaktadır. 1869 Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi ile modernleştirilmeye

⁶ Deringil, *a.g.e.*, s. 32; T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Ali Evrak Odası (BEO)*, 001166.087419.005.

⁷ Deringil, *a.g.e.*, s. 33.

⁸ *A.g.e.*, s. 111.

çalışılan eğitim sistemini düzene koyma ihtiyacı ortaya çıkmış ve 1876 Kanûn-i Esasî ile de eğitimle ilgili düzenleme gündeme gelmiştir. Eğitim ve öğretim işleri Kanun-i Esâsi emri olarak devletin görevleri arasına girmiş ve Meclis-i Mebusan'da dahi maârif düzenlenmedikçe diğer alanlarda yapılacak ıslâhatın başarıya ulaşamayacağı gerçeği kabul edilmiştir. Ancak 93 Harbi olarak bilinen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonunda ortaya çıkan meseleler, Osmanlı hükümetini maârif alanında yapacağı ıslâhatı ertelemeğe mecbur etmiştir. Nitekim harbin dışta ve içteki yankıları biraz yatışınca, maârif teşkilatının da yeniden düzenlendiği görülür. Çağın gerçeklerine uymakta güçlük çeken Maârif Nezareti, 1879'da kendi bünyesinde yeni bir reorganizasyona gitmiş ve modern bir kuruluş haline gelmiştir.⁹

II. Abdülhamid döneminde eğitim, merkezi teşkilatın düzenlenmesiyle son şeklini almıştır. II. Abdülhamid döneminde Maârif Nezareti merkez teşkilatının yeniden düzenlenmesi, geliştirilmesi ve son şeklinin verilmesi istikametinde yapılan çalışmalarda realist bir yol takip edilmiş; Tanzimat'tan itibaren normal seyrini takip eden eğitimde batılılaşma ve modernleşme hareketlerinin uygulamadaki başarılarına göre teşkilata yön verilmiştir. 1869 yılında kurulan ve eğitim reformlarını gerçekleştirmekle görevli Maârif-i Umûmiye Meclisi, 1877'ye kadar kendisinden beklenen icraatı yapamamıştır. Meclisin bu başarısızlığına rağmen, rüşdiye okullarının açılması, sıbyan okullarının yeni usule göre düzenlenmesi ve bazı yüksek okulların kurulmasını gören II. Abdülhamid dönemi maârifçileri kendiliğinden olan bu modernleşme ve gelişme akımını, nizam ve intizam dahilinde hızlandırmanın mümkün olduğunu düşünmüştür.

Bunu gerçekleştirmek için 1879 tarihinde Maârif Nezareti bünyesinde sıbyan, rüşdiye ve mekteb-i âlilerin her biri için ayrı daireler teşkil edilmiştir. "Mekâtib-i Sıbyaniye Dairesi", "Maârif-i Umûmiye Nizamnamesi" uyarınca İmparatorluk dahilinde ilköğretimi düzene koymak, yaymak, hocaları tayin etmek ve idari işlere bakmakla görevliydi. "Mekâtib-i Rüşdiye Dairesi" rüşdiyelerin ıslahı, programların yapılması ve öğretmenlerin teftişi ile ilgileniyordu. "Mekâtib-i Âliye Dairesi" de açılan mekteb-i âlilerle ilgili işlere bakıyordu. Fakat Maârif Nezareti'ne bağlı yüksek

⁹ Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, TTK Yayınları, Ankara 1991, ss. 28-29.

okulların azlığı sebebiyle bu daire ileride kapatılıp görevi bir müfettişliğe devredilmiştir. 1879'dan sonra hükümetin sıbyan okullarının yerine yeni usule göre öğretim yapan ibtidâî okullarını açması ve bunların çoğalmasa üzerine Mekâtib-i Sıbyaniye dairesi lağvedilerek yerine "Mekâtib-i İbtidaiye Dairesi" kurulmuştur. Bu değişikliğin anlamı, artık Maârif Nezaretinin ilk öğretimde yeni usul üzere eğitim ve öğretim yapan okullara ağırlık vermesidir. Ayrıca sıbyan okullarının kafalarda yarattığı izlenimi silip, ibtidâî kelimesiyle ilk öğretime yeni bir anlayış getirme isteğidir.¹⁰

b. Sıbyan ve İbtidâî Mektepleri

Tanzimat'la birlikte başlanan Sıbyan mekteplerinin ıslahı çalışması, II. Abdülhamid'in cülusuyla birlikte Mekteb-i İbtidâîye adıyla günümüz ilkokullarının ilk nüvesini oluşturmuştur. Tarih, coğrafya, resim, elişi, müzik, beden eğitimi, yurttaşlık ve tarım gibi yeni derslerin eklenmesiyle Batı tarzı eğitimin ilk örnekleri olmuştur.

1876 Anayasası hazırlanırken ele alınan ilköğretim meselesi, anayasaya konulan "Osmanlı efrâdının kâffesince tahsil-i maârifin birinci mertebesi mecburî olacak ve bunun derecâtı ve teferruâtı nizâm-ı mahsûs ile ta'yîn kılınacaktır" maddesi ile ilköğretim mecburi hale getirilmiştir (ilköğretim mecburiyeti 1869 Maârif Nizâm-nâmesinde de mevcuttur). Bu mecburiyetin getirilmesiyle kız ve erkek çocuklarının eşit şekilde eğitim imkanlarından yararlanması hukuken temin edilmiştir. Oysa o zamana kadar kız çocuklarının eğitimine gerektiği kadar özen gösterilmemiştir. Böyle bir ilginin oluşması, orta ve yüksek dereceli okulların kurulması ve bu kurumların gelişmesinin ilköğretimin nicelik ve nitelik yönünden belirli bir seviyeye çıkmasına bağlı olduğu fikrinin yerleşmesinden kaynaklanmaktadır.¹¹

II. Abdülhamid'in İbtidai Mektepleri adıyla açtığı modern eğitim kurumlarıyla birlikte imparatorlukta eğitim iki kısma ayrılmıştır. Birincisi sıbyan mektebi olup eski-yeni geleneksel yollardan eğitime devam etmişlerdir. Devletin neredeyse her köşesinde bulunan fakat bina, öğretmen, eğitim yönünden yetersiz durumda olan bu

¹⁰ Kodaman, *a.g.e.*, s. 31.

¹¹ *A.g.e.*, ss. 66-67.

okullar çağın gereklerini yerine getirmede yetersizdir ve bu kurumların topluca ıslah edilmesi çok zordur. Ayrıca kökten bir ıslah çalışmasına girişmek, bu okulları olduğu gibi kabul eden halk tabakalarının, ulema ve medreselerin tepkisine yol açma ihtimali yüksektir. Böyle bir tepki, bu çevrelerin desteğini almış ve onu devam ettirmek isteyen hükümetin işine gelmeyecektir. Bununla beraber hükümet bu okulların tedricen ıslahını gerekli görmektedir. Bu şartlardan dolayı hükümet sıbyan okullarında dinî eğitim ihmal edilmemek şartıyla, yeni usule uygun programların uygulanması şeklinde uzlaştırıcı bir siyaset benimsemiştir.

İkincisi ise, İbtidai Mektepleridir. Tanzimatçıların eskiye dokunmadan yenisini yapmak siyasetine uygun olarak ancak 1872’de açılan “ibtidâî numune mektebi” ile tatbikata geçmiştir. Böylece, ilköğretimde de ikili bir sistem ortaya çıkmış ve uzunca bir süre devam etmiştir. 1882’den sonra Maârif Nezâreti bu ikiliği kaldırmak için ağırlığı ibtidâî okullarına vermeye başlamıştır. Fakat dönemin sonuna kadar Hamidiye rejiminin açtığı ilkokullar ibtidâî, daha evvel mevcut olan okullar sıbyan adıyla anılmıştır. Yine de bu terimler çok kere eş anlamda kullanılmışlardır. Bu karışıklığı önlemek için, daha ziyade “usûl-i atîka” (eski/geleneksel usul) ve “usûl-i cedîde” (yeni usul) terimlerinin kullanılması yoluna gidilmiştir.¹²

Bu dönemde ilköğretim teşkilatının amacı, halk arasındaki cehaletin kaldırılması, genel maârif hizmetlerinin halka götürülmesi ve bu konudaki önceliğin Müslüman halkın yoğun olduğu yerlere götürülmesidir. Bununla birlikte ibtidâî okullarının kaza ve kasabalarda dahi büyükçe kurulması, öğrenci alımında Müslüman-gayrimüslim ayrımına gidilmeksizin herkesin kabul edilmesi II. Abdülhamid’in erken dönem Osmanlılık siyasetinin bir yansımasıdır.

c. Rüşdiye ve İdâdîler

Yine bu dönemde artan sayılarıyla dikkat çeken bir diğer eğitim kurumu rüşdiyeleri de içine alan idâdîler olmuştur. İlk örnekleri II. Mahmud zamanında açılan rüşdiyelerin sayısı Tanzimat’tan sonra hızla artmış, II. Abdülhamid zamanında ise kasabalara varıncaya kadar imparatorluk sınırları dahilinde yayılmıştır. Bu şekilde

¹² Kodaman, *a.g.e.*, ss. 68-72.

Türkçenin pek konuşulmadığı vilâyetlerde bile Türkçenin yayılması sağlanmıştır. Bu arada Harbiye'ye nitelikli öğrenci yetiştirmek için Askeri Rüşdiyelerin açılması da ihmal edilmemiştir.

II. Abdülhamid dönemine bakıldığında en fazla gelişme ibtidâî ve rüşdiye okullarında görülmüştür. İdadiler ise bazen rüşdiyeleri kapsayan bazen de rüşdiyelerin üzerinde ortaöğretim kurumları olarak açılmıştır. Devletin her köşesine kadar yayılan bu kurumlar, halk arasında yüksek öğretime öğrenci gönderme isteğini artırmış, serbest meslekler, mahallî ve resmî hizmetler için de görevliler yetiştiren kaynaklar olmuştur.¹³

Ancak mektep ve tahsil dereceleri arasında idâdîler ne hükümet ne de halkın ilgisini çok fazla çekmemiştir. Hükümet açısından; bu okullar ciddi anlamda masraf oluşturmakta ve 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi hükümet bütçesini yükler altında bırakmaktadır. Gençler açısından; rüşdiye tahsili gördükten sonra hükümet kapısında çalışma imkânı bulmaları sebebiyle bu eğitimi hem hayat ve maişetleri hem de memuriyet ve meslekleri için yeterli görmektedirler.¹⁴

1880 yılında kızlar için de İstanbul'da bir idâdî açılmıştır. Genel kültür dersleri dışında Türkçe, Fransızca, Almanca, İngilizce, musikî, el ve ev işleri gibi derslerin bulunduğu inâs idâdîsi iki yıl faaliyet verdikten sonra devletin bütün tanıtım ve teşviklerine rağmen halkın ilgisizliği yüzünden kapanmıştır. Buna rağmen II. Abdülhamid dönemi sonlarında İstanbul'daki idâdî sayısı dokuza, Osmanlı topraklarındaki toplam idâdî sayısı ise 109'a çıkmıştır. Bu okullardaki toplam öğrenci sayısı da 20.000'e yaklaşmıştır.¹⁵

d. Yabancı Okullar

Osmanlı Devleti vilayetlerinde açılan ilk modern okullar yabancılara ait okullar olmuştur. Dolayısıyla kendilerinden sonra kurulan diğer okullar için de standardı belirlemişlerdir. Örnek olarak alınan yabancı okulların etkisi, öncelikle devlet

¹³ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Pegem Yayıncılık, Ankara 2007, s. 232.

¹⁴ Osman Ergin, *Türkiye Maârif Tarihi*, c. III-IV, Eser Matbaası, İstanbul 1977, s. 923.

¹⁵ Cemil Öztürk, "İdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXI, İstanbul, 2000, s. 466.

içerisindeki azınlık gruplarında, daha sonra da Müslüman toplumlarda hissedilmiştir. Yabancı misyoner okullarının ısrarcı tutumları ve kendisini hissettiren mevcudiyeti devletin harekete geçmesine sebep olmuştur. Osmanlı halkının yabancı okulları başarısının kaynağı olarak görmesi ve sayılarının giderek artması yadsınamaz bir gerçeklik olarak Osmanlı devlet adamlarının endişelerini artırmıştır.¹⁶

Bu endişeyle birlikte Osmanlı Devleti'nin eğitim faaliyetleri için ayırdığı bütçe yabancı okulların aldığı maddi destek yanında çok az kalmaktadır. Yabancı okullardaki öğrencilerin ilgisini cezbeden unsurların varlığı, Müslüman çocukların İslâm göreneklerinden uzaklaşması, kültürel öğelerin etkisinin azalıp eğitim aldıkları ülkelere meyletmeleri gibi değişimler Osmanlı Devleti'ne tesir eden pek çok değişimin en tehditkar yönüdür.¹⁷

Tanzimat'tan sonra daha rahat hareket alanı bulan yabancı okullar, bu döneme kadar herhangi bir denetimden geçmemiştir. Doğrudan Batı kültürü temelli eğitim veren bu okullar, devlet aleyhine yazıları dahi sansürlenen bir şekilde öğrencilerine aktarabilmektedir. Osmanlı hükümetinin bu duruma karşı aldığı tek önlem ise Müslüman halkın çocuklarını yabancı okullara göndermesini men etmekten öteye geçmemiştir.¹⁸

“Mali açıdan güçlü, devlet otoritesini ve tebaasının bağlılığını çökertme gayesinde ve hepsinden kötüsü başarılı” olan misyoner kurumlarının çokluğu otoritenin paniklemesine sebep olmuştur. XIX. yüzyılda devlet, halk eğitim sürecine doğrudan dahil olmuştur. Özellikle Hamidiye döneminde var olan Müslüman okullarının sayısı iki katına çıkarılmaya çalışılmıştır. Ancak mali açıdan çok fazla desteklenmemiş, yeteri kadar geliştirilmemiş bu okullar yabancı ve gayrimüslim cemaatlere ait olan okullarla kıyaslama yapılmaktan kurtulamamıştır.¹⁹

Bu kıyaslamalar, yabancı okullarla ilgili daha fazla bilgi toplanmasını ve bu verileri kapsayan envanterler oluşturulmasını sağlamıştır ki bu bazı önemli

¹⁶ Benjamin C. Fortna, *Mekteb-i Hümayun*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 75-76.

¹⁷ A.g.e., s. 81.

¹⁸ Ergin, a.g.e., s. 1044.

¹⁹ Fortna, a.g.e., ss. 99-104.

gelişmelerin bir göstergesidir. Her şeyden önce yabancı eğitimin ülke içerisindeki önü alınamaz yayılmasının bilincinde olunması, hükümetin yabancı okullara karşı aktif bir mücadeleye girmesini sağlamıştır.²⁰

e. Aşiret Mekteb-i Hümayunu

Devletin her bir noktasına ulaşmaya çalışan Abdülhamid'in açtığı ve titizlikle üzerinde durduğu bir diğer kurum Aşiret Mektepleridir. Sultan Abdülhamid, Arap aşiretlere mensup çocukların eğitimleri için 1892'de İstanbul'da Aşiret Mekteb-i Hümayunu'nu açmıştır. Başta Arap olmak üzere Kürt ve Arnavut aşiretlerin çocuklarına Türkçe öğretmek ve devlete bağlılıklarını artırmaya yönelik açılan bu mekteplerin devletin yararına çalışmaları beklenmiştir. Bu mektebin en bariz özelliği Maârif Nezareti'ne değil de doğrudan Yıldız Sarayı'na bağlı olmasıdır.

Sultan Abdülhamid'in Aşiret Mekteb-i Hümayunu'nu açtırmasının temelde birkaç sebebi vardır: birincisi, XIX. yüzyıldan itibaren Avrupa devletlerinin, Osmanlı Devleti'ni parçalama faaliyetleri çerçevesinde, Balkanlar'daki gayrimüslimlerden sonra Türk olmayan Müslüman unsurları da tahrik ederek devletten koparmak ve bunlar üzerinde siyasî ve iktisadî hâkimiyet kurmaya çalışmasını engellemektir. Özellikle Araplar üzerinde yoğunlaştırılan bu faaliyetlere karşı aşiret yapısının hâkim olduğu bölgelerde aşiret reisleriyle Osmanlı sarayı arasında kuvvetli ve müşahhas bir bağ kurma ihtiyacının hissedilmesidir. İkincisi, 1878 Berlin Antlaşması ile Hristiyan unsurların büyük bir kısmının devletten ayrılmasıyla Müslüman tebaa çoğunluk durumuna geçmiştir. Bunun üzerine II. Abdülhamid içte ve dışta İslâmcı bir siyaset takip etmenin fazla bir mahzuru kalmadığını görerek hilafet makamı etrafında İslâm birliğini kurmak istemiştir. Böylece hem iç dayanışmanın, hem de Avrupa'ya karşı İslâmlık şuurunun teşekkülü temin edilmiş olacaktır. Bir diğer sebep ise idarîdir. Kuruluş ve gelişme dönemlerinin aksine XVIII. ve XIX. yüzyıllarda merkezî idareden kopmuş ve devlet kontrolünden uzaklaşmış aşiretlerin tekrar kontrol altına alınarak merkezî idarenin yeniden kurulması hedef tutulmuştur.²¹

²⁰ Fortna, a.g.e., s. 108.

²¹ Bayram Kodaman, "Aşiret Mekteb-i Hümayunu", *DİA*, c. IV, İstanbul, 1991, ss. 9-11.

II. Abdülhamid, Batılıların Osmanlı Devleti'ni parçalama politikalarını bu mektepler aracılığıyla kırmak, İslâm kardeşliği duygularını ön plana çıkarmak ve bölgelerine döndüklerinde devlet için faydalı hizmetlerde bulunmalarını sağlamak istemiştir. Başlarda iki yıl olan okula ilk etapta Suriye, Irak, Trablusgarp gibi yerlerden toplam 50 öğrenci alınmış, daha sonra bu sayı arttırılmış ve eğitim süresi beş yıla çıkarılmıştır. İbtidâî ve Rüşdiye mektepleri seviyesinde olduğu anlaşılan Aşiret Mektebinden mezun olanlar, Mekteb-i Mülkiye ve Mekteb-i Tıbbiye gibi iki önemli eğitim kurumuna devam etmektedir. Yatılı ve ücretsiz olan Aşiret Mektebi, talebelerinin yemekleri beğenmemesi ve ayaklanma çıkarmaları gerekçesiyle 1907 yılında kapatılmıştır.²²

f. Dârülfünun

II. Abdülhamid dönemi eğitim çalışmalarına dair değinilmesi gereken bir diğer kurum da üniversitedir. İlk defa bir üniversite açılması meselesi Sultan Abdülmecid döneminde “Dârü'l-fünun” adıyla gündeme gelmiştir. “Fenler evi” manasına gelen Dârülfünun isminin tercih edilmesinin sebebi medreseden ayrı bir kurum olduğunu ortaya koyma düşüncesidir. Ayrıca medreselerde çoğunlukla dinî ilimler tahsil edilirken bu kurumda Batı kaynaklı yeni bilimlerin eğitiminin verileceğini de göstermek istemişlerdir. 1846'da ilk defa dârülfünun fikri ortaya atıldığında nasıl bir müessese olacağı ve bununla neyin kastedildiği açık olarak belirlenmemiştir. İlk etapta “Bâbîâli ketebesinden ve başkalarından tertip edilerek Bâbîâli'de yahut başka münasip bir mahalde dârülfünun teşkiliyle” yeni bir tahsil kurumunun oluşturulması istenmektedir.²³ Daha sonra dârülfünun, “mâlûmat ve hüsni ahlâkça mükemmel olmak isteyen ve bütün ilim ve fenleri okumaya hevesli veya devlet dairelerinde çalışmak isteyen herkese gerekli bilgileri sağlayacak bir kurum” olarak tanımlanmıştır. Bununla birlikte dârülfünun, bütün masrafların devlet tarafından karşılanacağı, talebelerin gece-gündüz barınabilecekleri ve çalışacakları bir yer olarak tasavvur edilmiştir. Ayasofya civarında seçilen arsaya Avrupa benzeri bir üniversite binasının temeli atılmış ancak inşaatı çok uzun sürmüştür.²⁴

²² Ergin, *a.g.e.*, ss. 1180-1188.

²³ Ekmeleddin İhsanoğlu, “Dârülfünun”, *DİA*, c. VIII, İstanbul 1993, ss. 521-522.

²⁴ A.m.f., “Dârülfünun Tarihçesine Giriş”, *TTK Belleten*, c. LIV s. 210, Ankara, 1990, s. 703.

Herhangi bir binası olmadan üniversite eğitiminin ilk başlangıcı daha önce 1863 yılında, dönemin sadrazamı Keçecizâde Fuad Paşa'nın önderliğinde halka açık konferanslar şeklinde olmuştur. 1865'te inşası tamamlanan dârülfünun binası üniversite eğitimi için kullanılmamış, çok büyük olması gerekçesiyle maliyeye verilmiştir. 1869'da yapımı tamamlanan ve günümüzde Türkiye Gazeteciler Cemiyeti Basın Müzesi olarak kullanılan bina ilk Dârülfünun binası olmuştur.²⁵

Yeni ismiyle Dârülfünun-ı Osmanî'de ilk defa Batı sistemine uygun bir eğitim modeli ortaya konulmaya çalışılmıştır. Hikmet ve Edebiyat, Ulûm-i Tabîyye ve Riyâziyyât, Hukuk isimli üç ayrı şubeden oluşan Dârülfünun-ı Osmanî, 1870'te eğitimine başlamış ve üç yıl boyunca kesintisiz devam etmiştir. 1873'te kapatılan ve neden kapatıldığı tam olarak anlaşılamayan Dârülfünun-ı Osmanî'den mezun olan öğrenci olup olmadığı da bilinmemektedir. Ülkenin Batı tarzı eğitime ihtiyaç duyduğu düşüncesiyle Galatasaray'daki Mekteb-i Sultânî Müdürü Sava Paşa'nın görevlendirilmesiyle 1875'te yeniden kurulan ve Dârülfünun-ı Sultanî ismiyle anılan üniversite Hukuk, Fen ve Edebiyat yüksek okullarından oluşmaktadır.²⁶

Sava Paşa, Mekteb-i Sultanî'nin tamamlayıcısı olarak kurduğu Dârülfünun-ı Sultanî'nin öncekilerle aynı akıbete uğramaması için geleceği garanti edilene kadar üniversitenin halka duyurulmaması ve her türlü gösterişten uzak durulması konusunda çok dikkatli davranmıştır.²⁷ Kuruluşunda Fransız üniversiteleri örnek alınmak istenen Dârülfünun-ı Sultanî, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu şartlar, devletin ihtiyaçları, idareciler ve halkın yönelişleri doğrultusunda kendine has bir üslup geliştirmiştir. Üniversite içerisinde öğrenciler ve dışardan gelenlerin faydalanabileceği, Avrupa'dan getirtilen kitaplarla zenginleştirilmiş bir kütüphanesi ve devlet bütçesinden oluşturulmuş, Avrupa'dan getirtilen aletlerle kurulmuş bir kimya laboratuvarı ve müzesi bulunmaktadır.²⁸

²⁵ İhsanoğlu, "Dârülfünun Tarihçesine Giriş", ss. 705-707.

²⁶ A.mlf., "Dârülfünun", s. 523.

²⁷ A.mlf., "Dârülfünun Tarihçesine Giriş II, Üçüncü Teşebbüs Dârülfünun-ı Sultânî", *TTK Belleten*, c. LVII s. 218, Ankara, 1993, ss. 205.

²⁸ A.mlf., "Dârülfünun Tarihçesine Giriş II", ss. 225-226.

Eğitim süresi dört yıl olarak belirlenen Dârülfünun-ı Sultanî’de eğitim sonunda tez hazırlayıp başarıyla savunan öğrenciler “doktor” unvanıyla mezun olmuş ve ihtisaslarına göre Adliye Nezâreti’nde veya Nâfia Nezâreti’nde istihdam edilmişlerdir. Tez hazırlamayan öğrenciler ise doktora nazaran daha kolay bir sınava tabi tutulmuş ve bunlardan Hukuk Mektebi mezunları dava vekilliği, Mülkiye Mühendis Mektebi mezunları kondüktörlük, Edebiyat Mektebi mezunları da öğretmenlik yapabilmışlerdir. Bundan önce kurulan dârülfünunda bir ihtisaslaşma olmadığı gibi bunun sonucunda belirli meslek gruplarının yetiştirilmesi meselesi de düşünülmemiştir.

Daha önceki dârülfünun teşebbüslerinde başarısız olunmasının sebeplerinden biri de üniversite mali kaynaklarının sağlam bir zemine oturtulamamış olmasıdır. Bu durumdan kaynaklı Dârülfünun-ı Sultanî kuruluşunda giderler daha çok Galatasaray Mekteb-i Sultanî’sinin gelirlerinden karşılanmaya çalışılmıştır. Ancak ilerleyen dönemde mali kaynağı Mekteb-i Sultanî’nin giderlerini karşılamada yetersiz gelmeye başlamış ve zamanla Dârülfünun-ı Sultanî devlete bağımlı hale gelmiştir. Kısa sürede de tamamen devlet kontrolüne geçmiştir. Böylece bu döneme kadar bir külliye içinde birkaç bölümden oluşan dârülfünun kurma çalışmaları başarısızlıkla sonuçlanırken II. Abdülhamid döneminde kuruluşu hızlanan orta ve yükseköğretim kurumları yaygınlaşmıştır. Dârülfünun-ı Sultanî’nin faaliyetleri bittikten sonra 1900 yılına kadar yeni dârülfünun kurma teşebbüsüne rastlanmamıştır. Ancak devletin ihtiyaçlarına cevap vermek üzere mülkiye, tıp, hukuk, ticaret, sanayi, mühendislik ve mimarlık alanlarında ihtisaslaşmaya yönelik yükseköğretim kurumları açılmıştır.²⁹

Sadrazam Küçük Said Paşa 14 Şubat 1895 tarihinde II. Abdülhamid’e sunduğu arızada, meslekî eğitim veren bu yükseköğretim kurumları dışında Avrupa ve Amerika üniversitelerinin fonksiyonlarına sahip ve ilim adamı yetiştirmeye yönelik beş fakülteden oluşan bir dârülfünun kurulmasının gerekliliğini dile getirmiştir. 1900 yılında birkaç fakülteden oluşan ve bugünkü üniversitelerin temelini oluşturan Dârülfünun-ı Şâhâne’nin kurulmasına karar verilmiştir. Bu üniversitenin resmî açılışı II. Abdülhamid’in 25. cülus yıl dönümüne denk gelen 31 Ağustos 1900 tarihinde

²⁹ İhsanoğlu, “Dârülfünun”, ss. 523-524.

olmuştur. Dârülfünûn-ı Şâhâne Edebiyat ve Hikmet (Felsefe) şubesi, Ulûm-i Riyâziyye ve Tabîyye (Fünun) şubesi ve Ulûm-i Âliye-i Dîniyye (Îlâhiyat) şubesi isimleriyle üç fakülteli bir üniversite olarak planlanmıştır. Hukuk ve Tıbbiye mekteplerinin resmen bağlı olmamakla birlikte dârülfünununun tabii kolları sayılmasıyla beş fakülteli modern Osmanlı üniversitesinin kuruluşu gerçekleştirilmiştir. Dârülfünûn-ı Şâhâne'nin açılmasında yüksek öğretim çağına gelen gençlerin Avrupa'ya gidişlerini engelleme düşüncesi de yer etmektedir.³⁰

Daha önce kurulan dârülfünunların karşılaştığı ve birçok açıdan başarısızlıklarına sebep olan hoca, yetişmiş talebe ve Türkçe ders kitaplarının yetersizliği gibi olumsuzlukların en azından bir kısmı Dârülfünûn-ı Şâhâne'de görülmemiştir. II. Meşrutiyetin ilanına kadar pek çok mezun veren Dârülfünûn-ı Şâhâne, Meşrutiyetin ilanı ile İstanbul Üniversitesi'ne çevrilmiş ve kısa bir süre sonra da İstanbul Üniversitesi'nin şu an bulunduğu binaya taşınmıştır.³¹

II. Abdülhamid dönemi eğitim ve öğretim politikası merkeziyetçi ve eğitim müesseseleri arasında dengeli bir siyaset izlemiştir. Modern eğitim bu dönemde yerleşmiş; devlet, eğitimdeki görevinin bilincine varmıştır. Eğitimde merkezi bir teşkilatın oluşturulması gayrimüslim ve yabancı okulların faaliyetlerine engel olma ve bu okulların devamlı olarak denetim altında tutulmasına olanak sağlamıştır. Her ne kadar nicelik ve nitelik olarak okulların artışına çaba sarf edilmiş olsa da dönemin iç ve dış siyasetteki sıkıntıları eğitim alanına da yansımış ve zamanla müfredatlarda din ve ahlak derslerine yoğunluk verilmeye başlanmıştır.³²

II. Abdülhamid'in yenileşme faaliyetleri kapsamında yaptığı eğitim faaliyetleri, modern merkezi Osmanlı Devleti yolundaki en önemli adımlardan olmuştur. Bu hareketlerin devletin değişimi ve dönüşümüne katkıları kendini dört noktada göstermiştir. Öncelikle yenileşme çalışmalarıyla birlikte Batılı modern eğitim kurumları oluşmuştur. İkinci olarak, modern devlet kurumlarının başına getirilecek bürokrat ve memurlar bu şekilde yetiştirilmiştir. Her ne kadar Tanzimat'tan itibaren

³⁰ Akyüz, *a.g.e.*, s. 237.

³¹ İhsanoğlu, "Dârülfünun", s. 524.

³² Yaşar Baytal, "Tanzimat ve II. Abdülhamid Dönemi Eğitim Politikaları", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, s. 11, Ankara 2001, s. 2.

devlet kurumları modernleşme çabasına girmiş olsa da bu kurumları idare edecek yetişmiş eleman sıkıntısı yaşanmıştır. II. Abdülhamid'in eğitimi modernleşme faaliyetleriyle yetkin memurlar yetişmiş ve bu sıkıntı giderilmiştir.

Üçüncü sonuç, modern eğitim kurumlarından eğitim alacak bir halk kitlesi yetişmesidir. Her ne kadar devlet modern bir eğitim kurumu oluşturmuş olursa olsun eğer ki bu kurumlara halktan bir talep gelmezse kurum işlevsiz hale gelir. Bu dönemde modern kurumlardan eğitim talep eden bir belirli bir kitle oluşmuştur. Son nokta ise yapılan bu çalışmalar geleneksel devlet yapısının modern merkezi devlete dönüşmesini sağlayan önemli birer görev olmuştur.³³

2. Basın-Yayın ve Kütüphanecilik

Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyıldaki başlıca kaygılarından biri dünya ülkeleri arasındaki imajı olmuştur. Bu amaca hizmeten Bâb-ı Ali, 3 Kasım 1896'da ortaya çıkan ve Londra'da sahnelenecek olan Hz. Muhammed'le ilgili piyesin engellenmesi talimatını sefarete vermiştir. İngiltere Hariciye Nazırı Lord Roseberry, piyesin oynanmasının İngiliz makamlarının da hoşuna gitmediğini, çünkü Müslüman tebaalarını incitmekten çekindiklerini söylemiştir. Bu oyunun daha önce Fransa'da Comédie Française tiyatrosunda oynanması da Osmanlı sefaretinin girişimi sonucu engellenmiştir.³⁴

Osmanlı'nın oluşturmak istediği imajı yaymasında en etkili araçlardan biri de basın olmuştur. Özellikle 1880'lerin başında İngiliz ve Fransız hükümetlerinin teşvikiyle başlayan "Arap hilafeti" söylemlerine karşı Osmanlı Devleti bilinçli bir karşı propaganda yürütmüştür. Örneğin, 2 Mayıs 1888'de Hariciye Nezareti'nin bildirdiğine göre Hindistan'da Arap hilafeti söylemini yayan Arapların sayısı artmıştır. Öyle ki *Punjab Times* gazetesinin yayımladığı bir makalede Osmanlı hilafetinin artık

³³ Necmettin Alkan, "II. Abdülhamid ve Osmanlı Modernleşmesi", *Devr-i Hamid Sultan II. Abdülhamid*, Kayseri, 2011, ss. 102-104.

³⁴ Deringil, a.g.e., ss. 34-35; BOA, *Yıldız Arşivi Hususi Maruzat (Y.A.HUS.)*, 00283.00054.002.

geçersiz olduğu iddiası ortaya atılmıştır.³⁵ Buna karşılık olarak Osmanlı Bombay Baş şebbenderliği, *Advocate of India* gazetesinde bir tekzip yayımlamıştır:

“Bir İngiliz gazetesinin ifadesine göre Hindistan gazetelerinden biri tarafından vuku bulan bazı işa’rat Dersaadetce mûcib-i istiğrab olmuştur. Bu işa’rata nazaran bazı Araplar son üç asırdan beri Hanedan-i Osmanî’ye ait olan Hilafet-i İslâmiye’yi istirdada çalışıyorlarmış. Ve hiçbir vakit Zat-ı Şevketsemat-ı Hazret-i Padişahi’yi Halife-i Müslimin sıfatıyla tanımayarak bugüne kadar aba ve ecdadlarının fezail ve hasailine riayet ederek nesl-i Hazret-i İsmail meşaihine izhar-i emniyet ve itimad ediyorlarmış. Dersaadet’te bu mübahaseye sırf tarihçe bir hata nazarıyla bakılmaktadır. Sultan Abdülhamid Han Hazretleri meşru ve yegane Halife-i Müslimin’dir. Ve Hilafet-i Kübrayı İslâmiye kabil-i inkisam olmayıp 1517 senesinde ced-i emcedleri Sultan Selim-i Evvel Hazretlerine Hulefayı Abbasiye’nin son Halifesi tarafından terk olunmuştur. (...) Zira İslâm nokta-i nazarından muhakeme olunur ise şurası derkardır ki eğer Hilafet-i Kübrayı İslâmiye memalik-i Şahaneleri kıtaat-i seleseye mümted olan zat-ı Şevketsemat-ı Hazret-i Padişahi’ye ait olmayıp da serseri bir şeyhinde veya Necara, Afgan, Fas gibi küçük bir emirde olmuş olsa idi itibar ve mer’iyyetini zayı’ etmiş olur idi.”³⁶

Abdülhamid’in yapmaya çalıştığı, Hindistan, Orta Asya, Endonezya ve Afrika’ya kadar uzanan bir etki alanı oluşturmaktır. Burada amaç, Buhara, Lahor veya Batavya’daki Müslümanların nezdinde Osmanlı sultanını meşru İslâm halifesi olarak kabul ettirmek ve bunu Osmanlı Devleti’nin düşmanlarına karşı bir pazarlık kozu olarak kullanmaktır.³⁷

a. Basın-Yayın

Modern matbaa, kitap basım tekniği ve gazetenin Osmanlı’nın resmi kültür hayatına girmesi Avrupa’yla kıyaslandığında çok geç bir dönemde olmuş ve bu geç kalmaya bağlı olarak da altyapının uygun olmamasından kaynaklı bunların gelişmesi ve toplum hayatına girmesi istenildiği gibi olmamış, hep zayıf kalmıştır. Bu ise

³⁵ Deringil, a.g.e., ss. 38-39.

³⁶ BOA, *Y.A.HUS*. 00214.00063.002.

³⁷ A.g.e., s. 47.

Osmanlı modern kültür hayatını olumsuz şekilde etkilemiştir. Ancak Sultan Abdülhamid’le birlikte bu durumun değiştiği gözlenmektedir.³⁸

Osmanlı Devleti’nin 1878’de aldığı yenilgi üzerine iç karışıklıklarla boğuşmakta olan devletin güç kazanma gerekliliği meselesi yeniden ve hızlı bir şekilde gündeme gelmiştir. Avrupa’da dengelerin yeniden kurulması ve İngiltere’nin Osmanlı Devleti’ne yönelik dış politikasını yeniden belirlemesi Sultan Abdülhamid’in basında izlediği politikanın temelini oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Batılı devletlerce miadını doldurmuş olarak görülen ve ayakta durmaya direnen bir imparatorluğun basın üzerine baskı uygulaması, basit anlamda gerici ve yasakçı bir zihniyetin yansımasının olduğu görülmektedir.³⁹ Sansür, içinde bulunduğu çağa ayak uyduramamış bir imparatorluğun emperyalizme karşı bir savunma ve bu zamana kadar bir şekilde getirdiği sistemin devamını sağlama aracı olmuştur. II. Abdülhamid döneminde kurumsallaşan sansür, devletin en aciz kaldığı durumlarda bile, sadece güzel haberlere izin verilerek, iktidarın halk için razı olduğu şeye inanması gerekliliği mantığında çalışmıştır.⁴⁰ İktidarı süresince uyguladığı pek çok sıkıyönetim alanında olduğu gibi basında uygulanan sansürün amacı da Osmanlı Devleti’ne uygulanan söz konusu izolasyona ve Batılı büyük güçlerin emperyal emellerine verilmiş bir cevap niteliğinde olduğu söylenebilir.

Ülkesindeki basın-yayını kontrol altında tutmak isteyen II. Abdülhamid özellikle de yurt dışında basılan ve ülkenin bekasını tehdit eden ve tehlikeli görülen yayınları sıkı bir denetime tabii tutmuştur. Sultan Abdülhamid 1860’lardan itibaren gelişme gösteren basının ülkesi ve dünya üzerindeki etkisinin farkındadır. Ancak döneminin yıkıcı siyasi olayları ve akımlarından halkının etkilenmemesi için yurt içi ve yurt dışında basılan pek çok kitabın Osmanlı Devleti’nde basımını ve dağıtımını yasaklamıştır.

³⁸ Alkan, “II. Abdülhamid ve Osmanlı Modernleşmesi”, s. 106.

³⁹ Orhan Koloğlu, “Osmanlı Basını: İçeriği ve Rejimi”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, c. I, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, s. 86.

⁴⁰ Bora Ataman, “Türkiye’de İlk Basın Yasakları ve Abdülhamid Sansürü”, *Marmara İletişim Dergisi*, no. 14, İstanbul 2009, s. 22.

Basında uygulanan bu sansürün en somut kanıtı XX. yüzyıl başında İstanbul’da basılan “Memâlik-i Mahrûse-i Şâhâneye Duhûl ve İntişarı Memnu Bulunan Kütüb ve Resâil-i Muzırrenin Esamisini Mübeyyin Cedvel” adlı listedir. Eserlerin dillerine göre hazırlanan listede en fazla Fransızca ve Yunanca eserler yasaklanmıştır. Yasaklı Türkçe eserler arasında; Namık Kemal’in *Celaleddin Harzemşah* (tiyatro), *Vatan yahut Silistre*, *Evrak-ı Perişan* ve *Cezmi* adlı eserleri, Abdülhak Hamid (Tarhan)’in *Duhter-i Hindu*, *Eşber*, *Terez*, *Makber*, *İçli Kız*, *Sahra*, *Nazife yahut Feda-yı Hamiyet*, *Hacle* ve *Ölü* adlı oyun ve şiirleri, Şinasi’nin *Télémaque* tercümesi, *Ahval-i Alem* (*İrtikab-ı Cinayetle Mazhar-ı Saadet Olmanın Neticesinde*) ve *Facialı* tiyatro oyunları yer almaktadır. Bu listeye bakıldığında eserleri yasaklı olan yazar ve edebiyatçıların çoğunluğunun Jön Türkler veya onlarla yakın ilişkisi olan kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Fransız, İngiliz, Alman, İtalyan, Rus, Sırp, Gürcü yazarların Osmanlı Devleti’nin tarihi, coğrafyası, nüfusu, sosyal yaşantısı ve seyahatler ile ilgili eserlerinin büyük bölümü de yasaklanmıştır. Bununla beraber yasaklı eserler arasında pozitif bilimler ve dinî konular ile ilgili eserlerin yok denecek kadar az olduğu dikkat çekmektedir. Bunun en önemli nedeni ise yeni eğitim sisteminde ön plana çıkan idâdî, mülkiye, tıbbiye ve askeri okulların müfredatlarına konulan dersler ve bu derslerde kullanılacak olan kaynak ihtiyacı ve söz konusu bilimlerdeki hızlı ilerlemedir.⁴¹

22 Ocak 1888 tarihinde yürürlüğe giren ve matbaacıları, kitapçıları, dizgi harfi dökümcülerini, kitap ve süreli yayın çıkartacak olanları kapsamına alan Matbaalar Nizamnamesiyle basılı yayınlar için önceden izin almak koşulu getirilmiştir. Buna göre hiçbir eser Maârif Nezareti’nden ruhsat alınmadan basılamamış, hatta her türlü resim, tasvir, madalya, arma, vb. basıp satanlar da bu kurala uymak zorunda olmuştur. Dışarıda basılan kitap, gazete, vb. ise ruhsat verilmedikçe ülkeye girememiştir. Kitapçılar ve gezgin satıcılar, dağıtımıcılar, matbaalarda çalışan mürettepler, ilan yapıştırmacıları belediyeden ruhsat almadan bu işleri yapamamış, kitapçı dükkânları her zaman zaptiyelerin ve teftişçilerin kontrolüne açık tutulmuştur.⁴²

⁴¹ Anameriç, “Sultan II. Abdülhamid Döneminde Kütüphane Kurumu Anlayışının Değişimi”, *Sultan II. Abdülhamid Sempozyumu*, c. III, TTK Yayınları, Ankara 2014, ss.7-49.

⁴² Ataman, “Türkiye’de İlk Basın Yasakları ve Abdülhamid Sansürü”, s. 41; Ergin, *Türkiye Maârif Tarihi*, ss. 843-854.

Anayasa, devrim, özgürlük, anarşi gibi yanlış anlaşılmaya müsait kelimeler ve halkı zararlı fikirlere yönlendireceği düşünülen haberler (“Yeni İran Anayasası”, “Rus Meclisi Duma’nın toplantıya çağırılması”, “Amerikan Başkanı ve Fransız Cumhurbaşkanlarının suikasta kurban gitmeleri”, vs.) baskıda titizlikle üzerinde durulan meselelerdendir. Halit Ziya, hatıralarında dikkat edilen kelimelerde aşırıya kaçıldığını aktarmaktadır:

“... marzi-i aliye muvafık olmaz [padişahın hoşuna gitmez] düşüncesiyle, gündün güne temas edilemeyecek mevzuların ve kalemin ucuna geldikçe atılacak kelimelerin, hele ne neviden olursa olsun saraya, idareye, ahvale telmih enebilecek [güncel olaylara gönderme olabilecek] sözlerin adedi arta arta öyle bir yekuna [miktar] çıkmıştı ki matbuatın sahası artık içinde cevelan edilemeyecek [dönülemeyecek] kadar daralmış, kullanılabilecek kelimelerin lehçesi iptidai [ilkel] bir kavmin lisanı kadar küçülmüştü. Siz, yazı yazarlar, bu hazer olunacak [sakınılacak] zeminleri [konuları] ve lafızları [kelimeleri] bilmeliydiniz. Tarihten, dinden, siyasetten bahsedemezsiniz; ilkönce hürriyet, vatan, millet, zulüm, adalet kabilinden [gibi] elli yüz kelime ile başlayan memnu [yasak] kelimelerin gün geçtikçe yekunu kabartan yeni merdut [reddedilmiş] eşlerini öğrenmeli ve bunları daima hatırda tutarak kalemin ucuna geldikçe murdar [pis] bir böcek kabilinden fırlatıp atmalıydınız.”⁴³

Basını belli bir standarda sokma girişimleri doğal olarak basının kendi içinde dinamizm kazanmasına neden olmuştur. Teknik açıdan ciddi ilerleme kaydedilmiş, Avrupa’dan son model baskı ve dizgi makineleri getirilmiş ve daha fazla resimli baskılarla okuyucunun dikkati çekilmiştir. Siyasî konulara girmek tehlike arz ettiği için edebi konularda derin tartışmalara girilmiştir. Bu dönemde Divan Edebiyatı severleri ile Edebiyat-ı Cedîdeciler arasındaki şiddetli tartışmalar büyük ilgi kaynağı olmuştur. Aydınlar politika dışına itilmenin acısını edebi konular üzerine eğilerek gidermeye çalışmıştır. Ayrıca 1860-1878 arasında Avrupa dillerinden kitapların çevirisine eğilim artmış, yerli yazıların yerini popüler bilim yazıları, edebi değeri az roman ve öykü çevirileri almaya başlamıştır. Bu yazıların anlaşılır ve kolay okunur olması halkta okuma zevkinin artmasına da sebep olmuştur.⁴⁴

⁴³ Halit Ziya Uşaklıgil, *Kırk Yıl*, Özgür Yayınları, İstanbul 2008, ss. 661-666.

⁴⁴ Koloğlu, *a.g.m.*, s. 88.

Bütün bu gelişmelerle birlikte Abdülhamid döneminde matbuat ve basın kayda değer bir gelişme göstermiştir. Yıllık ortalama kitap sayısı sadece yarım yüzyıl içinde yedi katına çıkmıştır: Abdülmecid döneminde (1839-1861) 43 olan sayı, Abdülaziz (1861-1876) döneminde 116'ya ve II. Abdülhamid döneminde 285'e yükselmiştir. Aynı şekilde matbaalardaki baskı sayısı da 1883'te 54 iken 1908'de 99 olmuştur. Sayıları az olmasına rağmen günlük gazetelerin de dönem için düşünüldüğünde azımsanmayacak tirajları vardır: *İkdam* 15.000, *Sabah* ise 12.000 basmaktadır. Her ne kadar siyasi koşullardan kaynaklı eleştirel değerlendirmeler yapılamasa da Osmanlı seçkinleri arasında her gün bir gazete okuma alışkanlığının yayılmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca daha geniş okuyucu kitlesi için resimli dergiler de çıkarılmaya başlamıştır.⁴⁵

Her ne kadar II. Abdülhamid dönemi basını incelendiğinde sansür uygulaması gibi bazı olumsuz örnekler gündeme gelse de Sultan Abdülhamid'in hükümdarlık döneminde modern kitap basımının temelleri atılmış, kitap ve basınla ilgili Avrupa anlayışı benimsenmiştir.⁴⁶ Bu dönemde basın gerek içerik gerekse de şekil bakımından gerçek kimliğine ulaşmıştır. Öncelikle faaliyette bulunan matbaa sayılarında artış yaşanmış, 1860'a kadar oldukça yavaş gelişen Osmanlı matbaası, bu tarihten sonra hem sayısal hem de basım tekniği açısından ilerleme kaydetmeye başlamıştır. Özellikle 1875'ten itibaren matbaaların sayıları daha da çoğalmaya başlamış ve buna bağlı olarak basılı kitap sayısı hızla artmıştır.⁴⁷

b. Kütüphanecilik

Matbaa ve basınla bağlantılı olarak kütüphaneler önemli kurumlar olarak yeni düzende yerlerini almıştır. Büyük devletler nezdinde millî kütüphaneler, bilimsel ve kültürel mirasın korunması ve aktarılmasıyla görevli; en stratejik, en değerli ve orijinal bilgi kaynaklarına sahip ayrıcalıklı kurumlardır. Bu sebeple hem kraliyet/imparatorluk kütüphaneleri hem de millî kütüphaneler çağlarının kültürel ve bilimsel özelliklerini bünyelerinde barındırmışlardır. II. Abdülhamid de hem kurdurup geliştirdiği özel-

⁴⁵ Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, s. 453.

⁴⁶ Kemal Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul 2004, s. 245.

⁴⁷ Nuri Akbayar, "Osmanlı Yayıncılığı", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. VI, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, s. 1683.

saray kütüphanesi olan Yıldız Kütüphanesi (Kütüphane-i Hümayun), hem 1882’de kurulmasını desteklediği Osmanlı Devleti’nin millî kütüphanesi olan Kütüphane-i Umumi-i Osmani, hem de kendi hükümdarlık döneminde kurulmasını sağladığı Bâbiâli Kütüphanesi, Müze-i Hümayun Kütüphanesi, Mülkiye Kütüphanesi ve Dârülfünun Kütüphanesi ile kolonyalizmin kültürel ve bilimsel yansımalarını pek çok iç ve dış sorunla uğraşılmasına rağmen sınırlı da olsa Osmanlı toplumuna aktarmaya çalışmıştır.

Her ne kadar bazı millî kütüphanelerin kuruluş tarihleri, Osmanlı millî kütüphanesinden daha önce olsa da siyasi aktörlerin gelişme/yükselme dönemlerine bağlı olarak tarihsel paralellik göstermiştir. Amerikan millî kütüphanesi olarak bilinen Library of Congress XIX. yüzyıl başında kurulmuş olmasına rağmen hem sahip olduğu içerik hem de kütüphane binası olarak gelişim gösterdiği dönem 1888-1894 yılları arasındadır. The British Library ise bünyesinde bulunduğu The British Museum’dan Kasım 1973’te ayrılmış, özellikle oryantalizm çalışmaları ile bir dönüşüm ve kaynak zenginliğine ulaşmıştır. Son dönem Osmanlı’nın müttefiki olan Almanya’nın milli/kraliyet kütüphanesi Hofbibliothek-Staatbibliothek zu Berlin, XVII. yüzyılda kurulmuş, 1810-1890 yılları arasında büyük gelişme göstermiş ve 1912’de Deutsche Nationalbibliothek’e dönüştürülmüştür. Dönemin büyük güçleri arasında olan ve millî birliğini en son tamamlayan İtalya’nın millî kütüphanelerinden Biblioteca Nazionale Centrale di Roma 1876’da, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze ise 1885’te kurulmuştur. Osmanlı Devleti’nin son 150 yılındaki en büyük rakibi olan Rusya imparatorluk kütüphanesi Imperatorskaya Publichnaya ise 1735’de kurulmuş ancak siyasi mücadeleler ve savaşlar nedeniyle 1860’a kadar büyük bir ilerleme gösterememiş, 1860-1890 yılları arası modernleşme sürecine girmiştir. Bu bilgiler ve paralelliklerden sonra 1882’de açılan Osmanlı millî kütüphanesi Kütüphane-i Umumi-i Osmani’nin tesadüfen değil çağın gerekliliği ve modernleşme akımının bir parçası olarak açıldığı kolaylıkla anlaşılabilir.⁴⁸

II. Abdülhamid dönemi kütüphaneleri ve burada yer alan eserlerle ilgili düzenleme ve geliştirmelerin amacı, kütüphaneler ve müzelerdeki bilgi kaynakları ve

⁴⁸ Anameriç, “Sultan II. Abdülhamid Döneminde Kütüphane”, ss. 2-3.

tarihi eserlerin bibliyografik denetimlerini yaparken ülke çapında üretilen bilgi kaynaklarının da merkezi bir kütüphanede toplanarak denetim altına almaktır. Bir bakıma bu yapı dönemin genel idari yapısının da özelliklerini taşıyan; II. Abdülhamid'in otoriter, mutlak iktidarını tesis için çalışan ve en önemlisi her şeyi bilmek ve kontrol etmek isteyen yapısına uygundur. Buna bağlı olarak 1879'da kütüphanelerin bağlı olduğu Maârif Nezareti, İstanbul'daki vakıf kütüphanelerinde bulunan kitapların bibliyografik denetimini yapmak üzere inceleme komisyonu kurmuştur. Bu komisyonun görevi, söz konusu kütüphanelerde kayıtlı kitapların isimlerini ve hangi konuları içerdiğini standart bir deftere (katalog/fihrist) kaydetmek ve bunları yayınlamaktır.

Ayrıca 1881'de Maârif Nazırı Münif Paşa döneminde hazırlanan Kütüphanelerin Suret-i İdaresi Hakkında Talimatname'de, 19 maddede kütüphanelerin yönetimi, kütüphane görevlilerinin yetki ve sorumlulukları, kütüphane hizmetlerinin nasıl verileceği, kütüphane ve kitapların kullanımında uyulması gereken kurallar açıklanmıştır. Bu talimatname, Osmanlı Devleti'nde bir gelenek olarak kurulan ve farklı kurallar ile yönetilen vakıf kütüphaneleri için hazırlanmıştır ve Maârif-i Umumiye Nizamnamesi'nden sonra kütüphaneler ile ilgili ilk resmî düzenlemedir. İlk kütüphaneleri düzenleyen Münif Paşa devlet arşivlerinden faydalanma ve ilkel de olsa bazı kütüphanelerde katalog oluşturma çalışmalarına başlamıştır. Yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise Osmanlı aydınları arasında referans kitaplardan oluşan derleme kütüphane fikri yerleşmiştir.

Kütüphanecilik anlayışının değişmeye başladığı dönemi ifade eden ve 1882'de açılan Kütüphane-i Umumi-i Osmani, Osmanlı bilim ve kültür hayatının önemli adımlarından biridir ve Osmanlı'da devlet tarafından kurulan ilk kütüphanedir. Bu durumla beraber kamu içinde kütüphanelere bakış açısını değiştirmiş ve devlet tarafından sahiplenilmiştir. İlk millî kütüphane aynı zamanda ülke genelinde izinli olarak basılan kitapların birer nüshasının gönderildiği bibliyografik bir denetim merkezi ve derleme kütüphane olma özelliğini de taşımaktadır. Bununla birlikte

İstanbul'da fiziksel olarak yeterli olmayan kütüphanelerdeki eserler burada toplanıp korumaya alınmış, merkezi bir kütüphane olma görevini üstlenmiştir.⁴⁹

Dönemin başlıca kütüphanelerinden biri de sadrazamlığı döneminde yaptığı çalışmalarla Ahmet Cevdet Paşa'nın kurulmasını sağladığı Bâbîâli Kütüphanesidir. 1890'ların başında açılan kütüphanenin kuruluş amacı, Bâbîâli'de çalışan memur ve katiplerin mesleklerine dair eserlerden faydalanma isteğidir. 1895'te faaliyete başlayan kütüphane, bir kurum kütüphanesi ve Kütüphane-i Umumi-i Osmani gibi derleme kütüphane olma özelliğini taşımaktadır. Sadaret emriyle Maârif Nezareti onaylı kitapların gönderilmesi kararlaştırılan belgede Ahmet Cevdet Paşa'nın imzasının olması, kütüphane derlemesinin geliştirilmesinde kendisinin de katkısının olduğunu göstermektedir. Öyle ki dönemin elçileri ile yaptığı yazışmalarla da kütüphaneye yabancı dilde eserlerin kazandırılmasını sağlamıştır.⁵⁰

Kütüphane-i Umumi'nin imparatorluk kütüphanesi olmasıyla, Eric Hobsbawm'ın 'İmparatorluk Çağı' olarak nitelendirdiği 1875-1914 yılları arasında kütüphane liderler arasında siyasi ve kültürel iletişimin sağlanmasında bir araç olarak kullanılmıştır. Daha önceki dönemlerde kullanılmamış olan bu iletişim, II. Abdülhamid iktidarının ilk yıllarından itibaren etkin bir biçimde kullanılmaya başlamıştır.⁵¹ Bu iletişimle birlikte Osmanlı Devleti sınırları dışında basılan bazı danışma kaynakları, istatistikî eserler, edebî ve bilimsel çalışmalardan haberdar olunması sağlanmıştır. Başta Kütüphane-i Umumi olmak üzere Mabeyn-i Hümayun, Yıldız Kütüphanesi, Bâbîâli Kütüphanesi, Maârif Kütüphanesi ve bazı okul kütüphaneleri yurt dışından gelen bu eserlerle derlemelerini geliştirmişlerdir. Bu iletişimde British Museum/Library ve Smithsonian Institution'ın ön planda olduğu görülmektedir. 1884'te Smithsonian Institution, Kütüphane-i Umumi ve Bâbîâli'ye

⁴⁹ Anameriç, *a.g.m.*, ss. 5-7.

⁵⁰ Hakan Anameriç, "Tanzimat'tan Mütareke Dönemine Kadar Kütüphanelere Yönelik Çalışmalar (1839-1922)", *Erdem* s. 63, 2012, ss. 19-20; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, c. III, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, ss. 1531-1532.

⁵¹ Bkz. II. Abdülhamid'in gönderdiği albüm ve diğer eserler "Abdul Hamid II Collection" adı altında Library of Congress'te erişime sunulmuştur: <http://www.loc.gov/pictures/search/?st=grid&co=ahii>

roman, hikâye gibi edebi eserler ve bilimsel eserlerden oluşan bir derleme göndermiş, bunlar da tasnif edilerek ilgili kütüphanelere yerleştirilmiştir.⁵²

Kütüphaneler arası iletişim ve denetleme görevlerinin düzenlenmesinin ardından, özellikle başkentteki kütüphanelerde bulunan kitapların denetim altına alınması çalışmalarının üzerinde durulmuştur. Bunun için 1882 yılından itibaren kütüphanelerin katalog/fihrist/deFTERlerinin hazırlaması için iki kol tahrir komisyonu kurulmuştur. Bu çalışmaların başlatıldığı döneme kadar Osmanlı Devleti genelinde pek çok kütüphane ve kitapçıdan doğu kültürü ile ilgili birçok eser kaybolmuş ve çalınmıştır. Bu kaynakların her biri Osmanlı Devleti'nin çeşitli bölgelerindeki yaşam tarzını, siyasi akımları, dinî görüşleri anlatan tarih, coğrafya, siyaset, ekonomi ve dinî konulardaki bilgi birikimleridir. Bu nedenle kaynakların yurt dışına çıkarılmaması ve kaybolmalarının engellenmesi için bu şekilde siyasi bir karar alınmış olabileceği düşünülmektedir. Kaybolması ve kaçırılması engellenen kitapların yanı sıra adı geçen kütüphanelerde ne tür eserlerin olduğu, dönemin siyasi durumuna bağlı olarak hangilerinin yararlı/zararlı oldukları ve toplumun ne tür eserleri tercih ettiği gibi noktalar üzerinde de durulmuştur. Bu çalışma hem kapsamlı bir bibliyografik hem de geniş bir istihbarat kaynağı oluşmasını sağlamıştır. Katalogların hazırlanmasına başlandıktan kısa bir süre sonra İstanbul kütüphanelerinde bulunan kıymetli eserlerin Avrupalı antikacılara satışının artmasının fark edilmesi üzerine bu nüshaların Kütüphane-i Umumi'ye devredilmesi kararlaştırılmıştır. 1894'te büyük oranda bitirilen kataloglar Devr-i Hamidî Fihristleri olarak da bilinmektedir.⁵³

Kütüphanelerden yararlanmayı kolaylaştıracak ve bu kaynakların daha uzun süre kullanılmasını sağlayacak girişimlerin yanı sıra kütüphane ile ilgili yapılan çalışmaların, gelişmelerin duyurulması, basılan kataloglardan araştırmacıların haberdar edilmesi ile ilgili de dikkat çekici girişimler yapılmıştır. Dönemin önemli siyasi ve toplumsal aktörü olan basın aracılığıyla bu bilgilendirmenin yapılması, kütüphanelere verilen önemin bu dönem içerisinde daha üst seviyeye çıkarıldığı göstermektedir. XIX. yüzyıl ortalarından itibaren Batılı bilim adamları, diplomatlar ve

⁵² Anameriç, "Sultan II. Abdülhamid Döneminde Kütüphane", ss. 9-10.

⁵³ A.g.m., ss. 10-11.

gezinlerin de ilgi göstermeye başladığı Osmanlı kütüphaneleri, özellikle katalog çalışmaları ve bibliyografik düzenlemesiyle yerli/yabancı pek çok kullanıcının dikkatini çekmiştir.

Ağırlıklı olarak tarih, edebiyat, şiir, coğrafya ve dil bilim alanlarında çalışma yapan doğu bilimcileri/oryantalistler, Maârif ve Dahiliye Nezareti'nden aldıkları özel izinle, başta İstanbul olmak üzere Bursa, Edirne, Şam, Musul, Halep gibi Osmanlı şehirlerindeki kütüphanelerde bulunan arşiv belgelerinden yararlanmışlar ve çeşitli arkeolojik kazılara, etnografik incelemelere katılmışlardır. Yapılan bu faaliyetler sonucunda hazırlanan eserler, dönemin önemli bilim kuruluşları tarafından yayınlanmıştır. Sultan Abdülhamid, devlet veya özel vakıf bursuyla Osmanlı coğrafyasına gelen araştırmacılara fazlasıyla destek vermiştir. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde içinde bulunulan siyasi ve ekonomik zorluklar düşünüldüğünde araştırmacıların kabulü ve güvenle çalışmalarının sürdürülmesinin sağlanması, bilimsel çalışmalara verilen önemi göstermektedir. Bu çalışmalarla birlikte Batı bilim ve kültür hayatına özgün ve yeni çalışmaların katılmıştır. Bunun yanı sıra kendi tarihini araştıran ve halkına tanıtmak isteyen ülkelerin hükümetleri ve doğu kültürünü öğrenmek isteyen ülkelerin bilim kurumları da İstanbul kütüphanelerinin geniş kaynak imkanından yararlanmışlardır.⁵⁴

⁵⁴ Hakan Anameriç, “Oryantalizmin Temel Kaynakları Türkiye Kütüphane ve Arşivleri”, *Osmanlı Coğrafyası Kültürel Mirasının Yönetimi ve Tapu Arşivlerinin Rolü Uluslararası Kongresi Bildirileri*, c. II, İstanbul 2012, ss. 511-535.

II. BÖLÜM

II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİ'NDE ÖNE ÇIKAN İSLÂMCI ENTELEKTÜELLERİN BİYOGRAFİLERİ

Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyılın ortalarından itibaren eğitim sisteminde uygulanmaya başlayan “usul-i cedîd”, aynı yüzyılın sonlarına doğru Türkistan coğrafyasında da etkili olmaya başlamıştır. Türkistan'da ortaya çıkan ve Cedîdcilik olarak isimlendirilen, eğitimde modernleşmeyle toplumu ıslah etmeyi amaçlayan hareket, Osmanlı Devleti'nden fazlasıyla etkilenmiştir. Özellikle medreselere dokunmadan yeni usul okulların açılmasında bu etki görülebilir.

Başta Gaspıralı İsmail Bey olmak üzere, önde gelen cedîdci isimlerin pek çoğunun yolu İstanbul'dan geçmiştir. Muhammed Şerif Sofizade 1900'lü yılların başında Darulmuaalimin'de eğitim almış; Abdurrauf Fitrat, Terbiye-i Etfal Cemiyeti tarafından eğitim için İstanbul'a gönderilmiş ve 1909-1914 yılları arasında burada kalmış; Mahmut Hoca Behbudi, 1899 yılında yaptığı İstanbul-Kahire-Mekke seyahatinde Osmanlı Devleti ve Mısır'daki eğitim reformlarından etkilenmiş, Buhara'ya döndükten sonra 1913'te çıkarmaya başladığı *Semerkant* gazetesinde sürekli olarak İstanbul basınından yazılar yayımlamıştır. Özellikle Fitrat, İstanbul'da eğitim alan cedîdciler arasında en ön plana çıkan isimdir. Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'nin çıkardığı *Hikmet* gazetesi ile Mehmet Akif Ersoy'un editörlüğünü yaptığı *Sırâtı müstakim*'de yazıları yayımlanmıştır.⁵⁵

I. Yenilikçi İslâm: Cedîdcilik

Arapça bir kelime olan ‘cedîd’in Türkçe'deki anlam karşılığı ‘yeni’dir. Türkistan'da ortaya çıkan bir hareketin adı olarak bakıldığında Tarihçi Adeeb Khalid'in ⁵⁶ ifadesiyle, modern iletişim araçları ve toplumsallaşmanın yeni biçimleriyle Müslüman toplumunun reform hareketlerine katılanlar için kullanıldığını görmekteyiz. Cedîdizm kendisini, İslâm'ın da dahil olduğu tüm dünyayı yeniden

⁵⁵ Adeeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform*, London and Berkeley, California, University of California Press, 1998, ss. 80-113.

⁵⁶ Adeeb Khalid, Carleton Koleji'nde Jane ve Raphael Bernstein Asya Çalışmaları ve Tarihi profesörüdür.

şekillendirmeyi amaçlayan moderniteye karşı modern bir cevap olarak, Rus işgaliyle şekillenen Türkistan toplumunun dönüşüm yörüngesine yerleştirmektedir. Yeni bir kültürel seçkinler grubu olarak Cedîdciler, miras aldıkları geleneği yeni koşullarla baş edebilmek için dönüştürmenin gerekli olduğu varsayımından yola çıkarak hareket etmektedirler.⁵⁷

Tarihine baktığımızda ‘Cedîdizm’, XIX. yüzyılın sonuna doğru Rusya Müslümanları arasında eğitim ve kültür alanında yenileşme hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Batı’da ortaya çıkan aydınlanma felsefesinin etkisiyle medrese ve mekteplerde verilen eski eğitim sisteminin (‘usûl-i kadîm’) terk edilerek yeni eğitim sistemine (‘usûl-i cedîd’) geçilmesini savunan, böylece eğitim ve kültür hayatıyla başlayan bir yenileşme hareketidir.

İlköğretimden başlayarak eğitim sisteminin ıslah edilmesi düşüncesinin başta gelen temsilcilerinden biri, İstanbul’da kaldığı süre boyunca Genç Osmanlılar’dan ve Paris’te liberal ve sosyalist isimlerden etkilen ve bu şekilde Batı tarzı eğitim sistemini tanıma imkânı bulan Gaspıralı İsmail Bey’dir. Ona göre Kırım’da ve Rusya’da yaşayan Müslümanların içinde buldukları geri kalmışlık ve ahlakî çöküntüden kurtulabilmeleri için öncelikle eğitim ve kültürlerine önem vermeleri gerekmektedir. Bunun için de ilk iş olarak ilkokullarda usûl-i kadîmin terk edilerek usûl-i cedîde geçilmesi gerektiğini savunmuştur. 1883’te Kırım’da çıkarmaya başladığı *Tercüman* gazetesinde, usûl-i cedîdin nasıl olması gerektiğiyle ilgili düşüncelerini yazmıştır. Buna göre, mektepler medreselerden ayrılmalı, ilkokullar için özel öğretmen atanmalı ve bu öğretmenlere aylık maaş bağlanmalı, okuma-yazma yanında coğrafya, matematik gibi dersleri kapsayan bir program hazırlanmalıdır. Kızlar için ayrı okullar açılmalı ve eğitimin her seviyesi için ders kitapları hazırlanmalıdır.⁵⁸ Cedîdciler tarafından getirilen yeni yöntem okullarıyla, modern bilgi yalnızca geleneksel seçkinler için değil, aynı zamanda dil, bilim, tarih ve İslâm anlayışı becerilerini

⁵⁷ Adeeb Khalid, *a.g.e.*, s. 102.

⁵⁸ Taha Akyol, “Cedîdizm”, *DİA*, c. VII, İstanbul, 1993, s. 211.

edinmeyi seçen herkes için erişilebilir hale gelmiştir. Adeb Khalid'in ifadesiyle "bilginin kutsallığının kaldırılması" süreci başlamıştır.⁵⁹

Gaspıralı, 1884'te Bahçesaray'da hedeflerine uygun olarak usûl-i cedîd mektebini açmış ve ilk uygulamayı bizzat kendisi yapmıştır. Eğitim dili Türkçe olan ve okuma-yazmayı kısa sürede öğreten bu okulu örnek alarak açılan okullara da 'usûl-i cedîd mektepleri' denilmiştir. Başlangıçta fazla ilgi görmeyen bu mektepler, mezun olan öğrencilerin başarılarının görülmesiyle halkın dikkatini çekmiş ve kendisine olan ilgiyi artırmıştır. Bunun üzerine Kazan, Kafkasya ve Türkistan bölgelerinden öğretmenler yeni eğitim sistemini öğrenmek için Bahçesaray'a gelmeye başlamıştır.⁶⁰

Din, dil, kültür ve ideal birliğinden dolayı cedîdcilik hareketi Rusya Müslümanları arasında hızla yayılmış, Kazan'ın yanı sıra Azerbaycan ve Türkistan'da da etkisini göstermiştir. Ancak sanayi ve ticaretin geliştiği, nispeten şehirleşmiş olan Kazan, Kırım ve Azerbaycan'da usûl-i cedîd mektepleri büyük bir yaygınlık kazanmış olmasına rağmen kapalı tarım toplumu niteliğinde olan Türkistan coğrafyası (bugünkü Özbekistan, Türkmenistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Tacikistan) ilk başta bu harekete ilgisiz kalmıştır. Bu ilgisizliği gidermek için Gaspıralı'nın 1893'te gerçekleştirdiği seyahate rağmen de 1900'e kadar yeni eğitim sisteminin Türkistan'da kayda değer bir etkisi olmamıştır. Ancak bu tarihten sonra sınırlı da olsa bir gelişme göstermeye başlamıştır.⁶¹ Sadreddin Ayni (1879-1954), Abdülvahid Munzim (1877-1934) ve Abdurrauf Fitrat (1886-1937) gibi kültürel geleneklerine bağlılıkları güçlü olmakla birlikte entelektüel değişimin gerekliliğine inanan Buharalı cedîdciler, otoritelerinin zayıflamasından korkan yöneticilerin şiddetli baskılarına rağmen cedîd hareketini gizli de olsa var kılmaya devam ettirmişlerdir.⁶² 1906'dan itibaren Türkistan yayın ticaretinin en büyük ve yeni metot okullarının en çok olduğu yer haline gelmiştir. Taşkent, cedîdci faaliyetlerin en yoğun olduğu merkez olarak bilinmektedir.⁶³

⁵⁹ Joo-an Gross, "Historical Memory, Cultural Identity, and Change: Mirza Abd al-Aziz Sami's Representation of the Russian Conquest of Bukhara", *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples 1700-1917*, (ed.) Daniel R. Brower, Indiana University Press, Bloomington 1997, s. 204

⁶⁰ Akyol, *a.g.m.*, s. 211.

⁶¹ *A.g.m.*, s. 212.

⁶² Khalid, *a.g.e.*, s. 104.

⁶³ *A.g.e.*, s. 95.

Siyasi otoritelerin baskısı bir tarafa, yeni eğitim sisteminin Müslüman halkın Ruslaşmasına sebep olacağını düşünen usûl-i kadîmciler de cedîdcilere karşı ciddi bir muhalefette bulunmuştur. Rus sosyalistleri ve Batı taraftarları tarafından desteklenmeleri cedîdcilerin kadîmcilere karşı mücadelesinde yenik çıkmamalarında yardımcı olmuştur. Ancak bu mücadele yeni sistemin başarısını oldukça yavaşlatmıştır. İlkokul eğitiminin ıslahıyla başlayan sürecin başarılı devam etmesinden sonra 1905 yılından itibaren sosyal ve kültürel hayatta da yeniliği savunan bir hareket haline gelmiştir. Ancak siyasi otoritelerin olumsuz tutumu ve diğer engeller sebebiyle beklediği başarıyı elde edememiştir. Ayrıca 1905-1917 yılları arasında siyasete giriş yapan cedîdcilerin bazı sol siyasi hareketler içinde yer alması dinsizlikle suçlanmalarına sebep olmuştur. Bu durum Çarlık idaresini de rahatsız etmiş ve ihtilalci gruplar olarak değerlendirdiği cedîdcilerden tutuklamalar yapmıştır. Aydınlanma hareketi olarak ortaya çıkan cedîdcilik, 1917 ihtilaline doğru milliyetçilikten Bolşevikliğe kadar geniş bir yelpazenin içinde yer almış, kültürel tezlerine uygun olarak Rusya Türklerinin istiklal mücadelesini siyasi ideoloji haline getirmişlerdir.⁶⁴

Millî kültürü koruyarak İslâm'da modernleşme olarak tanımlayabileceğimiz cedîdcilik hareketini ön plana çıkaran fikirlerinin başında akıl ve vahyin birbiriyle çelişmediği ve aynı kaynaktan beslendikleri için doğruya ulaşmada eşit bir rol üstlendikleri söylemi gelmektedir. İslâm dairesinin hayat dairesi kadar geniş olduğunu söyleyen cedîdci Musa Carullah, ikisinin birbirinden ayrılamayacağını ifade etmiştir: “Menkulün sıhhati [nassın sıhhati] için akl-ı sarîha [açık akla] mutabakat [uygunluk] zaruridir. Menkul-i sahih [doğru nass] daima makul-i sarîha [açık akla] mutabık olur. Makul-i sarîha mutabık olmayan nakil hiçbir zaman sahih olmaz”.⁶⁵

Musa Carullah gibi cedîdciler, aklın arka planda bırakılarak fen bilimlerinin batıl, reddedilmiş görüldüğü ve dinin dar kalıplar içerisinde yaşandığı anlayışa karşı çıkmışlardır. Çünkü İslâm dünyasının bütününde yaşanan gerek ilmi gerekse teknolojik gerilemenin sebebi, din ile bilim arasında kurulmuş bu yanlış anlayıştır. Bu anlayış yıkılmalı, Kur'an ve sünnete dayalı ilk asır İslâm toplumu yapısına uygun

⁶⁴ Akyol, *a.g.m.*, s. 213.

⁶⁵ Musa Carullah, *Edebiyat-ı Arabiyye ile Ulum-i İslâmiyye*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019, ss. 62-66.

olarak ıslahat yapılmalıdır. Bunun için de öncelikle eğitim sisteminden başlanmalıdır. Çünkü medreselerde hayatı kolaylaştıracak, faydalı ilimlerin okutulmasından ziyade hayattan kopuk ilimler öğretilmektedir. İslâmi ilimlerin dahi işe yaramaz kaynaklardan öğretildiği medrese sistemi değiştirilmeli; hadis, tefsir, usul gibi İslâmi ilimler sağlam İslâmi kaynaklardan okutulurken, tarih ve matematik gibi insanların hayatına faydası dokunacak ilimlerin okutulduğu mektepler açılmalıdır.⁶⁶

Aklı geri planda bırakmayan anlayışın bir devamı olarak içtihat kapısı daima açıktır. İnsan aklının yüceliğinin, ilerleme imkanının sonsuz olduğunun farkında olmayan toplumların hiçbir zaman esaretten kurtulamayacağını söyleyen Musa Carullah ve Rızâeddin Fahreddin gibi cedîdciler, her şeyden önce toplumun yararı için içtihadın gerekli olduğunu söylemişlerdir. Zaman sürekli değişirken ve yaşanan olaylar sınırsızken içtihat kapısını kapatmak Allah'ın kudretini belli bir zaman ve mekana hapsetmek anlamına geleceğinden, değişen zamana uygun olarak hükümler de değişmelidir. Yine aklın saf dışı bırakılarak halkın yanlış anlayışı yüzünden kadınların yerleştirildikleri haksız konum değiştirilmelidir. Kadın konusu üzerine ayrı bir eser kaleme alan Musa Carullah, İslâm dininde pek çok hak ve hürriyet tanınan, hürmet edilen kadının başta fıkıhçılar olmak üzere Müslüman toplumda hor görülmesini ve dinin verdiği hakların elinden alınıp eve kapatılmasını eleştirmiştir. Bu düşüncesiyle birlikte Şark toplumlarında kadına bakışın Batı'ya nazaran daha değerli olduğunu söylemiş ve İslâmi kaynaklarda geçen ve yanlış anlaşılan meseleleri (nikahta kadının durumu, kadınların şahitliği meselesi, kadınların hicabı gibi konuları) tek tek ele almıştır.⁶⁷ Bunun yanı sıra Rızâeddin Fahreddin gibi önemli cedîdcilerden bazıları toplumun ıslahı için hak ve özgürlükleri elinden alınarak cahil bırakılan kadınların eğitime dahil edilmesinin gerektiğini söylemiştir.⁶⁸

İslâm'ın temel kaynaklarından kopmadan akli devreye sokarak yaşanan çağa ayak uydurmanın gerekliliği düşüncesi Osmanlı Devleti içerisindeki İslâmcı entelektüellerde yoğun bir şekilde görülmektedir. Batı ile yarışında geri kalan Osmanlı

⁶⁶ A.g.e., ss. 46-55.

⁶⁷ Musa Carullah'ın *Kur'an-ı Kerim Ayet-i Kerimleri Huzurunda Hatun* başlığıyla kaleme aldığı eserin tamamı bu konuları içermektedir. Ayrıntılı bilgi için kitabın tamamı incelenmelidir: Musa Carullah, *Kur'an-ı Kerim Ayet-i Kerimleri Huzurunda Hatun*, Berlin 1933.

⁶⁸ İbrahim Maraş, "İdil Ural Bölgesi Müslümanları ve Ceditçilik Düşüncesi", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta 2007, ss. 569-580.

Devleti'nin ilerlemesi ve modernleşmesi için Batılılaşma etkisinin çok fazla olduğu süreçte İslâmcı entelektüeller de İslâmî bir modernleşmeyi ön görerek, özellikle aklın ön planda tutulduğu içtihat meselesini gündeme getirmişlerdir.

Bundan sonraki bölümde İslâm'ın temel kaynaklarını yeniden okuyarak, içtihat kapısını kapatmadan İslâm'da modernleşmeyi savunan Osmanlı İslâmcı entelektüellerinin biyografileri ele alınıp İslâmcılık düşüncelerine değinilecektir. Türk İslâmcı entelektüellerini etkileyen önemli isimlerden biri olan Cemaleddin Afganî ile Osmanlı İslâmcı entelektüellerinden yaşadığı dönemde etkili olan Mehmed Akif, Elmalılı Hamdi ve Said Nursi'nin hayatları kısaca verildikten sonra yaşadıkları dönemde dikkate değer konulardaki düşünceleri ele alınacaktır.

1. Mehmet Akif Ersoy

Son yüzyılda İslâmcı düşünce denilince akla gelen ilk isimlerden biri Mehmed Akif'tir. "Kur'an Şairi" ve "İslâm Şairi" gibi isimlerle anılan Mehmed Akif için inandığı değerlerle bütünleşmiş, dinî kimliği ile sanatçı kişiliğini şahsiyetinde birleştirmiş ve bunu hayatına yansıtmıştır denilebilir. Yakın çevresinin tevazu sahibi ve sakin karaktere sahip biri olarak tanımladığı Mehmed Akif, gerektiği zaman vatani için mücadele etmekten kaçınmayan ve İstiklal Harbi sırasında halkı mücadeleye davet için şehir şehir gezecek cihad ruhuna sahiptir. Ona göre İslâm tüm dünyaya hâkim olmalıdır ama öncelikle yapılması gereken İslâm'ı bu çağa söyletmektir. Mehmed Akif için modern ilimler ile İslâm arasında bir çatışma yoktur. Bu yüzden pek çok açıdan bizden ileri olan Batının ilmi alınmalı ve Kur'an ahlaki hayatın içinde olmalıdır. Yenilikçi İslâm düşüncesi büyük oranda Cemaleddin Afganî'den etkilenmiş; II. Abdülhamid dönemini istibdat olarak görerek ilerleme için hürriyetin, bunun için de istibdat idaresinin yıkılmasını gerekliliğini savunmuştur. II. Meşrutiyetin ilanıyla yaşanan görece serbestlik, diğer pek çok akım gibi İslâmcılık akımının temsilcilerinin de yayın yoluyla seslerini daha rahat duyurmalarına imkan sağlamıştır. Bu süreçte yayın hayatına başlayan *Sırât-ı Müstakîm* dergisi de Mehmed Akif'in şiirlerini, düzyazı ve tercümelerini yayınladığı bir mecra olmuş, İslâmcılık akımının Türkiye'deki en önemli temsilcilerinden biri haline gelmiştir.

Aralık 1873'te İstanbul'un Fatih Sarıgözel semtinde dünyaya gelen Mehmet Akif'in babası, Kosova Vilâyeti'nden İstanbul'a gelmiş, Fatih Medresesi müderrislerinden Mehmet Tahir Efendi; annesi ise aslen Buharalı bir aileye mensup olan Emine Şerife Hanım'dır. Dört yaşında Emir Buhari Mahallesinde başlayan ve Fatih muvakkithanesinin yanındaki ibtidaî mektebinde devam eden eğitim hayatında "Hem babam hem hocamdır. Ne biliyorsam kendisinden öğrendim."⁶⁹ diyerek bahsettiği babasının önemli bir yeri vardır. İlkokul yıllarında babasından Arapça eğitimi almaya başlayan Mehmet Akif, babasının ders verdiği Mühürdar Emin Paşa'nın oğulları İbnülemin Mahmud Kemal ve Ahmed Tevfik'le beraber onların

⁶⁹ Mehmed Akif Ersoy, *Safahat*, İnkılap ve Aka Yayını, İstanbul, 1973, s. 203.

derslerine katılmış, aralarında oluşan arkadaşlıkla beraber Mahmud Kemal ile birlikte manzumeler yazmaya başlamıştır.⁷⁰

İlk tahsilinden sonra Fatih Merkez Rüşdiyesi'nde eğitimine devam eden Akif buradaki hocalarından bahsederken kendisinden Türkçe dersi aldığı Hoca Kadri Efendi'den özellikle bahseder: “Hoca Kadri Efendi, Abdülhamid döneminin hürriyetperver şahsiyetlerindedir. O devirde evvelâ Mısır'a kaçtı. Orada *Kanun-ı Esasî* gazetesini çıkardı.⁷¹ Sonra Paris'e gitti. Paris'te Harb-i Umumî ortalarına kadar yaşadı.” Bu şekilde bahsettiği hocasının lisan açısından kendisi üzerinde çok etkisinin olduğunu ve böyle “yüksek bir adamın alelâde bir nasihatinin” bile etkili olduğunu söylemiştir.

Rüşdiyedeki eğitim hayatı boyunca en fazla lisan derslerine ilgi göstermiş ve Türkçe, Arapça, Farsça ve Fransızca dillerinde ciddi ilerleme kaydetmiştir. Ayrıca bu dönemde şiiri çok sevdiğini ve ilk okuduğu şiir kitabının Fuzûlî'ye ait olan *Leyla ve Mecnun* kitabı olduğunu ve babasının bu meyline ses çıkarmadığını Nevzat Ayas'la yaptığı muhabbetinde söylemiştir.⁷²

1885'te Fatih Merkez Rüşdiyesi'nden mezun olan Mehmet Akif, kendi isteğiyle dönemin parlak mekteplerinden olan Mülkiye'yi tercih etmiştir. Üç yıllık ilk dönemi tamamlayıp yüksek tahsile başlamış ancak babasının vefatı ve Sarıgül'deki evlerinin yanması sebebiyle daha kolay yoldan meslek sahibi olarak hayata atılma düşüncesiyle o sırada yeni açılmış olan Mülkiye Baytar Mektebi'ne girmiştir. Okul yıllarında sporla uğraşmış olmakla beraber şiire olan ilgisi de artmıştır. 1893'te Baytar Mektebi'nden birincilikle mezun olmasından sonra aynı yıl içinde Ziraat Nezâreti Umûr-ı Baytâriyye ve Islâh-ı Hayvânât umum müfettiş muavinliğiyle memuriyet hayatına başlamıştır. İstanbul'da başladığı görevine önce Edirne, daha sonra da

⁷⁰M. Ertuğrul Düzdağ - M. Orhan Okay, “Mehmed Akif Ersoy”, *DİA*, c. XXVIII, Ankara, 2003, s. 433.

⁷¹ Yahya Kemal hatıratında, kendisine hayran olduğu Hoca Kadri Efendi'den şu şekilde bahsetmiştir: “Bu zat Boşnak'tı ve Fatih medreselerinde tahsil görmüş, Genç Türkler arasında daha o zaman bir ehemmiyet kazanmış, nihayet Mısır'a kaçmış, orada Kânun-ı Esasi gazetesini çıkarmış, Abdülhamid'in hal'ine dair fetvalar neşretmiş, nihayet yavaş yavaş neşriyattan ve doğrudan doğruya hareketten bezmiş, Paris'te ücra bir sokağa çekilmiş bir zattı... Tab'an muhalif doğmuştu. Yaşadığı müddetçe her hükümete var kuvvetiyle muhalefet etti.” (Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hâtıralarım*, İstanbul, 1973, ss. 182-184)

⁷² Eşref Edib, *Mehmed Akif Hayatı-Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 495-496.

Anadolu, Rumeli ve Arabistan'ın çeşitli bölgelerinde dolaşarak bulaşıcı hayvan hastalıklarıyla ilgili çalışmalar yapmıştır. Bu müddet zarfında köylülerle gayet sıkı temas eden Akif, onları yakından tanımış, dertlerini tahlil etme ve onlar için çözüm üretme çabaları şiirlerini daha realist ve canlı bir hale getirmesinde etkili olmuştur.⁷³

İstanbul'da bulunduğu sıralarda memuriyetinin yanı sıra Halkalı Mektebi'nde kitâbet, Dârülfünun'da edebiyat dersleri vermiştir. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Ebül'ulâ Zeynelâbidîn (Ebül'ulâ Mardin) ve Eşref Edib (Fergan) ile birlikte dönemin fikir hayatında önemli bir yeri olan *Sırât-ı Müstakîm* dergisinin kadrosunda başyazar olarak yerini almıştır (27 Ağustos 1908).

Balkan Savaşı'ndan sonra Ziraat Nezaretindeki görevinden istifa eden Mehmed Akif, savaş sonrasında memleketin içine düştüğü vahim durum karşısında ümitsizliğe düşmemek, birlikten ayrılmamak ve orduya yardım gibi konularda Fatih, Beyazıt ve Süleymaniye camilerinde vaazlar vermiş, ayrıca bu vaazların metinlerini *Sebîlürreşâd* ismiyle çıkarmaya devam ettiği dergisinde yazmıştır.⁷⁴ 1913 yılının sonlarında, şiir ve yazılarıyla İttihatçılarının fikir babası sayılan ve İttihat-Terakki'nin merkez-i umûmî üyesi olan Ziya Gökalp'in ileri sürdüğü kavmiyetçi düşünceler ve aynı merkeze bağlı yazarların din karşıtı söylemlerine karşı tepkisi hükümet tarafından tasvip edilmemiştir. Bu haberin kendisine bildirilmesinden sonra Mehmed Akif İstanbul Dârülfünunu'ndaki görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır. Yine bu dönemde çıkarmaya devam ettiği *Sebîlürreşâd* dergisi de İttihatçı hükümetler tarafından birkaç defa kapatılmıştır.⁷⁵

Akif, I. Dünya Savaşı'ndan kısa bir süre önce İngiliz yönetimi altındaki Mısır'a gitmiştir. Mısır el-Uksur gezisinden sonra Hicaz'a geçmiş ve Medine'yi ziyaret emiş, buradan da İstanbul'a dönmüştür.⁷⁶ Döndükten birkaç ay sonra I. Dünya Savaşı patlak vermiş ve bu savaş sırasında iki önemli seyahat gerçekleştirmiştir. Öncelikle Almanya'daki esir Müslümanların durumunu görmek için Harbiye

⁷³ Ömer Rıza Doğrul "Onu ne yazdığını yalnız bilen bir adam olmaktan, yazdığını hem bilen hem tanıyan insan seviyesine yükseltti."

⁷⁴ Beyazıt Camii Kürsüsünde 7 Şubat 1913 – Fatih Camii Kürsüsünde 14 Şubat 1913 – Süleymaniye Kürsüsünde 21 Şubat 1913 tarihlerinde *Sebîlürreşâd*'da yayınlanmıştır.

⁷⁵ Düzdağ - Okay, *a.g.m.*, s. 433.

⁷⁶ Safahat'ın beşinci kitabı olan *Hatıralar*'daki "el-Uksur'da" şiiri bu seyahatin bir ürünüdür.

Nezaretî'ne mensup Teşkilat-ı Mahsusa'nın görevlendirmesiyle Berlin'e gitmiştir. Alman hükümeti esirler içerisinden Müslümanları ayırmış, onlara özel muamelede bulunmuş hatta ibadetleri için onlara mahsus cami yapmış, mektepler açmıştır. Siyaseti gereği Almanlar dünyanın farklı ülkelerden Müslüman gazetecileri davet ederek Müslümanlara yapılan bu müstesna muameleyi İslâm alemine, özellikle de Osmanlı Devleti'ne göstermek istemiştir. Mehmed Akif'in Batı'yı yakından tanınması için imkan haline gelen bu üç aylık seyahat sırasında Almanlar'a karşı savaşırken esir düşmüş İngiliz, Fransız ve Rus tebaası Müslüman askerlerin kamplarını ziyaret etmiştir. Onlara savaş bittikten sonra bağımsızlıklarını kazanmaları için faaliyet göstermelerini telkin eden konuşmalar yapmıştır.⁷⁷

Mehmed Akif, Berlin dönüşünde İstanbul'da uzun süre kalmamış, yine Teşkilat-ı Mahsusa tarafından Şerif Hüseyin isyanına karşı Osmanlı Devleti'ne bağlı kabilelerin desteğini sağlamak amacıyla Ceziretü'l Arab'a⁷⁸ gönderilmiştir. Bu seyahatin devamında ikinci defa geldiği Medine ziyaretinden sonra "Necid Çöllerinden Medine'ye" manzumesini kaleme almıştır.⁷⁹

I. Dünya Savaşı'nın bitmesi ve yurdun belli bölgelerinin işgal altında olmasıyla birlikte mandayı savunan bazı muharrirlerin türemesi Mehmed Akif'in hüznüne öfkeyi de katmış ve Türk yurdunun bir başka devletin himayesi altında yaşayamayacağını her fırsatta dile getirmiştir: "Türklerin yirmi beş asırdan beri istiklallerini muhafaza etmiş bir millet oldukları tarihen müsbet bir hakikattir. (...) Türk için istiklalsiz hayat müstahildir."⁸⁰

Ağır Mütareke şartları ve Yunan ordularının İzmir'i işgal etmesi gibi ümitsizliklerin yanı sıra ortaya çıkan Kuva-yı Milliye hareketi Mehmed Akif için bir umut ışığı olmuştur ve kendisi de İstanbul'da durmayıp Millî Mücadele'nin başladığı yere, Balıkesir'e giderek halkı birliğe ve direnmeye davet eden konuşmalar yapmıştır.⁸¹ Akif, İstanbul'a geri dönmesinin ardından hükümetin ve İngilizlerin

⁷⁷ Bu seyahatinin üzerine kaleme aldığı "Berlin Hatıraları" şiirini *Sebilürreşâd* Dergisi'nin 334, 335, 336, 337, 338, 352, 354, 363, 367, 368. sayılarında neşretmiştir. (8 Nisan 1915-5 Eylül 1918)

⁷⁸ Arap Yarımadası ya da Arabistan, Asya'nın güneybatısı ve Afrika'nın kuzeydoğusunda yer alan yarımada'nın eski dildeki ismi.

⁷⁹ 4 Temmuz 1918 tarihli *Sebilürreşâd* dergisi'nin 361. sayısında yayınlanmıştır.

⁸⁰ "Manda Meselesi", *Sebilürreşâd*, c. XVII no. 437-438, İstanbul 1919, s. 175.

⁸¹ Eşref Edib, *a.g.e.*, ss. 102-103.

baskıları altında çalışmanın zorlaşması ve sansür uygulamasının şiddetlenmesi sebebiyle, Ankara'dan gelen Hey'et-i Temsîliyye davetine icabet etmiş ve oğlu Emin'le birlikte gizlice yola çıkarak Büyük Millet Meclisinin açılışının ertesi günü Ankara'ya ulaşmıştır.⁸² Ankara'da Hacı Bayram Veli Camii'nde verdiği ilk vaazın ardından, izinsiz görevden ayrılması gerekçesiyle Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'deki⁸³ görevinden azledilmiştir. Ardından Büyük Millet Meclisi Reisi Mustafa Kemal Paşanın teklifi üzerine Burdur mebusu olarak meclise girmiştir. Mehmed Akif'in Ankara'ya giderek Millî Mücadele'ye katılması, bu hareketin İttihatçıların yeni bir macerası olduğu yönündeki şüpheleri büyük ölçüde gidererek İstiklâl Harbi çalışmalarına önemli bir güç katmıştır.⁸⁴

Zaman zaman Anadolu'nun farklı şehirlerine gidip halka ve cephelerdeki askerlere hitaben Millî Mücadele'yi teşvik eden konuşmalarına devam etmiştir. Konya'dan isyan haberleri aldığı anda oraya koşmuş, Konyalıları Ankara hükümetine karşı çıkmama konusunda ikna etmeye çalışmışsa da pek başarılı olamamıştır.⁸⁵ Ankara'ya döner dönmez Kastamonu'ya geçmiş ve orada Nasrullah Camii'nde büyük bir vaaz vermiştir. Akif'in vaazları içerisinde en önemlisi olarak nitelendirilen bu vaazında, Sèvres Anlaşmasının ülkeye nasıl bir felaket getireceğini, bu anlaşmayı kabul etmenin zillet ve esareti kabul etmekten başka bir şey olmadığını bütün açıklığıyla göstermeye çalışmış; ülkenin başına bu felaketi getirenlere karşı iman ve silahla mücadele edilmesi gerektiğini telkin etmiştir. Daha sonra bu vaaz matbu hale getirilmiş ve memleketin her bir tarafına dağıtılmıştır.⁸⁶

1920 yılının sonlarında Erkân-ı Harbiyye Riyâseti'nin isteğiyle Maarif Vekâleti millî marş güftesi için bir yarışma başlatılmış, 700'den fazla şiir gelmesine rağmen içlerinde nitelikli bir manzume bulunamamıştır. Bunun üzerine para

⁸² M. Hayrettin Karan, *Eşref Edib'in Millî Mücadele Yılları*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2002, s. 35.

⁸³ XX. yüzyılın başlarında güçlenen ve Osmanlı topraklarında da faaliyet gösteren İslâm'a muhalif cereyanların reddiyle İslâm âleminde yeni yeni ortaya çıkan birtakım dinî meselelerin İslâmî esaslar çerçevesinde halledilmesi amacıyla kurulmuştur. 1918-1922 yılları arasında şeyhülislamlığa bağlı olarak faaliyet gösteren, İslâm akademisi hüviyetinde ilmî kuruluştur, bkz. Sadık Albayrak, "Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye", *DİA*, c. VIII, İstanbul, 1993, ss. 506-507.)

⁸⁴ Düzdağ - Okay, *a.g.m.*, s. 434.

⁸⁵ Eşref Edib, *a.g.e.*, s. 113.

⁸⁶ Bu vaaz ve diğer konuşmalar, Akif'in İstanbul'dan ayrılırken arkasından gelmesini söylediği Eşref Edib'in Kastamonu'da tekrar çıkardığı (25 Kasım) *Sebilürreşâd'*in üç sayısıyla (ss. 464-466) Ankara'da neşredilen (3 Şubat 1921) ilk sayısında yayımlanmıştır. (Ersoy, *Safahat*, s. XX)

ödülünden kaynaklı yarışmaya katılmayan Mehmed Akif'ten ısrarla bir şiir yazması istenmiştir.⁸⁷ Mükafatın kaldırılması şartıyla şiirini tamamlayıp meclise teslim etmiş, meclisin 12 Mart 1921 tarihli oturumunda şiirin okunmasının ardından İstiklal Marşı olarak kabul edilmiştir. Yarışma mükafatı meclis kararı olduğu için para ödülü Mehmed Akif'e verilmiş, o da Dârü'l-mesâî adlı bir hayır kurumuna bağışlamıştır.⁸⁸

Millî Mücadele'nin zaferle sonuçlanmasının ardından Büyük Millet Meclisi'nin aldığı kararlarla yeniden teşekkül edilen ikinci dönemde, Mehmed Akif'in de içinde bulunduğu muhalefet grubuna mensup milletvekilleri aday gösterilmemiştir. Ekim 1923'te Abbas Halim Paşa'nın daveti üzerine Mısır'a giden Mehmed Akif'in bu kararı almasında, emeklilik maaşının bağlanmamasından kaynaklı çektiği geçim sıkıntısıyla birlikte hükümetin muhalif kabul ettiği isimler arasına Mehmed Akif'i dahil edip polis takibine alması etkili olmuştur. Mehmed Akif, "Ben, vatanını satmış ve memlekete ihanet etmiş adamlar gibi muamele görmeye tahammül edemiyorum ve işte bundan dolayı gidiyorum." diyerek hayal kırıklığını ifade etmiştir.⁸⁹ Ayrıca 1925 başlarında çıkan Şeyh Said isyanıyla birlikte hükümet, muhalifler üzerinde baskı kurmuş, aralarında *Sebîlürreşâd*'in de bulunduğu pek çok gazete ve dergiyi kapatarak sahiplerini ve bazı yazarlarını İstiklal Mahkemeleri'nde yargılamıştır.⁹⁰

⁸⁷ Hasan Basri Çantay *Akifnâme* eserinde, Mehmed Akif yerine söz verdiğini söyleyerek onu ikna ettiğini anlatmaktadır. (Hasan Basri Çantay, *Akifnâme*, Ahmed Sait Matbaası, İstanbul, 1966, s. 63.)

⁸⁸ Mahir İz, *Yılların İzi*, Kitabevi Yayınları 2. baskı, ss. 128-129.

⁸⁹ Fahri Kutluay, "Aydınlatılan İki Mühim Sır", *Sebîlürreşâd*, c. IV no. 99, Nisan 1951, ss. 375-376.

⁹⁰ Düzdağ - Okay, *a.g.m.*, s. 434.



Mehmed Akif, Abbas Halim Paşa ile Mısır'da

Aynı yıl Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an-ı Kerim'in tefsiri için Elmalılı Hamdi'ye, tercümesi için de Mehmed Akif'e teklifte bulunmuştur. Akif ilk başta Kur'an'ın hakkıyla tercüme edilemeyeceğini ve bu ağır sorumluluğu kendisinden daha iyi yapacak kişilerin olduğunu düşündüğünden kabul etmek istememiştir. Ancak bütün oklar fikir birliğiyle Akif'i göstermiştir ve Elmalılı Hamdi tercümenin zorluğunu kabul edip meal teklifinde bulununca Mehmet Akif biraz yumuşamış ve meal yazmayı kabul etmiştir.⁹¹ Mehmed Akif'in Elmalılı Hamdi ile birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı'yla imzaladığı, meal ve tefsirin teknik olarak nasıl yazılması gerektiği ve bu süreçte dikkat edilmesi gereken hususlar, basım sürecinde uygulanacak adımlar, Elmalılı ve Akif'e çalışmaları karşılığında verilecek maaşın miktarı gibi ayrıntıları içeren anlaşma metni arşivde yer almaktadır.⁹²

Mısır'da uzun süre meal çalışmasıyla ilgilenmiş ancak hiçbir zaman yeterli bulmamıştır. Tercüme bitirdikten sonra sürekli geri dönüşler yaparak düzenlemelere devam etmiş, yine de tatmin olmamıştır. Bu sırada tercümeyi ısrarla isteyen Diyanet

⁹¹ Hasan Basri Çantay, "Baltacıoğlu ve Kur'an", *Sebülürreşâd*, c. XI no. 257, Kasım 1957, s. 100.

⁹² T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), *Başbakanlık Muamelat Genel Müdürlüğü (30-10-0-0)*, 26.149.18.

İşleri Başkanlığıyla yaptığı anlaşmayı fes ederek avansı iade etmiş ve görevi Elmalılı Hamdi'ye devretmiştir.⁹³

Akif'in tercümeyi vermek istemeyişinde etkili olan bir sebep de o dönemde Türkiye'de Türkçe ezan uygulamasının başlamış olması ve aynı şekilde namazların da Türkçe kıldırılması, bunun da kendi meali üzerinden olacak olması onu büyük bir endişeye düşürmüştür. Bu işten çekilmesine rağmen tashihine devam ettiği mealini, tedavi olmak için Mısır'dan ayrılacağı sırada arkadaşı Mehmed İhsan Efendi'ye emanet etmiş ve "Dönebilirim üzerinde yeniden çalışıp neşrederiz; dönemezsem yakarsın" demiştir.⁹⁴

Mehmed İhsan Efendi Akif'in meali uzun süre saklamış ancak vefatından kısa bir süre önce orijinal nüshaları ve zaman içinde kopya ettiği kendi meal nüshalarını oğlundan yakmasını istemiştir. Mealin yeniden ortaya çıkışı 1961 yılıdır ve bu tarih Türkiye'de 60 ihtilalin yaşandığı, yani ezanın yeniden Türkçeleştirilmesi gerektiği tartışmalarının olduğu bir döneme gelmektedir. Bu yüzden mealden haberdar olan Mustafa Sabri Bey ve oğlu İbrahim Bey ısrarla mealin yakılmasını istemiştir.⁹⁵ O esnada yanlarında bulunan İsmail Hakkı Şengüler'in anlatımıyla, 1960 ihtilalinin estirdiği havayla Türkiye'de sözü edilen din reformu kapsamında ezanın yeniden Türkçeleştirilmesi istendiği bir ortamda Mehmed Akif'in Kur'an mealinin yakılma kararını vermekten büyük mutluluk duymuşlardır. Ancak ilerleyen süreçte defterlerin yakılmasından dolayı pişman olmuşlardır.⁹⁶

Mehmed Akif Mısır'daki son zamanlarında görüştüğü kişilere, "Korkuyorum. Buralarda öleceğim de memleketime gidemeyeceğim" diyerek memleket hasretini anlatmıştır. Hastalığının gittikçe ilerlemesinden dolayı hava değişikliğinin iyi geleceğini düşünerek Lübnan'a gitmiş, orada bir müddet istirahat ettikten sonra Antakya'ya geçmiş ve 1936 yılının yazında memleketi İstanbul'a gelmiştir.⁹⁷ Nişantaşı Sağlık Yurdu'nda tedavisine başlanmışsa da hastalığının ileri düzeyde olması doktorların ümit vermesine engel olmuştur. İstanbul'da olduğu süre zarfında

⁹³ Ersoy, *Safahat*, ss. XX-XXI.

⁹⁴ Eşref Edib, *a.g.e.*, ss. 170-172.

⁹⁵ M. Ertuğrul Düzdağ, *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar-2*, Kaynak Yayınları, İzmir, 2011, s. 153.

⁹⁶ Eşref Edib, *a.g.e.*, ss. 176-181.

⁹⁷ *A.g.e.*, ss. 226-228.

Alemdağ'daki Baltacı Çiftliği'nde ve Beyoğlu'ndaki Mısır Apartmanı'nda kalmıştır. Ancak hastalığının önüne geçilememiş ve 27 Aralık 1936'da Mısır Apartmanı'nda vefat etmiştir. Hastalığı gibi vefatı da büyük bir üzüntüyle karşılanan İstiklal Şairinin cenazesi üniversite öğrencileri ve halkın yoğun katılımıyla Edirnekapı Mezarlığı'na defnedilmiştir.

İslâmcılık Anlayışı

Mehmed Akif doğumundan ölümüne kadar Osmanlı Devleti'nin ve Müslüman halkın geleceğini etkileyen 93 Harbi, Trablusgarp Savaşı, Balkan Savaşları, I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele gibi pek çok önemli olaya şahitlik etmiş ve bu olayların içerisinde yer almıştır. Ayrıca Osmanlı Devleti'nde yaşayan farklı milletlerin, "milliyetçilik" düşüncesinin etkisiyle ayrılıkçı hareketlerinin yoğunlaştığı bir dönemde yaşamıştır. Ayrılıkçı hareketlerle bir buhranın içine düşen Osmanlı Devleti, Batı'nın üstünlüğünü ve kendi geri kalmışlığını kabul etmek zorunda kalmış, tekrar eski görkemli günlerine dönmek için kurtuluş yolu arama çabası, yeni fikirlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Ortaya atılan yeni fikirler arasında en öne çıkan Batılılaşma düşüncesi olmuştur. İslâm'ın yenilenmeyi engellediği inancıyla ortaya konulan bu düşünceye karşı çıkanlar olmakla birlikte Mehmed Akif gibi saf Batılılaşma'ya karşı çıkmış ama İslâm'ı modern çağa ayak uydurma düşüncesini savunan aydınlar da olmuştur. Mehmed Akif'in Batı'ya olan hayranlığını onun *Süleymaniye Kürsüsünde* şiirinde görmek mümkündür:

"Bakarak hangi zeminden yürümüş Avrupalı
Aynı izden sağa yahut sola hiç sapmamalı
Garbın efkarını mal etmeli şarkın beyni
Duygular çıkmalı hep aynı kalıptan; yani
İçtimai, edebi hasılı her mes'elede
Garbı taklid edemezsek, ne desek beyhude."

Bu hayranlığıyla birlikte Avrupalıların Müslümanlarla ilgili düşüncelerinde aşırı derecede bağınaz olduklarını söylemekten de geri durmamıştır.⁹⁸

⁹⁸ Mehmed Akif, "Nasrullah Kürsüsünde" *Sebilürreşâd*, c. XVIII no. 464, 27 Kasım 1920, s. 249.

Kendi döneminin önde gelen İslâmcı entelektüellerinden biri olarak anılan Mehmed Akif'in İslâmcılık düşüncesi geleneksellikten uzak, modern bir anlayışa sahiptir. "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı, / Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı" dizeleri ve etkilendiği isimler⁹⁹ göz önüne alındığında Akif'in İslâmcılık düşüncesinde, bir taraftan dinin asli kaynaklarına dayanırken diğer taraftan içinde bulunulan çağın şartlarına ve ilerlemelerine ayak uydurmak vardır:

"Alınız ilmini Garbın, alınız san'atini;

Veriniz hem de mesainize son sūr'atini.

Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız;

Çünkü milliyeti yok san'atın, ilmin.." ¹⁰⁰

Akif'e göre Müslüman kimse davranışlarında dünya-ahiret dengesini kurmuş, kadercilik anlayışıyla kendini atalete sevk eden bir tavır yerine, her şekilde çalışkan olma bilincinde olmalıdır. Ona göre İslâm dünyasının gerilemesinin iki sebebi vardır: İslâm'ın temelinden uzaklaşılması ve tembelliğin bütün bir hayatı sarmış olmasıdır. İnsanlar inançlarını günlük hayatlarıyla, gelenek-görenekleriyle şekillendirmiş ve böylece İslâm'dan uzaklaşıp bambaşka bir İslâm anlayışı ortaya koymuşlardır. Akif'e göre Şark'ta yerleşmiş olan bu anlayışı değiştirmek, üzerine düşünülmüş bir İslâm'ı ortaya koymak gerekmektedir. Bunun için de yapılması gereken İslâm'ın temel kaynakları Kur'an ve Sünnete dönerek zamanın bilgilerinin bu kaynaklar ışığında anlaşılması gerektiğini savunmuştur. ¹⁰¹

İslâm dünyasının içine düştüğü bunalım dönemi ve yaşanan acılar Akif'i derinden üzse de bu onu ümitsizliğe düşürmemiştir. Hayatının her döneminde ya kalemiyle ya da bizzat kelamıyla Müslümanları canlı tutmak için uğraşmış ve onları mücadeleye davet etmiş, aktif bir davet adamı olmuştur. Müslümanlar arasında onu rahatsız eden ve sert bir şekilde eleştirdiği sorunlardan biri de kavmiyetçiliktir. Hayatına "Kavmiyet gayreti güdenler bizden değildir yani Müslüman değildir; kavmiyet sebebiyle vuruşan bizden değildir; kavmiyet güderek ölenler de bizden

⁹⁹ Cemaleddin Afganî ve öğrencisi Muhammed Abduh, Mehmet Akif'in İslâm'da modernleşme ve İslâm Birliği gibi konularda en çok etkilendiği isimlerdendir.

¹⁰⁰ Mehmed Akif, "Süleymaniye Kürsüsünden", *Sebilürreşâd*, c. XIX, no. 486, 3 Temmuz 1921, s. 190.

¹⁰¹ "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı, Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı." (Mehmed Akif Ersoy, *Safahat*, s. 418.)

değildir” düsturu yön vermiş ve vaazlarında buna vurgu yapmıştır.¹⁰² Akif’in milliyetçilik ve fırkacılık düşüncesine olan tepkisi, onun vatan ve millet sevgisiyle birleşmiş ve bu uğurda kalemini kullandığı gibi siyasi adımlar atmaktan da çekinmemiştir.

Aktif bir siyaset adamı olmamakla birlikte İslâm birliği idealine uygun olarak meşruti rejim taraftarıdır. Bu yönüyle baskıcı bulduğu II. Abdülhamid yönetimi aleyhinde bulunmuştur. Bu dönemde gizli komite faaliyetleriyle çok fazla ilişkisi olmamışsa da 1908’de II. Meşrutiyetin ilanından sonra Rasathane Müdürü Fatin Hoca tarafından İttihat ve Terakki Cemiyeti’ne, üyelerin “cemiyetin her dediğine” uyacakları şeklindeki yemin cümlesini “makul olan dediklerini” şeklinde değiştirerek dahil olmuştur.¹⁰³ İttihat ve Terakki’nin Şehzadebaşı İlmiye Mahfili’nde bir süre Arap edebiyatı dersleri veren Akif’in cemiyetten uzaklaşması, yakın dostu Babanzade Ahmet Naim’in etkisiyle olmuştur. Cemiyet görevlendirmesiyle taşraya müfettiş olan Naim, taşradaki cemiyet yetkililerinin valilere karşı baskıcı tutumundan rahatsız olmuş ve İstanbul’a dönüşünde bu durumu rapor etmiştir. Ancak cemiyetin raporu dikkate alınması Babanzade Naim ile birlikte Mehmed Akif’in de cemiyetten soğumasına ve uzaklaşmasına sebep olmuştur.¹⁰⁴

Akif, İslâm ideali, Müslümanlar ve İslâm dünyası ile ilgili fikirlerini *Süleymaniye Kürsüsünde* şiirinde yansıtırken, *Fatih Kürsüsünde* adlı şiirinde de çalışmanın ve ilerlemenin önemine vurgu yapmış ve kader-irade meselesi üzerinde dururken İslâm dünyasının perişan halini, tembel olmasına dayandırmış ve kurtuluş reçetesi olarak da çalışmayı sunmuştur.

¹⁰² Mehmed Akif, “Meviza”, *Sebülürreşâd*, c. IX no. 230, İstanbul 1913, s. 373.

Bir başka yazısında, vatanın perişan bir halde oluşunu düşman ordularına değil, ordulardan önce sınırlarımıza soktukları tefrikalardır: “Bizi düşmanlarımızın kuvve-i külliyesi perişan etmedi. Belki onların talîaları başımıza bu felaketi getirdi. O talîa ne idi biliyor musunuz? Ordularından senelerce evvel hududumuzun dahiline soktukları tefrika idi!...” (*Sebülürreşâd*, no. 224, 5 Aralık 1912)

¹⁰³ Mithat Cemal, *Mehmet Akif*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1990, s. 70.

¹⁰⁴ A.g.e., s. 111.

2. Cemaleddin Afganî



Seveni ve peşinden gidenleri kadar dinsizlikle suçlayıp kendisinden nefret eden çok fazla insana sahip olan Cemaleddin Afganî, yaşarken de öldükten sonra da tartışılan bir isim olmaya devam etmiştir. Doğduğu yerin belirsizliğinden ortaya çıkan Şîî-Sünnî tartışması, devamında gelen Masonluk tartışması ve dinî konularda öne sürdüğü modernleşme tartışmaları çağının önemli alimleri arasında farklı görüşlerin oluşmasına sebep olmuştur. Yenilikçi İslâm düşüncesi ile Mehmed Akif ve Elmalılı Hamdi gibi Türkiye’de pek çok ismi

etkileyen Afganî’ye göre içtihat kapısı her daim açıktır, insanlar ilim sahibi oldukları sürece içtihat edebilirler, ilim sahibi olmayanın da içtihat edenlerin görüşlerinden istediğini seçme hakkı vardır. Medrese çıkışlı alimlerin kendisini dinsizlikle itham etmesine sebep olan bu tavrı, çağdaşı ve Batı ilimlerini okuyan kişilerin ilgisini çekmiş ve kendisini takip etmesine neden olmuştur. Sömürgeci devletlere karşı daima mücadele içinde olan Afganî, İslâm birliği düşüncesinin ilk ortaya atanı olmasa da düzenleyicisi, canlandırıcı ve yayıcısıdır denilebilir.

Cemaleddin Afganî’nin doğum tarihi Hicri takvimde 1254’tür. Miladî karşılığı 1838-1839’a denk gelmekte, genel görüşe göre 1838 yılı kabul edilmektedir.¹⁰⁵ Afganî’nin hatıratında doğum yeri ve tarihi verilmekte ancak Afganî üzerine olan biyografilerde özellikle doğum yeri ihtilafıdır. Sünnî alimler içinde kendisini sevenler ve taraftarları Afganî nisbesine dayanarak Kabil yakınlarındaki Esedabad’da; karşıtları ise Hemedan civarındaki Esedabad’da doğduğunu ve dolayısıyla Şîî olduğunu iddia etmektedirler.¹⁰⁶ Yaygın kabule göre ise Afganî, Afganistanlıdır ve Sünnîdir. Burada Ahmet Ağaoğlu’nun Cemaleddin Afganî’den aktardığı bilgi dikkat çekmektedir:

¹⁰⁵ Muhammed Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afganî’nin Hatıraları*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010, s. 4.

¹⁰⁶ Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994, s. 128

“Benim babam ve anam aslen Meragalıdır, fakat sonra Hemedan’a göçmüşler; ben Hemedan’da doğdum. Lâkin ben daha süt emer çocuk iken, Hemedan’da babamın işleri bozulduğundan, Afganistan'a hicret mecburiyetinde bulunmuşuz.”¹⁰⁷

Mısırlı tarihçi Abdünnaim Hüseyin, Afganî'nin doğduğu topraklara gidip akrabalarıyla tanışma imkanı bulduktan ve kız kardeşinin oğlu Mirza Lütfullah tarafından kaleme alınan *Cemaleddin el-Esedabadî* kitabının tercümesini yaptıktan sonra Afganî'nin İran'ın Hemedan şehrine yakın Esedabad köyünde doğduğuna ve onun Caferi Şii olduğuna emin olduğunu söylemiştir.¹⁰⁸

Cemaleddin Afganî'nin ölmeden önce dedesine verdiği risaleleri kendisine miras kalan İranlı Asgar Mehdevi, bu risaleleri Tahran Üniversitesine hediye etmiş, Tahran Üniversitesi de bu belgeleri *Seyyid Cemaleddîn* adıyla kitaplaştırmıştır. Afganî'nin kaleme aldığı risaleler ve mektuplar gibi pek çok el yazması belgenin yer aldığı kitapta Afganî'nin gönderdiği mektuplara bakıldığında kendisi için farklı nisbeler kullandığı görülecektir. Cemaleddin el-Hüseynî, Cemaleddin el-İstanbulî, Cemaleddin el-Esedabadî isimleri dikkat çeken birkaçıdır.¹⁰⁹

Afganî'nin kendisi için “Hüseynî” nisbesini kullanması dikkat çekicidir. Bunun dışında farklı nisbeleri kullanması, onun kendisini doğduğu yer ile adlandırmadığının da bir göstergesidir.

On sekiz yaşına kadar Kabil’de kalan Afganî, bir alim olan babası Safter ile birlikte ilk öğrenimine başlamıştır. Daha sonra ülkenin meşhur bilginlerinden dil, tarih, din, felsefe, matematik, tıp ve siyaset alanında dersler almış ve tahsilini geliştirmek üzere Hindistan'a gitmiştir. Bir yıldan fazla kaldığı Hindistan’da modern Avrupa bilimleriyle tanışma fırsatı bulmuştur. Hac vazifesini yerine getirmek üzere buradan ayrılmış, yol boyunca değişik bölgelerde farklı tabakadan insanlarla görüşmüş ve neredeyse bir yılın sonunda 1857’de Mekke’ye ulaşmıştır.¹¹⁰ Hindistan’dan başlayıp hac yolculuğuyla devam eden yolculuklarının, özellikle de farklı millet ve kültürlerle tanışmasının, Afganî'nin düşünce dünyasında önemli etkileri olmuştur.

¹⁰⁷ Ahmed Agayef, “Türk Alemleri 5”, *Türk Yurdu Dergisi*, no. 7, 22 Şubat 1912, s. 114.

¹⁰⁸ Mirza Lütfullah Han el-Esedabadî, *el-Hakikatü Cemaleddin el-Afganî*, (çev. Doktor Abdünnaim Hüseyin), Daru'l Vefa, 1976, s. 9.

¹⁰⁹ Asgar Mehdevi – İrec Afşar, *Seyyid Cemaleddîn*, Tahran Üniversitesi Yayınları, Tahran 1924, ss. 9-11-12.

¹¹⁰ Cemaleddin Afganî, *er-Redd 'ale'd-dehriyyîn*, Kahire, 1320, ss. 5-6.

Hac vazifesini tamamladıktan sonra Afganistan'a dönen Afganî, Dost Muhammed Han'ın iktidarı döneminde devlet görevine başlamıştır. Muhammed Han'ın vefatına kadar yanında hizmet eden Afganî, vefatıyla baş gösteren iktidar kavgasında Muhammed A'zam'ı desteklemiş ve sonunda Muhammed A'zam'ın yanında baş vezir olarak göreve başlamıştır. Ancak Muhammed A'zam'ın rakibi ve Dost Muhammed Han'ın veliahdı Şir Ali'nin İngilizlerin desteğiyle iktidarı ele geçirmesi üzerine Muhammed A'zam İran'a sürülmüş, kısa bir süre sonra da vefat etmiştir. İktidarın el değiştirmesiyle Afganistan'da daha fazla kalmaması gerektiğini düşünen Afganî, hacca gitmek istediğini söyleyerek Şir Ali'den müsaade istemiş, Muhammed A'zam ile karşılaşmaması için farklı bir yoldan gitmek şartıyla izin almıştır. Bunun üzerine 1869'da Hindistan üzerinden yola çıkmıştır. Kısa süre kalmayı planladığı Hindistan'a İngilizlerin dikkatini çekmeden bir tüccar kılığında girmeyi düşündüyse de bunda başarılı olamamış, devlet yetkilileri Cemaleddin Afganî'yi göstermelik bir itibarla karşılamıştır. Hindistan'da kalacağı sürenin kısa olmasından kaynaklı kendisine karışılmamış ancak kısa sürede isminin duyulmasından kaynaklı çok fazla kişinin kendisini ziyarete gelmesinden rahatsız olan İngiliz sömürge idaresi ülkeyi terk etmesini istemiştir. Afganî bunu bir fırsat olarak görmüş ve o esnada yanında bulunan Hindistanlılara hitaben kısa bir konuşma yapmıştır.¹¹¹

Buradan Mısır'a geçen Afganî, Hicaz'a gitme fikrinden vazgeçerek 1870 yılının başlarında İstanbul'a gitmeye karar vermiştir. Kendisinden önce şöhreti ulaşan Afganî'nin İstanbul'da ikamet ettiği yerde ziyaretçisi eksik olmamış, gençler ve yazarlar kadar Sadrazam Ali Paşa (1867-1871) gibi devlet adamlarıyla da görüşmüştür. Kendisiyle görüşenler arasından Münif Efendi ve Hoca Tahsin Efendi gibi Tanzimat'ın reformcu aydınları açık fikirli olması sebebiyle Afganî'ye ilgi duymuşlardır. Darülfünun müdürü Tahsin Efendi halk nazarında olumlu etki bırakan ve sevilen Afganî'den halka açık verilen üniversite konferanslarında gençleri sanat ve marifetin ehemmiyetine dair aydınlatacak bir konuşma yapmasını istemiştir. Türkçesinin bunun için yeterli olmadığını düşünerek kabul etmek istemese de ısrar üzerine kabul etmiş ve konuşma için bir metin hazırlamıştır. Konferansın yapılacağı gün İstanbul'un pek çok yerinden insan Afganî'yi dinlemek için toplanmıştır.

¹¹¹ Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, ss. 7-9.

Darülfünun'un açılmasından rahatsız olan ve Afganî'ye karşı duyulan ilgiden hoşlanmayan Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi de konuşmayı dinlemek için gelmiştir. Afganî'nin konuşması içerisinde nübüvvet ile ilgili söyledikleri¹¹² şeyhülislâmın hoşuna gitmemiş ve Afganî'yi halk nazarındaki konumundan düşürmek için "nübüvvet sanatın bir nevidir" ifadesini yaymıştır. Bunun üzerine Sadrazam Ali Paşa, tekfir edilen ve kendisi hakkında yapılan suçlamalara karşı savunması yetersiz kalan Afganî'nin, istediği takdirde tekrar dönebilmesi şartıyla ülkeden çıkarılmasına karar vermiştir.¹¹³ O tarihte adliye nazırı olan ve Afganî ile bizzat görüşmüş olan Cevdet Paşa, daha sonra II. Abdülhamid kendisine sorduğunda, Afganî'nin ülkeden çıkarılmasının bir yanlış anlama üzerine olduğunu söylemiştir.¹¹⁴

1871'de Mısır'a ulaşan Afganî, burada uzun süre kalmayı düşünmemesine rağmen Baş Vezir Riyad Paşa'nın ilgisi, kendisine konaklama imkanıyla birlikte aylık maaş bağlanması, etrafında toplanan talebeler ve hayranlarının ısrarı sebebiyle Kahire'de kalmaya karar vermiştir. Burada kaldığı sekiz yıl boyunca evini medreseye çevirmiş, el-Ezher'e haftada bir gün ve sadece ziyaret için gitmiştir. Başlangıçta ders ortamı ilmî iken zamanla siyaset de işin içine girmiştir. Mısır Hıdivi İsmail Paşa'nın (1863-1879) zalim ve baskıcı olmasının yanı sıra müsrif yapısının ülkeyi borç içine soktuğunu ve bu yüzden ülkenin bağımsızlığının tehlikede olduğunu söyleyerek kendisine muhalif olmuştur. Oğulları arasındaki çekişmede de Tevfik Paşa'nın yanında taraf olmuştur.¹¹⁵ Afganî'nin Mısır'daki faaliyetleri incelendiğinde özellikle dikkat çeken dahil olduğu İskoç Mason locasıdır. Mason localarının faaliyetleri ve güçleri dikkatini çektiği dahil olmuş ancak Mason localarının siyasetten uzak durması, Afganî'nin ise siyasete meyyal yapısı locada uzun süre durmasına engel olmuş ihraç edilmiştir. Mason locasının hürriyet, kardeşlik ve eşitlik ilkesiyle hareket ettiğine inanan Afganî, bu sefer Grand Orient de France'a bağlı bir loca kurmuş ve bu locanın üyeleri kısa sürede çoğalmıştır. Afganî'nin isteği üzerine loca iş bölümlerine ayrılmış ve her bölüm bir bakanlığı denetleme görevini üstlenmiştir. Yanlış görülen

¹¹² Konuşmanın nübüvvet ile ilgili kısmı için; Mehmed Akif, "Cemaleddin-i Afganî", *Sırat-ı Müstakîm*, c. IV, no. 90, 26 Mayıs 1910, s. 207.

¹¹³ Afganî, *er-Redd*, ss. 10-11.

¹¹⁴ M. Kaya Bilgegil, "Cemaleddin-i Afganî ve Türkiye", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, y. 6 no. 3, Temmuz 1977, ss. 64-66.

¹¹⁵ Hayreddin Karaman, "Cemaleddin-i Afganî", *DİA*, c. X, İstanbul, 1994, s. 458.

uygulamalar toplantılarda tenkit edilmiş ve toplantı sonuçları basın yoluyla halka duyurulmuştur. Bu esnada babasının yerine geçerek hıdiv olan Tefvik Paşa da locaya kayıtlı olmakla birlikte Afganî'nin faaliyetlerinden rahatsızlık duymuş ve kendisiyle görüşmek istemiştir. Halkın cahil olduğunu ileri sürerek yapılan çalışmaların doğru olmadığını anlatmak istemiş ama Afganî'den beklediği cevabı alamamıştır. Sonuçtan memnun olmamasına rağmen belli etmeyen Tefvik Paşa, İngiliz hükümetinin telkinlerinin de etkisiyle Afganî'nin ülkeden çıkarılmasına karar vermiştir. Bunun üzerine Hıdivlik 26 Ağustos 1879'da yayımladığı resmi bir tebliğ ile Cemaleddin Afganî'nin gençleri üye yaptığı gizli bir cemiyetin başkanı olduğunu ileri sürerek halkın onunla görüşmesini yasaklamış ve ülkeden çıkarılmasını emretmiştir.¹¹⁶

Afganî'nin bir İngiliz sömürgesi olan Mısır'dan çıkarıldıktan sonra yine bir İngiliz sömürgesi Hindistan'a rahatlıkla girebilmesi akılda soru işaretleri bırakmaktadır. Üstelik Hindistan'dan daha önceki ayrılışı da İngiltere'ye karşı Müslümanların harekete geçmesinin gerekliliğine dair yaptığı konuşmaların etkisiyle kovulmak şeklinde olmuştur. Ayrıca Mısır'da bulunduğu süre boyunca dahil olduğu Mason localarının İngiltere'ye bağlı olmaları gibi dikkat çekici bir husus da vardır. Bütün bunlarla birlikte Osmanlı arşivinde Afganî için İngiliz tabiiyeti iddiasının bulunması Afganî'nin İngiltere ile görünenden farklı bir ilişkisinin olduğu şüphelerini oluşturmaktadır. Yine arşivdeki bir metinde İngiltere'nin Arap hilafeti kurmasına yardımcı olan isimler arasında Cemaleddin Afganî'nin de olması Afganî'ye dair anlatılanlarla gerçekler arasında bir kopukluk olduğunun göstergesidir.¹¹⁷

Tekrar Hindistan'a giden Afganî, kısa bir süre Haydarâbâd'da kalmış ve burada kaldığı süre zarfında Dehrîler'in görüşlerine bir reddiye yazmıştır. İngilizler bir yandan Mısır'da patlak veren Urabi Paşa isyanını bastırmaya çalışırken diğer bir taraftan da Hindistan yöntemine baskı yaparak İngilizlere karşı isyana çağırdığına dair istihbarat aldıkları Afganî ile uğraşmak zorunda kalmış ve Afganî'yi Kalküta'ya getirerek burada gözetim altına almışlardır. Mısır'daki isyanın bastırılarak yeniden İngiliz hamiyeti altına alınmasından sonra Afganî sınır dışı edilmiştir. Bir başka

¹¹⁶ Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, ss. 18-25.

¹¹⁷ BOA, *Yıldız Arşivi Zaptiye Nezareti Maruzatı (Y.PRK.ZB.)*, 00009.00044.001.

çalışmaya göre de Afganî kendi isteğiyle Hindistan'dan ayrılmış, önce İngiltere'ye gitmiş, burada uzun süre kalmayıp Paris'e geçmiştir.¹¹⁸

Daha önce kendi yönlendirilmesiyle Mısırlı ve Hindistanlı taraftarlarınca kurulan el-Urvetü'l Vüskâ ("en sağlam kulp, en sağlam tutamak" anlamına gelmektedir) Cemiyeti'nin bünyesinde çıkarmaya karar verdiği gazetenin başına geçmiştir. O sırada Beyrut'ta sürgünde olan ve kendisiyle birlikte ismi çok sık duyulan öğrencisi Muhammed Abduh'u Paris'e davet etmiştir. Afganî ve Abduh'un birlikte geliştirdikleri cemiyetin amacı, açılacak şubeler ve üyelerin yardımıyla gazete çıkarmak, dağıtmak ve bu yolla Müslümanların uyanmasını, Şark toplumlarının kendine gelip sömürgecilerden kurtulmasını, İslâm ülkelerinde çağın gerektirdiği ıslahatların yapılmasını sağlamaktır.¹¹⁹ Cemiyet gizlidir ve üyelerin cemiyete dahil olurken cemiyetin gizlilik ilkesine uymaları gerektiği gibi, yorum yapmaksızın ve saptırmaksızın Kur'an ile amel edeceklerine, İslâm kardeşliğini ihya için çaba sarf edeceklerine dair yemin vermeleri gerekmektedir.¹²⁰ Doğuda ve Batıda ciddi etki oluşturan gazete İngiltere hükümetini rahatsız etmeye başlamıştır. Bu arada İngiltere hükümeti Sudan'da baş gösteren Mehdi hareketinin bastırılması ve ayrıca Rusya'ya karşı Osmanlı Devleti, Kaçarlar hakimiyetinde İran, Afganistan'dan oluşan İslâm ülkeleriyle İngiltere arasında bir ittifak kurulmasının temini gibi meseleleri görüşmek için Afganî'yi İngiltere'ye devam etmiştir.¹²¹ Bu görüşmede aldığı cevaplardan memnun kalmayan İngiltere hükümeti, kendi sömürge politikasına zarar vermesini istemediği gazetenin Mısır, Hindistan ve Osmanlı Devleti gibi İslâm ülkelerinde

¹¹⁸ Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, s. 26.

¹¹⁹ Cemaleddin Afganî – Muhammed Abduh, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, Tahran, 1417, ss. 61-67.

¹²⁰ Karaman, *a.g.m.*, s. 458.

¹²¹ Bu gelişmeler sırasında, Ortadoğu ve Asya'da İngiltere ile Rusya'nın siyasi çıkarlarının çakıştığı uluslararası konjonktür hesaba katılmalıdır. İlk defa Yüzbaşı Arthur Conolly tarafından kullanılan "Great Game", kendisinin ifadesiyle "(bir) bölgede güç ve nüfuz arayışı"dır. (T. Lansford, "The Great Game renewed? US – Russian rivalry in the arms trade of South Asia", *Security Dialogue*, vol. 33 no. 2, 2002, s.127-140.) Gerçekte ise Rusya ve İngiltere'nin Afganistan'ı tampon devlet kabul ederek Türkistan'da egemenlik sağlamak için girdikleri stratejik mücadelenin adıdır. Rus birliklerinin Kafkasya boyunca güneye doğru, daha sonra Müslüman ve Hıristiyan kabilelerin yaşadığı kuzey İran'a doğru ilerlemeye başlaması başlarda İngiltere'yi çok fazla rahatsız etmese de 1800'lü yılların başında Çar I. Alexander'ın Napoleon ile iş birliği yaparak İngiliz Hindistan'ına göz dikmesi durumu değiştirmiş ve İngiltere'yi ayağa kaldırmıştır. Her ne kadar Napoleon'un planı başarısız olmuşsa da kendilerine güvenleri artan Ruslar bölgede tehdit edici bir unsur olarak varlığını devam ettirmiştir. Peter Hopkirk, İngiltere ve Rusya'nın sıcak savaşa girmeksizin gölgeli bir mücadele sergilediği Türkistan'ı, bir satranç tahtasına benzetmiştir, bkz. Peter Hopkirk, *Great Game: On Secret Service in High Asia*, Oxford University Press, Oxford, 2001, s. 2. Soğuk Savaş gibi Büyük Oyunun da zaman zaman hafiflediği dönemler olmuşsa da bunlar uzun sürmemiştir.

dağıtımının yasaklanması için teşebbüslerde bulunmuştur. Hindistan ve Mısır bu yönde karar almış ve Mısır biraz daha ileri giderek bahsi geçen gazeteyi bulunduranlar için ağır para cezası koymuştur.¹²²

Afganî'nin ikinci kez Hindistan ayrıldıktan sonra fikirlerinin biraz daha evrenselleştiği görülmektedir. Bu zamana kadar belli ülkelerin halklarının sömürgeci kurtulup millî bilincin oluşması ve hürriyetlerine kavuşmaları için adımlar atarken bundan sonraki süreçte bütün İslâm ülkeleri arasında sağlam bir bağ kurulması, çok yönlü bir dayanışmanın sağlanması ve böylece birlikte hürriyet ve bağımsızlığın elde edilerek bir Müslümanlar birliği idealinin gerçekleşmesi için çaba göstermiştir.

13 Mart 1883'ten itibaren yayın hayatına başlayan *el-Urvetü'l-Vüskâ* gazetesi çeşitli engeller ve baskılar yüzünden on sekiz sayı çıktıktan sonra kapatılmıştır. Gazetenin kapanmasından sonra bir süre daha Paris'te kalan Afganî, bu sırada Ernest Renan¹²³ ile de görüşmüştür. Avrupa gazetelerinde yayımlanan bu tartışma ("Bilim, İslâm, Kur'an'ın Hakikati ve Medeniyete dair Tartışmalar") Afganî'nin şöhretini artırmıştır. Paris'te kaldığı üç yılın ardından İran Şahı Nasuriddin'den aldığı davet üzerine İran'a gitmiştir. İran'da büyük bir ilgi ve saygıyla karşılanan Afganî, şahın isteği üzerine özel müşaviri olmuş ve Harbiye Nezareti ile ilgilenmiştir. Ancak Afganî'nin ülkede değişiklik olması ve yönetime halkın da dahil olması gerektiğiyle ilgili söyledikleri şah ile ters düşmesine sebep olmuş ve bir süre sonra ülkeden ayrılmak için müsaade istemiştir.¹²⁴ Kendisi için belirlediği yeni rota ise Rusya olmuştur. Büyük Oyun (Great Game) çerçevesinde, Afganî'nin İngiliz siyasetine karşı gösterdiği olumsuz tavrı ve bunu kesin kanıtlarla eleştirmesi, Rusya'da kendisi için bir alan açmıştır. Burada yaptığı faaliyetlerle ilgili ayrıntılı bir bilgi bulunmamakla birlikte, başta Mushaf olmak üzere bazı kitapların baskısı için izin almış, Rus hükümeti altındaki otuz milyon Müslümanın hakkını savunmuş ve Rusları, Osmanlı Devleti,

¹²² Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, ss. 26-31; Afganî – Abduh, *a.g.e.*, ss. 347-349.

¹²³ Ernest Renan, Şubat 1823'te dünyaya gelen Fransız şarkiyatçı, dil alimi, tarihçi ve ediptir. Kariyerine bir papaz okulunda başlamışsa da daha sonra bu fikrinden vazgeçmiştir. Dini teolojik olarak değil, tarihi açıdan incelemiş, Hristiyan orijini ve Yahudilik tarihine dair kitaplar kaleme almıştır. Bununla birlikte tanındığı alan, zamanının büyük bir kısmını ayırdığı ulus-devlet ve millet kavramlarıyla ilgili görüşleri olmuştur. Özellikle 1882'de Sorbonne'da verdiği "Millet Nedir?" konferansında günümüze kadar geçerliliğini koruyan evrensel bir ulus anlayışı betimlemiştir. Etnik kökenden, dilden ve dinden bağımsız bir şekilde, insanın sadece ait olduğunu hissettiği toplumun bir ferdi olduğu anlayışından yola çıkan Renan için ulus olmanın tek kriteri ortak bir paydada buluşabilmektir.

¹²⁴ Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, ss. 33-34.

İran ve Afganistan'ın da desteğiyle Hindistan Müslümanlarını İngiliz sömürgesi altından kurtarmak için teşvik etmiştir.¹²⁵ Ancak bu faaliyetleri Rus Çarı III. Alexander'ı da rahatsız ettiği için kendisinden ülkeyi terk etmesi istenmiştir.

1889'da Paris Dünya Fuarına gitmek için Rusya'dan ayrılmış ve Münih'e ulaştığında İran Şahı Nasuriddin ile karşılaşmıştır. Kendisine baş vezirlik rütbesini teklif eden şahın ısrarı üzerine tekrar İran'a dönmüştür. Ancak bu dönüşünde de fikirlerini ısrarla dile getirmesi şahın kendisine cephe almasına sebep olmuştur. Dokunulmaz bir yer olan Şah Abdülazim Türbesi'ne sığınmasına rağmen şah, dokunulmazlığı çiğnemiş ve bir bölük asker vasıtasıyla Afganî'yi oradan aldırarak Basra yakınlarında sınır dışı etmiştir. Bu olaydan sonra Afganî, şah hakkında ağır sözler söylemiş, tahriklerde bulunmuş ve bu yüzden de daha sonra şahın öldürülmesinden sorumlu tutulmuştur.¹²⁶

Yaralarının iyileşmesi için bir müddet Basra'da kaldıktan sonra Londra'ya geçmiştir. Londra'da bulunduğu süre zarfında iki kez İstanbul'dan davet almıştır. İran şahının öldürülmesinden sorumlu tutulan Cemaleddin Afganî'nin İstanbul'da sultanın nezareti altında bulunmasının daha iyi olacağını ifade eden bu davet metinlerinden biri şu şekildedir:

“Araben dest-i ibcal olan iş bu tezkire-i hususiye-i sadaretpenahları melfuflarıyla manzur-u âli olarak merkurum Cemaleddin'in rafizi'l mezhep olması hasebiyle Hicaz'da tül müddet ikamet edemeyeceğine ve Dersaadet'te ikame dildiği halde taht-ı nezarete bulundurulması sehl olacağına mebni hemen İstanbul'a celb olunması ve vürud akabinde asabe-i ulyaya arz-ı keyfiyet edilmesi hususuna irade-i seniyye-i cenab-ı padişahı şeref taalluk buyurulması olmağla ol babda emr-i ferman hazret-i veliyyü'l emrindir.”¹²⁷

İlkinde Rüstem Paşa'nın davetine bir mazeret beyan ederek olumsuz cevap vermiştir. Ancak daha sonra hem Rüstem Paşa'ya hem de Afganî'ye gelen mektupların sonunda daveti kabul edip 1892 Temmuz'unda İstanbul'a gitmek üzere yola çıkmıştır. İstanbul'da da saygı ve ilgiyle karşılanan Afganî için konaklama ve ulaşım için araba imkânı sunulmuş, aylık maaş bağlanmıştır. II. Abdülhamid'in isteği üzerine Afganî,

¹²⁵ Karaman, *a.g.m.*, s. 459.

¹²⁶ Şahı öldüren Mirza Rıza Kirmeni, şaha hançeri saplarken “Cemaleddin'in intikamı böyle alınır.” demiştir. Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, s. 39.

¹²⁷ BOA, *İrade-i Hariciye (İ.HR.)*, 00323.

İslâm birliği düşüncesi ve Şii-Sünnî yakınlaşmasının yolları üzerine bir rapor hazırlamıştır. Bundan çok daha önce, 1870’li yıllarda, Afganî II. Abdülhamid’le yakınlaşmak için çeşitli sebepler aramış ve İslâm birliği davasında kendisine yardım edebileceğine dair mektup yazmıştır.¹²⁸ Sultan Abdülhamid’in de Afganî ile ilgili haberleri takip ettiği bilinmektedir. Ancak Hindistan ve Afganistan’a yönelik yapılan ittihâd-ı İslâm çalışmalarından rahatsız olan İngilizlerin sultana baskı yapmaları, Afganî’nin Jön Türklerle temas halinde bulunması, jurnaller, İran şahının öldürülmesinde Afganî’nin isminin geçmesi ve Abdülhamid’in Şiilikle itham edilme korkusu gibi sebepler bu çalışmayı olumsuz etkilemiştir. (İran devleti, şahın öldürülmesinde Afganî’yi suçlu buldukları için defalarca Osmanlı’ya telgraf çekmiş ve Afganî’nin İran’a iade edilmesini talep etmişlerdir. Bu taleplerin sultana iletildiği metinler arşivde yer almaktadır:

“Huzur-u sâmi-yi hazret-i sadâret-penâhiye

Maruz-ı çaker keminelidir

İran’a tard ve tebîdi mukarrer olduğu halde İngiltere tabiiyeti iddiasına kıyam ile burada kalmış olan tebaa-i İraniye’den Şeyh Cemalin hemen İran’a izamı için Dersaadet İran general konsultosu tarafından talep olunacak muavenetin ifası esbabının istihsali iltimasını havi İran sefaretinden verilen takririn sureti 22 Zülhicce 1212 tarihli tezkire çekerı ile takdim kılınmıştı ne gibi esbaba mebni merkumun hemen İran’a gönderilmesi hakkında Tahran’dan peyderpey evamir telgrafı vürud ettiği beyanıyla iltiması sabıkın takririni ve bazı ifadatı havi sefaret-i muşarun ileyhadan bu kere dahi verilen takririn sureti leffen arz ve teysir kılınmağla emr-i ferman hazret-i veliyyü’l emrindir.”¹²⁹)

Sultan Afganî ile ilişkisini giderek daha da azaltmış ve sıkı bir göz hapsine almış, ülkeden ayrılma talebini de geri çevirmiştir. Bununla birlikte şahın katlinden sorumlu tutulmasından dolayı İran’ın kendi tebaasından olduğunu ileri sürerek Afganî’yi ısrarla istemesine de olumsuz cevap verilmiş, kendisine misafir muamelesi yapılmıştır.¹³⁰

¹²⁸ Azmi Özcan, *Pan-İslâmizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, İSAM Yayınları, İstanbul, 1992, s. 86.

¹²⁹ BOA, *Y.A.HUS.00353.00028.001*.

¹³⁰ Özcan, *a.g.e.*, ss. 82-90.

Afganî, 9 Mart 1897’de yakalandığı kansere yenik düşerek İstanbul’da vefat etmiş ve Maçka’da Şehitler Mezarlığı’na defnedilmiştir. 1944 yılında Afganistan hükümetinin isteği üzerine kemikleri adıyla anıldığı yere nakledilmiştir.

İslâmcılık Anlayışı

Afganî’ye göre milletlerin yapısının direği ve varlığının nizamı dindir. Zafer ve tehlikeden kurtuluş din ile mümkündür. Bir dinin esası ne kadar zayıf, dinler içerisindeki derecesi ne kadar düşük olursa olsun insanlık için maddeci anlayıştan çok daha faydalı ve hayırlıdır.¹³¹ Hikmet temeli üzerine kurulan İslâm dini, bu dinler arasında en sağlam temele sahip olanıdır. İnsanın mutluluğunu amaçlayan İslâm dininde, bunun sağlanması için Afganî’ye göre dört temel esas vardır:

1. Aklın, doğru düşünme ve gerçeği bulma yetisini engelleyen vehim ve hurafelerden arındırılması gerekmektedir. İslâm dininin tevhid ve tenzih ilkeleri hurafe ve vehim karşısında en önemli engelleyiciler olma özelliğine sahipken; Uzak Doğu ve Batı dinleri hurafe ve vehimleri besleyen dinler olmuştur.

2. Fertlerin ve toplumların birbirinden aşağı ya da üstün özelliklerinin olmadığını, peygamberlik haricinde her iyi ve güzel şeyi yapabilecek kabiliyete sahip olduklarına inanmaları gerekmektedir. İslâm bütün insanları temelde eşit kabul etmiş, ırk ve sınıf ayrımını ve buna bağlı imtiyazları kaldırmış, üstünlüğü akıl ve ruhun kemale ermesine, bilgi ve fazilete bağlamıştır. Buna karşılık; Brahmanizm’de değişmez sınıf farkları vardır, İsrail milleti kendilerinin diğer insanlardan üstün yaratıldıklarına inanırlar, Hristiyanlık’ta ise din adamları farklı ve mukaddes bir konuma sahiptir.

3. Bilgi ve inancın, sağlam ve kesin delillere dayanması gerekmektedir; taklitlerle yetinilmemelidir. İslâm dini bu açıdan belki tek olma özelliğini göstermektedir. Çünkü mensuplarını sürekli olarak düşünüp akletmeye, inançlarını sağlam delillere dayandırmaya ve zan peşine düşmemeye telkin etmektedir. Bunun aksine diğer dinlerde dinî konular akıl dışı kabul edilmekte ve akılla dinî konuları sorgulama ve anlamaya çalışmanın doğru olmadığı düşünülmektedir.

¹³¹ Afganî, *er-Redd*, s. 59.

4. Her toplumda işi eğitim ve öğretimden ibaret olan kişi ve kurumların bulunması gerekmektedir. İnsanın kemale ermesi tek başına yapabileceği bir şey değildir. Bu sebeple toplumlarda muallim ve müderrisler olmalı, insanlara doğruyu öğrenme ve faziletli yaşama konusunda rehberlik etmelidir. İslâm dini bu iki ihtiyacın karşılanmasını mensupları için farz kılmıştır.¹³²

Afganî'ye göre, medeniyeti kurmak, yükseltmek ve insanların mutluluğunu sağlamak için gerekli olan bu dört temel unsur İslâm dininde kâmil miktarda mevcuttur.¹³³

Hayatının erken dönemlerinden itibaren sömürge altında olan İslâm devletlerinin kendi hürriyetlerini kazanmaları için adımlar atan Afganî, sömürgeci devletlerin Doğu milletlerinden daha zeki ve kabiliyetli olmadığını, onların gücün ve hakimiyetin sırlarını keşfettiklerini ve yerinde kullandıklarını söylemiştir. Sömürgeci devletler İslâm ve Doğu ülkelerini aldatıcı gerekçeler ileri sürerek; haklarını korumaktan, kargaşa ve fitneyi bastırmaktan, azınlıkların himayesini, hürriyet ve adaletin gerçekleşmesini, medeniyetin yayılmasını sağlamaktan söz etmektedirler. Ama bunların hepsi topraklarının sömürülmesi için sunulan aldatmacadan başka bir şey değildir.¹³⁴

Afganî, Müslüman ülkelerin geri kalmışlığının sebebi olarak dinin yanlış anlaşılması ve uygulanması olarak görmektedir. İlk asırlardaki Müslüman milletlerin gösterdiği gelişmeleri, büyük fetihleri, ilim, kültür ve medeniyet alanında kat edilmiş mesafeleri örnek vererek doğru anlaşıldığı ve hayata doğru aktarıldığı sürece dinin gerilemede herhangi bir etkisinin olmadığını söylemektedir. İslâm ülkelerinin bu denli gerilemesinin sebebini artık birbirlerinden bihaber olmalarına bağlamaktadır. Hiçbir

¹³² Afganî, *er-Redd*, s. 61-69.

¹³³ Burada Afganî'nin miras bıraktığı belgelerde yer alan ifadelerine de dikkat çekmek önemlidir. Afganî, "Bütün araştırmalarım sonunda buldum ki, Musevilik, İsevilik ve Muhammedilik dinleri değerleri ve amaçları bakımından ortaktırlar. Birisinde hayr-ı mutlaktan bir eksiklik olsa diğer dinler onu tamamlar. Bu bende büyük bir gaye uyandırdı ki, nasıl ki dinler gayelerinde ve asıllarında birleşiyorlar bu üç dinin milletleri birleşsin. Şu kısa hayatta barış yolunda büyük bir adım atmış olur." demiştir. Bu ifade, Afganî'nin tek bir dinin hakim olduğu devlet anlayışından ziyade, insanların barış içinde yaşadığı bir devşet ve dünya hedefinin olduğunu göstermektedir. "Birisinde hayr-ı mutlaktan bir eksiklik olsa" ifadesi, onun diğer dinler gibi İslam dininde de eksiklik olduğuna inandığını göstermektedir. (Asgar Mehdevi – İrec Afşar, a.g.e.)

¹³⁴ Afganî – Abduh, *a.g.e.*, ss. 92-97; Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, s. 125, 247-253.

alim bir başka ülkedeki alimden haberdar değildir, bir ülkede Müslüman kanının dökülmesinden diğer Müslümanların haberi yoktur. İlim ve amel bakımından İslâm'dan uzaklaşan Müslümanlar bölünüp dağılmış ve yutulması kolay birer lokma haline gelmişlerdir. Eğer Müslüman devletlerin ilerlemesi için çare aranıyorsa önce gerilemesine sebep olan bu sebepler göz önünde bulundurulmalıdır. Bu yüzden Afganî'nin ıslahat programında İslâm birliğinin önemli bir yeri vardır. Tam olarak ne zamandan itibaren İslâm birliği üzerine düşündüğü bilinmese de 1870'lerde yazdığı mektuplardan hareketle en azından bu tarihten itibaren konu üzerinde durduğu düşünülmektedir.¹³⁵ Ancak siyasî bir birlikteliği amaçlayan sınırlı ve sathî bir ittihâd-ı İslâm düşüncesi değildir. Afganî'nin İslâm birliği düşüncesinde kuvvetli bir din bağı anlayışı görülmektedir. Müslümanlar arasındaki din bağının en fazla görüldüğü hac ve hilafet müesseseleri de bunun önemli iki dayanağıdır. İslâm yönetimini güçlendirmek için birleşmek ve yardımlaşmak Muhammed ümmetinin temel vazifelerinden biridir. Bütün Müslümanlar kardeştir, korku ve ümitsizlik Müslümana yakışmayacağı gibi başarılı olmak için yapılması gereken inanmak ve çalışmaya devam etmektir.¹³⁶

¹³⁵ Azmi Özcan, *a.g.e.*, ss. 75, 91.

¹³⁶ Afganî – Abduh, *a.g.e.*, ss. 167-174.

3. Elmalılı Hamdi Yazır



Hayatının son döneminde yazdığı *Hak Dini Kur'an Dili* tefsiriyle ün kazanmış bir İslâm alimi olmasına rağmen, sadece bu eserle Elmalılı Hamdi'yi tanımaya çalışmanın ona karşı büyük bir haksızlık olacağı aşikardır. Tefsirinden önce *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebilürreşâd* gibi dönemin gazete ve dergilerinde yazdığı yazılarıyla dikkat çeken bir isimdir. Medrese eğitiminden sonra aldığı hukuk eğitimiyle yetinmeyip mantık ve felsefe gibi ilimlerle de meşgul olmuş ve bu alanlarda daha fazla çalışma yapılması gerektiğini düşünmüş ve bunun için

çabalamıştır. Ona göre körü körüne örfle bağlı kalmak Osmanlı Devleti'ni yıkıma sürüklemiştir. Bunun için kendisinden ilerde olan Batı'nın ilmini almaktan çekinmemeli ve temelde İslâm dinini koruyarak üzerine eklemelidir. Müslüman bir düşünür kimliğinin yanı sıra mekteplerde aktif bir müderris olduğu gibi siyasi hayattan da uzak olmadığı görülmektedir. İstibdat anlayışına ve dolayısıyla II. Abdülhamid dönemine muhalif yapısı, gerekli gördüğü durumlarda kendisine vazife oluşturabilecek şekildedir.

Osmanlı medreselerinin yetiştirdiği en büyük alimlerden biri olan Elmalılı Muhammed Hamdi nesiller boyu ilim ehli olan bir aileye mensuptur. 1878 yılında Teke Sancağı'nın Elmalı kasabasında dünyaya gelmiştir; babası Elmalı Şer'iyye Mahkemesi başkâtibi Numan Efendi, annesi ise Fatma Hanım'dır.¹³⁷ Kendisini "Ben halis Anadolu, öz, Oğuz, Yazır Türkü'yüm" sözleriyle ifade eden Muhammed Hamdi, öğrendiği ilimleri vatanında aldığını, Arabistan, İran, Türkistan ya da Frengistan'a gitmediğini söylemiştir.¹³⁸ Cumhuriyetin ilanından sonra soyadı

¹³⁷ İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Hattatlar*, Maarif Basımevi, İstanbul, 1955, s. 107

¹³⁸ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, s. 17.

kanunuyla birlikte babasının köyü olan ‘Yazır’ı soyadı olarak almış olsa da daha ziyade doğduğu yer olan Elmalı ile meşhur olmuştur.¹³⁹

İlk ve orta öğretimiyle birlikte hafızlığını memleketinde tamamladıktan sonra on beş yaşındayken dayısı Hoca Mustafa Efendi ile birlikte İstanbul’a gelmiş ve Küçük Ayasofya Medresesi’nde eğitimine devam etmiştir. Beyazıt Camii’nde Kayserili Mahmud Hamdi Efendi’nin derslerine devam etmiş ve kendisinden icazet almıştır. Burada hocası Büyük Hamdi diye anılırken kendisi de Küçük Hamdi olarak anılmaya başlamıştır ve daha sonra bu ismi yazılarında imza olarak kullanmıştır.¹⁴⁰ Tahsiline devam ederken bir taraftan da Bakkal Arif Efendi ile Sami Efendi’nin hat derslerine devam etmiştir. 1905 yılında ruûs¹⁴¹ imtihanını kazanmış ve Beyazıt Camii’nde ders vermeye başlamıştır. Bu esnada devam ettiği Mekteb-i Nüvvâb’ı¹⁴² birincilikle bitirmiş, bir taraftan da edebiyat, felsefe ve musikî ile ilgilenmiştir. Yine kendi çabalarıyla kısa bir süre içinde Fransızca’yı öğrenmiştir.¹⁴³

1906 yılında Meşihat/Şeyhülislâmlık Mektubi Kalemi’ne girmiştir. Bu arada Mekteb-i Nüvvab ve Mekteb-i Kudat’ta¹⁴⁴ fıkıh ilmi muallim muavinliği yapmış, yine Mekteb-i Mülkiye ve Mekteb-i Kudat’ta ahkam ve evkaf nizamatını okutmuştur. Bunlara ilaveten Medresetü’l-Vaizin’de¹⁴⁵ fıkıh, Süleymaniye Medresesi’nde de mantık dersleri vermiştir.¹⁴⁶ Ülkesini çağdaş ilim ve medeniyet seviyesine ulaştıracağı ümidiyle meşrutiyet idaresini savunmaya başlamış ve bu bağlamda İttihat ve Terakki’nin ilmiye şubesine üye olmuştur. Ancak o, meşrutiyet modelinin Avrupalı tarzda olmaması ve şeri’ata uygun meşrutiyet idaresi geliştirmek için çalışmalar

¹³⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Elmalı Muhammed Hamdi”, *DİA*, c. XI, İstanbul, 1995, s. 57.

¹⁴⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatu’l-Müfessirin*, c. II, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1974, s. 785.

¹⁴¹ Osmanlı bürokrasisinde tayin işleriyle uğraşan kalemin adıdır.

¹⁴² Tanzimat döneminde yeniden düzenlenen ilmiye teşkilâtı bünyesinde kadılık yerine oluşturulan ve “nâib” denilen şer’î hâkimlerin yetiştirilmesi amacıyla 1855’te kurulmuştur. 1908’de Mekteb-i Kudât adını almıştır.

¹⁴³ İnal, *a.g.e.*, s. 107.

¹⁴⁴ Mekteb-i Nüvvâb’ın 1908’den itibaren aldığı isim.

¹⁴⁵ Dini konularda halkı aydınlatan kişilere ‘vaiz’ denilmektedir. II. Meşrutiyet döneminde vaizlere yöneltilen eleştirilerden dolayı vaizlerin iyi yetiştirilmesi ve her isteyenin kürsüye çıkmasını önlemek için tedbirler alınmasına karar verilmiştir. Bu kapsamda vaiz yetiştirmek için özel bir meslek okulunun açılmasına karar verilmiş ve 28 Aralık 1912 yılında Medresetü’l-Vaizin Evkaf Nezareti bünyesinde açılmıştır.

¹⁴⁶ İnal, *a.g.e.*, s. 107.

yapmıştır. Beyazıt Medresesi'ndeki müderrislik görevini iki yılın sonunda bırakmış ve Antalya mebusu olarak II. Meşrutiyetin ilk meclisine girmiştir.¹⁴⁷ II. Abdülhamid'in hal' fetvasını yazmaya razı olmayan fetva emini Nuri Efendi, fetvanın şeyhülislâmın görevi olduğunu söyleyerek bundan kaçınmıştır. Elmalılı Hamdi ise onu fetvaya ikna etmeye çalışmış ve hal' fetvasının müsveddesini yazarak bu konuda etkin bir rol oynamıştır.¹⁴⁸

Daha sonra 1918'de Şeyhülislâmlık bünyesinde kurulan Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye azalığına, ardından da bu müessesenin reisliğine tayin edilmiştir. Israrlı teklifler üzerine Damad Ferid Paşa'nın birinci ve ikinci hükümetlerinde Evkaf Nazırı olarak görev yapmış, bu görev esnasında ikinci rütbeden Osmanlı nişanı ile ödüllendirilmiştir. Eylül 1919'da Meclis-i Ayan üyeliğine tayin edilmiş; ilmî rütbesi de Süleymaniye Medresesi müderrisliğine yükseltilmiştir.¹⁴⁹ Cumhuriyetin ilanı sırasında Medresetü'l-Mütehassisin'de¹⁵⁰ mantık dersleri vermektedir, ancak bütün kurumların lağvedilmesiyle Elmalılı açıkta kalmıştır. Damad Ferid Paşa hükümetindeki görevinden dolayı, Millî Mücadele yıllarında Ankara aleyhine verilen kararlardan sorumlu tutulmuş ve gıyabında idama mahkûm edilmiştir. Ancak Elmalılı Hamdi'nin dava dosyası açık olmadığı için onun tam olarak nelerle suçlandığı ve savunmasının nasıl olduğu bilinmemektedir.¹⁵¹ Fatih'teki evinden alınıp Ankara'ya götürülmüş ve kırk gün boyunca tutuklu kalmıştır. Ancak İstiklal Mahkemeleri'nde suçsuz bulunarak beraat etmiş ve İstanbul'a dönmüştür. Hayatının bundan sonraki evresinde kendisini evine kapatmış ve camiye gitmek dışında dışarıya çıkmamıştır.¹⁵²

Kendisini eve kapattığı bu süreçte ilmi çalışmalarını artırmış, Diyanet İşleri Reisliği'nin teklifi üzerine Kur'an'ın tefsirini yazmaya başlamıştır. Mehmed Akif'in hazırladığı meal taslakları üzerinden yürüttüğü çalışmasını, Mehmed Akif'in

¹⁴⁷ Yavuz, *a.g.m.*, s. 57.

¹⁴⁸ Ali Fuad Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, TTK Yayınları, Ankara, 2010, ss. 37-38.

¹⁴⁹ İnal, *a.g.e.*, s. 108.

¹⁵⁰ 1914'te yeni usul İstanbul medreselerine verilen genel ad "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi"dir. Medresetü'l-Mütehassisin, bu medreselerin yüksek kısmından mezun olan öğrencilerden isteyenlerin dinî ilimlerde ihtisas yapmaları için Sultan Selim Camii bünyesinde kurulan yüksek seviyede bir medresedir.

¹⁵¹ İsmail Kara, "Üç Devir, Üç Elmalılı Hamdi", *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu*, 2-4 Kasım 2012, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 2015, s. 27.

¹⁵² İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, c. I, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 519-520.

çalışmadan çekilmesiyle tek başına yapmaya devam etmiştir. Bu sırada kalp krizi geçirmesi sebebiyle bir müddet çalışmaya ara vermesinden dolayı eseri bitirememesi endişesi taşımışsa da vefatından önce tamamlayabilmiştir.¹⁵³ Tarihçi İsmail Kara'ya¹⁵⁴ göre *Hak Dini Kur'an Dili* adını verdiği tefsir eseriyle tanınmasına rağmen fikri açıdan Elmalılı Hamdi'yi bu eserle tanımak mümkün değildir. Çünkü tefsirinde hayatı boyunca savunduğu meşrutiyet fikrini söz konusu dahi etmemiştir. Aksine açıkça olmasa da ima ederek aksi fikirler öne sürmüştür.¹⁵⁵ Önceki dönemlerde olduğu gibi yeni yorumları savunmak yerine muhafazayı ön plana çıkarmış, yeni mücadele dönemini bağırarak, fikirlerini açık bir şekilde beyan ederek değil, ilmî bir zemin üzerinde, daha sessiz ama daha kalıcı bir mücadele şekli tercih etmiştir.¹⁵⁶ Ayrıca bu süreçte ilmi çalışmalarının hepsinden uzak kalan bir alimin kırgınlığıyla kendini uzun süredir yapılmasını istediği, Batı dillerindeki felsefe eserlerinin çevirisine yöneltmiştir.¹⁵⁷ Bu süreçte Paul Janet ve Gabriel Seailles'in kitabı olan "Felsefenin Tarihi" (*Histoire de la philosophie*) isimli kitabını *Metâlib ve Mezâhib* ismiyle modern Türkçe'ye kazandırmıştır.

İlmi şahsiyetinin yanı sıra sanatçı bir kimliğe de sahip olan Elmalılı Hamdi, Türkçe, Farsça ve Arapça şiirler yazmıştır. Tahsil döneminden itibaren ilgi duyduğu hat sanatına dair verdiği eserler, onun İbnülemin Mahmud Kemal'in *Son Hattatlar* eserinde yer almasını sağlamıştır. 27 Mayıs 1942'de uzun süredir muzdarip olduğu kalp rahatsızlığı sebebiyle Erenköy'de damadının evinde vefat etmiş, cenazesi Sahrayıcedid Mezarlığı'na defnedilmiştir.

İslâmcılık Anlayışı

Osmanlı Devleti'nde gelişme, yükselme, ilerleme kaydetme gibi kavramların karşılığı olarak 'terakki' kelimesi kullanılmaktadır. Tanzimat'tan itibaren modernleşme için atılan adımlar da bu kelimeyle ifade edilmiştir. Batı tarzında olan

¹⁵³ Bilmen, *a.g.e.*, s. 790.

¹⁵⁴ 1955 doğumlu İsmail Kara ilahiyatçı, tarihçi ve yazardır. İslâmcılık düşüncesi üzerine yazdığı eserleriyle tanınmaktadır.

¹⁵⁵ Kara, "Üç Elmalılı Hamdi", s. 24.

¹⁵⁶ *A.g.e.*, s. 29.

¹⁵⁷ Paul Janet – Gabriel Séailles, *Metâlib ve Mezâhib*, (çev.) Elmalılı M. Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul, 1978, ss. 30-31.

bu modernleşme hareketleri, “İslâm terakkiye mâni midir, değil midir?” tartışmalarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Elmalılı Hamdi terakkiye dair müstakil bir eser kaleme almamakla birlikte bu tartışmalara cevap veren bir İslâm düşünürüdür. Amerika’da tahsil gören bir öğrencinin İslâm’ın terakkiye mâni olup olmadığıyla ilgili bir konferans vermek istemiş ve bu konuda ehil birinden yardım almanın uygun olacağını düşünerek Elmalılı’dan bir metin talep etmiştir. Daha sonra kısım kısım *Sebilürreşâd* dergisinde yayınlanan bu metne göre Elmalılı Hamdi, terakkiyi daima ileriye götüren müsbet bir değişim olarak görmektedir.¹⁵⁸ Elmalılı’ya göre İslâm’ın terakkiye mâni gibi görünmesinin sebebi onun tam anlamıyla anlaşılammış olmasındandır. Çünkü İslâm, insanın ilerlemesine engel olmadığı gibi terakkinin sebebidir. İslâm dini gerçek anlamda kavrandığında ilerleme de beraberinde gelecektir. Mehmed Akif gibi, Elmalılı da İslâm’ın ilim ile çatışmadığını, aksine ilmin yolunu açtığını söylemiştir. Osmanlı Devleti’nin geri kalmasının sebebi, geçmişte ortaya konulan ilimlerin üstüne çıkmaya çalışmak yerine onlara sıkıca sarılıp bırakmamak hatasına düşmesidir. Bunu da hayatı idame ettirmede örfün dinin yerine geçmesine bağlamaktadır.¹⁵⁹ Olması gereken eskinin getirdiklerini muhafaza edip yeni olanı belli ölçülere uygun olarak üzerine eklemektir.¹⁶⁰

Sonuç olarak Elmalılı Hamdi için modernleşme bağlamında atılacak her bir adım gerçek İslâm düşüncesinin temelinden başlamalı, Batı’nın ise sadece teknik bilgisi alınmalıdır. Nasıl ki geçmişe körü körüne bağlılık devletin çöküşünü beraberinde getirdiyse geçmişi hiçe sayarak adım atmak da bundan farklı bir sonuca ulaştırmayacaktır.

¹⁵⁸ “Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Dâmin-i Terakkidir”, *Sebilürreşâd*, c. XXI, no. 544-545, 27 Zilkade 1341, ss. 127-129.

¹⁵⁹ Elmalılı Hamdi, “Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Dâmin-i Terakkidir”, *Sebilürreşâd*, c. XXII, no. 549-550, 9 Ağustos 1923, ss. 21-22.

¹⁶⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi, “Ulum-ı İslâmiyyenin Ruhu ve Mîzac-ı Tasnifi”, *Sebilürreşâd*, c. XIV, no. 364, 8 Ağustos 1918, s. 257.

4. Said Nursi

II. Abdülhamid ile görüşme fırsatı elde etmiş ve sultana karşı kullandığı konuşma üslubundan dolayı yargılanmış biri olarak Said Nursi çevresi tarafından cesareti ve söylemek istediklerini çekinmeden söylemesi ile tanınmıştır. Ancak onun bu özelliği hareketli bir hayat yaşamasına sebep olmuştur. Bütün kargaşa ve tartışmalardan uzak kalıp inzivaya çekilmek istediği “Yeni Said” döneminde dahi “Eski Said” dönemi peşini bırakmamış ve hayatının son zamanlarını hapis ve sürgünle geçirmiştir. Siyasi hayatta beklediği ve arzu ettiği ortamı bulamayınca kendini okumaya ve talebe yetiştirmeye adanmış, *Risale-i Nur Külliyyatı* olarak bilinen eserlerinin çoğunu bu son döneminde yazmıştır. Böylece Said Nursi, aktif bir siyasetçi olarak istediği devlet yapısına ulaşamayacağını fark edince toplumsal bir kitle oluşturarak siyasilere yaptırımında bulunma rolünü üstlenmiştir.

Said Nursi'nin doğum tarihinde ihtilaf vardır. 1906 yılında yapılan nüfus tescil kayıtlarına göre doğum tarihi 1872'dir.¹⁶¹ Ancak Said Nursi'nin Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye Reisliği'ne sunduğu özgeçmişe bakıldığında doğum tarihi 1878'i göstermektedir. Bununla birlikte hangi ay ve gün olduğu bilinmemektedir. Bitlis'in Hizan ilçesine bağlı Nurs köyünde dünyaya gelen Said'in babası bölgede sûfi olarak tanınan Mirza, annesi ise Nuriye Hanım'dır.

Said Nursi, hayatını iki döneme ayırmıştır: “Eski Said” ve “Yeni Said”. Eski Said olarak isimlendirdiği hayatının ilk dönemi, ikinci dönemde yaptığı çalışmalarının temelini atıldığı dönemdir. Ayrıca bu iki dönem arasında hayata bakışı ve topluma müdahil olduğu roller değişkenlik göstermiştir. Eski Said döneminde İslâm'a hizmet için yapacağı faaliyetlerde devlet imkanlarından istifade etmeye çalışmış, Osmanlı toplumunu değiştirmek için siyasi çalışmalar yürütmekten çekinmemiştir. Ancak yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde toplum değişiminin ancak bireysel çalışmalarla mümkün olacağına inanmış ve siyasi çalışmalardan çekilerek halk temelli çalışmalar yürütmüştür. Bu anlayışın değişmesiyle birlikte kaleme aldığı eserlerindeki konularda da değişiklikler olmuştur. Örneğin *Asar-ı Bediyye* daha çok toplumsal ve siyasî hayatı ilgilendiren konulara temas ederken *Risale-i Nur külliyyatının* temelini oluşturan

¹⁶¹ Bediüzzaman Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı*, Nesil Yayınları, İstanbul 1996, s. 835.

Sözler, Mektubat, Lem'alar ve Şualar adlı eserlerinde daha çok inanç konusuna odaklanmıştır.

Hayatının inziva halinde geçen süresinde bile çalışmaya devam eden Nursi'nin eğitimi abisinin yanında başlamış ve çevre medreselerde devam etmiştir. Hızlı kavrayan bir öğrenci olduğu için sık sık hoca değiştirmek zorunda kalmış ve en son Doğubayazıt'ta Şeyh Muhammed Celâlî'nin ders halkasına girerek 1892 yılında henüz on dört yaşında iken icâzet almıştır.¹⁶² İcâzet aldıktan sonra Bitlis'e dönen Said Nursi kısa bir dönem Şeyh Emin Efendi'nin derslerine devam etmiş, ardından Siirt'te Molla Fethullah Efendi ile görüşmeye gitmiştir. Fethullah Efendi'nin yaptığı imtihanda soruların hepsini doğru cevaplandırması ve Harîrî'nin *el-Makâmât*'ından verilen metni bir defa okuduktan sonra ezberden tekrarlaması üzerine, hâfızası ve zekâsı ile ün salan diğer bir *Makâmât* yazarı Bedüzzaman el-Hemedânî'ye atfen kendisine Bedüzzaman lakabının verildiği nakledilmektedir.¹⁶³

Bitlis Valisi Ömer Paşa'nın davetiyle konağına yerleşen Said Nursi iki yılını burada yaşamıştır. 1896'da Van Valisi Hasan Paşa'nın yanında kalmış ve Tahir Paşa'nın Van valisi olmasıyla da asıl verimli dönemini valinin zengin kütüphanesindeki fen ilimlerine ait eserleri inceleyerek geçirmiştir. Böylece “fünûn-i medeniyye” diye isimlendirdiği modern bilimlere ilgi duymaya başlamıştır.¹⁶⁴ Said Nursi'nin fen ilimleriyle ilgilenmesi, medrese eğitiminde yeniliğe gidilmesinin zorunlu olduğu yönündeki fikirlerinin oluşmasında etkili olmuştur. Onun hayali, dinî ilimlerle birlikte diğer ilimlerin de okutulduğu ve dârülfünun şeklinde tasarladığı “Medresetüzzehrâ” isimli bir medresedir.¹⁶⁵ Ayrıca doğuda açılan mektepler olmasına rağmen halkın kendi dilinde eğitim alamıyor olmasından kaynaklı sadece medreseyi tercih etmesi sebebiyle fakir ve cahil kaldığını düşünmektedir. Bu iki sebepten hareketle sultan II. Abdülhamid'le görüşmeye karar vermiş ve Tahir Paşa'nın yazdığı mektupla İstanbul'a gitmiştir.¹⁶⁶

¹⁶² Bedüzzaman Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, Sözler Neşriyat, İstanbul 2015, ss. 33-34.

¹⁶³ Alparslan Açıkgenç, “Said Nursi”, *DİA*, c. XXXV, Ankara 2018, s. 565.

¹⁶⁴ Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi*, Albany 1989, ss. 75-76.

¹⁶⁵ Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, s. 48.

¹⁶⁶ Nursi, *Külliyat*, s. 1956.

Sultanın huzuruna kabul edilen Said Nursi, Anadolu halkının eğitilmesi için gerekli olan eğitim-öğretim faaliyetlerinden bahsetmiş; ayrıca Japonya ve Çin gibi ülkelere gidip oradaki Müslümanların halini gören Abdürreşid İbrahim'in Sultan Abdülhamid'den buradaki Müslümanlara yardım etmesi ve din alimi göndermesi isteğini hatırlatmıştır:

Hilafet makamı Cuma namazı merasimleri değildir. Halifenin manevi kuvvet ve kudreti olduğu gibi maddi kudreti de olacaktır. Bütün dünyadaki Müslümanların bütün işlerine kefil olacaktır. Abdürreşid İbrahim Efendi İslâm'ın bir mücahididir. Onun ricasını neticesiz bırakmak büyük günahdır. Şeyhülislâmlık kudretsiz ise Allah'a hamdolsun bu memlekette, bu uğurda canını feda edecek alimler mevcuttur. Niçin bu ricayı Osmanlı ülkesine ilan ve tebliğ etmediniz.¹⁶⁷

Bu isteklerini dile getirmesinin yanı sıra istihbarat ve jurnalcilik konusunda sultana yönelttiği “İslâmiyet'te istibdâd yoktur” eleştirisi, Dârülfünun isteğini sonuçsuz bırakırken, pervasızca konuşması aklî dengesinin yerinde olmadığı gerekçesiyle Said Nursi'nin Yıldız Askerî Mahkemesi'ne sevk edilmesine sebep olmuştur.¹⁶⁸ Mekâtib-i Askeriye nazırı Zülüflü İsmail Paşa'nın tavsiyesiyle sürgüne gönderilmek yerine deli olduğuna dair rapor hazırlanmıştır. Ancak tımarhanedeki doktorun kendisini muayene etmesinden sonra raporun aksine hükmedince geri gönderilmiştir. Ayrıca Zaptiye Nazırı Şefik Paşa tarafından maaşlı bir müderris olarak tayin edildiği kendisine söylenmiştir. Ancak Said Nursi niyetinin para dilenmek değil, milletin eğitim düzeyini yükseltmek olduğunu söyleyerek maaşı kabul etmemiştir.¹⁶⁹

1909'daki 31 Mart Vak'ası'na kadar hürriyet fikri ve meşrutiyet yönetiminin yerleşmesi için yoğun çalışmalarda bulunmuştur. Selanik'te olduğu dönemde Jön Türk hareketiyle yakından ilgilenmiş ve İttihatçı isimlerle tanışmıştır. II. Meşrutiyetin ilanından sonra Selanik Hürriyet Meydanı'nda *Hürriyete Hitap* isimli bir konuşma yapmıştır.¹⁷⁰ Said Nursi'nin İttihatçılarla ilişkisi, onların vatanperverliklerini takdir etmekle birlikte dine karşı saygısız tutumlarını eleştirmek ve doğru yolu göstermeye çalışmak olmuştur. Daha sonra kendisine “Selanik'te İttihat ve Terakki ile ittifak

¹⁶⁷ Cemal Kutay, *Tarih Sohbetleri*, c. V, İstanbul 1967, s. 203.

¹⁶⁸ A.g.e., s. 214.

¹⁶⁹ Bediüzzaman Said Nursi, *İki Mekteb-i Musibetin Şehadetnamesi yahut Divan-ı Harb-i Örfî*, İkbal Millet Matbaası, İstanbul 1326, ss. 41-43.

¹⁷⁰ Cemal Kutay, *Tarih Sohbetleri*, c.I, İstanbul 1966, ss. 203-204.

etmiştin, neden ayrıldın?” diye sorulduğunda, kendisinin ayrılmadığını, Niyazi Bey ve Enver Bey gibi isimlerle hâlâ müttefik olduğunu, aksine onların ayrılarak bataklık yoluna saptıklarını söylemiştir.¹⁷¹ İttihat-Terakki cemiyetinin siyaset ve bakış açılarına karşı faaliyet gösteren, İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti'nin yayın organı *Volkan* gazetesinde yazmaya başlaması, Said Nursi'nin İttihatçıların dine karşı tavırlarını eleştirdiğinin bir göstergesidir.¹⁷²

Said Nursi, *Volkan* gazetesinde çıkan yazıları sebebiyle 31 Mart Vak'ası'nda tahrik edici bir rol oynadığı gerekçesiyle 1 Mayıs 1909 tarihinde tutuklanmış ve Dîvân-ı Harb-i Örfî mahkemelerinde yargılanmıştır. Bu yargılamada sunduğu müdafaanamesiyle (daha sonra *Dîvân-ı Harb-i Örfî* adıyla yayımlanmıştır) suçsuzluğunu kanıtlamış ve beraat etmiştir.¹⁷³ Bundan sonra İnebolu üzerinden Rize'ye, oradan da Batum ve Tiflis'e geçip en son 1910 yılının ilk aylarında Van'a ulaşmıştır. Burada Kürt aşiretlerini dolaşarak meşrutiyet, hürriyet, istibdat, meşveret ve şûra gibi kavramlar hakkında aydınlatmaya çalışırken bir taraftan da o dönemin İslâmî meselelerini anlatmıştır. Bir yılın sonunda, 1911'in kış aylarında Şam'a bir seyahate çıkmış ve burada alimlerle görüşmüş, Emeviye Camii'nde bir hutbe vermiştir. Buradan Beyrut'a geçmiş, Beyrut'tan da deniz yoluyla İstanbul'a dönmüştür. İstanbul'da hayalindeki üniversite düşüncesini yeniden gündeme getirmiş ve bunun için çalışmalara başlamıştır. Haziran 1911'de Sultan Reşad'ın yanındaki heyetle birlikte Rumeli seyahatine katılmıştır. Sultan, Balkanlar'daki karışık duruma çözüm getirmek amacıyla seyahatin sonunda Kosova'da bir dârülfünun kurulması için 19.000 altın bütçe ayırmıştır. Ancak I. Balkan Savaşı'nın sonucunda Kosova'nın kaybedilmesi üzerine Said Nursi, Kosova dârülfünunu için ayrılan bütçenin Medresetüzzehrâ¹⁷⁴ için kullanılmasını sultandan talep etmiştir. Talebi kabul edildikten sonra Van'a dönmüş ve 1912 yılında Vali Tâhir Paşa'nın da katılımıyla Van

¹⁷¹ Bediüzzaman Said-i Kürdî, “Lemeân-i Hakikat ve İzâle-i Şübühât”, *Volkan*, no. 105, 15 Nisan 1909, s. 2.

¹⁷² Erik Jan Zürcher, *Savaş, Devrim ve Uluslaşma*, (çev.) Ergun Aydınoglu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005, s. 108.

¹⁷³ Nursi, *Külliyat*, ss. 1920-1928.

¹⁷⁴ Said Nursi'nin İslâm ilimleri ve Fen bilimlerinin birlikte okutulmasını planladığı üniversite düzeyindeki projesine verdiği isimdir. Mısır'daki El-Ezher Üniversitesi benzeri bir İslâm Üniversitesi olarak düşünmüştür.

Gölü kıyısında üniversitenin temelini atmıştır.¹⁷⁵ Kış şartlarından dolayı inşaata ara verilmiş, bu esnada hastalığı sebebiyle vefat eden Tahir Paşa yerine Tahsin Paşa Van Valiliği görevine getirilmiştir. Tahsin Paşa, inşaat tamamlanıncaya kadar Van Kalesi'ndeki Horhor Medresesi'ni Said Nursi'ye tahsis etmiş, burada ilmi faaliyetlere devam edilmiştir.¹⁷⁶



Said Nursi, 1918'de Dârü'l-Hikmetü'l-İslâmiye azası iken yeğeni Abdurrahman ile

I. Dünya Savaşı ile birlikte Said Nursi'nin üniversite kurma çabaları bir kez daha sekteye uğramış, kendisi de öğrencileriyle birlikte cepheye katılmıştır. Bir müddet Enver Paşa ile Kafkas Cephesi'nde bulunduktan sonra Rusların ilerlemesiyle Van'a çekilmek zorunda kalmıştır. Pasinler cephesinde olduğu dönemde *İşârâtü'l-i'câz* adlı eserini kaleme almıştır.¹⁷⁷ 1915'te milis gücü oluşturarak kaymakam rütbesiyle orduya katılmış, bu sırada düşmek üzere olan Bitlis ve Muş'un savunma görevi verilmiştir. Üç-dört binlik gönüllü milis alayı ile Van, Bitlis ve Muş'u Ermeni ve Ruslara karşı korumaya çalışırken pek çok talebesini kaybetmiş, kendisi de yaralanmış ve Ruslara

esir düşmüştür. İki yıl süren esaretinden sonra firar ederek Almanya ve Avusturya üzerinden 1918'de İstanbul'a dönmüştür.¹⁷⁸ Bu sırada yeni kurulmuş olan Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'ye Ordu-yu Hümayunun tavsiyesiyle tayin edilmiştir.¹⁷⁹

Said Nursi'nin esareten kaçarak tekrar İstanbul'a geldiği bilgisinin doğrulanması için Musul valisine çekilen telgraf metni şöyledir:

“Musul valisi Memduh Bey Efendi hazretlerine

¹⁷⁵ Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*, Yeni Asya Yayınevi, İstanbul 1979, ss. 132-145.

¹⁷⁶ Açıkgenç, *a.g.m.*, s. 566.

¹⁷⁷ Nursi, *Külliyyat*, s. 1812.

¹⁷⁸ *A.g.e.*, s. 708.

¹⁷⁹ *A.mlf.*, *Tarihçe-i Hayat*, ss. 107-109, 111.

Bitlisli Bedizzaman Said-i Kürdi Bey taraf-ı alilerince Bitlis kökenli kumandanlığı vazifesiyle tavgif olunduğu ve Muş'un sukutunda orada kalan on iki topu kurtararak Bitlis muhaberesine iştirak ile orada mecruhan esir düştüğü ve bu defa firaren tahlis-i nefis ile Dersaadet'e geldiğini beyan ediyorsa da buna dair bir reca bir guna malumat mevcut olmadığından bu babtaki malumat ve mütalaanın enbası temennadır."¹⁸⁰

Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'ndan mağlubiyetle çıkmasıyla ülkenin işgal altına alınması Said Nursi'yi büyük bir sıkıntıya sokmuş ve bundan sonra İslâm aleminin kurtuluşu için aktif bir şekilde çalışmalar yapmaya başlamıştır. İngilizlerin 1920'de İstanbul'u işgal etmesiyle birlikte gazetelerde halkı işgale karşı mücadeleye teşvik eden yazılar yazmıştır. Bu sırada Anadolu'da başlayan Kuva-yı Milliye hareketinin aleyhine Şeyhülislâm Dürrîzâde Abdullah Bey'in çıkardığı fetvaya karşı gelmiş ve düşmana karşı savaşanların âsi sayılmayacağı gerekçesiyle fetvanın geçersiz olduğunu savunmuştur.¹⁸¹ Onun vatan savunması için takındığı bu tavır, Ankara'da kurulmakta olan meclis için davet edilme sebebi olmuştur. Mücadelenin kazanılması için halkın dinî duygularının beslenmesinin gerektiğiyle ilgili bir konuşma da mecliste yapmıştır.¹⁸²

Esaretinden sonraki İstanbul hayatı Said Nursi'nin kendi ifadesiyle "eski Said'den yeni Said'e inkılâp"¹⁸³ dönemidir. Samimi ve candan karşılanmış olmasına rağmen umduğunu bulamamış olmanın verdiği hayal kırıklığıyla sekiz ay kaldığı Ankara'dan 1923 baharında Van'a gitmek üzere ayrılmıştır. Burada kendisini İslâm'a adayın talebeler yetiştirmeye adanmış ve yaz aylarında Erek Dağı'na inzivaya çekilerek siyasetten uzak bir hayat sürmüştür.¹⁸⁴ Van'da kaldığı yılın ardında 1925'te çıkan Şeyh Said isyanı nedeniyle Van'dan alınarak Erzurum'a, buradan da Karadeniz yoluyla İstanbul'a getirilmiştir. Yine aynı yıl içerisinde Burdur'a sürgüne gönderilmiştir. Burada *Risale-i Nur* eserlerini yazmaya başlamış, talebe yetiştirmeye de devam etmiştir. Böylece Said Nursi'nin sürgün ve hapisle geçecek olan hayatı başlamıştır. Nitekim çok geçmeden 1926 baharında Burdur'dan Isparta'nın Barla

¹⁸⁰ BOA, *Dahiliye Şifre Kalemi (DH.ŞFR.)*, 00089.00138.001.

¹⁸¹ A.mlf., *Külliyat*, s. 2335.

¹⁸² Şahiner, *a.g.e.*, ss. 236-239.

¹⁸³ Nursi, *Külliyat*, s. 705.

¹⁸⁴ Şahiner, *a.g.e.*, ss. 242-250.

köyüne gönderilmiştir. Barla'da kaldığı sekiz yıl içerisinde eserlerinin büyük bir kısmını kaleme almıştır. Daha sonra 1934 yazında Isparta'ya getirilmiş ve 27 Nisan 1935'te tutuklanarak 100'den fazla talebesiyle birlikte Eskişehir Hapishanesi'ne gönderilmiştir. Tutuklanma gerekçesi olarak cemiyet kurma, rejim aleyhine çalışma, Cumhuriyetin temel düzenini yıkmaya teşebbüs ve laikliğe aykırı davranma gibi suçlar ileri sürülmüştür.¹⁸⁵ Eskişehir Mahkemesinde kendini bu iddialara karşı savunmasını, hapishanede geçirdiği sürede kendisine ve talebelerine yapılan eziyetleri *Lem'alar* eserine dahil etmiştir.¹⁸⁶



11 aylık mahkumiyetinden sonra Kastamonu'ya gönderilen Said Nursi, burada bir polis karakolunun karşındaki evde sekiz yıl geçirmiştir. 20 Eylül 1943'te polisin ev araması sonucu kitaplarının kanuna aykırı olduğu gerekçesiyle Said Nursi tutuklanarak Denizli'ye gönderilmiştir. Burada farklı şehirlerden talebeleriyle birlikte yargılanmış, mahkeme tarafından tayin edilen bilirkişi heyetinin *Risaleler* hakkında verdiği raporda herhangi bir siyasi faaliyetin bulunmadığı, tarikat ve cemiyetçilik yapılmadığı, yazıların iman ve Kur'an'a dair konulardan ibaret olduğunu belirtmesi üzerine talebeleriyle birlikte beraat etmiştir.¹⁸⁷ Aradan çok geçmeden 1944

Said Nursi Afyon Hapishanesinde yazında Afyon'a sürgün edilmiş, dört yıl sonra tutuklanıp yirmi ay boyunca Afyon Hapishanesinde mahkum edilmiştir. Kararın temyizinde beraat eden Said Nursi Emirdağ'a nakledilmiştir. 14 Mayıs 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle kısmen de olsa toplum içine karışmış, bu süreçte de insanlara görüşlerini anlatmaya çalışmıştır. 1952'de yazdığı *Gençliğe Hitabe* eseri laikliğe aykırı olduğu gerekçesiyle mahkemeye sevk edildiyse de yaptığı savunma sonucunda serbest bırakılmıştır. *Sebilürreşâd* gibi dergilerde yazmaya devam etmiş, üniversite öğrencilerine İslâm'ı anlatmaya çalışmıştır. Ancak yaşının ilerlemesi

¹⁸⁵ Açıkgenç, *a.g.m.*, s. 566.

¹⁸⁶ Nursi, *Külliyat*, ss. 2148-2175.

¹⁸⁷ *A.g.e.*, s. 2182.

sebebiyle yorgun düşmüş ve sağlığı kötüye gitmiştir. Hastalığı ağırlaştığı halde kendi isteğiyle Emirdağ'dan Urfa'ya nakledilmiş, 23 Mart 1960'ta vefat etmiştir. Urfa'da bulunan mezarına halkın yoğun ilgi göstermesi dönemin askeri yönetimini endişelendirdiği için cesedi bilinmeyen bir yere taşınmıştır.

İslâmcılık Anlayışı

Said Nursi İslâm düşüncesi içerisinde, teccid geleneğinin bir devamı ve Osmanlı alimleri arasındaki yenilikçi hareketin bir parçasıdır.¹⁸⁸ Bununla birlikte Said Nursi kendisi gibi yenilikçi İslâmcılardan farklı olarak kıyafetinde geleneksellikten vazgeçmemiştir. Selanik'e gittiğinde garip kıyafetleriyle dikkat çekmiştir. O günlerini yakından tanıyan eski dostu Eşref Bey, Said Nursi'nin Selanik'te halini, üzerinde kaplan postuna benzeyen bir kürk, başında bir Buhara kalpağı, göğsünden beline doğru inen gümüş savatlı kemerde süslü bir Diyarbekir kaması ile insanları tesiri altına alan gür sesli olarak tarif etmiştir.¹⁸⁹ Daha sonra *Hürriyete Hitap* konuşmasını yaparken, Batı'nın ilminin alınmasının gerekliliği yanında kadınla erkeğin aynı kıyafetlerde olmasının medeniyetle bir alakasının olmadığını vurgulamıştır.¹⁹⁰

Bazı yazılarının onunda 'Said-i Kürdî' ismini kullansa da Said Nursi için Kürt olmak bir alt kimliktir. Onun kendini tanımladığı asıl kimliği İslâm'dır. Bu şekilde bir tanımlama yapması, onun Kürt kimliğini reddetmesinden kaynaklı değil, milliyetin menfi kullanılmasıyla ortaya çıkacak olan kavmiyetçilikten çekinmesinden kaynaklanmaktadır. Hadis-i şerife atıfla ırkçılığı cahiliyet adeti olarak görmüş ve "İslâmiyet herhangi bir ırkın diğer bir unsuru İslâm aleyhine menfi surette uyanmasını kabul etmez. Kürtlük davası manasız bir iddiadır" demiştir.¹⁹¹

Buradan hareketle hayatının ilk döneminde siyasal İslâmcılık, Said Nursi'nin hayatının merkezinde yer almıştır. Onun bu tavrı siyasi birliğin sağlanması için elinden gelen her şeyi yapmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda İttihat ve Terakki ile birlikte

¹⁸⁸ Oliver Leaman, "Nursi's Place in the Ihya' Tradition", *The Muslim World*, c. LXXXIX s.3-4, Hartford Connecticut 1999, ss. 314-324.

¹⁸⁹ Kutay, *Tarih Sohbetleri*, c. I, s. 203.

¹⁹⁰ Said Nursi, *Divan-ı Harb-i Örfî*, Sözler Neşriyat, İstanbul 2009, ss. 68-69.

¹⁹¹ Bediüzzaman Said Nursi, *Eski Said Dönemi Eserleri*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 2011, ss. 106-110.

çalışmaktan da çekinmemiştir.¹⁹² Said Nursi'nin siyasal İslâmcı tavrının değişmesi “Yeni Said” dönemiyle eş zamanlı olarak olmuştur. Ankara’ya meclise davet edildiğinde, mecliste bulunanları kendisi gibi düşünmeye davet etmiş ancak umduğunu bulamamanın verdiği hayal kırıklığıyla Ankara’dan ayrılırken siyasî mücadelesini de bir kenara bırakmış, kendini ilim öğrenmeye ve talebe yetiştirmeye adanmıştır. Bundan sonra inzivaya çekilmesi ve talebe yetiştirmesi, onun bir sivil toplum hareketi oluşturmasının da başlangıcı olmuştur.¹⁹³ Bundan sonraki süreçte geleneksel İslâm anlayışıyla hareket etmiş, hayatının kalan sürecinde hapis ve sürgünler eksik olmamasına rağmen eserlerini yazmaya devam etmiş ve imkân bulduğu durumlarda kendisini dinleyen insanlara Kur’an’ı anlatmıştır.

Siyaseti bırakıp inzivaya çekilmek istemekle birlikte hayatının kalan kısmında sürgün ve hapis hayatı yaşamak zorunda kalan Said Nursi, daha sonraki süreçte siyasete tekrar adım atmamıştır. Onun nezdinde hangi partiden olursa olsun her insan bireysel olarak dine muhtaçtır, bunun için de dinî partilerden ve siyasetten üstün tutmak gerektiğini savunmuştur. Öyle ki meclis içerisindeki İttihâd-ı İslâm Partisinin başa geçebilmesi için halkın yüzde altmış, yetmişinin tam anlamıyla dindar olmasının şart olduğunu söylemiştir. Ona göre, belki bu sayede din siyasete değil, siyaset dine alet edilebilecektir.¹⁹⁴ Said Nursi, siyasi bir egemenlik için kültürel üstünlüğün sağlanması gerektiğini düşünmektedir.¹⁹⁵

Yetiştirdiği talebelerle oluşturduğu hareket, İslâmcı bir sivil toplum hareketi olarak görülmektedir. Cemaat olarak isimlendirilen bu hareket, herhangi bir siyasi bağa sahip olmadığı gibi sosyal hayatı yok sayan mistik bir tarikat de değildir.¹⁹⁶ Bununla birlikte sivil toplum anlayışıyla hareket eden Said Nursi, gerekli gördüğü durumda iktidara mektup yazmaktan ve takipçilerine hangi partiye oy vereceklerini söylemekten çekinmemiştir.

¹⁹² İshak Torun – Hakan Köni, “Said Nursi’nin Düşünce ve Tutumunda İslâmcılık, Milliyetçilik ve Muhafazakârlık”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, y. 11 no. 43, Ankara 2015, ss. 215-235. (221)

¹⁹³ Said Nursi, siyaseti bırakıp inzivaya çekilmesini *13. Mektup* adlı risalesinde tek tek açıklamıştır. Bediüzzaman Said Nursi, *Mektûbat*, İstanbul 2011, Yeni Asya Neşriyat, ss. 80-83.

¹⁹⁴ Bediüzzaman Said Nursi, *Emirdağ Lahikası*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 2011, s. 746.

¹⁹⁵ Torun – Köni, *a.g.m.*, ss. 224-225.

¹⁹⁶ *A.g.m.*, s. 226.

III. BÖLÜM

İSLÂMCI ENTELEKTÜELLERİN II. ABDÜLHAMİD'E BAKIŞI

Bu bölümde, biyografilerini ele aldığımız İslâmcı entelektüellerin Sultan II. Abdülhamid döneminin öne çıkan konularına bakış açılarına değinilmeye çalışılmıştır. Yoğun bir şekilde basın sansürü uygulaması ve Yıldız istihbaratıyla artan sürgün ve hapislerden kaynaklı istibdat olarak isimlendirilen döneme bakış açılarıyla birlikte hürriyet anlayışları; modernleşme hızının arttığı süreçte İslâmcıların modernleşmeye yaklaşımları; II. Abdülhamid'in devletin siyasi politikası haline getirdiği İslâm birliği düşüncesine bakış açıları ele alınmıştır.

İslâmcılık düşüncesinin resmî ideoloji haline geldiği bir dönem olmasına rağmen özellikle devlet içerisindeki bazı İslâmcı entelektüeller Abdülhamid'in yanında olmak yerine karşısına geçmiştir. Buna sebep olan en önemli etken, sultanın otoritesini kendi keyfiyetine göre kullandıklarını düşünmelerindedir. Bu düşünceye sebep de yoğun sansür uygulamaları ve artan sürgün cezalarıdır.

II. Abdülhamid'in bıraktığı miras konusunda ortaya atılan fikirler birbirleriyle tamamen zıttır. Bir gurup insan sultanı demokrat olmamak ve despotlukla eleştirirken, diğer bir gurup da uzlaşma mimarı olarak sultanı ilahlaştırmaktadır; ya “Kızıl Sultan” denilip yerlere çarpılmakta ya da “Ulu Hakan” denilerek göklere çıkarılmaktadır.¹⁹⁷

1. Kızıl Sultan ya da Ulu Hakan

Otuz üç yıl süren II. Abdülhamid iktidarı, özel bir isimle anılmış ve Hamidiye olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca, “Hürriyet, vatan, adalet...” gibi çok sayıda yasaklı kelimeyle uygulanan basın-yayın sansürü, jurnalcılığın yayılmasıyla haksız yere suçlanmaların artması, sürgün cezasının her zamankinden daha fazla uygulanması gibi baskıcı tutumdan rahatsız olan dönemin bazı fikir adamları II. Abdülhamid iktidarını istibdat dönemi olarak adlandırmıştır.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Benjamin C. Fortna, “II. Abdülhamid'in Saltanatı”, *Türkiye Tarihi*, c. 4, Kitap Yayınevi, İstanbul 2011, ss. 71.

¹⁹⁸ II. Abdülhamid'e muhalif olan dönemin İslâmcı entelektüellerini ele alan çalışma için bkz: Caner Arabacı, “II. Abdülhamid'e İslâmcı Muhalefet”, *Sultan II. Abdülhamid Dönemi*, (ed.) Mehmet Bulut-Muhammet Enes Kala- Nuri Salık- Maşallah Nar, İZÜ Yayınları, İstanbul 2019.

Kimisi için Ulu Hakan, kimisi için de Kızıl Sultan olarak bilinen II. Abdülhamid, amcası Abdülaziz'in hal edilip öldürülmesi ve abisi V. Murat'ın tahttan indirilmesinin ardından tahta çıkmış, tahta çıkışından kısa bir sonra da Ali Suavi darbesini yaşamıştır. Bütün bu olaylar Abdülhamid'in tahta çıktığı andan itibaren korkularla yaşamasına ve çevresindeki herkese kuşkuyla yaklaşmasına sebep olmuştur. Hiç kimseye güvenemeyen sultan, her şeyi kendi eline alıp iktidarın ezici sorumluluklarının büyük bir bölümünü tek başına sırtlanmıştır.¹⁹⁹ Bununla birlikte Avrupa devletlerinin etkisiyle dağılma tehlikesiyle karşı karşıya olan Osmanlı Devleti'nin varlığını devam ettirebilmesi için sıkı bir yönetim biçimi uygulamıştır.

Abdülhamid'in kendini dış dünyaya kapatması, sultanı klasik devir sultanlarının tavrına yaklaştırmaktadır. Fatih devrinden itibaren sultanlar "görünmeden varlıklarını hissettirme", yani iktidar titreşimi oluşturarak iktidarlarını vurgulama yoluna gitmişlerdir. Ancak Abdülhamid devrindeki ikilemin sebebi, sultanın çağdaşlaşma düşüncesinden ve dünya liderleri arasındaki meşru yerini koruma arzusundan hiçbir şekilde vazgeçmemiş olmasıdır.²⁰⁰

Sultan Abdülhamid'in bu katı devlet yönetiminin en çok öne çıkan özellikleri arasında istihbarat sistemi vardır. Çalışma arkadaşlarına ve çevresindekilere sürekli komplo ve entrika kurulurken bu sistem Abdülhamid için bir zorunluluk haline gelmiştir. Geniş Yıldız istihbaratıyla devletin pek çok yerindeki olaylara hakim olduğunu düşünen sultanın üzerinde durduğu ikinci bir mesele de, zihinlerin yanlış fikirlerden etkilenmemesi için gerekli olan sansür ihtiyacıdır. Daha tahta çıkmadan kamuoyunun kazandığı önemin farkına varan sultan, bir taraftan etrafında kendi siyasetinin savunuculuğunu yapacak gazeteciler toplarken, diğer taraftan da yazılan ve basılan her şeyi denetim altına almaya çalışmıştır.²⁰¹ Abdülhamid'in bu tavrı çoğunlukla devlet içerisindeki aydınları şaşkınlığa uğratmış ve sultana karşı bir başkaldırıya ve mücadeleye girmelerine neden olmuştur.

Devletin yönetim biçimine dair konulara çok fazla değinmeyen Mehmed Akif de her şeyi kendi tek elinde bulunduran Abdülhamid siyasetinden rahatsız olan

¹⁹⁹ Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, s. 186.

²⁰⁰ Deringil, a.g.e., s. 55.

²⁰¹ Georgeon, a.g.e., ss. 217-225.

aydınlar arasındadır. Ona göre sultan, halkın ihtiyaçlarını düşünmeksizin keyfi bir yönetim uygulamaktadır: “Bir şahsa esîr olmayı bir koskoca millet, / Mekrinle mi yâ Rab sanıyor kendine devlet?”²⁰² Akif’in bu dizeleri direk tek kişi idaresine karşı çıkıyormuş gibi görünse de onun asıl eleştirdiği, millete rağmen devletin başında bulunan bir ya da birkaç kişinin kendi keyfi politikalarına göre devleti yönetmesidir:

“Otuz milyon ahâlî, üç şakînin böyle mahkûmu

Olup çeksin hükûmet nâmına bir bâr -ı meş’ûmu!”²⁰³

Yüce bir tarihe sahip olan milletin geleceğini mahveden sefil bir hükümdar olarak gördüğü Abdülhamid’i, *İstibdâd* adlı şiirinde bizzat şahit olduğu bir tutuklama olayından hareketle zalim ve baskıcı bir sultan olmakla eleştirmiştir:

“Yıkıldın, gittin amma ey mülevves devr-i istibdâd,

Bıraktın milletin kalbinde çıkmaz bir mülevves yâd!

...

Hamiyyet gamz eden bir pâk alın her kimde gördünse,

“Bu bir cânî!” dedin sürdün, ya mahkûm eyledin hapse.

Müvekkel eyleyip câsûsu her vicdâna, her hisse,

Düşürdün milletin en kahraman evlâdını ye’se...

Ne mel’unsun ki rahmetler okuttun rûh-i İblîs’e!”²⁰⁴

Şiirin adından ve içeriğinden hareketle Akif’in Abdülhamid’e karşı nefretinin yönetimden kaynaklı olduğu görülmektedir. Ancak Mithat Cemal, Akif’in Abdülhamit’e olan düşmanlığının sadece bundan kaynaklı olmadığını, kişisel olarak da ondan nefret ettiğini söylemiştir. Mehmed Akif, Abdülhamid’i ilk defa gördüğünde kıvrık sakalı yüzünden midesi bulanmış ve insanların alkışlarından rahatsız olmuş, koşarak oradan uzaklaşmak istemiştir. Öyle ki Şair Eşref’i sevme sebebi Abdülhamid’e sövmesinden dolayıdır.²⁰⁵

Akif’in Abdülhamid yönetimine nefretinin sebeplerinden biri de basın hürriyetini düşünmenin dahi suç olması, Eşref Edib’in ifadesiyle “istibdâdın en

²⁰² Mehmed Akif, “Tevhîd yahud Feryâd”, *Sırât-ı Müstakîm*, c. I, no. 2, 4 Eylül 1908, ss. 18-20.

²⁰³ Mehmed Akif, “İstibdâd”, *Sırât-ı Müstakîm*, c. I, no. 21, 14 Ocak 1909, s. 326.

²⁰⁴ *A.g.m.*, s. 326.

²⁰⁵ Mithat Cemal, *a.g.e.*, ss. 210-211.

karanlık devri”²⁰⁶ olmasıdır. Bunun yanı sıra Meşrutiyetin ilanından kısa bir süre sonra Mehmed Akif’in başyazarlığını yaptığı *Sırât-ı Müstakîm* dergisi yayın hayatına başlamıştır. İnsanların keyfi sebeplerle tutuklanmasını eleştirdiği *İstibdâd* şiirinin ardından meşruti idarenin gelmesiyle nefes alan sokakları *Hürriyet* şiirinde resmetmiştir: “Geçti mâzî denen o devr-i melâl, / Haydi fethet: Senindir istikbâl.”²⁰⁷ Akif’e göre toplumsal meseleler insanlara yumuşaklıkla anlatıldığı takdirde anlaşılacakken zorlama ve şiddetin kullanılması kabul edilebilir bir şey değildir. Zor kullanarak yaptırım uygulayan insanların aslında kendi acizyetlerinden dolayı bu şekilde davrandıklarını söylemektedir.²⁰⁸

“Değil kâbusun artık, devr-i devlet intibahındır.
Gel ey nâzende hürriyyet ki canlar ferş-i râhındır.
Emindir mevki’in: En pâk vicdanlar penâhındır.
Serâpâ mülk-i Osmânî müeyyed taht-gâhındır.
Serîr-ârâ-yı ikbâl ol ki: Bir millet sipâhındır.”²⁰⁹



Mehmed Akif Mithat Cemal'in evinde

Ancak Mahir İz’in²¹⁰ anlattığına göre, hürriyetin gelmesiyle hissedilen bayram havası uzun sürmemiş, Akif’in *Âsım* şiirinde “Yıldız’daki baykuş” diye bahsettiği II. Abdülhamid’e karşı düşmanlığı yeni

yönetim karşısında pişmanlığa dönüşmeye başlamıştır. “Meşrutiyetten, hürriyetten yalnız ötekine berikine ağız dolusu sövmek suretiyle mütelezziz olmamalıyız;

²⁰⁶ Eşref Edib, *a.g.e.*, s. 63.

²⁰⁷ Mehmed Akif, “Hürriyet”, *Sırât-ı Müstakîm*, c. I, no. 22, 21 Ocak 1909, s. 342.

²⁰⁸ Mehmed Akif, “Tefsîr-i Şerîf”, *Sebilürreşâd*, c. VIII, no. 206, 15 Ağustos 1912, s. 454.

²⁰⁹ Mehmed Akif, “İstibdâd”, s. 326.

²¹⁰ 1895 doğumlu Abdullah Mahir İz eğitimci, şair ve yazardır. Mehmed Akif’le tanışıklığı Millî Mücadele yıllarında olmuştur.

yapılması elzem olduğu halde yapılamayan şeyleri yaptırıncaya kadar uğraşmalıyız.” diyerek meşrutî idareden beklentisini dile getiren Akif, aradığı hürriyet anlayışını bulamamıştır. Akif’in *Âsım* şiirinde Köse İmam karakteriyle II. Abdülhamid’in kötü yönetimini eleştirdiği portresine karşın, şiirin devamında gelen dizelerde Abdülhamid’e karşı düşmanlığından pişmanlık duyduğu ve hatasını telafi etmek için alim ve merhametli bir idareci profili oluşturduğu yorumu yapılmaktadır²¹¹:

“Giden semerciyi, derler, bulur muyuz şimdi?

Ya böyle kalfa değil, basbayağı muallimdi.

Nasıl da kadrini vaktiyle bilemedik, tuhaf iş:

Semer değilmiş o rahmetlininki devletmiş!”²¹²

İsmail Hakkı Şengüler²¹³, Akif’in Mısır’da iken tanıştığı ve saygı duyduğu dostu, büyük alim Yozgatlı Mehmed İhsan Efendi’ye, Akif’in bu konudaki pişmanlığını ifade eden şu bilgiye yer vermektedir: “Ölmez de iyileşirsem şu, şu konuları nazma döküp işleyeceğim. Bir de hatıralarımı yazmak istiyorum. Hatıratımda Sultan Abdülhamid’e karşı itizar ve itiraflarım olacak. Cumhuriyet döneminin bazı yanlışlıklarını da dile getirmek lazım.”²¹⁴

Âsım şiirinden iki yıl sonra yazdığı *Süleymaniye Kürsüsünde* şiirinde de Abdürreşid İbrahim’in ağzıyla çizdiği manzara hiç iç açıcı değildir. Hürriyet zevkini yaşayabilmeleri için çocukların okullardan azat edilip kendi hallerine bırakılmaları, her kesimden insanın daha önce gizledikleri ne varsa bir bir orta dökmesi, şairlerin birbirine sövmesi, gazetelerin insanların arasına ayrılık tohumu eken bir araç olması, dinde olmadığı halde varmış gibi gösterilen olumsuzlukların alkışlanması gibi şeylerin tamamı hürriyet adına yapılmaktadır:

“Şüphesiz yıktı o hülyaları meşhûdâtım...

Ama ben kendimi bir müddet için aldattım:

Galeyandır... Galeyan geldi mi kalmaz mantık...

²¹¹ Güngör Göçer, “Mehmet Akif Ersoy’un Siyasal Kimliği ve İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Olan İlişkisi”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 9, no. 19, Burdur 2017, ss. 359-360.

²¹² Ersoy, *Safahat*, s. 332.

²¹³ Mehmed Akif Külliyyatı eseriyle tanınan İsmail Hakkı Şengüler, Mısır el-Ezher Üniversitesi İslâm Hukuku bölümünden mezun olmuş bir ilahiyatçıdır.

²¹⁴ İsmail Hakkı Şengüler, *Mehmed Akif Külliyyatı*, c. III, Hikmet Neşriyat, İstanbul 1991, s. 513.

Su bulunmazsa durulmaz... Hele sabret azıcık...

İyi, lâkin ne kadar beklemiş olsan, işler,

Eskisinden daha berbâd, iyileşmek ne gezer!”²¹⁵

Çünkü Akif’in istediği hürriyet, İslâmî esaslarla sınırları çizilmiş, insanlığa yakışır bir hürriyettir. Şeytan ve nefsin esareti altında olan bir hürriyet anlayışını hiçbir şekilde kabul etmemektedir. Ona göre bunun adı hürriyet değil, hayvanlıktır. Başboş, her istenilen fütursuzca yapılması hürriyet demek değildir.²¹⁶

Abdülhamid’den bağımsız olarak istibdat ve hürriyet kapsamında Meşrutiyet dönemine bakıldığında, Akif’in başyazarlığını yaptığı *Sebilürreşâd*’a sansür uygulanması ve derginin belli aralıklarla iki yıla kadar kapalı kalması istibdatın devam ettiğinin bir göstergesidir.²¹⁷

“Milletlerin kalbi olan İstanbul’da kan bırakmayan istibdâddan kurtularak meşrutiyetin kabul edilmesini bir şefkat” olarak gören Said Nursi,²¹⁸ yanlış tanımlanan ya da kötü gösterilen hürriyetin insanları eski esaret günlerine döndüreceğini söylemektedir. Hürriyet, insanların kendi düşük zevkleri, başkalarını yok sayan bencilce hareketleri için değildir. Hürriyet, insanların eşit olduğu ve adil bir şekilde yaşam imkanı bulabileceği bir ortam sunmaktadır:

“Ey vatanın evlatları! Hürriyeti kötü tefsir etmeyiniz, ki elimizden kaçmasın. Kokmuş ve çürümüş eski esareti başka kapta bize içirmekle bizi boğmasın. Zira hürriyet, İslâm’ın hükümlerine riayet etme, şeriat adabı ve güzel ahlak ile gerçekleşir ve gelişir. Sadr-ı evvelin yani sahabe-i kiramın o zamanda alemde vahşet ve cebr-i istibdâd hüküm sürdüğü halde hürriyet ve adalet ve müsavatlari bu davaya açık bir delildir. Yoksa hürriyeti sefahat ve gayrimeşru zevkler, israf ve nefsin her istediğini yapmaya ve başkalarının hakkını gasp etmeye serbestiyet ile açıklamak; bir padişahın esaretinden çıkmakla ve alçakların istibdatı ve utanç verici esaretin altına girmekle

²¹⁵ Mehmed Akif, “Süleymaniye Kürsüsünde”, *Sebilürreşâd*, c. VIII, no. 204, 2 Ağustos 1912, s. 416.

²¹⁶ Vehbi Vakkasoğlu, *İslâm Şairi*, İstanbul 1976, s. 106.

²¹⁷ İttihat ve Terakki döneminde *Sebilürreşâd*’ın kapatıldığı ve sansürlendiği dönemler ve gerekçeleri hakkında bkz. Caner Arabacı, *Eşref Edib Fergan ve Sebilürreşâd Üzerine*. (http://www.canerarabaci.com/makaleler_esref_edib_fergan_ve_sebilurresad_uzerine-sayfa_id-333-id-52004)

²¹⁸ Bediüzzaman Said-i Kürdî, “Bediüzzaman-ı Kürdî’nin Fihriste-i Makâsıdı ve Efkarının Programıdır”, *Volkan*, no. 84, 25 Mart 1909, s. 3.

beraber milletin çocukluk istidadını ve sefih olduğunu gösterdiğinden, parçalanmış olan eski esarete layık ve hürriyete liyakatsiz olduğunu gösterir.”²¹⁹

Said Nursi hürriyeti, ülkeyi medeniyete kavuşturacak ileriliğin temeli saymaktaydı. İttihat ve Terakki Cemiyeti de Osmanlı milletine hürriyetin yolunu açmıştır. Osmanlı halkına düşen, cemiyetin bu hizmetine bazı zevklerinden vazgeçerek yardımcı olmaktır. Said Nursi bunu, maziye gömülmüş istibdat ile her ne kadar izleri kalsa da kaybolup giden zulümlerden kesinkes ayırmak istemiş ve halka anlatmaya çalışmıştır. Ona göre bu inkılâb, hürriyeti getirecek, şeriatle tamamlayacak ve böylece milletin eski güç ve kuvveti yeniden canlandıracak, eski haline getirecektir. Çünkü hürriyet beş sabit hakikat üzerine kurulmuştur: milletin varlığı; ilim ve marifet; dünyanın gidişatına, iyiliklerine-kötülüklerine baktıracak, anlayacak ve iyiyi alacak hürriyetin varlığı; şeriatın ruhu; danışma müesseseleri (meclis-i mebusan ve meşveret-i şer’i).²²⁰

İslâmcı entelektüellerin hürriyet için meşrutî idarenin gerekliliği noktasında hemfikir oldukları görülmektedir. Meşrutiyet idaresiyle birlikte Meclis-i Mebusun’a giren gayrimüslim milletvekili sayısının artması Doğu Anadolu Müslümanlarını rahatsız etmiş, “gayrimüslim vekiller bizi idare edemez” diyerek idarenin yıkılması için planlar yapmaya başlamışlardır. Müslümanları yatıştırmak ve meşrutî idarenin meşruiyetini anlatmak için Said Nursi, Doğu Anadolu’ya gitmiştir.²²¹

Said Nursi’nin yakın talebelerinden Abdülkadir Badıllı’nın aktardığına göre II. Abdülhamit’ten sonra gelen rejimin baskıcı tutumunu gördükten sonra Nursi, yakınındaki öğrencilerine sultanın aleyhtarı olarak söylediği sözlerden dert yanmıştır:

“Mustafa Sungur ağabeyden birçok defa duymuşuz ki: Üstat Hazretleri Sultan Abdülhamit hakkında eskiden itirazvarî bazı makaleleri için, bir defasında şöyle buyurmuşlardı, eliyle mübarek başına vurarak: ‘Keçel Said, sen şefkatli bir

²¹⁹ Cemal Kutay, *Tarih Sohbetleri*, c. II, İstanbul 1966, ss. 209-210; Bediüzzaman Said Nursi, *Divan-ı Harb-i Örfî*, ss. 67-68.

²²⁰ Nursi, *Divan-ı Harb-i Örfî*, ss. 69-75.

²²¹ İhsan Süreyya Sırma, *II. Abdülhamid’in İslâm Birliği Siyaseti*, Beyan Yayınları, İstanbul, t.y., s. 116.

padişaha müstebit diye itiraz etmiştin. Onun cezası olarak şu dehşetli istibdatların zulmünü çek!’ demiştir.”²²²

Abdülhamid’in uyanık ve aşırı ihtiyatlı olması, siyasetin inceliklerini bilmesi, devleti kalkındırma noktasında iyi niyetli olması ve Avrupa’nın politikalarını boşa çıkarma yolundaki hazırlıkları, Cemaleddin Afganî’nin hilafet hükümlerini makâmı için sultana biat etmesine neden olmuştur. Ona göre İslâm ülkelerinin Avrupa’nın tuzaklarından kurtulması, ancak böyle uyanık ve büyük bir halifenin bayrağı altında birleşmesiyle mümkün olacaktır.²²³ Afganî’nin bu düşüncelerinin yanı sıra sultanın yanında tespih sallamasının hoş karşılanmadığı söylendiğinde, “Yüce sultan milyonlarca ümmet ferdinin mukadderatıyla kendi kişisel arzusuna göre oynarken itiraz eden çıkmıyor da, Cemaleddin’in kendi tespihiyle dilediği gibi oynamaya niçin hakkı olmuyor?” sözlerini söylemekten de geri durmamıştır.²²⁴

Sultan ile Afganî arasındaki muhabbetin kırılması, Mısır Hıdivi Abbas Hilmi ile Afganî arasında gerçekleşen bir görüşmede sultana doğru-yanlış jurnallerin gitmesi sebebiyledir. Bu durum sultanın öfkelenmesine ve Afganî’ye karşı tavır almasına sebep olmuştur. Bu öfkenin ardında, Afganî’nin Mısır hıdivi ile birlik olup bir İslâm devleti kurma düşüncesinden kaynaklı oluşan korku vardır.²²⁵ Daha sonra aralarındaki bu yanlış anlaşılma çözülmüş olmasına rağmen sultan Afganî’nin İstanbul dışına çıkmasını yasaklamıştır.

Cemaleddin Afganî, İstanbul’da kaldığı süre zarfında Abdülhamid ile muhabbetlerinin de etkisiyle idareyi yakından görme fırsatı bulmuştur. Onun Abdülhamid eleştirisi, Abdülhamid’in şahsından kaynaklı değil, yönetim anlayışına yöneliktir. Afganî, devlet işlerinde şûranın olması gerektiğine dair yaptığı konuşmalarında sultanın söylediklerini büyük bir rahatlık içinde kabul ettiğini söylemiştir. Afganî’ni bu eleştirisi sadece Osmanlı Devleti’ni değil, yaşadığı dönemin İslâm ülkelerinin katı yönetim anlayışını, istişarenin bulunmayışı ve bundan kaynaklı adaletsiz kararların verilmesini kapsayan bir eleştiridir. Afganî’ye göre Müslüman

²²² Abdülkadir Badıllı, *Mufassal Tarihçe-i Hayat*, c. 1, İttihad Yayınları, İstanbul 1998, s. 226.

²²³ Mahzumî Paşa, *a.g.e.*, ss. 42-43.

²²⁴ *A.g.e.*, s. 41.

²²⁵ *A.g.e.*, ss. 92-96.

yöneticilerin bu halde olması İslâm ülkelerinin gerilemesine sebep olmuştur.²²⁶ Buradan hareketle yöneticilerin etrafındakilerle istişare ederek ülkeyi yönetecekleri, İslâm'daki şûra düzeninin çağa uygun şekilde yeniden düzenlendiği, parlamenter bir sistem hayal etmiştir. Ancak düzgün bir yönetimle rahata ulaşan bir devlet, geri kaldığı pek çok alanda ilerleme sağlayabilecektir. Aksi takdirde, yaşadığı çağa ayak uydurmasını sağlayacak bir ilerleme kaydedemeyeceği gibi yabancı bir ülkenin boyunduruğunda kalmaya da devam edecektir.²²⁷

Afganî'nin bu düşüncesi, görüşme imkanı bulduğu yöneticilere karşı tavrında kendini göstermiştir. Yönetim şekillerinin yanlış olduğu, halkın yönetime katılması gerektiği, istişaresiz iş yapılamayacağı yönündeki eleştirileri, hükümdarlar tarafından hoş karşılanmamış, İran Şahı Nasırüddin tarafından ölüm cezasına çarptırılırken, II. Abdülhamid'in kendisini İstanbul'da hapsedmesine sebep olmuştur.

Hal fetvasının yazılmasında önemli bir etkisi olan Elmalılı Hamdi'nin istibdada ya da Abdülhamid'in şahsına yönelik söylediği doğrudan şeyler bulunamamıştır. İsmail Kara'ya göre Elmalılı Hamdi'nin II. Abdülhamid'e muhalif olmasındaki en büyük sebep medreselerin kendi haline bırakılarak modern eğitim kurumlarına yönelmesi olmuştur. Hal fetvasını yazması da bu minvalde değerlendirilmelidir.²²⁸ Ancak yeğeni Fatma Paksüt, dayısının hal fetvasını yazmasının gönül rızasıyla yapılan bir hareket olmadığını söylemiştir. Bunun sebebi olarak da mecliste dolaşan, II. Abdülhamid yönetiminin bitmesi gerektiği, eğer ki tahttan indirilmezse öldürüleceğine dair yapılan konuşmaları göstermektedir.²²⁹ Buna göre, istibdadın bitmesini isteyen Elmalılı Hamdi, sultanın öldürülmesinden korktuğu için meclistekilerin konuşmaları üzerinden bir fetva yazmıştır. Daha sonra bu hareketinden pişman olduğuna dair yorumlar yapılmışsa da bizzat Elmalılı Hamdi böyle bir ifadeye bulunmamıştır.

²²⁶ Cemaleddin Afganî'nin baskıcı idare ve devlet adamlarının nasıl olması gerektiğiyle ilgili *el-'Urvetü'l-Vüskâ*'da yazdığı makalelere bakmak için: Afganî – Abduh, “Devlet Adamları Nasıl Olmalıdır”, *el-'Urvetü'l-Vüskâ*, ss. 195-201; “Halk ve Müstebit Yönetici”, ss. 219-220.

²²⁷ Muhsin Abdülhamid, *Cemaleddin Afganî*, Fecr Yayınevi, Ankara 1991, ss. 141-142.

²²⁸ Kara, “Üç Elmalılı Hamdi”, ss. 20-21.

²²⁹ Fatma Paksüt, “Merhum Dayım Hamdi Yazır”, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 7.

Aynı şekilde Elmalılı'nın oğlu Muhtar Yazır da Avukat Fazlı Bey'e dert yanmış ve babasının hal fetvasını yazmasının ardından devletin kendisine bağladığı emekli maaşını almadığını, "Biz Sultan Hamid'i hal' edilmesine karar verdik. Bu para bana haramdır!" dediğini söylemiştir.²³⁰

Burada bahsi geçen İslâmcı entelektüellerin hepsi yaşadıkları baskıcı yönetimden rahatsızdır ve hepsi bir şekilde bunu dile getirmeye ve değiştirmeye çalışmıştır. Mehmed Akif şiiiriyle birlikte vaazlar vermiş; Afganî 'urvetu'l vuska' düşüncesini, aynı isimli dergisiyle birlikte gittiği İslâm ülkelerinin yöneticileriyle konuşarak anlatmış; Elmalılı Hamdi'nin hürriyet düşüncesi için aktif bir yazın süreci olmasa da İttihat-Terakki'yi destekleyerek ve gerektiğinde siyasete dahil olarak göstermiş; Said Nursi ise her fırsatta hürriyet düşüncesini insanlara anlatmıştır.

İslâmcı entelektüellerin düşüncelerine bakıldığında II. Abdülhamid'e muhalefet sebeplerinin en önemlilerinden birisi olarak meşrutiyetin kaldırılması görülmektedir. Bir idare-i meşveret olarak görülen meşrutiyet, İslâmcı entelektüeller tarafından İslâm tarihindeki 'şura' kavramıyla bağlantı kurularak ele alınmış ve bunun üzerinden sultana eleştiri getirilmiştir. İslâmcı entelektüellerin bu eleştirilerinin altında bazı endişe ve korkular da yatmaktadır. Bunlardan biri ve belki de en önemlisi, kontrolsüz bir şekilde gelişen siyasî ve sosyal olayların meşrutiyetle şeriatın arasını açması sebebiyle şeriatın ve kendilerinin dışta kalmasıdır.²³¹

2. İttihâd-ı İslâm veya Panislâmizm

Sultan Abdülhamid'in, hükümetin yetkilerini bir yerde toplayarak merkezileşmeyi, silahlı kuvvetleri modernleştirmeyi, iyi yetişmiş ve sadık bir zümre oluşturmak için nüfusun önemli bir kısmını eğitmeyi ve genel olarak devletin içinde bulunduğu zor durumdan kurtarıp zamana ayak uydurmasını sağlayacak bir dizi iddialı hedefi bulunmaktadır ve bunun için zaman kazanması gerekmektedir. Bütün bu hedeflerinin yanı sıra da bir İslâm birliği siyaseti oluşturmanın Avrupa'nın saldırıları karşısında önemli bir rolü olacağının da farkındadır. Abdülhamid'in Panislâmizm siyasetinin iki boyutu vardır. Bir taraftan 93 Harbi ile oluşan yeni demografik yapıdan

²³⁰ Türkgeldi, *a.g.e.*, ss. 37-38.

²³¹ Kara, *Türkiye'de İslâmcılık*, ss. 37-38

faydalanmak ve devletin İslâmî tabanı arasındaki bütünlüğü pekiştirmek için pozitif bir stratejidir. Diğer taraftan da Fransa ve İngiltere başta olmak üzere Avrupalı güçlere Osmanlı halifesinin denizaşırı ülkelerdeki Müslümanlar üzerinde dahi hala tesirinin olduğunu göstermek isteyen tehditkar ve negatif bir stratejidir.²³²

Burada bir tanım verilecek olursa Panislâmizm, XIX-XX. yüzyılda İslâm'ı bir bütün olarak yeniden hayata hakim kılmak ve akılcı bir yöntemle Müslümanları İslâm dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve geliştirmek uğruna yapılan aktivist, modernist, eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, teklif ve çözümlerin bütününe içeren bir harekettir.²³³

Osmanlı Devleti'nde, özellikle II. Abdülhamid döneminde, devletin resmî ideolojisi haline gelen İslâmcılık düşüncesi, halifelik otoritesini kullanarak Osmanlı Devleti'nde yaşanan toprak kayıplarını din bağı ile engelleyerek Müslüman halkı İslâm bayrağı altında toplamayı amaçlamıştır. Ancak o dönemde İslâmcılık düşüncesinin ortaya çıkmasına ve gelişmesine katkıda bulunan entelektüeller arasında II. Abdülhamid çok fazla destek bulamamıştır. Bunun sebebi müstebit bir idareci olarak görülmesinin yanı sıra İslâmcılık düşüncesine sahip entelektüellerin İslâm birliği anlayışının tek bir idareci altında birleşmekten ziyade bütün Müslümanların birbirine destek olduğu bir devletler birliği düşüncesinde olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu düşüncenin baskın olduğu isim, İslâmcılık düşüncesinin kurucusu olmasa da düzenleyicisi ve canlandırıcısı olarak görülen Cemaleddin Afganî'dir.

Afganî'ye göre İslâm birliğinin üç dayanağı vardır: din bağı, hac ibadeti ve halifelik makamı. Burada halifelik kurumuna ayrıntılı olarak değinir: siyasî, askerî, ekonomik ve kültürel bir birliğin olması için tek bir otorite merkezine ihtiyaç vardır. İslâm dininde bu otorite halifedir. Gerçek hilafet örneği Dört Halife döneminde görülmüştür. Halife seçilen kişi akıl, ilim, fazilet ve yönetim kabiliyetine sahip olmalı ve milletin yönetime katılımı ve istişaresiyle bu işi yürütmelidir. Dolayısıyla birden

²³² Fortna, "II. Abdülhamid'in Saltanatı", s. 82.

²³³ Kara, *Türkiye'de İslâmcılık*, s. 16.

fazla halifenin olması birliğe engel olacaktır.²³⁴ Ancak bu düşünce onun otoriter bir siyasi düzen anlayışına sahip olduğunun göstergesi değildir. Aksine Müslümanların birliği ile tek bir otoriteye bağlılığını birbirinden ayırmıştır: “Ben bütün otorite tek bir kişinin elinde olsun, bütün ülkeler ona tabi olsun demiyorum; bilakis hepsinin sultanı Kur’an, birliklerinin yöneldiği nokta din olsun, her biri kendi menfaatleri ile meşgul olup bunları korurken diğerlerini de kendinden bilsin istiyorum.”²³⁵

Onun İslâm birliği anlayışı, Müslüman milletlerin kendi hür iradeleriyle bağımsız millî devletlerini kurmaları, sonra bu bağımsız devletlerin konfederasyon şeklinde bir birlik oluşturmasıdır. Bu şekilde büyük bir birlik oluşturan Müslümanlar güçlü bir şekilde Batının karşısına çıkmalıdır.²³⁶ Zaten Afganî’nin bütün çalışmalarının temelinde Batı ile nihai bir hesaplaşma yatmaktadır. Afganî, İslâm ümmetini oluşturan milletlerin kendi millî özelliklerini geliştirdiği, kendi dilini iyi kullandığı ve yücelttiği taktirde gelişme göstereceğine inanmaktadır. Müslüman milletler tek tek ilerleme kaydettiklerinde bütün İslâm alemi ilerlemiş, güçlenmiş olacak ve Batı emperyalizmine karşı koyacak hale gelecektir.²³⁷

İslâm birliği düşüncesinde örnek alınan bir isim olmasına rağmen Afganî’nin kendisini ittihâd-ı İslâm’ın savunucusu olarak göstermesi, 1880’lerin başlarında yazdığı “Materyalistlerin Reddedilmesi” makalesiyle olmuştur. Amerikalı bir tarihçi olan Nikki Keddie’nin²³⁸ ifadesine göre Afganî’nin kendini ittihâd-ı İslâm savunucusu olarak göstermesinin sebebi, gelecekte İslâm’ın eliyle yükseleceği ve korunacağı inancına sahip olduğu II. Abdülhamid’le iyi ilişkiler kurma fikrinden kaynaklanmaktadır.²³⁹ Keddie’ye göre Afganî’nin bu tavrı politik bir adımdır. Çünkü Hindistan’da kaldığı süre zarfında kaleme aldığı yazılarında kayıtsız şartsız bir ittihâd-

²³⁴ Hayreddin Karaman - Reşid Rıza, *Gerçek İslâm’da Birlik*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 43.

²³⁵ Afganî – Abduh, *a.g.e.*, ss. 136-137.

²³⁶ Fazlurrahman, *İslâm*, (çev.) Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul, Selçuk Yayınları, 1992, s. 300.

²³⁷ Alaeddin Yalçinkaya, *Cemaleddin Afganî ve Türk Siyasal Hayatı Üzerindeki Etkileri*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1990, s. 26.

²³⁸ 1930 doğumlu Nikki R. Keddie Amerikalı bir tarihçidir. California Üniversitesi’nde Tarih Profesörü olan Keddie, Doğu, İran ve kadın tarihi bilgin olmasıyla tanınmaktadır.

²³⁹ Nikki Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani: A Political Biography*, University of California Press, Berkeley 1972, ss. 131 ve 444.

ı İslâm savunuculuğu yapmamıştır. Ayrıca Afganî'nin İslâm birliği anlayışında milliyetçi unsurlar da dikkat çekmektedir:

“Onları intikam almaya çağıracağım ve onların Türk ırkı gururlarını tahrik edeceğim ve İslâm birliği bayrağını omuzumda bu bölgelere de götüreceğim ve dini savaşa çağıracağım ve içlerine gayret ve şevk tohumunu ekeceğim ve her zaman olduğu gibi daima en akıllı ulema ile çalışarak, hiçbir hile ve aldatmayı ihmal etmeyeceğim.”²⁴⁰

Afganî'nin milliyetçiliği arka plana atmamasının sebebi, ırk birlikteliğinin, din birlikteliğinden daha sağlam ve devamlı olduğuna inanmasındandır. Ona göre Müslümanların gerileme sebeplerinden biri de Müslümanların ırk birliğine gereken önemi vermemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden hangi ırktan olursa olsun Müslüman milletler kendi kavimlerine önem vermelidir. İslâm aleminin hayatta kalabilmesi için milliyetlerine sahip çıkmaları şarttır, ancak bu şuurlu bir milliyetçilik olmalı, körü körüne ırkçılığa kaymamalıdır.²⁴¹ Afganî'ye göre, Müslümanların Batı emperyalizmden kurtulabilmesi için yapacağı yeniliklerin başında, milletlerini siyasi alanda yenilemek ve güçlendirmek olmalıdır.²⁴²

Mehmed Akif'in İslâm birliği düşüncesi Kur'an ve sünnetten etkilenen, Müslümanların kardeş olduğu inancına dayalıdır. Müslüman bir adam sıkıntıda olan Müslümanların dertleriyle dertlenip elinden geldiğince onların imdadına koşmazsa, ona Müslüman demek doğru olmaz. Çünkü Müslümanlık sadece lafızla değildir. Lafızda kalıp da kendisinden başka hiçbir Müslümandan haberdar olmamaya başlanıldığı zaman İslâm aleminin felaketlerden kurtulamayacak hale gelecektir:

“Sorarım: Şarktaki Müslüman garptakinin imdadına koştu mu? Şimaldeki Müslüman cenuptaki din kardeşinin halinden müteessir oldu mu? Lâ vallahi, olmadı. Öyle ise âlem-i İslâm felaket üstüne felaket göreceğine, birinden kurtulur kurtulmaz başkasına uğrayacağına şüphe etmesin.”²⁴³

Akif'te “ittihâd” kavramının karşılığı, dünya-ahiret, din-dünya, din-devlet ilişkisinde görülebilir. Yani dinin saf dışı bırakılacağı tek bir alan bile yoktur. Akif'e göre din ile dünyanın birbirinden ayrılamayacağı düşüncesi, tarihte yaşanmış olaylara

²⁴⁰ A.g.e. ss. 136-137.

²⁴¹ Cemaleddin Afganî, “Vahdet-i Cinsiye (Irkiye) Felsefesi”, *Türk Yurdu Dergisi*, s. 26, ss. 38-42.

²⁴² Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s.13

²⁴³ Mehmed Akif, “Üçüncü Mev'ize”, *Sebilürreşâd*, c. IX, no. 232, 20 Şubat 1913, s. 406.

bakıldığında görülecektir. Oysa Akif'in yaşadığı dönem göz önüne alındığında, Osmanlı'nın Batı karşısında geri kaldığının kabulüyle başlayan Batılılaşma hareketleri kapsamında Osmanlı toplumu ikiye bölünmüştür. Bir tarafta Batı karşıtı gelenek taraftarları, diğer tarafta ise gelenekten kopuk, Batı tarzı yenilik ve değişim taraftarları vardır. Bu ikiliğin en belirgin olduğu ortamlardan biri de eğitim alanında, medrese-mektep ayrımında görülmektedir. Din ile dünya baş ile vücut gibidir, bunları birbirinden ayırmak felaketten başka bir şey getirmeyecektir. Akif'in bu duruma tepkisi dizelerinde yer bulmuştur:

“- Zavallı milleti vahdet-cüdâ eden <<ikilik>>

Sırtmıyor mu? O pis dişleriyle karşında?

Nasıl tükürmesin insan şu hale baksın da?

...

Olaydı koskoca millette bir beyinli kafa;

«Vücûdu bir yana atmak, dimâğı bir tarafa,

Akıllı kârı değil» der de böyle yapmazdı.”²⁴⁴

Akif'e göre iman ile ittihâd arasında zorunlu bir ilişki vardır. İslâm'ın direği kabul edilen namaz ibadetinin cemaatle kılınmasının tavsiye edilmesinde de Müslümanların cemaat yani birlik olmalarının istenmesi vardır. Müslümanların içine düştüğü felaketlerin sebebi, cemaat olmayı bırakmalarından kaynaklanmaktadır:

“Sizin felâketiniz: Târûmâr olan «vahdet».

Eğer yürekleriniz aynı hisle çarparsa;

Eğer o his gibi tek, bir de gâyeniz varsa;

Düşer düşer yine kalkarsınız, emîn olunuz...”²⁴⁵

Mehmed Akif, Avrupalıların devletleri nasıl kontrol altına aldıklarını her fırsatta dile getirmiştir. Buna göre Avrupalılar önce milletlerin arasına ayrılık tohumları ekip o milletin yıllarca kendi içinde boğuşmasına sebep olmaktadır. Daha sonra birbiriyle kavga etmekten sersemleşip yorgun düşen milletin üzerine gelip istediklerini almaktadırlar. Bu siyaset hep aynı olmuştur. Nasıl ki Hindistan'da, Endülüs, Cezayir ve İran'da bu siyaseti takip ettilerse, Osmanlı Devleti ve diğer İslâm

²⁴⁴ Mehmed Akif, “Fatih Kürsüsünde”, *Sebilürreşâd*, c. XI, no. 262, 18 Eylül 1913, s. 17.

²⁴⁵ Mehmed Akif, “Fatih Kürsüsünde”, *Sebilürreşâd*, c. XII, no. 296, 14 Mayıs 1914, s. 169.

ülkeleri için yapmak istedikleri budur.²⁴⁶ Bu hiçbir zaman değişmediğine göre olması gereken Müslümanların aralarına ekilmeye çalışılan bu ayrılık tohumlarına inat birlik olup cemaatten vazgeçmemeleri gerekmektedir. Ancak o zaman Batı karşısında güçlü bir Müslüman topluluğu olacaktır.

Akif'e göre Müslümanların birliğine yani ittihâd-ı İslâm'a engel olan en önemli etken ayrılıkçı düşünce ve hareketlerdir. Ayrılıkçı düşünceler, fırkacılık (particilik) ve kavmiyetçilik (ırkçılık) şeklinde somutlaşmıştır. Bununla birlikte milliyeti tamamen yok sayan bir anlayış yoktur. Özellikle Osmanlı milletinin faziletini anlatmış ve bunun derin köklere dayandığını söylemiştir. Bu fazilet Osmanlı milletinin kendi varlığından gelen bir özelliktir. Daha sonra hiç kurumayacak bir kaynak olan İslâm diniyle desteklenmiştir. Akif'in buradaki milliyet düşüncesi, ayrılıklara sebep olan ırkçılık anlayışını içinde barındırmamaktadır. Aksine ümmet bilinciyle birlikte var olan bir millet düşüncesidir:

“Biz o er faziletleri cidden parlak,
Bir büyük milletin evlâdıyız, oğlum, ancak,
O fazilet son üç asrın yürüten ilmiyle,
Birleşip gitmedi; battıkça da ümmet cehle,
Bünyevî kudreti günden güne meflûc olarak,
Bir düşüş düştü ki: Davransa da, sarsak sarsak.
...
Şimdi, sen bizdeki kudretleri eşsen bir bir,
Göreceksin ki: Bu millette fazilet en uzun,
En derin köklere yaslanmada; hem sonra onun,
Bir mübârek suyu var, hiç kurumaz: Dîn-i mübîn.
Hâdisât etmesin oğlum, seni aslâ bedbîn...”²⁴⁷

Kavmiyetçilik ve fırkacılık düşüncesine kapılan İslâm toplumları her zaman yenik düşmüşlerdir. “Kale içten fethedilir” atasözünü dünya üzerindeki en sağlam söz olarak değerlendiren Mehmed Akif, İslâm tarihinin bunun örnekleriyle dolu olduğunu söylemiştir. Emeviler, Abbasiler, Fatımiler, Endülüslüler, Gazneliler, Selçuklular,

²⁴⁶ Mehmed Akif, “Mev’iza”, *Sebilürreşâd*, c. IX, no. 230, 6 Şubat 1913, ss. 374-376.

²⁴⁷ Mehmed Akif, “Âsım’dan Bir Parça”, *Sebilürreşâd*, c. XXIV, no. 613, 21 Ağustos 1924, s. 225.

İranlılar, Faslılar, Tunuslular, Cezayirliiler, hep bu ayrılık fikrine düştükten sonra saltanatlarını kaybetmişlerdir.²⁴⁸

Müslümanların ittihâdını sağlayacak ise iki güç bulunmaktadır. Bunlardan birisi olan İran İngiliz boyunduruğu altında olduğu için bunu yapamayacak durumdadır. O zaman geriye sadece Osmanlı Devleti kalmaktadır.²⁴⁹

“Ey cemâat-i müslimîn! Artık gözünüzü açınız, aklınızı başınıza toplayınız; zirâ taht-ı saltanat gıcırıyor! Böyle gidersek -el iyâzü billâh- o da devrilecek. Eğer Rusya’daki Müslümanlar henüz dinlerini muhâfaza ediyorlarsa; eğer Fransızların taht-ı idâresindeki dindaşlarımız hâlâ tanassur etmemişlerse; eğer İngiltere, Hintli kardeşlerimize şimdilik ses çıkarmıyorsa... İyi biliniz ki, hep çürük çarık yine bu hükümet sâyesindedir. Maâzallâh bu giderse hepsinin gittiği gündür.”²⁵⁰

Akif’e göre, Osmanlı Devleti İslâm’ın son sığınağıdır. Böyle önemli bir konuma sahip olmasının sebebi ise hilafet makamıdır. Bu devletin doğal olarak da hilafet makamının yıkılması, dünyanın her yerindeki Müslümanlar için İslâm kelimesini ağızlarına almanın dahi imkansız hale gelmesi demektir. Müslümanların dinlerini rahat bir şekilde yaşayabilmeleri için halifeye ihtiyaçları vardır ve Osmanlı hükümdarı “Halîfe-i Müslimîn”dir. İngiltere’nin düşmanlığı da hilafet makamı olan Osmanlı Devleti’nin elindeki nüfuzu kullanmasından duyduğu endişeden ileri gelmektedir.²⁵¹

Kurtuluş Savaşı’ndan sonraki yıllarda Akif’in hayalini kurduğu İslâm devleti imkansız hale gelmiş gibi görünse de Mehmed Akif insanları cemaat olmaya ve birbirlerinin dertleriyle dertlenmeye davet etmeye devam etmiştir. Anadolu insanının şahsında, Türkiye topraklarında gerçekleşecek ve ileride bütün İslâm alemini bir araya toplayacak olan ittihâd-ı İslâm umudu Akif’te hep var olmuştur. Kastamonu vaazında aktardığı Hindli bir Müslümanın “Dünyada istiklaline sahip bir hükümet-i İslâmiye var ki o da sizsiniz. Aman aranızdaki vahdeti sarsacak en ufak bir harekete bile meydan

²⁴⁸ Mehmed Akif, “Nasrullah Kürsüsünde”, *Sebilürreşâd*, c. XVIII, no. 464, 27 Kasım 1920, s. 254.

²⁴⁹ *A.g.m.*, s. 256.

²⁵⁰ Mehmed Akif, “Mev’iza”, s. 376.

²⁵¹ Mehmed Akif, “Tam Müslüman Olmadıkça Felah Yoktur”, *Sebilürreşâd*, c. XVIII, no. 466, 15 Aralık 1920, s. 280.

vermeyiniz. Sonra bütün Müslümanların akıbeti pek vahim olur.” sözleri Akif’in bu umudunu beslemektedir:

“Hamdolsun bugün Müslümanlık aleminde büyük bir intibah başladı. Artık dünyanın her tarafındaki din kardeşlerimizle birçok yerlerde birleşiyoruz, dertleşiyoruz. Elbirliğiyle kıyam ederek asırlardan beri Müslümanlığı kuşatmış olan esaret zincirlerini kırmak çarelerini düşünebiliriz.”²⁵²

İslâm’ı bir üst kimlik olarak tanımlayan ve “İslâmiyet benim milliyetimdir.” diyen Said Nursi’nin ittihâd-ı İslâm düşüncesi bu sözünün içinde saklıdır. Kendisine dine bağlılığın mı yoksa milliyete bağlılığın mı daha kuvvetli olması gerektiği sorulduğunda, cevabına Müslümanların milliyeti ile dininin bir olduğunu söyleyerek başlamıştır.²⁵³ Ancak zalim Avrupa’nın özellikle Müslümanlar arasında milliyet fikrini olumsuz bir şekilde yaymaya çalıştığı bir ortamda milliyet fikrini yok saymak doğru değildir. Önemli olan, milletleri zayıflatan, ırkçılığa kayan milliyet düşüncesinden uzak durmaktır. Milliyet düşüncesi İslâm’a hizmet etmelidir.²⁵⁴

Said Nursi’ye göre ittihâd-ı İslâm’ın gerçekleşebilmesi için bazı şartlar gereklidir. Bunlardan ilki, İslâm milliyetidir. Müslümanların doğduğu topraklara ait olan kimliklerinden önce İslâm kimlikleri gelmektedir:

“Hakiki milliyetimizin esası, ruhu ise İslâmiyet’tir. Ve Hilafet-i Osmaniye ve Türk Ordusunun o milliyete bayraktarlığı itibarıyla, o İslâmiyet milliyetinin sade fi ve kalesi hükmünde Arap ve Türk hakiki iki kardeş, o kale-i kudsiyenin nöbetarlarıdır.

İşte bu kudsî milliyetin rabtasıyla, umum ehl-i İslâm bir tek aşiret hükmüne geçiyor. Aşiretin efradı gibi İslâm taifeleri de birbirine uhuvvet-i İslâmiye ile mürtebit ve alâkadar olur. Birbirine manen, lüzum olsa maddeten yardım eder. Güya bütün İslâm taifeleri bir silsile-i nuraniye ile birbirine bağlıdır.”²⁵⁵

İkinci şart, işlerin tek bir kişinin keyfiyetine bırakılmadığı, istişare ile yürütüldüğü şûra ve meşveretin varlığıdır: “Müslümanların hayat-ı içtimaiye-i İslâmiye’deki saadetlerinin anahtarı, meşveret-i şer’iyedir.”. Bütün bir insanlık

²⁵² Mehmed Akif, “Tam Müslüman Olmadıkça Felah Yoktur”, s. 280-282.

²⁵³ Bediüzzaman Said Nursi, *Hutbe-i Şâmiye*, Envar Neşriyat, İstanbul 1990, ss. 64-65.

²⁵⁴ Nursi, *Mektûbat*, ss. 297-303.

²⁵⁵ Nursi, *Hutbe-i Şâmiye*, ss. 54-55.

aleminin ilerlemesini ve bilimlerini danışarak iş yapmalarına bağlayan Said Nursi'ye göre en büyük kıta olan Asya'nın geri kalmasının sebebi gerçek anlamda bir şuradan yoksun olmasından kaynaklanmaktadır. Fertler arasında olduğu gibi ülkeler ve kıtalar arasında danışma olduğu takdirde İslâm'ın etrafını sarmış olan istibdat zincirleri kırılacaktır.²⁵⁶

İttihâd-ı İslâm için üçüncü şart ise, İslâm'ın temel hükümlerinde ittifak etmektir. Dinî cemaatler arasındaki farklılar rekabete sebep olmamalıdır. Kur'an ve sünnette açık olan hükümleri bağlayıcı kabul edip ayrıntı olan konularda tartışmaya girilmemelidir. Cemiyetlerin kendi kıymetlerini artırmak için başka cemiyetlere leke sürmek yerine birbirlerine muhabbetle yaklaşmaları gerekmektedir.²⁵⁷ Said Nursi'nin şart olarak sunduğu bu unsurlar, tek bir kişinin iktidar olduğu İslâm birliğinin tek çatı altında sağlandığı bir İslâm devleti anlayışından ziyade, farklı topraklardaki Müslümanların birbirleriyle ortaklaşa hareket etmelerini sağlamak içindir.

Yenilikçi İslâmcı entelektüeller arasında muhafazakarlığıyla bilinen Elmalılı Hamdi'nin hilafet makamına dair yaptığı açıklamalar ilginçtir. Halifeyi, bey'at sebebiyle Müslüman toplumun vekili ve icra dolayısıyla da kanun koyucunun yardımcısı olarak tanımlamaktadır. Ayrıca halifenin yetkileri icra (yürütme) ile sınırlandırılmıştır. Yasama ve yargı, Meclis-i Mebusan ve Adliye Vekaleti ile Şeyhülislâmlığa düşmektedir.

Saltanat kelimesinin istibdat dönemini çağrıştırmamasından dolayı meşrutiyetle birlikte gelen hürriyet döneminde hilafet kelimesini kullanmak gerekmektedir. Burada kullanılan halife kavramının imparator ve kral kelimelerinden farkı olmadığı için Osmanlı Devleti içerisindeki gayrimüslim tebaanın hilafetten rahatsız olmalarına gerek yoktur. Ayrıca halife sadece meşruti bir idareyle yönetilen İslâm ülkesinin devlet reisidir; başka memleketlerde yaşayan Müslümanlar üzerinde herhangi bir şekilde söz söyleme ya da yaptırımında bulunma hakkı yoktur. Osmanlı Devleti dışındaki Müslümanların halifeye bağlılıkları, gönül bağından öteye geçmemektedir.²⁵⁸

²⁵⁶ A.g.e., ss. 60-61.

²⁵⁷ A.g.e., ss. 98-99.

²⁵⁸ İsmail Kara, "Elmalılı Hamdi Efendi ve Halifelik", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, TDV Yayınları, Ankara 1993, ss. 255-256.

İsmail Kara'ya göre, ıslahat alanlarının önüne çıkan meşrutiyet, meclis-i mebusan ve kanun-i esasi gibi modern öğelerin şeriata uygunluğunu ispat etmeye çalışmışlardır. Bu unsurların şeriata uygunluğunun kabul edilmesiyle birlikte de hilafet makamı için yeni ve daha dar bir konum oluşturma mecburiyeti ortaya çıkmıştır. Bunun meşruluk kazanması için de şariat ölçülerine uygun olması gerekmektedir. Bunun yanı sıra otokrat bir sultan olan II. Abdülhamid dönemi sultanın şahsiyla özdeşleşen halife gibi kavramlar Osmanlı aydınlarını rahatsız etmektedir. Bu yüzden tekrardan istibdadı görmemek için her şeyi yapmakta kararlı olmaları, o güne kadar İslâm dünyasının bilmediği yeni halife standartlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.²⁵⁹

“Müslümanların halifesi sıfatı ile gerek Osmanlı İmparatorluğu sınırların dahilinde, gerekse Müslümanların yaşadığı diğer yerlerde Müslümanların lideri konumunda olduğu fikrini güçlendirmek; dönemin en büyük bağımsız Sünni-Müslüman devleti olan Osmanlı İmparatorluğunun bekası için Müslümanlardan asker toplamak; İmparatorluğun düşmanı ve/veya hasmı durumundaki Avrupa ülkelerinin her türlü hasmane hareketi karşısında birleşik ve dayanışma içerisinde bir Müslüman toplum imajı çizmek ve Osmanlı'ya düşman Avrupa güçlerine, hakim oldukları kolonilerde yaşayan Müslüman nüfusuna dahi etki edebileceği görüntüsünü vermek”²⁶⁰ gibi Sultanın ve danışmanlarının açık veya gizli politik amaçlarla ittihâd-ı İslâm ve Halife vurgusunda bulunması, İslâmcı entelektüeller tarafından ciddiye alınmamaktadır. Bunun sebebi, Buhari²⁶¹ hatimleri yaparak ortaya koyduğu dinî kimliğinin, bazı dinî tartışmaları engellemesi ve dinî kitapları yakmasıyla çelişmesidir. Ayrıca İslâmcı entelektüeller istibdadın varlığını, ittihâd-ı İslâm ile uyuşturamamışlardır.²⁶²

²⁵⁹ Kara, “Elmalılı Hamdi Efendi ve Halifelik”, s. 256.

²⁶⁰ Jacob M. Landau, “İslâmi Birliğin Sağlanmasına Yönelik Çabalar”, (çev.) Pelin Fidanoğlu, *Türkler*, c. 13, (ed.) Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 132.

²⁶¹ İslâm alimi Muhammed el-Buhari (ö. 870) tarafından yazılan ve Kuran'dan sonra en sağlam kaynak olarak görülen, içerisinde sadece sahih hadisleri barındıran kaynak eser.

²⁶² Mehmed Akif, “Hasbihal: Koleraya Dair”, *Sırât-ı Müstakîm*, c. V, no. 115, 17 Kasım 1910, ss. 178-179.

3. Modernleşme mi Batılılaşma mı?

Yeni sistem modern okullarda eğitim almaya başlayan yeni nesil ile birlikte Osmanlı ulemasından farklı bir vizyona sahip olan bir İslâm düşünürü kimliği oluşmaya başlamıştır. İçtihadı bakış açısı ulemeden farklı olan İslâmcı entelektüeller Batıyı görmezden gelmemiş, İslâm'ın çağdaş anlamda bir ilerlemeye karşı olmadığı gibi Batı medeniyetinden faydalanılabileceğini de söylemiştir. Batının teknik üstünlüğünü kabul etmekle birlikte, Batıdaki ahlaki çöküntüye dikkat etmiş ve bu konuda uyarılarda bulunmuşlardır. Genel olarak İslâmcı entelektüeller eski olanın yozlaşmış olduğu yeninin de olduğu gibi uygulanamayacağı tezini savunmaktadırlar.

İslâm'da modernizm denildiği zaman akla gelen ilk isim, döneminde pek çok düşünürü etkileyen Cemaleddin Afganî'dir. Hurafelerden arındırılmış bir İslâmî reform, Avrupa tarzında ama onun etkisi altında kalmadan, Avrupa'ya rakip bir şekilde ilerleme kaydeden ve güçlenen bir İslâm dünyası oluşturacaktır.²⁶³ Afganî Arap toplumunun İslâm'dan önceki ve sonraki hallerini kıyaslayarak İslâm'ın doğru anlaşıldığı takdirde Müslümanların dünyaya egemen konuma gelebileceklerinden bahsetmektedir. İslâm Ortaçağın ihtiyaçlarına cevap verdiği gibi, doğru yorumlandığı takdirde modern çağın ihtiyaçlarına cevap verecek güçte bir dindir:

“Bidatlardan arındırılmış hakiki bir din bu cansız ümmete yeniden hayat bahşedecek, ümmet arasındaki birliği sağlayacak, kültür alanını genişletip medeniyete fayda sağlayacaktır. Siz bu sözlerime şaşırıyor musunuz? Eğer öyleyse asıl ben size daha çok şaşıyorum: İslâm'dan önce Arap'ların halini unuttunuz mu? Onlar ne büyük bir

²⁶³ Cemaleddin Afganî'nin 18 Mayıs 1883 tarihli *Journal des Débats* gazetesinde Ernest Renan'ın konferansına verdiği cevapta “Müslümanlığın bilimin önünde engel olup olmaması” ile ilgili söyledikleri dikkat çekicidir: “Bilimin gelişmesinde Müslümanlığın bir engel olduğu doğru ise bu engelin bir gün ortadan kalkmayacağını söylemek mümkün müdür? Müslümanlık bu bakımdan diğer dinlerden hangi noktada ayrılmaktadır?”

Bütün dinler kendi bünye ve üsluplarına göre müsamahasızdırlar. Hristiyanlığın telkinleri ve öğretileri sonunda meydana gelmiş topluluk, kastettiğim devreden birinci devreden çıkmış bulunmaktadır. Ve bundan sonra hür ve özgür olarak bilim yolunda süratle ilerlemektedir. Halbuki Müslüman topluluğu henüz dini vesayetten kurtulamamıştır. Bununla beraber Hristiyanlığın yüzyıllar boyu Müslümanlığa tekaddüm ettiğini düşünerek Müslüman topluluğun bir gün bu vesayet bağlarını koparacağı ve medeniyet yolunda batı topluluğu tarzında yürüyeceği ümidini beslemekten kendimi alamıyorum. Batı topluluğu için Hristiyan akidesi, bütün şiddetine ve müsamahasızlığına rağmen, hiçbir zaman yenilmeyecek bir engel olmamıştır.

Hayır İslâm'da bu ümidin beslenmediğini kabul edemem. Ben burada Renan'a karşı Müslümanlığı değil barbarlıkta ve cehalette yaşama mecbur kalacak yüz milyonlarca insanı savunuyorum. Müslümanlığın bilimi ve bilimsel incelemeleri yok etmek istediği bir gerçektir.” (Yalçınkaya, “Cemaleddin Afganî”, s.147)

vahşet ve yaman bir ayrılık içindeydi, alçakça işler yaparlardı. Din gelince onları birleştirdi, kuvvetlendirdi, kafalarını aydınlattı, ahlaklarını düzeltti, hükümlerini doğrulttu, dünyaya egemen kıldı.”²⁶⁴

İslâm’ın esas kaynaklarına dönüşünü, Müslümanların akıllarını özgürce kullanmaları, ictihad ederek taklitten kaçınmaları, Kuran ve sahih sünnete bağlı olarak yeni yorumlar yapmaları için gerekli görmektedir. İslâm dünyasının geri kalmışlıktan kurtulabilmesi için bu bir zorunluluktur.

Afganî’nin modernleşmeye dair “Batının bıraktığı yerden başlamamalıyız.” sözü dikkat çekicidir. Ona göre Batı medeniyetini taklit ederek modernleşmeye çalışanlar, Batının hizmetçileri olmaktan öteye geçemezler. Bu taklitçiler ümmetin kapılarını sömürüye açmışlardır ve zamanla sömürgeciliğin orada yerleşmesine de katkıda bulunmaktadır.²⁶⁵ Olması gereken Batının gelişme gösterdiği, İslâm dünyasını geride bıraktığı bilim ve teknolojiye örnek almak, zararlı ve yozlaşmış kültürünü bırakmaktır. Ancak yenilikçi İslâmcıların ısrarla vurguladıkları bu nokta arzu ettikleri gibi olmamış, bilim ve teknolojiyle birlikte Batı hayatı, hukuku ve kültürüyle İslâm alemine dahil olmuştur.

Batı eleştirisinin temelinde, her çağda insanlara ve toplumlara zarar veren, dinleri ve dinlerin meydana getirdiği medeniyetleri tahrip eden, insanların ruh ve manevi hayatını fakirleştirdiğini düşündüğü materyalizm eleştirisi yer almaktadır. Materyalizme karşı şiddetli tepkisinin sebebi, tevhid inancını zayıflatarak ahlaki gevşeme ve bozulmaya neden olmasından kaynaklanmaktadır: “[...] Bu ekolün çeşitli görünümler altında ortaya çıkmasına rağmen, sirayet ettiği her topluma yıkım ve çöküşten başka bir şey getirmediğini, kesin delilleriyle ortaya koyacağım”.²⁶⁶

Pek çok konuda Cemaleddin Afganî’den etkilenen Mehmed Akif, ilerleme düşüncesinde Afganî’den ayrılmakta ve öğrencisi Muhammed Abduh gibi düşünmektedir. *Âsım* şiirinde bir misal olarak Afganî ile Abduh’un diyalogunu aktarırken, Afganî’nin istediği inkılabın ihtilal ile olacağına dair inancına karşı

²⁶⁴ Afganî – Abduh, *a.g.e.*, s. 84.

²⁶⁵ Muhammed Ammara, *el-İslâm beyne’t-Tenvir ve’t-Tezvir*, Dâru’ş-Şurûk, Kahire 2002, ss. 238-252.

²⁶⁶ Afganî, *er-Redd*, s. 37. Afganî’nin materyalizm eleştirisi için eserin tamamı incelenmelidir.

Abduh'un maarif ve ıslahat yoluyla İslâm aleminin kalkındırılması gerektiğine dair inancını desteklemektedir.²⁶⁷

Arkadaşları tarafından ne sebeple olursa olsun dinine dil uzatılmasına asla müsaade etmeyen Mehmed Akif'in din inancı atalarını taklitten ibaret değildir. Akif'e göre olması gereken, dini temel kaynaklarından okuyup doğru anlamak, bunu yaparken de yaşanan çağın içinde kalmaktır. Bu yüzden Mehmed Akif'in en fazla etkilendiği isimler arasında Cemaleddin Afganî, öğrencisi Muhammed Abduh ve Muhammed Ferid Vecdi gibi dini çağdaş yorumlamalarıyla meşhur alimler vardır. Akif'e göre modernleşme gereklidir, ki din buna engel değil, aksine destekleyicidir. Ancak modernleşmek, Batı'yı olduğu gibi kopyalamak demek değildir. Dinin temel kaynakları olan Kuran ve sünnetten kopmadan, kendi ülkenin köklerini unutmaksızın, yaşam tarzını değil de Batının ilmini alarak mümkün olacaktır. Aksi halde bilinmelidir ki, "beşeriyet coşkun bir sel gibi umman-ı terakkiye atılmak için" akıp giderken olduğu yerde durmaya devam eden İslâm toplumu bu selde boğulmaya mahkum olacaktır.²⁶⁸

Modernleşme düşüncesi Batıya karşı gelişen Mehmed Akif'e göre Bolşeviklerle ittifak kurmak, Avrupa'nın kalbine doğrultulmuş bir silahı tutmak demektir. Avrupa medeniyetini titreten Bolşevik tehlikesi, gözleri açık olduğu sürece Müslümanlar için bir tehdit olmayacağı gibi istifade edilmesi gereken bir fırsat olacaktır. Çünkü en insani ve en yüce temellere dayanan sosyalizm ve Bolşevikliğin esasları İslâm şeriatine ters değildir. Ayrıca Bolşevikler Avrupa medeniyetini yıktıkları zaman Müslümanların esaslı olan hiçbir şeyi sarsılmayacaktır. Sarsılacak olanlar körü körüne Batı'yı taklid edilerek alınan şeylerdir ki zaten devletin felaket içerisinde olmasına sebep bu kötülüklerin toplumsal hayatı zehirlemesindedir. Bu yüzden Bolşeviklerden korkmaya gerek yoktur. Ancak bu Bolşevik olmak anlamına da gelmemelidir. Burada hareket ilkesi, düşmanımın düşmanı benim dostumdur olmalıdır.²⁶⁹

²⁶⁷ Mehmed Akif, "Âsım'dan Bir Parça", s. 225.

²⁶⁸ Mehmed Akif, "Mev'iza", ss. 375-376.

²⁶⁹ Mehmed Akif, "Nasrullah Kürsüsünde", s. 257-258.

Batılılaşma karşıtı modernleşmenin önündeki en büyük engel ise müstebit hükümettir. Söylenenlerin aksine, Osmanlı Devleti'nin ihtiyaç duyduğu ilerlemenin önündeki engel din değildir:

“-Hükümeti bir tarafa bırakın, ona dair söz söylemek zaidir, çünkü olanca maskaralığı ile meydanda! Lakin şeriatın mani-i terakki olmasına hiç aklım yatmaz. Mösyö, siz işin iç yüzünü bilmiyorsunuz! Başımızdaki hükümetin Allah belasını versin! İstibdadını idame için terakkiyat-ı fikriye, medeniye namına vuku bulacak harekâtı lisan-ı din ile men etmek istiyor, görüyorsunuz ki ne güzel muvafık oluyor!”²⁷⁰

Ayrıca hükümetin başında bulunan yöneticinin müstebit idaresi ilerlemenin önündeki en büyük engeldir. Dinin terakkiye mani olduğuna dair düşünce de şeriatle yönetilen devletin başındakilerin keyfi uygulamalarından kaynaklanmaktadır:

“Zavallı şeriat! Kimlerin elinde, hem ne gibi işlere alet olduğunu biliyor musun? Allah aşkına olsun biz daha ne zamana kadar şeriatı üzerimize çökmüş bir umacı tahayyül edeceğiz? Dünyanın en kalabalık bir caddesinin ortasında bir ölü yatmış, gelip geçen dirilerin hayatı üzerinde adeta tasarruf ediyor! Yahu şu mezarı kaldıralım desek derhal kıyametler kopuyor, şeriatın müsaadesi yoktur ne yapıyorsunuz? deniliyor. Demek bizim o mülevves hükümet-i sabıkamız Müslümanlığı şekl-i aslîsinden o kadar çıkarmış ki hala sîmâ-yı hakîkisini tanıyamıyoruz; hala bir emr-i hayra teşebbüs edeceğimiz zaman sakın şeriat buna mani olmasın, demek istiyoruz.”²⁷¹

Ortaçağ'da olduğu gibi bilime yön vermek şöyle dursun, çağının bilgi seviyesine yetişemeyen Müslümanların Batının ilmini alması gerektiğini ancak bunu yaparken kültür ve ahlakın bırakılmasını öğütlerken Japon milletini buna örnek göstermektedir. “Süleymaniye Kürsüsü'nde” şiirinde Abdürreşid İbrahim'in ağzından anlattığı Japon milleti, şeklen Buda dinine inanıyor gibi görünse de İslâm'ın bütün yüce unsurlarına sahiptir. Ayrıca medeniyeti alırken kendi özlerinden kopmamayı başarmışlardır:

“Medeniyet girebilmiş yalnız fenniyle...

O da sâhiplerinin lâhik olan izniyle.

²⁷⁰ Mehmed Akif, “Hasbihal”, *Sırat-ı Müstakîm*, c. V, no. 107, 22 Eylül 1910, s. 37-38.

²⁷¹ A.g.m., s. 38.

Dikilip sâhile binlerce basîret, im'ân;
Ne kadar maskaralık varsa kovulmuş kapıdan!
Bakılan emtia bir kıymeti hâizse yürür;
Moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür!”²⁷²

Mehmed Akif’le aynı düşüncede olan Said Nursi’ye göre ilerlemek için Batının ilmini ve sanayini almak mutlaka gereklidir. Ancak bu batının hayatını her şeyiyle almak anlamına gelmemektedir:

“Garb’de medeni ilerlemelere, terakkilere yardım edecek varlıkları, fenleri, sanayii memnuniyetle alacağız. Amma bu hayatın tortusu ve günahları olan fenalıkları almayacağız. Yabancılar medeniyet muhiti ile çevrili, bu sebeple de güzellikler içinde olduğu için bu tortular onlarda çirkinlikleri saklayabilir. Fakat bizim mahrumiyetlerimiz sebebiyle bu fenalıklar, medeniyeti terk etmemize vesile olabilir. Mesela kadınla erkeğin aynı kılıkta olması bir medeniyet tecellisi değildir.”²⁷³

Bu noktada Said Nursi tıpkı Akif gibi Japon medeniyetini örnek olarak göstermektedir. Japonlar, ihtiyaçları olan ilmi Avrupa medeniyetinden almaktan çekinmemiş ancak bunu yaparken kendi kültüründen taviz vermeyip geleneklerine göre hayatını şekillendirmeye devam etmiştir. Bizim de yapmamız gereken, İslâm medeniyetinden kopmadan, çağa hakim olan bilim ve sanayi seviyesine ulaşmaya çalışmaktır. Çünkü bir devletin devamını ve bekasını sağlayan, kendine ait olan gelenek ve göreneklerini muhafaza etmesiyle mümkündür. Osmanlı devletinin gelenek ve görenekleri İslâm medeniyetinin bağrında geliştiği için ona iki taraftan sarılmak zorundadır.²⁷⁴

Said Nursi Batı’yı ikiye ayırmıştır: Hristiyanlık dininden aldığı feyizle toplum hayatına faydalı olan sanatları ve bilimleri takip eden Avrupa ile temelini materyalizmden alan ve medeniyetin kötülüklerini güzel göstererek insanlığı yıkıma sürükleyen Avrupa’dır.²⁷⁵ Nursi’ye göre Müslümanlar Batı dünyasıyla ekonomik, siyasi, askerî, teknik ve endüstriyel alanlarda iş birliği yapmalıdır. Ancak bu iş birliği sadece ateizm ve komünizme karşı ciddi bir mücadele yürüten Hristiyan Avrupa ile

²⁷² Mehmed Akif, “Süleymaniye Kürsüsünde”, *Sırât-ı Müstakîm*, c. VIII, no. 178, 1 Şubat 1912, s. 340.

²⁷³ Kutay, *Tarih Sohbetleri*, c. II, s. 210; Nursi, *Divan-ı Harb-i Örfî*, ss. 68-69.

²⁷⁴ Nursi, *Divan-ı Harb-i Örfî*, ss. 69.

²⁷⁵ Nursi, *Külliyat*, s. 643.

olmalıdır. Müslüman ve Hristiyanların bu bağlamda birlikte hareket etmeleri gerekmektedir.²⁷⁶

“İlerlemek için Batının ilmi gereklidir, ahlakı değil” dönemin İslâmcı entelektüellerinin üzerinde durduğu genel bir düşüncedir. Ayrıca ilerleme için bir engel varsa bu kesinlikle din değildir. *Sebilürreşâd* dergisinde yayımlanan “Müslümanlık Mâni-i Terakki değil Dâmin-i Terakkidir” yazı dizisini kaleme alan Elmalılı Hamdi de ilerlemenin mutlaka gerekli olduğu düşüncesini savunurken dinin buna asla engel olmadığına altını çizmiştir.²⁷⁷ Kur’an’da sık sık geçen “akletmez misiniz?”, “düşünmez misiniz?” ifadelerinden hareketle İslâm dininin ilerlemede Müslümanlar için en büyük dayanak teşkil ettiğini söylerken, Müslümanların Kur’an’ı doğal olarak da dini yanlış yorumlayıp yaşamalarından kaynaklı böyle bir durumda olduğunu söylemektedir.

Dinî düşüncedeki taassup ve donmanın, Müslümanların geri kalmışlığının temel sebeplerinden biri olarak içtihad müessesesinin yokluğundan kaynaklı olduğunu düşünen Elmalılı Hamdi, tecdid fikrinden yanadır. *Metâlib ve Mezâhib* adıyla Türkçe’ye kazandırdığı eserin girişinde, Batının İslâm kültür ve medeniyetinden istifade etmesine karşın Müslümanların yanlış bir düşünceden hareketle Batıdan istifade etme yollarını kendilerine kapatmalarından şikayet etmektedir. Ayrıca felsefî ictihad ile dinî içtihadın karşılıklı olarak birbirinden faydalanmasının günümüz şartlarında zaruri olduğu görüşünü savunmaktadır.²⁷⁸

“Ruhun temayüllerindeki sonsuzluk” ve “günlük hayatın yenilikleri” içinde yaşayan insanın yenilikten uzak ya da yeniliğe karşı olması gibi bir durum söz konusu değildir. İnsan, sonsuzluk içinde bir yenilenme ve yenilenmede de sonsuzluğu aramaktadır.²⁷⁹ Buna rağmen İslâm’ın ilerlemeye engel olduğuna dair ortaya atılan düşünceler Batılı yazarların ilerlemeyi kendileri gibi olmaktan başka bir yolla olamayacağını göstermek istemelerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca İslâm’ın özünü

²⁷⁶ Nursi, *Külliyat*, s. 1766.

²⁷⁷ *Sebilürreşâd* Dergisinin 11, 18 Temmuz ve 2, 9, 16, 23 Ağustos 1923 tarihli sayılarına bakıldığından aynı başlıkla kaleme alınmış “Müslümanlık Mâni-i Terakki değil Dâmin-i Terakkidir” yazıları görülecektir.

²⁷⁸ Janet –Séailles, *Metâlib ve Mezâhib*, ss. XXIX-XXXIV.

²⁷⁹ A.g.e., s. XLIII.

koruyan özelliklerini yıkmak istemektedirler.²⁸⁰ Bunu söylemekle birlikte Elmalılı, ilerlemenin nasıl olması gerektiği, esasları gibi konularda düşüncelerini de dile getirmiştir. Buna göre, ilerleme çok geniş bir anlama sahiptir, yani tek yönlü değildir ve görecelidir. Yeryüzünde insanın ihtiraslarını artıran ve kötülüklerin ilerlemesine sebep pek çok şey vardır. Bu ise ilerleme değil, gerilemedir. Toplumsal saadetin temin edilmesi için gerekli olan da insanın fazilet sahibi olmasıdır.²⁸¹ İlerlemeden kasıt, her şeyiyle geçmişteki değerlerden kurtulmak demek değildir; değişiklikler ve yeni keşiflerle olgun değerlere ulaşmaktır. Başka bir deyişle “geçmişlerin servetine geleceklerin servetini zammeylemektir.”²⁸²

Ayrıca bir insanın muhafazakar olması ilerlemeye karşı olduğunun bir göstergesi değildir. Bir kimse geleneğine bağlı olduğu kadar ilerleme ve kalkınma taraftarı da olabilir. Bunun sebebi, istikrarlı bir adım olan ilerlemenin oluşunda bir olağanüstülük barındırmasıdır. Bu yüzden ilim sahibi kimseler geçmiş ile bağlarını koparmasalar bile ilerlemeye karşı da iştahlıdır: “Ehl-i ilim, bütün ıttrâdâtı hazfeden ve mazi ile bütün alakalarını kesmek isteyen hevâî bir müteceddid olamazsa da terakkîye karşı da doymak bilmeyen bir hırs-ı iştiha taşır; o muhafazakâr iken aynı zamanda terakkîperverdir.”²⁸³

İslâm’ın temel prensiplerinden kopmadan kendilerinden ilerde olan Batının bilimsel bilgilerinden faydalanmak gerektiği düşüncesi, İslâmcı entelektüellerin üzerinde durduğu ortak noktalardır. İslâm ilerlemeye engel değildir; bu yüzden olması gereken, Müslümanların içinde buldukları gaflet uykusundan uyanıp yaşadıkları çağın bilim ve teknolojisine ayak uydurmaktır. Zamanında İslâm devletini ve Müslümanları diğer toplumlardan ayıran bilgi ve teknoloji üstünlüğü nasıl mümkün olduysa yeniden bunun sağlanması zor değildir. Müslümanlar üzerlerindeki baskıdan ve bundan kaynaklı olmuş tembellikten kurtuldukları zaman, önce Batı’nın geldiği ilerilik düzeyine ulaşacak, eğer sebat ederlerse onların da önüne geçebileceklerdir.

²⁸⁰ A.g.e., s. LI-LII.

²⁸¹ Elmalılı Hamdi, “Müslümanlık Mâni-i Terakki değil Dâmin-i Terakkidir”, *Sebilürreşâd*, c. XXI, no. 544-545, 11 Temmuz 1923, s. 187.

²⁸² Janet – Séailles, a.g.e., s. XXXIII.

²⁸³ Elmalılı Hamdi, “İlhâd, Ne Büyük Cihattır!”, *Sebilürreşâd*, c. XXV, no. 628, 4 Aralık 1924, s. 52.

İlerilik için özgür bir düşünce ortamını, İslâm'dan bağımsız ortaya çıkan geleneğin getirdiği yanlış anlaşılmanın ortadan kalkmasını şart gören İslâmcı entelektüeller için gelenek kötü bir şey değildir. Ancak değişen zamana uygun olarak doğru olan gelenekten kopmaksızın yeni olana açık olmak gerektir. Zaten kökten kopuk bir modernleşme anlayışı insanı ileriliğe değil daha derin bir bataklığa çekecektir.



SONUÇ

Yabancı ve yerli kuvvetlerin yoğun baskısı altında değişen geç Osmanlı Devleti, Türk kültürü ile İslâm medeniyetini bir araya getirmiş ve bunları çağın gereklerine uyarlamaya çalışmıştır. Ancak farklı nedenlerle ‘eski’ ve ‘yeni’, ‘geleneksel’ ve ‘modern’ birleşimleri pek iyi anlaşılamamıştır. İslâm birliğine olan bağlılığın arttığı bir dönemde eğitim çabalarının İslâmî modele göre devam ettirilmemesi ilginç bir durumdur. Her ne kadar eğitimde Batı modeline geçiş Abdülhamid döneminden önce başlamış olsa da bunda etkili olan önemli bir sebep vardır. Osmanlı Devleti’nin son döneminde toplumun çoğu kesiminde var olan, pozitif bilimlerin imparatorluğun sorunlarına çözüm getireceği inancı devlet yetkililerinde de oluşmuştur. Buna göre, modern eğitim doğru anlaşılıp uygulandığı takdirde imparatorluğu içinde bulunduğu çıkmazdan kurtaracaktır. Ancak bu düşünce beklentileri karşılamamış, özellikle sultan için bir hayal kırıklığına dönüşmüştür.

Devleti ileriye taşımak için halkın eğitilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle saltanatı boyunca eğitim kurumlarına önem veren Sultan Abdülhamid döneminde modern usulle yetişen aydınlar, Abdülhamid’in hayal ettiğinin aksine kendine düşman bir nesil oluşturmuştur. Bunda, öldürülen amcası Abdülaziz’den sonra abisi V. Murat’ın da aklını kaybetmesi sebebiyle tahttan indirilmesinin etkisiyle Abdülhamid’de oluşan iktidara tutunma çabasının etkisi kaçınılmazdır. Tahttan indirilme korkusuyla saraya kapanmış, müstebit bir sultan imajının oluşması modernleşen dünyada özellikle aydınların kabul edemeyeceği bir tutum olmuştur. Modernliğin göstergesi olan matbaa ile birlikte artan gazete-dergi yayınına karşı yoğunlaşan basın sansürü, insanların birbirini ispiyonlanmasına sebep olan Yıldız istihbaratı, yeni nesil aydınlar için çok büyük bir problem teşkil etmiştir. Şüphesiz bu düşmanlıkta Batı’dan gelen yorumların da etkisi vardır. Ancak hürriyetin ve modernleşmenin önünde bir engel olan istibdat eleştirilerin temelini oluşturmaktadır. Diğer bütün eleştirilere sebep olan meseleler istibdat yüzünden ortaya çıkmaktadır.

II. Abdülhamid dönemi, Avrupa devletlerinin müdahalesi ve azınlık sorunlarıyla uğraşıldığı kadar, Osmanlı Devleti’nin bekasını istemekle birlikte yeni bir yönetim anlayışı arzusunda olan, Batı modernizmi ve hürriyetini isteyen halk ile de mücadele edilen bir süreç olmuştur. Özellikle saltanatının son yıllarında müstebit

idaresiyle anılan sultanın böyle bir yönetim tarzı benimsemesinde haklı olduğunu vurgulayan pek çok isim sayılabilir. Ancak “Kızıl Sultan” olarak isimlendirilen II. Abdülhamid, sadece Batıcı düşünceye sahip kesim tarafından değil, İslâmcı entelektüel dediğimiz pek çok kişi tarafından müstebit olmasıyla eleştirilmiştir. İslâm Şairi olarak bilinen Mehmed Akif’in, *Hak Dini Kur’an Dili* tefsiriyle tanınan Elmalılı Hamdi’nin, son dönem Osmanlı alimlerinden sayılan ve yaşadığı dönemden itibaren geniş bir kitleye hitap eden Said Nursi’nin, II. Abdülhamid’i İslâm birliğinin kurucusu olacak bir isim olarak görürken zamanla sultanla karşı karşıya gelen Cemaleddin Afgani’nin Hamidiye rejimine karşı eleştirileri hep aynı olmuştur: İstibdat.

Mehmed Akif, Elmalılı Hamdi ve Said Nursi’deki istibdat eleştirilerinin temelinde hürriyet arzusu ve konuşma özgürlüğü olduğu, yeni yönetim sisteminde bazı müstebit tavırların devam etmesine verdikleri tepkiden anlaşılmaktadır. Kaleme aldıkları yazılar ve yaptıkları konuşmalarla sürekli olarak Hamidiye rejimine dair hoşnutsuzlukları dile gelse de eleştirilerin temelinde hayalini kurdukları güçlü bir İslâm devletine ulaşamıyor olmanın verdiği üzüntü yatmaktadır. Cemaleddin Afganî ise sadece Abdülhamid’e karşı değil, baskıcı olduğunu düşündüğü bütün rejimlere karşı mücadeleye girmiştir. Onun istişareye dayalı devlet anlayışı gittiği hiçbir ülkede hoş karşılanmadığı gibi ölüm fermanının verilmesine dahi sebep olmuştur. Çünkü tek başına, kendi keyfine göre yöneten bir idarecinin başında bulunduğu bir devlet, kendi halkının ihtiyaçlarını göremeyecek ve yaşadığı dönemin gerektiği şartlara uyum sağlayamayacaktır.

Çalışma boyunca üzerinde durduğumuz isimlerin Abdülhamid’e karşı düşmanlıklarını ya da döneme karşı eleştirilerini ifade eden pek çok yazıya ulaşılmıştır. Ancak bu isimlerin daha sonrasında pişmanlık duyup duymadıklarına dair kendi ağızlarından çıkmış kesin bir ifade bulunamamıştır. Yakınlarından Mehmed Akif, Elmalılı Hamdi ve Said Nursi için cumhuriyetin ilanıyla beklediklerini bulamamanın verdiği üzüntüyle birlikte pişmanlık da yaşadıklarını söyleyenler vardır. Bu ifadelerin kesinliğine ulaşamamıştır. Ancak Mehmed Akif, Elmalılı Hamdi ve Said Nursi, yeni yönetimde mücadelesini verdikleri özgürlüğü ve İslâm hassasiyetini bulamamanın verdiği küskünlüğü yaşamıştır. Bu da eleştirilerin belli bir kişinin

yönetimde olduğu bir döneme has olmadığına, uygulanan yönetim tarzına yönelik olduğunun bir göstergesidir.

Olumlu ve olumsuz pek çok eleştirinin muhatabı olan Abdülhamid döneminin doğru anlaşılabilmesi için dönemin doğru okunması ve yapılan eleştirilerin iyi anlaşılması gerekmektedir. Hiçbir insan ya da hiçbir dönem tamamiyle kötü ya da her şeyiyle mükemmel olarak tanımlanamaz. Bu yüzden Kızıl Sultan ya da Ulu Hakan ifadelerinin bir kenara bırakılıp Osmanlı Devleti'ni otuz üç yıl yönetmiş bir sultanın doğru ve yanlışları ele alınıp dönemin şartlarına göre değerlendirilmelidir. Aynı şekilde II. Abdülhamid'i eleştiren İslâmcı entelektüellerin de o dönemde yaptıkları eleştirilerin sebepleri incelenmelidir. Aksi takdirde doğru bir çözümlenme yapılmış olmayacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Arşiv Belgeleri:

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA),
Başbakanlık Muamelat Genel Müdürlüğü (30-10-0-0), 26.149.18.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA),
BEO.001166.087419.005; *DH.ŞFR.00089.00138.001*; *İ.HR.00323*;
Y.A.HUS.00353.00028.001; *Y.A.HUS.00283.00054.002*; *Y.A.HUS.00214.00063.002*;
Y.PRK.ZB.00009.00044.001

Kitaplar:

AKYÜZ, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, Pegem Yayıncılık, Ankara 2007.

Asgar Mehdevi – İrec Afşar, *Seyyid Cemaleddîn*, Tahran Üniversitesi Yayınları,
Tahran 1924.

BADILLI, Abdülkadir, *Mufassal Tarihçe-i Hayat*, c. 1, İttihad Yayınları, İstanbul
1998.

Bediüzzaman Said Nursi, *Divan-ı Harb-i Örfî*, Sözler Neşriyat, İstanbul 2009.

-----, *Emirdağ Lahikası*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 2011.

-----, *Eski Said Dönemi Eserleri*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 2011.

-----, *Hutbe-i Şâmiye*, Envar Neşriyat, İstanbul 1990.

-----, *İki Mekteb-i Musibetin Şehadetnamesi yahut Divan-ı Harb-i Örfî*, İkbal Millet
Matbaası, İstanbul 1326.

-----, *Mektubat*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 2011.

-----, *Risale-i Nur Külliyyatı*, Nesil Yayınları, İstanbul 1996.

-----, *Tarihçe-i Hayat*, Sözler Neşriyat, İstanbul 2015.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatu'l-Müfessirin*, c. II, Bilmen
Yayınevi, İstanbul, 1974.

Cemaleddin Afganî, *er-Redd 'ale'd-dehriyyîn*, Kahire, 1320.

Cemaleddin Afganî – Muhammed Abduh, *el-'Urvetü'l-Vüskâ*, Tahran, 1417.

ÇANTAY, Hasan Basri, *Akıfnâme*, Ahmed Sait Matbaası, İstanbul 1966.

DERİNGİL, Selim, *Simgeden Millete*, İletişim Yayınları, İstanbul 2007

- DÜZDAĞ, M. Ertuğrul, *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar-2*, Kaynak Yayınları, İzmir 2011.
- ERGİN, Osman Nuri, *Türkiye Maârif Tarihi*, c. III-IV, Eser Matbaası, İstanbul 1977.
- ERSOY, Mehmed Akif, *Safahat*, İnkılap ve Aka Yayını, İstanbul 1973.
- Eşref Edib, *Mehmed Akif Hayatı-Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2011.
- Fazlurrahman, *İslâm*, (çev.) Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1992.
- FORTNA, Benjamin C., *Mekteb-i Hümayun*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- , "II. Abdülhamid'in Saltanatı", *Türkiye Tarihi*, c. 4: Modern Dünyada Türkiye 1839-2010, Kitap Yayınevi, İstanbul 2011, ss. 71,98.
- GEORGEON, François, *Sultan Abdülhamid*, (çev.) Ali Berktaş, İletişim Yayınları, İstanbul 2018.
- GÖZÜBÜYÜK, Şeref ve Suna Kili, *Türk Anayasa Metinleri*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 1957.
- GROSS, Joo-an, "Historical Memory, Cultural Identity, and Change: Mirza cAbd al-Aziz Sami's Representation of the Russian Conquest of Bukhara", *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples 1700-1917*, (ed.) Daniel R. Brower, Indiana University Press, 1997.
- HABERMAS, Jurgen, *Legitimation Crisis*, Polity Press, Cambridge, 1988.
- HOPKİRK, Peter, *Great Game: On Secret Service in High Asia*, Oxford University Press, Oxford, 2001
- HOURANİ, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994.
- İNAL, İbnülemin Mahmud Kemal, *Son Hattatlar*, Maarif Basımevi, İstanbul, 1955.
- , *Son Sadrazamlar*, c. III, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.
- JANET, Paul - Gabriel Séailles, *Metâlib ve Mezâhib*, (çev.) Elmalılı M. Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul, 1978.
- KARA, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, c. I, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997.
- KARPAT, Kemal, *İslâm'ın Siyasallaşması*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul 2004.
- KARAL, Enver Ziya, *Büyük Osmanlı Tarihi*, TTK Yayınları, c. III, Ankara.

KARAMAN, Hayreddin - Reşid Rıza, *Gerçek İslâm'da Birlik*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

KARAN, M. Hayrettin, *Eşref Edib'in Millî Mücadele Yılları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2002.

KEDDİE, Nikki R., *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani A Political Biography*, University of California Press, Berkeley 1972.

KHALİD, Adeeb, *The Politics of Muslim Cultural Reform*, Berkeley- London and California, University Of California Press, 1998.

KODAMAN, Bayram, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, TTK Yayınları, Ankara 1991.

KUTAY, Cemal, *Tarih Sohbetleri*, c. I, İstanbul 1966.

-----, *Tarih Sohbetleri*, c. I, İstanbul 1967.

Mirza Lütfullah Han el-Esedabadî, *el-Hakikatü Cemaleddin el-Afganî*, (çev. Doktor Abdünnaim Hüseyin), Daru'l Vefa, 1976.

Muhammed Ammara, *el-İslâm beyne't-Tenvir ve't-Tezvir*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire 2002.

Muhsin Abdülhamid, *Cemaleddin Afgani*, Fecr Yayınevi, Ankara 1991.

Musa Carullah, *Edebiyat-ı Arabiyye ile Ulum-i İslâmiyye*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019.

Musa Carullah, *Kur'an-ı Kerim Ayet-i Kerimeleri Huzurunda Hatun*, Berlin 1933.

Mithat Cemal, *Mehmet Akif*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1990.

Muhammed Mahzumî Paşa, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010.

ÖZCAN, Azmi, *Pan-İslâmizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, İSAM Yayınları, İstanbul, 1992.

ŞAHİNER, Necmeddin, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*, Yeni Asya Yayınevi, İstanbul 1979.

Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi*, Albany 1989.

ŞENGÜLER, İsmail Hakkı, *Mehmed Akif Külliyyatı*, c. III, Hikmet Neşriyat, İstanbul 1991.

TÜRKGELDİ, Ali Fuad, *Görüp İştittiklerim*, TTK Yayınları, Ankara, 2010.

UŞAKLIGİL, Halit Ziya, *Kırk Yıl*, Özgür Yayınları, İstanbul 2008.

VAKKASOĞLU, Vehbi, *İslâm Şairi*, İstanbul 1976.

Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hâtıralarım*, İstanbul, 1973.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979.

Makaleler:

AÇIKGENÇ, Alparslan, "Said Nursi", *DİA*, c. XXXV, Ankara 2018, ss. 565-572.

AGAYEF, Ahmed, "Türk Alemleri 5", *Türk Yurdu Dergisi*, no. 7, 22 Şubat 1912.

AKBAYAR, Nuri, "Osmanlı Yayıncılığı", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. VI, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, ss.1680-1688.

AKYOL, Taha, "Cedîdilik", *DİA*, c. VII, İstanbul, 1993, s. 211-213.

ALBAYRAK, Sadık, "Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye", *DİA*, c. VIII, İstanbul, 1993, ss. 506-507.

ANAMERİÇ, Hakan, "Oryantalizmin Temel Kaynakları Türkiye Kütüphane ve Arşivleri", *Osmanlı Coğrafyası Kültürel Mirasının Yönetimi ve Tapu Arşivlerinin Rolü Uluslararası Kongresi Bildirileri*, c. II, İstanbul 2012, ss.511-535.

-----, "Sultan II. Abdülhamid Döneminde Kütüphane Kurumu Anlayışının Değişimi", *Sultan II. Abdülhamid Sempozyumu*, c. III, TTK Yayınları, Ankara 2014, ss.7-49.

-----, "Tanzimat'tan Mütareke Dönemine Kadar Kütüphanelere Yönelik Çalışmalar (1839-1922)", *Erdem*, s. 63, 2012.

ARABACI, Caner, "II. Abdülhamid'e İslâmcı Muhalefet", *Sultan II. Abdülhamid Dönemi*, (ed.) Mehmet Bulut-Muhammet Enes Kala- Nuri Salık- Maşallah Nar, İZÜ Yayınları, İstanbul 2019, ss. 215-241.

ARABACI, Caner, *Eşref Edib Fergan ve Sebilürreşad Üzerine*, <http://www.canerarabaci.com/makaleler/esref-edib-fergan-ve-sebiluresad-uzerine-sayfa-id-333-id-52004>.

ATAMAN, Bora, "Türkiye'de İlk Basın Yasakları ve Abdülhamid Sansürü", *Marmara İletişim Dergisi*, s. 14, İstanbul 2009, ss.21-49.

BAYTAL, Yaşar, “Tanzimat ve II. Abdülhamid Dönemi Eğitim Politikaları”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, s. 11, Ankara 2001, ss.23-32.

Bediüzzaman Said-i Kürdî, “Bediüzzaman-ı Kürdî'nin Fihriste-i Makâsıdı ve Efkârının Programıdır”, *Volkan*, no. 84, 25 Mart 1909.

Bediüzzaman Said-i Kürdî, “Lemeân-i Hakikat ve İzâle-i Şübühât”, *Volkan*, no. 105, 15 Nisan 1909.

BİLGEGİL, M. Kaya, “Cemâleddîn-i Efgânî ve Türkiye”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, y. 6 no. 3, Temmuz 1977.

Cemaleddin Afganî, “Vahdet-i Cinsiye (Irkiye) Felsefesi”, *Türk Yurdu Dergisi*, s. 26, ss. 38-42.

ÇANTAY, Hasan Basri, “Baltacıoğlu ve Kur'an”, *Sebilürreşâd*, c. XI no. 257, Kasım 1957.

Elmalılı Hamdi, “İlhâd, Ne Büyük Cihattır!”, *Sebilürreşâd*, c. XXV, no. 628, 4 Aralık 1924.

Elmalılı Hamdi, “Müslümanlık Mâni-i Terakki değil Dâmin-i Terakkidir”, *Sebilürreşâd*, c. XXI, no. 544-545, 11 Temmuz 1923.

Elmalılı Hamdi, “Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Dâmin-i Terakkidir”, *Sebilürreşâd*, c. XXII, no. 549-550, 9 Ağustos 1923.

Elmalılı Muhammed Hamdi, “Ulum-ı İslâmiyyenin Ruhu ve Mîzac-ı Tasnifi”, *Sebilürreşâd*, c. XIV, no. 364, 8 Ağustos 1918.

GÖÇER, Güngör, “Mehmet Akif Ersoy'un Siyasal Kimliği ve İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Olan İlişkisi”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 9, no. 19, 2017, ss. 357-360.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin, “Dârülfünun”, *DİA*, c. VIII, İstanbul 1993, ss.521-525.

-----, “Dârülfünun Tarihçesine Giriş”, *TTK Belleten*, c. LIV s. 210, Ankara, 1990, ss. 699-738.

-----, “Dârülfünun Tarihçesine Giriş II, Üçüncü Teşebbüs Dârülfünun-ı Sultânî”, *TTK Belleten*, c. LVII s. 218, Ankara 1993, ss.201-239.

KARA, İsmail, “Elmalılı Hamdi Efendi ve Halifelik”, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, TDV Yayınları, Ankara 1993.

-----, “Üç Devir, Üç Elmalılı Hamdi”, *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu*, 2-4 Kasım 2012, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 2015, s. 27.

- KARAMAN, Hayreddin, “Cemâleddîn-i Efgânî”, *DİA*, c. X, İstanbul, 1994.
- KUTLUAY, Fahri, “Aydınlatılan İki Mühim Sır”, *Sebilürreşâd*, c. IV no. 99, Nisan 1951.
- KODAMAN, Bayram, “Aşiret Mekteb-i Hümâyunu”, *DİA*, c. IV, İstanbul 1991, ss.9-11.
- KOLOĞLU, Orhan, “Osmanlı Basını: İçeriği ve Rejimi”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, c. I, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, ss. 68-93.
- LANDAU, Jacob M., “İslâmî Birliğin Sağlanmasına Yönelik Çabalar”, (çev.) Pelin Fidanoğlu, *Türkler*, c. 13, (ed.) Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.
- LANSFORD, T., “The Great Game renewed? US – Russian rivalry in the arms trade of South Asia”, *Security Dialogue*, vol. 33 no. 2, 2002, s.127-140.
- LEAMAN, Oliver, “Nursi’s Place in the Ihya’ Tradition”, *The Muslim World*, c. LXXXIX s.3-4, Hartford Connecticut 1999, ss. 314-324.
- MARAŞ, İbrahim, “İdil Ural Bölgesi Müslümanları ve Ceditçilik Düşüncesi”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet’e Katkıları Sempozyumu*, Isparta 2007.
- “Manda Meselesi”, *Sebilürreşâd*, c. XVII no. 437-438, Ağustos 1919.
- Mehmed Akif, “Âsım’dan Bir Parça”, *Sebilürreşâd*, c. XXIV, no. 613, 21 Ağustos 1924.
- Mehmed Akif, “Cemaleddin-i Afgânî”, *Sırât-ı Müstakîm*, c. IV, no. 90, 26 Mayıs 1910.
- Mehmed Akif, “Fatih Kürsüsünde”, *Sebilürreşâd*, c. XI, no. 262, 18 Eylül 1913.
- Mehmed Akif, “Fatih Kürsüsünde”, *Sebilürreşâd*, c. XII, no. 296, 14 Mayıs 1914.
- Mehmed Akif, “Hasbihal”, *Sırât-ı Müstakîm*, c. V, no. 107, 22 Eylül 1910.
- Mehmed Akif, “Hasbihal: Koleraya Dair”, *Sırât-ı Müstakîm*, c. V, no. 115, 17 Kasım 1910.
- Mehmed Akif, “Hürriyet”, *Sırât-ı Müstakîm*, c. I, no. 22, 21 Ocak 1909.
- Mehmed Akif, “İstibdâd”, *Sırât-ı Müstakîm*, c. I, no. 21, 14 Ocak 1909.
- Mehmed Akif, “Mev’iza”, *Sebilürreşâd*, c. IX, no. 230, 6 Şubat 1913.
- Mehmed Akif, “Nasrullah Kürsüsünde” *Sebilürreşâd*, c. XVIII no. 464, 27 Kasım 1920.

Mehmed Akif, “Süleymaniye Kürsüsünde”, *Sırât-ı Müstakîm*, c. VIII, no. 178, 1 Şubat 1912.

Mehmed Akif, “Süleymaniye Kürsüsünde”, *Sebilürreşâd*, c. VIII, no. 204, 2 Ağustos 1912.

Mehmed Akif, “Süleymaniye Kürsüsünden”, *Sebilürreşâd*, c. XIX, no. 486, 3 Temmuz 1921.

Mehmed Akif, “Tam Müslüman Olmadıkça Felah Yoktur”, *Sebilürreşâd*, c. XVIII, no. 466, 15 Aralık 1920.

Mehmed Akif, “Tefsîr-i Şerîf”, *Sebilürreşâd*, c. VIII, no. 206, 15 Ağustos 1912.

Mehmed Akif, “Tevhîd yahud Feryâd”, *Sırât-ı Müstakîm*, c. I, no. 2, 4 Eylül 1908.

Mehmed Akif, “Üçüncü Mev’iza”, *Sebilürreşâd*, c. IX, no. 232, 20 Şubat 1913.

OKAY, M. Orhan - M. Ertuğrul Düzdağ, “Mehmed Akif Ersoy”, *DİA*, c. XXVIII, Ankara 2003, ss. 432-439.

ÖZTÜRK, Cemil, “İdâdî”, *DİA*, c. XXI, İstanbul 2000, ss. 464-466.

PAKSÜT, Fatma, “Merhum Dayım Hamdi Yazır”, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, TDV Yayınları, Ankara 1993.

TORUN, İshak– Hakan Köni, “Said Nursi’nin Düşünce ve Tutumunda İslâmcılık, Milliyetçilik ve Muhafazakârlık”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, y. 11 s. 43, Ankara 2015, ss. 215-235

YALÇINKAYA, Alaeddin, Cemaleddin Afganî ve Türk Siyasal Hayatı Üzerindeki Etkileri, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1990.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, *DİA*, c. XI, İstanbul, 1995, ss. 57-62.

“Abdul Hamid II Collection”, Library of Congress, <http://www.loc.gov/pictures/search/?st=grid&co=ahii>.

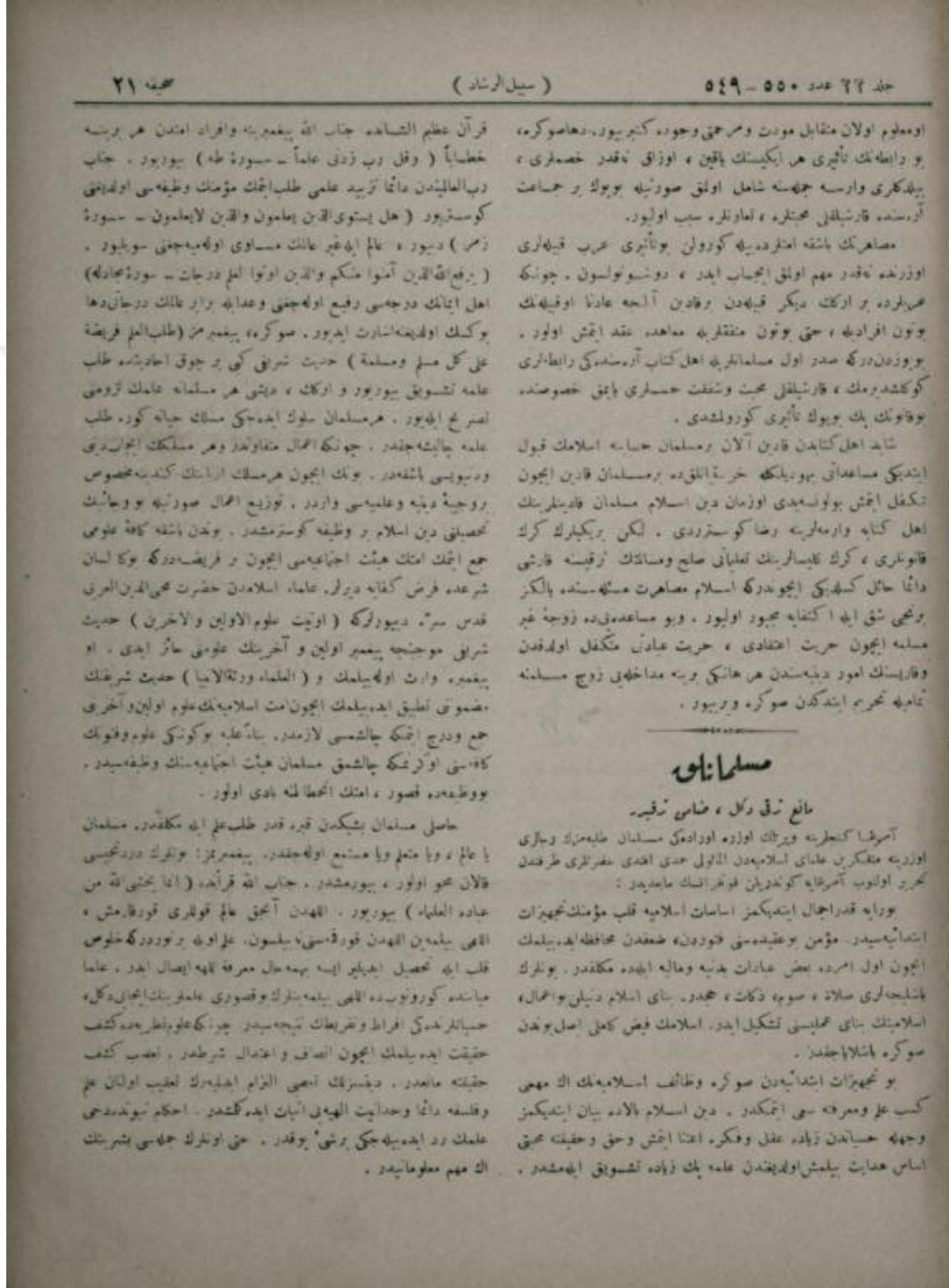
EKLER

EK 1. Mehmed Akif Ersoy'un Millî Mücadele döneminde Kastamonu Nasrullah Camii kürsüsünde verdiği vaazın basılı hali.²⁸⁴



²⁸⁴ Mehmed Akif, "Nasrullah Kürsüsünde" Sebülürreşâd, c. XVIII no. 464, 27 Kasım 1920.

EK 2. Elmalılı Hamdi'nin *Sebilürreşâd*'da yayınlandığı "Müslümanlık Mani-i Terakki değil, Damin-i Terakkidir" yazı serisinin bir kısmı.²⁸⁵



²⁸⁵ Elmalılı Hamdi, "Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Dâmin-i Terakkidir", Sebilürreşâd, c. XXII, no. 549-550, 9 Ağustos 1923.

دعوات ایه سوله دیگر و جهه اسلام علم ایه معارضه بی قبول
 انحراف از علم دین نظریه بی دین اصلاحه مردود در دین بر
 حقیقت عالمه در علم و فن بوحقیقت عالمه اوزرینه دینداری کی تصرف
 و ابراز حاکمیت ابدیه منسوده داننا اوکا خدمت ابدیبار. بالطبع علم
 و فک سباحه حکمنده اطلاق ثابت اوله یه جک خصوصاً در عقائد
 دینیه موسی و رمت دوغرو اوله ماز. حقائق دینیه علمک بشقه میجکی
 دائره حکمنه آلهیه حتی درو لره قدر جیفا رسوده علم ایه بیستون
 متعارض و متخالف بر استقامتدوده بولماز. دین حساب مجرد دین
 عبادت تلقی ایدیلبرسه شپه سز که عقل ایه حسابک بر جوق قطار لره
 لصادم ایدیلجکی انکار اوله ماز. فقط زم نظر مزده حس دی بوتون
 حساب انسانیه حاکم اوله یه جک معقول بر حقیقت عالمه استناد
 دینکدر. بوقه دین ایه هوای غسانیک هیچ رفرقی قلماش اولور.
 حاصلی ز دیزده علم و فک ابطال ایدیلجکی بر عقیده طایبوز
 و بون دولای علم ایه دستک سازمه قائل اولیوز. بالمکس علمک
 دی و دستکده علمی متقابلاً تقویه و تزید ایدیلجکی قلع اولیوز.
 و الحقیقه عالمه اک بیوک فضیلت علم ایه دینانک احتیاجی دینکدر.
 دین اسلامک و خصوصاً ترقیان انسانیه دینک بیوک بر علم اولدیلجی
 اثبات اجنکه کایدور.

فقط حسن باطن منقصده محاسن اعمالدر. قلی پک اولدیلجی
 حالده اراده سز و باطنی و عملدن محروم اولان انسانلر ایچون بیوک بر
 عزیت قدر ایدیلجمن. بنسأ علیه طهارت قلبیه و طهارت عملیه
 منظم اولیق اعتباریه حائز قیمت عدایدنک لازم کایدور. شو حالده
 انسانلرک عداقه مرآتیه حارینک حسیله مناسبدر. البته انسانلر
 دنیا به بو امتحان ایچون کاشفدر.

مسلمانلرک فایده دینک اولیوز که عالمه کوزل اعمالی یاه بیلوب
 و وکا موفق اولیق ایچون اول امرده مدأ وظایه خلفت حقیقه قوی
 بر ایمان و منن بر عزمه صاحب اولقدور. اعمالک مراتب حسی ایه
 یا محدوددر. مسلمان قلی نامتلاهی متوجه بر عزیم و نظارت ایه
 بونا محسوس مراتب حسنه قیدری یلری کیمک اوزره خلق اولدیلجیه
 قانع اوله حقدور. شمعی سولیکیزه دین اسلام ایه ترقی لشوک مناسبی
 مینن دره و مقیمیدر؛ سئو الصالحه کوزره اسلام ضامن یوقیدر و
 دینکده زود ایدیلجی؟

ایمنه و ایسه قریبیلر دوزخ فریبیلر :

جهت جامعه سز ، دینت اسلامیهدر

دینت اسلامیه؟ عصر سعادتدن بری بعضاً دوست کسومی آلهده
 بیان اساسی یسقیق ایسه بن منافکرک مکر و فسادیه و بعضاً
 عسکری و قوی و قلمسیله بیون بر جهان خصوصاً کیم هجوملریله
 فارسولاشمه مجبور قالشدر.

تاریخک اک قائل مانقی لشکرک ایدن بو مرکز کوزره اسلامیت و
 داننا مدافعه مشروعه و مدافعه حق و حقیقت حالده شرفی عفاصه
 ایتک موقعده بولمشدر.

لهالحد ظفر بزله نتیجه لکن سوک مجاهددهده سحقه تجرور و تعدی
 ایدیلن موجودتی و حقوق طبیعیسی یا تال ایدنک ایستیلن قوت و
 اسلامیتدن باشقه بر نی دکاری.

بته تاریخ اسلام و او میانه اهل سلبت سفر لریله بورقابه تقدم ایدن
 احوال کال دقله بدیق ایدیلورسه کوزله جکدر که : عالم اسلامک حکام
 شرعییه و دینت حقه متمسک قالدیلن و نفاق و شقاقدن اوزاق اولدیلجی
 مدعی هر مجرمی کال مناسله فارسولاشمش و مرصده بی معجزه تا بر
 موفقیتله آتلاشمشدر. فقط نه زمان تاریخمزی لکالین بر التزام و
 بر سقوط وجد نظری آزمشسه و بو دوغرو بولن انحراف ایدیلن
 و قتلر و تصادف ایتمشدر.

مادیات ساحه سندن بشقه احتیاجی مجاهدده یعنی نانی اید جامعه مک
 ممکن دکادر. ماده و روحاً معاً ضعف زمانلر منزه اجنی قودی و
 جبهیسی و طوزانی و فسادیه ایه حریمزده اک مدهش تحریباتی

دین اسلامده علمه نشوق ایدن نصوص یک جوقدر. هبسی بورده
 ذکره لزوم اولدیلجی کی امکانده جوقدر. آحق شوکا کتیه ایتک
 ایتیم که علمدن مقصوده غایه عملدر.

اساسات اسلامییه کوزره علمک غایه نظریه سی معرفه فقه و حکمت
 خلفت و قوف، غایه عملیه ده انسانلرک حکمت و خلفتیه توفیق حرکتدر.
 جناب الله انسانلری کندیسه عبودیت ایچون خلق ایتمشدر (وما
 خلقنا لیل و الانس الا لعبودن) عبودیت ایسه علمی و عملی ایکی
 حیثیق حائزدر. عبودیت علمیه روحانی و عبودیت عملیه ایسه حسابی
 اولور. سأنه بویآت کریمه هم غایه نظریه و هم غایه عملیه منقصدر.
 قرآنک بر جوق آلهده غایه نظریه و ندر و فکدر. علم و معرفه و
 تحریق اشیاه نشوق واقع اولدیلجی کی دیگر بعضی آلهدهده غایه عملیه
 تصریح ایتلمشدر. از جمله سورده مکهده (لئی خلق الموت و الحیات
 لیولک ایکم احسن عملاً) بیولمشدر. جناب الله موت و حیات انسانلرک
 هانکیسی داها کوزل عمل یاه یه جکی مآلقل زیمی علم شهودی و تحریق ایه
 ساعه علاقه جیبارمق ایچون یار ایتمشدر.

دینک که غایه خلفت انسانیه اصل عملدر. الله اک ائی عبودیت
 ایدنلرک کوزل عمل یاه ییللردر. انسانلرک عداقه مرآتیه عمللرینک
 حسیله مناسبدر. قی الواقع طهارت باطنیه یعنی عبودیت نظریه و قلبیه
 دهها مقدمدر. باطنی کوزل اولیان انسانلردن و کوزل عمل صدوری
 خلاف عالمدر.



²⁸⁶ Bediüzzaman Said-i Kürdî, "Bediüzzaman-ı Kürdî'nin Fihriste-i Makâsıdı ve Efkarının Programıdır", Volkan, no. 84, 25 Mart 1909.



بانک اوغلو درونجی کاتب عدلی مدرست جمال

هائش یازمه مخصوص قسم	
صیغه: ۰ ۰	۱) غرض از تصدیق نامی زنگنه و تصدیق
	۲) استیفاء هم ایضا از بر سر حقیقت قرائت و در استیفاء سائل همین ایضا
	ماده: ۶- برید تصدیق کرده است و در مورد تصدیق از طرف برید تصدیق کرده است برگردد و تا آن حد که تصدیق شده است تصدیق کرده است
	ماده: ۷- سرور این تصدیق و در تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است از طرف تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است
	ماده: ۸- این تصدیق تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است
	ماده: ۹- از طرف تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است
	ماده: ۱۰- محض این تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است
	ماده: ۱۱- بر تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است
	ماده: ۱۲- استیفاء از تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است
	ماده: ۱۳- قرائت و مالی تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است
	ماده: ۱۴- تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است تصدیق کرده است
2	آدرس: غلله، خراجی سوقاق، دار خان تلفون: بانک اوغلو ۳۴۴

030 | 10 | 18 | 148 | 96

Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Riyasetiyle dersiamdan Elmalılı Muhammed Hamdi Efendi Şair Mehmed Akif Bey arasında münkaid mukavelenamedir.

Madde 1: Kur'an-ı Kerim'in tercümesiyle muhtasar bir surette tefsirini Mehmed Akif Bey ile Hamdi Efendi deruhte etmişlerdir.

Madde 2: Riyaset-i muşarun ileyha Hamdi Efendi ile Mehmed Akif beyden her birine altmış bin lira temin edecektir.

Madde 3: İş bu meblağın tediyesi şu şekilde olacaktır: Her birine bir liradan ceman iki bin lirası peşin verilecek ve mütebaki miktar birinci cüzün nihayetinde yüz seksen altışar, diğer cüzlerden her biri nihayetinde yüz altmış altışar lira vermek suretiyle mukattaan tediyeye edilecektir.

Madde 4: Tarz-ı tahrir şu ayette olacaktır: Ayet ve ayet-i kerime yazılarak altına meal-i şerifi ve bunu müteakip tefsir ve izah kısmı yazılacaktır.

Madde 5: Tefsir ve izah kısmında ber veche ati nikat nazar-ı dikkate alınacaktır:

- a) Ayet-i kerime nisbetindeki münasebat
- b) Esbab-ı nüzul
- c) Kıraat "ki aşereyi tecavüz etmemek lazımdır"
- d) İktizamıza göre terkiib ve kelimatın izahat-ı lisanisiyesi
- e) İtikatça ehl-i sünnet mezhebine ve amelce Hanefi mezhebine riayet olunarak ayetin mütezammın olduğu ahkam-ı diniyye, şeriyye ve hukukiyye, ictimaiyye ve ahlakıyye, işaret ettiği veya alakadar bulunduğu mebahis-i hükmiye ve ilmiyye müteallik izahat bilhassa tevhid ve tezkir-i mevaiza müteallik ayetin mümkün mertebe basit ve izahı alakadar veyahud münasebetdar olduğu bazı tarih-i İslâm vukuatı,
- f) Müelliflerimiz yanlış veya tahrif yollu şeyler dermiyan ettiklerini görülebilmüş noktalarda tenbihatı muhtevi notlar
- g) İnde'l-iktiza nasih ve mensuh ve muhassas
- h) Baş tarafa hem bir mukaddime tahririyle bunda hakikat-i Kur'an'ın ve Kur'an'a müteallik mesele-i mühimmenin izahı,

Madde 6: Peyderpey takarrür eden müsveddeler üçer nüsha olarak tebyiz edilerek biri Hamdi Efendi'de biri Akif Bey'de diğeri de riyasetnam heyet-i müşavere azasından Aksekili Hamdi Efendi'ye yollanacaktır.

Madde 7: Müsveddeleri tebyiz ve inde'l-iktiza kütüphanelerden bazı eserlerin istinsah ettirilmesi için muma ileyhimin emrinde ücret-i maktua ile güzel yazılı bir veyahud - icab ederse- iki zat istihdam olunacak ve bunlara takdir edilmiş ücret riyasetten tediyeye kılınacaktır

Madde 8: İlk tab'ı ve maliyet işleri riyasetin hakkı olup on bin aded olarak güzel bir kağıda ve nefis bir surette ta'b edilecek ve fakat yüzde yirmisi müelliflere aid olacak ve tab'ın şeklini müellifler tayin edecektir.

Madde 9: Eser-i mezkurun esna-i tab'ında formaların tashih ve tab'ına müteallik bütün iştigalat riyaset-i muşarun ileyhaya aiddir.

Madde 10: Sahifelerin eser ve tapusu alınacak ve bila bedel müelliflere verilecektir.

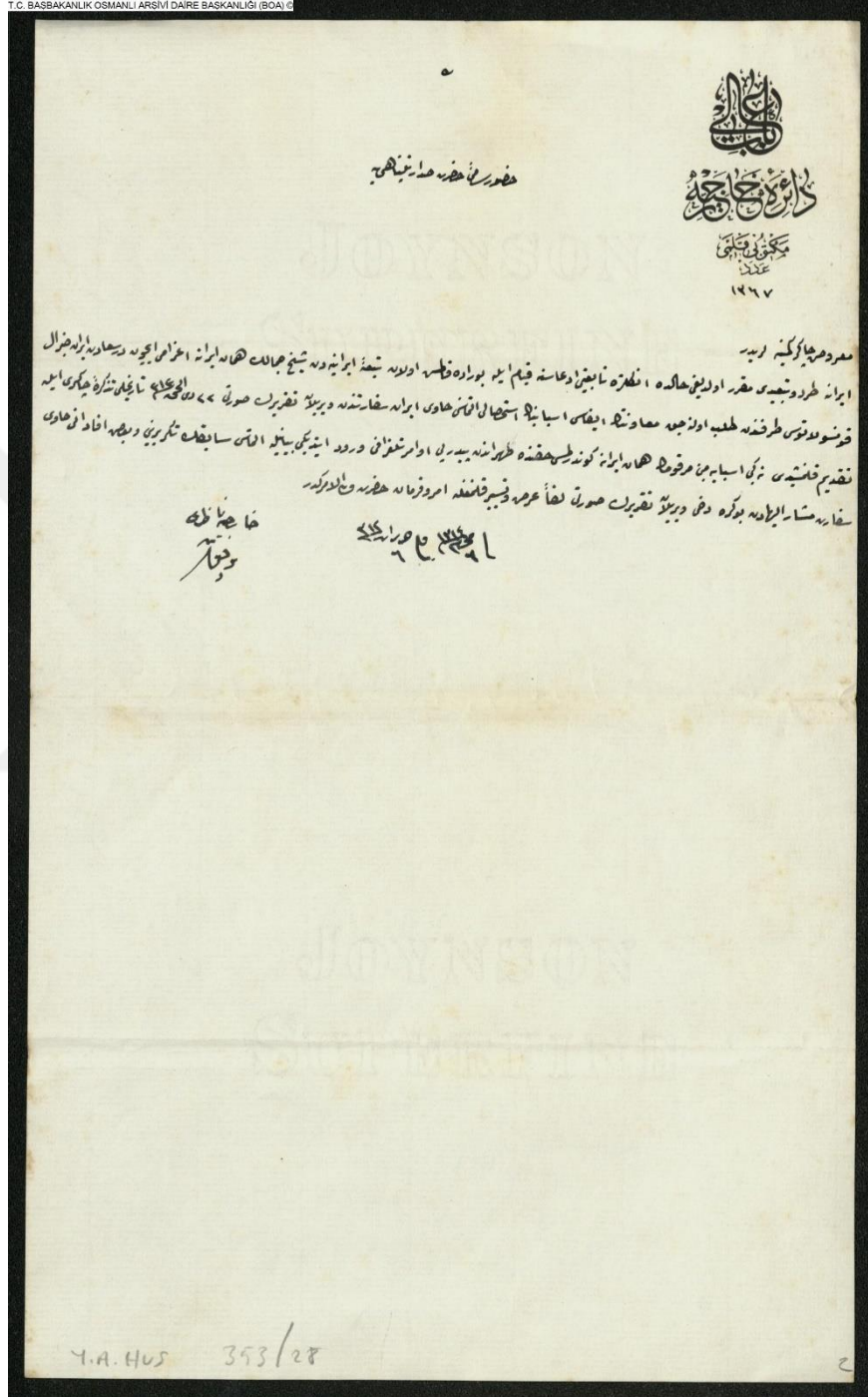
Madde 11: Birinci tab'ından sonra son tab'ı yalnız müelliflere aid bulunacağı cihetle müellifler diledikleri miktarda eser-i mezkuru tab' edebileceklerdir.

Madde 12: İş bu mukavelename iki nüsha olarak tanzim ve teati kılındı.

İmzalar: Ahmed Hamdi, Muhammed Hamdi, Mehmed Akif

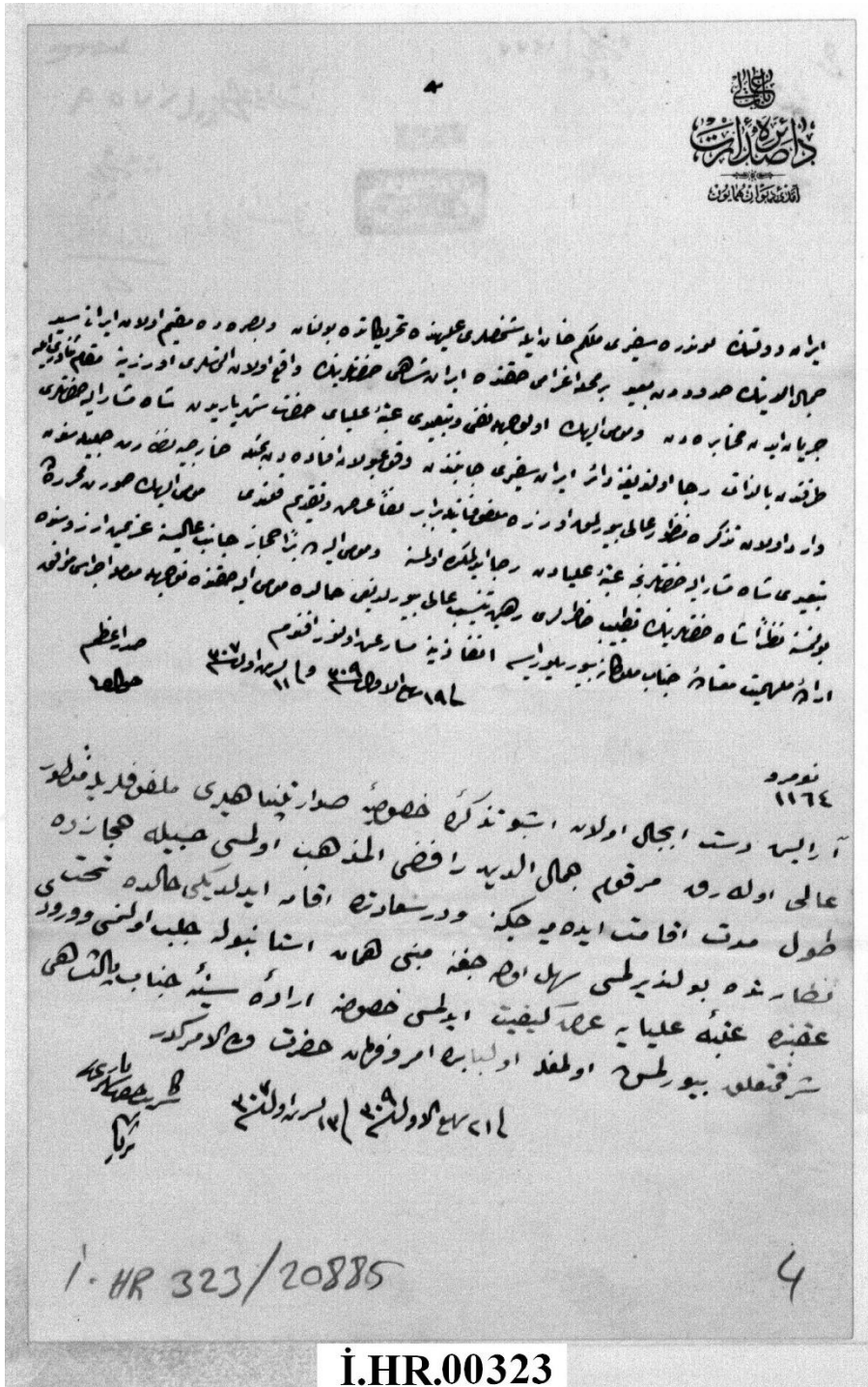


EK 5. Nasıruddin Şah'ın katlinde dahili olduğu anlaşılan Şeyh Cemaleddin'in İran'a gönderilmesi talebi.²⁸⁸



Y.A.HUS.00353.00028.002

²⁸⁸ BOA, Y.A.HUS.00353.00028.001.



²⁸⁹ BOA, İ.HR.00323.

EK 8. Londra'da "Hazret-i Muhammed" adı altında tertib edilen bir dramın temsilinden vezgeçilmesi için sefâretçe vaki olan teşebbüse ve Sun gazetesinin bu hususta dercettiği bende dair.²⁹¹

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARSIVI DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)

خارجیه نظارتی، پسرہ اولیٰ تاریخید لندنہ سفارت سینہ سنہ وارڈ اولیٰ
۴۷۴ نوردلو تحریراتک ترجمید۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
نظام الوقایف
رجحان وطنی
عدلا

بگوئی تاریخیں و درت یوزتیمہ برنور و لوتغافضاء عاجزاندہ عرصہ و اشعار قندینہ و در
لندنہ درہ حضرت محمد (علیہ الصلوٰۃ والسلام) اذنت حضرتینک (نہم جلیئہ منسوب بردارک
موقع قماشایہ وضع تصور اولدینہ رائے "سودہ" غنہ سنہ مذبح فقرہ لغا ارسال قند
بویاجہ تحصیل ایچ حکیم معلومات طرف عالیہ اصفانہ لہ تیلیغ مارتت ایچ حکیم رطارد۔ اور و فواید
حضرتہ لال اولد۔

ملفوظ غنہ یارچینک ترجمید۔

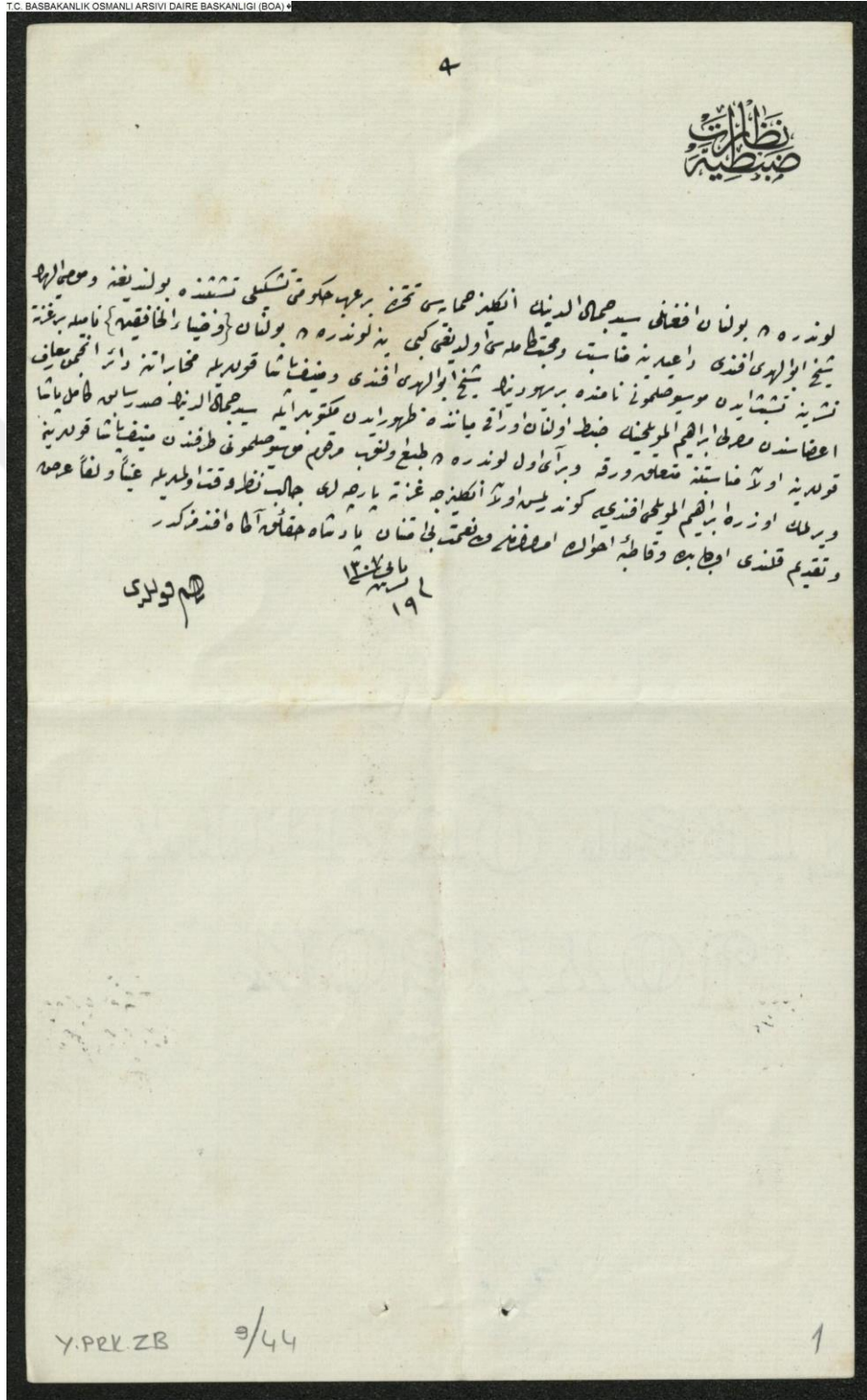
حضرت محمد (علیہ الصلوٰۃ والسلام) اذنت حضرتینک (سورہ سید موسیٰ کہنہ) ک تالیفدہ ساولد
درامک قیباً موسیٰ و ویلاردہ جانبدہ موقع قماشایہ وضع اولد حضرتینک تحت اولدینہ صردہ
سفارتہ سینک بویاجہ برتتوایدرب ایتیمہ کجی جای سؤالد۔ فانیہ انجمہ رائتہ اعضاءنہ
موسیٰ "هانری دو بوریہ" کیمہ نہ حضرت محمد (علیہ الصلوٰۃ والسلام) اذنت حضرتینک (سورہ
بررامی) فانیہ قومدی تیار و سنہ اجا ایتیمہ اولدہ ایتیمہ یار سفارتہ سینک و بی بی بی بی
وقوعولایہ عقائدہ طولایہ اخطاراتہ شریعہ بولغفہ مورالیہ بورامی موقع قماشایہ وضع اولد
صرف نظایلمہ وار توجہ اندہ تحت بیلہ ایللاشد۔ بنا علیہ موسیٰ و ویلاردہ ک رضہ اشوق و تونیزہ
زانغہ ایتیمہ مناسب اولد۔

2

Y.A.HUS.00283.00054.002

²⁹¹ BOA, Y.A.HUS.00283.00054.002

EK 10. Afganlı Seyyid Cemalettin'in İngiliz himayesinde bir Arab hükümeti teşkili teşebbüsünde bulunmasına dair.²⁹³



Y.PRK.ZB.00009.00044.001

²⁹³ BOA, Y.PRK.ZB.00009.00044.001.