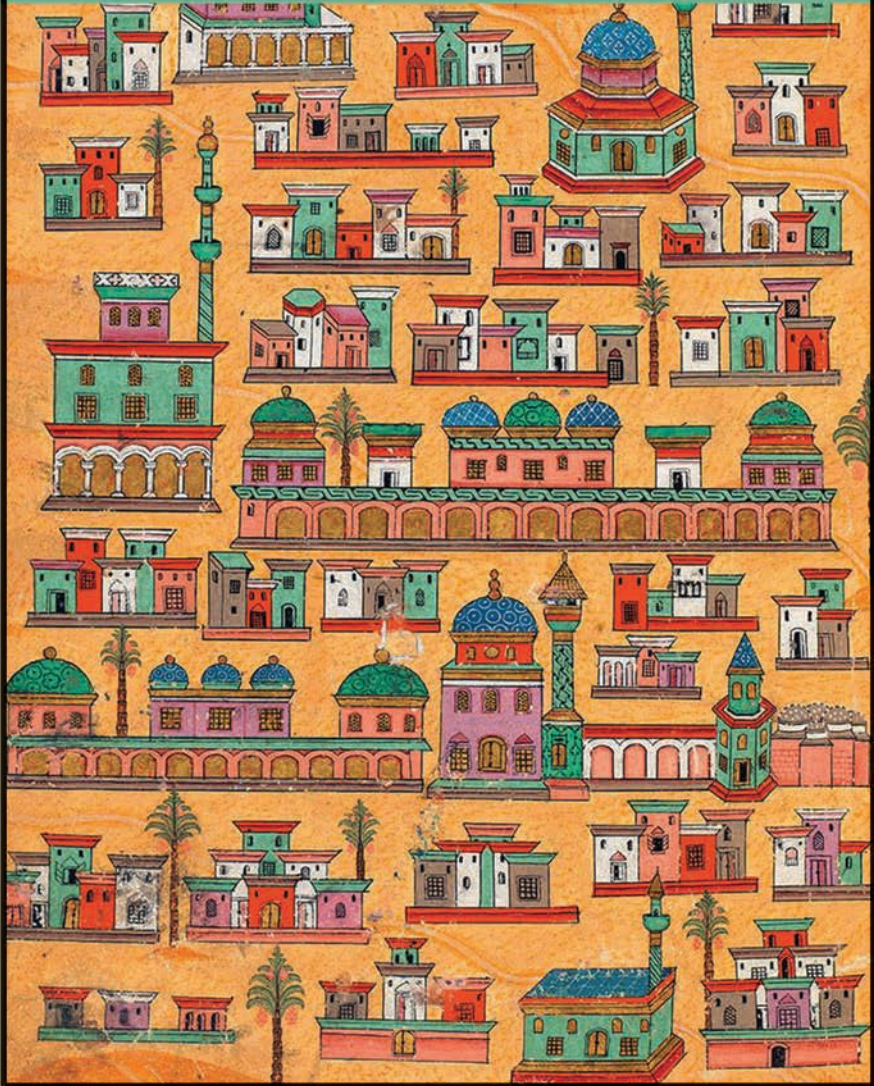


Yeniçağlar Anadolu'sunda

İSLAM'IN AYAK İZLERİ

OSMANLI DÖNEMİ • MAKALELER-ARAŞTIRMALAR

AHMET YAŞAR OCAK



II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİ İSLAMCILIĞININ TARİHİ ARKA PLANI: KLASİK DÖNEM OSMANLI İSLAMI'NA GENEL BİR BAKIŞ DENEMESİ*

Gerek dünya, gerekse Türkiye Osmanlı tarihçiliğinde II. Abdülhamid ve dönemi hâlâ sık sık tartışılan bir devirdir. Özellikle Türkiye'de Kemalist, sol ve sağ ideolojiler için II. Abdülhamid önemli bir ideolojik ayrışma konusu teşkil etmiş, daha yakın zamanlara kadar insanların II. Abdülhamid ve dönemine bakış tarzına göre ideolojilerini tespit etmek mümkün hale gelmişti. Popüler ve akademik Türkiye tarihçiliği bugüne kadar bu konuda söz konusu ideolojilere mensup bazı eserler verdi. 1980'ler sonrası ise, özellikle de popüler tarihçilikte, II. Abdülhamid'in yeniden keşfedildiği; 1980 öncesine nispetle bazen oldukça yansız,¹ ama genelde hâlâ ya eski kötüyeyici yaklaşımı veya buna tepki olarak doğan apolojik tavrı sürdüren, bazen bilimsel, bazen tarih metoduyla alakasız ve pek fazla derinlikli olmayan araştırmaların yayınlandığı yeni bir dönemi oluşturacağına benzemektedir denilebilir.²

II. Abdülhamid döneminin hâlâ en ilgi çekici konularından biri, eskiden beri özellikle de *ittihad-ı İslam*, yahut Batı tarihçiliğinin terimiyle *Panislamizm* politikası ve ikinci olarak da İslamcı düşünce akımları olmuştur. *Panislamizm* ve İslamcılık konusu halen hem Batı, hem de Türkiye üniversitelerinde ve popüler tarihçiliğinde üzerinde çalışılan konulardan biri olmaya devam etmektedir. Bu durumda, 1980 sonrasında İslamcı hareketlerin belirli bir güncellik kazanmasının da bir ölçüde payı olduğu, bu hareketlerin tarihî köklerine eğilmek ihtiyacının duyulduğu düşünülebilir. Son zamanlarda, *Panislamizm* konusunda yapılan yerli ve yabancı tezlerde veya yayınlarda bir yandan klasik Batılı fikirler yeniden ispata

* *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri*, İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul 1994, s. 107-123.

- 1 Mesela Orhan Koloğlu'nun *Abdülhamid Gerçeği* (İstanbul 1987) isimli kitabı, adından da anlaşılacağı gibi, bu yansız yaklaşımı deneyen dikkate değer bir çalışma olarak nitelenebilir.
- 2 Apolojik tavrı sergileyenlere örnek olarak şu iki eseri gösterebiliriz: Mustafa Müftüoğlu, *Abdülhamid Kızıl Sultan mı?*, İstanbul 1991, 2 cilt; Aydın Talay, *Eserleri ve Hizmetleriyle Sultan Abdülhamid*, İstanbul 1991.

çalışılırken,³ Batı'da ileri sürüldüğü şekliyle bir *Panislamizm* veya *ittihad-ı İslam* politikasından bahsedilemeyeceği, çünkü bu terimle adlandırılan hareketlerin, her İslam ülkesinde meydana gelen antiemperyalist mücadelelerden başka bir şey sayılamayacağı konusunda ciddi itirazlara ve yorumlara da rastlanmaktadır.⁴

İşte, bizim burada ele almayı istediğimiz konu da esasında Tanzimat'la birlikte başlayan köklü *batılılaşmacı yenileşme* hareketlerine bir tepki olarak doğduğu kabul edilen, fakat II. Abdülhamid devrinde daha da belirginleşmeye başlayarak, ondan sonra da özellikle fikrî alanda devam eden İslamcılık ideolojisinin tarihî arka planı, yani yenileşme dönemi öncesi *Klasik Osmanlı İslamı* ile ilgili olacaktır. Bu konuyu seçmemizin temel sebebi, Klasik Osmanlı İslamı'nın, yahut başka bir deyişle, Osmanlı merkezi yönetiminin ideolojisinin temeli olması hasebiyle aynı zamanda politik bir enstrüman haline dönüşmüş *siyasallaşmış devlet İslamı*'nın, sanıldığı gibi aksine, İslamcılık meselesiyle çok yakından ilişkili olmasıdır. Bugüne kadar yapılan araştırmalarda *İslamcılık* meselesi ele alınırken daima Tanzimat'la birlikte başlanılmış, Tanzimat öncesi dönemin bu meseleye her hangi bir alakasının olabileceği pek düşünülmemiştir. Oysa, dikkatle bakıldığı zaman, bu ideolojinin esasında, yalnız batılılaşmacı yenileşmeciliğe değil, belki daha da temelde, geleneksel bir nitelik kazanmış *Klasik Osmanlı İslamı*'na da bir tepki olarak doğduğu ve bu yüzden de haddi zatında yenileşmeci (modernist) bir nitelik taşıdığı dikkati çekmektedir. O halde *Klasik Osmanlı İslamı* nedir?

Kendi cevap denememize geçmeden önce hemen şunu belirtelim ki, böyle bir sorunun cevabını bugün için tam olarak verebilmek pek çok bakımlardan hiç de kolay bir iş değildir. Bunların en başında da Osmanlı tarihçiliğinin henüz bu alana tam anlamıyla el atmamış olması, yani *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam* ilişkisinin bir problematik olarak her yönüyle yeterli bir şekilde ele alınıp tartışılmamış, meselelerinin aydınlığa kavuşturulamamış bulunması gelir.⁵ Bunun sebepleri ayrı bir tartışma konusudur. Burada bizim teşebbüs

3 Bu eğilimin en tipik örneği, Prof. Jacob M. Landau tarafından yakın bir tarihte yayınlanan *The Politics of Pan-Islam* (Oxford 1990) isimli eser gösterilebilir. Prof. Landau, son günlerde Türkiye'de değişik değerlendirmelere tabi tutulan bu eserinde, kesin bir Panislamizm, (İslam Birliği) politikasından söz etmekte ve o dönemin Batı siyasetinin tezini aynen benimsemektedir. Bu anlamda olmasa dahi yine bir Panislamizm, yahut İslam birliği siyasetinden bahsedilebileceği görüşünde olan yerli araştırmalar da vardır: İhsan Süreyya Sırma, *II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti*, İstanbul (tarihsiz), 1. bs. (5. bs., İstanbul 1990); Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, İstanbul 1992.

4 Mesela bkz. M. Hakan Yavuz, "Pan-İslamizm'in yanlış yorumlanması," *Türkiye Günlüğü*, sayı: 17, Kış 1991, s. 84-92; aynı yazar, "Pan-İslam kavramı neden terkedilmeli?," *Türkiye Günlüğü*, sayı: 18, Bahar 1992, s. 15-20. Bu iki yazı, Prof. Landau'nun yukarıda adı geçen kitabını eleştirmek amacıyla kaleme alınmış olup, gerçekten ciddi eleştiriler ortaya koymakla birlikte, Panislam kavramını da eleştirmektedir.

5 Gibb ve Bowen'in *Islamic Society and The West* (Oxford 1950, 2 cilt) isimli tanınmış eserleriyle Norman Itzkowitz'in *Ottoman Empire and Islamic Tradition* (Chicago 1972)

edeceğimiz kısa analiz denemesi de bu yüzden birçok noktaları itibariyle ister istemez henüz farazi (hipotetik) bir nitelik arz etmekten öteye geçemeyecektir. Aşağıdaki satırların buna göre değerlendirilmesi doğru olacaktır.

Türklerin yaklaşık miladi 900'lerden itibaren peyderpey İslam'ı kabule başladıkları bilinir. Bu çok önemli olayın, bugüne kadar, genel çerçevelerin ve siyasi tarih sınırlarının dışına çıkılarak hâlâ teferruatı ile incelenmemiş olması,⁶ mevcut pek çok problemin derinliklerine inilmeden birtakım genel kabuller ve spekülatif açıklamalarla yetinilmesi,⁷ Türk tarihçiliği için doğrusu şaşılacak bir durumdur. Bu sebeple Türklerin İslam'ı kabulleri hâlâ pek çok yanı karanlık bir problem olarak durmaktadır.

Bununla beraber, Karahanlılar'la birlikte ilk Müslüman Türk devletini tarih sahnesine çıkaran Türkler'in büyük bir çoğunluğu için İslam'ın giderek adeta milli bir din haline geldiği, çeşitli Türk devletlerinde de resmi din olduğu tarihî bir vakiadır. Bazı bakımlardan Osmanlı Devleti'nin kökünde bulduğumuz Büyük Selçuklular ise, 11. yüzyılın ikinci çeyreği içinde belirli tarihî şartların

adındaki kitabı (Türkçe çevirisi, İsmet Özel, *Osmanlı imparatorluğu ve İslami Gelenek*, İstanbul 1989) isimleri her ne kadar sözünü ettiğimiz bu meseleyi çağrıştırıyorlarsa da, muhteva olarak daha ziyade kurumlar tarihi düzleminde konuyu ele almışlardır. Prof. Halil İnalcık'ın birkaç makalesi bu konuya yer vermekle birlikte (mesela. bkz. "İslam in the Ottoman Empire," *Cultura Turcica*, V-VII (1968-1970), s. 19-29) meseleyi işaret ettiğimiz düzlemde ele alan yazılar değildir.

6 Bu mesele ilk defa merhum Fuad Köprülü tarafından *Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar* (İstanbul 1919) isimli klasikleşmiş eserinde Ahmed-i Yesevi dolayısıyla ele alınmış ve dikkate değer tespitler ileri sürülmüştür. Merhum Osman Turan da Türkler'in İslam'a girişlerini bütün yönleriyle ele alan bir eser hazırlayacağını, yine bu konuya hasrettiği bir makalesinde açıklamış, (bkz. "Türkler ve İslamiyet", *AÜDTCFD*, IV/4 (1946)'dan naklen *Selçuklular ve İslamiyet*, İstanbul 1971, s. 1-31), fakat bu projesini gerçekleştirmeden vefat etmiştir. Hakkı Dursun Yıldız'ın *İslamiyet ve Türkler* (İstanbul 1976) adındaki dikkate değer kitabı ile Zekeriyya Kitapçı'nın *Türkistan'da İslamiyet ve Türkler* (Konya 1989, 2. bs.) ve *Yeni İslam Tarihi ve Türkistan* (İstanbul 1991, 2. bs.) isimli eserleri, konuyu siyasi tarih bağlamında ele alan çalışmalardır. Bu itibarla, her ne kadar meselenin siyasi tarih yönünü araştırarak belirli bir katkı sağlamış olsalar da, asıl tartışılması ve aydınlatılması gereken İslam'ın Türkler arasında yayılış yolları ve metotları, onlar arasında nasıl bir mahiyet kazandığı hususları bu eserlerde söz konusu edilmemiştir. Yalnız Emel Esin kısmen kültür tarihi açısından Türkler'in İslam'a girişlerini *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş* (Türk Kültürü El-Kitabı, II. cild, 1/b'den ayrı basım, İstanbul 1978, s. 143-183) isimli makalesinde bir ölçüde ele almıştır.

7 Bu tür spekülatif açıklamalar daha çok 1980'ler öncesi Türkiyesi'ndeki ideolojik çalkantıların hâkim olduğu yıllarda milliyetçi kesime mensup bilim adamları tarafından yapılmakta, temel tez olarak Türkler'in İslamdan önce de ona çok yakın dinî inançlar geliştirdikleri, bu sebeple İslam'ın Türkler arasında yabancılık çekmeden kabul gördüğü ileri sürülmekteydi (mesela bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1977; aynı yazar, *Türk/İslam Sentezi*, İstanbul 1985; Hikmet Tanyu, *İslamlık'tan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, Ankara 1980).

sevkiyle Sünnî İslam'ın kalesi Maverâünnehir bölgesinde İslam'ı benimsediler.⁸ Bu olay Sünnî İslam'ın tarihinde pek çok bakımlardan, fakat özellikle de siyasi ve kültürel açıdan büyük bir dönüm noktası oldu. Çünkü bu tarihten itibaren Türk siyasi himayesinde yaşamağa başlayan Ortadoğu İslam dünyasında bu sayede Ehl-i Sünnet mezhebi güçlü bir destek buldu. Bu olay Sünnî İslam'ın siyasallaşma sürecinde de önemli bir dönüm noktası oluşturur. Çünkü böylece Osmanlılara kadar uzanacak olan köprünün bir ayağı daha inşa edilmiş oluyordu. Bu suretle Türk devletlerinin siyasetlerinin temel ideolojisi haline gelmekle önemli ölçüde güçlenen Sünnî İslam, hiç şüphe yok ki Osmanlıların sayesinde İslam dünyasının 16. yüzyıla kadar rakipsiz gücü oldu. 16. yüzyılda ise İslam tarihinin bir önemli olayı daha yaşandı: 1502'de resmen İran'da Safevi Devleti'ni kuran Şeyh Safiyyüddin-i Erdebilî hanedanı, Şiiliği de siyasallaştırmak suretiyle bu genç devletin resmi ideolojisi haline getirdi ve Osmanlı Sünniliği'nin en amansız rakibi olarak tarihte yerini aldı.⁹

Yukarıdan beri özetlemeye çalıştığımız bu önemli tarihsel sürecin nasıl başladığı, yani İslam'ın Türk topluluklarına hangi nitelik ve şartlarda ulaştığı, çeşitli sosyoekonomik ve kültürel yapılara sahip bulunan bu topluluklarda nasıl anlaşılıp hayata nasıl geçirildiği, bunlar arasında kazandığı mahiyet meselesi sanıldığından çok büyük önem taşır. Çünkü Osmanlı Devleti de dahil olmak üzere, genellikle Türk devletlerinde merkezi yönetimlerin ve halk kesimlerinin İslami telakkî ve inançları tamamıyla bu şartların ürünüdür. Bu itibarla çok yönlü araştırmalarla bütün bu noktaların açıklığa kavuşturulması için hâlâ çok çalışmaya ihtiyaç vardır.¹⁰

Her halükârda bugünkü bilgilerimize göre genel olarak İslam'ın Orta Asya Türk Topluluklarına İran sufi mektepleri aracılığıyla, özellikle de Horasan Melametiliği'ne mensup İranlı ve Türk sufiler kanalıyla ulaştığı bilinir.¹¹

8 Bu konunun, münhasıran Büyük Selçuklular'a tahsis edilmiş monografilerde bile iki-üç sayfadan fazla yer tutmadığı hayretle görülür (mesela bkz. Mehmet A. Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi I: Kuruluş Devri*, Ankara 1989, 2. bs., s. 21-23; aynı yazar, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara 1989, 2. bs., s. 5-7; ayrıca bkz. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ankara 1965 (Burada mesele bir iki paragrafla geçiştirilmiştir.); İ. Kafesoğlu, "Selçuklular," *İA*. Dolayısıyla bu mühim tarihî olayın da nasıl ve hangi şartlarda cereyan ettiği henüz doğru dürüst bilinmemektedir.

9 Bu konuda mesela bkz. Walter Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd (XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi)*, çev. Tefik Bıyıklıoğlu, Ankara 1948; Faruk Sümer, *Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 1976, s. 1-42; Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict*, Berlin 1983, s. 30-64.

10 Bu büyük ihtiyaca rağmen halihazır durumunda Türk tarihçiliğinin bu önemli konu üstüne kafa yormaya başladığı söylenemez.

11 Bkz. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 13-18.

Karahanlılar'ın İslam'ı kabul edişlerini anlatan meşhur *Tezkire-i Satuk Buğra Han* bu sufi rengin tarihî bir belgesi olması itibariyle çok değerlidir.¹²

Büyük bir çoğunluğu göçebe bir hayat sürmekte olup daha önce Şamanist, Budist ve Maniheizt mistik kültürlerin tecrübesini yaşamış bulunan ve önemli bir kısmı, Arapça bilmek bir yana, okuma yazma dahi bilmeyen Türk topluluklarının Maveraünnehir'in gelişmiş kültür merkezlerinde yaşayan hemcinsleri gibi kitabi İslam'ı gereği gibi kavrayıp yaşayabilmeleri imkânsızdı.¹³ Bu yüzden, geleneksel şifahi kültürün hâkimiyetindeki bu insanların İslam'a ısınmaları, basitleştirilmiş mistik bir yoldan, başka bir deyişle, İslam'dan önce alışık oldukları usullerle gerçekleşebildi ki, bu yolu da onlara Horasan Melameti mektebinden yetişmiş Ahmed-i Yesevi ve halifeleri açtı.¹⁴ İşte bu yüzden onların Orta Asya Türk toplulukları arasında İslam'ı yerleştirme itibariyle oynadıkları rol tarihî bakımdan son derece büyük bir önem arz eder. Çünkü ister istemez eski geleneksel kalıplarla ifade edilmek ve yorumlanmak zorunda olan İslam bu sufi propagandacılar aracılığıyla çok tabii olarak güçlü bir evliya kültürü etrafında kurumlaşarak gelişti ve kitabi İslam'dan pek çok bakımlardan farklılaşarak Türkler'e mahsus bir yapı kazandı. İslam'ın Türklere tasavvufun, üstelik eski Sasani kültürünün mirası üzerinde gelişen İran tasavvufunun kanalıyla ulaşılmış olması hem Türk Müslümanlığı, hem de bizzat İslam'ın kendisi için çok önemli bir hadisedir. Zira bir defa tasavvufun süzgecinden geçerek belirli bir dönüşüme uğramış bir şekilde Türkler'e ulaşılmış, üstelik onların bünyesine de uyarlanmak zorunda kalarak ikinci bir tasfiye işlemi görmüş bu sufi İslam'ın o zamanlar henüz Arapça bilmedikleri için asıl kaynaklara ulaşma imkânından yoksun Türk topluluklarına ne kazandırıp ne kaybettirdiği, kanaatimizce, Türk tarihçiliğinin ve ilahiyatçılığının bugüne kadar ihmal ettiği çok önemli bir mesele olarak hâlâ sonuca bağlanmayı beklemektedir. Karahanlılar'dan Osmanlılar'a kadar gelen Türk İslamı işte böyle başlamıştır.

12 Bu çok önemli tarihî belgenin metni, aslında bu eser üzerine bir dil çalışması niteliğinde olan şu eserde bulunmaktadır: R. Barkley Shaw, *A Sketch of The Turki Language as Spoken in Eastern Türkistan (Kashgar and Yarkend)*, Lahore 1875. Eser hakkında ilk ve galiba son ciddi bilimsel araştırma ise şudur: Fernand Grenard, "Satuk Buğra Han Menkıbesi ve Tarihi," çev. Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet*, s. 147-187.

13 Bu sürecin bu şekilde gerçekleşmesi aslında son derece tabiidir. İslam'ın konar-göçer Oğuz boyları arasında yayılmağa başladığı 900'lü yılların canlı şahidi olan İbn Fadlan bu konuda bizlere çok canlı ve çarpıcı örnekler vermektedir. Bu itibarla onun seyahatnamesi eşi bulunmayan bir belge niteliğine haizdir. Mesela o eserinin bir yerinde, Oğuzlar'dan çoğunun, henüz Allah'a gerçek olarak inandıkları için değil, yurtlarından geçen Müslümanlara yaranmak için "Lailahe illallah" dediklerini, küçük ve büyük abdesten sonra temizlenmediklerini ve bazılarının kendisine "Rabbimizin karısı var mı?" diye sorduklarını yazar (bkz. *Onuncu Asırda Türkistan'da bir İslam Seyyahı: İbn Fazlan Seyahatnamesi*, haz. Ramazan Şeşen, İstanbul 1975, s. 25).

14 Bkz. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 49-62, 71-82. Köprülü buradaki fikirlerinden bazılarını, *İslam Ansiklopedisi*'ne yazdığı "Ahmed Yesevi" maddesinde tashih etmiş ve Ahmed-i Yesevi ile halifelerinin rolünü daha belirgin olarak göstermiştir.

Bu İslam'ın 15. yüzyılın sonlarıyla 16. yüzyılda Anadolu'da bazı konar göçer Türk zümrelerinin İslam anlayışlarını geniş ölçüde etkileyen Şii motiflerle bu dönemlerde henüz ilgisi yoktur;¹⁵ ancak, çoğu yerde, kabilevi sosyoekonomik ve kültürel şartlara adapte olarak Sünni kalıplara pek uymayan bir niteliğe bürünmüştür. Başka bir ifadeyle, bu Türk İslamı, popüler sufilik aracılığıyla, yerleşik kesimin dışındaki Türk zümreleri arasında eski kabilevi inanç ve geleneklere uyarlanmış *Konar-Göçer Halk İslamı*'dır.¹⁶ İşte, Anadolu'nun kuzeybatısında 14. yüzyılın başlarında bir uç beyliği olarak tarih sahnesine çıkan Osmanlı Devleti böyle bir İslami geleneğin varisi idi. Bu vakianın en çarpıcı göstergesi, beyliğin kuruluş döneminin, klasik Osmanlı vekayinamelerinde *Abdalân-ı Rûm* yahut *Rum Abdalları* tabir edilen, dervişlerin menkabeleriyle iç içe tasvir olunmasıdır.¹⁷ Merhum F. Köprülü'nün bundan yıllar önce ortaya koyduğu ve bugünkü araştırmaların kuvvetle desteklediği üzere, bunlar 1240'taki Babai isyanı denilen büyük dinî-sosyal patlamayı gerçekleştiren kadronun ikinci kuşaktan temsilcileriydiler. Bu tarihten itibaren çarpıcı gerçek şudur ki, İranlılaşarak kendilerine yabancılaşmış Anadolu Selçuklu merkezi yönetiminin yıkılışını hedefleyen bir ideolojinin mensupları, tıpkı kendileri gibi henüz Türkmen geleneklerini koruyan bir başka devletin, Osmanlı Beyliği'nin kuruluşunda rol aldılar.¹⁸

15 Bu mesele Türkiye'de çoğu defa yanlış anlaşılmakta, Türk heterodoksisi Şii motiflerle 15. yüzyılın sonlarında ve asıl 16. yüzyıl başlarında karışmış olmasına rağmen, sanki başlangıcından beri böyle imiş gibi sanılmakta, hatta bazen heterodoksi kavramı Şiilik'le eş tutulmaktadır. Oysa bunun tarihle hiçbir alâkası yoktur.

16 Yalnız burada şunu da gözden asla kaçırmamak gerekir: Bu konar-göçer Türk halk İslamı, Anadolu'da özellikle Osmanlı döneminde, muhtemelen 17. yüzyıldan sonra, yerleşik hayata geçiş sürecine paralel olarak bir süre sonra, konar-göçerlikten yerleşikliğe geçmiş bir kısım halkın da İslam anlayışı haline gelmiştir. Bu mesele tabii ki Türkiye'deki Alevi-Bektaşî kesimin teşekkül süreciyle çok sıkı bir şekilde iribatlıdır ve henüz bu konuda ciddi ve detaylı bilimsel çalışmalar Türkiye'de mevcut değildir.

17 *Âşıkpaşazade Tarihi, Kitab-ı Cihannüma* (Neşri), *Tevarih-i Al-i Osman* (Oruç Beğ) gibi, Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemini anlatan ilk Osmanlı vekayinameleri, hemen hemen tamamıyla, Abdal Musa, Geyikli Baba, Abdal Murad vb Rum Abdalları tabir edilen ve Babai hareketinin mensupları olan bu derviş ve şeyhlerin menkabelerini ve Osmanlı yönetim çevreleriyle olan ilişkilerini naklederler (bu meselenin geniş bir şekilde tartışıldığı bir çalışma için bkz. A. Yaşar Ocak, "Les millieux soufis dans les territoires du Beylicat Ottoman et le problème des Abdalân-ı Rûm," *The Ottoman Emirate (1300-1389)*, Institute for Mediterranean Studies, ed. E. Zachariadou, Rethymnon, 1993, s. 145-158).

18 Bunların hemen hemen tamamının, kendilerine bağlı müritler topluluğu ile fiilen Anadolu ve Rumeli'deki fetih hareketlerine katıldıkları, hatta bazılarının Osmanlı Beyliği adına bizzat fetihler yaptıkları yukarıda zikredilen resmi kaynaklarda anlatıldığı gibi, kendi aralarında teşekkül eden, sonradan Bektaşî geleneği içinde *Vilayetname* denilen menakıp kitaplarında da teferruatıyla nakledilir. Ayrıca muhtelif tahrir defterlerine de yansımıştır (bu konuda özellikle bkz. Ö. Lutfi Barkan, "İstila devrinin kolonizatör Türk dervişleri," *VD*, II (1942), s. 279-353).

Osmanlı Beyliği arazisinde bulunan bütün Türkmen boylarının bu insanlara kuvvetle bağlı bulunmalarının bir sebebi de budur. Bazıları okuma yazma dahi bilmeyen Türkmen reisleri olan ilk Osmanlı beylerinin, aynı kesime mensup olmaları sebebiyle bunların İslam anlayışlarını paylaşmaları son derece tabii idi. Bu yüzden ki onlar için zaviyeler açtılar, vakıflar tesis ettiler, kendilerine imtiyazlar tanıyıp toprak bağışladılar.¹⁹ Böylece hem şahsen bağlılık ve sevgi duydukları bu şeyhlere minnettarlıklarını göstermiş, hem de onlar aracılığıyla yönettikleri Türkmen boyları üzerindeki hâkimiyetlerini meşrulaştırmış oluyorlardı.

Bütün bunların anlamı şudur: Beylik döneminde Osmanlı iktidar çevresiyle, yönetilen zümreler arasında İslami anlayış ve yorumlayış farkı yoktur, çünkü yönetenler ve yönetilenler arasında henüz statü farklılaşması meydana gelmemiştir. Her ikisi de aynı sosyoekonomik ve kültürel tabanda yer almaktadırlar. İşte, söz konusu bu farksızlık, aşağı yukarı Yıldırım Bayezid döneminden (1389-1402) itibaren, toprakların genişlemesine paralel olarak siyasi ve idarî yapının kompleksleşmeye başlaması sonucunda farka dönüşmeye başladı. Başlangıçta her iki kesimi kendinde birleştiren *Kabilevi Halk İslamı*, farklılaşan yönetici kesimde yerini, giderek merkeziyetçi bir nitelik kazanmaya başlayan yapı gereğince, artık birkaç yüzyıldır siyasallaşma sürecini tamamlamış kitabi Sünniliğe bıraktı. 15. yüzyılda bu geçiş süreci tamamlandı. Bunda, daha başlangıçta Osmanlı bürokrasisine ihtiyacı olan elemanları yetiştirmek üzere planlanan ve geliştirilen medreselerden yetişme ulemanın rolü her türlü tartışmadan varestedir. Çünkü bu siyasallaşmış Sünniliğin tam bir devlet ideolojisi haline gelmesi onların katkısıyla gerçekleşebilmiştir.²⁰

Aslına bakılırsa, bu sürecin bu şekilde gelişmesi son derece tabii idi. Çünkü küçük bir aşiret beyliğinin, başarılı bir siyasetle ve jeopolitik konumunun sağladığı avantajlarla, gerek fetihler, gerekse ilhak yoluyla topraklarını ve hâkimiyet alanını genişletmesi, onu ister istemez yerleşik ve merkeziyetçi bir devlete dönüşmeye zorlamıştır. Bu ise hem ihtiyaçlarını çoğaltıp farklılaştırmış, hem de sistemli ve sağlam bir şekilde kurumlaşmayı gerektirmiştir. Bu kurumlaşmada Türk ve İslam siyasi geleneğinin yanında ikinci temel unsur görevini yapan İslam ise,

19 Bkz. Barkan, *a.g.m.*, s. 280 vd.; Ocak, "Zaviyeler," *VD*, XII (1978), s. 256-259.

20 Bu mesele genel çizgileriyle bugün için bilinmemekle beraber, üzerinde ayrıca monografik çalışmalar yapılması şart olan önemli bir konudur. Bugüne kadar klasik dönem Osmanlı medreseleri ve ulema üzerine yapılan çalışmalar genellikle kurumlar tarihi çerçevesinin dışına çıkamamış olup asıl muhtevaya inememiştir. Osmanlı medreselerinde okutulan kitapların İslam bilim ve düşünce tarihindeki yeri, Osmanlı ulemasının İslam bilimlerine katkılarının nicelik ve niteliği, klasik Osmanlı ulemasının tipolojisi, devlet ideolojisine katkıları, devlet siyasetindeki yeri ve payları gibi bir yığın mesele hâlâ aydınlatılmayı beklemektedir. Bu meseleler sınırlı bir ölçüde de olsa şurada gündeme getirilmeye çalışılmıştır: Hulusi Lekesiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme, XV.-XVII. yüzyıllar)*, basılmamış master tezi, Hacettepe Üniversitesi, Tarih Bölümü, Ankara 1989.

çok tabii olarak buna gücü yetecek olan *siyasallaşmış Sünnilik* idi. Konar-göçer hayatı teşkilatlayan, kavramları ve kurumları ancak o tarz bir sosyal yapının ihtiyaçlarına göre teşekkül eden ve geniş kapsamlı bir *evliya kültü* etrafında kurumlaşan halk İslamı böyle bir devletin ihtiyaçlarına yetmeyecekti ve yetmedi.

İşte özellikle 15. yüzyılın ikinci yarısından, yani Fatih Sultan Mehmed zamanından (1451-1483) itibaren geçerli olmak üzere, *Osmanlı İslamı* denildiği zaman, bundan anlaşılması gereken, 16. yüzyılda artık her alanda olduğu gibi ideolojik alanda da doruk noktasına çıkan bir devletin merkezi yönetim ve iktidar çevrelerinin tam anlamıyla *siyasallaşmış Sünniliği*, öbür adıyla *Osmanlı Sünniliği*'dir.

İşte, bu siyasallaşmış *Osmanlı Sünniliği*, çok tabii olarak bürokrasinin eğitim kurumları durumundaki medreseler aracılığıyla klasik Sünniliğin hemen hemen bütün teorik ve pratik niteliklerini devraldı. Örfi hukukun belirli alanlarının dışında, Osmanlı toplumunun siyasi, idarî, sosyal ve hukukî teşkilatlanmasını gerçekleştirdi. Özellikle Fatih Sultan Mehmed devrinde, eski Bizans'ın başkenti İstanbul'u hâkimiyet alanının merkezi yapmış büyük bir imparatorluğun ideolojisine dönüştü. Yalnız Osmanlı tarihinin değil, genelde İslam ve Türk tarihinin de en önemli olaylarından biri olan bu dönüşümde artık ulema, bilhassa Fatih'le birlikte, tam bir *bürokrat* konumuna geçmiş ve temel görevi, imparatorluğun Müslüman tebeasının dinî eğitim ve organizasyonunun yanında, belki daha fazla, iktidarın bütün hareket ve faaliyetlerini meşrulaştırmaktan ibaret kalmıştır.²¹ Osmanlı ulemasının bu konumu ve özelliği onu Emevi ve Abbasi devirlerindeki, devletten bağımsız klasik İslam ulemasından ayıran en bariz özelliklerden biridir.

16. yüzyılın ilk çeyreğine, yani Yavuz Sultan Selim devrine (1512-1520) kadar yalnızca *ehl-küfr*'e yani Hıristiyan dünyaya karşı mücadele misyonunu üstlenen siyasallaşmış Osmanlı Sünniliği, bu yüzyılın başlarında, İran'da Safevi Devleti'nin kurulmasıyla başlayan Şii propagandaya karşı yeni bir misyon yüklendi: *Ehl-i Rafz'a*, karşı mücadele.²² Bu mücadele bir yandan Safevi İran'a, diğer yandan onun Anadolu'daki muhatabı olan konar-göçer

21 Ulemanın fonksiyon ve statüsü hakkında mesela bkz. Albert H. Lybyer, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi*, çev. Seçkin Cılızoğlu, İstanbul 1987, s. 191-202; Gibb-Bowen, *Islamic Society and The West*, II, 81-113. Biz şahsen, Osmanlı ulemasının dinî bürokrasi elemanı haline getirilmesinin Osmanlı İmparatorluğu'nda, Ortaçağ İslam dünyasının hiçbir yerinde rastlanmadık bir düzey ve yaygınlıkta gerçekleştiği, bu yüzden de Osmanlı ulemasının, eski dönem ulemasının İslam bilimine katkıları göz önüne alındığında, görece daha az katkı sağladığı kanaatindeyiz.

22 Bu mücadelenin, Ehl-i sünnet ilahiyatı açısından teorik temelinin kurulmasında, zamanın şeyhülislamı İbn Kemal'in payı fazladır. Onun verdiği fetvalar (mesela bkz. Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert*, Freiburg 1970, s. 62-63; Allouche, *Ottoman-Safavid Conflict*, s. 170-173) ve kaleme aldığı risaleler (bkz. *Resail-i İbn Kemal*, İstanbul 1316) hayli sert yargılar ihtiva etmekte ve kamuoyunda da epeyce etkili olmaktadır.

Türkmen zümrelerine karşı yürütüldü. Dinî bir cila altında cereyan eden bu siyasi mücadelenin teorik temeli, Osmanlı medreselerinde çok eskiden beri okutulmakta olup Osmanlı Sünniliği'ne ana istikametini veren, 14. yüzyılın ünlü alimlerinden Sadreddin-i Teftazani'nin (ö. 1395) eserine Ömer Nesefti tarafından yazılan *Şerhu'l-Akaid* idi.²³ Genellikle Sünnilik dışı İslam mezheplerine karşı çok katı ve hoşgörüsüz birtakım yargıları ihtiva eden kitabın, Osmanlı Sünniliğinin katı bir dogmatizme dönüşmesinde büyük payı olduğu kanaatindeyiz.

İşte, bu teorik temelden hareketle, Osmanlı Devleti ile giriştiği rekabet ve üstünlük politikasını, dinî zemine dayalı ideolojik propagandalarla tehlikeli boyutlara ulaştıran Safevi yönetiminin de etkisiyle, Rafiziliğe karşı yürütülen bu mücadele çok sert oldu.²⁴ Şurası bir gerçektir ki, bu çifte mücadele, Osmanlı merkezi yönetimine uzun vadede pahalıya mal olmuştur. Çünkü bir yandan Kızılbaş (Alevi) zümreler artık kesin olarak Osmanlı merkezi yönetimi ile her türlü diyalogu keserek kendi içlerine kapanıp birtakım huzursuzlukların malzemesi haline gelirken, diğer yandan, bu tür siyasi gelişmeler sebebiyle artık esnekliğini kaybeden Osmanlı Sünniliğine karşı çeşitli sosyal tabanlara dayalı başka tepki ve muhalefet çevreleri de oluştu.²⁵ Böylece, özellikle Kanuni Sultan Süleyman devrinde ortaya çıkan bu çevreleri etkisiz hale getirmekte merkezi yönetimin elinde bir baskı aracı haline dönüşen bu siyasallaşmış Sünnilik artık her türlü gelişime kapalı, hiçbir esnekliğe ve dinamizme geçit vermeyen savunmacı ve tutucu bir karaktere büründü;²⁶ tam anlamıyla devletle özdeş hale geldi.

23 Osmanlı ulemasınca çok tutulan *Şerhu'l-Akaid*'in de şerhleri yapılmış olup en meşhuru Kesteli Abdullah Efendi (16. yy.) tarafından yazılan *Kesteli Şerhi*'dir. Bu eserin, Ehl-i Sünnet inançlarını öğrenmek bakımından günümüzde de tercih edilmekte olduğu düşünülürse, ne kadar büyük bir etki alanına sahip bulunduğu kolayca anlaşılır. *Şerhu'l-Akaid* ve yazarı hakkında geniş ve faydalı bilgi için bkz. Teftazani, *Şerhu'l-Akaid (Kelam İlmî ve İslam Akaidi)*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, 2, bs., s. 62-87.

24 16. yüzyılın başında Safevi Devleti'ni kuran Şah İsmail'in, Osmanlı merkeziyetçiliğini toprağa yerleştirip vergi toplama konusunda konar-göçer Türkmen zümrelerini zorlaması sonucu doğan huzursuzluğu istismar amacıyla başlattığı yoğun mesiyani propaganda, Anadolu'da son derece etkili oluyor ve pek çok isyanın çıkmasına yol açıyordu. Ayrıca pek çok Türkmen oymağı yerini yurdunu bırakıp İrana göç etmişti. Bütün bunların önüne geçmenin verdiği telaş ve sıkıntı, Osmanlı merkezi yönetimini "Kızılbaş olmuş" Türkmenlere karşı çok sert bir mücadele içine itti. Verilen fetvalar bu zümreleri tamamen kâfir statüsüne sokuyor ve canlarının, kanlarının helal ve kendileriyle savaşmanın cihat olduğunu bildiriyordu.

25 Bu konuda mesela bkz. A. Yaşar Ocak, "Les réactions socio-religieuses contre l'idéologie officielle ottomane et la question de *Zendeqa* ve *Ilhad* (hérésie et athéisme) au XVIe siècle," *Turcia*, XXI-XXIII (1991), s. 71-82; aynı yazar, "Idéologie officielle et réaction populaire: un aperçu général sur les mouvement et les courants socio-religieux à l'époque de Soliman le Magnifique," *Soliman le Magnifique et Son Temps*, Ecole du Louvre, Paris 1992, s. 185-194.

26 Aslına bakılırsa, Emevi saltanatının ilk yıllarından başlayarak Abbasi imparatorluğu boyunca uzun bir süreç içinde çok tabii olarak siyasi ve kültürel amiller sebebiyle

Bu İslam anlayışı, bütün bir 16., 17. ve 18. yüzyıllar boyunca bu yapısını Osmanlı iktidarının koruyucusu ve meşrulaştırıcısı hüviyetiyle sınımsız bir şekilde muhafaza etti. Bazı ulema ve sufi çevrelerden gelen bu katı çemberi kırma ve bir ölçüde de olsa esneklik getirme çabaları, 17. yüzyıldaki *Kadızedeliler Hareketi* sebebiyle ciddi bir ilmî ve fikrî muhtevaya dayanmayan kaba softalık gösterileriyle karşılık buldu.²⁷

Buraya kadarki açıklamalarımızı özetleyecek olursak, klasik dönem Osmanlı İslamı hakkında söylenebilecekler şimdilik şundan ibarettir: Osmanlı İslamı'nın, Osmanlı Devleti'nin beylik döneminde tipik *geleneksel kabilevi halk İslamı'ndan* yola çıkarak, siyasi, idarî ve sosyoekonomik gelişmelere paralel bir şekilde ulemanın nüfuz ve gayretiyle tedricen kitabileşip kurumlaştığı tarihî bir gerçektir. 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren merkezîleşmenin tabii bir sonucu olarak kurumlaşmış bu İslam bir yandan devlet kavramına kutsallık bahşederek merkezi otoriteye ve onu temsil eden Osmanlı hanedanına kutsal bir meşruiyet kazandırırken,²⁸ öte yandan, onun siyaset aracı olması gibi çifte bir fonksiyon icra etmiş, neticede devletle özdeşleşmiştir. Burada unutulmaması gereken çok önemli nokta, bu özdeşlikte devletin baskın oluşu ve bunun sağlanmasında ulemanın rolüdür. Bu özdeşleşmede, kutsallaşmış devletin bekası her şeyden önce geldiğinden, baş gösteren her türlü farklılaşma eğilimi bu bekayı zedeleyebilecek

teşekkül etmiş ve bugünkü anlamda bir doktrin haline gelmiş Klasik Sünniliğin, Osmanlı İmparatorluğu'na nasıl bir teorik yapıyla, hangi kanallarla intikal ettiği, hangi etkilerle ve ne yollardan siyasi bir ideoloji haline dönüştüğü, doğrusu çok ciddi bir meseledir. Bu meseleyi bir yandan teorik planda olmak üzere, Osmanlı döneminin *akait* alanındaki telif, tercüme ve şerhleri, diğer yandan da pratik alanda iç ve dış siyasi gelişmeleri ve devletin geçirdiği yapısal değişimleri nazarı dikkate alarak incelemek suretiyle her halde belli ölçüde ancak anlayabilmek mümkün olacaktır.

27 Kadızadeliler hareketi diye bilinen 17. yüzyıldaki sözde dinî tasfiye hareketi gerçek anlamda bir fikrî nitelik ve kaliteden yoksun tam bir siyasi istismar ve taassup hareketi olup bugüne kadar müstakil olarak birkaç çalışmaya konu olmuştur. Bunları şöyle sıralayabiliriz: N. Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans in The Seventeenth Century With Special Reference to The Qadi-Zade Movement*, Edinburgh 1981 (basılmamış doktora tezi); A. Yaşar Ocak, "XVII. yüzyılda Osmanlı imparatorluğu'nda dinde tasfiye (puritanizm) teşebbüslerine bir bakış: Kadızadeliler hareketi," *TKA*, XVII-XXI /1-2 (1983), s. 208-226; Madeline Zilfi, "The Kadızadelis: Discordant revivalism in seventeenth-century Istanbul," *JNES*, 45 (1986), s. 251-269; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadizade movement: An attempt of Şariat-minden reform in the Ottoman Empire*, Princeton 1990, basılmamış doktora tezi.

28 Bu kutsal meşruiyet, bildiği üzere, ilk Osmanlı vekayinamelerinde tekrarlanmakta olup Osman Gazi'nin gördüğü ve Şeyh Edebalı'nın yorumladığı, Osmanlı hanedanının ilahi irade ile saltanat sürdüğünü ima eden ünlü "rüya" hadisesiyle sembolleştirilmiştir. Osmanlı Devleti'ne, kendine mahsus özelliklerini kazandıran pek çok unsur gibi, bu "rüya" hadisesi de antik Orta-Doğu'nun kökü *Tevrat'a* dayanan siyasi bir motifidir (bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, Daniel, IV, 4-22) ve Osmanlılar'dan önce de kullanılmıştır (bkz. Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara 1959, s. 7).

potansiyel tehlike olarak algılanmış,²⁹ bunun önüne geçebilmenin ancak ve ancak mevcut yapıyı sıkı sıkıya korumakla mümkün olabileceği düşüncesi devletin her kademesinde yer etmiştir. Bunun tabii sonucu ise Osmanlı devlet yapısındaki muhafazakârlaşma ve kendini her türlü değişime kapama ve buna paralel olarak da İslam anlayışında tam bir dogmatizme bürünme olmuştur. Bizce Osmanlı İmparatorluğu'nun ideolojik ve kurumsal yapısını, iç ve dış politikasını gerçeğe en yakın bir biçimde anlamanın yolu, şu anda ancak farazi çerçevede ifade edebildiğimiz bu vakıyı enine boyuna ele alıp tartışmaktan geçmektedir. Bu konuda, her meseleyi ayrı ayrı inceleyen monografik çalışmalara acilen ihtiyaç vardır. Çünkü yalnızca sosyoekonomik tarih çalışmalarıyla Osmanlı İmparatorluğu'nu anlayabilmek, kanaatimizce hiçbir zaman mümkün olmayacaktır.

İşte, şimdi burada, klasik Osmanlı İslamı'na dair bu genel hatlı, kısa ve birçok probleme işaret eden analiz denemesini ortaya koyduktan sonra, sorulması gereken soru her halde şu olacaktır: *Klasik Osmanlı İslamı ile II. Abdülhamid dönemi İslamcılığının ilgisi ne olabilir?*

Bu sorunun cevabıyla ilgili ipuçları, bize göre, Tanzimat'la birlikte yüksek bürokrasi ve aydın kesimi arasında Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesi olayının sebeplerini teşhis konusunda belirlemeye başlayan tavırlarda ortaya çıkmaktadır. Bu tavırlar, merkezi yönetim tarafından daha Lale Devri'nden itibaren askerî alanda başlatılan yenileşme hareketlerinin yetersizliğinin fark edilmesiyle birlikte, esas problemin başka alanlarda yatıyor olmasının düşünülmesiyle su yüzüne çıkmış ve özellikle Batı'yı tanıma imkânını bulan aydın bürokrat kesimin kafalarında giderek bir "İslam problemi" yer etmeğe başlamıştır. Böylece yavaş yavaş belirtilen çevrelerin bir kesiminde İslam, hiç şüphesiz kısmen de Batı'daki İslam aleyhtarı Oryantalizmin ve pozitivist akımların etkisiyle, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden sorumlu tek suçlu olarak sanık sandalyesine oturtulmuştur.³⁰

Tanzimat'tan sonra Osmanlı bürokrasi ve aydın çevrelerinde belirginleşen, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden İslam'ı sorumlu tutan bu eğilimlerin karşı çıktıkları İslam aslında onların pek farkında olmadıkları, Osmanlı merkezi iktidarı ile özdeşleşmiş ve bu sebeple de tabii olarak siyasallaşmış ve muhafazakârlaşmış İslam, bizim, *Klasik Osmanlı İslamı* (yahut *Sünniliği*)

29 Osmanlı merkezi yönetimi, daha Şeyh Bedreddin olayından itibaren, devletin resmi ideolojisi Sünnilik'ten her ayrılma eğilimini zındıklık ve mühlitlikle itham ederek en ağır şekillerde cezalandırmıştır. 16. yüzyıl bu tür olaylarla doludur (bkz. Ocak, yukarıda 25 nolu dipnotta zikredilen birinci makale).

30 Ziya Paşa'nın ünlü

Din-i İslam pa-bend-i terakki imiş diyorlar

Evvel yoğidi işbu rivayet yeni çıkdı

beyti, o zamanlar belirli bir aydın çevresinde geçerli olmaya başlayan bu kanaati belgeler.

dediğimiz şey idi. Tanzimat'tan sonra *batılılaşmacı yenileşme* taraftarı Osmanlı aydınları ve bürokratlarının suçlu sandalyesine oturttukları İslam'a karşı tavırlarını bu çerçeve içinde değerlendirmek daha gerçekçi bir yaklaşım olacaktır. Burada bir parantez açarak, başta Mustafa Kemal Atatürk olmak üzere, Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun İslam'a bakışını da bu açıdan değerlendirmenin doğru olacağını belirtelim.³¹ Onlar İslam'ı sorgularken, kanaatimizce *Teorik İslam* ile *Klasik Osmanlı İslamı*'nı birbirinden ayırmıyorlar, bugün bizim, doğru bir yargıya varmak için mutlaka birbirinden ayrı mütalaa edilmesi gerektiğini düşündüğümüz bu iki olguyu bir görüyorlardı.³²

İşte, bu iki olgunun farklı şeyler olduğunu, II. Abdülhamid döneminin Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi İslamcı edip aydınları ile Şehbenderzade Ahmed Hilmi, Şeyhülislam Musa Kâzım ve Said Halim Paşa gibi belirli bir Osmanlı İslamcı aydın kesimi görmüşler ve aradaki farkı vurgulayarak İslam'ın “mani-i terakki” olmadığını, aksine, bilimi, düşünceyi telkin ettiği halde, zamanla Müslümanların bu yolu bırakarak skolastik düşünceye kapılmaları sebebiyle geri kaldıklarını anlatmaya özellikle ihtimam göstermişlerdir.³³ Onlar genelde İslam âleminin, özelde Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden mutlakiyet rejimlerinin de sorumlu tutulması gerektiğini, gerçekte İslam'ın insan hürriyetini baskı altına alan hiçbir rejime açık olmadığını da izaha çalışmışlardır. Aynı tavrı Babanzade Ahmed Naim, Mehmed Akif (Ersoy), İsmail Hakkı (İzmirli), İsmail Fennî (Ertuğrul) ve Şemseddin (Günaltay) gibi Meşrutiyet dönemi İslamcı aydınlarında da görmek bizi şaşırtmıyor.³⁴ Bu İslamcı aydınların görüşlerini temellendiren ve kendilerini bir yerde Batıcı yenileşmecilerle kesiştiren nokta, onların da, yukarıda kısa bir analizini yapmaya çalıştığımız *Klasik Osmanlı İslamı*'na karşı oluşları idi. Bunun, daha başka hususlar bir yana, özellikle üç mühim göstergesi vardır:

1) Bunların, *Klasik Osmanlı İslamı*'nın geleneksel siyasi kurumu olan saltanat rejimine karşı çıkarak, İslami bir kurum olarak algıladıkları *meşveret*'e dayalı meşrutî rejimi istemeleri,

31 Bu noktayı ünlü Fransız tarihçi ve Fransız Akademisi üyesi Prof. Robert Mantran, Leiden'de çıkan *Encyclopédie de l'islam*'ın ikinci baskısına yazdığı “Atatürk” maddesinde çok kısa, fakat çarpıcı ifadesiyle şöyle vurguluyor: “Adversaire de l'islam et du sultanat, il s'est acharné l'un et l'autre qu'il jugeait responsable de la décadence de l'Empire ottoman.” (İslam vesaltanatın hasmı olan Atatürk Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden sorumlu tuttuğu bu iki kuruma yüklenmiştir.)

32 Prof. Şerif Mardin, başta Mustafa Kemal Atatürk olmak üzere, Cumhuriyet'i kuran diğer Kemalistler'in bu tavrının “*Osmanlı mahalle kültürü*” dediği, temelinde popüler İslam'ın yattığı kültüre karşı duydukları antipatiden kaynaklandığını belirtir (bkz. Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler: 3)*, İstanbul 1991, s. 71-80).

33 Abdülhamid dönemi İslamcılarının bu meselelerle ilgili yazılarından bazıları şurada yayınlanmıştır: *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler / Kişiler*, haz. İsmail Kara, İstanbul 1986, I. cilt.

34 Bkz. a.g.e., İstanbul 1987, II. cilt.

- 2) Geleneksel İslam'ın kültürel muhteva ve kurumlarının çoğunu reddedip, İslam'ı ilk devirlerin saflığına yeniden kavuşturarak orijinal haline döndürmeyi amaçlamaları, yani *Seleflilik*,
- 3) Geleneksel İslam'ın, dolayısıyla Klasik Osmanlı İslamı'nın karakteristik niteliği olan taklidi terk edip, yaklaşık 10. yüzyıldan beri kapalı olduğu farz edilen *ıctihat kapısı*'nı yeniden açarak İslam'ın bilim ve düşünce hayatına işlerlik, canlılık, üreticilik ve yaratıcılık kazandırmak amacını gütmeleri.

O halde sonuç olarak kanaatimizce şunu söyleyebiliriz : II. Abdülhamid dönemi İslamcılığı (tabii ki dolayısıyla Meşrutiyet İslamcılığı) bütünüyle *Klasik Osmanlı İslamı*'na karşı bir tepki hareketidir. Bu yüzden de esas itibariyle *modernist (yenileşmeci)* bir akımdır. Bu itibarla, görünürdeki bütün Batı karşıtı tavrına rağmen, yenileşme yanlısı olduğu için, Türkiye tarihinde modernist fikir hareketleri çerçevesinde mütalaa edilmelidir. Osmanlı İslamı ise, yalnız Türk siyasi tarihi veya düşünce tarihi açısından değil, Türkiye'de İslam'ın geçmişi ve geleceği noktasından da çok ciddi bir biçimde tartışılması gereken, yalnız bilimsel bakımdan değil, pratik olarak da büyük fayda sağlayacak bir meseledir. Osmanlı tarihi araştırmacılığının artık bu mesele üzerine eğilmesinin zamanı çoktan gelmiştir.