

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

ALİ SUÂVÎ ve FIKHÎ GÖRÜŞLERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Sare GÜLLE DAĞLIOĞLU

Danışman:
Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU

İSTANBUL

2022

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

ALİ SUÂVİ ve FIKHÎ GÖRÜŞLERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Sare GÜLLE DAĞLIOĞLU

Danışman:
Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU

İSTANBUL

2022

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Hukuku Dalı'nda 020117YL14 numaralı Sare GÜLLE DAĞLIOĞLU'nun hazırladığı “*Ali Suâvi ve Fıkhî Görüşleri*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 25/07/2022 günü (12:00 – 14:00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

(Tez Danışmanı ve Komisyon Başkanı)

Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Âkif AYDIN

İstanbul Medipol Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Sare GÜLLE DAĞLIOĞLU

25/07/2022

ÖZ

XIX. yüzyıl Osmanlı âlim ve aydınlarından olan Ali Suâvi (1839-1878), dönemin problemleriyle yakından ilgilenmiş ve gazetecilik, yazarlık, vaizlik, medresede hocalık gibi yönlerini kullanarak Osmanlı Devleti'nin yeniden ayağa kalkması ve bekâsı uğrunda verdiği mücadele ile hayatını geçirmiştir. Avrupa'da bulunduğu (1867-1876) dokuz yıllık sürgün hayatı sırasında; Batılı fikir akımlarını tanıma şansı yakalamış, yitik mal misali Müslümanlara fayda sağlayacak siyâsî ve ictimâî kavram ve fikirleri, İslâm'ı referans alıp tekrar yorumlayarak düşünce dünyamıza kazandırmıştır. Bu yönüyle siyâsî ve sosyoloji tarihimizde; ictihad kapısını aralayıcı fetvaları ve fıkıh usulünde yeni yöntem fikirleri ile de fıkıh tarihimizde Suâvi'nin hikâyesi kıymetlidir. Ayrıca gazeteciliğin ülkeye girişteki serüveninin görülmesi açısından basın tarihimizde; medrese müfredâtını ve sistemini eleştirmesi ve ıslahı için tekliflerde bulunmasının yanında Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'nde müdürlüğü (1877) sırasındaki girişimleriyle eğitim tecrübemizde ayrı yeri vardır. Bu tezin konusu, Suâvi'nin diğer alanlardaki tüm görüşleriyle de bir şekilde irtibatta olan fıkıh düşüncesi ve fikhî görüşleridir. Çalışmanın ilk kısmında Suâvi'nin hayatı, dönemi, Yeni Osmanlılarla ilişkisi ve gazetecilik faaliyetleri ele alınmıştır. İkinci kısımda ise, fıkıh alanına giren siyâsî ve sosyal meseleler ile genel fıkıh düşüncesi ve çeşitli fikhî konularla ilgili görüşleri incelenmiştir. Bu çalışma ile Suâvi'nin tüm düşüncesini etkileyen fıkıh anlayışı ile ilgili bütüncül bir tablo çizilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ali Suâvi, *Muhbir*, *Ulûm*, Gazete, Yeni Osmanlılar, İslâmcılık, Çırağan Vakâsı, Mekteb-i Sultânî, Sultan II. Abdülhamit

ABSTRACT

Ali Suavi (1839-1878), one of the 19th century Ottoman scholars and intellectuals, was closely interested in the problems of the historical period and spent his life struggling for the resurrection and survival of the Ottoman Empire, using his journalism, writing, preaching, teaching at the madrasah. During his nine-year exile in Europe (1867-1876); He had the chance to get to know the western ideas, and he reinterpreted the political and social concepts and ideas that would benefit Muslims, like *lost property*, by taking Islam as a reference and brought them to our world of thought. In this respect, the story of Suavi is valuable in our political and sociological history, as well as in our fiqh history with his fatwas that open the door to ijtihad and his new ideas in the fiqh method. In addition, in terms of understanding the penetration of journalism into the country, he has a special place in our education experience with his attempts as principal at Galatasaray Mekteb-i Sultani (1877), as well as criticizing the madrasah syllabus and system and making proposals for its improvement. The subject of this thesis is Suavi's fiqh thought and his jurisprudence views, which are in contact with all his views in other fields. In the first part of this study, Suavi's life, historical period, relations with the New Ottomans and journalistic activities are discussed. In the second part, political and social issues in the field of fiqh, the general thought of fiqh and his views on various fiqh issues were examined. With this study, it is aimed to draw a holistic picture about the understanding of fiqh, which affects all of Suavi's thought.

Keywords: Ali Suavi, Informant, Ulûm, Newspaper, New Ottomans, Islamism, Çırağan Case, Mekteb-i Sultani, Sultan Abdulhamid II

ÖNSÖZ

İslâmcılık hareketi, II. Meşrutiyet sonrası hız kazanmış olsa da İslâmcılığın temelleri Tanzimat döneminde atılmıştır. Bu dönemdeki tartışmalarda etkin olan Yeni Osmanlılar arasında, Batılılaşma sürecinde İslâmî kuralları referans alma noktasında en ısrarcı olan kişi, klasik medrese eğitimi almamış olmasına rağmen ulemadan sayılan Ali Suâvi'dir.

İslâmcılık tartışmalarına yirmili yaşlarımdan itibaren uzun süre gittiğim çeşitli seminerler ve özellikle Prof. Dr. İsmail Kara hocanın dersleri sayesinde merak duymaya başlamış ve bu alanda çalışma yapmaya o dönemde niyet etmiştim. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nde yüksek lisans ders döneminde iken, Prof. Dr. Ali Bardakoğlu hocamın yakın dönemdeki fikhî tartışmaların çalışılması tavsiyesi üzerine, karakterinden dolayı fikirleri ikinci planda kalmış ve görüşleri çok farklı akımların dayanağı olan Ali Suâvi hakkında çalışma yapmaya karar verdim. Bu çalışmaya karar vermemden itibaren birçok kişinin desteğini gördüm. Öncelikle tez konumu belirlememdeki katkısı ve süreç boyunca kıymetli yardımları ve cesaretlendirmesinden dolayı danışman hocam Prof. Dr. Ali Bardakoğlu'na teşekkür ederim. Tavsiye ve yönlendirmelerinden dolayı Prof. Dr. Asım Cüneyd Köksal'a, üzerimde hakkı olan İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'ndeki hocalarıma ve konuyla ilgili bende ilk merakı uyandıran, eserlerinden ve derslerinden çokça istifade ettiğim Prof. Dr. İsmail Kara'ya, kendilerinden Osmanlıca'yı öğrendiğim ve okumalarım sırasında minnetle andığım Dr. Abdülkerim Asılsoy ve Dr. Özgür Oral'a teşekkür borçluyum. Ayrıca TDV İslâm Araştırma Merkezi çalışanlarına özellikle kütüphane ve dokümantasyon kısmı görevlilerine müteşekkirim. Eğitim hayatımdaki yol göstericiliği ve düşüncelerimdeki katkısından dolayı Ömer Faruk Korkmaz'a ve tezin yazım aşamasında yardımlarını esirgemeyen dostlarım Arş. Gör. Emine Şahin ve Zeynep Yücel ve kardeşim Dr. Zeynep Nur Gülle'ye çok teşekkür ederim. Küçük yaşlarımdan itibaren ilmin kıymetini bana öğreten ve bu yolda hep teşvik eden, uzun ilim hayatım boyunca her zaman maddî manevî desteklerini hissettiğim annem ve babama minnettarım. Ayrıca çalışmam boyunca destek, sabır ve fedakârlığını gördüğüm eşim Ahmet Burak'a ve zamanlarından ödünç aldığım kızlarım Saliha ve Zehra'ya çok teşekkür ederim.

Sare GÜLLE DAĞLIOĞLU

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM:	8
ALİ SUÂVİ’NİN HAYATI ve DÖNEMİ	8
1.1. Hayatı	8
1.1.1. Doğumu, Gençliği ve Memuriyet Hayatı	8
1.1.2. Ali Suâvi’nin Gazeteciliğe Adım Atışı	10
1.1.3. Sürgüne Gönderilmesi	12
1.1.4. Ali Suâvi’nin Avrupa’ya Kaçışı ve Yeni Osmanlılara Katılması	13
1.1.5. Londra Yılları ve <i>Londra Muhbir</i> ’in Yayın Hayatına Girişi	14
1.1.6. Suâvi’nin Avrupa Merkezli Diğer Yayın Faaliyetleri	16
1.1.7. Suâvi’nin İstanbul’a Dönüşü	18
1.1.8. Çırağan Vak‘ası ve Ölümü	20
1.1.9. Dönemindeki Aydınların Suâvi Hakkındaki Görüşleri	22
1.1.10. Haleflerinin Suâvi Hakkındaki Görüşleri	24
1.1.11. Eserleri	26
1.2. Dönemindeki Fikrî Hareketler ve Ali Suâvi’nin Yeri.....	31
1.2.1. Dönemin Siyasî Panoroması	31
1.2.2. Osmanlıcılık Akımı.....	32
1.2.3. Yeni Osmanlılar Cemiyeti	34
1.2.4. İslâmcılık Akımı ve Yeni Osmanlılar’ın İslâmcılığı	38
1.2.5. Yeni Osmanlılar’ın Saray ile ilişkisi.....	42
İKİNCİ BÖLÜM:	45
ALİ SUÂVİ’NİN FIKHÎ GÖRÜŞLERİ	45

2.1. Siyasî Meselelerle İlgili Görüşleri.....	45
2.1.1. Hürriyet ve Müsâvât.....	45
2.1.2. Hâkimiyet.....	52
2.1.3. Meşrûtiyet ve Demokrasi.....	57
2.1.3.1. İstanbul ve Londra <i>Muhbir</i> 'deki Görüşleri.....	60
2.1.3.2. <i>Ulûm Gazetesi</i> 'ndeki Görüşleri ve Değişimin Sesleri.....	67
2.1.3.3. David Urquhart (1805-1877) ile Suâvi'nin İlişkisi.....	72
2.1.3.4. H.A. Munro Butler Johnstone (1837-1908) ile Suâvi'nin İlişkisi.....	74
2.1.3.5. Charles Wells (1839-1917) ile Suâvi'nin İlişkisi.....	75
2.1.3.6. G.B. Saint Clair ile Suâvi'nin İlişkisi.....	75
2.1.3.7. Pierre Guillaume Frederic Le Play (1806-1882) ile Suâvi'nin İlişkisi... ..	76
2.1.4. Sivil İtaatsizlik.....	77
2.1.5. Hilâfet.....	84
2.1.6. İttihâd-ı İslâm.....	88
2.1.7. Laiklik.....	91
2.2. Sosyal Meselelerle İlgili Görüşleri.....	96
2.2.1. Dilin Sadeleştirilmesi ve Hutbe Dilinin Türkçeleştirilmesi.....	96
2.2.1.1. Ali Suâvi'nin Düşüncesinde “Türk” Kavramı.....	96
2.2.1.2. Ali Suâvi'nin Düşüncesinde “Vatan” Kavramı.....	98
2.2.1.3. Türk Dili ve Yazısının Sadeleştirilmesi Fikri.....	100
2.2.1.4. Arapça'nın Mahiyeti.....	105
2.2.1.5. Yabancı İstılahlara Yaklaşımı.....	106
2.2.1.6. Türkçe Hutbe Fikri.....	107
2.2.2. Kölelik ve Cariyelik.....	111
2.3. Fıkhî Meselelerle İlgili Görüşleri.....	117
2.3.1. Suâvi'nin Düşüncesinde Fıkhın Konumu.....	118
2.3.2. Suâvi'nin Usûl-i Fıkh Teklifi.....	122
2.3.3. “İlm-i Usûli'l-Hukuk” ve Suâvi'nin Yaklaşımı.....	127
2.3.4. Şahitlik Müessesesi.....	131
2.3.5. Faiz Meselesi.....	135
2.3.6. Resim ve Heykel.....	145
2.3.7. Hukuku's Şevârî' (Belediyecilik/Şehir Düzeni).....	150
SONUÇ.....	155

KAYNAKLAR.....	161
ÖZGEÇMİŞ	171



KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
as	Aleyhisselam
asm	Aleyhisselatü vesselam
Bkz.	Bakınız
BSV	Bilim ve Sanat Vakfı
c.	Cilt
çev.	Çeviri
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
İBB	İstanbul Büyükşehir Belediyesi
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
İUEF	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
ö.	Ölümü
nr.	Numara
r.a	Radiyallahu anh
r.h	Rahimehullah
s.	Sayfa
sav	Sallallahu aleyhi ve sellem
sy.	Sayı
TAAD	Türkiye Adalet Akademisi Dergisi
TTK	Türk Tarih Kurumu
vb./vs.	ve benzeri / vesaire
YBHD	Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Amacı

Ali Suâvi (1839-1878), “Türkiye kocamıştır ve can çekişmektedir”¹ denilen bir zamanda yaşayıp hayatını kapsayan Tanzimat, Islahat ve I. Meşrutiyet dönemlerinde değişen siyasî ortamın can yakan problemlerini yakinen izleyen, fikir ve faaliyetleriyle siyaset ve kültür tarihimizde günümüze yansıyan izler bırakan önemli bir şahsiyettir. Kendisinin ifade ettiği birçok yeni fikir sonraki nesiller üzerinde etkili olmuştur.

Tanzimat’la beraber yeni bir anlayış ve programa geçiş sürecinde aydınların, yeni fikrî ve siyasî oluşumlara karşı aldığı tavır, Osmanlı batılılaşmasının önemli bir kısmını teşkil eder. Batılılaşma tezi karşısında, aydınlar arasındaki görüş ve tutumlar, toptan red şeklinde ve tamamen geleneksel kurum ve kültüre sadık kalmak şeklinde bir aksülamelden, toptan kabule kadar uzanan geniş bir yelpazeye yayılır. Bunlardan belki de en çok üzerinde durulması gereken grup, Batı’daki yenilik ve gelişmeler karşısında daha temkinli ve seçmeci bir duruş sergileyen aydınlardır.² Yeni Osmanlıların bir üyesi olan Ali Suâvi’nin, Batı’nın ilmî, sosyal, ekonomik gelişimi karşısındaki duruşu da bu grupta yer alan, ayıklayıcı ve seçmeci bir yöntemi temsil eder.³ Yaklaşık dokuz yılını (1867-1876) Avrupa’da araştırma ve gazetecilikle geçiren Suâvi hem Batı basını ve politikasını takip etmesiyle hem de yabancı arkadaş çevresiyle dönemin etkin gücünü yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Bu sayede Batı’dan örnek alınması gereken yönleri açıklarken meseleleri etraflıca tartışmış, olumsuzlukları da dile getirmiştir. Bu özelliğiyle o, Tanzimat aydınlarından Batılılaşma karşısında orta yolu izleyen grup içinde yer almıştır.

“Bir memleket ki onda menâbi‘-i servet kapanmış değil, hâlâ açılmamıştır.”⁴ inancı ve heyecanı içinde olan Ali Suâvi, klasik medrese eğitimi tamamlamamasına rağmen kendi okuyarak ve seyahatler ederek ilim öğrenmiş, medrese hocalığından vaizliğe, kâtiplikten gazeteciliğe kadar farklı meslekler icra ederek fikirlerini geniş

¹ Falih Rıfkı Atay, *Ali Suâvi Baş Veren İnkılapçı*, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2018, s. 7.

² İsmail Doğan, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suâvi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1991, s. 200.

³ Doğan, *Münif Paşa ve Ali Suâvi*, s. 207.

⁴ Ali Suâvi, “Civân-ı Türk Tarihi”, *Ulûm Gazetesi*, Paris, nr. 13, 1286 (1869), s. 789.

kitlelere duyurma imkânı bulmuştur. Ali Suâvi'nin vaazlarına ve yazılarına göz atıldığında fıkıh, hadis, ahlâk, siyaset, iktisad, felsefe, edebiyat, tarih, coğrafya, sosyoloji gibi alanlarda bilgi ve birikim sahibi bir şahsiyet olduğu görülmektedir. Döneminde bürokrasinin içinden yetişmiş olan fikir adamlarının aksine halk tabakasından çıkmış, kendi çabalarıyla okumuş, önemli mevkilere gelmiştir. Çok yönlü yazması ve içinde bulunduğu dönem ve şartlara göre farklı fikirlere sahip olması, Ali Suâvi'nin karakterinin ve görüşlerinin birbirine zıt bir şekilde tanımlanmasına sebep olmuştur.⁵ Suâvi'ye Türkçüler'in, İslâmcılar'ın ve laiklerin sahip çıkması bu yüzdendir.

Bu tezin konusu kısaca tanıttığımız Ali Suâvi'nin hayatı ve fikhî görüşleridir. Biz bu çalışmamızda Suâvi'nin fıkıh kapsamında siyasî, sosyal ve bunların dışındaki diğer fikhî meselelerle ilgili görüşlerini inceleyerek onun düşüncesinde şeriatın nereye oturduğunu görmek istedik. Gerçekten iddia edildiği gibi görüşleri her yöne çekilebilen, birbirine zıt akımların isnad noktası olabilecek nitelikte ve fikirlerinde tutarsız biri miydi? Ali Suâvi hakkında literatür taraması yaparken hakkında yazılan kitap ve tezlerde, âlim denilmesine rağmen Suâvi'nin daha çok siyasî yönünün ön plana çıkarıldığını farkettik. Bunun sebebi neredeyse hayatı boyunca sürdürdüğü Bâbîâli tenkitleri ve Çırağan Vak'ası (1878) ile hatırlanması olabilir. Fakat Suâvi'nin bir de vaazlar veren, medresede hocalık yapan, hadis kitapları yazan yönü ile fetva veren yazıları ve hutbeleri vardır. Amacımız Suâvi'nin İslâm hukukuyla ilişkili fikrî yönünü ortaya çıkarmak, bu anlamda Suâvi hakkında bazı yanlış kanaatleri tashih etmektir. Araştırmamızda günümüzde tartışılmaya devam eden bazı siyasî, ictimai ve ticarî kavramların Avrupa'dan ilk ithal edildikleri halleri, bununla ilk yüzleşenlerden olan bir âlimin dilinden yansıtılacaktır. Çok yönlü yazan Suâvi'nin fıkıh dairesinde ele aldığı çeşitli meseleler, XIX. yüzyıldaki yapıyı ve ıslâh, tecdid çabasının yerli örneklerini bizlere sunacaktır.

2. Tezin Kaynakları

Suâvi'nin fıkıh merkezli görüşlerinin incelendiği bu çalışma için, öncelikli olarak onun günümüze ulaşan sınırlı sayıdaki eserlerinin yanında ağırlıklı olarak kendi gazeteleri (İstanbul) *Muhbir* (1867), (Londra) *Le Mukhbir* (*The Mukhbir*) (1867-1868), *Ulûm* (1869-

⁵ Sami Erdem, "Ali Suavi'nin Usûl-i Fıkıh'a Dair Bir Risalesi: 'Arabî İbâre Usûlü'l-Fıkıh Nâm Risalenin Tercümesi'", *Divan* (1998/2): 283; Abdullah Uçman, "Ali Suâvi", *DİA*, II, 445-448.

1870) ve *Muvakkaten Ulûm Müşterilerine* (1870-1871)'deki yazıları ve çeşitli gazetelerde yayınlanmış makalelerini merkeze alan okumalar yaptık. Suâvi ve dönemiyle ilgili tespit ettiğimiz ve ulaşabildiğimiz kitap, tez, makale, ansiklopedi maddeleri gibi kaynakları da inceledik. Ayrıca Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin diğer üyelerinin yazıları ile onlarla ilgili yapılan çalışmalardan da faydalandık.

Yeni Osmanlılar ve Ali Suâvi hakkında çok fazla çalışma yapılmıştır. Fakat bunların büyük bölümünde Suâvi ile ilgili malumatlar, eserlerde küçük bir başlık veya ansiklopedi maddesi olarak karşımıza çıkar. Suâvi hakkında müstakil olarak yapılan araştırmalar ise sayılıdır. İ. Hâmi Danişmend'in *Ali Suâvi'nin Türkçülüğü* (1942) kitabı ve Behice Kaplan'ın *Ali Suavi* (1944) basılmamış yüksek lisans tezi en erken yayınlanmış eserlerdir. Bunlarla birlikte Mithat Cemal Kuntay'ın *Sarıklı İhtilalci Ali Suâvi* (1946), Falih Rıfkı Atay'ın *Başveren İnkılâpçı* (1951) kitapları Ali Suâvi'nin hayatı ve fikirlerine odaklanmış olsalar da gerçek Suâvi'yi tam olarak yansıtmayan subjektif çalışmalardır. İsmail Doğan'ın *Tanzimat'ın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavî* (1991) kitabı da karşılaştırmalı bir çalışma örneğidir. Suâvi hakkındaki en kapsamlı ve dokümantasyon yönünden çok kıymetli bir çalışma Hüseyin Çelik tarafından 1991'de doktora tezi olarak yapılmış, 1994'te *Ali Suâvi ve Dönemi* başlığıyla basılmıştır. İlk defa Suâvi'nin Avrupa'da geçirdiği dokuz yılı, Çelik'in Avrupa kütüphanelerinde ulaşabildiği belgeler sayesinde aydınlığa kavuşturulmuştur. Ayrıca yine Hüseyin Çelik'in 1994'te yayınlanan *Osmanlı Yanlısı İngiliz Dış İşler Komiteleri* kitabında, adında "Suâvi" geçmese de Suâvi'nin Avrupa'daki dostlarıyla ilişkisi anlatılmaktadır. Bu eserlerde, hiçbir kaynaktan bulamadığımız ayrıntıları ve olayların iç yüzünü gösteren malumatları görebiliriz.

Ayrıca Necmi Günel'in yüksek lisans tezi (1993), 2011'de *Ali Suavi II. Meşrutiyet Öncesi Fikir Akımları* ve Nazile Abbaslı'nın yüksek lisans tezi (1994), 2002'de *Ali Suâvi'nin Düşünce Yapısı* adıyla basılmıştır. Mehmet Erdül'ün de *Başveren İnkılâpçı Ali Suavi* (2002) isimli kitabı bulunmaktadır. Fakat bu son zikrettiğimiz eserler çok genel ve yüzeysel bilgiler içermektedir. Süleyman Kani İrtem'in de *Çırağan Olayı'nı* incelediği *Sultan Murad ve Ali Suavi Olayı: Sarıklı İhtilalcinin Çırağan Baskını* (2003) kitabı ile İsmail Erdoğan'ın *Ali Suavî'nin Felsefî Yazıları* (2012) belli alanlara yönelmiş eserlerdir.

Suâvi'nin başında bulunup farklı dönemlerde yayınlanan dört gazetesi vardır. Ayrıca başka gazetelerde de yazılarına yer verilmiştir. Kendi gazeteleriyle ilgili çalışmalar bulunmaktadır. (İstanbul) *Muhbir* ve *Le Mukhbir* ile ilgili Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ndeki Zeki Taştan (1994) ve Abdülmecit Canatac (1995) tarafından yüksek lisans tezi yapılmıştır. *Ulûm* ve *Muvakkaten Ulûm Müşterilerine* gazeteleri ile ilgili yüksek lisans tezi ise, yine aynı üniversitedeki Seyit Battal Uğurlu tarafından (1997) ilim dünyasına kazandırılmıştır. Tezlerin tümünün danışmanlığını yine Hüseyin Çelik üstlenmiştir. Son olarak (İstanbul) *Muhbir* ile ilgili bir kitap çalışması Necati Çavdar tarafından *Muhbir: Osmanlı Basınının Sivri Dili* (2007) başlığıyla yayınlanmıştır. Çelik'in dışında Suâvi ile ilgili bir doktora çalışması da McGill Üniversitesi Institute of Islamic Studies'deki Aaron S. Johnson (2012) tarafından "A Revolutionary Young Ottoman: Ali Suavi (1839-1878)" başlığıyla yapılmıştır.

Son dönemlerde Suâvi ile ilgili çalışmalar hız kazanmıştır ve fikirleri üzerine ard arda yüksek lisans tezleri yapılmaktadır. Muaz Faruk Sarı'nın "Ali Suavi ve Siyaset Felsefesi" (2018), Dilek Tınık'ın "1867-1878 Tarihleri Arasında Osmanlı Basınında Ali Suavi'nin Yeri ve Önemi" (2018), Mustafa Kemal Halaman'ın "19. yüzyılda Bir Siyasi Düşünür: Ali Suavi" (2019) tezleri tamamlanmıştır.

Ali Suâvi'nin hayatı, dönemi ve fikhî görüşleri ile üzerinde yapacağımız çalışmamızın; bu literatüre küçük de olsa bir katkı sağlaması, Ali Suâvi'nin daha doğru anlaşılmasına vesile olması ve ileride yapılacak araştırmalar için bir basamak oluşturmasını ummaktayız.

3. Tezin Bölümleri

Şüphesiz şahısların düşünce hayatının şekillenmesinde kökleri, karakteri, yaşadığı coğrafya, dönem ve çevre etkili olmaktadır. Bu sebeple iki bölümden oluşan tezimizin birinci bölümünde tarihsel alt yapı hakkında bilgi verdik. Suâvi'nin fikir dünyasına girmeden önce birinci bölümün ilk kısmında kendi kaleminden öğrendiğimiz kısa bir özgeçmişini anlattık. Daha sonra yaşadığı dönüşümler, gazete yayıncılığına atılması, Yeni Osmanlılar ile ilişkisi, Avrupa dönemindeki faaliyetleri, trajik ölümü, arkadaşlarının ve haleflerinin kendisi hakkında söyledikleri ve eserlerini ele aldık. Birinci bölümün ikinci kısmında ise, dönemin sorunlarına çözüm amacıyla geliştirilen siyâsî-fikrî

hareketler ve bu fikrî atmosfer içinde Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin tutumuna değindikten sonra Suâvi'nin Yeni Osmanlılar içindeki yeri, Bâbîâli ve Saray ile ilişkisini inceledik.

İkinci bölümde ise, tezimizin odak noktası olan Ali Suâvi'nin fikhî görüşlerinin tahlillerine yer verdik. Suâvi'nin, siyasî ya da ictimai olsun görüşlerini ifade ederken İslâmî esaslardan yola çıkması ve İslâm tarihinin özellikle ilk devirlerinden deliller getirmesinden dolayı bu tür konuları da bölüme dâhil ettik. Zira o dönem çalışılırken fikhî, siyasî meselelerden ayırmak mümkün değildir. Bu nedenle fikhî görüşleri bölümünü siyasî meseleler, sosyal meseleler ve fikhî meseleler şeklinde ayırmayı uygun gördük ve her alanın alt başlıklarını sıraladık. Ayrıca her başlık altında o konuyla bağlantılı Osmanlı Devleti'ndeki hâlihazır durum hakkında kısaca bilgi verdik. Dönemin şartlarının kişiler üzerindeki tesirleri dışında Suâvi'nin etkilendiği kişileri ve görüşlerindeki değişimi tespit etmeye çalıştık. Özellikle Avrupa'da geçirdiği süre boyunca özellikle İngiltere ve Fransa'daki siyasî sistemlere yakinen şahit olmasının yanında buralarda aydınlarla temasta bulunmasının Suâvi üzerindeki izlerini anlamaya çalıştık. Önemli mevkilerde görev yapmış, siyasette ve zamanın medyası sayılan gazetede etkin olan bu kişiler hakkındaki bilgileri ve Suâvi ile ilişkilerini önemseydiğimiz için ayrı başlıklar altında yazdık. Ayrıca Suâvi ile çağdaş olan ve aynı meselelere kafa yoran Namık Kemal (1840-1888) ve Ziya Paşa (1829-1880) ile benzeştikleri ve ayrıştıkları noktaları yeri geldikçe ve genel bir izlenim oluşturacak ölçüde zikrettik. Diğer yandan fikhî görüşlerinin halefleri üzerindeki etkilerini de uzak döneme doğru pergelimizi açmadan yakın dönemle iktifa ederek belirttik.

4. Tezin Yöntemi

Suâvi'nin Osmanlıca kaleme aldığı (İstanbul) *Muhbir*, *Le Mukhbir* (*The Mukhbir*), *Ulûm* ve *Muvakkaten Ulûm Müşterilerine* gazeteleri ve diğer gazetelerde yayınlanmış yazılarına; İBB Atatürk Kitaplığı, Milli Kütüphane, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, BSV kütüphanesi ve TDV İSAM kütüphanesinin veritabanlarından ve İSAM'ın dokümantasyon kısmından ulaşabildik. Yine kendisiyle ilgili yazılan eserlerde Suâvi'nin orijinali Osmanlıca olan yazılarındaki bazı cümlelerin Latinize edilmiş şekilde ya da günümüz Türkçe'si ile aktarıldığına rastladık. Kimi tez ve kitaplarda tümüyle Latin

harfleriyle yazılmış ekler de bulunmaktadır. Fakat biz ilke olarak Suâvi'nin görüşlerini birincil kaynağından, onun bizzat kaleme aldığı yazılarından almayı önemseydiğimiz için, İstanbul ve Londra *Muhbir* gazeteleri ile *Ulûm Gazetesi* nüshalarından okuyarak Suâvi'nin görüşlerini öğrenmeye ve gerekli yerlerde birebir alıntı yapmaya gayret ettik. *Muvakkaten*'de ve diğer gazetelerde yayınlanan bazı makalelerine ulaşamadığımızda ikincil kaynaklara müracaat ederek referans gösterdik. Birkaç yerde okuyamadığımız ve önceki çalışmalarda bulamadığımız özel kelimeleri iki kelime arasında boşluk bırakarak belirttik. Başvurduğumuz bu çalışmalarda birçok kez Osmanlıca'dan yanlış şekilde Latinize edilmiş ve iki kelime arasında atlanmış kısımların olduğunu tespit edip kendi çalışmamızda doğru şekillerine yer verdik. Suâvi'nin İstanbul ve Londra'da yayınladığı gazetelerin isimleri aynı olduğu için karışıklığa yol açmaktadır. Bunu önlemek amacıyla *İstanbul Muhbir*, *Le Mukhbir* şeklinde yazdık. Avrupa'da yayınladığı gazetenin başlığı 38. sayıdan itibaren değiştiği için orijinal haliyle *The Mukhbir* olarak dipnot verdik.

Suâvi'nin karakterini yansıtan yazı üslûbu, çoğu zaman sivri, iğneleyici, zaman zaman saldırgan ve hakaretvari bir özellik taşımaktadır. Ayrıca konuşma diline yakın bir dil kullanması, yanibaşımızda konuşuyormuş gibi heyecanını, aceleci tavrını ve öfkesini hissetmemizi sağlamaktadır. Suâvi'nin üslûbunu ve meseleleri tartışma usûlünü daha net anlatabilmek için kendisinden blok alıntılar yaptığımız da olmuştur. Aynı zamanda bu sayede Suâvi'nin ilk gazete yazısında dile getirdiği sade bir dil kullanacağı vaadini gerçekleştirdiğine de şahit olacağız. 150 yıl öncesinin Türkçesinin günümüz Türkçesine yakınlığı da yine bu vesileyle görülecektir.

Suâvi'nin fikhî görüşlerini ele alırken kaynağımız gazete yazıları olduğu için kronolojik sırayı gözetmek hayli zor oldu. Aynı konudaki yazıların dağınık halde bulunması, bir meseleyi anlatılırken gazetenin hacmi yetmediği için konunun aniden kesilmesi, devamı ileriki sayılarda denmiş olsa da dönemin şartları gereği gazetenin kapatılması ve konunun yarım kalması vb. durumlara rağmen mümkün olduğunca tarihsel sıralamayı gözetmeye çalıştık. Birkaç yerde konu bütünlüğünü korumak için takdim-tehir yapmak zorunda kaldık. Suâvi'nin, yazılarında Hanefî mezhep imamlarının kavillerine yer verirken yararlandığı eser isimlerini zaman zaman belirttiğini fakat birçok rivayeti, kaynağını zikretmeden görüşlerine delil olarak kullandığını gördük. Biz de çalışmamızı,

bu rivayetlerin tetkikini ve kavillerin, zikredilen kitaplarda mevcut olup olmadığının araştırmasını yapmadan sürdürdük.



BİRİNCİ BÖLÜM:

ALİ SUÂVİ’NİN HAYATI ve DÖNEMİ

1.1. Hayatı

1.1.1. Doğumu, Gençliği ve Memuriyet Hayatı

Ali Suâvi, hicrî 1255 (miladi 1839) senesinde İstanbul’un Cerrahpaşa semtinde dünyaya gelmiştir. Çankırlılı olan babası Hüseyin Efendi kâğıt tüccarlığı yaparak geçimini sağlamış, okuma yazmayı ve basitçe hesap yapmayı ilerleyen yaşlarında Suâvi’nin annesinden öğrenmiştir. Babası karakter olarak doğruyu tereddüt etmeden açıkça söyleyen, haksızlık karşısında her zaman itiraz eden, hatta kendini tutamayıp çevresindekilere tokat attığı vâkî olan birisidir.⁶ Ayrıntılı olarak anlatacağımız Ali Suâvi’nin faaliyetleri ve görüşlerini dile getirirken kullandığı üslûbunda, babasının bu karakterinin yansımalarını görmek şaşırtıcı olmayacaktır.

Rüşdiye’de eğitim aldıktan sonra Suâvi, birkaç yıl Bâb-ı Seraskerî’de Dersaadet Yoklama Kalemî’nde çalışmıştır. Bu sıralarda cami derslerine devam ederek dinî ilimlerle meşgul olmuştur.⁷ Suâvi, ilk eserini hac yolculuğu öncesinde, 17 yaşındayken, Ehl-i Sünnet akaidine dair *Nesâih-i Ebî Hanîfe* üzerine bir şerh yazarak vermiştir. Suâvi’nin ifadelerine göre, bu eseri Bayezid Cami müderrislerinden Tosyalı Hüseyin Efendi okumuş ve kendisini takdir etmiştir. Suâvi, hac yolculuğu esnasında parasız kalmış ve eserinin bu ilk nüshasını 100 kuruşa Fas ulemâsından birine satmıştır. Şeriat ilimlerinden en çok hadis ilmini sevdiğini söyler. Yine Hicaz yollarında iken Mısır’dan Süyûtî’nin *el-Câmi ‘ül Sagîr*’ini üçte biri eksik şekilde satın almış ve ezberlemiştir. Noksan kısımları ise, Mekke’de yazıp hıfzetmiştir. Suâvi, yurda döndüğünde yedi bin kadar hadisin mertebeleriyle beraber hafızasında olduğunu söyler. Hadis ilmiyle mesaisi Bursa seyahatinde de devam etmiştir. Burada Haraççioğlu Kütüphanesi’nde *Sahîh-i*

⁶ Ali Suâvi, *Ulûm*, nr. 15, 1286 (1869), s. 893-895. *Ulûm Gazetesi*’nde “Yeni Osmanlılar Tarihi” başlıklı kırk sayfalık yazıda Suâvi, kendini ve Yeni Osmanlılar içindeki yerini anlatmaktadır.

⁷ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1976, s. 230.

Buhârî'de tekrarlanan hadisleri çıkartıp bölüm bölüm ayırarak yeni bir üslûp ile telhis etmiş, *Firdevs-i Dilemmî*'yi de ezberlemiştir. Suâvi hadisleri mütalaa etmekten aldığı zevki anlatarak: “Herkes bana hadis muhibbi diyecek yerde, muhaddis derlerdi.” sözleriyle toplumda nasıl bilindiğini de göstermektedir.⁸ Ayrıca “Herzégovine” adlı eserinde kendisini anlatırken, çokça seyahat etmesinden dolayı “dinleri, insanları, hayat şekillerini mütalaa ederek hoca oldum” demiştir.⁹ Kendi ifadelerinden Bursa’da sonra Simav’a geçtiğini ve burada kısa bir süre medrese hocalığı yaptığını anlıyoruz. Simav’da yaşadığı iki hadise, devlet memurlarının halka uyguladığı zulmü fark etmesini sağlar ve Suâvi artık Simav’da daha fazla kalamaz.¹⁰ Babasından aldığı isyancı karakterinin yanında peyderpey biriken bu tür gözlemler ileride göreceğimiz üzere Ali Suâvi’nin isyan ahlakını ve düşüncelerini şekillendirecektir.

İstanbul’a giden Ali Suâvi, Sami Paşa döneminde Maarif Nezareti’nin düzenlediği imtihanda birinci gelerek Bursa’da bir rüştiyeye “Muallim-i Evvel” olarak atanır.¹¹ Burada kaldığı bir yıl müddetinde hem medresede hocalık yapmış hem de Ulu Cami’de halka konferans tarzında dersler vermiştir. Bursa cemaati kendisine “Küçük Hoca” diye seslenmektedir. Atama kararını açıklayan resmî yazışmalardan anlaşıldığı üzere bu yıllarda Ali Suâvi, “Ali Efendi”, “Hacı Ali Efendi” şeklinde anılmaktadır. Yola ve uykusuzluğa dayanıklı anlamındaki “Suâvi” lakabını daha sonrası kendisi tercih etmiştir.¹²

Sadrazam Ali Paşa’nın İstanbul’a davetine 1861’de icabet eden Suâvi bu sırada 22-23 yaşlarındadır. Sami Paşa’nın konağına yerleştikten sonra İstanbul’daki devlet büyükleriyle ilişkisi başlar. Konağa gelip giden birçok ismi tanıma fırsatı bulması, onun ifadesiyle, devlet otoritesinin keyfî tutumlarına ve zafiyetine vakıf olmasını da sağlamıştır.¹³ Ziyaret ettiği veya görev yaptığı her yerde hem halkla hem de yöneticilerle kolay diyalog kurabilen birisidir.¹⁴ Gençliğinden beri yaptığı uzun seyahatleri,

⁸ Suâvi, *Ulûm*, nr. 15, 1286 (1869), s. 894-905.

⁹ Tanpınar, *19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 237.

¹⁰ Suâvi, *Ulûm*, nr. 15, s. 894-905; Mithat Cemal Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suâvi*, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2014, s. 18; Atay, *Ali Suâvi Baş Veren İnkılapçı*, s. 22.

¹¹ Tanpınar, *19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 230; Suâvi, *Ulûm*, nr. 15, s. 895.

¹² Hüseyin Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2021, s. 42-46.

¹³ Suâvi, *Ulûm*, nr. 15, s. 905.

¹⁴ Suâvi, *Ulûm*, nr. 15, s. 893.

Anadolu'daki memuriyetleri, cami hocalığı ve devlet kademelerindekilerle münasebetleri ileriki yıllarda muhalefet ederken dayandığı tecrübeler olacaktır.

Suâvi, İstanbul'da bir süre kaldıktan sonra Sofya'da Ticaret Mahkemesi'nde reislik ve Filibe'de Dabbak-hane Medresesi'nde hocalık görevlerinde bulunmuştur. Ayrıca Filibe'de Tahrirat Müdürlüğü yapmıştır.¹⁵ Bir süre sonra bölgenin idarecisi Atâ Bey, halkı isyana teşvik şikâyetiyle Suâvi'nin sürülmesine sebep olmuştur. Olaydan sonra İstanbul'a dönen Suâvi, Şehzade Cami'nde halk derslerine başlamıştır.¹⁶ Bu dönemde Fuad Paşa gibi devlet adamları ve aydın tabakanın camiye gelip Suâvi'nin konuşmalarını dinlemesi önemlidir. Suâvi, siyasi meselelere de değindiği için hem dikkatleri çekmiş hem de söyledikleri takip edilmiştir.¹⁷ Ali Suâvi ile o dönemde yakından tanışmamalarına rağmen, Namık Kemal bir arkadaşına yazdığı mektupta özellikle Suâvi'nin söz konusu derslerini metheder.¹⁸ Fakat ileride araları bozulacak ve Suâvi, Namık Kemal'in ağır sözlerine ve şiddetli üslûbuna muhatap olacaktır.

Ali Suâvi, içinde bulunduğu her ortamda fikirlerini ifade etmekten çekinmeyen bir yapıya sahiptir. Çeşitli memuriyetlerinde, cami kürsülerinde ve yazılarında bu tavrı sürdürmüştür. Fakat onun hayatında gazetenin ayrı bir yeri olmuştur. Hem dönemin etkili ana muhalefet aracı, hem de Suâvi'nin yalın bir dille kendini ifade edip halkla ilişkisini canlı tutacağı ve kamuoyu oluşturacağı mecra, gazetedir. Diğer eserleri ise, her zaman gazete yazılarından sonra gelir. Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin faaliyetlerinde birlikte rol alacakları Namık Kemal, Ziya Paşa, Mustafa Fazıl Paşa'yla tanışması da gazete vesilesiyle olmuştur.

1.1.2. Ali Suâvi'nin Gazeteciliğe Adım Atışı

Gazete, yeni fikirler üretme ve kalabalıklara ulaştırma aracı olarak kitaptan daha önce Osmanlı toplum hayatına girmiştir. Halkın güncel siyasetle tanışması ve siyasal sisteme ilk katılımı gazete üzerinden olmuştur. Osmanlılar modern düşünce ve bilimle dahi ilk olarak medresede değil, gazete vasıtasıyla tanışmışlardır.

¹⁵ Suâvi, *Ulûm*, nr. 15, s. 895; Suâvi, *Ulûm*, nr. 7, 1286 (1869), s. 419.

¹⁶ Suâvi, *Ulûm*, nr. 15, s. 906-908.

¹⁷ Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 231; Kuntay, *Sarıklı İhtilalcı Ali Suâvi*, s. 188-189.

¹⁸ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 54-55.

Türkiye'deki gazete yayıncılığına göz attığımızda ilk Türkçe gazetenin, *Takvim-i Vekâî* adıyla 1831 yılında yayınlandığını ve devletin resmi yayın organı olduğunu görürüz. Daha sonra yarı resmî gazete *Ceride-i Havadis*'i takiben 1860 yılında Şinasi'nin çıkarttığı *Tercüman-ı Ahval*, Türk gazeteciliğinin başlangıcı sayılır. Türk gazetecilik serüveni İstanbul'da yayınlanan *Tasvir-i Efkar* ve *Muhbir* ile devam etmiştir.¹⁹

Tasvir-i Efkar'ın basıldığı yıllarda Rumeli'de görev yapan Ali Suâvi de bu gazetenin takipçilerindendir.²⁰ Daha sonra İstanbul'a dönüp cami sohbetleriyle meşgul olurken bir yandan da 1867'de Filip Efendi'nin sahibi olduğu *Muhbir Gazetesi*'nde yazmaya başlar.²¹ Gazetenin ilk 32 sayısındaki yazıları Suâvi yazmıştır.²² Bu sebeple Mithat Cemal, *Muhbir* için “tek muharrirli gazete” der.²³ Suâvi'nin *Muhbir*'deki yazıları; dâhiliye, maârif ve hülâsa-i politika şeklinde üç ana başlık altında toplanabilir.²⁴

Suâvi, çeşitli alanlardaki yazılarının yanında *Muhbir*'le beraber siyasetle ilgili kalem oynatırken; aydın çevrelerinde adından sıkça söz edilen, sarayda tehlikeli görüldüğünden ötürü 1865 yılında padişah fermanıyla sürülen²⁵ ve Paris'te yaşamakta olan Mısırlı Mustafa Fazıl Paşa'ya karşı hayranlık duymaya başlamıştır. Aynı dönemde, Mustafa Fazıl Paşa'nın bir yazısı *Nord Gazetesi*'nde yayınlanır. Fazıl Paşa, bu yazıda kendisinin temsilcisi olduğu partinin Türkiye'deki destekçilerinden bahsederken *Jeune Turquie* şeklinde atıfta bulunur.²⁶ Namık Kemal, bu *jeune* terimini bir süre “Türkistan'ın erbâb-ı şebâbı” olarak kullanmış, Suâvi de Farsça'dan Osmanlıca'ya girmiş *civan* sözcüğüyle karşılık bulmuştur.²⁷ Ali Suâvi, Paşa'nın yazısını *Courrier d'Orient Gazetesi*'nden alıp tercüme eder ve “Devletlü Fazıl Mustafa Paşa hazretleri tarafından...”

¹⁹ Cavit Orhan Tütengil, *İngiltere'de Türk Gazeteciliği*, İstanbul: Belge Yayınları, 1985, s. 3-4.

²⁰ Atay, *Ali Suâvi Baş Veren İnkılapçı*, s. 29; Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 400.

²¹ Suâvi, *Ulûm*, nr. 15, s. 909.

²² Ragıp Özdem, “Tanzimat'tan Beri Yazı Dilimiz, Fikrî Nesir Dilimizin Gelişmesi”, *Tanzimat-2*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999, 886; Agah Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1960, s. 102. Ayrıca ilk sayının sonunda Suâvi, siyasî ıstılahlara yer verdiği *Ta'rifat* isimli tefrikayı yayınlamıştır ve anlamını verdiği ilk kelime “ihtilat”tır.

²³ Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suâvi*, s. 34. İstanbul'daki *Muhbir* 54 sayı çıkmıştır. İlk sayısı 25 Şaban 1283 tarihlidir. 54. Sayının tarihi ise 21 Muharrem 1284'tür.

²⁴ Necati Çavdar, *Muhbir: Osmanlı Basınının Sivri Dili*, İstanbul: Kriter Yayınevi, 2017, s. 51.

²⁵ Enver Koray, “Yeni Osmanlılar”, *Belleken XLVII/186* (1984): 572.

²⁶ M. Kaya Bilgegil, *Ziya Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, Ankara: Sevinç Matbaası, 1979, s. 91-92.

²⁷ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 282; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna, Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2008, s. 211. Ali Suâvi ve Namık Kemal daha sonra bu ifadeye “Yeni Osmanlılar” diye Türkçe karşılık bulmuşlardır.

şeklinde bir hitapla başlık atarak gazetesine koyar.²⁸ Bu olayla beraber Suâvi, kendisiyle görüşme imkanı olmamasına rağmen Fazıl Paşa taraftarı olarak anılmaya başlar. Daha sonra, hem padişahın emriyle yurtdışına sürülen Mustafa Fazıl Paşa'ya hayranlığı ve gazetesinde ondan övgüyle bahsetmesi, hem de Belgrat Kalesi'nin tarihine dair yazdığı yazıda Sadrazam Âli Paşa için kullandığı ağır tabirlerden dolayı *Muhbir* bir ay süreyle kapatılır.²⁹

Ayrıca Suâvi'nin henüz gazetenin kapatılma kararı tebliğ olunmadan önce yazdığı bir de *Millet Meclisi* makalesi vardır. Kendisi, yukarıda anlattığımız sebeplerin yanında bu makalenin ve sık sık oturup kalktığı aydın bürokrat çevreleriyle yaptığı siyasî muhabbetlerin Bâbîâli'nin dikkatini çektiğini söyler.³⁰ *Muhbir*'in kapatılmasına rağmen engellenemeyen Suâvi'nin muhalif tutumu, Bâbîâli tarafından başka bir yolun denenmesine sebep olur ve Suâvi'ye sürgün yolu görünür.

1.1.3. Sürgüne Gönderilmesi

Ali Suâvi'nin bahsi geçen faaliyetleri, Bâbîâli'yi kızdırmış ve gazetenin kapatılması dışında ikinci bir müdahale planı gündeme gelmiştir ki, bir akşamüstü zaptiye memurları tarafından tevkif olunur, ardından da Kastamonu'ya sürgüne gönderilir.³¹

Suâvi iki ay müddetince sürgün kaldığı Kastamonu'da; eğitim hizmetleri ve kitap yazmakla meşgul olmuş, siyasî söylem ve faaliyetlerden uzak durmuştur. Burada üç kitap³² ve bir de risale yazdığını; her devletin kanunlaşmış düzenine, servet ve kuvvetine dair yazdığı kitabın adının, Buhârî'nin *Sahîh*'inde geçen bir hadis-i şerîfe atıfla *Sen de*

²⁸ Ali Suâvi, *İstanbul Muhbir*, nr. 20, 27 Şevval 1284 (21 Şubat 1868), s. 3; Suâvi, *Ulûm*, nr. 15, 1286 (1869), s. 907'de Fazıl Paşa hakkında şöyle der: "Bu Fazıl Paşa, 'hakîmâne davranmalı' itizârıyla saman altından su yürütmeye çalışanlar kabîlinden olmayıp tamam-ı bugünkü günde mazlumların te'yidine mazhar olacak bir fedakâr, cesur ve serbâz ve mansıb-ı devlete gayr-ı muhtaç bir gani-i serefrâz imiş, deyu istima' eyledim. Kulak dolgunluğu beni kendine âşik etti."

²⁹ Suâvi, *Ulûm*, nr. 15, s. 910-911; Atay, *Ali Suâvi Baş Veren İnkılapçı*, s. 37-38; Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 225, 231. Tanpınar'a göre gazetenin asıl kapatılmasına ve "Kararname-i Âli"nin yayınlanmasına sebep olan şey, Suâvi'nin Mısır valisinin taleplerini anlattığı yazısıdır.

³⁰ Suâvi, *Ulûm*, nr. 15, s. 911-913.

³¹ Suâvi, *Ulûm*, nr. 15, s. 911-913.

³² Suâvi, *Ulûm*, nr. 15, s. 915 Kitaplardan birisi *Kayde'l-Mevcûd Sayde'l-Mefkûd* adlı iki ciltlik bir kitaptır. Fakat günümüze ulaşmamıştır.

Gemidesin isminde olduğunu söyler.³³ Hadisteki bu “gemi” metaforunu olayların gidişatından kendini sorumlu hissetmeyen insanlar, özellikle devlet adamları için sık sık yazılarında kullanacaktır.

1.1.4. Ali Suâvi’nin Avrupa’ya Kaçışı ve Yeni Osmanlılara Katılması

Âli Paşa’nın sadâreti döneminde *Kanunname-i Âlî*’ye takılan Yeni Osmanlılar Cemiyeti üyelerinden Âgah Efendi, Namık Kemal ve Ziya Bey’in yazıları, farklı yerlere sürülmelerine sebep olmuştur. Suâvi’nin Kastamonu’da yaşadığı nispeten münzevî hayatı, onu tamamen etkisiz kılmıştır. İstanbul’da veya memleketin farklı bir coğrafyasında konuşup yazmak artık Suâvi için imkânsız hale gelmiştir. İşte bu sırada Mustafa Fazıl Paşa, muharrirlerin yönetime küskünlüklerini değerlendirerek onları Paris’e davet eder. Sürgün yerlerine gitmeyen Yeni Osmanlılara, Ali Suâvi ve Âgah Efendi de yolda katılırlar ve hep birlikte 1867 yılı mayıs ayında Paris’e ulaşırlar.³⁴ Ayrıca bu kaçış, Mustafa Fazıl Paşa tarafından finanse edilmiştir.³⁵

Fazıl Paşa’nın Yeni Osmanlıları maddi-manevi desteklemesinin ardında şahsî bir sebep yatmaktadır. Paşa, Mısır Hidivi olma emelleri kurarken Hidiv İsmail Paşa, yüksek miktarda ödeme yaparak onu, bu talebinden vazgeçirmiş, kendisinden sonra valilik sırasının oğluna geçmesi yolunu açmıştır. Fazıl Paşa da kendisine istediği makamı vermeyen Saray ve Bâbîâli’ye kızarak, İstanbul’la arası bozuk olan yenilikçi fikir sahibi gençleri etrafında toplamıştır. Geniş bir servete sahip olduğu için hem gazetenin matbaa masraflarını karşılamış hem de her birine aylık maaş bağlamıştır. Fazıl Paşa’nın amacı,

³³ Suâvi, *Ulûm*, nr. 15, s. 914-915. Mehmed Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987, s. 2308-2309 Nu’mân ibn Beşîr (r.a)’dan rivayetle Peygamber –sallallahu aleyhi vesellem- şöyle buyurmuştur: “Allah’ın (men’ ettiği) sınırları üzerinde duran kimse ile, o sınırların içine düşen kimselerin benzeri, bir gemi halkının benzeri gibidir. Onlar gemi üzerinde kur’a atıldılar. Bâzısına geminin üstü düştü, bâzısına da altı (anbar kısmı) isâbet etti. Geminin alt kısmında bulunanlar sudan almak istedikleri zamân yukarıdakilerin üzerine uğruyorlardı. Bunlar (kendi kendilerine): Biz nasibimiz olan anbarda bir delik açsak (ezâlanmamış) ve üstümüzdekilere ezâ vermemiş oluruz, dediler. Şimdi yüksek tabaka sâhibleri bu aşağı seviyedeki insanları bu dilekleriyle başbaşa bıraksalardı, hepsi helâk olurlardı. Fakat onların (cinâyet işleyecek) ellerini tutsalardı hem kendileri kurtulur hem de mücrimleri toptan kurtarırlardı.”

³⁴ Tanpınar, *19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 225-226.

³⁵ Atay, *Ali Suâvi Baş Veren İnkılapçı*, s. 28.

gençlerin Bâbiâli'ye karşı muhalefetinden yararlanarak kendi isteklerini İstanbul'a kabul ettirmektedir.³⁶

Paris'te Mustafa Fazıl Paşa'nın başkanlığında yapılan toplantıya Yeni Osmanlılar'dan Ziya Paşa, Agâh Efendi, Namık Kemal, Nuri Bey, Mehmed Bey, Reşad Bey, Kâni Paşazâde Rıfat Bey ve Ali Suâvi katılır. Toplantıda ilk icraat olarak grup adına Suâvi'nin yine *Muhbir* isminde bir gazete çıkarması kararlaştırılır.³⁷ Fakat gazetenin Paris'te yayınlanması mümkün olmaz. Gelişlerinden bir ay sonra, Sultan Abdülaziz'in Paris seyahati dolayısıyla güvenlik tedbirleri kapsamında Yeni Osmanlılardan şehri terketmeleri istenir. Bunun üzerine Suâvi, Namık Kemal, Ziya Paşa ve Agâh Efendi Londra'ya geçer.³⁸ Fazıl Paşa ise, Paris'te kalarak seyahatinde sultana refakat eder ve kendini affettirerek İstanbul'a dönme izni alır.³⁹

1.1.5. Londra Yılları ve *Londra Muhbir*'in Yayın Hayatına Girişi

Ali Suâvi, Paris'teki toplantıda alınan karar gereği, Mustafa Fazıl Paşa tarafından sağlanan sermayeyle, Londra'da 31 Ağustos 1867'de *Muhbir Gazetesi*'nin ilk sayısını çıkarır.⁴⁰ Mardin, Ali Suâvi'nin gazetenin başına getirilmesinin ve eski gazetesinin adının tekrar kullanılmasının sebebinin, kendisinin İstanbul *Muhbir*'le ulaştığı okuyucu kitlesi ve popülaritesinden faydalanmak olduğu kanaatindedir.⁴¹ *Londra Muhbir*, matbuat hayatına İstanbul'a, "İşte buradayız, bizi susturamayacaksınız" der gibi bir meydan okumayla başlar: "*Muhbir*, doğru söylemek yasak olmayan bir memleket bulur, yine çıkar." Suâvi, yine ilk sayıda gazetenin Avrupa'da bulunan Cemiyet-i İslâmiye tarafından yayımlandığını ve amaçlarının, Osmanlı'nın maarifinin geliştirilmesi olduğunu ve gazetenin mekteplerde okutulacak kitapları sırasıyla neşredeceğini ifade eder.⁴²

³⁶ Atay, *Ali Suâvi Baş Veren İnkılapçı*, s. 83.

³⁷ Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suâvi*, s. 55.

³⁸ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 215.

³⁹ Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* s. 227.

⁴⁰ Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 226; Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973, s. 149; Ali Suâvi, *The Mukhbir*, nr. 38, 20 Safer 1285 (12 Haziran 1868). 38. sayıdan itibaren *Muhbir Gazetesi*'nin *Le Mukhbir* şeklindeki Fransızca adı *The Mukhbir* olarak değiştirilmiştir. Tütengil, *İngiltere'de Türk Gazeteciliği*, s. 31-32. *Muhbir* bir yılı aşkın bir süre yayımlandıktan sonra 50. Sayısından sonra kapanmıştır. Son sayısı 3 Kasım 1868 tarihlidir.

⁴¹ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 401.

⁴² Ali Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 1, 1 Cemaziyelevvel 1284 (31 Ağustos 1867), s. 1.

Görüldüğü üzere Suâvi, Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin adını ve asıl gayelerini zikretmeyip *Muhbir*'i şahsî bir çabanın ürünü gibi göstermektedir. Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin damgasını kullandığı halde arkadaşlarından ayrı hareket etmekte, kendi Yeni Osmanlı anlayışını sergilemektedir. Cemiyet içindeki bu ikili duruma rağmen, Namık Kemal ile Ziya Paşa birliği hemen bozmak istemezler.⁴³ Ancak 1868 Mayıs'ına kadar bekledikten sonra, Ziya Paşa ve Namık Kemal, Suâvi'ye bir mektup yazarak Yeni Osmanlılar Cemiyeti ile onun görüşlerinin birbiriyle çeliştiğini ve bundan sonraki nüshalarda cemiyetin damgasını kullanmamasını istirhâm ederler. Suâvi, bu talebi görmezden gelerek *Muhbir*'in yayın hayatının sonuna kadar "Yeni Osmanlılar Cemiyeti" damgasını basmayı sürdürmüştür.⁴⁴ Dolayısıyla Yeni Osmanlılar arasında ilk ayrılık, bu karşılıklı tavır alışla gün yüzüne çıkmıştır. *Muhbir* kendi başına yayın hayatına devam ederken bir gün matbaada çalışan Rum çırağının matbaa aletlerini çalıp kaçmasıyla Suâvi'nin Londra'daki yayıncılığı sona erer.⁴⁵ Suâvi'yle aralarındaki anlaşmazlıktan sonra diğer Yeni Osmanlılar tarafından Namık Kemal'in idaresinde, *Hürriyet* adıyla yeni bir gazete çıkarılır. *Hürriyet*'in ilk sayısında dahi Suâvi'den övgüyle bahsedilmesi dikkat çekicidir.⁴⁶ Ebuzziya'ya göre, böylelikle Yeni Osmanlıların birlik içinde olduğu izlenimini vermek için aralarındaki ihtilafın üstü örtülmektedir.⁴⁷ Ayrıca hala Âlî Paşa karşıtlığı onları birleştirdiği için zaman zaman *Hürriyet Gazetesi*'nde Suâvi'nin yazılarından da iktibaslar yapılmıştır.⁴⁸

Yeni Osmanlılar arasında zikrettiğimiz anlaşmazlıklar yaşanırken Mustafa Fazıl Paşa, Bâbîâli ile barışarak İstanbul'a dönmüştür. Ancak kabinede görev almasına rağmen arzuladığı memuriyete getirilmemesi sebebiyle Avrupa'daki gençleri ve *Hürriyet Gazetesi*'ni desteklemeye devam eder.⁴⁹

⁴³ Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* s. 226; Bilgegil, *Ziya Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, s. 116.

⁴⁴ Ebuzziya, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, s. 181-182.

⁴⁵ Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* s. 232.

⁴⁶ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 402; Ebuzziya, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, s. 220. *Hürriyet Gazetesi*'nin yayın hayatına başlaması 19 Haziran, 1868'dir. Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 136-137, 177-179. *Hürriyet* çıkmaya başladığında, *Muhbir*, 40 sayı basılmıştır. *Hürriyet*'in ilk 100 sayısında Suâvi aleyhinde bir ifade kullanılmaz. (Gazetenin ilk 64 sayısı Namık Kemal kontrolünde, 100. sayısına kadar da Ziyâ Paşa'nın yönetiminde çıkmıştır. Bu sayıdan sonra 29 Mayıs 1870'te gazete kapanmıştır.)

⁴⁷ Ebuzziya, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, s. 233, 256.

⁴⁸ Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suâvi*, s. 71-72.

⁴⁹ Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 227; Bilgegil, *Ziya Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, s. 119, 124. Bilgegil, *Hürriyet*'in ilk sayısından sonra Avrupa'daki Yeni Osmanlı üyelerinin susmadıkları

Bu arada, Suâvi'nin Londra'da Marie isimli bir İngiliz kadınla yaptığı evliliği de zikretmek gerekir. Nitekim yabancı bir kadınla evlenmesi sonraları hep eleştirilmiş, rakipleri ve sevmeyenleri tarafından suçlama konusu olmuştur.⁵⁰

1.1.6. Suâvi'nin Avrupa Merkezli Diğer Yayın Faaliyetleri

Muhbir Gazetesi'nin kapanmasından sonra Ali Suâvi, Paris'e dönmüştür. Bir süre yeni gazete hazırlıklarıyla uğraştıktan sonra 1869'un Temmuz'unda *Ulûm Gazetesi*'ni maddi imkânsızlıklardan dolayı el yazısıyla yazıp taş baskı ile basarak yayınlamaya başlamıştır. *Journal Encyclopédique Turc (Ansiklopedik Türk Gazetesi)* alt-başlıklı bu gazete, yazımı ve basımı ile tamamen Suâvi'ye ait olması, konuları ve tasarımıyla orijinalliğinden ötürü hakkında biraz daha ayrıntılı bilgi vermeyi hak etmektedir.⁵¹

Ali Suâvi'nin ilme merakı, Avrupa'daki siyasî gelişmelerin yanında bilim ve teknik alanındaki yenilikleri de takip ettiği ve çok yönlü okuyup yazdığı *Ulûm Gazetesi* 'yle net bir şekilde anlaşılmaktadır. *Ulûm*'da siyasetten dinî konulara, eğitimden dil ve edebiyata, tarihten maliyeye, ticaretten dış politikaya, felsefeden fen bilimlerine kadar çeşitli alanlarda yazılar yazarak okuyucusuna geniş bir yelpaze sunmuştur.⁵² Suâvi, *Ulûm* 'un 21. sayısı ile birlikte *Kamûsu'l-Ulûm ve'l-Ma'ârif*⁵³ isimli ilk Türkçe resimli ve alfabetik ansiklopediyi çıkarmaya başlamıştır.

takdirde Mustafa Fazıl Paşa tarafından gönderilen maaşlarının kesileceği tehdidiyle karşı karşıya kaldıklarını söyler. Ayrıca Mustafa Fazıl Paşa, İstanbul'a döndükten sonra dahi Yeni Osmanlılar'ı destekleyerek Bâbü'lî'ye karşı silah olarak kullanmak istemiştir.

⁵⁰ Ebuzziya, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, s. 157; Çelik, *Ali Suâvi ve Dönemi*, s. 82-83. Bu suçlamaların kaynağının Rıfat Bey, Namık Kemal ve Ebuzziya olduğu söylenir. 1870 yılında Rıfat Bey, Suâvi hakkında ithamlarda bulunmuş, Suâvi de "İngiltere'de evlendi diyorsun, bu şer'an caizdir. Zina edemem, nikâh ederim." şeklinde cevap vermiştir.

⁵¹ Ebuzziya, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, s. 271; Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 402; Danişmend, *Ali Suâvi'nin Türkçülüğü*, s. 9. Adı gazete olsa da aslında *Ulûm*, "on beş günde bir çıkan, el kadar küçük, altmış dört sayfalık bir mecmuadır." Çelik, *Ali Suâvi ve Dönemi*, s. 149. *Ulûm*, 25 sayı basılmıştır. İlk yirmi sayısı Suâvi'nin kendi yazısıyla yayınlanmıştır, beş sayı ise matbudur. Son sayısının tarihi, 1 Eylül 1870'tir.

⁵² Seyit Battal Uğurlu, "Ulûm Gazetesi'nin Tematik İncelemesi" (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), İçindekiler Kısmı.

⁵³ Atay, *Ali Suâvi Baş Veren İnkılapçı*, s. 40. Suâvi, maddi imkânsızlıklar yüzünden müstakil bir eser şeklinde bastıramamıştır. Bu yüzden gazetesinin on yedi sayfasını ansiklopediye ayırır. Paris'te olduğu için kaynak bulma noktasında sıkıntı yaşamamıştır. Uğurlu, "Ulûm Gazetesi'nin Tematik İncelemesi", s. 144, 153. *Kâmus*, *Ulûm*'un 21.-25. sayıları ile çıkmıştır. Prusya-Fransa savaşının patlak vermesi üzerine *Ulûm Gazetesi*'yle beraber sözünü ettiğimiz resimli ansiklopedi de 1 Eylül 1870 tarihinde son sayısı ile yayına veda etmiştir. Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s. 325 Meriç,

Mardin'e göre, Suâvi'nin *Ulûm*'daki siyasî yazılarında, *Muhbir*'deki gibi Yeni Osmanlılar Cemiyeti adına yazmaması sebebiyle şahsî görüşlerini ifade etmede bir çekingenliği görülmez. *Ulûm Gazetesi*'ni çıkardığı dönem, artık Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nden kopma aşamasına denk geldiği için onların fikirlerine karşı içindeki kızıgınlıklarını yazılarında rahatça dile getirmeye başlamıştır.⁵⁴

Aynı yıllarda bir yandan Mustafa Fazıl Paşa'nın Saray'la anlaşması ve büyük bir memuriyete geçmesi Ali Suâvi'yi şüphelendirmektedir. *Fazıl Paşa Takımı* yazısında Suâvi, Paşa'nın "Yeni Osmanlılar Cemiyeti"nden ihraç olduğunu söyleyerek onunla bağlantısını sürdürüp maddi destek alan cemiyetin diğer mensuplarını, tek tek aldıkları miktarlarla beraber ifşa eder.⁵⁵ Suâvi, Yeni Osmanlıların üyeleriyle yavaş yavaş ipleri koparma noktasına geldiği halde, tanışmalarından itibaren araları nispeten iyi olan Ziya Paşa'yla görüşmeye devam eder. Fazıl Paşa'nın Yeni Osmanlıları *Hürriyet*'i kapatıp Bâbiâli'ye karşı sessizliğe çağırması ikisini daha da yakınlaştırmıştır. Namık Kemal'in Fazıl Paşa'nın emriyle 6 Eylül 1869'daki sayısından sonra *Hürriyet*'ten imzasını çekmesiyle⁵⁶ beraber Suâvi gibi Ziya Paşa da *Hürriyet*'in 63. sayısına kadar birlik içinde çalıştıkları N. Kemal, Reşad ve Nuri Beylerle yollarını ayırmıştır. N. Kemal, Fazıl Paşa'ya tâbî olarak Hidiv İsmail Paşa'ya karşı siyaset yürüten Âlî Paşa'yı desteklediği halde, Ziya Paşa ve Suâvi, İsmail Paşa'ya gazete yazılarıyla destek olmuşlardır.⁵⁷ 1870 yılında Âlî Paşa'nın izniyle üç yıllık sürgün hayatına son verilen Namık Kemal, *Hürriyet*'in 63. sayısından sonra İstanbul'a döner.⁵⁸

Yeni Osmanlılar'ın çözülme safhasında, cemiyet üyeleri dinî söyleme yaslanarak birbirlerine karşı ithamlarda bulunmuşlardır. Gruptan ilk ayrılan Rıfat Bey, *Hakikat-i Hal Der Def'i İhtiyal* adlı mektubunda Suâvi'nin kendi görüşlerini meşrulaştırmak için İslâm

Suâvi'nin Larousse'u tercüme edip Türkiye hakkında maddeler eklemeyi ve Türkiye'nin Larousse'unu oluşturmayı istediğini söyler.

⁵⁴ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 420.

⁵⁵ Suâvi, "Fazıl Paşa Takımı", *Ulûm*, nr. 14, 1286 (1869), s. 841-842.

⁵⁶ Ebuzziya, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, s. 317-320.

⁵⁷ Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 227-228; Ebuzziya, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, s. 331, 374. Ziya Paşa, İsmail Paşa'nın maddi desteğiyle Londra'da *Hürriyet*'i 90. sayısına kadar yayınlamaya devam eder. Daha sonra Cenevre'ye taşınan Ziya Paşa, 100. Sayısında *Hürriyet*'in fonksiyonunu bitirdiğini söyleyerek gazeteyi kapatır. Abdülkadir Karahan, "Bilinmeyen Bir Mektubuna Göre Ali Suâvi'nin Kişiliği ve Mısır Yönetiminde Bir Afrika Devleti Kurma Hayali", *VII. Türk Tarih Kongresi*, s. 588-589. Suâvi'nin de Mısır devlet adamlarından Riyaz Paşa'yla olan mektuplaşması Paşa'dan maddi destek aldığını göstermektedir.

⁵⁸ Ebuzziya, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, s. 384.

dininin kaynaklarından faydalandığını, Avrupa’da şapka giyip, şarap içtiğini ve İslâm dinine mugayir yaşadığını iddia etmiştir.⁵⁹ Suâvi de Namık Kemal’in hiçbir şey olmamış gibi idareyle barışmasını içine sindiremeyip onun, Âlî Paşa hakkında daha önce yazdıklarını gündeme getirmiş,⁶⁰ ayrıca N. Kemal’in de içinde bulunduğu bazı zevâtın Londra’da domuz yağı kullanarak Kur’ân bastırma işine girdiğini yazmıştır.⁶¹ Edebî yönü güçlü olan ve kalabalıklar tarafından okunan N. Kemal’in onun hakkında yazdıkları ise, daha sonraları insanların, Suâvi hakkında menfî hüküm vermelerinde etkili olmuştur.⁶²

Suâvi, *Ulûm Gazetesi*’nde bahsi geçtiği üzere bazı polemiklerle meşgulken, 1870-1871 Prusya-Fransa savaşının patlak vermesi üzerine Paris’ten ayrılarak Lyon şehrine intikal eder ve burada *Ulûm*’un devamı niteliğinde *Muvakkaten Ulûm Müşterilerine Gazetesi*’ni⁶³ yayınlamaya başlar. Lyon ve Marsilya seyahatlerinin ardından, tekrar Paris’e Ziya Paşa’nın yanına döner. Çelik, Yeni Osmanlılar Cemiyeti’nin Avrupa’daki gazete yayıncılığı serüveninin, Suâvi’nin 31 Ağustos 1867’de *Muhbir*’i çıkarmasıyla başlayıp yine onun 1870’in Aralık’ında *Muvakkaten*’iyle sonlandığı görüşündedir. Suâvi, *Muvakkaten* kapandıktan sonra 1876 yılına yani İstanbul’a dönüş tarihine kadar Paris’te çeşitli kişi ve cemiyetlerle görüşmelerde bulunmuş ve yabancı gazetelerde yazılar yayınlamış⁶⁴ ayrıca birtakım küçük müstakil eserler, risaleler ve salnâmeler kaleme almıştır.⁶⁵

1.1.7. Suâvi’nin İstanbul’a Dönüşü

Ali Suâvi’nin Paris’teki son zamanlarında yazdığı yazılar arasında Mardin’e göre, hükümdara sadık olduğunu gösteren yazılar da vardır.⁶⁶ Ayrıca Türköne, Suâvi’nin yurda dönmesinin, ancak Abdülhamid’in cülûsundan sonra onun; reform, meşrutiyet ve halkla

⁵⁹ Ebuzziya, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, s. 264-266.

⁶⁰ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 173-174.

⁶¹ Ali Suâvi, *Muvakkaten Ulûm Müşterilerine*, Marsilya, nr. 6, 1287 (1870), s. 82-83.

⁶² Atay, *Ali Suâvi Baş Veren İnkılapçı*, s. 87.

⁶³ Uğurlu, “Ulûm Gazetesi’nin Tematik İncelemesi”, s. 41. Toplam on bir sayısı olan *Muvakkaten*’in iki sayısı Lyon’da, sekiz sayısı ise Marsilya’da basılmıştır. On altı sayfadır. Uçman, “Ali Suâvi”, s. 445-448. Uçman ise, tüm sayılarının Lyon’da yayımlandığını söyler.

⁶⁴ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 178-199.

⁶⁵ Uçman, “Ali Suâvi”, s. 445-448.

⁶⁶ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 402-403.

ilgili yeni görüşlerini anlatan makaleler yazıp Türk gazetelerinde duyurulmasının ardından gerçekleştiğini söyler.⁶⁷ Kuntay, Suâvi'nin meşrutiyeti yerdiği *Vakit Gazetesi*'ndeki yazısının, II. Abdülhamid'in tahta çıkışından altı gün sonra yayınlandığını ve Suâvi'ye, İstanbul'a dönüşü için verilen iznin makaleden on gün sonra ulaştığını tespit ederek yukarıdaki iddiayı ispat ediyor gözükmektedir.⁶⁸ Çelik ise, Suâvi'nin padişah, meşrutiyet ve İslâm birliği gibi konularla ilgili düşüncelerinin İngiltere'deki çevresiyle beraber evrildiğini, İstanbul'a dönmek için padişaha yaranmayla alakası olmadığını söylemektedir.⁶⁹

1871'de Sultan Abdülaziz'in 42. doğum gününün Berat Kandili'ne denk gelmesi vesilesiyle Mahmut Nedim Paşa tarafından siyasî mahkûmlar için kısmî af ilan edilmiştir.⁷⁰ Suâvi dışında Avrupa'daki Yeni Osmanlılar, Âlî Paşa'nın 6 Eylül 1871'de vefatından sonra padişahın affından yararlanarak yurda dönmüşlerdir. Suâvi'nin aynı yıl yaptığı başvuru ise kabul edilmez.⁷¹ Nihayet II. Abdülhamid'in iradesiyle Ekim 1876'da dokuz seneden fazla kaldığı Avrupa'dan İstanbul'a dönmüştür. Hükümdar, haricî meselelere dair Batı'daki neşriyatın tercüme edilmesi için kurduğu Cem'iyet-i Mütercimîn'e Suâvi'yi de dâhil eder. Fakat aynı kurulun üyeleri olan Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın bu duruma itirazları üzerine daha ilk toplantıda cemiyet dağılmak zorunda kalmıştır.⁷² Tercüme Heyeti'nden sonra Suâvi'nin şehzadelerin hocalığı ve padişah kitapçılığı görevleriyle saray içinde kısa bir çalışma hayatı olmuştur.⁷³ Yine padişahın emriyle Fransız Lisesi programının uygulandığı Mekteb-i Sultânî'ye 1 Ocak 1877'de müdür tayin edilmiştir.⁷⁴ Danişmend ve Kuntay'a göre, kendisine çeşitli vazifeler verilmesine vesile olan kişi Mabeyn Müşiri ve Bahriye Nazırı olan Eğinli Said Paşa'dır.⁷⁵ Fakat okul idaresini değiştirdiği ve disiplini bozduğu iddialarının yanında İngiliz eşini müdür dairesine yerleştirmesiyle beraber hakkında ileri geri konuşulmasından sonra

⁶⁷ Mümtaz'er Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 84-85.

⁶⁸ Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suâvi*, s. 116, 128.

⁶⁹ Çelik, *Ali Suâvi ve Dönemi*, s. 94-96, 413-414.

⁷⁰ Koray, "Yeni Osmanlılar", s. 581.

⁷¹ Çelik, *Ali Suâvi ve Dönemi*, s. 189-190; Bilgegil, *Ziya Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, s. 188.

⁷² Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 233; Uçman, "Ali Suâvi", s. 445-448.

⁷³ Uğurlu, "Ulûm Gazetesi'nin Tematik İncelemesi", s. 29.

⁷⁴ Yahya Akyüz, "Galatasaray Lisesinin İslahına İlişkin Ali Suâvi'nin Girişimlerini Gösteren Bir Belge", *TTK Belleten* XLVI/181 (1982): 121.

⁷⁵ İsmail Hâmi Danişmend, *Ali Suâvi'nin Türkçülüğü*, İstanbul: Cumhuriyet Halk Partisi Genel Sekreterliği, 1942, s. 15-16; Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suâvi*, s. 129-130.

Aralık 1877’de okuldaki görevinden alınmıştır.⁷⁶ Mardin’e göre, okulu idare etmedeki yetersizliği sebebiyle okuldan uzaklaştırılmıştır.⁷⁷ Atay ise, Müslüman halkın parasıyla kurulan Sultânî’nin içinin Rus, Sırp, Bulgar, Rum ve Ermeni talebelerle doldurulmuş olduğunu, hatta bir kısmının düşman saflarına katıldığını, buna karşılık Suâvi’nin de okulun kuruluş amacına uygun olarak Türk olmayan talebe nüfusunda daralmaya gittiğini ve yaptığı değişikliklerin Batıcılar tarafından hoş karşılanmamasından dolayı görevine son verildiğini söyler.⁷⁸ Ayrıca Suâvi bu dönemde, *Vakit*, *Sadakat*, *Basiret*, *Müsâvât* ve *Ümran* gazetelerinde yazılar yayınlamaya devam etmenin yanında⁷⁹ Mekteb-i Sultânî’de gazete okunmasına izin vererek gazetenin okullara girmesine öncülük etmiştir.⁸⁰

Böylece padişahın gözünden düşen Suâvi’nin bir süre işsiz gezdiği bilinmektedir. Bu sırada “Sem’u Tâ’at Derneği”⁸¹ ve “Üsküdar Heyeti” denilen gizli cemiyetleri kurduğu ileri sürülmüştür.⁸²

1.1.8. Çırağan Vak‘ası ve Ölümü

Padişahla arası bozulan Suâvi, Rusların neredeyse İstanbul’a kadar geldiği dönemde 18 Mayıs 1878 tarihli *Basiret Gazetesi*’nde bir ilan yayınlamıştır. Devletin dış politikasında karşılaşılan sorunların çözümsüz olmadığını, bunun çarelerini anlatacağı makalenin pazartesi günü gazetede yayınlayacağını bildiren Suâvi bu ilandan iki gün sonra maksadını bilfiil gösterir.⁸³

Suâvi, 20 Mayıs 1878 günü Rumeli’deki kaybedilmiş topraklardan İstanbul’a gelen birkaç yüz, bir rivayete göre beş yüz muhacirle birlikte V. Murad’ı kaçırpı yeniden tahta geçirme amacıyla Çırağan Sarayı’na girmişlerdir. Fakat “Aman Efendim! Gel bizi moskoflardan halâs et!”⁸⁴ diyerek mahlû padişahı dairesinden çıkardığı esnada Ali Suâvi,

⁷⁶ Uçman, “Ali Suâvi”, s. 445-448.

⁷⁷ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 404.

⁷⁸ Atay, *Ali Suâvi Baş Veren İnkılapçı*, 90-91.

⁷⁹ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 213.

⁸⁰ Yahya Akyüz, “Okula Gazete Sokan Öğretmen Ali Suâvi ve Günümüz Eğitiminde Benzer Girişimler”, *TTK Belleten* XLII/167 (1978): 437-438.

⁸¹ Atay, *Ali Suâvi Baş Veren İnkılapçı*, 88-89; Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 404.

⁸² Uçman, “Ali Suâvi”, s. 445-448.

⁸³ Uçman, “Ali Suâvi”, s. 445-448.

⁸⁴ Danişmend, *Ali Suâvi’nin Türkçülüğü*, s. 18.

Beşiktaş Muhafızı Hasan Paşa tarafından elindeki sopayla olay mahallinde öldürülmüştür. Suâvi'nin mezarının Yıldız Sarayı yakınlarında olduğu söylenmektedir.⁸⁵

Rivayete göre, Suâvi'nin V. Murad'ı tekrar tahta geçirme teşebbüsünün akamete uğramasından sonra evindeki bütün evrak karısı tarafından imhâ edilmiştir. Bu belgelerde nelerin yazılmış olduğu ise, hala bilinmemektedir.⁸⁶

Çırağan Vak'ası'nın yaşandığı yıllar “Ayastefanos Barış Antlaşması”nın yapıldığı, Avrupa'daki Türk hâkimiyetinin bitirildiği ve Osmanlı'nın İran ve Doğu vilayetlerinin sınırlarına dahi müdahale edildiği bir dönemdir. Şartları ağır olan bir antlaşma imzalanmış ve savaş sonrası İstanbul'da sokaklar muhacirlerle dolmuştur. Adil'e göre, Ali Suâvi bu acı tablonun sorumlusu olarak, Abdülhamid'i görmüştür. Suâvi Ruslarla savaşa devam etme taraftarı olduğu halde padişahı ikna edememiştir.⁸⁷ Mardin'e göre ise, Çırağan Vak'ası'nın sebebi, Ali Suâvi'nin Abdülhamid'in Rus saldırıları karşısında vatanın savunulmasındaki başarısızlığına öfkelenmesidir.⁸⁸ Ali Suâvi'nin niyetinin anlaşılabilmesi ve olayın sır perdesinin aralanması amacıyla Çırağan Vak'ası üzerine çokça tartışma yapılmıştır. Biz burada, ileri sürülen çeşitli ihtimaller arasında kanaatimizce en uygun olan bir iki görüşü zikretmekle iktifa ediyoruz. Yeni kaynaklara ulaşıldıkça olayın gerçek yüzünün ortaya çıkacağını umuyoruz. Bununla birlikte olayın sebebinden çok bürokrasiyi ve aydınları etkileyen sonucu daha çok konuşulmuştur.

Suâvi'nin bu girişiminin en önemli sonucu, II. Abdülhamid'in mutlakiyetçi tutumunu daha da sertleştirmiş olmasıdır.⁸⁹ Olayı takip eden yıllarda II. Abdülhamid dönemi boyunca Suâvi, lanet okunarak anılmıştır. Diğer yandan Suâvi'nin II. Abdülhamid'e karşı planladığı olayda hayatını kaybetmesi, II. Meşrutiyet döneminde Jön Türkler nezdinde onu kahramanlaştırmış,⁹⁰ farklı kesimler Suâvi'yi daha çok Çırağan Va'kası üzerinden konumlandırmış ve iktidarla kendi ilişkilerine göre Suâvi'yi övmüş veya yermiştir.⁹¹

⁸⁵ Atay, *Ali Suâvi Baş Veren İnkılapçı*, s. 11-12.

⁸⁶ Uçman, “Ali Suâvi”, s. 445-448.

⁸⁷ Abdurrahman Adil'den aktaran Danişmend, *Ali Suâvi'nin Türkçülüğü*, s. 15-16.

⁸⁸ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 404.

⁸⁹ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 241.

⁹⁰ Uçman, “Ali Suâvi”, s. 445-448.

⁹¹ Uğurlu, “Ulûm Gazetesi'nin Tematik İncelemesi”, s. 30; Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 399. Son zamanlarda Suâvi, “demokratik ideallerin peşinde ölen ilk modern Türk” olarak anılmaktadır.

1.1.9. Dönemindeki Aydınların Suâvi Hakkındaki Görüşleri

Yeni Osmanlılar denildiğinde, gençliklerinden vefatlarına kadar yayın faaliyetleriyle meşgul olmuş ve bu sayede seslerini daha çok duyurma imkânı bulmuş üç isim akla gelmektedir. İncelediğimiz kaynaklarda Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suâvi'nin isimleri genelde bir arada zikredilir. Yeni Osmanlı Cemiyeti'nin dağılması da daha çok bu isimlerin ayrılığına itibarla ele alınmaktadır. Üçünün karşılaşması, Avrupa'ya yolculukları sırasında olsa da ilişkileri gazete yayıncılıkları sayesinde İstanbul'da başlamıştır. Namık Kemal'in Suâvi'yi o günkü nitelemeleri ile aralarında anlaşmazlık çıkıp daha sonra bağımsızlaştıkları zamanki ifadeleri arasında çok fark vardır. Suâvi, *İstanbul Muhbir*'de yazıyorken N. Kemal onu şu satırlarla övmüştür:

Bu zât nev-zuhûrân-ı irfânın zinet-ü mefharetidir. Temyiz-i hâfıza, sür'at-i intikal, nâtıka, kuvve-i kalemiyye gibi birçok hasâis-i nâdireyi her biri bir fâzıla-ı sermâye-i mübâhât olarak derece câmi' olduktan başka, henüz sinni otuz raddelerinde iken ma'ârif-i islâmiyyenin heman her cihetine ihâta ve Fransızca ve Rumca'ya dahi vukuf hâsıl eylemiştir.⁹²

Suâvi'nin *Muhbir* yazılarında cemiyetin gayelerinden sapması ve gazeteyi tek başına çıkarıyormuş gibi başına buyruk tavırları Avrupa'daki diğer Yeni Osmanlıları kızdırmıştır. İlerleyen dönemde Namık Kemal ile fikirsel ayrılıklara düşmesi ve Suâvi'nin, o ve diğerlerinin Bâbîâli yanlısı oldukları şeklindeki eleştirel *Fazıl Paşa Takımı* yazısından sonra aralarındaki ipler kopmuştur. Avrupa'da geçirdikleri uzun yıllar süresince birbirlerinin yazılarını takip etmeye devam etmişler ve reddiyelerini bu vesileyle birbirlerine ulaştırmışlardır. Namık Kemal'in Suâvi hakkındaki son kanaatleri oldukça olumsuzdur. Onun için "câhil ve mağrur"⁹³ demiştir. II. Abdülhamit'in kuracağı Tercüme Cemiyeti'ne Suâvi'nin de alınacağını duyunca; "Bu cahil âdemin aramızda hiç işi yoktur. Cemiyetimizde kimlerle teşrik-i mesai edeceğimiz bizzat bizim tarafımızdan tayin olunur." diyerek öfkesini izhâr etmiştir. Suâvi'nin vefatından sonra ise, daha ağır sözler sarfetmiştir.⁹⁴ Namık Kemal'in takipçilerinden Ebüzziya da *Yeni Osmanlılar*

⁹² Fevziye Abdullah Tansel, *Namık Kemal'in Hususi Mektupları: İstanbul, Avrupa ve Magosa Mektupları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013, s. 75.

⁹³ Suâvi'nin Namık Kemal ile ilişkisinin ayrıntıları ve onun Suâvi hakkında kullandığı ağır ifadeler için Bkz. Çelik, *Ali Suâvi ve Dönemi*, s. 109-120, 303. "Şarlatan" yakıştırması dahi yapmıştır.

⁹⁴ Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, s. 232-233.

Tarihi'nde Çelik'in tespitlerine göre, Suâvi hakkında isabetli olmayan yorumlarda bulunmuş ve hatalı bilgiler paylaşmıştır.⁹⁵

Namık Kemal ile çok samimi olan Reşad Bey de aynı şekilde Suâvi'nin aleyhinde yazılar kaleme almıştır. Onu cehaletle ve yeni ilimlere karşı ön yargılı olmakla suçlamış, “behey mağrur”, “behey herif”, “behey edebsiz” vb. tabirlerle onu nitelemiştir. Sarığını çıkartıp şapka taktığını, içki içtiğini ve Hristiyan ayinlerine katıldığını ileri sürmüştür. Çelik, Yeni Osmanlılar grubu içinde sadece Suâvi'nin halk tabakasından geldiğini ve bu durumdan dolayı diğer üyeler tarafından küçük görüldüğü tespitinde bulunur.⁹⁶

Yine Yeni Osmanlılar'dan Kâni Paşazâde Rıfat, bu tartışmalarda yakın arkadaşı olarak Kemal'in tarafında yer almış, *Hakikat-i Hal Der Def'i İhtiyal* yazısında Suâvi ve Ziya Paşa ile ilgili ağır itham ve hakaretlerde bulunmuştur. İddialarına göre Suâvi, sarığını çıkartıp şapka giymiş, içki içmiş, İngiliz bir kadınla evlenmiş, faizi helal görmüş ve kendi amaçlarına dini alet etmiştir. Bu broşür aynı zamanda Rıfat Bey'in Yeni Osmanlılar'a katılmasının pişmanlığını yansıtır.⁹⁷

Suâvi'nin, Yeni Osmanlılar içinde sadece Ziya Paşa ile ilişkileri daha samimi ve uzun süreli olmuştur. Ziya Paşa'nın, cephe arkadaşlığını bozmamak için çaba sarfettiği görülmektedir.⁹⁸ İkilinin, Fazıl Paşa yerine Mısır Hidivi İsmail Paşa'dan destek almaya başlamaları da yakınlaşmalarını sağlamıştır. Suâvi, *Hürriyet Gazetesi*'nde Ziya Paşa'yı zor duruma düşüren birkaç yazı yazmasına rağmen genel olarak yayıncılık faaliyetlerinde birbirlerini desteklemişlerdir. Suâvi, Ziya Paşa'nın Mısır'la mektuplaşmalarını sağladığı için aynı zamanda onun sırdaşıdır. 27 Ramazan 1287 (1870) tarihindeki bir mektubunda Ziya Paşa, o sıralarda Suâvi'nin *Ulûm Gazetesi* ile meşgul olduğunu yazdıktan sonra onunla ilgili şu yorumda bulunmuştur: “...gücü yettiği kadar çalışıyor Kâşki öyle birkaç kişi daha olsa” dedikten sonra, “Muktezâ-yı meşrebi üzre söz dinlemez” diye huyundan şikâyet eder. Ertesi yıl Ziya Paşa'nın, Suâvi'nin eşi hakkındaki ithamlarından dolayı

⁹⁵ Çelik, *Ali Suâvi ve Dönemi*, s. 83-90.

⁹⁶ Çelik, *Ali Suâvi ve Dönemi*, s. 152-156. Reşad Bey, “behey budala”, “behey mecnun”, “kelb”, “hokkabaz”, “geveze” gibi yakıştırmalar yapmaktan çekinmemiştir.

⁹⁷ Ebuzziya, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, s. 264-266.

⁹⁸ Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 226.

araları bozulmuştur.⁹⁹ İstanbul'daki son dönemlerinde ise Paşa, Suâvi için “meczip” demiştir.¹⁰⁰

Diğer yandan Abdülhak Hâmid Tarhan, arkadaşına yazdığı mektupta Suâvi'den iftiharla bahsetmektedir. Onunla görüşüğünü ve halini, fikirlerini çok beğendiğini ve kendisinin beklediğinden iyi olduğunu yazdıktan sonra: “Bizde ziyan edilmesi âdet olan efâzıldan ve pâymâl-ı hakaret edilen definelerden biri de Suavi Efendi'dir. Beş on güne kadar İstanbul'a geliyor. Zannederim ki onu dahi Kemal Bey gibi, Şûrâ-yı Devlet'e tıkarlar.” demiştir.¹⁰¹ Yine arkadaşına yazdığı başka bir mektupta:

Suavi'nin mecnun olduğu tebeyyün etti. Fakat mecnun-ı hamiyet imiş, bana öyle geliyor. (...) Hünkâr halkın eline silâh veriyor da yine kimse kımıldamıyor. Koskoca millet-i Osmaniyye içinde Suavi'nin teferrüdü hem mûcib-i ârdır, hem de Osmanlıların en kötüsünden en güzel bir hareket vâki olmuş demek olmak hasebiyle şâyân-ı iftihadır.¹⁰²

Suâvi, Bursalı Tâhir Bey'in nazarında; “fevkalâde zekâ sahiplerinden bir zat”tır.¹⁰³ İstibdatçı gördükleri II. Abdülhamit'in yerine V. Murat'ı tahta geçirme teşebbüsünde öldürüldüğünden dolayı da Jön Türkler tarafından Suâvi, milli kahraman ilân edilmiştir.¹⁰⁴

1.1.10. Haleflerinin Suâvi Hakkındaki Görüşleri

Suâvi, vefatından sonra hakkında olumlu-olumsuz en çok tartışma yapılan isimlerden olmuştur. Meriç'e göre çok sayıda Suâvi vardır. Muayyen bazı ifadelerinden yola çıkarak Türkçüler, Suâvi'nin ilk Türkçülerden olduğunu; laikler, din ile dünya işlerini ayıran kişilerin başında geldiğini iddia etmiştir. Her grup Suâvi'yi kendi bulundukları konuma yakınlaştırmaya çalışmıştır. Bu sebeple onu anlatırken mübalağaya kaçan tasvirlerle rastlanır. Nitekim gazeteci-yazar, aynı zamanda Cumhuriyet döneminde uzun yıllar milletvekilliği yapan ve inkılâpların daimî savunucusu olan Falih Rıfkı Atay (1894-

⁹⁹ Bilgegil, *Ziya Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, s. 134-162, 171-173.

¹⁰⁰ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 234.

¹⁰¹ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid'in Mektupları*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1995, s. 51.

¹⁰² Enginün, *Abdülhak Hâmid'in Mektupları*, s. 99.

¹⁰³ Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınevi, t.y., I, s. 437.

¹⁰⁴ Uçman, “Ali Suâvi”, s. 446.

1971)¹⁰⁵, Suâvi hakkında yazdığı kitabında, onu “fikri ve davası uğruna başını veren inkılâpçı”¹⁰⁶ şeklinde tanımlamıştır. Yine aynı görüşlerde olan şair ve yazar Mithat Cemal Kuntay (1885-1956)¹⁰⁷, Çırağan Vak‘ası’nda öldürüldüğü için *Sarıklı İhtilalci Ali Suâvi* eserinde onunla ilgili; “ilk sivil ihtilalin ilk şehidi, sarıklı ihtilâlcî”¹⁰⁸ demiştir. Tarihçi ve Türkçü olan İsmail Hâmi Danişmend (1889-1967)¹⁰⁹’e göre de “anadan doğma ihtilâlcî” dir; teokrasi devrinde laik, mutlakiyet döneminde cumhuriyetçi, Osmanlılık devrinde Türkçüdür.¹¹⁰ Bu saydığımız isimlerin Suâvi’yi laik ve Türkçü olarak nitelemelerinin isabetli olmadığını belirtmeliyiz. Yazılarının çoğu incelenmeden, cümlelerinin bağlamları gözetilmeden ve Suâvi’nin hayat serüveni tam olarak bilinmeden ileri sürüldüğü anlaşılmaktadır. Bunda, dönemin şartlarından dolayı Suâvi’nin Avrupa hayatına ve eserlerine vâkıf olamamaları muhtemelen etkilidir.

Tanpınar, Suâvi’nin medrese eğitimi almadığı halde, hoca olduğunu ve kendini din âlimi şeklinde takdim etmesine rağmen, şapka giyip Hıristiyan bir kadınla yaşamasını eleştirir.¹¹¹ Onun her zaman ön planda bulunmak istediğini, kendisine hayran olduğunu ve methedilmeyi sevdiğini söyler. Nitekim ona göre, Suâvi, gazetesinde yayınladığı imzasız mektuplarla kendini övmüştür.¹¹²

Hülâsa Suâvi’nin Batı’ya yetişme telaşı ve heyecanı, çok iş yapma hevesi, çok yönlü yazıları, aceleci karakteri, aktivist tavrı ve sivri dili eleştirilere hedef olmuştur. Suâvi’nin yazılarında apaçık ve yalın bir dil kullanması da Yeni Osmanlı arkadaşları ve dönemindeki aydınlar tarafından edebî zarafetten yoksun ve ilkel bulunmuştur.¹¹³ Hâlbuki o, en sade Türkçe’yi kullanma politikasını benimsediğini açıklamış ve bu minvalde yazılarında diğerlerinden daha titiz bir duruş sergilemiştir.

¹⁰⁵ Nuri Yüce, “Falih Rıfkı Atay”, *DİA*, IV, 48.

¹⁰⁶ Atay, *Ali Suâvi Baş Veren İnkılâpçı*, s. 8.

¹⁰⁷ Kemal Kahraman, “Mithat Cemal Kuntay”, *DİA*, XXVI, 379.

¹⁰⁸ Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suâvi*, s. 14.

¹⁰⁹ Cevdet Küçük, “İsmail Hami Danişmend”, *DİA*, VIII, 465-466.

¹¹⁰ Danişmend, *Ali Suâvi’nin Türkçülüğü*, s. 9.

¹¹¹ Suâvi, kendi döneminde de bu manada yapılan eleştirilere cevap vermiştir. Avrupa’dayken şapka değil ama fes giydiğini, Hıristiyan kadın diye bahsedilen kişinin ise, eşi olduğunu söyler.

¹¹² Tanpınar, *19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 235-237 Hatta Tanpınar, onun için “megaloman ve persécutée manyak” tabirlerini kullanmıştır.

¹¹³ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 405.

Suâvi hakkında olumlu ve olumsuz yorumda bulunan, okuduğumuz tüm kaynaklardan sonra kanaatimize göre Suâvi, karakteri itibarıyla kabına sığmayan, her alanda fikirlerini izhar etmekten çekinmeyen, eleştirilerinde şiddetli, dili zaman zaman sivri, haksızlık karşısında pasif kalmayan biridir. Namusu bulduğu fikirlerini savunurken arkadaşlarını dahi tabiri yerindeyse harcamaktan geri durmamıştır. Nitekim bunu kendisi şöyle ifade etmiştir:

Öyle bir adamım ki icabında yalın ayak yürümek, toprak üstünde yatmak, kuru ekmek kemirmekten mütezzî olmam... Nerde bulunsam kalemim beni besler. Hülâsa-i kelim ben öyle dost kaybetmemek için namusumu feda edemem... Benim gözlerime insanların iktidarı pek hakir görünüyor.. Cihanda dört günlük ömür için müdahane ve riya telaşlarını çekemem.¹¹⁴

1.1.11. Eserleri

Suâvi, *Ulûm Gazetesi*'nde kendi hayat hikâyesini anlatırken 17 yaşında eser yazmaya başladığından bahsetmektedir. Suâvi'nin yazdığına göre Rumeli'den İstanbul'a geldiği zaman bile eserlerinin sayısı 127'ye ulaşmaktadır.¹¹⁵ Çelik'in tespitine göre, 127 eserin çoğu küçük risalelerden oluşmaktadır.¹¹⁶ Suâvi zaman zaman yazılarında eserlerinin adını bildirmektedir, fakat adını zikrettiği halde araştırmacıların ulaşamadıkları eserleri de vardır. Yine *Ulûm*'daki yazılarından başka eserler de yazma isteği içinde olduğunu, ancak bunları gerçekleştiremediğini anlıyoruz.¹¹⁷

Tanpınar'a göre, Suâvi'nin eserleri de aldığı eğitim ve yaşadığı hayat tarzı gibi dağınıktır. İslâm literâtürüne dair birikime sahip olan Suâvi, Batılı kaynaklar noktasında derinlemesine bilgiden uzaktır. Ama yine de Avrupa'da yaşadığı yıllarda takip ettiği Batılı yayınlardan yola çıkarak Batı literâtürüne karşı ilgi ve merakı vardır denilebilir. Ancak Suâvi'nin Avrupalılar için Fransızca yayınladığı *Herzégovine* ve *Monténégro* kitaplarını yazarken yardım almış olması bile, onun başlattığı yeni tarzı gölgeleyecek

¹¹⁴ Tütengil, *İngiltere'de Türk Gazeteciliği*, s. 38.

¹¹⁵ Suâvi, *Ulûm*, nr. 15, 1286 (1869), s. 893.

¹¹⁶ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 56-57.

¹¹⁷ Uğurlu, "Ulûm Gazetesi'nin Tematik İncelemesi", s. 33.

değildir. Ayrıca eserleri millî birliğin pekiştirilmesi konusunda görmezden gelinemeyecek derecede etkili olmuştur.¹¹⁸

1. Kitap ve Risâleleri¹¹⁹

A) Elde Mevcut Olanlar

a) Telif Eserler

- 1) Ehemmiyet-i Hıfz-ı Mal (Filibe-1865)
- 2) Santorin Risâlesi (Filibe-1966)
- 3) Hukuku’ş-Şevâri’ (Filibe-1866)
- 4) Defter-i Amâl-ı Âlî Paşa (Paris-1871)
- 5) Türkiye Fî 1288 (Salnâme) (Paris-1871)
- 6) Mısır Fî 1288 (Salnâme) (Paris-1871)
- 7) Türkiye Fî 1290 (Salnâme) (Paris-1873)
- 8) Hive Fî Muharrem 1290 (Paris-1873)
- 9) Le Khiva (Hive’nin Fransızcası) (Paris-1873)
- 10) Nasır-ed-Din Chah D’IRAN (Paris-1873)
- 11) (I) A Propos de L’Herzegovine (Paris-1875)
- 12) (II) A Propos de L’Herzegovine (Paris-1876)
- 13) (III) A Propos de L’Herzegovine Montenegro (Paris-1876)
- 14) Question of The Day-Turk or Christian (Londra-1876)

b) İlâvelerle Yayınladığı Eserler

- 15) Tacryr Ou Relation de Mohammed Efendi (Fransızca-Türkçe) (Paris-1872)
- 16) Le Tableau de Sebes-Lugaz-ı Kabis (Arapça) (Paris-1873)
- 17) Takvimü’t-Tevârih (Türkçe) (Paris-1874)

c) Tercümeleri

¹¹⁸ Tanpınar, *19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 247-248.

¹¹⁹ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 333-337. Günümüze kadar tespit edilen ve Suavî’nin yazdığını iddia ettiği eser listesini en kapsamlı ve güncel haliyle Hüseyin Çelik Ali Suavî ve Dönemi kitabında yayınlamıştır. Ondan sonra listeye eklenen veya çıkartılan bir eser tespit edilemediği için Suavî’nin eserlerinin listesini Çelik’ten almayı isabetli bulduk.

- 18) Giyotiyos'un Ahlâka Aid Risalesi'nin Tercümesi (?-1863)
- 19) Arabi İbare Usûlu'l Fıkıh Tercümesi (Londra- 1868)
- 20) David Urquhart Efendi'nin Bu Kere Umûr-ı Ecnebiyye Komitelerinden New Castle Cemiyetinin Reisi Mister Crawshay'e Yazdığı Tahrirât-ı Nesayih-âyâtın Kendi Kalemîyle Olan İngilizce Aslından Lisan-ı Osmanîye Tercümesi (Paris-1875)
- 21) Huzûr-ı Şevket-Mevfûr-ı Padişahiye İngiltere Umûr-ı Ecnebiyye Komiteleri Canibinden Seksen Dört Buçuk Milyon Liralık Hakk-ı Düyûn Lâyihasını Kabul Niyazıyla Arzuhal (Paris-1876)

B) Suâvi veya Başka Kaynaklar Tarafından Sözü Edildiği Halde Bulunamayanlar

- 1) Nesâyih-i Ebû Hanife Şerhi
- 2) Irakî'nin Siyer-i Elfiyesi Üzerine İki Cild-i Kebir Şerh
- 3) Şibbaku'l-Ulûm
- 4) Mektuplar
- 5) Makamât Tarzında Kendi Hayat Hikâyesi
- 6) Tarih-i Fars
- 7) Buharî'nin Usûl-ı Cedid Üzere Tanzimi
- 8) Fazl ve Hesabü't-Tamam ve't-Tefâzel
- 9) Mevzuâtü'l-Ulûm Tercümesi
- 10) Cevâmi'-i İlmü'r-riyazî Tercümesi
- 11) Uhdî'nin Terci-i Bendi
- 12) Sen de Gemidesin
- 13) Ahvâl-ı Hâzırâyı Ta'rif Eden Münşiyâne Bir Risale
- 14) Müslümanlık Terakkiye Mâni Değildir
- 15) Kayde'l Mevcûd Sayde'l-Mefkûd
- 16) Ulemâ (Terâcim-i Ahvâl-ı Ulemâ)
- 17) Almanak (Politik ve İstatistik)
- 18) Dört yüz Hikmet
- 19) Dendere Hikayesi

- 20) Maliyeye Dair Yedi Cüz Eser
- 21) Şerh-i Hadis-i Mirac el-İbn-i Sina
- 22) Fransızların (1870 Alman-Fransız Savaşı) Mağlubiyetinin Sebeplerine Dair Bir Risale
- 23) Harita-ı Kevâkib-i Seyyâre
- 24) Heredot Tarihi
- 25) Fenn-i Tanzim-i Defter
- 26) Preuve de L'existence de Dieu
- 27) Tarîk-ı Necat
- 28) Tarih-i Efkâr
- 29) Muhtasar-ı İhyâ-yı Ulûm Tercümesi
- 30) Bulgaristan Meselesi Üzerine Yazılıp Poujade Adına Yayınlanan Fransızca Eser
- 31) Devlet 116.5 Milyon Borçtan Kurtuluyor
- 32) Muharrerât-ı Nâdire
- 33) Taharriyât-ı Suâvi Âlâ Tarih-i Türk
- 34) Ta'rifâtü'l-Suâvi

C) Suâvi'nin Telif veya Tercümeyle Başlayıp Yarım Bıraktığı Eserleri

- 1) Muhakemetü'l-Lugateyn Tercümesi
- 2) Yayalar (Piyes)

D) Telif veya Tercümeyle Niyetlendiği Eserler

- 1) Keşşâf-ı Istilahât-ı Fünûn
- 2) Fetâvâ-yi Alemgîriye
- 3) Asiatic Society'lerin Faydalı Neşriyatı İle ilgili Kılavuz

2. Süreli Yayınlar

A) Koleksiyonları Elde Mevcut Olanlar

- 1) Muhbir (İstanbul-55 sayı) 25 Şaban 1283 (1 Ocak 1867) 23 Muharrem 1284 (27 Mayıs 1867)
- 2) Muhbir (Londra-50 sayı) (31 Ağustos 1867 – 3 Kasım 1868)
- 3) Ulûm (Paris-25 sayı) (15 Temmuz 1869 – 1 Eylül 1870)

- 4) Muvakkaten Ulûm Müşterilerine (Lyon-Marsilya-10 sayı) (30 Eylül 1870 – Ocak 1871)
- 5) Kâmûsü'l-Ulûm ve'l-Maârif (Ansiklopedi) (Paris- 5 fasikül) (1 Temmuz 1870 – 1 Eylül 1870)

B) Adı Olup da Bulunamayanlar

- 1) Bâbiâli (Gazete)
- 2) Mehdî (Gazete)
- 3) Lâ'netullahi âla'z-zalimin (Gazete)

C) Neşrettikleri Dışında Yazı Yazdığı Gazete ve Dergiler

a) Türkçe Gazeteler

- Tasvir-i Efkâr
- Rûznâme-i Ceride-i Havadis
- Hürriyet
- İttihad
- Vakit
- Basiret
- Ümran
- Sadakat
- Müsâvât

b) Arapça Gazete

- El-Cevâib

c) Fransızca Gazete ve Dergiler

- Le Memorial Diplomatique
- Extrait du Bulletin de La Societe de Geographie

d) İngilizce Gazeteler

- Diplomatic Review
- The Morning Post

e) İtalyanca Gazete

- Le Rome

1.2. Dönemindeki Fikrî Hareketler ve Ali Suâvi'nin Yeri

1.2.1. Dönemin Siyasî Panoraması

Karlofça Antlaşması'nı takiben art arda gelen yenilgiler sonucu Osmanlı Devleti askerî, siyasî ve iktisadî güç kaybederek yıkılmanın eşiğine gelmişti ve ölmek üzere olan hasta adam imajını çiziyordu. 1839'a kadar Pasarofça Antlaşması'yla Macaristan; Küçük Kaynarca Antlaşması'yla Kırım toprakları kaybedilmiş, Kabakçı isyanı, Yunan ve Sırp isyanı vuku bulmuş, Rusya ile şiddetli savaflara girilmiş, İngiltere ile Baltalimanı Ticaret Muahedesi yapılmış, Mısır valisi Mehmet Ali Paşa, Kütahya'ya kadar gelmişti.¹²⁰

Sanayi ve Fransız Devrimi sonrası dünyanın merkezi “aydınlanma” dönemini yaşayan Batı'ya kaymıştı. Artık Batı; sanayisi, bilimi, teknolojisi, kültürü, felsefesi örnek alınan; Batılı olmayanlar ise, hayatta kalabilmek için onu örnek alan ve onun muasır seviyesine ulaşmak isteyenler olarak görülüyordu. Osmanlı Devleti özellikle İngiltere ve Rusya ile girdiği sıcak savaflar sonucunda yaşadığı askerî yenilgilerden dolayı, Batı'nın üstünlüğünü kabul etmek zorunda kalmış, Müslümanların da kendilerine güveni sarsılmıştı. O dönemdeki hâkim algı, “hızla değişen ve gelişen” Avrupa karşısında İslâm medeniyetinin, “durgun, atalet içinde, fasit dairede” kaldığı yönünde olmuştur.¹²¹ Diğer yandan Avrupalı güçlerin İslâm ülkelerindeki işgallerini müteakip yayılan misyonerlik faaliyetlerinin yanı sıra Oryantalist anlayış ve yayınları da Müslümanların askerî ve ekonomik bakımdan geri kalmışlığını İslâm dinine mal etmeye çalışmaktaydı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden ayağa kalkması ve bekâsını sağlamak amacıyla Batı'nın gelişmişlik seviyesine ulaşmak için III. Selim döneminde Batılılaşma hareketinin başlatıldığını biliyoruz. Batılılaşma, Osmanlı toplumunda eğitimden sanata, edebiyattan mimariye, musikîden kıyafete bir değişim öngörüyordu.¹²²

¹²⁰ Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 51.

¹²¹ İlber Ortaylı, “Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, I, 37.

¹²² M. Şükrü Hanioğlu, “Batılılaşma”, *DİA*, V, 149-150.

II. Mahmud tahta geçtiğinde, önceki dönemlere göre daha köklü ve çağdaş reform çalışmalarını başlatmıştır. Yeniçeri Ocağı'nı kaldırma ve yeni bir ordu kurma kararından sonra Anadolu'da yarı bağımsız hareket eden âyân gücünü tasfiye ederek merkezî idareyi kuvvetlendirmiştir. Avrupa'daki kabine sistemine benzer Dâhiliye Nezâreti, Hariciye Nezâreti, Maliye Nezâreti gibi nezâretler ihdâs edip sadâret makamını başvekâlete çevirmiştir. Aynı zamanda II. Mahmud döneminde, nâzırların ve yüksek rütbeli memurların katıldığı Meclis-i Vükelâ ile reformları hazırlayıp kanunlaştırmakla görevli Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye kurulmuştur.¹²³ Diğer yandan Fransız İhtilâli sonrası Balkanlar'da ortaya çıkan Hristiyan nüfusun ayrılıkçı hareketleri, daha sonra Mora isyanı, Cezayir, Tunus ve Mısır'ın işgali Osmanlı Devleti'ni neredeyse çaresiz bırakmıştır.¹²⁴

1.2.2. Osmanlıcılık Akımı

Osmanlı İmparatorluğu topraklarında alevlenen bağımsızlık hareketlerini engelleme ve bir üst kimlik oluşturarak farklı etnik grupları bir arada tutma politikası olan Osmanlıcılık (ittihâd-ı anâsır, imtizâc-ı akvâm) düşüncesi, bu dönemin belirleyici fikrî akımlarından biridir.¹²⁵

Sultan Abdülmecid, 1839'daki cülûs Hatt-ı Hümayunu'nda özellikle devlet işlerinde kanun ve adaletin gözetilmesi, rüşvet ve zulme izin verilmemesi, Osmanlıcılık bağlamında Müslim-gayrimüslim ayrımı yapılmadan bütün halkın güvenliğinin sağlanması gibi hususlara dikkat edilmesini emretmiştir.¹²⁶ Yaklaşık bir buçuk ay sonra 3 Kasım 1839'da imparatorluğun içinde bulunduğu olumsuz şartlardan kurtulma teşebbüsü olarak Batılılaşma kapsamında ilan edilen Tanzimat Fermanı, önceki dönemlerde ulaşılmaya çalışılan aynı iki temel amacı taşıyordu. İlk olarak yöneticiler, her alanda reformlar uygulayarak devleti güçlendirmeyi ve onu Avrupa'nın ulaştığı medeniyet seviyesine yükseltmeyi arzuluyordu. İkinci hedef ise, Rusya'dan gelen

¹²³ Ali Akyıldız, "Osmanlılar", *DİA*, XXXIII, 506-507.

¹²⁴ Kemal Beydilli, "Osmanlılar", *DİA*, XXXIII, 497-498; Ortaylı, "Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar", s. 41. Ortaylı, ulusalcı bilincin Fransız İhtilâli'nden önce oluşmaya başladığını söylemektedir.

¹²⁵ Şükrü Hanioglu, "Osmanlıcılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, V, 1389-1390; Ejder Okumuş, Türkiye'nin *Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, s. 371.

¹²⁶ Ali Akyıldız, "Tanzimat", *DİA*, XL, 2.

tehditlere karşı imparatorluk bünyesinde yaşayan tüm halkları bir arada tutmaya çalışmak ve Avrupa'nın desteğini sağlamaktı.¹²⁷

Osmanlıcılığın ilk *Magna Carta*'sı olarak görülen Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda; istisnasız herkesin can, ırz, namus ve mal dokunulmazlığının bulunduğu, ahaliden kimin olursa olsun hukukî davaların alenî yapılması ve yargısız cezalandırmaya izin verilmeyeceği belirtilmiştir. Böylelikle düzenli bir idarenin yönetilenlerin sadakatini sağlayacağı umulmaktadır.¹²⁸ Ayrıca fermenda iltizam sisteminin kaldırılması, vergilerin herkesin gücüne göre toplanması, rüşvetin önlenmeye çalışılması, askerî yeniliklerin Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî'de müzakere edilmesi vurgulanmıştır. Tanzimat Fermanı'nın ilânından sonra bazı eski kurumlar yenilenirken diğer yandan yeni kurumlar da açılmıştır.¹²⁹

Tanzimat'la beraber gerçekleştirilmeye çalışılan reform faaliyetleri, devlet ve aydınların etkisiyle siyasî ve sosyo-kültürel alana uzanmıştır. Bir yandan modern eğitim kurumları açılmaya devam ederken diğer taraftan Maarif Nezâreti bünyesinde “Telif ve Tercüme Dairesi” gibi devlet kurumları ortaya çıkmıştır. Ayrıca gazeteler, camiler, kıraathaneler ve bazı paşa konakları da siyasî ve kültürel tartışmaların yoğunlaşmasına imkân hazırlamıştır.¹³⁰ Tanzimat döneminde *medeniyet*, *terakki*¹³¹, Sadık Rıfat Paşa¹³² ile *hürriyet* ve *adalet*¹³³, Mustafa Sami Efendi ile *hubb-ı vatan* ve *millet*¹³⁴ kavramları sloganlaşmıştır.

¹²⁷ Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 51-52.

¹²⁸ Selçuk Akşin Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 93-94.

¹²⁹ Akyıldız, “Tanzimat”, s. 2-3.

¹³⁰ Doğan, *Tanzimatın İki Ucu*, s. 19-21.

¹³¹ Okumuş, Türkiye’nin *Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, s. 392-393, 396. Avrupa’dan ithal edilen ilerleme manasındaki “terakki” kavramı ile Osmanlı, gelenekteki sarmal tarih anlayışından ilerlemeci tarih anlayışına; İslâmî literatürdeki ilim ve bilgi anlayışından aydınlanmacı pozitivist, rasyonalist, evrimci bilim ve fen anlayışına geçmiştir. İsmail Kara, “İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, VI, 34-35. Değişen bu anlayışa bağlı olarak geçmiş adeta bir “mezar”a, istikbal ise “cennet”e benzetilmiştir.

¹³² Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 183. Sadık Rıfat Paşa, 1837’de Viyana’daki Türk elçiliğine gitmiş ve ardında İstanbul’da daha üst düzeyde birkaç görevde bulunmuştu.

¹³³ Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 184.

¹³⁴ Uğurlu, “Ulûm Gazetesi’nin Tematik İncelemesi”, s. 1.

1.2.3. Yeni Osmanlılar Cemiyeti

Yeni Osmanlılar Cemiyeti, neredeyse tamamı “Tercüme Odası”, “Mühimme Kalemî”, “Mabeyn-i Hümayun” gibi devlet dairelerinde yetişmiş,¹³⁵ yukarıda kısaca ifade ettiğimiz atmosfer içinde seslerini kitle iletişim araçlarıyla duyurarak etkin olmaya başlamış bir gruptur. Yeni Osmanlılar, Oryantalist düşünce karşısında İslâm dininin savunulması, Osmanlı vatandaşı ve milleti imajının oluşturularak toprak bütünlüğünün sağlanması, siyaset alanında dinî gelenekçiliği muhafaza etmekle beraber anayasanın ilân edilmesi ve bir parlamentonun açılması, özellikle gazete vasıtasıyla kamuoyu oluşturarak vatandaşların mahallî idareler vasıtasıyla devlet yönetimine katılması gibi fikirler etrafında toplanmıştır.¹³⁶ “Genç Türkiye” de denilen bu topluluk, siyasal programlarında belirli bir ortak çizgiye sahip, uyumlu ve organize bir grup olmayıp,¹³⁷ 1865’de bir araya gelen İttifak-ı Hamiyyet üyeleri de dâhil, reformlarla ilgilenen bütün etkili insanları içine alıyordu.¹³⁸ Bahsedilen “aydın” topluluğu; modern eğitim yollarıyla yetişmiş edebiyatçıların yanında ilmiyeden olan medreseli âlimler, şeyhler, üniversite hocaları ayrıca siyasetçiler, bürokratlardan oluşmakta ve bu kişiler İslâmcı düşüncenin kurucuları sayılmaktaydı.¹³⁹ Ayrıca aydın grubunun çoğunluğu Avrupa’da bir süre bulunmuş, başta Fransızca ve İngilizce olmak üzere yabancı diller öğrenmiş, Batılı entelektüellerin fikirlerinden etkilenmiş ve onların çeşitli eserlerini dilimize tercüme etmişlerdi.

Tasvirdeki aydın proto tipine uyan, birçok modern kavramı ilk defa zikrederek düşünce hayatımıza sokan,¹⁴⁰ Yeni Osmanlılardan ve ilk İslâmcılardan biri de medreseli Ali Suâvi’dir. Kuntay, Ali Suâvi için: “Suâvi’nin hayatına nöbetle iki şey hâkimdir: Baş, sarığı... İhtilalci Suâvi, ıslahatı isteyen sözlerini başıyla söyledikten sonra, ıslahatın icra

¹³⁵ Tanpınar, *19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 224.

¹³⁶ Kemal Beydilli, “Yeni Osmanlılar Cemiyeti”, *DİA*, XLIII, 431.

¹³⁷ Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, s. 457.

¹³⁸ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 44-45.

¹³⁹ İsmail Kara, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara ve Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s. 20; Ebuzziya, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, s. 79. Ebuzziya, Yeni Osmanlılar Cemiyeti üyelerinin sayısını 245 olarak vermektedir.

¹⁴⁰ Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 93.

vasıtalarını sarığıyla düşünüyordu.”¹⁴¹ demiş ve hem modern hem de İslâmcı yönüne vurgu yapmıştır.

Suâvi, “Yeni Osmanlılar Tarihi”¹⁴² tefrikasında kendisini de dâhil ettiği bir Yeni Osmanlı karakteri çizmektedir. Suâvi’nin “Genç Osmanlı” ve “Civan Türk” tabirlerini kullandığı bu kişiler, İngiltere’nin çizdiği hasta Osmanlı imajına reaksiyon olarak, kendi ifadelesiyle; “Bir memleket ki onda menâbi’-i servet kapanmış değil, hâlâ açılmamıştır, o memleket kocamış değil, daha civan ve tazedir.” inancıyla Osmanlı Devleti’nin genç ve dinç olduğunu dünyaya haykırmaktadır. Osmanlı Devleti’nin bozulmuş müesseselerini ıslah etmek için Yeni Osmanlılara göre “tecdîd” gereklidir; çünkü “Yeni zaman yeni kan ister, yeni cihan yeni can ister.”¹⁴³ Fakat ikinci bölümde ele alacağımız üzere cemiyet üyelerinin tecdîd, ıslâh veya ihyâ anlayışları tek tip olmayıp farklılık arz etmektedir.

Yeni Osmanlılar, devletin içinde olduğu buhranlı zamanda Reşid Paşa’nın devleti kurtarmak için gösterdiği çabayı ve Tanzimat’ı ilân etmeye cesaret edişini takdir ederler. Fakat kararların herkesin hayatı, malı, ırzını hıfz etmek yani beşerî hukukun korunması için yapıldığı söylene de Yeni Osmanlılara göre Tanzimat; aslında hukukî değil, devletin hayatîyetini temin amacıyla yapılmış siyasî bir girişimdir.¹⁴⁴ Ayrıca Reşid Paşa’yı takip eden ikinci kuşak Tanzimatçılardan özellikle Mehmed Emin Âlî ve Keçecizâde Fuad Paşaların siyasetlerini eleştirerek birtakım yanlış nizâmât ve ıslahatlarla Avrupa’ya hoş görünmeye çalışmaktan başka bir şey yapmadıklarını söylerler.¹⁴⁵

Yeni Osmanlıların en temel şikâyetleri, Batı’nın sözünden çıkmayan ve servet biriktirmeye çalışan¹⁴⁶ devlet adamlarının keyfî uygulamalarda bulunduğu, “hükümdar mutlakiyetçiliğinin yerini, Bâbîâli mutlakiyetçiliğinin aldığı”¹⁴⁷ ve reformların da bu durumu değiştirmeye yönelik bir fark sağlamadığı noktasında yoğunlaşmaktadır. Aksine

¹⁴¹ Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suâvi*, s. 80-81.

¹⁴² 16 Şubat 1870 tarihli *Ulûm Gazetesi*’nde yazacağını ilan eder.

¹⁴³ Suâvi, “Civân-ı Türk Tarihi”, *Ulûm*, nr. 13, 1286 (1869), s. 789-793.

¹⁴⁴ İhsan Sungu, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, *Tanzimat I*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1940, s. 778-780; Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 232-233.

¹⁴⁵ Sungu, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, s. 782-783; Şerif Mardin, “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, I, 47.

¹⁴⁶ Şerif Mardin, “Yeni Osmanlılar ve Siyasî Fikirleri”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, VI, 1700.

¹⁴⁷ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 288.

hem halkın sahip olduğu önceki haklar ellerinden alınmış, hem de reformların uygulanması konusunda tembel davranılarak örnek alınan Avrupaî sistemin hakları verilmemiştir.¹⁴⁸

İhsan Sungu, Yeni Osmanlıların Bâbîâli'yi eleştirdikleri hususları kendi yazılarından alıntılar yaparak tek tek sıralamaktadır. Yeni Osmanlılar, Tanzimat döneminde yabancıların müdahalelerine izin verilmesini, devletin müsâvât konusunda takip ettiğı politikayı, şeriat dışında kanun yapma girişimlerini, mevcut kanunların uygulanmayıp devlet kademelerinde ahlaksızlıkların artmış olmasını, bu dönemde memleketin ekonomik durumunun çok kötüye gittiğini, dış borçlanmaya rağmen israfların devam etmesini ve maarifteki bozulmayı¹⁴⁹ örnekler zikrederek gazetelerinde ciddi şekilde tenkid etmişlerdir.

Yeni Osmanlıların bu eleştirilerinden biri, Osmanlıcılık politikasını sürdürmeye çalışan Osmanlı Devleti'nin, Tanzimat sonrası Avrupalı güçlerin de baskısıyla karşı karşıya kaldıkları müsâvât meselesidir. İmparatorluk sınırları dahilinde yaşayan toplam nüfusun %40'ını oluşturan¹⁵⁰ farklı din ve etnik özelliklere sahip grupları bir arada tutmak için yöneticiler, şeriat anlayışında var olan *millet-i mahkûme* statüsünü kaldırmıştır. Ali Suâvi, *Osmanlılık Terakkisi* başlıklı yazısında, müsâvât politikasını desteklediğini ifade etmiştir:

Memlekette bir usûl üzere mektep, bir usulde ders yapılmalı. Herkes bir mektepten yetişmeli. Tâ ki ecnas-ı muhtelif bir fikir sahibi olup, herkes (Ben Osmanlıyım) demeli... (Ben hâkimim), (Ben mahkûmum) ihtilâfı kalkmalı...¹⁵¹

Müsâvât meselesi, 1856 Islahat Fermanı'yla beraber resmî bir politika olarak ülke gündeminde yerini almıştır. Artık Hristiyanlardan alınan cizye ve haraç kaldırılmış, gayrimüslimlere askerlik şartı getirilmiş, devlet memuru olmanın yolları açılmış ve mahkemelerde şahitliklerinin kabulü benimsenmiştir. Ayrıca artık kimsenin din değiştirmeye zorlanamayacağı, din değiştirenin mürted sayılmayacağı ve

¹⁴⁸ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 233-234; Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 220.

¹⁴⁹ Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", s. 786-844.

¹⁵⁰ Gökhan Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, I, 54.

¹⁵¹ Tütengil, *İngiltere'de Türk Gazeteciliği*, s. 42.

öldürülemeyeceği ifade edilmiştir.¹⁵² Konuyla alakalı maddelerle laik uygulamalara adım atılmıştır.¹⁵³ Yapılan değişikliklerin fermanla duyurulmasıyla, Müslümanlar üzerinde oluşturduğu şok etkisini Ahmet Cevdet Paşa şu cümlelerle ifade eder:

Ehl-i İslâmdan çoğu, 'âbâ ve ecdadımızın kanıyla kazanılmış olan hukuk-ı mukaddese-i milliyemizi bugün gâ'ib ettik. Millet-i İslâmiye, millet-i hâkime iken böyle bir mukaddes haktan mahrûm kaldı. Ehl-i İslâm'a bu bir ağlayacak ve mâtem edecek gündür' deyü söylenmeye başladılar.¹⁵⁴

Halkın hissiyatını ifade eden bu tasvirden de anlaşılacağı üzere, Müslüman halk, gayrimüslimlere eskiye göre daha fazla hak sağladığı için fermanın karşısında yer almıştır. 1859'da padişahın tahttan indirilmesine yönelik düzenlenen Kuleli Va'kası eşitlikçi kararların devlet görevlileri ve halk üzerindeki etkisini gösteren bir öfke patlaması olarak tarihe geçmiştir.¹⁵⁵

Yeni Osmanlılar'ın, müsâvât politikaları çerçevesinde yönetimi eleştirdiği nokta ise, uygulamada Hristiyanlara Müslümanlardan daha fazla hak ve ayrıcalık verilmesidir.¹⁵⁶ Suâvi de müsâvâtın zaten Kur'ân'da emredildiğini söyleyerek müsâvâtın uygulanmasını değil, gayrimüslimlerin tebaa arasında daha seçkin konumda olmasını eleştirmiştir.¹⁵⁷

Müsâvât meselesinin dışında Osmanlıcılık fikrinin tıkanmış olduğu diğer bir nokta ise, Yunan İsyanı ile başlayan süreçte Balkan milliyetçiliğinin etkisini arttırması olmuştur.¹⁵⁸ Farklı milletleri birleştireceği umulan Osmanlıcılık düşüncesi, tam tersi bir etkiyle gayrimüslimlerin yeni haklara kavuştukça daha fazlasını talep etmelerine sebep olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan geniş bir Hristiyan nüfus, Avrupa'da hâkim olan hürriyetçi ve milliyetçi akımlardan etkilenmiş ve Batılı güçlerin teşvikiyle Osmanlı Devleti'nden ayrılmaya teşebbüs etmişlerdir.¹⁵⁹

¹⁵² Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 65-67.

¹⁵³ Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 61, 64; Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, s. 379; Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 16-17, 88.

¹⁵⁴ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 25-26.

¹⁵⁵ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 26.

¹⁵⁶ Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 68; Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 192.

¹⁵⁷ Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 70-71.

¹⁵⁸ Hanioğlu, "Osmanlıcılık", s. 1390.

¹⁵⁹ Azmi Özcan, "Osmanlıcılık", *DİA*, XXXIII, 485-486.

1.2.4. İslâmcılık Akımı ve Yeni Osmanlılar'ın İslâmcılığı

II. Mahmud devrinde devletin resmî ideolojisi olan Osmanlıcılık¹⁶⁰ siyaseti ile aşağı yukarı aynı zamanlarda ortaya çıkan İslâmcılık fikirleri, modern okulların açılmasıyla beraber tartışılmaya başlanan bilim-din çatışması, gayrimüslimleri taklit, kıyafet vb. meselelerle hız kazanmıştır. Tanzimat ve Islahat Fermanı sonrasında İslâmcılık düşüncesinin ana konuları hukukî ve siyasî alana doğru kaymış; devletin yapısı, mevcut ve yeni kurumlar, hak, hürriyet, hilafet, meşrutî rejim gibi kavramlar tartışılmıştır.¹⁶¹

Temelde keyfî idareye son vermek için, bozulmuş düzenin yöneticilerine muhalefetle ortaya çıkan Yeni Osmanlı oluşumunun gerek fikirlerinde ve gerek eleştirilerinde çıkış noktaları Müslüman kimlikleri ve İslâm şeriatı olmuştur. Bu sebeple onları, ilk İslâmcılardan saymak yanlış olmayacaktır.

Yeni Osmanlılar, Tanzimat ricâlinin zihnindeki Batı tarzı modernleşme ve kanunlaştırma (kodifikasyon) faaliyetleri karşısında İslâmcı bir tavır sergileyip, şer'î hukukun üstünlüğünü savunmuşlardır. Bu sebeple reform çalışmalarını başlatan Gülhane Hattı'nı şer'î hukuktan ayırdığı ve bid'atler (yeni kurumlar) ihdâs ettiği¹⁶² gerekçesiyle eleştirmişler, ayrıca Batı kanunlarının tercümesini gereksiz ve tehlikeli görmüşlerdir.¹⁶³

Osmanlı Devleti'nin, içinde bulunduğu olumsuz şartlardan dolayı Avrupa'nın siyasî ve iktisadî yardımlarına muhtaç olması da Batı'nın, kanunlaştırma ve kanunun şekli konusunda Osmanlı devlet adamlarını etkilemesine ve yönlendirmesine sebep olmuştur. Özellikle Fransa, uluslararası prestij sağlamak amacıyla medenî hukuk alanındaki ilk kanunlaştırma olan kendi *Code Civil*'ini Osmanlı yönetimine kabul ettirmek için baskı yapmıştır.¹⁶⁴ Nitekim Tanzimat sonrasında, acil ihtiyaç olmadığı halde temelde adlî teşkilât ve kanunlaştırma alanında, Batı tarzında düzenlemeler yapılmıştır. Adlî teşkilât alanında ilk olarak ticaret mahkemeleri kurulup 1850'de Fransız Kanunu'ndan adaptasyonla *Kanunnâme-i Ticâret* neşredilmiştir. Daha sonra hukuk ve ceza

¹⁶⁰ Somel, "Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)", s. 88.

¹⁶¹ Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", s. 22.

¹⁶² Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 150-151.

¹⁶³ Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 229.

¹⁶⁴ Mehmet Âkif Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 336-337.

mahkemeleri olan Nizâmiye mahkemeleri; 1864 yılında yayınlanan *Vilâyet Nizamnâmesi*'yle de Osmanlı kaza, sancak ve vilâyetlerinde bidâyet ve istînaf mahkemeleri kurulmuştur. 1868'de vilâyetlerdeki mahkemelerin temyizi için Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye açılmıştır. Yine aynı dönemde Fransa'dan iktibasla Şûrâ-yı Devlet kurulmuştur. Kanunlaştırma alanında ise, *Ticaret Kanunnâmesi*'nden sonra 1858'de *Ceza Kanunnâme-i Hümayunu* ve Ahmet Cevdet Paşa'nın başkanlığında kurulan bir heyet tarafından milli nitelikte bir kanunlaştırma olarak *Arazi Kanunnâmesi* yayınlanmıştır. Sultan Abdülaziz dönemine gelindiğinde, 1861'de *Usûl-i Muhâkeme-i Ticâret Nizamnâmesi* ve 1863'te *Ticâret-i Bahriyye Kanunnâmesi* yine Fransa başta olmak üzere diğer yabancı devletlerin kanunları örnek alınarak hazırlanmıştır.¹⁶⁵ Ayrıca 1864 yılında *Matbuat Nizamnâmesi* yürürlüğe koyularak sayıları sürekli artan gazete ve dergiler için denetleme ve kontrol mekanizması oluşturulmaya çalışılmıştır.¹⁶⁶ Âlî Paşa da gayrimüslimler için daha fazla reform yapılarak Osmanlı Devleti'nin imajını kurtarmak için bu kanunların alınmasını doğru bulmuştur. Fakat Âlî Paşa'nın düşüncesi, ulemâyı ve Ali Suâvi gibi muhafazakâr aydınları rahatsız etmiştir.¹⁶⁷ Ziya Paşa ve Namık Kemal, Batı örnekliğindeki kanunlaştırma faaliyetleri neticesinde, İslâm hukukunun etkinlik alanının iyice daraltıldığına ve münâkehât, ukubat ve diyetle ilgili bazı meselelerle sınırlı kaldığına dikkat çekmişlerdir.¹⁶⁸

Suâvi ise, reform faaliyetlerine cevap olarak kanunlaştırma için fıkıh ilminin yeterli olduğunu, mevcut uygulamaların İslâm kaidelerinin içinde kalarak zamana göre güncellenebileceğini savunmuştur. Namık Kemal de: “Kavaid-i şer'iyeyi tatbikan belki Avrupa'dan daha muntazam kanunlar tanzim olunabilir.” düşüncesindedir.¹⁶⁹ 1855'te Ahmet Cevdet Paşa'nın başkanlığındaki komisyon tarafından, modern kanunlaştırma tarzına uygun fakat Batı'dan ithal edilmeden, şeriatın dairesinde kalma prensibiyle “nâsa erfak ve maslahat-ı asra evfak” düsturu gözetilerek *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*

¹⁶⁵ Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*, s. 319-324.

¹⁶⁶ Akyıldız, “Tanzimat”, s. 7.

¹⁶⁷ Recep Şentürk, “Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000): 136-137.

¹⁶⁸ Kâşif Hamdi Okur, “İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç”, *İslâmî İlimler Dergisi* III/1 (2008): 157-158

¹⁶⁹ Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 74-75; Sungu, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, s. 804.

çalışmalarına başlanmıştır.¹⁷⁰ Namık Kemal bu dönemde aynı şekilde “medeniyetin her türlü ihtiyâcâtını îfâya kâfi bir atıyye-i ilâhiye”¹⁷¹ şeklinde bahsettiği şeriatın siyasî kaidelerinin de kanunlaştırılmasını teklif ederek şeriatın etkinliğinin artırılması düşüncesindedir. Suâvi ise, siyaset için “mücerred şeriat-ı İslâmiyye” tanımlaması yapmıştır. Yeni Osmanlılar da öncekiler gibi “şeriat isteriz” sloganını kullanmışlardır. Fakat onlar şeriat isteyerek, geçmişin siyasî otoritesinin keyfî ve adaletsiz uygulamalarına itiraz etmiyorlar, dini referans almadan koyulan hukuk kurallarına karşı duruyorlardır.¹⁷²

Şeriatın, siyaseti de kapsadığını düşünen ve siyasî erke tanınan alanda dahi temel dini prensipleri referans almayı zarurî gören Yeni Osmanlılardan bahsederken burada Türköne’nin iddiasını zikretmek yerinde olacaktır. Türköne, Yeni Osmanlıların sırf Tanzimat ve Bâbîâli eleştirilerini haklı göstermek için aralarında yaptıkları müzakereler sonucu İslâm şeriatını mihver edindiklerini, Bâbîâli’yi şeriatan uzaklaşmakla suçladıklarını, böylece sosyal pekiştirici olarak gördükleri İslâmî değerlerle Anadolu’da taban elde etmeyi amaçladıklarını söylemektedir. Özellikle Suâvi, halka yakın duruşu, sade üslûbu ve cami vaazlarından dolayı dini temaları muhalefet aracı olarak daha iyi kullanmıştır. Aslında Avrupa evresinden önce onların İslâm’ı referans alan duruşlarına pek rastlanmadığını iddia eder. Yazara göre, Yeni Osmanlılar tezlerini İslâm’a dayandırıyor gibi görünmelerine rağmen aslında Batı düşüncesini esas almışlardır. Örneğin; önceki Müslüman toplumlarda merkezî iktidara karşı muhalefet söz konusu olmamıştır. Yeni Osmanlıları var eden asıl unsur ise, Batı’dan edindikleri yeni kavramlar ve araçlarla İslâm’ın ilk dönemlerindeki kavramları buluşturup yönetimi eleştirmeleri ve yeni bir siyasî sistem oluşturma çabalarıdır.¹⁷³ Hüseyin Çelik de Yeni Osmanlıların eleştirilerinde İslâm şeriatından yararlandıkları konusunda Türköne’ye katılır fakat Suâvi’nin samimiliği noktasında tereddütü yoktur.¹⁷⁴ Mardin de aynı şekilde, Suâvi dışındakilerin İslâmî unsurları istismar ettiğini düşünür. Suâvi’nin yazılarında ise, argümânlarından ziyade kaynak gösterdiği İslâmî arka plan öne çıkmaktadır.¹⁷⁵

¹⁷⁰ Okur, “İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç”, s. 158; Aydın, *Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet*, s. 337.

¹⁷¹ Sungu, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, s. 802.

¹⁷² Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 75-76.

¹⁷³ Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 76-79, 99-101, 272.

¹⁷⁴ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 390.

¹⁷⁵ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 413-415.

Yeni Osmanlılar, söylemlerinde İslâm şeriatını merkeze almanın yanında ona yeni bir yorum katmak zorunda kalmışlardır. Onlar, içinde bulunulan kötü durumun sorumlusu olarak İslâm'ı değil, Müslümanların hurafelerle bazı inançları bulandırmasını, tembelliklerini ve devlet adamları arasında yayılan dinsizlik modasını gördükten sonra kurtuluşun İslâm fıkında olduğunu iddia etmelerine rağmen mevcut geleneksel anlayışın ve kurumların modern dünyaya cevap üretemeyeceğinin de farkındaydılar. Bu yüzden farklı coğrafyalarda yaşayan modern Müslüman aydınların “kaynaklara dönüş hareketi” olarak niteledikleri, İslâm medeniyetinin klasik dönemini atlayıp zihinlerindeki dünyayı ve fikirleri destekleyecek şekilde, dönemin îcablarına daha uygun yeni bir şeriat anlayışı oluşturmak için Kur’ân, Sünnet, Hz. Peygamber’in devri ve selef akaidini kaynak olarak alan Selefî yaklaşımı benimsemişlerdir.¹⁷⁶ Adına *ihyâ, tecdîd, ıslâh* da denilen bu yaklaşımda amaç gelenekle hesaplaşmak ve tarihin yanlış hurafe ve kalıntılarından kurtularak, Kur’ân ve hadis merkezli yeni yorum ve içtihatlarla kapı aralamaktır. Suâvi’nin de fıkıh metodolojisini takip etmeden ortaya koyduğu örf merkezli ictihâd anlayışı, Türkçe hutbe tartışmaları, naslarda literal manaya bağlı kalmama, insanın irade ve hürriyeti meselesi, aklın yeri gibi tartışmalar ve *biat, şûrâ, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker, ehl-i hall ü akd* gibi kavramların bağlamlarından koparılarak yeni bir yorumla öne çıkarılması aynı anlayışın sonucudur.

Batı’daki fikrî akımları yakından takip eden ve tercümeler yapan hem İslâmcı hem de yenilikçi olan aydınlar, bazı modern düşünce ve uygulamalara karşı çıkılmasını savunurken diğer yandan birtakım sosyal teorileri hoş görerek fıkıh alanına dâhil etmeye çalışmışlardır.¹⁷⁷ Suâvi, “Bir kavmin diğerde gördüğü menfaatli bir şeyi kendine yakıştır surette istimal ile istifade etmek zararlı değildir.”¹⁷⁸ demiştir. Léon Cahun’un¹⁷⁹

¹⁷⁶ Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 75-81; İsmail Kara, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e İslâmcılık Tartışmaları”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, V-VI, 1416; Kara, “İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, s. 36, 43; İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri 1: Hilâfet ve Muşrutîyet*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 21.

¹⁷⁷ Kara, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, s. 17; Şentürk, “Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını”, s. 142.

¹⁷⁸ Tütengil, *İngiltere’de Türk Gazeteciliği*, s. 42.

¹⁷⁹ Can Tankut Esmen, “Eski Türk Tarihçiliğinin Avrupa’da Doğuşu”, *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* VI/1 (2021): 65-93. David Leon Cahun, oryantalist gazeteci, seyyah ve tarihi roman yazarıdır. Sorbonne Üniversitesi’nde “Asya Tarihi ve Coğrafyası” dersi vermiştir. Cahun’un özellikle 1896’da yazdığı *Asya’nın Genel Tarihine Giriş* kitabı, Türkçülük ve Türk tarihi araştırmalarında, Türk entelijansiyasını derinden etkilemiştir.

deyimiyle “koyu İslâmcı” görünen¹⁸⁰ bu aydınlar Batı’da şahit oldukları durum karşısında, “medeniyet” ve “kültür” ayrımı yaparak, uyum sürecinde kendilerince bir eleme metodu bulmuşlardır. Bu aydınlara göre akıl, bilim ve teknolojiye indirgenen medeniyet, insanlığın ortak malıdır ve bir Müslüman, “Hikmet, müminin yitik malıdır, nerede bulursa onu alır” misali o bilgiye ulaştığında taklit etmekte bir sakınca görmemelidir. Ayrıca İslâm zaten bu bilgiye sahiptir fakat zamanla unutulmuştur; Batı ise, Müslümanlardan öğrendikleriyle bu noktaya gelmiştir. Dolayısıyla Müslümanlar Batı’dan bunları tekrar alabilir. “Kültür”e gelince, bu, din ve ahlâkı temsil ettiği için modernleşme sürecinde Batı’dan ithal edilemez. Böylelikle Yeni Osmanlılar teknoloji dışındaki alanlarda Batılılaşma düşüncesini yermişler ve seçmeci (eklektik) bir yolla geleneksel değerlerle modern bilimin sentezini yapmaya çalışmışlardır.¹⁸¹

Medeniyet-kültür ayrımı yapsalar da Yeni Osmanlılar, yıllarca yaşadıkları Avrupa’da sadece bilimle yetinip Batılı ahlak anlayışından uzak kalamadıkları ve bilim-kültür ayrımını hayatlarında tam uygulayamadıkları yönünden birbirlerini eleştirmişlerdir. Ali Suâvi de Tanzimat aydınının içine düştüğü düalist durumdan ve yargılamalardan nasibini almıştır. Kâni Paşazâde Rıfat Bey, Bâbîâli’nin teveccühünü kazanmak için Yeni Osmanlılar Cemiyeti’nin üyelerini yererken ve gruba katılmış olmanın pişmanlığını yansıtırken fetva veren Suâvi’nin İslâmî esaslara mugâyir şeyler yaptığını söylemiştir.¹⁸² Cemiyet’in dağılma aşamasına gelmesi kısa sürede olsa da Tarık Zafer Tunaya’nın dediği gibi “Cemiyetin, hakikî önem ve değerini beş seneye varan hayatında değil, fakat tesirinde aramak lâzımdır.”¹⁸³

1.2.5. Yeni Osmanlılar’ın Saray ile ilişkisi

Yeni Osmanlıların Bâbîâli eleştirilerini zikrettikten sonra padişahla ilişkilerine baktığımızda, istibdât ve zulmü en ağır ifadelerle nitelemelerine rağmen genellikle eksiklik ve hataları hükümet mensuplarına yüklediklerini görmekteyiz. Bununla beraber

¹⁸⁰ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 284.

¹⁸¹ Kara, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, s. 40; Kara, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e İslâmcılık Tartışmaları”, s. 1407; Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 300; Hanioglu, “Osmanlılık”, s. 1383.

¹⁸² Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 84-85; Ebuzziya, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, s. 264-266.

¹⁸³ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiyede Siyasi Partiler: 1859-1952*, İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1952, s. 96.

Abdülaziz’e hitapla onu uyanıklığa davet ettiklerine de rastlamaktayız.¹⁸⁴ Suâvi ise, Bâbîâlî’ye amansızca saldırmasına rağmen yazılarında genellikle padişahı direk hedef almamıştır. Yalnız *Muhbir*’de fetva veriyormuşçasına kaleme aldığı “mesele” tarzındaki bir yazısında istisna olarak padişaha yönelik eleştiride bulunur:

(Padişah tarafından) Hristiyanlara ziyade taltif ü riayetler olunur ve mahsus imtiyazlar verilir ve Müslümanlara hakaret ve zulmedilirse ondan sonra Müslümanların padişah hakkında eski itikadı kalır mı? “Padişah; halifedir, imamdır, Müslüman hâmisidir.” derler mi? (...)
Ve padişahı hilafet derecesinden tenzîl edip mütegalib bir kral mertebesine indirmiş olmaz mı? (...)
Devleti ve milleti ve dini mahveden bir memuru mahkeme-i adalete çekip kısas etmek lâzım gelmez mi? (...)
Millet, bu mesuliyetten ve şu lânetten kurtulmak için Âlî Paşa’dan dava etmeyecek mi, Paşa’yı mahkemeye kaldırmayacak mı, hilafetin, milletin, dinin hukukunu talep etmeyecek mi, şer’an ve nizâmen Paşa’yı kısas etmeyecek mi?¹⁸⁵

1867 yılında Londra’da Yeni Osmanlılardan bir grup ile karşılaşan Macar oryantalist Vambery¹⁸⁶, daha sonra izlenimlerini aktarırken; söylemlerinde Avrupalı ihtilalcileri taklit eden, Panslavizm ve Paneuropenizm’e karşı Panislâmizm’le karşı konulabileceğine inanan bu gençlerin, ecdadına ve padişaha bağlı olduklarını belirterek adeta onları başlarında grand-duc bulunmak şartıyla Cumhuriyet isteyen saf Almanlara benzetmiştir.¹⁸⁷

Ali Suâvi’nin İslâmcılık bağlamında Yeni Osmanlılar arasındaki yerine ve tek tek görüşlerine geçmeden önce Türköne’nin maddeler halinde zikrettiği Yeni Osmanlıların ortak vasıflarını özetleyecek olursak şunları söyleyebiliriz: Yeni Osmanlıların

¹⁸⁴ Sungu, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, s. 852.

¹⁸⁵ Suâvi, *Le Mukhbir*, “Müslümanların Padişah Hakkındaki Zannı”, nr. 27, 20 Zilkade 1284 (14 Mart 1868), s. 4.

¹⁸⁶ Turgut Akpınar, “Arminius VÁMBÉRY”, *DİA*, XLII, 501-502. Arminius Vambery (1832-1913), Yahudi kökenli Macar Türkologtur. Yirmi yaşına kadar on altı dil öğrenden Vambery, Türkçe’yi de bilmektedir. Macarlar’ın soyunun Türklere dayandığını savunduğu için “pantürkizmin babası” kabul edilmiştir. 1857’de İstanbul’a gelen Vambery, burada dört yıl boyunca dil konusunda çeşitli hizmetlerde ve araştırmalarda bulunmuştur. Kendisine Reşit Efendi adı verilmiştir. Orta Asya seyahatinde derviş kılığına girerek Rusya’ya karşı İngilizlerin casusluğunu yapmıştır. 1865’te Budapeşte Üniversitesi’nde konferanslar vermeye başlamıştır. 1870’te profesör olarak dünyanın ilk Türkoloji kürsünün başına getirilmiştir. Goldziher gibi ünlü Oryantalistlerin yetişmesinde katkısı büyüktür. Türkler ve Türkçe’nin lehçeleri hakkında çok sayıda eseri vardır. Ayrıca II. Abdülhamit’in danışmanlığı görevinde de bulunan Vambery, Türkleri sevmesiyle tanınmaktadır.

¹⁸⁷ Bilgegil, *Ziya Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, s. 122-123; Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 285; Sungu, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, s. 853.

paylaştıkları temel özellik demokrat olmaları, hepsinin gazetecilikle uğraşmasıdır. Batı’da oluşan fikir dünyalarının Osmanlı tarihinde karşılıklarını bulamadıkları için selefi yorumu tercih etmişlerdir. Yeni Osmanlılar toplumun aydınları olarak hürriyet fikrinden ve imparatorluğu kurtarmak misyonundan asla vazgeçmemişlerdir.¹⁸⁸

XIX. yüzyılda Yeni Osmanlılar adıyla ortaya çıkan grubun siyasî muhalefetine tek tip olduğunu düşünmek hatalı olur. Ortaylı’nın dediği gibi “Yeni Osmanlıların düşünceleri anayasacı liberalizmden, modernist İslâmcılığa, hatta olgunlaşmamış bir Türkçülüğe ve sosyalizme kadar çeşitli görüşleri içeren zengin bir yelpaze oluşturur.”¹⁸⁹ Salt Suâvi’nin söylem ve yazıları bile farklı bağlamlarda yorumlanarak daha sonra tarih sahnesine çıkacak İslâmcılar, Türkçüler hatta laikler için esas ve dayanak teşkil etmiştir. Bu çeşitlilik içinde Ali Suâvi’yi anlamak gerekir. Böyle olduğu için de onun yazılarını temel alıp başta hürriyet, meşrutiyet, sivil itaatsizlik, hilafet ve ittihad-ı İslâm gibi siyasî konular olmak üzere; fıkıh ve fıkıh usulü, Türkçe ibadet, faiz, şahitlik, kölelik, resim ve heykel meselelerindeki görüşleri üzerinde durmak, onun bu geniş yelpazeli bakış açısını anlamaya yardımcı olacaktır.

¹⁸⁸ Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 95-96.

¹⁸⁹ İlber Ortaylı, “Bir Aydın Grubu: Yeni Osmanlılar”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, VI, 1702.

İKİNCİ BÖLÜM:

ALİ SUÂVİ’NİN FİKHÎ GÖRÜŞLERİ

Çalışmamızın amacı, Ali Suâvi’nin hocalık, vaizlik ve fetva verir tarzda yazılarından yola çıkarak fıkıh yönünü, fikhî görüşlerini öne çıkarmaktır. Bu konular Türkçe ibadet, faiz, resim ve heykel, köle ve cariyelik, şahitlik gibi o dönemin güncel konularıdır. Bunun yanında fıkıh usûlü alanında da Suâvi’nin görüşleri vardır. Çalışmamızın asıl odaklandığı noktalar bunlar olmakla birlikte geçmişte fikhin kapsamında görülmesine rağmen günümüzde siyaset biliminin alanına giren bazı başlıkları da ele alacağız. Aslında Suâvi’nin gazetelerinde zikrettiği fikhî konular dahi bir şekilde siyasî gelişmelerle bağlantılıdır. Ali Suâvi tüm görüşlerini şer’î bir hükme isnad ettirme ihtiyacı hissetmiş, dönemindeki tartışmaların birçoğuna İslâm tarihini ve fikhî merkeze alarak katılmıştır. Tanzimat ve I. Meşrûtiyet dönemine şahitlik etmiş, II. Meşrûtiyet dönemine yetişemese de kalıcı etkilerin mûrisi olmuştur. Suâvi için yaşadığı dönemde en etkili dil, din merkezli dildir. Bunun sebebi de o dönemde görüş ve faaliyetlerin meşrûluğunu sağlayacak, otorite kuracak din dışında başka bir dilin ve yolun olmayışındır. Bu sayede tabandan tepeye kadar daha geniş bir kitleye tesir etmek ve aksülamel olarak bu fikirlere katılım daha mümkün hale gelecektir.

Neticede Suâvi’nin yaklaşımı da âyet ve hadislerden yola çıkarak siyasî meselelerle ilgili yeni görüşlerini ortaya koymak olduğu için bu konulara ayrı başlık açmayı ve incelemeyi uygun gördük. Bu konuları ele almamız aynı zamanda İslâm medeniyetinin klasik çağındaki durumu ile XIX. yüzyıldaki hali arasındaki uçurumu ve bunun zihin dünyasına etkisini daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

2.1. Siyasî Meselelerle İlgili Görüşleri

2.1.1. Hürriyet ve Müsâvât

XIX. yüzyıl siyasî şartlarının Osmanlı’yı mecbur bıraktığı durumlardan biri de milletler sisteminin çözülmesi gereken bir sorun olarak görülmesidir. İslâm geleneğinde “adalet”

prensibince hakları emniyet altına alınan gayrimüslim tebaanın statüsü, Gülhane Hatt-ı Hümayunu ve Islahat Fermanı'yla beraber, “müsâvât” ilkesi doğrultusunda Müslümanlarla kendi aralarında eşitliğin sağlanacağı bir değişime uğramıştır. Bu statü eşitliği, Osmanlı siyasî tecrübesinde olmayan ve klasik fıkıh doktrininde örneği bulunmayan yeni bir durumdur. “Müsâvât” aslında dönemin münasebetleri gereği dinî değil, siyasî bir meseledir. Fakat buna rağmen dinî çerçevede ele alınmış ve naslarla delillendirme yoluna gidilmiştir.¹⁹⁰ Suâvi de müsâvât politikalarının arka planındaki tartışmalara yine şeriat zaviyesinden görüşleriyle katılmıştır.

Avrupa'daki siyasî, ekonomik, kültürel gelişmeleri Osmanlı aydını tarafından yakından takip edilmektedir ve “hürriyet” düşüncesi, “serbazlık” şeklinde tercüme edilerek 1860'larda İstanbul'daki yabancı basın aracılığı ile ülke gündemine sokulmuştur.¹⁹¹ Avrupa'daki gelişmelerin ele alındığı çalışmalara Ali Suâvi de 1867'de *İstanbul Muhbir Gazetesi*'nde kısa bir yazı yayınlayarak dâhil olmuştur. Serbazlığı şöyle tarif eder: “Serbazlık demek Avrupalılar ıstılahınca herkes şeriat ve kanûn huzurunda müsâvî tutulup kimsenin hakkı zâyî' olmamak ve a'lâ ve ednânın hâkimi kanûn olup ehliyetli memurlar yalnız kanunun icrâcısı ve hâdimi olmaktır.” İslâmî literâtürde serbazlığın karşılığı ise: “İslâm lisanında adalet ve insaf olmak demektir.”¹⁹² Şeklinde ifade edilir.

Suâvi her ne kadar Avrupa'daki serbestlik ortamından etkilenmiş olsa da Avrupalıların bu konuda ifrat ve tefrite düştüklerini görmüş, ülke gerçekliğinin farkında olarak Osmanlı'daki İslâmî kültürüne uygun kendi serbazlık ve hürriyet anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır.

Serbestlik; başı bir şeye bağlı demektir. İstılahta; bir memlekette hâkim olan zât hiçbir kimseye her ne kadar ednâ ise de zulmetmeyerek herkesi hukukta müsâvât üzere tutmak ve şeriat ve kanûn mucebince hakk-ı ihkâk edip her halde kanûnu hâkim yapmak ve kendisi icrâcî olmaktır.

¹⁹⁰ İsmail Kara, “Müsâvat Yahut Müslümanlara Eşitsizlik -Bir Kavramın Siyaseten/Dinen İnşası ve Dönüştürücü Gücü-“, *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, ed. Doç. Dr. Azmi Özcan, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000, s. 309-314.

¹⁹¹ Doğan, *Münif Paşa ve Ali Suâvi*, s. 277.

¹⁹² Suâvi, “Serbazlık”, *İstanbul Muhbir*, nr. 26, 25 Şevval 1283 (2 Mart 1867), s. 4.

Suâvi, diğerlerinin “serbazlık” dediği hürriyetin karşılığı olarak “serbestlik” kelimesini kullanmıştır. Suâvi’ye göre serbestlik; insanın dilediği gibi konuşması, davranması ve sınırsız bir başıboşluk değil, kendisiyle adaletin gerçekleşeceği kurallara ve kanunlara bağlanmaktır. Bir ülkede serbestlik olursa orası birçok milletin rağbetiyle, ma’mur hale gelecektir. Çünkü adalet ve insaf, insanların rahat etmesini sağlayacaktır.¹⁹³

Mevcut durumda serbestlik ve adalet evleviyattan olduğu için bu görüşlerin halk arasında yayılmasını bekleyecek ve tabandan yönetime doğru idarî sistemi oturtacak zaman yoktur. Bu yüzden Ali Suâvi pragmatik düşünülmesini, taş a benzettiği adaletin tepedeki bir grup insan tarafından gerçekleştirilmesini ve yuvarlanarak halka ulaşmasını öngörmektedir:

Avrupalılar isterler ki, bu adalet aşağıdan yukarı gider kuvvetle icra olunsun. Bunun için söz millet meclisine ve nihayet bilir bilmez ağzına düşüp görülen karışıklıklar oluyor, yazık.

Hâlbuki adalet yukarıdan aşağı bir kuvvetle gelmelidir. Çünkü “adalet” bir kocaman taş gibidir ki, yukarıdan bir tek kişinin dokunmasıyla düşebilir. Aşağıdan yukarı atılması pek çok kuvvetlere muhtaçtır. Takriben üç bin sene evvel geçmiş olan “Homeros” bile “Lâ hayra fî kesreti’r-rüesâ” dediğini “Şehristâni” tercüme etmiştir. Türkçesi “nerde çokluk, orda bokluk” demektir. Adaletin yukarıdan aşağı gelmesi iş başında ehliyetli bir memur bulunmakla olur. Çünkü memur ehliyetli olunca kendisini dahi kanuna sokup kanunu hıfzeder. İşte bu hıfzla müsâvât ve serbestlik yani adalet dâim olur.

Hakikat, serbestlik için bu yol iyidir. Çünkü bir yerde ki iş başında bir tek ehliyetli adam olsa, iş yoluna girecek ola. Artık öyle yerde işi muhtelifu’l-agrâz nice bin kişinin eline verip örseletmek akıl kârı mıdır? Ama bir yerde ki, ehliyetli adam yok zannolunursa aransın, bulunsun ve bulunmaz da ümid kesilirse, yahut halkta ehliyetliye itaat kalmayıp bedeviyet ve vahşiyet sıfatı olan serbazlığı isterlerse, artık ne çare, tabiatıyla söz ayağa düşer. İşte korkulacak şeyi gördünüz mü? budur.¹⁹⁴

Suâvi’ye göre mevcut şartlarda çok seslilik tam hayır değil zarar getirecektir. Yönetici kadroda ehliyetli kişilerin sayısı az olsa bile serbestlik düşüncesi hâkim olmaya başlayacaktır. Çünkü adalete inanan bu kişiler ilk olarak kendilerini kanun dışı hareketlerden mahrum edeceklerdir. Ehliyetli kişilerin olmaması durumunda ise halk kaosa sürüklenecektir.

¹⁹³ Suâvi, “Serbestlik”, *İstanbul Muhbir*, nr. 28, 27 Şevval 1283 (4 Mart 1867), s. 2.

¹⁹⁴ Suâvi, “Serbestlik”, *İstanbul Muhbir*, nr. 28, 27 Şevval 1283 (4 Mart 1867), s. 2-3.

Suâvi, *Ulûm*'daki bir yazısında tarihte Yunanlıların özgürlük konusunda ifrâta varan yaşayışlarından örnekler verir ve başıboş kalmalarının sonucu anarşi ortamının oluştuğunu anlatır. Yunanlılar, sınırsız özgürlüğün hâkim olduğu bu eski günlerinden ders almış olacaklar ki, Paris'te bir komite oluşturmuşlardır. Bu komitenin *Droits de l'homme*'u tercüme edip Şark dillerinde bastıracağı haberi üzerine Suâvi: “*Droits de l'homme* ne demektir, insanın hakkı mı demek istersiniz?” diye sorar ve cevaben: “Fakat, insanın hakkı var imiş de borcu yok mu imiş? Elbette *droit* var ise, *devoir* dahi var. Öyle ise şu yazacağınız kitapları niçin iki fasıl yapıp da bir faslında hakk-ı insan, diğerinde deyn-i insan yazmıyorsunuz?” şeklinde tavsiyede bulunur.¹⁹⁵ Suâvi burada, hürriyete olduğu kadar sorumluluğa da dikkat edilmesi gerektiğini, hakların olduğu kadar görevlerin de ifa edilmesini vurgulamaktadır.

Ayrıca Suâvi'nin yönetimle ilgili temel eleştirisi de hürriyet üzerinden şekillenmektedir. Yurt içindeki yazıları, Avrupa'ya kaçışı ve orada gazetecilik hayatına devam etmesi, hürriyeti kendi topraklarımızda hâkim kılmaya yöneliktir. Bununla beraber Osmanlı toplumunda, halkı hürriyetle ve demokrasiyle tanıştıracak, onların siyasal sisteme katılımına vesile olacak gazeteden başka bir yol görünmez.¹⁹⁶ 1869'da Paris'te iken çıkarttığı *Ulûm Gazetesi*'nde yazma amacını ve hedefine ulaştığını kendisi şöyle ifade etmiştir:

Bu işe parmak sokmaktan asıl muradım, vatanımız gazetelerinin köhne inşalarını ve mu'tad-ı kadîm üzere bî-mana sitâyîşlerini bozmak idi. Hem lisanı bozdum hem de memleketimize hürriyet-i aklâm soktum. (...) Memleketimizde sağrılık duvarlarına *Takvim-i Vekayi* bir çivi iliştirdi. Sonra *Ceride-i Havadis* o çiviye bir çekiç, muahhiran *Tercüman-ı Ahvâl* diğer bir çekiç ve daha sonra *Tasvir-i Efkâr* da bir çekiç vurdu. Şimdi bir Suavî peydâ oldu. Eline koca bir tokmak alıp çiviye bir vuruş vurdu ki çivi dibine kadar girdi.¹⁹⁷

İnsan hak ve hürriyetleri bağlamında nihayet Abdülmecid'in resmî yazışmalarda “abd, bende ve kul” kelimelerinin kullanımını yasaklamasından Suâvi övgüyle bahsetmektedir.¹⁹⁸ Çünkü gazetede Âlî Paşa'nın sansürlerine maruz kalarak fikirlerini ifade edememek, özellikle devlet kademelerinde çalışanların kanunlara uygun hareket

¹⁹⁵ Suâvi, “Amâlîka”, *Ulûm*, nr. 5, 1286 (1869), s. 249-250.

¹⁹⁶ Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 44.

¹⁹⁷ Suâvi, “Yeni Osmanlılar Tarihi”, *Ulûm*, nr. 15, 1286 (1869), s. 909.

¹⁹⁸ Suâvi, “Teşrîfât ve Mülûke Tahiyat”, *Ulûm*, nr. 16, 1287 (1870), s. 979.

etmemeleri ve hala köleliğin kaldırılmamış olması da hürriyet yanlısı Suâvi'nin karşı olduğu durumlardır.

Mardin, “hürriyet” kavramının gün geçtikçe daha çok konuşulduğu bir düşünce atmosferinin oluşturulmasında, Ali Suâvi'nin de içinde olduğu Yeni Osmanlıların katkısının büyük olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁹

Müsâvât meselesinde ise, Suâvi sadece Müslümanlar arası eşitlik değil, aynı zamanda Müslümanlarla gayrimüslimler arasında da eşitlik anlayışına sahiptir. Fakat şunun altını çizmek gerekir ki o, kişilerin din, makam, şeref eşitliğinden bahsetmemektedir. Hangi dinden ve tabakadan olursa olsun kanun ve mahkeme nazarından eşitliği savunmaktadır. *Muhbir*'de bu konu hakkında geniş mütaalalarda bulunmuştur.

Suâvi, Avrupa'da 1867'de çıkarmaya başladığı gazetesinin ilk sayısında bu konuyu millet meclisi üyeleri açısından ele almıştır. Bu tarihte henüz Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye ikiye ayrılıp Şûrâ Meclisi (1868) oluşturulmamıştır.²⁰⁰ Yeni Osmanlıların bir süredir istediği müsâvât usulü şöyledir: “İslâm ile Hristiyan adetçe müsâvî olsun demek değil. Ancak huzur-ı şer' ve kanunda ednâ ve a'lâ hukukça müsâvî tutulsun demek idi. Ve havâdisin doğrusunu haber alırız, inşallah millet hakkında hayırlı bir şey çıkar.”²⁰¹

Suâvi'nin satırlarından anlaşıldığı üzere, o, hem yurt dışında gayrimüslimlerle birlikte yaşaması, hem de şeriat merkezli muhalefet anlayışına sahip olması dolayısıyla, mutlak bir müsâvât düşüncesine karşı menfî tavır almaktadır. Ziya Paşa ve Namık Kemal de Suâvi gibi düşünmektedir. Namık Kemal, “bir müslüman ihvan-ı tînetini ihvan-ı dini ile kâffe-i ahvalde müsavi görmek istemez.” şeklinde müsâvâtın sınırını çizmiştir.²⁰² Türköne'ye göre, Yeni Osmanlıların sınırlı müsâvât anlayışı, genel ideolojilerinin çerçevesine uymamaktadır ve Osmanlılık anlayışlarının tersine bir tutumdur. Yeni Osmanlılar bu bakımdan halkın duygularını paylaşmakta ve gazetelerine

¹⁹⁹ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 94.

²⁰⁰ Ali Akyıldız, “Şûrâ-yı Devlet”, *DİA*, XXXIX, 236.

²⁰¹ Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 1, 1 Cemaziyelevvel 1284 (31 Ağustos, 1867), s. 2-3.

²⁰² Kara, “Müsâvat Yahut Müslümanlara Eşitsizlik -Bir Kavramın Siyaseten/Dinen İnşası ve Dönüştürücü Gücü-”, s. 342.

yansıtmaktadır.²⁰³ Çünkü pratikte değil eşitlik, gayrimüslimlerin Müslümanlardan üstün tutulduğu durumlara dahi şahit olunduğunu Suâvi, esef ve sitemle anlatmaktadır.

Hristiyanlar, Yunanistan’da veya Rusya’da olmadıkları kadar Türkistan’da ve Arabistan’da “serbaz” durumdadırlar. Suâvi bu hallerine örnekler verdikten sonra şöyle devam eder: “Hukuk ve muâmelâtça müsâvât bahsine gelince Hristiyanlar bu babta İslâm (Müslümanlar) ile değil müsâvât, kat kat geçmişlerdir.” Suâvi, bir Hristiyan zulüm gördüğü takdirde patriğinden, milletvekillerine kadar hâmlerinin ona sahip çıkacağını bilmektedir. Bu noktada Müslümanlar’dan daha üst seviyede olduklarını kendi konsolosları da layihasında itiraf etmiştir.²⁰⁴

Suâvi’nin müsâvâta uygun görmeyip şikâyet ettiği diğer husus, her sınıf için oluşturulan ayrı ayrı kanunlardır. İngiltere’de Fransız, Moskof, Türk kanunu diye ayrı kanunlar yoktur. Osmanlı’daki diğer milletler Müslüman mahkemelerinde adaletin gerçekleştiğine inanmadıkları için kendi mahkemelerine gitmektedir. Suâvi bu tefrikanın nereye varabileceğini sezip Bâbiâli’ye seslenmektedir:

Bâbiâli cümlelerin kabul edeceği bir esas tutmalı. İstanbul’dan otuz altı türlü kanun kalkmalı. Bir devlet için yalnız bir yol olmalı. Her sınıf hakkını bir mahkemede almalı. Tebaa-ı Osmâniyye, kemâl-i emniyet ve hürriyetle ‘Ben Osmanlıyım’ diyebilmeli. Her sınıf şu kelime-i vâhideye toplanmalı. Ey dostlar! Müslümanlık bu ittihadı mânidir zannolunmamalı. Müslüman fikhî bu ittihadı kâbil olduğu hatırdan çıkarılmasın. (...) Hemen bu ittihadı husûle getirecek kanun-ı vâhid tanzim olunsun, icraya başlansın.²⁰⁵

İslâm siyaset geleneğinde olmamasına rağmen “müsâvât” düşüncesini meşrulaştırmak için bir kaynağa dayandırmak gerekiyordu. Kara, bu şartlarda kurtarıcı kavramlardan birinin de “ittihad” olduğunu söylemektedir.²⁰⁶ Nitekim Suâvi de müsâvât yazılarında Osmanlı vatandaşı adı altında Müslüman ve gayrimüslimlerin birliğini sağlamasını umduğu bu kavramı kullanmıştır. Osmanlı Devleti’nin bekâsı için kanunun ve mahkemenin birliğini elzem gören Suâvi, bunun derhal yapılması için emir verecek derecede üslup konusunda da cesaretlidir.

²⁰³ Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 68.

²⁰⁴ Suâvi, “Müsâvât”, *Le Mukhbir*, nr. 2, 8 Cemaziyelevvel 1284 (7 Eylül 1867), s. 3.

²⁰⁵ Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 2, 8 Cemaziyelevvel 1284 (7 Eylül 1867), s. 4.

²⁰⁶ Kara, “Müsâvat Yahut Müslümanlara Eşitsizlik -Bir Kavramın Siyaseten/Dinen İnşası ve Dönüştürücü Gücü-“, s. 331-332.

Devletin zayıflamasına sebep olan iç ve dış sebepleri ele aldığı yazısında Suâvi, dâhilî sebeplerden birinin de “terk-i müsâvât” olduğunu söyler.

Mâlum ola ki müsâvât demek, herkes malca veya şerefçe müsâvî olsun yahut Attar Mehmed Ağa ile Hamal Agop, izhâr-ı cihet müsâvî tutulsun, demek değildir. Ancak ednâ ve a‘la huzur-ı şeriatta hukukça müsâvî olsun demektir. Yani hamaldan şahide kadar herkesin başı bir şeriata bağlı olup bir hamal bir sadrazam ile muhâkeme olup hakkını alabilmeli.

Yazının devamında Suâvi, İslâm tarihinin ilk dönemlerinden, zayıf ile önde gelen kişilerin muhâkeme örneklerini sıralar:

Peygamber -aleyhissalatu vesselam-dan (Ukkâşe) hak talep etti, reddedilmedi, hakkı verildi. Kezâlik Ebû Saîd el-Hudrî iktisâs oldu. Hazreti Ömer (r.a) halife bulunduğu halde tebaasından Ebû Hüreyre ile muhâkeme oldu. (...) (Fetâvâ-yı Alemgîriyye)’de mestûrdur ki, bir ednâ adam padişahdan dava etse padişah mahkemeye celb olunur. Padişah mahkemeye geldik de geçse kadının (kâdî) yanında otursa hasmı aşağıda kalsa kadı efendi padişahı makamından tenzil etmek edep değildir. Ancak kendisi yerinden çekilip o hasmı kendi yerine oturtur. Tâ ki, huzur-ı hâkimde iki hasım müsâvât üzere muhâkeme olalar ve hiçbir tahkîr olunmaya. İşte şeriatımız bize gösteriyor ki, hukukça ednâ ve a‘lâ huzur-ı şer‘de müsâvî tutulacaktır. İslâm Devleti bu hükm-i şer‘ye riayet ettikçe terakkî etti, terk edildiğinden beri tenzîle başladı.²⁰⁷

Suâvi, her ne kadar Müslümanların diğer milletlerle hukuk ve mahkeme önünde eşitliğini savunsa da müsâvâtın sosyal hayatta bir karşılığı olmayacağını bilmektedir. Daha önce Cevdet Paşa’nın kaleminden müsâvât politikalarının, Müslüman ahâlîde nasıl şok etkisi yaptığını ifade etmiştik. Suâvi de şu satırlarla aynı durumu tasvir etmektedir:

Biz öyle bir kavim olmuşuz ki dört mektep çocuğumuz bir yere gelse biri padişah olup diğerlere menâsıb tevcihiyle oyun oynarlar. Dört saçlı sakallı umûr-dîde ve sâl-hôrde ricâlimiz hamiyet namıyla tecemmü‘ etse her biri riyasetini ilân ile kumandan olmaya kalkışır. Şöyle bir ahlâkta olan halkta uhuvvet ve müsâvat kazıyyelerini kim satar kim alır?²⁰⁸

Uhuvvet ve müsâvâtın mümkün olamayacağına sebep sadece ahlâktaki zafiyet değildir, Suâvi’ye göre müsâvâtın önündeki engellerden diğeri de Osmanlı Devleti’nin çok milletli yapısıdır. “Memleketin kıt‘aat-ı muhtelifede parça parça olması ve vus‘ati ve

²⁰⁷ Suâvi, “Adem-i Müsâvât”, *Le Mukhbir*, nr. 19, 15 Ramazan 1284 (10 Ocak 1868), s. 4.

²⁰⁸ Suâvi, “Demokrasi, Hükümet-i Halk, Müsâvât”, *Ulûm*, nr. 18, 1287 (1870), s. 1092.

elsine ve âdât ve edyân-ı muhtelif-i ashâbı, ahvâm-ı kesîre ile meskûn bulunması hep demokrasi ve müsâvât önünde birer seddir.”²⁰⁹

2.1.2. Hâkimiyet

Hürriyet müdafileri olarak ortaya çıkan Yeni Osmanlıların nihâî hedefleri İslâm düşüncesi merkezli bir demokratik sistemi Osmanlı toplumunda gerçekleştirmektir. Demokrasi meselesinin temelini ise, hâkimiyet fikri ve hâkimiyetin kaynağı problemi oluşturmaktadır. Bu bölümde Yeni Osmanlıların özellikle Suâvi’nin demokrasi konusunda nasıl bir temelden yola çıktığı ele alınacaktır.

Ali Suâvi, Avrupa’ya kaçtıktan sonra çıkardığı *Muhbir*’de Müslümanların padişahı adeta peygamber yerine koymalarını *Müslümanların Padişah Hakkında Zannı* başlıklı yazısıyla eleştirmiştir. Avrupa’daki siyasî atmosferi yakinen soluduğu bu dönemde Müslümanların zihnindeki padişah algısıyla gayrimüslimlerin bakış açısını karşılaştırmıştır. Hristiyanlar ise, Osmanlı padişahını kendi dinlerinden gelen bir kral olarak bile görmezler. Buna rağmen padişah, Hristiyanların haklarını korumak konusunda Müslümanlar için yaptıklarından daha çok titizlenmektedir. Suâvi, yazının devamında Müslüman ve Hristiyanların farklı muamele gördüğü durumları sıralayarak padişahı muhatap alan on beş soru sorar. Fetva verir tarzda sorular ve meseleler ortaya atar, fakat bunların cevaplarını yazmaz. Cevapları, soruların içinde saklıdır.²¹⁰ Aslında Müslümanların bu kötü vaziyetlerine rağmen hala padişah hakkındaki kanaatlerinin aynı olup olmadığını sorarak Müslümanların zihninde soru işareti bırakmayı amaçladığını söyleyebiliriz.

Girit’teki Müslümanların ahvâlini anlattığı bu yazı Bâbîâli’nin dikkatini çekmiştir ve Fuad Paşa bu yazıyı tercüme ederek İngiltere Dışişleri Bakanlığına rapor halinde sunmuştur.²¹¹ Bunun sebebi, Hristiyanların İngiltere ve Rusya’nın zannettikleri gibi ikinci sınıf vatandaş muâmelesi görmediği, aksine Müslümanlardan daha imtiyazlı konumda bulunduklarını kanıtlamak olmalıdır.

²⁰⁹ Suâvi, “Demokrasi, Hükümet-i Halk, Müsâvât”, *Ulûm*, nr. 18, s. 1095.

²¹⁰ Suâvi, “Müslümanların Padişah Hakkında Zannı”, *Le Mukhbir*, nr. 27, 20 Zilkade 1284 (14 Mart 1868), s. 4.

²¹¹ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 140-141.

Ali Suâvi, Yeni Osmanlılar'dan bağımsızlaştığı dönemde, sadece kendisine ait olan *Ulûm Gazetesi*'nde kendi siyasî düşüncelerini daha net şekilde ortaya koymaktadır. Bir ayetten esinlenerek *el-Hâkimu Hüvallah* başlığını verdiği ve üç ayrı sayıda yayınladığı makalelerle hâkimiyet tartışmalarına katılmıştır. Suâvi, siyaset teorisinin özünü oluşturan Allah'ın mutlak hâkimiyet sıfatına layık olduğu fikrini tekrar tekrar dile getirmektedir. Hükümeti sağlayacak kişinin ise padişah, sultan, hâkim kim olursa olsun bir insanın diğeri üzerinde tahakküm kurma hakkı bulunmadığını şöyle ifade eder:

Hâkim ancak Allah Teâla'dır. İnsandan hiç ferd hâkim değildir, insandan hiç ferd sultan değildir. Yani kimsenin kimse üzerinde tasallut ve kahr ve tegallübe hakkı yoktur. İnsandan hiç ferd mâlik-i rikâbü'l-ümem değildir. Yani kimse padişahın bendesi değildir. Evet. Bir padişah vardır, lâkin padişah emirdir, ecîrdir, nâzırdır; mâlik-ı rikâbü'l-ümem değildir sultan değildir, hâkim değildir; mes'ûldür, kudretli değil; borçludur, inâyetli değil. Evet. Vezir vardır, müşîr vardır; lakin vekâlet-i mutlaka yoktur, vezir-i mutlak yoktur, düstur-ı ekrem yoktur. İşte bizim istediğimiz ve isteyeceğimiz budur. Biz bu ibare ile ve bu manada nutk-ı padişahî isteriz.²¹²

Suâvi, zikrettiğimiz görüşleriyle sultanı, Allah'ın yeryüzündeki halifesi gören klasik anlayıştan uzaklaşmıştır. Siyasî teorilerini oluştururken onun, Müslümanların genel teamüllerini dayandığı gelenekten ziyade, selefi yaklaşımla ilk kaynaklardan beslendiği görülmektedir.²¹³ Makalelerine “el-Hâkimu Hüvallah” başlığını vermesi bu görüşü desteklemektedir. Nitekim İslâm tarihinde ortaya çıkan selefi Haricî hareketi de hâkimiyetin Allah'a ait oluşunu slogan olarak kullanmıştır. İleriki dönemlerde İslâmcılar da bu sözü “Hâkimiyet Allah'ındır” şeklinde sık sık dile getirmişlerdir. Hala selefi gruplar bu sloganı kullanmaktadır.²¹⁴

Suâvi, o sıralarda Avrupa'da gündem olan, Namık Kemal'in de Osmanlı siyasî düşüncesine sokmaya çalıştığı “souveraineté du peuple” yani “halk hâkimiyeti” ile ilgili görüşlerini *Ulûm*'da ortaya koymuştur. Suâvi, Namık Kemal'in “Ferdin kendi iktidarına tasarruf-ı tabîyesı gibi kuvvâ-yı müctemi'a dahi bittabi' efradın mecmû'una ait olduğu

²¹² Suâvi, *Ulûm*, nr. 12, 1286 (1869), s. 722-723 Suâvi aslında bu metni Londra'da basmayı düşündüğü “Lanetullah a'la'z-Zâlimîn” gazetesinin ilk nüshasında yazdığını bildirir. Fakat böyle bir gazetenin basıldığı bilinmemektedir.

²¹³ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 413-415.

²¹⁴ Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 118.

için her ümmette hakk-ı hâkimiyet umûmundur.”²¹⁵ ve “Cemiyet-i beşerde ise umûmun kuvvetinden büyük bir kudret olmadığı fennen ve bedâheten sabit olduğundan...”²¹⁶ şeklinde tarif ettiği Rousseau’dan iktibas bu görüşüne²¹⁷, İslâm dinine uygun olmadığı için karşı çıkar ve şöyle der:

Şimdi şöhret bulmuş bir tabir var, “Hâkimiyet-i halk” diyorlar. Bu kazıyye Fransızca’dan tercümedir. Aslı *souveraineté du people*. Şimdi biz şu Fransızca kelimenin manâsını taharrî edelim. *Souveraineté* ne demektir? Bu kelime fi’l-asl Latince *soprenos* lafzından me’huzdur ki manâsı “dilediğini yapar”, “hâkim bi-nefsihî”, “âmir-i mutlâk”, “fâil-i muhtâr” demektir. Peki, kendiliğinden hükmeden ve bi’l-cümle eşyâ üzerine kudret-i kâmilelerini vaz’ eden kimdir? Cenâb-ı Allâh’tan gayri bu sıfatla muttasıf yoktur. İşte bu manaca insandan hiç ferd yoktur ki *souveraineté*’si olsun. Zira kimse ne idrakinde ne de iradesinde kendiliğinden değildir.²¹⁸

Kısaca Suâvi, burada hâkimiyetin yalnızca Allah’a ait olduğunu söylemektedir. Buna rağmen Abdurrahman Adil, “İhtimal ki Türklerde “hâkimiyet-i halk” tabirini ilk istimal eden Ali Suâvi olsun.” diyerek Suâvi’nin halk hâkimiyeti görüşünü benimsediği izlenimi vermektedir.²¹⁹

Ancak Suâvi: “İnsanın ebnâ-yı cinsi insana nispetle *souverainité*’si vardır.” diyerek insanın kısmî hâkimiyetini kabul eder. Fakat bu yetkinin insanın kendisinden kaynaklanmadığını ve onu sınırsızca kullanamayacağını belirtmektedir.

İnsanın tahakküm gücü sonucunda tabîî olarak birileri, diğerlerinin üzerinde otorite kuracaktır. Çünkü “İnsan yalnız yaşayamaz. Onun yaşaması cemaati iktizâ eder.” Suâvi, insanın yapısının cemaati gerektirdiğini, insan cemaatinin de kişinin ailesi ve siyasî cemaat yani ümmet olmak üzere iki çeşidinin bulunduğunu söyler. İkisini de oluşturan usûl ve kavâid aynıdır. Bunlar muhâfaza-i nefis, ıslâh-ı hâl ve terakkîdir. Bu esaslar insanların arasındaki maddi menfaatlerden dolayı kendiliğinden ortaya çıkmamıştır. Bilakis ahkemü’l-hâkimîn olan Allah Teâlâ’nın kanunlarının insanda ve

²¹⁵ Namık Kemal, “Ve Şavirhüm fi’l-Emr”, *Hürriyet*, nr. 4, 29 Rabiulevvel 1285 (20 Temmuz 1868), s. 1.

²¹⁶ Namık Kemal, “Efkâr-ı Umûmiyye”, *İbret Gazetesi*, nr. 40, 26 Şaban 1289 (29 Ekim 1872), s. 1.

²¹⁷ Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 116.

²¹⁸ Suâvi, “el-Hâkimu Huvalah”, *Ulûm*, nr. 1, 1286 (1869), s. 18.

²¹⁹ Abdurrahman Adil, *Hâdisât-ı Hukûkiyye ve Tarihiyye*, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1339/1923, cüz. 2, s. 74.

toplumda mazhar olmasıdır. İslâm ulemâsı ahlâk, tedbir-i menzil ve siyaseti birleştirip buna “hikmet-i ameliyye” demişlerdir ki bunlar aynı zamanda efâl-i ihtiyariyyedir.

İnsan bu iki cemaatte de hâkimiyet hakkını kullanabilir. İnsanın ailede “hukuk-ı tabîi”si vardır, baba evladını birtakım kurallarla idare eder ki, bunların aslı mutlak adalete mebnîdir. Fakat bu hâkimiyet çocukları büyüyene kadardır. Cemaat-i siyâsiyye de aynı şekilde zarurî tabîi hukuk ile tesis olunur. Bunun devamlılığı insanların olmasına bağlıdır. Bu zaruret, Allahu Teâlâ’nın âlemin düzeninin gereği olarak vardır, toplumda anarşinin çıkmaması için belirli kuralların olması zarurîdir.²²⁰

Souverainité’nin “üçüncü mana(sı) ise tamamıyla siyaset-i ıstılâhiyye” dir. Bu siyasî hâkimiyet ise, üç şeyi yapacaktır: “Biri, kavânîn; ikincisi, o kavânîni icraya tekayyüd; üçüncüsü, onları bozmak isteyenleri men ve tedip” edecektir.

Devamında Suâvi, kanun yapmanın, temelde emr ve nehyetmek olduğunu söyler. “Âmir ve nâhî olan me’mûr ve menhîden büyük ve â’lâ olmak zaruret la bûdde değil mi?” Fakat “Ebnâ-yı cins beyninde fi’l-asl müsâvât var.” İnsanlar eşit oldukları için birbirlerine emir verip yasak koyamazlar. Emr ve nehyedenin insan dışında biri olması gerekmektedir. “Acaba cemaat-i siyâsiyyeye emr ve nehy eden kimdir, bir meclis midir?” Hangi meclis olursa olsun yine insanlardan mürekkep olacaktır. “Her ferdi me’mur ve menhî bildikten sonra böyle efrattan hâsıl olan cümle, elbette âmir ve nâhirdir, diyemezsin. Bu yüzden iktidarların da hâkimiyet yetkisi temelde mutlak ve kendiliğinden değildir: “Öyle ise bu *souveraineté* nedir ve kimindir? Elbette insanın olmayıp bir hâkimindir ki o hâkim insan değildir; cümleden âlîdir, âlimdir, hakîmdir, âdildir, garazsızdır, demek ki Allah’tır. Fransa’nın siyaset ulemasından meşhur Gizou’nun tarif ettiği hâkim-i hak dahi işte budur.”²²¹ der. Hâkim ve mahkûm ilişkisini böylece anlattıktan sonra Suâvi, İslâm hukuku tabirleriyle de meseleyi pekiştirir.

Fıkıh-ı İslâm ise tamamıyla bu esas üzerinedir. Kütüb-i usûlden *Telvîh*’te ve *Keşşâfü Istılâhi’l-Fünûn*²²²’da şöyle mesturdur. “Hâkim, usûliyyûn ve fukaha indinde Allahu Teâlâ’dır. Mahkûm aleyh, kendine hitap vâkı’ olan mükelleftir. Mahkûm bihi, hitabın müteallık bihi ki fiil-i mükelleftir. İlâ âhirihi..

²²⁰ Suâvi, “el-Hâkimu Huvalah”, *Ulûm*, nr. 1, 1286 (1869), s. 19-21.

²²¹ Suâvi, “el-Hâkimu Huvalah”, *Ulûm*, nr. 1, s. 21-24.

²²² Nasuhi Ünal Karaarslan, “Keşşâfü Istılâhâtı’l-Fünûn ve’l-Ulûm”, *DİA*, XXV, 330. Tehânevî’nin çeşitli ilimlere dair yazdığı terimler ansiklopedisinin tam adı *Keşşâfü Istılâhâtı’l-Fünûn ve’l-Ulûm*’dur.

İşte böyle bir hâkime insanlar halkan ve aklen itaat eder. Zira kendilerinin aramaktan vazgeçmedikleri adalet ve hüsnün menba'ı kendilerinin olmayıp o mahkeme-i adliyeden gelir. İşte ancak böyle bir hâkimin emr ve nehyine insanlar îcabında can verirler.²²³

Şu hususu da belirtmek gerekir ki, Suâvi yazısında âlemin düzeni, eşyanın tabiatı ile Allah'ın hâkimiyeti ve iradesi arasında mutabakat görmektedir. Yani Allah'ın iradesi, tabiat kanunlarına dolayısıyla akla uygundur.²²⁴ Böylelikle “akıl-nakil uygunluğu” görüşlerinin, o dönemlerde aydınların zihninde yer etmeye başladığını görmekteyiz. Bu yazısında Suâvi aklî delilleri de yoğun şekilde kullanmıştır.

Kaldı ki, “Hükümet, Allahu Teâlânındır.” kaziyesinden fiilen “Hükümet nizâmâtı Allahu Teâlânın tesbih dizer gibi tertibiyle tanzim olunmak lazımdır.” deyu iddia eden papaların kavli, sahih olmak lazım gelmez. Yani tertibat-ı imamet, mâverâ-i akl-i insanîde fevka'l-âdât usûl ve kavâid üzerine değildir. Hükümet-i ilâhiyye tabiat-ı eşyaya tamamıyla uygun olan vech üzere düzgündür ki, tabiat-ı eşyayı taharrîden ulûmun varabildiği tertibât çıkagelmiştir. Evet. Kuvvet-i hükümetten fiilen imamete aklî ve tabîî bir güzergâh vardır. Demek ki terekkeb eden bir cemaat akıl ve ihtiyarıyla tertib-i imamet etmeye mükelleftir.

Suâvi, mükelleflerin zımnî veya sarihî seçimleriyle imâmeti bir kişiye veya bir topluluğa verebileceğini söyler. Cemaat-i siyasiyyenin seçtiği bu hükümet, Allah'ın adaletinin zuhur etmiş şekli olacaktır. Suâvi, böylece cemiyet-i siyasiyyenin hükmetme mantığını açıkladıktan sonra konuyu şöyle özetlemiştir: “Cemiyet; vaz-ı ilâhîdir, hükümet-i ilahîyedir. İnsanlar müsâvât üzere mükelleftir. Öyle ise bir cemaat üzere hükümette eğer cemaatin reyleri istima' olunmazsa o hükümet meşru değildir.” Nitekim hilafetin meşrûiyyeti de ümmetin zımnî de olsa kabulüyle oluşmaktadır. Bizzat Peygamber Efendimiz –sallallahu aleyhi vesellem-'in bile cemaatin görüşüne itibar etmekle sorumlu olduğunu belirtir. Suâvi'ye göre toplumun görüşünün alınması hâkimiyet-i halktan dolayı değildir, “Mâ raâhu'l-müminûn hasenen, fehuve inda'llahi hasen” mevkuf hadisi ve “Elsinetü'l-halk, aklâm'il-hak” rivayetine mebnidir.²²⁵ Suâvi, aslında hükmetme yetkisine Allah-u Teâlâ'nın sahip olduğunu düşünmekle birlikte Allah'ın, bu salahiyetini nisbî olarak cemaate/topluma da verdiğini anlatmaktadır.

²²³ Suâvi, “el-Hâkimu Huvalah”, *Ulûm*, nr. 1, s. 24- 25.

²²⁴ Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 119.

²²⁵ Suâvi, “el-Hâkimu Huvalah”, *Ulûm*, nr. 1, s. 25-27.

Suâvi'nin cemaatten kastı “cemaat-i siyasiyyedir ki, Avrupalıların sosyete politika dedikleridir.”²²⁶

Bu bahiste ele aldığımız “halk hâkimiyeti” ile “hâkimu huvallah” tartışmasının Namık Kemal ve Suâvi'nin yazıları vasıtasıyla memleket gündemine sokulduğunu belirtmemiz gerekir. Onlardan önce bu konuların konuşulduğunu bilmiyoruz. Ayrıca Suâvi “millet meclisi” fikrini yok saymadan şeriata dayanarak bu görüşünü savunmuştur. Özetle Suâvi, hâkimiyet düşüncesinin ve otoritenin ilahî kaynaklı olduğunu fakat siyasetin ve yönetimin, şeriatın adalet ve diğer esaslarına uygun olması kaydıyla aklı olduğunu ve halkın seçimine bırakıldığını düşünmektedir.²²⁷ Bu görüş ise ontolojik olarak halkın egemenliği fikrinden çok farklı bir yerdedir. Bu yüzden Namık Kemal'in tutumuna göre şariat odaklıdır ve bu durum Suâvi'nin fikirlerini N. Kemal'in görüşüne karşı daha tutarlı kılmaktadır.

2.1.3. Meşrûtiyet ve Demokrasi

Mısır Hidivi İsmail Paşa'nın 1866'da Mısır anayasasını ilan etmesi ve bir mebuslar meclisi açması²²⁸ diğer yandan aynı yıl Prens Charles'ın Romanya parlamentosunun açılışında yaptığı ve değişimin ipuçlarını veren konuşması İstanbul'da yankı uyandırmıştır. İsmail Paşa ile veraset meselesi olan Mustafa Fazıl Paşa ise, İsmail Paşa'nın başkenti etkilemesi üzerine harekete geçerek Osmanlı'da meşrutiyetin tesisi için girişimlere başlamış ve bu amaçla kendini “Genç Türkiye”nin lideri ve hâmisî ilan etmiştir.²²⁹

Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin, düşünceleri ve amaçları yeknesak olan üyelerden meydana gelmediği bilinmektedir, hepsi reformun gerekliliğini savunmakla beraber farklı tarz ve görüşlere sahiptir. Mardin, cemiyetin en aktif üyelerini dikkate alarak en az dört grup olduğunu söyler. Halil Şerif, Mustafa Fazıl ve Mehmed Bey'den oluşan ilk grup, her alanda köklü bir reformla mazinin kalıntılarına son vermenin gerekliliğini savunan ve

²²⁶ Suâvi, “el-Hâkimu Huvallah”, *Ulûm*, nr. 1, 1286 (1869), s. 27.

²²⁷ Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 121.

²²⁸ Atilla Çetin, “Hidiv İsmâil Paşa”, *DİA*, XXIII, 117-118. İsmâil Paşa (1830-1895), Mısır'ın valisi ve ilk hidividir.

²²⁹ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 40-42.

laikliğe kadar giden bir yönetim anlayışını temsil etmektedir. Mustafa Fazıl en temeldeki değerlere atıfta bulunarak Osmanlı halkının birleştirilmesini öngören liberal düşüncelere sahiptir; sınırlı sayıda seçkin seçmen anlayışını savunmaktadır.²³⁰

Yeni Osmanlılar içindeki ikinci grubu Namık Kemal temsil etmektedir. O, daha çok toplum ve devlet felsefesiyle, Osmanlı Devleti'nin yeniden yapılanmasıyla uğraşırken Aydınlanmacı düşünürleri referans almıştır.²³¹ Batılı fikirlerden özellikle J. J. Rousseau ve Montesquieu'den etkilenmiş, yazılarında “devlet”, “millet”, “hürriyet”, “medeniyet”, “terakkî” kavramlarını çokça kullanmıştır. N. Kemal, temsil meclisinin imparatorluk içindeki milletlerin bağımsızlık hareketlerine çözüm olacağını düşünmüştür.²³² Ayrıca tabî haklar ve toplumsal sözleşme gibi Avrupa'dan edindiği fikirleri şariat ile uzlaştırmaya çalışmıştır.²³³ Onun gazeteci ve şair yönü, halka yakın durmasına zemin hazırlamış, düşüncelerini ifadede ve kamuoyu oluşturmada ona etkinlik sağlamıştır.

Diğer bir reformcu tipini temsil eden Ali Suâvi'nin Yeni Osmanlılar arasındaki ayırt edici yönü, halktan gelmesi ve “halk”ın temsilciliğini üstlenmesidir. Mardin, Batılılaşan Suâvi'nin orta sınıfın altındaki geliri düşük ve güçsüz kimselerin kızgınlığını yansıttığını söylemektedir.

Ziya Paşa da Batı düşüncesinden etkilenmiş, yazılarında “hak”, “adalet”, “hukukun üstünlüğü” ve “eşitlik” konularının üzerinde durmuştur. Namık Kemal ve Ali Suâvi gibi o da Batılı parlamenter sitemini, İslâmî siyaset düşüncesinin literâtürüyle açıklamaya ve uzlaştırmaya çalışmıştır.²³⁴ Ziya Paşa millet meclisi taraftarı olmasına rağmen monarşik yapının devamını onaylamaktadır.²³⁵ Mardin, Ziya Paşa'nın bir saray adamı olarak asıl derdinin Bâbîâli'nin nazırları olduğunu, Yeni Osmanlılar arasında ele gelir bir ideoloji geliştiremediğini ifade etmiştir.²³⁶

²³⁰ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 28-29; Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 92-93.

²³¹ Fazlı Arabacı, “Osmanlı Modernleşmesinde Yeni Osmanlılar'ın Din ve Siyaset Anlayışları”, *Dini Araştırmalar* II/5 (1999): 70.

²³² Ömer Faruk Akün, “Nâmık Kemal”, *DİA*, XXXII, 367, 375-376.

²³³ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 291-292.

²³⁴ Abdullah Uçman, “Ziya Paşa”, *DİA*, XLIV, 478.

²³⁵ Arabacı, “Osmanlı Modernleşmesinde Yeni Osmanlılar'ın Din ve Siyaset Anlayışları”, s. 75.

²³⁶ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 92-93.

İsimlerini saydığımız bu kişilerin devrinde, Osmanlı bürokrasisi kapalı bir toplumu andırıyordu. Belirli ve sınırlı bir çevreden seçilerek eğitim verilen ve sonrasında devlet hizmetinde bulunan nüfuzlu ailelerin çocukları da kolaylıkla devlet memuru olabiliyordu. Bürokraside, -teamül anlamında kullandığımız- bir nevi tevarüs diyebileceğimiz bu imkâna sahip olamayanlar ise, ne kadar başarılı ve kabiliyetli olurlarsa olsunlar en yüksek makamlara ulaşamıyorlardı. Ayrıca üst kademedekilerin ehliyetlilik ve ahlaksızlıklarına şahit olan alttaki memurlar, şikâyetlerine muhatap bulamıyor ve kolay kolay terfi ettirilmiyorlardı. Yeni Osmanlıları bir araya getiren sâiklerden biri, bu yerleşik sisteme olan itirazları ve başkaldırma cesaretleridir. Nitekim ana gövdeyi temsil eden ve Yeni Osmanlılar denince ilk akla gelen Nâmık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suâvi bu düzenin dışında yetişmişlerdir. Nâmık Kemal, yoksul bir aileden gelmektedir. Ziya Paşa ise maddi bakımdan üstesinden gelemeyecek ailelerin çocuklarını seçerek eğitim veren bir okulda yetişmiş ve bürokrat olmuştur.²³⁷ Ali Suâvi'nin de fakir sayılabilecek orta sınıf bir aileden geldiğini²³⁸ ve babasının kâğıt ticareti ile uğraştığını biliyoruz.

Yeni Osmanlıların ortak düşüncesi, siyasî yapıda değişim yapılması, meşveret meclisinin kurularak yürütmeyi elinde tutan küçük seçkin zümreyi temsil eden Bâbîâlî'nin meclise karşı sorumlu tutulmasını sağlanması ve kuvvetler ayrılığının kanunlaştırılmasıdır.²³⁹ Bu amaçla, sistemde baştan aşağı köklü bir değişime karşı çıkan Âlî ve Fuad Paşaların siyasetini yurtiçi ve yurtdışında sertçe eleştirmişlerdir.

Aslında Âlî ve Fuad Paşa, temsîlî müesseselerin kurulmasına toptan karşı değillerdi, her vilayette bir vilayet meclisi kurulması gibi mahalli temsil organlarına olumlu yaklaşıyorlardı. Fakat Osmanlı toplumunun henüz ülkenin kaderinde karar verecek ehliyeteye sahip olmadığını düşündükleri için temkinli bir tavır sergiliyorlardı. Halka hürriyet verilmesi ve Osmanlı topraklarında yaşayan birçok milletin, mecliste temsil hakkına kavuşması sonucunda Avrupa'nın da tahrikleriyle, bağımsızlık talebinde bulunacaklarına inanıyorlardı.²⁴⁰

²³⁷ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 140-142.

²³⁸ Danişmend, *Ali Suâvi'nin Türkçülüğü*, s. 11.

²³⁹ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 33.

²⁴⁰ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 27-28.

2.1.3.1. İstanbul ve Londra *Muhbir*'deki Görüşleri

Âlî ve Fuad Paşalar ile aynı fikirde olmayan Ali Suâvi'nin *İstanbul Muhbir* döneminde meşrutiyet ve temsil meclisi konusunda net bir tavrına rastlanmamaktadır. Daha çok o, diğer gazetelerden yapılan iktibasların satır aralarında millet meclisinin gerekliliğinden söz etmektedir.²⁴¹ *Courrier Gazetesi*'nin millet meclisiyle ilgili bir yazı yayınladığını haber vererek *Muhbir*'de meşrutiyetle alakalı kavramları ifade etmeye başlamıştır.²⁴² *Muhbir*'de yayınladığı *Hülâsa-i Politikiye* başlıklı yazısında şöyle demiştir:

İstanbul'da basılmakta olan Fransızca ve İngilizce hurufâtı ve Ermenice ve Türkçe'den başka sâir lisanlardaki gazeteler, çoktan beri Devlet-i Aliyye hükümetinde dahi intihâb usûlünün icrâsını ve bir millet meclisi açılmasını tasvib ederek ve herkes aklına geleni söyleyerek yazıyorlar ve Türkçe gazeteleri böyle faideli işleri yazmadıkları için pek ta'yîb ediyorlar.

Lâkin o gazetelerin müelliflerine biz sual edelim: Acaba onlar Devlet-i Aliyye nedir ve şeriat ve kanunu nasıldır ve taşraların ahvâli ve halkımızın isti'dâdı ne raddelerdedir, biliyorlar mı? Eğer o gazeteler, "Biz devlet-i Aliyye'nin kanununu ve halkın ahvâlini biliyoruz" derlerse, yine soralım ki kanunda mı bir kusur görüyorlar, yoksa icrasında mı?²⁴³

Aslında kendisinin yazmak isteyip yazamadıklarını, bir habere yorum yaptığı bu satırlar ifade etmektedir. Makalenin devamında kusurun kanunun icrasında olduğunu belirttikten sonra memurları denetleyecek kontrol mekanizmasının eksikliğinden dem vurmaktadır. Bu görevi yerine getirmek amacıyla bir meclis oluşturulması fikri üzerinde durur:

Bir memurun hakkında ceza edecek yine diğer memur olursa o dahi icra etmediği halde, memurları icraya cebrecek bir kuvvet lâzım değil mi? İşte o kuvvet millet meclisinden daha başka ne olabilir? Efkâr-ı âmmenin millet meclisi istediği, bunun içindir. Bunu istemek ise "devlet ve millete hayırhâhlıktır", derlerse, nasıl ki her gün diyorlar ve açıktan açığa yazıyorlar. Artık bunun cevabı Devlet-i Aliyye'nin bu günlerde icrâ buyuracağı ıslahattan anlaşılacaktır.²⁴⁴

²⁴¹ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 399.

²⁴² Suâvi, *İstanbul Muhbir*, nr. 23, 21 Şevval 1283 (26 Şubat 1867), s. 1.

²⁴³ Suâvi, "Hülâsa-i Politikiye", *İstanbul Muhbir*, nr. 27, 26 Şevval 1283 (3 Mart 1867), s. 3.

²⁴⁴ Suâvi, "Hülâsa-i Politikiye", *İstanbul Muhbir*, nr. 27, s. 4.

Kuntay, “derlerse” gibi ifadelerin Suâvi tarafından bilinçli kullanıldığını söylemiştir. Suâvi, o dönemde okları üzerine çekmeden “hürriyet”, “meşrutiyet”, “millet meclisi” gibi kavramları kullanmanın yolunun, yabancı bir gazeteden iktibas yapıyormuşçasına yazmakla mümkün olduğunu fark etmiştir. Kuntay, Suâvi’nin bu yazılarla kendi düşüncesini yansıttığına kâni şekilde bu dönemde meşrutiyet yanlısı olduğunu iddia etmektedir.²⁴⁵ Çelik ise, yine aynı sayıdaki “serbestlik” makalesinde daha önce zikrettiğimiz Suâvi’nin çok sesliliği yeren ve “Vahdet-i İmamet”i çağrıştıran ifadelerinden dolayı bundan emin olunamayacağını söylemiştir.²⁴⁶

Fakat Suâvi, 1870 yılında Lyon’da çıkardığı *Muvakkaten*’de, “İşte biz bundan dört sâl akdem İstanbul’da millet meclisi taraftarı üç, fakat üç kimse; iki İslâm, bir Ermeni bulmuştuk. Bugün şu üç, yani şu üç nefis üç milyon nüfus oldu.”²⁴⁷ diyerek İstanbul’daki son yıllarında millet meclisi taraftarı olduğunu itiraf etmiştir.

Yeni Osmanlıların Avrupa’da bulundukları sürede ekip olarak çıkardıkları ilk ve tek gazete olan *Londra Muhbir*’de, Suâvi’nin meşrutiyetle ilgili meselelere bakışında İslâmcı yönü ağır basmaktadır. On dokuzuncu yüzyılda birçok İslâmcının yaptığı gibi, zamanla oluşan İslâm medeniyeti tecrübesini pek dikkate almadan meşrutiyet tartışmalarında Batı’dan edindiği kavramlara İslâm terminolojisinden karşılık bulma gayreti içindedir. Bu faaliyetinde en büyük öncüsü, *Akvemü’l-Mesâlik*²⁴⁸ kitabının yazarı Tunuslu Hayrettin Paşa’dır. Paşa, Müslümanların yitik malı saydığı, Batı’nın tekniğiyle beraber akla ve nakle aykırı olmayan âdâbı ve âdetlerinin de alınması taraftarıdır ve kitabını yazma sebeplerinden biri de buna karşı çıkan avamı iknâ etmektir.²⁴⁹ Hayrettin Paşa, Batılı “demokrasi”, “parlamento”, “kamuoyu” tabirlerinin yerine “meşveret”, “şûrâ”, “ehlü’l-hal ve’l-akd” kelimelerini öne çıkarmış, ancak bunlarla Batının seviyesine ulaşılacağını vurgulamıştır. Meriç’e göre, kitapta vurgulanan, “İslâm kalarak

²⁴⁵ Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suâvi*, s. 39-43.

²⁴⁶ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 401-402; Suâvi, “Serbestlik”, *İstanbul Muhbir*, nr. 28, 27 Şevval 1283 (4 Mart 1867), s. 2-3.

²⁴⁷ Suâvi, *Muvakkaten Ulûm Müşterilerine*, nr. 7, 1287 (1870), s. 101.

²⁴⁸ Tunuslu Hayrettin Paşa, *En Emin Yol*, çev. Alev Alatlî ve Şehabettin Yalçın, İstanbul: Ufuk Kitap, 2004, s. 13-14. Tunuslu Hayrettin Paşa’nın 1868’de basılan kitabının tam adı *Akvemü’l-Mesâlik fi Ma’rifet-i Ahvâl-i’l-Memâlik*’tir. Hayrettin Paşa, 1862-1869 yılları arasında resmi vazifesinden uzaklaştığı dönemde arkadaş ve aydınları ile görüşmeleri ve yurtdışı seyahatleri sonrasında bir reform kitabı yazmaya karar vermiştir.

²⁴⁹ Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 104.

çağdaşlaşmak”tır.²⁵⁰ Yeni Osmanlılar da aynı şekilde bu kavram ve düşünceleri tevâris etmiştir.

Yeni Osmanlılar meşrutiyetin karşılığı olarak “usûl-i meşveret”i yani şûrâ teorisini öne çıkarmışlardır. Nübüvvet yıllarını referans göstererek aslında meşrutiyet tarzı bir yöneme Müslümanların sahip olduğunu fakat sonradan bozulduğunu savunurlar.²⁵¹ Suâvi, *Emrâz-ı Dahiliyye* başlıklı makalelerinde Osmanlı’da bozulma sebeplerini sıralarken, problemlerden birinin de “terk-i meşveret” olduğunu söyler. Döneminde meşveretin yokluğundan, paşaların kendilerine muhalefet etmeye korkacak kişilerle görüş teâtisinde bulunmasının, meşveret zannedildiğinden şikâyet etmektedir: “Meşveretten murad; akıl danışmak ve re’y almak ve efkâr toplayıp izhâr-ı savab etmektir.” Vükelâ tarafından seçilen meclis üyelerinden ve dalkavuklardan oluşacak bir meclis ona göre meşveret meclisi değildir.²⁵²

Suâvi, yazının devamında istişarenin hakikatini anlatırken ilk kaynaklara atıf yapar. “Şâvirhum fi’l-emr”²⁵³ ayetini delil kabul ederek onu, yönetimde ve idarede istişare ediniz, şeklinde yorumlamaktadır. Hz. Peygamber’in önemli kararlar öncesi sahabilerle meşveret yaptığını, diğer yandan ashabın rahatça soru sorup itiraz edebildiğini örnek gösterir. Ayrıca Dört Halife’nin de bu usulü devam ettirdiğini deliller zikrederek anlatmaktadır. Şöyle devam eder:

Elhâsıl hükümet-i İslâmiyye şûrâ üzere tertip olunmuştur. Milletle istişare eden devlet terakkî eder. Ne güzel hükümettir o ki, vâridât ve sarfiyâtı birkaç kimsenin eline kalmayıp umûmun, yani millet tarafından intihâb olunmuş beş altı yüz zevâtın nezareti altında buluna ve isrâf vuku buldurulmaya.²⁵⁴

Suâvi, bu kısımda halk tarafından seçilmiş, kalabalık bir parlamentodan bahsetmektedir. Zihnindeki ideal demokrasi örneği bu şekildedir. Suâvi, Avrupa’daki

²⁵⁰ Mehmet Ali Gündoğdu, “Yenilikçi Tanzimat Aydınlarının İslam’ın Köklerine Yönelişi”, *Turkish Studies* XIII/15 (2018), 248.

²⁵¹ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 402-403.

²⁵² Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 20, 23 Ramazan 1284 (18 Ocak 1868), s. 1.

²⁵³ “Sen onlara sırf Allah’ın lütfettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etraftan dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah’a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever.” Âl-i İmrân, 159.

²⁵⁴ Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 20, 23 Ramazan 1284 (18 Ocak 1868), s. 1-2.

yönetim sistemlerine şahit olduktan sonra, çok başlılığı yerdığı önceki görüşünden vazgeçmiş olabilir.

Gerçekleşmesi istenen meclis, toplumun her kesiminden âzâlardan oluşacak, esnâftan Ahmed Ağa ile Âlî Paşa mecliste karşı karşıya oturabilecektir. Bu durum nazırların halka davranışını da değiştirecek, onlara köle ve merhamet dilencisi muamelesi yapılmayacak ve vezirler kendilerine “çık dışarı” diyemeyecektir. Aynı yazıda meşveret meclisinin adaleti tesis edeceği ve meclis olmadıkça devletin yaşayamayacağı inancıyla gücün adaletli dağılımını şöyle anlatmaktadır:

Malûm ola ki, adâlet kelimesi Arapça’dır. ‘Ta’dilü’l-mîzân’ demek. Meselâ terâzînin bir gözüne yüz dirhem kor isek, öteki gözüne dahi aynıyle yüz dirhemlik bir şey koyup iki gözü denk getirmek manâsındadır. Bir devletin elbette tebaası vardır. İşte devlet ve tebaa terazinin iki gözlerine benzer. Meselâ yalnız devlet himâye olunur da tebaa vikâye olunmazsa terazi-i idârede adalet olmaz. Hâsılı tebaa kalmaz, devlet dahi batır. Binâberîn, Avrupa devletlerinde hukuk-ı devleti himâye etmek ve o hukuka ta’arruz edenleri men eylemek üzere taraf-ı devletten nasb olunmuş meclis var. Ve bu meclise karşı kânunların, siyasetlerin hakkıyla icrâ olup olunmadığından bahsetmek ve devletin îrâd u masrafını teftiş etmek ve ahâliyi vergi ve sâir hususta zulm ü gadrden himâye etmek üzere âzâsı, ahâli tarafından intihâb olunmuş meşveret meclisi var. Bir meclis devletin, diğer meclis milletin hukukunu himâyeye çalışarak mîzân-ı idâre bi’t-tabi’ adalet üzere duruyor.²⁵⁵

Adalet, ancak üyelerini yönetimin atadığı bir meclisin yanında, halk tarafından seçilen bir meclisin beraber çalışmasıyla gerçekleşecektir. Fakat Suâvi’nin düşüncesinde halk meclisi kanun yapabilen bir meclis değildir, görevi devlet meclisinin icraatlarını teftiş etmektir. Dolayısıyla klasik demokrasi anlayışından nispeten uzaktır.

Suâvi yine aynı konuda *Usûl-i Meşveret* başlığıyla uzun bir yazı yazmıştır. Yazıda genel olarak şeriatın koyduğu kurallara ve çizdiği sınırlara sadık olup olmamasına göre hükümet şekillerini “mutlak” ve “mukayyed” diye ikiye ayırır. İdeal yönetim, şariat ile veya Avrupa’da olduğu gibi kanunla çerçevesi belirlenmiş “mukayyed hükümetler”dir.

İslâm hükümeti evâilde “mukayyede” olup şeriatın tayin ettiği dereceyi tecavüz edemez idi. Meselâ biri tecavüz etmek dilese, şeriatı bilenler ki ulemâdır, hukuk-ı şer’i himâye ve müdafaa ederler idi. Bu müdafaa

²⁵⁵ Suâvi, “Meşveret Meclisi Olmadıkça Devlet Yaşamaz”, *Le Mukhbir*, nr. 22, 12 Şevval 1284 (6 Şubat 1868), s. 4.

ismine “emr-i bil-ma‘rûf ve nehy-i ani’l-münker” tesmiye kılınır idi. Sonra bu himâyeye hâle geldi. Tâ ki Âl-i Osman’dan Süleyman (aleyhi’r-rahmet ve’l-gufrân) bu müdafaada zafiyet ve bu zafiyet sebebiyle devlette tenezzül gördüğünden ulemâ-yı şeriat ve ricâl-i devleti cem‘ edip onların iânesi ile bir kanun tertip etti ki, o kanunun muhafazasını ulemâ ve vüzerânın uhdesine bıraktı. Ve bu muhafazayı tesîs için umerâ ve selâtın hakkında emr-i bil-ma‘rûf ve nehy-i ani’l-münker icrâ etmek üzere şu iki sınıfa imtiyaz verdi. Hatta kanûn-ı mezbûrda “padişah hilaf-ı maslahat bir şeyin icrâsını murad edip de ısrar edecek olursa hal’olunup Hânedân-ı Osmaniyye’den diğeri onun yerine iclâs olunur.” deyu tasrîh buyurup ulemâ ve vüzerâdan ittifak üzerine ahd ü misak aldı.

Vücûb-ı meşveret ve tağyir-i münkere vâkıf olan ulemâ ve siyaset ü icâb-ı maslahat ü revîş-i vakte âgâh bulunan vüzerâ şeriatı ve şeriatın hâdimi bulunan Kânun-ı Süleymanî’ye muhalif bir hal gördüklerinde, evvel emirde ber-vech-i şer’î kavlen men’e çalışırlar. Ve şayet matlub hâsıl olmazsa asker, ümerâsına keyfiyyeti haber verirler. “Nasihatımız tesîr etmedi, artık siz icâbına bakınız.” derler. Ol vakit ocaklar ayaklanır, işin önü alınmadıkça ihtilâl teskîn olunmaz idi.²⁵⁶

Suâvi, mukayyed yani meşverete açık hükümet olarak Kânûnî dönemini örnek göstermektedir. Padişah, şeriatı veya şeriat referans alınarak hazırlanan kanunnamelere karşı sorumludur. Şeriatı muğayir bir durumla karşılaştığında, emr-i bil-ma‘rûf ve nehy-i ani’l-münker ile görevli olan ulemâ sınıfının şeriatı ve kanunnameyi hatırlatacağını, tesir etmezse askerin devreye gireceğini anlatmaktadır. Suâvi, Sultan ve Bâbiâli’nin uygulamalarını kısıtlayan güç olan Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılarak yerine bir kuvvet koyulmamasına²⁵⁷ ve ulemâ sınıfının değerinin düşürülmesine²⁵⁸ karşı tavır almıştır. Görevini yitirmiş bu mekanizmaların yerine, Suâvi “Bugünkü günde tebaa-yı Osmâniyye’ye farz olan mesele” diyerek *hilfî’l-fudûl* gibi haksızlık ve zulme karşı seslerini duyuracak bir kurumun oluşturulması gerektiğini söyler.

²⁵⁶ Suâvi, “Usûl-ı Meşveret”, *Le Mukhbir*, nr. 27, 20 Zilkade 1284 (14 Mart 1868), s. 1.

²⁵⁷ Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 12, 17 Recep 1284 (14 Kasım 1867), s. 1.

²⁵⁸ Suâvi, “Mevt-i Ulemâ”, *Le Mukhbir*, nr. 19, 15 Ramazan 1284 (10 Ocak 1868), s. 1. *Le Mukhbir*’de kaleme aldığı “Emrâz-ı dahiliyye” makalesinde zikrettiği maddelerden biri de “Mevt-i Ulemâ”dır. Eskiyle yeni vaziyeti karşılaştırıp ulemanın Suâvi döneminde gelmiş olduğu durumu sebepleriyle anlatmaktadır.

Nitekim Suâvi, temsil meclislerini savunurken şûrâ prensibi dışında iki argümânla görüşlerini desteklemiştir. Bunlar *hilfû'l-fudûl*²⁵⁹ müessesesi ve *mezâlim* mahkemeleridir.²⁶⁰

Suâvi'ye göre *hilfû'l-fudûl*, millet meclisinde olduğu gibi tek tek kişilerin haklarının, bir topluluk/meclis tarafından korunduğunun İslâm tarihinden delilidir. Aynı zamanda Suâvi'ye göre bağımsız bir yargı kurumuna da işaret etmektedir.²⁶¹ Çünkü zamanla *hilfû'l-fudûl*, mezâlim mahkemesi denilen kuruma dönüşmüştür.

Mezâlim Divanı, İslâm devletlerindeki en yüksek yargı ve denetleme kurumudur. İdarî şikâyetlerin dinlendiği, kadının yetkisini aşan hukuk ve ceza davalarının görüldüğü ve kadının verdiği karardan memnun olmayan kişilerin başvurdukları üst mahkemedir.²⁶² Suâvi, idarecileri denetleme mekanizması olarak gördüğü mezâlimin, meşrutiyetin temel amacını yansıttığını düşünmektedir. Fakat “Vaktâ ki din başka şeydir, siyaset başkadır diyen Cengizîler zuhûr edip şu ‘nazar fi'l-mezâlim’ vazifesine ‘hükm-i siyaset’ tesmiye ettiler, ol vakitten çok geçmeksizin unutuldu, çıktı gitti.” dedikten sonra yeniden sisteme sokulmasını tavsiye etmektedir.²⁶³

Padişahın bu kurumları diriltmesi ve meşveret sistemini uygulaması Suâvi'ye göre yine imametın başı olmasına engel değildir. Şeriatı esas alarak emrecek veya yasaklayacak olan son kertede yine sultanın kendisidir.

Maahâzâ usûl-ı meşverette padişahın tasarrufât-ı muayyenede hukuk-ı mahsûsası vardır ki, onlar tefrik olunup padişahın idaresine bırakılır, kimse müdahale edemez. (...)

Mademki emr ü nehy vâhiddir ve bu vahdet-i imametın medârıdır. Bu halde “Meşveret için taaddüd-i eşhâs, vahdet-i imâmete münâfi değildir.” kaidesi mestur-ı kütûb-ı şer'iyedir.²⁶⁴

²⁵⁹ Muhammed Hamîdullah, “Hilfû'l-Fudûl”, *DİA*, XVIII, 31-32. Hilfû'l-fudûl, İslâmiyet'ten önce bazı Kureyş kabile mensuplarının Mekke'de haksızlığa uğrayan zayıf ve güçsüz kimselere yardım etmek amacıyla bir araya geldikleri meclisi ifade etmektedir. Uzun yıllar boyunca Mekke'de iki taraf arasında herhangi bir anlaşmazlık olduğunda hilfû'l-fudûl üyeleri toplanıp zulme uğramış kişinin hakkının iadesini teminat altına almışlardır. Bu toplantılara Hz. Peygamber de amcalarıyla katılmış, risaletten sonra da ittifaktan övgüyle bahsetmiştir.

²⁶⁰ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 415-416.

²⁶¹ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 415.

²⁶² Celal Yeniçeri, “Mezâlim”, *DİA*, XXIX, 516-517.

²⁶³ Suâvi, “En-Nazar Fi'l-Mezâlim”, *Le Mukhbir*, nr. 25, 6 Zilkade 1284 (29 Şubat 1868), s. 2.

²⁶⁴ Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 27, 20 Zilkade 1284 (14 Mart 1868), s. 2.

Yeni Osmanlıların ana damarı, hiçbir zaman padişahın makamına ve monarşiye karşı olmamış, saltanatın aleyhinde yazmamışlardır. Namık Kemal, “Bugüne kadar sultan kendisinden istenilen ve halk için faydalı olan herhangi bir şeyi yapmayı asla reddetmedi”²⁶⁵ der. Suâvi, Fransa ve İngiltere’deki saltanat sistemiyle Osmanlı sisteminin farklı olduğunu; padişahın, kral ve kraliçeler gibi tahsisâtlarını alıp olaylara müdahil olmadan bir kenarda oturmasını kabul etmez. Padişahta bulunması gereken özellikleri ve şeriatın devlet başkanına yüklediği görevleri, fıkıh kitaplarını ve Ahkâm-ı Sultanîye’yi referans göstererek sıralamıştır.²⁶⁶

Millet meclisinin yanında meşrutiyetin olmazsa olmazı anayasa konusuna gelince Suâvi, *Mukhbir*’de hamdele ve salveyle başlayan, şeklî bakımdan klasik bir hutbe yayınlar. Fakat hutbenin konusu oldukça sıradışıdır, ilk defa bir hutbede “anayasa” gündeme getirilmiştir. Avrupa dillerinde *konstitusyon* denilen anayasayı tarifler başlar: “...bir ümmette ne suretle hükümet olunması lazım geleceğini beyân eden kavâidin mecmuuna ve hükümet şubelerinin sûret-i taksimini tâyin eyleyen vâzıa derler ki bizce ‘şeriat’ manasında dâhildir.”²⁶⁷ Suâvi, İslâm şeriatının konstitusyonu da kuşattığı söylemektedir, bu sebeple tâlî kanunlara pek ihtiyaç duyulmamıştır. Suâvi şöyle devam eder:

Demek oldu ki sûret-i hükümeti tâyin eden kavânin-i esâsiyye, şeriattır. Yani bizim şeriatımız, bu cihet-i siyasete şâmilidir. Ve tafsîl-i umûra ait olan kavânin-i tâliyye, tanzimattır. (...)

Devlet-i İslâmiyyede ise konstitusyon aklen ve tecrübeten lüzumundan fazla dince lazımdır. Demektir ki dine itibar olunduğu müddetçe konstitusyon bâkidir. Hayf u sad hayf ki dine itibar etmeyerek konstitusyon tesîsine kalkışanlar, bir bâki ve dâimi konstitusyonu bir mütegalibin bir küçük müdahalesiyle münhedim olacak gayr-ı bâki konstitusyon ile tebdîl etmek istiyorlar.²⁶⁸

Ali Suâvi, dinî hüküm ve kaidelere itibar etmeden yapılacak olan bir anayasanın uzun süreli olamayacağını düşünmektedir. Batılı kanunlar bu türden olduğu için alınmamalıdır.

²⁶⁵ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 124-125.

²⁶⁶ Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 36, 4 Safer 1285 (27 Mayıs 1868), s. 3-4.

²⁶⁷ Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 34, 20 Muharrem 1285 (13 Mayıs 1868), s. 1.

²⁶⁸ Suâvi, “Hutbe”, *Le Mukhbir*, nr. 34, 20 Muharrem 1285 (13 Mayıs 1868), s. 1-2.

Sultan Abdülaziz'in 10 Mayıs 1868'de Şûrâ-yı Devlet'i açarken yaptığı konuşmaya binaen²⁶⁹ Suâvi de şahsî ve siyasî hürriyetlerle ilgili bir hutbe yayınlamıştır.²⁷⁰ Ahâlinin siyasî hürriyetini temsil edecek bir grup teşekkül etmelidir ki, aslında böyle bir grup tarihimizde de mevcut olmuştur. İslâm âlimleri arasında sayısı ve nitelikleri konusunda görüş ayrılıkları olmakla beraber devlet başkanını seçmek ve gerek görüldüğünde azletmekle sorumlu seçmenin karşılığı olarak kullanılan "ehlü'l-hal ve'l-akd"²⁷¹ Suâvi şöyle tanımlamaktadır:

İşte siyaset bu karışıklıktan hükümeti vikâye için ahaliye intihab hakkını vermiştir ki, ahali, ehl-i ma'rifet ve erbâb-ı mürüvvetten birtakım zevât intihab edip meclise gönderirler. Onların rey ve ihtiyarlarıyla bi'l-cümle ahalinin reyi mezilesinde olup sanki cümle ahali mecliste hâzır gibidirler. (...) Bizim siyaset-i fikhıyyece "ehlü'l-akd ve hal" tesmiye kılınır. Vakıâ bu "ehlü'l-akd ve hal" dediğimiz, eski zamanlarda ahâli tarafından bi'l-fiil intihabları icra olunur değil idiyse de bil-kuvve intihab var idi. Bi'l-fiil intihab olunmuşlar gibi ahali onlara teslim olurlar idi. Çünkü şeriat-ı mutahharada emr-i bil-ma'rûf nehy-i ani'l-münker vazifesi şer'an âmmece farz-ı kifâyeden olup usûl ve fîrû'una vâkîf olarak ta'ayyün eden zevâta farz-ı ayndır ve diğerlerinden sâkıttır.²⁷²

Suâvi "ehlü'l-hal ve'l-akd" kavramına, "emr-i bil-ma'rûf nehy-i ani'l-münker" sorumluluğu ile arasında bağ kurarak farz-ı kifaye nokta-ı nazarından yaklaşmaktadır. Dolayısıyla Suâvi'nin bu terimi, sınırlı sayıdaki ehil seçmen topluluğunu ifade etmek için kullandığı anlaşılmaktadır. Suâvi'nin bu dönemlerde geniş katılımlı oy kullanma görüşlerinden uzaklaştığı görülür. Nitekim *Ulûm* devresinde meşrutiyetle ilgili fikirleri de değişmeye başlamış ve diğer Yeni Osmanlılardan farklılaşmıştır.

2.1.3.2. *Ulûm Gazetesi'*ndeki Görüşleri ve Değişimin Sesleri

Ali Suâvi, *Ulûm*'da Avrupa gazetelerinden bahsettiği yazısında basında tarafsızlığın mümkün olmadığını ve kendi gazetesinin bir dava ve amaca hizmet ettiğini belirtir:

²⁶⁹ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 407; İbrahim Altındağ, "Osmanlı Devleti Döneminde Şûrâ-yı Devlet", *TAAD* XI/44 (2020): 27.

²⁷⁰ Suâvi, "Hutbe", *Le Mukhbir*, nr. 37, 11 Safer 1285 (3 Haziran 1868), s. 1.

²⁷¹ Abdülhamîd İsmail el-Ensârî, "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd", *DİA*, X, 540-541.

²⁷² Suâvi, "Hutbe", *Le Mukhbir*, nr. 37, s. 1.

“Meselâ benim şu *Ulûm Gazetesi*, ‘millet meclisi’ ve ‘şûrâ-yı nüvvâb-ı ümmet’ taraftarıdır.”²⁷³

Suâvi, yazılarında Avrupa gazetelerini ve Avrupalı aydınları, Osmanlı ve İslâm hakkındaki yanlış yorumlarından dolayı eleştirmektedir. Onlar, padişahın irâde-i seniyyelerinin de dâhil olduğu örfî hukuk örneklerini, padişahın keyfî uygulamaları şeklinde anlayıp İslâmî hükümetleri despotik görmektedir. Ayrıca “Aleykum bi’s-sem’ ve’t-ta’at” hadisini, imam ne yaparsa yapsın Müslümanların her halükârda ona itaat ettiği şeklinde düşünürler. Suâvi, *Kudret-i Siyasiye Der Düvel-i İslâmiye* yazısında bu yanlış anlayışları düzeltmeye çalışır; despotizmin karşısına koyduğu meşrûî monarşiyi vurgular. Buhârî (r.a)’in “İmam, mutî’-i şer’ olmadığı halde sem’ ve tâat yoktur.” hadisini ve bununla ilgili diğer bazı delilleri zikreder. Avrupa’da fikirlerinden etkilendiği iki ismi Montesquieu ile Ubiçini’yi zikrederek Montesquieu’nun vahdet-i imâmet tanımını referans gösterir:

Şüphe mi vardır ki, İslâm’da devlet, Montesquieu’nun “Kavânîn-i müessese ve mukarrere mucibince siyaset-i vahid” deyu tarif ettiği monarşi suretidir; yoksa despotizm değildir. Zira despotizm, “şer’ ve kanunsuz kendi heva ve hevesi muktezasıyla hükümet-i vahid”den ibarettir.

Devlet-i İslâmiyyede şer’ ve kanun, sultan ve halifeden a’lâdır. Hükümet şer’ ve kanun nâmınadır. Halife, şer’i ve kanunu keyfince ve irade-i seniyyesince isti’male muktedir olmayıp “tekayyüde memur olduğu mesâlih-i âmmeyi gözeterek isti’mal edecektir.” (Kezâ fi’s-Seyri’l-Kebîr ve’l-Mültekâ) (...)

“Tasarrufu’l-imâm ale’r-raiyye menûtun bi’l-maslahat.” (Kezâ fi’l-Eşbâh ve’n-Nezâir) ve imamın emri, fakat muvâfiku’ş-şer’ olduğu takdirde nafizdir.²⁷⁴

Suâvi *Ulûm*’da *Demokrasi, Hükümet-i Halk, Müsâvât* başlıklı uzunca bir makale kaleme almıştır. Araştırmacılar bu makalesiyle Suâvi’nin Yeni Osmanlılar arasında demokrasi kavramını rejim şekli olarak kullanıp tartışan ilk kişi olduğu görüşündedir.²⁷⁵ Suâvi bu yazısında ideal demokrasi tarzını tarif eder. Fakat demokrasinin kısa vadede Osmanlı Devleti’nde karşılık bulacağından umutlu değildir.

²⁷³ Suâvi, *Ulûm*, nr. 15, 1286 (1869), s. 879.

²⁷⁴ Suâvi, “Kudret-i Siyasiye Der Düvel-i İslâmiye”, *Ulûm*, nr. 16, 1287 (1870), s. 993-998.

²⁷⁵ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 408.

Suâvi makalesinde, yönetim şekillerini üçe ayırır: Bunlar monarşi (padişahlık), aristokrasi (hükümet-i âyân) ve demokrasi (hükümet-i halk-müsâvât) rejimleridir. Demokrasiyi tercih ederek bu uygulamanın Hz. Peygamber döneminde mevcut olduğunu dile getirmektedir: “Evâil-i İslâmda şekl-i hükümet demokrasi idi. Yani padişah, sultan, melik yok, müsâvât var idi.”²⁷⁶ Suâvi’nin burada yorumladığı ve savunduğu demokrasi şekli, diğer Yeni Osmanlılar’ın anlayışından farklı olarak, sahabenin doğrudan fikir beyan ettiği ve yönetimin kararlarında etkin rol oynadığı doğrudan demokrasidir.²⁷⁷ Mardin, onun bakışını “meşe ağacının dibine oturup tebaasının şikâyetlerini dinleyen bir sultan”²⁷⁸ şeklinde tasvir etmektedir. Bu rejim tarzı ancak ahlaklı ve faziletli bir toplumda “Allah adamları” dediği kişilerle uygulanabilir. O kimselerde “Allah korkusundan başka korku yok. Onlarda Allah yolunda hizmetten başka iş yok. Onlarda hüsn-i ahlâktan başka tanzimat yok. Hâsılı onlar Allah adamları idiler. Eflatun’un hayalâtı olan müsâvât usûlü onlarda fiil ve amele çıktı.” der.²⁷⁹

Suâvi, Allah adamlarına örnek olarak sahabe-i kirâmı zikreder ve Yermuk Savaşı’nda Rum ve İslâm orduları arasında barış görüşmesinde bulunan Bahan adındaki komutan ile Halid bin Velid arasında geçen konuşmayı aktarır. Bahan, Mesih’i, en faziletli peygamberler, krallarını en faziletli kral ve İsâ Peygamber (a.s.) ümmetini de en hayırlı ümmet kıldığını için Allah’a şükretmesi üzerine Halid bin Velid de bir konuşma yapar:

Şükür Allah’a ki, bizi Muhammed aleyhisselama ve sizin peygamberiniz İsâ’ya ve cemî’-i enbiyaya mümin kıldı ve bizim emirimizi ki, biz onu ihtiyarımızla umurumuza vali yaptık, bizim gibi bir adam kıldı. Şu raddede ki, eğer emirimiz kendini bizim üzerimize melik za’am etse derhal azlederiz. Emîrimizin bizim üzerimize asla bir meziyyeti olduğunu zannetmeyiz. Meğerki bizden ziyade muttaki ola.

İşte Rumlar ve Ermeniler ve Frengler melik tanıdıkları eyyâmda Allah adamları yani Halid ve ashab-ı kirâm, emirü’l mü’minin hakkında böyle itikad ederlerdi. Ol vakt emir Ömer bin el-Hattab idi (r.a). Demek ki ol vakit hükümet-i İslâmiyye, demokrasi idi, müsâvât var idi.²⁸⁰

²⁷⁶ Suâvi, “Demokrasi, Hükümet-i Halk, Müsâvât”, *Ulûm*, nr. 18, 1287 (1870), s. 1083.

²⁷⁷ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 408.

²⁷⁸ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler IV*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 118.

²⁷⁹ Suâvi, “Demokrasi, Hükümet-i Halk, Müsâvât”, *Ulûm*, nr. 18, 1287 (1870), s. 1087-1088.

²⁸⁰ Suâvi, “Demokrasi, Hükümet-i Halk, Müsâvât”, *Ulûm*, nr. 18, s. 1083-1086.

Fransa’da hürriyet ve müsâvât usûlünü gerçekleştirmek adına krallığa karşı fırkalar çıkmaktadır. Fakat Allah adamlarının olmayışı, yani kalplerinde onları sınırsızca hareket etmekten menedecek Allah korkusu taşınamaları ve hürriyet diye her istediklerini yapmaları Fransa’yı yok edecektir. İstanbul’daki ahlâkî yozlaşma da bu topraklarda demokrasi ve müsâvâtın yerleşmesini engellemektedir. Ancak monarşi ve padişah, halkın üzerinde otorite sağlayabilmektedir.

Şimdi bize Ömer dahi gelse ne yapar? Meselâ; biri kalkıp da ‘Karılar dahi insandır, erkeklerle ihtilat haklarıdır hatta sen karıları erkeklerle beraber muharebeye bile gönderdin...’ diyecek olsa Ömer (r.a): ‘O erkekler, o karılar siz değilsiniz. Onlar insan idi, siz değilsiniz.’ der (...)
Kim bilmez ki demokrasi müsâvât usulünün en şer’î en âlâ hükümet olduğunu? Ne çare ki İstanbul halkı hep Gümüşhaneli şeyh değil.²⁸¹

Suâvi, ahlaksızlığa, halkın olaylara ilgisizliğine, vurdumduymazlığına, makam, mevki peşinde koşmasına ve miskinliğine kızar ve bundan şikâyet eder. Bu vasıfta bir halka uhuvvet ve müsâvâtтан bahsetmek bile karşılık bulmayacaktır. Ömer (r.a) gibi yönetici isteyen halkın öncelikle Osman, Ali ve Halid (r.anh) gibi Allah adamları olması gerekmektedir.

Demokrasi usûlünü vaktiyle Haccac’a teklif ettiler, Haccac dedi ki: “Tebâzeru ete’ammerü leküm” yani siz Ebûzer olunuz, ben de size Ömer olayım. “Lebi’sel mevlâ ve lebi’sel aşîr”²⁸² Bu kelâmı yalnız Haccac söylemiyor. Yani Avrupa’nın siyâset müellifleri dahi böyle diyor. Jean Jacques Rousseau der ki “Eğer Allah adamları varsa, bunlar demokrasi suretiyle hükümet olunurlar.”²⁸³

Suâvi, idarecilere kızdığı kadar halka da kızmaktadır. Devlet adamları Ömer gibi adaletli ve hakkaniyetli olmadığı gibi, ahali de Ebuzer gibi erdemli ve duyarlı değildir. Suâvi, Avrupa ve Amerika’daki demokrasi ve müsâvât uygulamalarının Türkistan gerçekliğine uygun olmadığını farketmiştir. Fıkıhtaki “Lâ yecûzü’l-iftâ bi’l-akvâli’s sahîhati’l-mehcûrati’l-amel.” kaidesi de bu durumu yansıtmaktadır. Ayrıca ahlâkî çözümlenin yanında demokrasinin uygulanamayacak olmasını başka faktörlere de dayandırmaktadır: “Memleketin kıt‘aat-ı muhtelifede parça parça olması ve vus‘atı ve

²⁸¹ Suâvi, “Demokrasi, Hükümet-i Halk, Müsâvât”, *Ulûm*, nr. 18, s. 1091.

²⁸² “...O ne kötü bir dost ve ne kötü bir arkadaşır!” (Hâc, 13)

²⁸³ Suâvi, “Demokrasi, Hükümet-i Halk, Müsâvât”, *Ulûm*, nr. 18, s. 1092-1093.

elsine ve âdât ve edyân-ı muhtelif ashâbı ahvâm-ı kesîre ile meskûn bulunması hep demokrasi ve müsâvât önünde birer seddir.”²⁸⁴

Yunanca “demos: halk”, “kratos: hükümet” kelimelerinin birleşiminden oluşan demokrasi, “Ne nizam ve ne karar yapılacak, halk tecemmü edip bi’l-istişare karar verirler.” demektir. Fakat demokrasi, Osmanlı için hayaldir. İslâm tarihinde camiye toplanılarak yapılan genel istişare yani halk hükümeti, Türkistan’da bütün halkın toplanmasına imkân olmadığı için tam gerçekleştirilemeyecektir. Bu imkânsızlıktan dolayı dünyadaki cumhuriyet örneklerinde mebûsan meclisleri oluşturulmuştur. Bu meclislerde herkesin bir mesele üzerinde ittifakı muhal olduğu için çoğunluğun görüşüne göre karar alınır.²⁸⁵ Aslında Suâvi, İngiltere ve Fransa gibi ülkelerin herkese müsâvât ve hürriyet hakkı tanımadığı ve özellikle sömürgelerine farklı muamele yaptıklarının dolayısıyla oralarda demokrasinin tam uygulanmadığının farkındadır. Demokrasi adına mevcut şartlarda Osmanlı’da neler yapılabileceğine dair teklifi ise şöyledir: “Bizdeki Meclis-i Ali tevsî olunur, bir de ahalinin intihabıyla Şûrâ-yı Nüvvâb meclisi açılır, vüzerâ mesul tutulur.”²⁸⁶ Suâvi’nin “muvazene” ve “kuvveteyn” dediği güç dengesi böylelikle ikili meclisle oluşacaktır.²⁸⁷

Suâvi *Ulûm*’da açıkladığı bu görüşlerine ömrünün sonuna kadar sadık kalmıştır. *Ulûm Gazetesi* kapandıktan sonra yine Avrupa’da bulunduğu esnada bir yandan kitap yazarak, bir yandan da Urquhart ve Le Play ile temasını kesmeyerek faaliyetlerine devam etmiştir. 1876’da Mithat Paşa’nın Kânûn-i Esâsî ve meşrutiyeti ilan etme teşebbüsüne karşı tehlikeli gördükleri bu durumu basın yoluyla anlatmışlardır. Yine aynı yıl Suâvi, İstanbul’a gelip de II. Abdülhamid ile görüştüğünde, padişaha otoritesini sağlamlaştıрма teklifinde bulunur.²⁸⁸ Diğer yandan Meclis-i Meb’ûsan’ın kapatıldığı dönemde meşrutiyet aleyhinde yazdığı yazıların sarayın güvenini kazanmak için olduğu iddia edilmiştir. Nitekim Mekteb-i Sultânî’ye müdür olarak atanması aynı günlere tekâbüller.²⁸⁹ Fakat Suâvi’nin Avrupa’daki ilk yıllarından beri (1867-1876) Foreign Affairs

²⁸⁴ Suâvi, “Demokrasi, Hükümet-i Halk, Müsâvât”, *Ulûm*, nr. 18, s. 1095.

²⁸⁵ Suâvi, “Demokrasi, Hükümet-i Halk, Müsâvât”, *Ulûm*, nr. 18, s. 1099-1100.

²⁸⁶ Suâvi, “Demokrasi, Hükümet-i Halk, Müsâvât”, *Ulûm*, nr. 18, s. 1104-1105.

²⁸⁷ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 413.

²⁸⁸ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 410-412, 211-212.

²⁸⁹ Uçman, “Ali Suâvi”, 446.

Committee ile temasları Hüseyin Çelik tarafından netliğe kavuşturulmuştur.²⁹⁰ Suâvi'nin bu kişilerin fikirlerinden etkilenmiş olması kaçınılmaz görünmektedir. Dolayısıyla meşrutiyet ile ilgili düşüncelerindeki değişimler muhtemelen yine bu isimler vasıtasıyla olmuştur. Yani İstanbul'a dönmeden de Suâvi, demokrasi ve meşrutiyetin tam anlamıyla memlekette gerçekleştiremeyeceğine kânî olmuş idi.

Suâvi, hayatının son dönemlerinde tam bir “muhafazakâr terakkiperver”e dönüşür ve Avrupa'da geçirdiği uzun zaman sonunda Batı ve Batı rejimleri aleyhtarı olur. Yine bu dönemde *Vakit*, *Sadakât*, *Basiret* ve *Ümran* gazetelerinde; meşrutiyeti yeren ve Mithat Paşa'nın sürgün kararından memnuniyetini gösteren fikirlerini yazmış, Urquhart ve cemiyetinin yayınlarının tercümelerini yayınlamıştır.²⁹¹

Adil, Suâvi hakkında, “Garb meşrutiyetinin meftunu değildir. Onu dahi tenkit eder.” demiştir.²⁹²

Suâvi'nin Avrupa'nın birkaç farklı şehrinde geçirdiği on yıla yakın zaman içinde Yeni Osmanlılar hariç kimlerle ilişki içinde olduğu ayrıntılı olarak bilinmemektedir. Kaynaklarda genelde Urquhart, Le Play, Johnstone, Saint Clair ve Charles Wells'ın isimleri geçer. Bu kişileri yakından tanımak Suâvi'nin fikirlerini ve ondaki değişimi anlamamıza yardımcı olacaktır.

2.1.3.3. David Urquhart (1805-1877) ile Suâvi'nin İlişkisi

David Urquhart, 1836-1837 arasında İstanbul'daki İngiliz Elçiliğinin genel sekreterliğini yapmış, 1847-1852 yıllarında Muhafazakâr Parti'nin milletvekilliği görevinde bulunmuş olan ve Osmanlı Devleti'ni yakından tanıyan bir politika yazarı ve diplomattır. Müslümanlar özellikle Türkler hakkında müsbet düşüncelerini paylaştığı eserler yazmış, siyasî hayatı boyunca Osmanlı'nın menfaatini savunmuştur. 1855'te yayına başlayan *Free Press* (Daha sonra *Diplomatic Review* adıyla çıkartılan) gazetesinde fikirlerini paylaşan Urquhart, Avrupa devletlerinin Osmanlı Devleti'yle ilgili yürüttüğü politikalara ve baskılara karşı Osmanlı Devleti lehindeki görüşleriyle tanınmaktadır. Aynı amaçla

²⁹⁰ Hüseyin Çelik, *İngiliz Dış İşler Komiteleri*, İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1994, s. 16-23.

²⁹¹ Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 236-237; Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 213.

²⁹² Adil, *Hâdisât-ı Hukûkiyye*, cüz. 11, s. 146.

1856'da üyeleri arasında milletvekilleri, diplomatlar, yazarlar, gazeteciler ve farklı alanlarda çalışan kişilerin bulunduğu Foreign Affairs Committee'yi kurmuştur. *Free Press* de bu komitenin yayın organıdır. İsmi İngiliz tarihinde “dönemin en meşhur Türk dostu” olarak kaydedilmiştir. Urquhart, Islahat Fermanı'nı şiddetle eleştirmiş ve Hristiyanların gayet rahat şartlarda yaşadıklarını anlatmıştır. Avrupa kültürü, dini ve siyasetinin Müslümanlarınkinden farklılığını dile getirerek şer'î sistemin Osmanlı için en uygun sistem olduğunu savunmuştur.²⁹³

Suâvi ile fikirleri arasındaki benzerlikten yola çıkarak Urquhart'ın onun hayatında etkin bir rol üstlendiğini söyleyebiliriz. Hakikaten ikisinin görüşleri arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Ayrıca Suâvi, Urquhart'ın *Diplomatic Review*'da yayınladığı iki uzun mektubunu, Türkçe'ye tercüme ederek kitapçık şeklinde bastırmıştır. Hayatının ilerleyen dönemlerinde *Ulûm* devresinde gördüğümüz üzere Suâvi'nin görüşleri Urquhart'ın fikirleri yönünde değişime uğramıştır.²⁹⁴ Nitekim Urquhart, yazılarında ve konuşmalarında İslâm'ın bünyesinde meşrutiyeti barındırdığını, onun despotizm ve aristokrasinin karşısında olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla Avrupâi bir meşrutiyet tarzının yerel kodlarla uyuşmayacağını ısrarla vurgulamıştır. Osmanlı için çözüm olarak da tarihindeki adaletli dönemlere dönmeyi tavsiye etmiştir. Yine Sultan Abdülaziz'e, Meclis-i Hümayun'u ve fetva sistemini ıslah etmesini teklif eden bir mektup yazmıştır.²⁹⁵

Suâvi, Fazıl Paşa'yı kıyasıyla eleştiren Urquhart ile ilişkisini açıkça belirtmeden *Muhbir*'de ondan “Londra'da İngiliz ricâline olup yirmi beş seneden beri devlet-i ve millet-i Osmâniyye'nin sadık dostu ve hayırhâhı geçinen ‘David Urquhart’ Efendi...” diye bahsetmiştir.²⁹⁶ Aynı şekilde Urquhart da, Suâvi'nin bazı yazılarına ve kitaplarının reklamına gazetesinde yer vermiş ve onu: “Karakterinin sağlamlığı ve yolsuz idareye olan muhalefetinden dolayı sürgünde yaşamaya mecbur olduğu halde, bir vatanperver kadar

²⁹³ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 90-99. Urquhart'ın ayrıntılı geçmişi, düşünce ve faaliyetleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz. Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 90-99, 408-413; Çelik, *İngiliz Dış İşler Komiteleri*, s. 16-23; Hüseyin Çelik, “David Urquhart” *DİA*, XLII, 180-18; Ebuzziya, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, s. 158-162. Suâvi'nin Urquhart'ın evine davet edilmesi ve aralarında geçen konuşmaların Suâvi tarafından aktarılması samimiyetlerini göstermektedir.

²⁹⁴ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 96-99.

²⁹⁵ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 410-411.

²⁹⁶ Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 3, 15 Cemaziyevvel 1284 (14 Eylül 1867), s. 3; Suâvi'nin *Le Mukhbir*, nr. 15, 14 Şaban 1284 (11 Aralık 1867), s. 1'de Londra'nın en muteber gazetelerinden birinin başında bulunan büyük zat diye anlattığı; yine *Le Mukhbir*, nr. 34, 20 Muharrem 1285 (13 Mayıs 1868), s. 2'de övgüyle bahsettiği ve ailecek görüştükleri anlaşılan kişinin Urquhart olduğu düşünülmektedir.

saltanata bağılı mümtaz bir Türk.” şeklinde takdim etmiştir. Suâvi, 16 Mayıs 1877’de İstanbul’da bulunduğu esnada Urquhart’ın ölüm haberini alınca derin üzüntü duymuş ve onun kıymetini anlatan bir yazı kaleme alarak *Basiret*’e göndermiştir.²⁹⁷

2.1.3.4. H.A. Munro Butler Johnstone (1837-1908) ile Suâvi’nin İlişkisi

Foreign Affairs Committee’lerin üyesi olan İskoç Butler Johnstone, 1862-1878 yıllarında İngiltere’de Muhafazakâr Parti milletvekilliği görevinde bulunmuş, Gladstone’a karşı parlamentoda Türklerin savunucusu olmuştur. Urquhart gibi Johnstone da Müslüman ve Türk medeniyetini öven ve Osmanlı Devleti’nin lehinde makaleler ve kitaplar yayınlamıştır. *The Eastern Question* kitabında İngiltere ve Rusya’nın Osmanlı Devleti’ne müdahalelerini Haçlı Seferleri’ne benzetmiştir. Osmanlı devlet sisteminin despot olmayıp zaten meşrutî olduğunu belirterek Batı’nın reform baskılarına boyun eğilmemesini tavsiye etmiştir. Osmanlı’da eski örf ve hukuk sisteminden taviz verilmeden yenilik yapılmasından yanadır. 1876 yılında Foreign Affairs Committee tarafından hazırlanan 46 sayfalık mektubu Sultan Abdülaziz’e ulaştırmak için İstanbul’a gelmiştir. Fakat mektupta yazılanlar, İngiltere’nin politikalarına ters düştüğü için, İngiliz büyükelçisi tarafından Johnstone’un padişahla görüşmesi engellenmiştir. Bunun üzerine Suâvi bu mektubu Türkçe’ye çevirerek bastırmıştır. Bu mektupta Sultan’a “Sizin selametiniz, ancak size Kur’ân-ı Kerîm’le indirilen hükümlere tam olarak bağılı kalmanızdadır.” mesajını göndermiştir. Johnstone’un İstanbul’a sonraki gelişinde, buraya dönmüş olan Suâvi’nin evinde kalması, aralarındaki dostluğun derecesini göstermektedir. Çelik, bu yazar ve diplomatın İngiliz ajanlığı ile suçlandığını fakat bunun gerçeği yansıtmadığını söyler. Aksine Johnstone, Osmanlı-Rus savaşında Osmanlı ordusuna kendi servetinden silah yardımında bulunmuştur.²⁹⁸

²⁹⁷ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 96.

²⁹⁸ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 100-103; Çelik, *İngiliz Dış İşler Komiteleri*, 29-36; Hüseyin Çelik, “H. A. Munro Butler Johnstone”, *DİA*, XXIII, 580-581.

2.1.3.5. Charles Wells (1839-1917) ile Suâvi'nin İlişkisi

Türkolog olan Charles Wells, *Muhbir Gazetesi*'nde Suâvi'nin dışında kendi imzasıyla yazısı yayınlanan tek kişidir. Yayınlanan dört makalenin konusu Türk lisânı ve Girit meselesidir. Ayrıca Türkçe'yi mükemmel şekilde öğrenen ve öğretim üyesi olan Wells, King's Collage'daki Türk Dili çalışmalarından dolayı ödül almıştır. Çeşitli uluslararası görevlerinin yanında 1869-1873 yıllarında İstanbul'da bulunup Mekteb-i Bahriye-i Şâhâne'de İngilizce dersleri vermiştir. 1879'da İngilizce-Türkçe *Redhouse* sözlüğünü genişletmiş, ikinci baskısını yapmıştır. Sözlüğün giriş yazısında, Suâvi'nin adından “tanınmış Türk bilgini ve çok kabiliyetli bir yazar” olarak bahsetmiş ve dil çalışmalarından övgüyle söz etmiştir. Foreign Affairs Committee üyeleri ile yakın ilişki içinde olan Wells'in, *Diplomatic Review*'da da yazıları yayınlanmıştır. Nitekim Osmanlı hakkındaki görüşleri bu komite mensuplarının genel görüşlerine paraleldir. 1892'den ömrünün sonuna kadar İngiltere Dışişleri Bakanlığı'nda Şark dilleri tercümanlığı yapmıştır.²⁹⁹

2.1.3.6. G.B. Saint Clair ile Suâvi'nin İlişkisi

İskoçyalı bir asilzâde olan G.B. Saint Clair, subay olarak Rusya'ya karşı birçok savaşa katılmıştır. Kırım Savaşı'nda Osmanlının müttefik ordusunda savaşmıştır. Tuna'da esir düştüğü esnada Müslümanları ve Osmanlı sistemini yakından tanıma imkânı bulmuştur. 1869'da Hersek ve Karadağ isyanları sırasında Osmanlı ordusunda görev almıştır. Suâvi ile tanışması Paris'te olmuştur. Osmanlı lehinde *Diplomatic Review*, *Morning Post* ve *Memorial Diplomatique*'de yazılar yazan Saint Clair'in, Türkiye ve Türklerle ilgili kitapları da vardır. Osmanlı-Rus Savaşı sırasında İstanbul'da bulunmuştur. *Vakit* ve *Müsâvât* gazetelerinde Suâvi ile aynı minvalde makaleleri yayınlanmıştır. Osmanlı'nın bilfiil savaşa girmesi konusunda Suâvi ile paralel düşünmektedir. Nitekim Kırcaali'de Ruslara karşı Müslümanların komutanlığını yapmıştır.³⁰⁰

²⁹⁹ Çelik, Ali Suavî ve Dönemi, s. 103-107; Çelik, İngiliz Dış İşler Komiteleri, s. 23-29.

³⁰⁰ Çelik, Ali Suavi ve Dönemi, s. 198; Çelik, İngiliz Dış İşler Komiteleri, s. 36-38.

2.1.3.7. Pierre Guillaume Frederic Le Play (1806-1882) ile Suâvi'nin İlişkisi

Fransız olan Pierre Guillaume Frederic Le Play, aslında maden mühendisi olup sosyolojinin kurucularındandır. Fransız İhtilali sonrası toplumda oluşan buhran ve ahlâkî çöküntüye çözüm aramıştır. Gelenekçi ve muhafazakâr olan Le Play'e göre dinin yok olması, toplumun felaketinin sebebidir. Toplumun düzenini sağlayacak unsur, ailede babanın ve Allah'ın otoritesini kabul etmektir.³⁰¹ Suâvi'nin Le Play ve onun Union'u ile tanışmasının, Urquhart sayesinde olduğu tahmin edilmektedir. Çünkü iki ekolün siyasî ve ahlâkî düşünceleri çok benzerdir. Bunun yanında ikisi de toplumda dinin rolünü vurgulamaktadır. Hatta Suâvi'nin meşrutiyet ve ihtilâl düşüncelerini yumuşatmasında Urquhart ile Le Play'in rolü olduğu söylenmektedir. Tanpınar'a göre, dinlerinin farklı olmasının dışında Suâvi ile Le Play'in gerçekleşmesini istedikleri toplum düzeni ve siyasî rejim neredeyse aynıdır. Suâvi, İstanbul'a dönmeden önce Londra'dan Paris'teki bir dostuna yazdığı mektupta, "Counter-Revolution" yani Suâvi'nin tercümesiyle "Sem'u Tâ'at" görüşünde olan Union'cularla çalıştığını söylemiştir.³⁰² Suâvi'nin, bir âyetten alıntıladığı bu ibareyi, padişaha itaat anlamında kullandığı söylenebilir.

Suâvi'nin, Osmanlı'yı yabancı müdahalelerinden korumak için Londra'da bir meclis, bir lobi oluşturma isteği vardır ve bu amacını *Muhbir*'de açıklar.³⁰³ Fakat bu ilan Yeni Osmanlılarla arasının bozulduğu zamana denk gelmiştir. Onlardan beklediği desteği alamayacak olması Suâvi'yi, Foreign Affairs Committee ile daha yakınlaştırır. Bu çabaları, onun dış politika ve diplomasinin önemini bildiğini göstermektedir.³⁰⁴ Hatta Kuntay, Suâvi'nin bu bağlantılarından olsa gerek, ona "İngiliz gönüllüsü" demiştir.³⁰⁵

Suâvi'nin İngiliz dostlarının kendi yayın faaliyetlerine verdikleri destekten dolayı olsa gerek, gazetenin adını 38.sayısından itibaren *The Mukhbir* olarak değiştirmiş ve gazeteye İngilizce özetler ilave etmiştir. *Muhbir Gazetesi* için: "İngiliz ulemasından dahi nice zevat istiyor ve alıyorlar. Ekserisi Türkçe bilmediklerinden hülâsa-i mündericâtına malumât vermek için bir İngilizce hülâsasını her numaramıza derç edeceğiz." demiştir.³⁰⁶

³⁰¹ Murtaza Korlaelçi, "Le Play Mektebi ve İlk Türk Temsilcisi Prens Sabahattin Bey", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983): 31-34, 39.

³⁰² Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 203-205.

³⁰³ Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 14, 1 Şaban 1284 (28 Kasım 1867), s. 4.

³⁰⁴ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 142-145.

³⁰⁵ Kuntay, *Sarıklı İhtilalciler Ali Suâvi* s. 79.

³⁰⁶ Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 37, 11 Safer 1285 (3 Haziran 1868), s. 1.

İsimlerini zikrettiğimiz bu kişiler dışında Suâvi'nin Londra'da iken Millingen³⁰⁷ ile görüştüğü de bilinmektedir. Ancak ilişkileri hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. Yeni Osmanlılar Avrupa'da çok farklı siyasî çevrelere mensup kişilerle de görüşmüşlerdir. Fakat Berkes'in deyimiyle, "Yeni Osmanlı düşünüyü üzerinde ne Mazzini-Garibaldi çizgisindeki liberal, ulusçu devrimci çevrenin, ne de Marksçı sosyalistlerin etkisi olmuştur."³⁰⁸ Burada şunu da belirtmemiz gerekiyor ki, Mardin, Suâvi'nin görüş ve davranışlarının çok değişken olduğunu ve bu yönüyle Ortadoğu'nun istikrarsızlığına katkı sağlayan modern siyasî ve dinî liderlere benzediğini düşünmektedir.³⁰⁹ Suâvi'nin dönemi gereği Avrupa ile diğer yandan da İslâm medeniyeti ile yüzleşmesinin getirdiği bir sarsılma ve kafa karışıklığı dönemi olabilir. Fakat Suâvi'nin çeşitli alanlardaki fikirlerine baktığımızda genel olarak tutarlılık gözlemlenmektedir. Değişimin kaçınılmaz olduğu bir dünyada onun, Avrupa'daki dostlarından etkilenip bazı fikirlerini değiştirmesi ise son derece tabiidir. Değişimin sebeplerine odaklandığımızda Suâvi'nin hayat seyrinde hem meşrutiyetle ilgili görüşlerinde hem de diğer görüşlerindeki bütünlüğü görebiliriz.

İleriki dönemlere etkisine bakıldığında Suâvi, Namık Kemal ve Ziya Paşa, devrin şartları dolayısıyla pratiğe geçirilmesini mümkün görmemelerine rağmen Cumhuriyet'in en ideal rejim şekli olduğunu söylemeleri ve İslâmî esaslara uygunluğunu ispat çabaları belleklerde yer etmiştir. Mustafa Kemal'in bu minvalde özellikle Namık Kemal'in görüşlerinden etkilendiği düşünülmektedir.³¹⁰

2.1.4. Sivil İtaatsizlik

Ali Suâvi'yi Yeni Osmanlılar arasında öne çıkaran bir diğer yönü, bir isyan/sivil itaatsizlik teorisi geliştirmiş olmasıdır. İslâmî gelenekte isyan değil itaat tavsiye edilmesine rağmen Suâvi, adalet ve hakkaniyetten ayrılan devlet başkanı ve yönetimine karşı isyan ve muhalefet düşüncelerini İslâm kültüründen delillerle desteklemiştir.

Suâvi'nin babadan yadigâr özelliklerinden biri haksızlık karşısında çekingen davranmaması, fiili müdahaleye varacak derecede tepki göstermesidir. Babasında bu fiili

³⁰⁷ Bilgegil, *Ziya Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, s. 103-104. Polonyalı olan Millingen, Osmanlı ordusunda subaylık yapmıştır.

³⁰⁸ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 285.

³⁰⁹ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 400.

³¹⁰ Arabacı, "Osmanlı Modernleşmesinde "Yeni Osmanlılar"ın Din ve Siyaset Anlayışları", s. 81.

müdahale, hakikî manada kuvvet uygulamak iken, Suâvi’de kalemiyle ve sözüyle tenkit şeklindedir. İlk bölümdeki tercüme-i halinde anlatıldığı üzere hayatı boyunca yaşadığı olaylar ve şahit olduğu haksızlıklar Suâvi’nin karakterinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Böyle durumlarda taviz vermemiş, görevinden alınmayı ve sürgünü göze almış; iktidardan halka kadar haksızlık yapanları ve taviz verenleri kılıç gibi keskin yazılarıyla eleştirmiştir. Hatta zaman zaman hakarete varan ifadeler kullanmıştır.

Mardin’e göre Suâvi’de “sosyal adalet” fikirlerinin oluşumunda, kâğıt tüccarı babasından aşına olduğu, zamanın Osmanlı lonca teşkilatının da etkisi vardır. Bu lonca gelenekleri, saldırgan ve eşitlikçi ruh damarını beslemektedir.³¹¹

Suâvi, hadis ilmiyle meşgul olduğu yıllarda algıda seçicilikten olsa gerek zulümle ilgili hadislerin özellikle dikkatini çektiğini ve onları bir defterde topladığını *Ulûm*’da şöyle anlatmaktadır:

Ehâdîs-i şeriften zulüm aleyhine şiddetle vürûd etmiş âsârı ayrıca mecmuama kaydedip, onlardan pek müteessir olurdum ve Cenâb-ı Muhammed-i Arabî ve Ümmî’nin zulüm aleyhine ol derece şiddet gösterişi (ni), en büyük ve birinci mucizesi itikâd ederdim. Bu hadisler beni mezâlim aleyhine öyle besledi ki her tüyümü zalime karşı bir kahraman bulurdum. Şöyle ki bir damla vücudum ile zalime hücum etmeye ve mağlub olduğum halde tarafından katlolunmağa razı olurdum ve bu yolda maktûliyeti, ber-mûceb ehâdîs-i şerîfe efdal şehâdet itikad eylerdim.³¹²

Suâvi sürgün edildikten sonra bile kendince zalime karşı kahramanlığını sürdürmeye devam etmiştir. Yine Bâbîâli’yi şiddetli bir üslupla eleştirdiği ve millet meclisi fikirlerine yer verdiği yazılarının sonucunda Kastamonu’ya sürülür. Kastamonu’da ikameti sırasında Sahih-i Buharî’de geçen bir hadis-i şerifin şerhini yapmış ve ona atfen “Sen de Gemidesin” başlıklı bir yazı yazmıştır. Daha sonra Suâvi, sık sık ülkenin gidişatından kendini sorumlu hissetmeyen devlet adamları ve ahâli hakkında bu ifadeyi kullanmış adeta deyim haline getirmiştir.³¹³

Suâvi, içinde bulunduğu şartları, su almakta olan gemi misaline benzetir. Devletin başındakilerle alt tabaka dediği halkın birbirine karşı sorumluluklarını ve emr-i bil-ma’ruf

³¹¹ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 425.

³¹² Suâvi, *Ulûm*, nr. 15, 1286 (1869), s. 896-897.

³¹³ Suâvi, *Ulûm*, nr. 15, s. 914.

ve nehy-i ani'l-münkeri unutmamalarını tavsiye eder. Aksi halde gemi içindekilerle birlikte batacaktır. Nitekim Suâvi tekrar tekrar gemi metaforunu kullanarak “Peki ama hepimiz geminin içindeyiz. Gemi batıyor. Nasıl feryad etmeyelim”³¹⁴ diyerek halkı ve idarecileri adalete çağırmaktadır. Kur’ân’ın emrettiği iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak görevi Suâvi’ye göre ulemaya verilmiştir. Suâvi bu görevi, yönetim ve idarenin baskıcı ve haksız tutumlarına karşı protesto yetkisi olarak yorumlamaktadır.

Suâvi’nin emr-i bil-ma’rûf ve nehy-i ani'l-münkerin yanında sivil itaatsizlik konusundaki ikinci argümânı ise, ilk halifelerin biat esnasındaki konuşmalarıdır. O, Hz. Ömer’in, cemaatinden kendisini şeriata aykırı davrandığını görmeleri halinde uyarılarını istemesini ve akabinde Hz. Selman ve Hz. Bilal’in öyle bir durumda kılıçlarını kullanarak Hz. Ömer’i düzeltereklerine yemin etmelerini örnek verir.³¹⁵ Suâvi’ye göre bu diyalog halkın isyan hakkına sahip olduğunu göstermektedir. Devamında şöyle der: “Gerçekten de öyledir. Bu, dinimizin farz kıldığı baskıya direnme konusu, Avrupalıların binlerce yıllık tecrübe sonunda keşfetmiş oldukları temel bir siyasî ilkedir.”³¹⁶

Üçüncü argümânında ise, Suâvi gelenekte yerleşmiş olan itaat teorilerinin değiştirilmesinin zor olmadığını dile getirmektedir. Ona göre nomokratik (şeriata uygun) bir yapıya sahip olan Osmanlı yönetim sisteminde, şeriatın uygulanmasından sorumlu ulema, doğal olarak ümerânın üzerinde konumlanır ve kontrol ve itiraz hakkına sahiptir.³¹⁷ II. Meşrutiyet sonrası ictihadın tekrar işletilmesi üzerine çalışmalar yapılırken, Said Halim Paşa ve Mustafa Sabri Efendi, kanunların hazırlanmasında özellikle ilmiyenin rolüne dikkat çekmişlerdir. Bu görüşleri ile Suâvi’nin yöneticileri denetleme yetkisini ulemaya vermesi görüşü arasında paralellik kurulmaktadır.³¹⁸

Suâvi’nin bir diğer delili de *Fetâvâ-yı Âlemgîriyye*’deki zalim imama başkaldırmanın “bağy” sayılmayacağı görüşüdür.³¹⁹

³¹⁴ A. Mecit Canatak, “Muhbir Gazetesinin Sistematik Tahlili” (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), s. 22.

³¹⁵ Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 14, 1 Şaban 1284 (28 Kasım 1867), s. 3.

³¹⁶ Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 14, s. 3.

³¹⁷ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 418-420.

³¹⁸ Mehmet Âkif Aydın, “İslâmcılık”, *DİA*, XXIII, 69.

³¹⁹ Suâvi, “Kudreti Siyasiye Der Düvel-i İslâmiye”, *Ulûm*, nr. 16, 1287 (1870), s. 995-997.

Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’deki “Allah’a, Resulüne ve emirlerinize itaat ediniz.” ayetini, “yani şer‘-i şerife itaat ediniz ve sizden yani şer‘a mutilerden olan ümeraya itaat ediniz.” şeklinde yorumlamıştır. Yani doğru yoldan ayrılmayan, İslâm’ın prensiplerine uygun hareket eden idarecilere itaat vardır, bu özellikleri taşımayan idarecilere isyan edilebilir. Nitekim Kadı Beydâvî de ayeti böyle tefsir etmiştir. Ayrıca Suâvi, İmam Buhârî’nin itaat hadisini naklettiği gibi, “İmam, mûti‘-i şer‘ olmadığı halde sem-u tâ‘at yoktur.” hadisini de kitabında tahrir ettiğini söylemektedir.³²⁰

Suâvi her ne kadar isyan hakkıyla ilgili görüşlerinde sultanı aynı kefeye koyuyor görünse de “Sultan Abdülaziz zulüm işlemiştir, şeriata muğayir davranmıştır, haktan ayrılmıştır” gibi bir ithamda bulunmamıştır. Aksine genelde sultanın yanında yer almış, zaman zaman padişahın Bâbîâlî’nin icraatlarına sessiz kalmasını ve paşaların etkisi altına girmesini eleştirmiş olsa bile asıl öfkesini, cüretli ve kılıç gibi keskin sözleriyle Âlî Paşa’ya kusmuştur.

Suâvi genel olarak Bâbîâlî’yi: “Ey Bâbîâlî! Tırnaklarıyla toprak kazarak senin zevk ü sefana para yetiştiren Türkcâğızların bir kerecik enîn-i hazinini dinle. Sonra pişman olursun ha..”³²¹ diyerek tehdit ettikten sonra yazılarında defalarca Âlî Paşa’nın siyasetini eleştirmiştir.

Suâvi, Âlî Paşa’nın halka ve Osmanlı Devleti’ne verdiği zararları sayarak zalim olduğuna hükmeder. Fıkıh kitaplarındaki zalimlerin katline fetva verildiği ve onları öldürenlerin mesul olmadığı ile ilgili hükümleri delil olarak kullanır. Devamında: “Billahi’l-kerim katli farz olan kâfir-i le‘im, işte bu zâlim-i zemîm Âlî Paşa’dır.” diyerek Âlî Paşa’nın kâfirliğine ve katlinin vâcipliğine hükmederken padişahı da uyanıklığa sevk eder.”³²² Suâvi, bir başka yazısında halkı Âlî Paşa’yı kısasa davet etmektedir:

“Millet bu mesuliyetten ve şu lanetten kurtulmak için Âlî Paşa’dan dava etmeyecek mi, Paşa’yı mahkemeye kaldırmayacak mı, hilafetin, milletin, dinin hukukunu talep etmeyecek mi, şer‘an ve nizâmen Paşa’yı kısas etmeyecek mi?”³²³ Suâvi’nin bu

³²⁰ Suâvi, “Kudreti Siyasiye Der Düvel-i İslâmiye”, *Ulûm*, nr. 16, s. 993-994.

³²¹ Suâvi, “Islahat”, *Le Mukhbir*, nr. 14, 1 Şaban 1284 (28 Kasım 1867), s. 1.

³²² Ali Suâvi, *Hürriyet*, Londra, nr. 78, 17 Ramazan 1286 (20 Aralık 1869), s. 3.

³²³ Suâvi, “Müslümanların Padişah Hakkındaki Zannı”, *Le Mukhbir*, nr. 27, 4 Safer 1285 (27 Mayıs 1868), s. 4.

cüretli fetvasının Hürriyet'in 78. sayısında yayınlanması Ziyâ Paşa'nın başına dert olmuş ve gazetesi kapatılmıştır.³²⁴

Suâvi yine zalime karşı duruşla ilgili olarak gazetesinde, *Muhbir* okunduğunda yazılanlara itiraz eden bir hoca efendinin haberine yer vermektedir. Hoca, devletin başındakilere itaati emreden ayetleri okuyunca bu durum Suâvi'ye sorulmuştur. Suâvi de cevaben İbn-i Mâce, İbn Hibbân ve Tirmîzî'nin kitaplarında geçen bazı rivayetleri zikreder. Hz. Ebubekir hutbede itaat ile ilgili ayeti okuduktan sonra Peygamberimiz - sallallahu aleyhi ve sellem-'den şöyle bir rivayette bulunmuştur: "İnsanlar zalimi gördükleri vakit ellerini tutmazlarsa yani cebren men' etmezlerse Cenab-ı Hak onların kâafesine azabını ta'mîm eder." Yani Suâvi'nin haksızlıklara karşı direniş çağrıları cevapsız kalacaksa bu zulüm herkese sirayet edecektir. Yazının devamında Suâvi, hocaya seslenerek: "İşte o hoca (nın) ayet-i kerimeyi bu hadis-i şerîf ile tefsir etmesi lâzım gelirdi. Fi'l-hakika zaleme şerrinden necât u felâh bulabilenler ancak emr-i bil-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker icrasında kusur etmeyenlerdir."³²⁵ şeklinde cevap vermiştir.

Suâvi, *Muhbir*'in aynı sayısında *Niçinci Mektubu* dediği yazılar yayınlar. Bu mektuplarda tenkid edilecek nokta tespit edildikten sonra "niçin" diye sorarak muhalefetini burada gösterir.³²⁶ *Niçinci* dediği, gündemi takip eden, araştıran, sorgulayan, devleti yönetenlere itiraz eden ve hesap sorandır. Suâvi böyle bir kavramsallaştırmaya giderek "muhalefet"i Türk siyasi sisteminde aktif hale getirmeye çalışmıştır.

Suâvi, sonraki sayılarda yine gazeteye soru gönderen birine yanıt veriyormuş gibi şöyle der:

Hükümdarlar ve emirler adalet u insaf u istikametle memur olup şayet bir metbu' -velev hükümdar olsun- istikametden inhirâf edecek olursa tebaa tarafından itiraz olunmak, hatta itiraz ile kabil-i ıslah olmazsa, silâh ile cebren zulmü men' edilmek şer'an farz imiş ve millet-i İslâmiyenin ahval-i mâziyesi ile ahval-i hâzırası tatbik u kıyas olunduk da bugünkü mühlikeye düşmesine işte beyan olunan farz ile ameli terk edişi bâis olmuş.³²⁷

³²⁴ Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 83.

³²⁵ Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 14, 1 Şaban 1284 (28 Kasım 1867), s. 3.

³²⁶ Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 14, s. 2.

³²⁷ Suâvi, "Paris'ten Bir Müslüman Mektubu", *Le Mukhbir*, nr. 17, 28 Şaban 1284 (25 Aralık 1867), s. 3.

Mektubu gönderen kişi, hükümdarların adalet ve insafı gerçekleştirerek istikamet üzere devleti yönetmekle görevli olduklarını; şayet bunu yerine getirmezlerse dinimizde hak olduğu üzere silahla zor kullanarak engellenmelerinin farz olduğunu anlatmaktadır. Milletin şimdiki durumuna düşmesi, zulme hep sessiz kalmasından dolayıdır. Zulmü önlemeye çalışmak farz-ı kifayedir. Şayet bu görevi ifâya çalışırken bazı adamlar zulme uğrarlarsa, *hulfü'l fudûl* misali herkesin onlarla dayanışma içine girmesi gerekmektedir:

Peki bazı adam zuhur edip edâ-yı farza çalıştı, zulüm gördü. Demek olur ki zalimi menedelim derken zulüm tekerrür ve tezâyüd etti. Bu halde herkes elbirliği ile ale'l-umûm o mazluma tesâhüb etmek ve kurtarmak farz olur. Hülâsa bir millet yalnız metbû'unun hayır ve şerr emrine muntazir olarak sükût etmesi büyük günah ve bâis-i izmihlâldir. Haksız emirlere ve hareketlere mukavemet etmeye daima borçludur.³²⁸

Suâvi, yazının devamında *hulfü'l fudûl*'u kendi zamanında yaşananlara göre yorumladıktan sonra bu uygulamanın farz olduğunu ve devam etmesi gerektiğini belirtmiştir.³²⁹ Eğer hükümet görevini yapmazsa ya benzer bir müessese ya da halk mecburen hatırlatacaktır: “İcrâ-yı adalet etmek hükümetin en büyük ve en birinci vazifesidir. Çünkü sebep-i teşekkül ve bekâsıdır. Devlet bu vazifesini düşünmezse ahâli bi't-tabi düşündürmeye mecbur olur.”³³⁰ Hatta halkı hesaba katmayan hükümeti tehdit eder bir üslupla “Hükümet başına geleceği artık hissetsin (...) Eğer anlamak istemezse tebaa hakkını zorla alacaktır”³³¹ demektedir.

Suâvi'nin sivil itaatsizlik/isyan düşüncesini anlattığı yazılarında, Kur'ân ve sünnet ile delillendirdiği emr-i bil-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker prensibini sıklıkla tekrar ettiği görülür. Hem mahkemeleri Âlî Paşa'yı kısasa davet etmesi, hem de ahaliyi yönetimden – Suâvi genelde doğrudan padişahı muhatap almamıştır- hakkını zorla almaya çağırması, Suâvi'nin halka gayet büyük bir sorumluluk ve idareyi dönüştürebilecek güç verdiğini göstermektedir. Burada ihkak-ı hak konusunda halkın bireysel bir fiilinden bahsetmez. Kastı millet meclisi yoluyla emr-i bil-ma'rufun gerçekleştirilmesidir. Nitekim milletin, meclisine vereceği emr-i bil-ma'rûf ve muhalefet yetkisi Osmanlı Devleti için yeni bir uygulama olacaktır.

³²⁸ Suâvi, “Paris'ten Bir Müslüman Mektubu”, *Le Mukhbir*, nr. 17, 28 Şaban 1284 (25 Aralık 1867), s. 3.

³²⁹ Suâvi, “Paris'ten Bir Müslüman Mektubu”, *Le Mukhbir*, nr. 17, s. 3.

³³⁰ Suâvi, “Şahsiyyât”, *Le Mukhbir*, nr. 28, 4 Zilhicce 1284 (28 Mart 1868), s. 1.

³³¹ Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 26, 13 Zilkade 1284 (7 Mart 1868), s. 2.

Suâvi'nin sivil itaatsizliği geleneksel dinî kültürdeki “emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker”e dayandırması boşuna değildir. Çünkü naslardan ve genel teâmülden yola çıkılarak emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker, “iyiliğin hâkim kılınması ve yaygınlaştırılması, kötülüğün önlenmesi, bu şekilde faziletli bir toplumun oluşturulması ve yaşatılması için gösterilen faaliyeti” şeklinde formülleştirilmiştir. Fakat VII. yüzyılda siyasî şartların değişmesiyle devlet başkanında asıl olan adalet vasfı yerine idarecilerin zulüm ve hukuk dışı muameleleri aşikâr olmuştur. Fıkıhçıların çoğunluğuna göre böyle durumlarda fitneye yol açmayacaksa devlet başkanının halli gerekmektedir. Ancak bunun nasıl yapılacağı, silah kullanılıp kullanılmayacağı konusunda mezhepler arasında görüş ayrılıkları oluşmuştur. Hâricîler, İbâzîler, Zeydiyye, İsmâiliyye ile Mürcie'nin çoğunluğu devlet başkanına karşı silah kullanmayı ve hallini gerekli görürler. Ehl-i sünnet âlimlerinin genel görüşü ise, Hz. Peygamber –sallallahu aleyhi ve sellem-’in tavsiyeleri uyarınca ve “asıl olanın barış, Müslümanların birlik ve beraberliği” olduğu düşüncesine göre şekillenmiştir. İmâmiyye Şîası da İslâm tarihindeki kanlı olaylardan dolayı aynı şekilde düşünmektedir. Ehl-i sünnet; ümmetin birliğini sağlamak, barışı muhafaza etmek ve fitne hareketlerinin birliği bozmasını engellemek için, imam âdil veya fâsık olsun siyasî iktidara karşı silahlı müdahaleyi tasvip etmemiştir. İslâm tarihindeki genel uygulama da bu yönde olmuştur.³³² Çağdaş araştırmacılardan Abdürrezzâk es-Senhûrî, Ebû Hanîfe ile Mu'tezile'ye atfedilen görüşü savunmaktadır. Ona göre, şayet silahlı başkaldırı daha büyük bir felakete yol açmayacaksa ve başarı şansı yüksekse böyle bir güç kullanmaya teşebbüs uygun olur, yoksa sabredilmelidir.³³³

Ayrıca Suâvi zalim sultana karşı isyana girişmenin “bağy” sayılmayacağı görüşünü de delil almaktadır. Bağyin şartlarından biri meşru bir otoriteye karşı yapılmış olmasıdır. Hukukçuların çoğunluğuna göre, fâsık halifeye silahla karşı çıkan kişi dahi bâğî kabul edilmemektedir. Nitekim fâsık halife meşruiyetini kaybetmiştir ve yapılacak bir isyan da bağyin şartlarını yerine getirmemektedir.³³⁴

Ali Suâvi'nin, emr-i bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkere delalet eden kaynakları, isyan ve muhalefete göre yorumlaması yine tarihteki emire itaat odaklı yaygın teâmülden

³³² Mustafa Çağrı, “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker”, *DİA*, XI, 138-141; Mehmet Âkif Aydın, “Hal”, *DİA*, XV, 219.

³³³ Ali Şafak, “Bağy”, *DİA*, IV, 451; Aydın, “Hal”, s. 219.

³³⁴ Ali Şafak, “Bağy”, s. 451.

bağımsız hareket ettiğini göstermektedir. Bu itaat geleneği onu ilk kaynaklara dönmek zorunda bırakmıştır.

Suâvi sivil itaatsizlik ve isyanla ilgili görüşlerinde Yeni Osmanlılar Cemiyeti mensuplarından destek görmez. Bilakis Namık Kemal, ona karşı çıkmıştır. Mardin, onun bu tavrını bürokrat olarak yetişmesine ve yurda döndüğünde yine o mevkide memleketine hizmet etmek umudunda olduğuna bağlamaktadır.³³⁵ Suâvi'nin ise görüşlerinden ödün vermemek için göze alamayacağı çok az şey vardır.

Suâvi'nin demokrasi anlayışı, meşrûî demokrasidir ve padişah yine dokunulmazdır, eşit değildir. Suâvi, Abdülaziz hakkında halli belki aklına getirmemiştir ama yaşadığı dönemde onun halline şahit olmuştur.

Demokrasinin bu topraklarda yerleşmesinden neredeyse umudunu kestiği hayatının son dönemlerinde Suâvi, “Sem‘u tâ‘at” dediği tavra yakınlaşmıştır. Fakat karakteriyle özdeşleşmiş olan eski ihtilal düşünceleri, şartların değişmesi ile yeniden açığa çıkmış ve Suâvi'nin son muhalefeti Çırağan Hadisesi'nde kendini göstermiştir.³³⁶

2.1.5. Hilafet

Sened-i İttifak ve Tanzimat kararlarından hilafet kurumu da nasibini almıştır. Müsâvât politikalarıyla beraber gayrimüslimlerin Müslümanlarla eşit sayılması hilafet anlayışına da ters düşen bir adımdır.³³⁷ Ayrıca Sened-i İttifak ile beraber Berkes'in dediği gibi “din-ü-devlet” bileşimi “din” ve “devlet” şeklinde bölünmüş, padişahın dünyevî otoritesi sözleşme mevzusu haline getirilmiş ve siyasî otoritesi zayıflatılmıştır.³³⁸ Anayasa benzeri bu belgenin hazırlanma usûlünün, şeriattan yola çıkılarak yapılan kanunlardan veya padişahın kararıyla çıkarılan geleneksel kanunlardan farklı olması dikkat çekicidir.³³⁹

Meşrutiyet dönemine gelindiğinde İslâmcıların Avrupa'dan edindikleri modern siyasi kavramlarla İslâm kültür ve tecrübesinden gelen kavramları uzlaştırma çabası hilafet konusunda da kendini göstermektedir. Avrupa'da karşılaştıkları meşrûî bir

³³⁵ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 418-420.

³³⁶ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 399.

³³⁷ İsmail Kara, “II. Meşrutiyet'in İlk Yıllarında İslâmcıların Halifelik Meselesine Bakışları”, *İslâmî Araştırmalar* VII/2 (1994): 171-172.

³³⁸ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 145-146.

³³⁹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 138.

yönetici ile “zıllullah” olduğuna inanılan halife sultan çelişkisi en bariz şekliyle karşılırlına çıkmıştır. Suâvi’nin bu konu hakkındaki fikirleri sırasıyla gazete yazılarına bakılarak takip edebilebilir.

Suâvi, *Londra Muhbir*’deki yazısında Müslümanların gözünden padişah tasviri yapar. Padişah, Peygamber –sallallahu aleyhi ve sellem-’in vekili, dinin temsilcisi ve koruyucusudur. Müslümanlar padişahın ağzından çıkacak bir söze anında teslimiyet göstererek savaşa hazır hale gelebilir. Suâvi şöyle anlatır:

Müslümanlar padişahı bir kral gibi itikâd etmezler, krallıktan çok büyük itikâd ederler. Şöyle ki, ‘Peygamber postunda oturuyor, Peygamber vekilidir.’ derler. Halife, imam, emirü’l-müminîn, hâmi-i din tesmiye ederler. Padişah Müslümanların nazarında o derecededir ki, Müslümanlığı padişah muhâfaza ediyor bilirler. Bu cihetle şimdi bizim padişahımız camilerde, köşe minberlerde çıksa Müslümanları muharebeye davet etse ve bu davetini ilân etse, değil yalnız tebaası bütün dünyada Arabistan ve Türkistan ve Hindistan ve Çin’de hâsılı şarkta ve garpta tahmin olunan iki yüz milyon Müslüman silahlanır hepsi padişahın başına toplanır. Çünkü kendilerini cemaat ve padişahı imam biliyorlar. Padişah Londra’ya geldiği vakit Hintli bir Müslüman imam-ı Müslimîn(in) cemâlini gördüm deyu sevincinden ağlamıştı.³⁴⁰

Sadece Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan Müslümanlar için değil neredeyse tüm Müslümanlar için durum bundan ibarettir. Suâvi’nin bu ifadelerinden Müslümanlar arasındaki yaygın kanaate katıldığı zannedilmektedir. Fakat diğer yazıları göz önünde bulundurulursa, bunu söylemek doğru olmaz. Zira Suâvi, yine *Muhbir*’de padişahın/halifenin tasarruflarının şeriatın gözetimi altında olduğunu; şûrâ ve biat prensiplerinin onu bağladığını yazmıştır.³⁴¹ Dolayısıyla Suâvi’nin burada kendi görüşünü belirtmekten ziyade Müslümanların halifeye bakışını tasvir ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim ileriki dönemde kendi görüşünü net bir şekilde ortaya koyacaktır.

Bir yandan halk nezdinde böyle bir tablo çiziliyor ve Avrupalılara karşı hilafet savunuluyor iken, diğer yandan meşrutî idarenin savunucuları yeni sistemde halifenin konumunun ne olacağı konusunda kafa yormaktadır. Halifenin yetki ve hâkimiyetinin tahdidi meselesi İslâmcılar arasında dillendirilmeye başlamıştır. Suâvi de *Ulûm*’da kendi düşüncelerini daha net şekilde ortaya koyarak bu tartışmalara dâhil olur.

³⁴⁰ Suâvi, “Müslümanların Padişah Hakkında Zannı”, *Le Mukhbir*, nr. 27, 20 Zilkade 1284 (14 Mart 1868) s. 4.

³⁴¹ Kara, II. Meşrutiyet’in İlk Yıllarında İslâmcıların Halifelik Meselesine Bakışları”, s. 172; Suâvi, “Usûl-i Meşveret, *Le Mukhbir*, nr. 27, s. 1.

Suâvi hâkimiyet ve demokrasi kavramlarını uzun uzun tartıştığı *El-Hakimu Huvallah* makalesinde, hilafetle ilgili şunları söylemektedir:

Demek ki tereküb eden bir cemâat akıl ve ihtiyarıyla tertib-i imamet etmeye mükelleftir. Bu mükellefler kendilerinin zımnî veya sarîh ihtiyarlarıyla imâmeti bir zâta ya ba'zına tevcih ederler. Yahut kudret-i imâmetin cümle üzerinde icra olunması için o cemâatin âzâsı nezaret eder. Yani riyâset-i vâhid ve riyaset-i ba'z ve cumhuriyet suretlerinden biriyle idare olunurlar.³⁴²

Suâvi, imametın tek kişide kalması gerekmediğini ve cemaat/cumhurun seçtiği bir grup tarafından görevinin icra edilebileceğini belirterek hilafet ile cumhuriyeti birleştirme gayretindedir. Yazının devamında Suâvi, siyasî yönetimin/hilafetin Allah'ın adaletinin yansıması olduğunu; dolayısıyla halife olan kişi veya grubun “Allah'ın yeryüzündeki gölgesi” şeklinde anılmasının doğal olduğunu şöyle ifade etmektedir:

Cemaat-ı siyasiye üzerindeki hükümet-i fiiliye, hükümet-i ilahiyyenin mazharıdır, yani adalet-i Ezeliyye'nin mahall-i zuhûrudur. Öyleyse imamet dediğimiz, hilâfettir. Mademki hükümetin menba'ı ezelîdir, elbette şu imamet-i hâdise, mertebe-i hilâfettir. Hilâfet olduğu içindir ki Asl-ı Ezelî kavaidine tatbik olunarak cevaz ve meşruiyeti aranır. Öyle ise imam, zıllullah'tır. Evet. Adalet-i Ezeliyye'nin teşahhüsü gibi bir şeydir. Padişaha “zıllullah” tabiri halkı aldatmak için telkin olunmuş mânâsız bir lâkırdı zannolunmasın. Bunu tabiat-ı insan vech-ı meşrûh üzere bulup, lisân-ı kâsırıyla öylece zıllullah tercüme ve ifade eylemiştir.³⁴³

Suâvi, *Ulûm*'da hilafetin ruhânî yönünden bahsetmeyip sadece siyasî boyutuyla ele almış, “zıllullah” tabirini de Allah'ın adaletini temsilen kullanmıştır.

Chateaubriand, Osmanlı padişahını despot ve yönetimi istibdat şeklinde tasvir etmektedir. Suâvi'nin görüşlerine itibar ettiği Montesquieu ve Ohsoun gibi bazı Avrupalı gazeteciler de Müslümanların halifeyi Papa gibi ruhanî lider olarak gördüklerini iddia ederler. Aynı zamanda bu görüşler Avrupa'daki hâkim tasavvuru yansıtmaktadır. Bu iddiaları çürütmek için Suâvi, *Kudret-i Siyasîye Der Düvel-i İslâmiyye* yazısını kaleme almıştır.

Fi'l-vâki ben Müslüman olduğum halde Müslümanlardan dahi padişaha “halife” dendiğini işiterek büyüdüm. Lâkin bu lâkaptan ecnebiler gibi bir mânâ-yı takdis ve hükümet-i ruhâniye anlamadım. Niçin anlamadım, işte beyan edeyim. Hep ehl-i sünnet bilir ve teslim eder ki, Peygamber (sav) Müslümanlara bir reis, yani kendisine bir vekil tayin buyurmayarak vefat

³⁴² Suâvi, “El-Hâkimu Huvallah”, *Ulûm*, nr. 1, 1286 (1869), s. 25-26.

³⁴³ Suâvi, “El-Hâkimu Huvallah”, *Ulûm*, nr. 1, s. 26.

etti. Ve bir reis tayinini cumhuriyet usûlünde olduğu gibi intihâba havale buyurdu. Öyle ise hani nerde halife-i Resulullah!

Ebubekir (r.a) ihtiyar-ı ashâb ile tayin kılındı. Vâkıa ol vakit ashâb ona “halife-i Resulullah” dediler. Lâkin takdis için mi, yoksa İslâm imamlarına bir ünvan-ı ihtirâ’î için mi? Zannetmem. Çünkü bu lâkab hazretin, ba‘de’t-teayyün almış olduğu bir ünvan olmayıp zaman-ı hayat-ı Nebî’de dahi hâsıl idi. Yani vakt-ı saadette birkaç hizmette Peygamber (sav) onu kendi yerine vekil bıraktığı için ol vakt halife-i Resulullah denmişti ki, kâim-i makam mânâsına; o hizmetler ise kütüb-i hadiste mufassal olduğu vechile cismânî hizmetlerden idi. İmdi halife-i Resulullah manası kat‘an risalet ve vahiyde kâim-i makamlık iş‘âr eder mi?

Eğer halife ıtlakı takdis için olaydı, ya Hz. Ömer’e (r.a) niçin halife-i Resulullah denmedi? Evet denmedi. İşte Tehzibü’l-Esma’da ve diğer kitaplarda musarrahdır ki Ömer (r.a) makam-ı imamete geçtiğinde ona “Halife-i Halife-i Resulullah” dediler. Sen o vakit hazır olaydın şu halife-i halife-i Resulullah lakabından Ömer, Ebubekir’e halef olmuş yani ondan sonra gelmiş mânâsından başka ne anlayabilirdin?

Ve bu zamana da yetişeydin Sultan Abdülaziz’e halife dendiğinde Abdülmecid’in halefi manasından başka ne meal anlayacaktın?³⁴⁴

Suâvi, cevabında halifeliğin Peygamber’den devralınan ruhânî bir temsil olmadığını, aksine Peygamber’in ve halifelerin cumhuriyet misali seçim usulüne sahabeleri yönlendirdiğini vurgulamaktadır. Peygamber’in Hz. Ebubekir’i henüz hayatta iken birkaç insanî/cismânî görev için kaymakam manasında yerine vekil bıraktığını, bu manada “halife-i Resulullah” tabirinin “sonradan gelen” anlamında dillere pelesenk olduğunu ifade eder. Suâvi’nin kendi döneminde aynı şekilde padişah için halife denmesi Abdülmecid’in halefi manasındadır. Suâvi, hilafetin Avrupalıların anladığı şekilde dinî/ruhânî bir temsil olmadığını böylece kanıtlamaya çalışmıştır.

Batılı yazarlar arasında halifeden maksadı doğru anlayan kişiler vardır. Ünlü Fransız oryantalist gazeteci Ubicini³⁴⁵ bunlardan biridir. Suâvi: “İslâm’da hilafet-i mukaddese ve hükümet-i rûhanîye olmadığını Avrupalılardan Mösyö Ubicini fark etti ve cild-i evvelde isbat dahi etti.” der.³⁴⁶

³⁴⁴ Suâvi, “Kudret-i Siyasîye Der Düvel-i İslâmiyye”, *Ulûm*, nr. 16, 1287 (1870), s. 982-985.

³⁴⁵ Zeki Arıkan, “Jean-Henri Abdolonyme Ubicini”, *DİA*, XLII, 32-33. Ubicini, 1818-1884 tarihleri arasında yaşamış Fransız şarkiyatçıdır. Bir süre İstanbul’da da kalan yazarın Avrupa’nın kaulplaşmış ön yargılarına rağmen dönemin Türkiye’sine dair tarafsız ve gerçekçi bilgi ve gözlemleri dikkat çekmektedir. Kitaplarının bir kısmı Türkçe’ye de tercüme edilmiştir. Suâvi, zaman zaman Ubicini’nin görüşlerine gazetelerinde yer vermiştir. Suâvi’nin burada bahsettiği eser, muhtemelen Ubicini’nin Türkiye gerçekliğini, Batı’da tanıtması bakımından öneme sahip *Lettres sur la Turquie* kitabıdır.

³⁴⁶ Suâvi, “Kudret-i Siyasîye Der Düvel-i İslâmiyye”, *Ulûm*, nr. 16, 1287 (1870), s. 989.

Suâvi, yazının devamında Hz. Ömer (r.a.)'in “İmâmü'l-Müslimîn” lakabını tercih ettiğini belirterek uzun uzun tartıştığı hilafeti, şöyle özetlemiştir:

Hilâfet kelimesinin mânâsı ve lisan-ı şer'îde kuvvet-i isti'mâli ve İslâm esasında ihtiyar olunan reise bi'l-ihtiyar itaat ve o reisi bi'l-ihtiyar taklîb usulü anlaşıldıysa; artık kemâl-i cesaretle ve bilâ-tereddüt hükmederiz ki, halife, imam, padişah hâsılı her ne nâm ve unvan ile olursa olsun hiçbir peygamberin kâim-i makamı ya vekili değildir.³⁴⁷

Hilafetin ruhânî yönü Avrupa'da gazete vasıtasıyla reddediliyorken, manevî liderlik yönü hali hazırda 1870 yılından itibaren Osmanlı Devleti sınırları dışında kalan diğer Müslüman halklara ulaşmak, onları bir araya getirmek, onların desteğini almak yani ittihad-ı İslâm anlayışına yönelik dış siyaseti geliştirmek için kullanılıyordu.³⁴⁸

Bir Fransız'ın II. Mahmut için söylediği “Dünyanın en sallantılı tahtında oturan Sultanı yerinde tutan asıl güç, onun halifeliğidir.”³⁴⁹ sözü II. Abdülhamit dönemine kanaatimizce daha uygun düşmektedir. Çünkü siyaseten halifelik ve İttihâd-ı İslâm öne çıkarılarak bir süre daha Osmanlı'nın toprak bütünlüğü korunabilmiştir.

2.1.6. İttihâd-ı İslâm

II. Abdülhamit, Osmanlı Devleti'nin büyük siyasî sıkıntıların içinde olduğu bir dönemde, “imâmü'l-müslimîn” vasfıyla ittihâd-ı İslâm politikasını uygulayarak İslâm âlemini birleştirmeye ve ortak bir kamuoyu oluşturmaya çalışmıştır.³⁵⁰ Ayrıca Yeni Osmanlılar gibi dönemin aydın ve gazetecilerinin desteğiyle ittihâd-ı İslâm düşüncesi, “II. Meşrutiyet sonrası İslâmcılık hareketini hazırlayan bir süreç olmuştur.”³⁵¹

Dönemindeki sosyal ve siyasal gelişmeleri yakından takip eden ve gazetesinde mutlaka yer vermeye çalışan Suâvi, yazılarında “ittihad-ı İslâm”a yer vermiş ve savunmuştur. Avrupa'daki milliyetçilik fikrinin aksine Müslümanların birleşmesini şöyle savunmaktadır: “Ve öyle bir cemiyet içinde bulunmakla iftiharımı ilan ederim ki, o

³⁴⁷ Suâvi, “Kudret-i Siyasîye Der Düvel-i İslâmiyye”, *Ulûm*, nr. 16, s. 989.

³⁴⁸ Kara, “II. Meşrutiyet'in İlk Yıllarında İslâmcıların Halifelik Meselesine Bakışları”, s. 171, 177.

³⁴⁹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 146-147.

³⁵⁰ Azmi Özcan, “Hilâfet”, *DİA*, XVII, 547-548.

³⁵¹ Kara, “Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, s. 22-23.

cemiyetin muradı dünyada mevcud olan bi'l-cümle iki yüz milyon Müslümanı birleştirmek cihetine masruftur.”³⁵²

İslâm'da ırkçılığa yer olmadığını ve Müslümanların davasının tevhid davası olduğunu ifade etmektedir. İrkçilik anlamında “cinslik” kavramını kullanır.

Evet. Şark'ta cinslik davasına bedel tevhid davası vardır. Yani Türklük hâkim değildir. Müslümanlık hâkimdir. Avrupa'da ise din hâkim değildir, cinslik hâkimdir. (...)

Zira meselâ Fransız, Fransızlık davasıyla otuz milyon kadardır. Lâkin Türkler, Müslümanlık davasıyla iki yüz milyondur. Cins mahvolabilir. Müslümanlık mahvolmaz. Binaenaleyh hiçbir vakitte Türkler mahvolmayacaktır. İşte mesele budur.³⁵³

Suâvi, yer yer hilafetin manevî otorite boyutunu inkâr etmiş olsa da bu vasıf sayesinde Müslümanların birliğini sağlayacak tek kişinin yine Osmanlı halifesi olduğunu belirtmiş ve dış siyasette bunun işe yaradığını görmüştür. Fakat iç siyasette Suâvi'nin bu şekilde düşünmediği daha önce zikredilmiştir. Ziya Paşa da Suâvi ile aynı fikirde olup bu ikili durumu net şekilde ortaya koymuştur: Osmanlı Padişahı, “sultan sıfatıyla siyasî riyaseti haiz olup, halife sıfatıyla da yalnızca dinî riyaseti haiz olacaktı.” Sonuç olarak artık halife, “emîru'l-müminîn” değildir, papaya benzer bir konuma getirilmiştir.³⁵⁴

Suâvi'den sonraki dönemde onun siyasî temsille hilafeti tahdid görüşü İslâmcılar arasında giderek revaç bulmuştur. Bu yeni dönemi Türköne şöyle ifade eder: “Tanzimat'ın el yordamıyla rayına oturttuğu ve 1876 Kânûn-ı Esâsî'si ile hukukî niteliğe büründürdüğü yeni bir anlayış doğmaktadır. “Hilafetin içinde mündemiç bulunan dinî reislik ve yönetme yetkisi (ulu'l-emr) birbirinden ayrılmaktadır.”³⁵⁵

Kara'ya göre, hilafetin vekâlet mantığı ile açıklanması, halife kavramının zamanla Allah'ın ve Peygamber'in vekili kabulünden vazgeçilip halkın vekilliği konumuna dönüşmesine zemin hazırlar. Aynı zamanda Osmanlı halkının vekili olması, diğer tüm Müslümanların velâyetine sahip olmadığı anlayışını da getirecektir.³⁵⁶

Bir sonraki nesilden Elmalılı Hamdi Efendi 1908 yılında kaleme aldığı bir metinde, dönemindeki hilafetin ilgası fikrine kadar götürülen tartışmaları özetlemiştir.

³⁵² Suâvi, *The Mukhbir*, nr. 47, 12 Cemaziyelevvel 1285 (31 Ağustos 1868), s. 2.

³⁵³ Suâvi, *The Mukhbir*, nr. 38, 20 Safer 1285 (12 Haziran 1868), s. 2.

³⁵⁴ Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 180.

³⁵⁵ Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 180.

³⁵⁶ İsmail Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir”, *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 4 (2003): 196.

Geleneksel hilafet anlayışı dışlanmaktadır, hilafete ilişkin dinî kavramlar kaynaklardakine zıt anlamlarla yorumlanmıştır. Bir vekâlet tarzı sayılan hilafette, biat yoluyla vekâleti veren millet/ümmettir. Hilafetin kaynağı “hâkimiyet-i millet/millî egemenlik” olduğu için halife millet üzerinde değil, millet halife üzerinde hâkimiyete sahiptir. Millet nasıl halifeyi o makama getirdiyse, maslahat için gerektiğinde hall’etme yetkisine sahiptir. Ahalinin hâkimiyet yetkisini halifeye devretmesi kendi biatlarıyla olabileceği gibi, “ehl-i hall ü akd” tarafından da gerçekleştirilebilir. Halifeye biat edilirken, “şerayi-i ilâhiye” ve “kavanîn-i mer’iye”ye yani o dönemdeki “Kânûn-i Esâsî”ye uyması şartı da zımnen kastedilmektedir. Halife, meşrûti hilafetin başındaki kişidir ve velâyet-i âmmesi de sadece idarî ve siyasîdir. Halife icra ile yetkilidir; teşri ve kazâ yetkisi başka kurumlara aittir.³⁵⁷ Buna göre, halifenin yetkileri seçimle başa gelen herhangi bir devlet reisi statüsüne indirgenmiş, meclis ve anayasanın fonksiyonları artırılmıştır. Tek kişinin yönetiminin kabul edilmediği meşrutiyet yönetiminde, kuvvetler ayrılığını da hedeflemişlerdir.

1909’da Kânûn-i Esâsî’ye yeni düzenlemeler getirilerek hilafet kurumunun hak ve yetkileri sınırlandırılmıştır. Aynı yıl II. Abdülhamit’in Ali Cevat Bey’e söyledikleri gidişatı yansıtmaktadır:

“Başkâtıp bey, bu gazetelerin makam-ı saltanat ve hilafete bu kadar tecavüz etmelerine bakılır ise, fîma ba’d ne padişahlığın ve ne de hilafetin ehemmiyeti kalmayacaktır. Zan edersem ben hâtemü’l-mülük olacağım.”³⁵⁸

Gerçekten de 31 Mart Vak‘ası’ndan sonra hilafet kurumu ve “İttihâd-ı İslâm” hareketi itibar kaybına uğramıştır. Buna rağmen, Osmanlı Devleti’nin toprak bütünlüğünün bozulmaması, Arapların başta olmak üzere farklı milletlerin bölücü faaliyetlerini ortadan kaldırmak için bir süre daha siyaseten bu kuruma yaslanılmaya devam edilmiştir.³⁵⁹

³⁵⁷ Kara, “II. Meşrutiyet’in İlk Yıllarında İslâmcıların Halifelik Meselesine Bakışları”, s. 173-174.

³⁵⁸ Kara, “II. Meşrutiyet’in İlk Yıllarında İslâmcıların Halifelik Meselesine Bakışları”, s. 174.

³⁵⁹ Kara, “II. Meşrutiyet’in İlk Yıllarında İslâmcıların Halifelik Meselesine Bakışları”, s. 179.

2.1.7. Laiklik

Mustafa Fazıl Paşa, düşüncelerinde İslâmî referanslara gönderme yapma ihtiyacı hissetmeyen, siyasî kavramları ve kanunları Batı'dan ithal etme taraftarı bir şahsiyettir. Siyasî meselelerde Yeni Osmanlılar ile müşterekleri olmakla birlikte ortak bir doktrinde buluşamadıkları bilinir. Nitekim kendisini “Yeni Osmanlıların hamisi” ilan eden Fazıl Paşa ile Mehmet Bey Kanûn-i Esasî'ye dayalı liberal ve laik bir idare yanlısıdır. Fazıl Paşa, Avrupa'da bulunduğu sırada Sultan Abdülaziz'e yazdığı mektubunda:

Şevketlü efendim, usul-i idareyi değiştirerek devleti kurtarınız; serbestane kanunlarla süsleyerek şunu kurtarınız. Evet. Padişahım, bu serbest kanunlar Müslüman ve Hristiyanların her hukukî işinde eşitliği sağlayacağından, Avrupalıların hâkim ve hüküm altında bulunanlar arasında imkânsız zannettikleri ölçülü idareyi getirecektir.³⁶⁰

diyerek liberal fikirlerini açığa vurmuştur. Laik zihniyetin gelişmesine ve örfî hukuk ile hikmet-i hükümetin sınırını aşmasına yol açan müsâvât düşüncesi³⁶¹ Fazıl Paşa'nın kaleminden bu şekilde yansımıştır. Mektubun devamında Fazıl Paşa siyaset hukukunun kaynağı ile din ve devlet işleri hakkındaki düşüncelerini şöyle ifade eder:

Şevketlü Efendim (...) Zatı şahaneniz benden daha iyi biliyorsunuz ki din ve medeniyet ruha hükmeder ve bize ahiret nimetlerini va'd eder. Şu kadar ki milletlerin hukukunu tahdîd u tayin eden din ve mezhep değildir ve din hakâyık-ı ezeliyye makamında durup kalmazsa yani umûr-ı dünyeviyye dahi müdahale ederse cümleyi itlaf eder ve kendisi de telef olur.

Ana damarı oluşturan Yeni Osmanlılar ise tam tersi Bâbîâlî eleştirilerinde dini, “umur-ı dünyeviyyeye” müdahale ettirirler.³⁶² Atay, din işleri ile dünya işlerini ayırma fikrini ilk Ali Suâvi'nin ortaya attığını iddia etmektedir. Ona göre, Suâvi ileri görüşlülüğüyle çağdaşlarının önüne geçerek “Devletin kanunlarının şeriata göre düzenlenmesini esas tutan” Yeni Osmanlılardan farklılaşmıştır.³⁶³ Ancak, Suâvi'yi bu şekilde takdim kanaatimizce isabetli değildir. Çünkü Suâvi, İslâm Devleti'nin gerilemesini, Cengiz Han'a benzettiği siyasîlerin, “Cengiz'in takipçileri”nin devlet ve din

³⁶⁰ Arabacı, “Osmanlı Modernleşmesinde Yeni Osmanlılar'ın Din ve Siyaset Anlayışları”, s. 69, 75; Ebuzziya, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, s. 35.

³⁶¹ Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir”, s. 214.

³⁶² Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 77; Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 307-314; Arabacı, “Osmanlı Modernleşmesinde Yeni Osmanlılar'ın Din ve Siyaset Anlayışları”, s. 84-85.

³⁶³ Atay, *Ali Suâvi Baş Veren İnkılapçı*, s. 52-53.

işlerini birbirinden ayırmalarına bağlamaktadır. “Vaktâ ki din başka şeydir, siyaset başkadır diyen Cengizîler zuhûr edip şu *nazar fi'l-mezâlim* vazifesine ‘hükm-i siyaset’ tesmiye ettiler, ol vakitten çok geçmeksizin unutuldu, çıktı gitti.”³⁶⁴ Suâvi devamında, zannımızca Fazıl Paşa’yı kastederek:

Bazı kibar ile mülakatta “Şeriat dünya umuruna karışırsa devlet için terakkî yoktur” sözünü işittik. Hristiyan şeriatı ve devleti üzerine bu kalam söylense pek doğrudur. Zira el-yevm bile Avrupa’da bulunan Tevrat ve İncil içinde ahkâm-ı muamelât yoktur. Fakat İslâm şeriatı üzerine bu kelamı tefevvühten garaz nedir?

diye sorar.³⁶⁵ Siyasetin adil şekilde uygulanması için şeriatın şart olduğunu ve din ile siyasetin arasının ayrılamayacağını belirttikten sonra: “Bu kanunu yani siyaset-i âdile, zâlime diye ikiye taksim edecek olsak, siyaset-i âdile ihkâk-ı hukuk eden kanundur, deriz. Böyle kanun ise ahkâm-ı şer‘iyedendir. Elhasıl bu manaca siyaset başka bir şey demek olmayıp mücerred şeriat-ı İslâmiyyedir.”³⁶⁶ demiştir.

Suâvi gibi diğer Yeni Osmanlılar da siyaset ve kanunun, din kaynaklı olduğunu savunmuşlardır. Fakat Yeni Osmanlıların Kanun-ı Esasî’nin şeriat olduğunu söylemelerinde zımnen başka manalar da vardır. Kanun-ı Esasî’nin durumu, şeriatın, sınırlarını tayin ettiği ve onun altında yer alan örfi hukuk gibi değildir. Tanzimat sonrası ortaya çıkan genel hukuk fikri, önceki uygulamanın aksine şeriatın sınırını çizme girişimidir ve onun üstünde konumlanmaktadır. Buna rağmen Yeni Osmanlıların ve daha sonra gelen İslâmcıların “anayasa” için Batılı laik kavramları kullanmamaları, onun yerine *düstur*, *nizâmât-ı esâsiyye* kelimelerini tercih etmeleri dikkat çekicidir. Avrupa’da anayasa için kullanılan *constitution*, *loi fondamentale*, *fundamental law* terkipleri akla Avrupa’dan tercüme kanunları getirdiği için Yeni Osmanlıların literâtüründe kullanılmaması normaldir.³⁶⁷

Suâvi’nin laikliği çağrıştıran cümleleri yok değildir. Fakat bunlar, bağlamında değerlendirildiğinde ve diğer yazılarıyla beraber bütüncül bakıldığında “laiklik” kavramını bildiği halde kullanmadığı ve laikliğin dayandığı düşünce yapısını reddettiği

³⁶⁴ Suâvi, “En-Nazar Fi’l-Mezâlim”, *Le Mukhbir*, nr. 25, 6 Zilkade 1284 (29 Şubat 1868), s. 2.

³⁶⁵ Suâvi, “En-Nazar Fi’l-Mezâlim”, *Le Mukhbir*, nr. 25, 6 Zilkade 1284 (29 Şubat 1868), s. 2.

³⁶⁶ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 415. *Le Muhbir*, nr. 25, s. 3 nüshasının bu kısmı net okunamadığı için Çelik’ten alıntı yapılmıştır.

³⁶⁷ Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir”, s. 217.

anlaşılmaktadır.³⁶⁸ Atay ise, Suâvi'nin halifeliğin ruhânî yönünü reddetmesini laikliğe örnek olarak zikreder.³⁶⁹ Filhakika, Suâvi'nin bu zamana kadar gün yüzüne çıkartılmış yazılarının neredeyse tamamında İslâm dinini referans aldığını, Kur'ân'ı ve Peygamber (sav) dönemi uygulamalarını delil olarak kullandığını görmekteyiz. Tanpınar, onun laikliği çağrıştıran yazılarında bile İslâm'dan başka bir şey söylemediğini ifade etmiştir.³⁷⁰ Halifelik meselesinde ise, Suâvi'nin tepkisi halifeyi peygamber varisi gören ve kutsallık atfeden anlayışa yöneliktir. Bu anlamda hilafetin olmadığını yazmıştır. Halifeliğin siyasî olarak mevcudiyetini kabul etmekle birlikte “zıllullah” tabirinin ancak Allah'ın yeryüzündeki adaletini temsilen halife için kullanılmasını makul karşılamıştır.

Ali Suâvi, *el-Hakimu Huvalah* makalesinde zikrettiğimiz üzere halk hâkimiyetini reddedip hiyerarşinin tepesine Allah'ın hâkimiyetini koymuş ve bütün siyâsî, medenî ve sosyal düşüncesini bu anlayış üzerine bina etmiştir. Sultan, şeriatın gözetimi altındadır; kendisi de şeriatı gözetmekle sorumludur. Bununla birlikte Suâvi, dünyevî tecrübeyi de yok saymaz. Avrupa'da geçirdiği uzun yılların sonunda Batı'da geliştirilen siyaset teorilerine dair edindiği bir bakış açısı ve gözlemleri vardır. Aynı makalenin devamında Allah'ın tek tip, tanımı net bir şekilde yapılmış ve kesinlikle öylece uygulanması gereken bir hâkimiyet düzeni emretmediğini anlatır. Aksine insan, eşyanın tabiatını araştırarak aklıyla ilâhî kanunlara uygun bir sisteme ulaşacaktır. Hatta bununla mükellef olduğunu şöyle ifade etmektedir:

Kaldı ki, “Hükümet, Allahu Teâlânındır.” kaziyesinden fiilen “Hükümet nizâmâtı, Allahu Teâlânın tesbih dizer gibi tertibiyle tanzim olunmak lazımdır.” deyu iddia eden papaların kavli, sahih olmak lazım gelmez. Yani tertibat-ı imâmet maverâ-i akl-i insanîde fevka'l-âdât usûl ve kavâid üzerine değildir. Hükümet-i ilâhiyye tabiat-ı eşyaya tamamıyla uygun olan vech üzere düzgündür ki, tabiat-ı eşyayı taharrîden ulûmun varabildiği tertibat çıkagelmıştır. Evet. Kuvvet-i hükümetten fiilen imâmete, aklî ve tabii bir güzergâh vardır. Demek ki tereküb eden bir cemaat akıl ve ihtiyarıyla tertib-i imâmet etmeye mükelleftir.³⁷¹

Cürcanî'den alıntı yaparak yazısına devam eder:

İşte Seyyid Şerif Cürcanî (r.a) *Şerh-i Hikmetü'l-Ayn Haşiyesi*'nde der ki, “Hikmet-i medeniyenin mülk ve saltanata müte'allik kısmı ki ilm-i

³⁶⁸ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 415.

³⁶⁹ Atay, *Ali Suâvi Baş Veren İnkılapçı*, s. 55-57.

³⁷⁰ Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 242-243.

³⁷¹ Suâvi, “el-Hâkimu Huvalah”, *Ulûm*, nr. 1, 1286 (1869), s. 25.

siyasettir, şeriat-ı ilâhiyye tarafından değildir, yani bu kısmı bilmek, şeriat-ı rabbâniyyeden öğrenmeye tavakkuf etmez.”³⁷²

Onun Cürcanî’den yaptığı bu alıntıya binaen Abdurrahman Adil, “şekl-i hükümet şer’î değildir” görüşünü döneminde ilk kez Suâvi’nin ortaya attığını ve bunun inkılâpçılar tarafından da kullanıldığını iddia etmiştir.³⁷³ Bu görüş, içinde doğruluk payı olmakla birlikte Suâvi’nin genel düşüncesini tam olarak yansıtmamaktadır. Çünkü o, siyaseti, ısrarla “mücerred şeriat-ı İslâmiyye” şeklinde tanımlayan ve bu manayı farklı şekillerde sık sık gündeme getiren biridir. Suâvi’nin düşüncesini şöyle özetleyebiliriz. O, siyasetin dayandığı temel prensiplerin şer’î olduğunu ve bunların gözetilmesi gerektiğini savunmakla birlikte hükümet şeklinin tecrübeye ve dönemlere göre değişebileceğini de kabul etmektedir. Nitekim bu düşüncesiyle o, aslında Osmanlı Devleti’ndeki genel hukuk anlayışına ve buna göre hazırlanmış olan kanunnamelere benzer bir şey teklif eder. Çünkü klasik kanunnâmeler de, “İslâm hukukunun düzenlediği alanlarda değil, bu hukukun paralelinde gelişen ve onunla çatışmayacak bir tarzda hukukî hayattaki boşlukları dolduran örfî hukukun düzenlediği alanlar”ı kapsamaktadır.³⁷⁴ Yoksa Suâvi de herşeyiyle şeriatın şeklini çizdiği bir hukuk sisteminden veya veya insan aklını esas alan laiklikten bahsetmemektedir.

Danışmend de Suâvi’nin teokrasiye karşı laisizmi desteklediğini söylerken³⁷⁵ Adil’in bu yorumuna dayanmıştır.³⁷⁶ Ayrıca Danışmend Suâvi’nin fıkıh hakkında olumsuz yazılar yazdığını, aslında din ile dünya işlerini ayırma taraftarı olduğunu düşünmektedir.³⁷⁷ Meriç’e göre, Halk Partisi’nin en önemli kalemşörleri Danışmend, Atay ve Kuntay, Suâvi’yi kendi görüşlerine yakın göstermek ve nihayetinde kahraman yaratmak için çok çaba harcamışlardır.³⁷⁸

Suâvi, şeriatın esaslarını gözetmekle birlikte yönetim işlerinde, insanın aklıyla “tabiat-ı eşyayı taharrîden ulûmun varabildiği tertibât”a ulaşması düşüncesini *Yarım Fakih Din Yıkar* makalesinde daha ayrıntılı anlatmaktadır.

³⁷² Suâvi, “el-Hâkimu Huvalah”, *Ulûm*, nr. 1, 1286 (1869), s. 29.

³⁷³ Adil, *Hâdisât-ı Hukûkiyye*, cüz. 11, s. 146.

³⁷⁴ Aydın, *Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet*, s. 261

³⁷⁵ Danışmend, *Ali Suâvi’nin Türkçülüğü*, s. 10.

³⁷⁶ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 418.

³⁷⁷ Danışmend, *Ali Suâvi’nin Türkçülüğü*, s. 10.

³⁷⁸ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 146.

Kur'an bize meselâ mülkte adalet ediniz, insaf ediniz, ihkâk ediniz deyu emrediyor. İşte bu miktardır bu. Yoksa bize memleketi şöyle vilâyetlere, sancaklara, kazalara taksîm ediniz, şöyle şöyle 228 bend üzere idare nizamnâmesi yapınız ve şu kadar bendlerle zabtiye kânûnu yapınız, demez ve hakeza, vakt ü hâle ve memleketin coğrafyasına mutâbık tafsîlât vermez ya! Hâlbuki bir mülkü idare ve zabt-u rapt için nizâm ve kânûn lâzım gelmez mi?

Hulâsâ fıkıhtaki ibâdeti, muâmelât-ı dünyeviyyeden ayırıp, dünyaya müteallik umûru başkaca ve müstakillen tedvîn etmeli ve bu müstakillen müdevven ilmin mebnâsı edebiyye ve kavâid-i Arabîye olmayıp her ilmin mebnâ-yı sahihine bina olunmalı.

Meselâ ilm-i siyaset, işte akl-u tecrübe gösteriyor ki mebâdisi üçtür: 1. Coğrafya, 2. Tedbîr-i servet, 3. Ahlâk. Şu üç ilmin kazâyâsı içtima' ettiğinde cemaât-i mütemeddeninin nizam-ı siyasiyye neticesi tebeyyün eder ki, ilm-i siyâset dedikleri budur. İşte bu bunlardan çıkar. Yoksa Ebû Yusuf'un ibâresindeki bir "fa" edatından çıkmaz. Böyledir bu.³⁷⁹

Bu yazıda Suâvi siyasetin; coğrafyaya, zamana göre değişebilen kısımları olduğunu, bunu belirleyecek olanın eski fıkıh kitaplarındaki hükümler değil, güncel ilimlerden beslenen fıkıh olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca bu ilimlerle ilgili fıkıh kitaplarından ayrı müstakil eserler yazılmasını da tavsiye etmektedir.

Kara'ya göre Suâvi'yi tek bir kategoriye hasretmek hatalı olur. Namık Kemal, Ziya Paşa gibi o da II. Meşrutiyet sonrası belirginleşen fikir akımlarının birkaçını tek başına ihata etmektedir. Ali Suâvi'nin yazılarında kendisine İslâmcı, milliyetçi, batıcı, yenilikçi ve muhâfazakar denilebilecek yönleri de görmekteyiz.³⁸⁰ Nitekim Ülken de "İslamcılık ile batıcılık ve Türkçülüğün birbirini tamamlayan üç görüş olduğunu ilk defa iddia eden Ali Suâvi oldu." diyerek Suâvi'nin bu yönünü tespit etmiştir. Fakat o da Suâvi'nin kaleme aldığı birtakım yazıları onun laikliğine yormuş, Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın kanunların şeriata dayanmasındaki ısrarlarına rağmen Suâvi'nin buna karşı olduğunu düşünmüştür.³⁸¹

Yeni Osmanlıların İslâm hukukunu referans alan bakış açısı, İttihat ve Terakkî tarafından benimsenmemiştir. Bu cemiyet, Mustafa Fazıl Paşa'nın Sultan Abdülaziz'e

³⁷⁹ Suâvi, "Yarım Fakih Din Yıkar", *Ulûm*, nr. 18, 1287 (1870), s. 1047-1048.

³⁸⁰ Kara, "Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir", s. 187.

³⁸¹ Kara, "Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir", s. 187-188; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya: Selçuk Yayınları, 1966, s. 103.

yazdığı mektubu yeniden bastırması, Paşa'nın din ve siyasetle ilgili laikliğe yakın görüşlerini tekrar gündeme getirerek, kendi düşüncelerine dayanak yapmışlardır.³⁸²

2.2. Sosyal Meselelerle İlgili Görüşleri

2.2.1. Dilin Sadeleştirilmesi ve Hutbe Dilinin Türkçeleştirilmesi

2.2.1.1. Ali Suâvi'nin Düşüncesinde “Türk” Kavramı

Ali Suâvi, özellikle 1940'lerden itibaren Türkçülük fikri etrafında cereyan eden tartışmalarda adından sıkça söz edilen isimlerden biridir. Rus ve İngiliz kaynaklarıyla irtibatı, Türk dünyasına olan sevgisi, Türklere dair incelemeleri, Türk devletlerinin siyasî durumunu takip etmesi ve bu meselelerle ilgili eserleri, Türk düşünce tarihinde adından sıkça bahsedilmesini sağlamıştır.³⁸³ Odaklandığımız asıl konulara yani Türkçe ibadet ve Kur'ân meali kısmına geçmeden önce konuyla irtibatlı olan “Türk” ve “vatan” kavramlarının Suâvi için ne ifade ettiğini ve Türkçülük tartışmalarında Suâvi'nin fikirlerinin nereye oturduğunu incelemek gerekmektedir.

Suâvi'nin yazılarında Türk, Türkistan, İttihad-ı İslam, İttihad-ı Anâsır kelime ve terkipleri sıkça geçmekte ve genelde Türk ile Müslüman kavramları birbirinin yerine kullanılmaktadır. Nitekim Avrupa'da cereyan eden ırkçılık akımlarını eleştirdiği yazısında Türkleri zikrederken tüm Müslümanları düşünmektedir ve “Şark” diye bahsettiği Osmanlı Devleti'nde ırkçılığın olmadığını vurgulamaktadır:

Türk devleti zuhur etti ama cinslik davasına itibar etmeyip her cinsten bulduğu ehliyetlileri istihdam eyledi. Evet. Şark'ta cinslik davasına bedel tevhid davası vardır. Yani Türklük hâkim değildir. Müslümanlık hâkimdir. Avrupa'da ise din hâkim değildir, cinslik hâkimdir.

³⁸² Arabacı, “Osmanlı Modernleşmesinde Yeni Osmanlılar'ın Din ve Siyaset Anlayışları”, s. 84-85.

³⁸³ Mustafa Güçlü, “Cumhuriyet Dönemi Süreli Yayınlarında Ali Suavi ile İlgili Yayımlanan Makalelerin Değerlendirilmesi”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, XI/2 (2013): 4.

“Avrupa’da cinslik davası vardır. Meselâ şimdi İngiliz hükümetinde bir Fransız vezir olamaz. Kezalik Cezayir Arabı, Fransız imtiyâzına nâil olamaz.” Osmanlı Devleti’nde ise farklı coğrafyalardan gelen insanlar yüksek rütbelere dahi ulaşabilmektedir. Suâvi cinslik kavramını da ırkçılık anlamında kullanmaktadır. Şöyle devam eder:

Garbın cinslik davası mı daha ziyade bekâyâ medardır, yoksa Şark’ın Müslümanlık davası mı? Bu meselenin (...) gelince elbette Şark’ın hali daha iyidir. Zira meselâ Fransız, Fransızlık davasıyla otuz milyon kadardır. Lâkin Türkler, Müslümanlık davasıyla iki yüz milyondur. Cins mahvolabilir. Müslümanlık mahvolmaz. Binâenaleyh hiçbir vakitte Türkler mahvolmayacaktır. İşte mesele budur.³⁸⁴

Suâvi, yine aynı sayıda “Türk” kelimesinin menşeyini incelediği “Türk” başlıklı bir makale kaleme almıştır. Suâvi’nin Türklük üzerinde ısrarla durması ve Türk, Türklük, Türkçe hakkında muhtelif yazılar yazmasının ardındaki sebep, Avrupalı mütefekkirlerin Türkler hakkındaki gerçek dışı iddialarıdır. Zannımızca Suâvi, bu meseleyi Avrupalı oryantalistlerin İslâm’a saldırılarının uzantısı olarak görmüş, kendisi de cinslik davası gütmemekle beraber Türklerin soylarını ve Türkçe’nin tarihini ön plana çıkarmayı Müslümanlık adına görev bilmiştir.

Türkistan’da yaşayan âlimlerin hep Arap soyundan geldiği ve Türklerin ilme kabiliyetleri olmadığı³⁸⁵ gibi Batılıların yanlış düşüncelerini düzeltmek için Türklerin “âsâr-ı ilmiyyede birinci derece”ye ulaştıklarını ispatlamaya çalışmaktadır. Özellikle Buhara ve Semerkand gibi Türk bölgelerinden olmak üzere Türk topraklarından Fârâbî, İbn-i Sînâ, Mâtürîdî, Buhârî, Merginânî gibi aklî ve naklî ilimlerde öncü isimlerin yetiştiğini örnek verir. Mâverâunnehir bölgesinde çok sayıda medrese, rasathane ve ilim talebeleri için misafirhaneler açılmıştır.³⁸⁶ Bunları anlatırken Suâvi’de Türklük ile Müslümanlığın hep iç içe olduğu görülmektedir.

Bu yüzden Suâvi için Türkçü denilemez, o Osmanlıcıdır.³⁸⁷ Memleket sınırları içinde bazı milletlerin bağımsızlık mücadelelerinin başlaması sonucu, Osmanlıcılık

³⁸⁴ Suâvi, *The Mukhbir*, nr. 38, 20 Safer 1285 (12 Haziran 1868), s. 2.

³⁸⁵ Suâvi, “Osman”, *The Mukhbir*, nr. 38, 20 Safer 1285 (12 Haziran 1868), s. 1.

³⁸⁶ Suâvi, “Türklerin Mesai-i Zihniyeleri”, *Ulûm*, nr. 1, 1286 (1869), s. 3-6.

³⁸⁷ Behice Kaplan, “Ali Suavi” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1944), s. 56, 59.

siyasetinin devam ettirilemeyeceğini anlayan Suâvi, İttihâd-ı İslâm müdafii olmuş, Türklerle diğer Müslümanların (Türklerin dışındaki Müslümanlar sadece Araplardır. Onların dışındaki Müslüman Osmanlı kavimlerinin hepsi Türk sayılmaktadır.)³⁸⁸ vahdetini savunmuştur. Türk milletinin medeniyetine ve değerlerine saldırı olduğu zaman da Türklük fikrini müdafaa etmiştir.³⁸⁹ Mardin, Suâvi'den önce onun kadar “Türkler” üzerine yazıp çizen olmadığını söyler. Buna rağmen İslâm kardeşliğini de vurguladığını belirtir.³⁹⁰ Ayrıca Suâvi'nin ırkçılık karşıtı tutumlarının, sonraki İslâmcı fikir adamlarını da etkilediği düşünülmektedir. Nitekim 1914'te Babanzâde Ahmed Naim, *İslâm'da Da 'vâ-yı Kavmiyyet* yazısıyla bu görüşü tekrar gündeme taşımıştır.³⁹¹

2.2.1.2. Ali Suâvi'nin Düşüncesinde “Vatan” Kavramı

Yeni Osmanlılar'da Batılı anlamdaki “vatan” fikri de Türklük ile değil, İslâm ile temellendirilmiştir. Yine ilk kaynaklara döndüklerinde Yeni Osmanlılar, “Hubbû'l vatan mine'l-ıman”³⁹² hadisiyle karşılaşmışlar ve bu hadisi kendilerine delil almışlardır.³⁹³ Özellikle Namık Kemal halkta bu fikri oluşturmak için İslâmî öğelerle bezenmiş birçok makale ve edebî eser yazmıştır. Ünlü *Vatan yahut Silistre* piyesi bu konudaki en güzel örnektir.³⁹⁴

Ali Suâvi de *Muvakkaten*'de *İslâm Askerliği Fransız Askerliği* başlıklı yazısında vatan fikrinin din kaynaklı olduğunu, vatani savunmanın din açısından gerekliliğini vurgularken iki milletin vatan sevgisini şu şekilde karşılaştırmaktadır:

İslâm itikâdı şudur ki, eğer memleket-i İslâmiyye üzerine düşman zuhûr ederse, muhârebe ve mukâbele farz-ı kifâyedir. (...) Eğer düşman memleket-i İslâm'a bir hatve atacak olursa o halde muhârebe farz-ı ayn olur. Yani silah tutmaya muktedir olan ne kadar Müslüman var ise

³⁸⁸ Kara, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, s. 22-23.

³⁸⁹ Çelik, *Ali Suâvi ve Dönemi*, s. 436.

³⁹⁰ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 412.

³⁹¹ İlhan Kutluer, “İslâmcılık”, *DİA*, XXIII, 66.

³⁹² Mustafa Çağrıcı, “Vatan”, *DİA*, XLII, 563. “Vatan sevgisi imandandır” hadisinin -zayıf veya mevzû olduğu kabul edilmesine rağmen, müslüman toplumlarında vatandaşlık duygusu ve milliyetçilik ideolojisinin güçlendirilmesi için kullanıldığı görülmektedir.”

³⁹³ Namık Kemal, “Hubbû'l Vatan Mine'l-İman”, *Hürriyet*, Londra, nr. 1, 8 Rebiülevvel 1285 (29 Haziran 1868), s. 1.

³⁹⁴ Gündoğdu, “Yenilikçi Tanzimat Aydınlarının İslâm'ın Köklerine Yönelişi”, s. 250-251.

herkesin üzerine farzdır ki, silahını kapıp düşmana mukâbele ede. İşte bizimkisi budur. Biz bunu, hükm-i ilâhi ki, farz biliriz.

Mesel kitaplarında okuduk ki Fransızlarca böyle farz falan olmayıp “amour de la patrie” var imiş. Yani hubbu vatan. Şöyle ki petrie (vatan) deyu bir nidâ olunsa bütün Fransızlar ayaklanıp vatan-ı azîzi hıfzederlermiş. (...) Lâkin bu kere Fransa’ya Prusya askeri girdi. Eski masallar fehvâsınca gerek me’murîn ve gerek gazeteler hubbu vatan diye iki aydır bağrıştılar ve halkı vatan nâmına davet ettiler. Hani Fransa ayaklanmadı. Paris muhasarasından beri ben Fransa’da iki yüz elli fersah mesâfe dolaştım. Gözüm ile gördüm ki seyahate muktedir olan her Fransız kaçıyor. (...) Hemen İslâm itikâdı zevâl bulmasın.³⁹⁵

1942’de Suâvi’nin Türkçülük yönü ile ilgili makale kaleme alan Köni, onun “Türk’ün mutlak siyasi iktidar ile teçhiz edilmesi anlamına gelen realist Türkçülükle bir ilgisi bulunmadığını” söylemektedir. Bu dönemdeki makalelerde Suâvi’nin daha çok tarihî Türkçü olduğu anlatılmıştır.³⁹⁶

Ülken, Suâvi’nin Türkolog yönünden çok Osmanlıcılığa karşı bir tepki olarak halkta Türklük şuurunu uyandırmaya çalışmasının dikkatleri çektiğini söyler.³⁹⁷

Banarlı’ya göre, Suâvi, İslâmcı ve Osmanlıcı olmasına rağmen Türkoloji’ye dair yazılarında birinci sınıf Türkçüler arasında sayılabilecek kadar Türkçüdür, hatta Pan Türkizm’i hedeflemiştir.³⁹⁸

Mardin’e göre ise, Suâvi’nin Orta Asya meselesi ve Türk kavramı üzerinde çokça durması “ilk Türkçü” olmasını gerektirmemektedir.³⁹⁹

Daha sonra Türkçülüğün öncülerinden sayılacak Ziya Gökalp, 1913’te dizi halinde yazmaya başladığı *Türkleşmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak*⁴⁰⁰ makalelerinde Suâvi’nin görüşlerine benzer düşünceler kaleme almıştır. Gökalp’e göre, Osmanlı Devleti’nin çöküşten kurtulması; öncelikle millî bir bilince sahip olunması, Türk kültürünün geliştirilmesi, İslâm dinine bağlı kalınması ve Batı medeniyetinin akıl ve

³⁹⁵ Suâvi, “İslâm Askerliği Fransız Askerliği”, *Muvakkaten*, nr. 2, 1287 (1871), s. 28-29.

³⁹⁶ Güçlü, “Cumhuriyet Dönemi Süreli Yayınlarında Ali Suavi ile İlgili Yayımlanan Makalelerin Değerlendirilmesi”, s. 4.

³⁹⁷ Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 101, 105.

³⁹⁸ Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1971, s. 1072.

³⁹⁹ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 410-411.

⁴⁰⁰ Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak – I*, İstanbul: Türk Yurdu Cemiyeti, c. 3, sy. 11, 11 Rabiulahir 1331 (20 Mart 1913), s. 331-337.

teknîğinin alınmasıyla yani Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak akımlarının uzlaştırılması ile mümkündür.⁴⁰¹

2.2.1.3. Türk Dili ve Yazısının Sadeleştirilmesi Fikri

Suâvi, yayınlarında Türk lisanı ve hattı (yazı) üzerinde de ısrarla durmaktadır. Suâvi'nin çıkardığı gazetelerden bahsederken Şinasi'nin, Ali Suâvi ve Ziya Paşa'nın dilin sadeleştirilmesinde öncü rol oynadıklarını ve gazete dilini de bu amaçla yalın tuttuklarını anlatmıştı. Bunun neticesinde bilginin yayılmasıyla halkın bilgi düzeyinin artması ve siyasî gündemden haberdar hatta güncel gelişmelere müdahil olmasını amaçlamışlardır.⁴⁰² Ancak içlerinde sadece Suâvi bu görüşlerini yazı diline yansıtmıştır.⁴⁰³ Onun yazı dili, konuşma diline ve günümüz Türkçesine çok yakındır. Aynı zamanda bir vaiz olarak da sade konuşma üslûbunu tercih etmiş ve kısa cümleler kullanmaya gayret sarfetmiştir. Bu bakımdan Ali Şîr Nevâî'yi örnek almaktadır.⁴⁰⁴

Suâvî İstanbul'da çıkarttığı *Muhbir Gazetesi*'nin mukaddimesinde yazı dili prensibini açıklar: “(Gazete) Tasrîhi câiz olan her şeyi, Âsitâne’de kullanılan âdî lisân ile yani herkesin anlayabileceği ibâre ile yazacaktır.”⁴⁰⁵ Hedeflediği gibi gazetede kısa kısa cümlelerle, halkın anlayacağı kolay bir Türkçe’yle yazmayı sürdürürken bir okuyucusundan takdir mektubu alır. Bu mektubu yayınlayıp, gazete dillerinin havâsa hitap ettiğinden, dolayısıyla halkın gazete ve kitaplardaki konuları anlayamamasından ve gazete almaktan vazgeçtiklerinden şikâyet eder. Yazının devamında ziraatle uğraşan bahçıvanı, gazeteyi anlayamayan avâma örnek olarak verir. Suâvi'nin, ziraate dair kitaplarda öğrenilecek çok şey olduğunu fakat dilin zorluğundan dolayı bahçıvan gibi toprakla uğraşan kişilerin bu bilgilerden faydalanamadığını anlattığı yazısı şöyle devam eder:

Ezcümle “telkîh” yazılmış. Ne olur telkîhin yerine aşî yazılsa idi. Türkçe okumaya iktidârı olan ve umûr-ı ziraatle meşgul bulunan bir adam okuyup

⁴⁰¹ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972, s. 89.

⁴⁰² Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 412; Suâvi, “Terk-i Lisân”, *Le Mukhbir*, nr. 20, 23 Ramazan 1284 (18 Ocak 1868), s. 4.

⁴⁰³ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 449.

⁴⁰⁴ Suâvi, “İ’lân”, *Ulûm*, nr. 8, 1286 (1869), s. 479.

⁴⁰⁵ Suâvi, “Mukaddime (Mukbir)”, *İstanbul Muhbir*, nr. 1, 25 Şaban 1283 (2 Ocak 1867), s. 1.

faydalanırdı. Şimdi bir bahçıvan bu kitabı okuyup anlayım deyu on beş senede tahsîl-i ilme mi çalışsın, denirse ki çalışsın ol vakit bahçıvan kim olsun, hem bu kadar tekellüfe ihtiyaç ne, lisânımız yoluna konsun? İşte pek a'lâ aşî lafzını herkes anlarken telkîh yazmanın lüzûmu nedir?

Gazetecilerin kelime seçiminde anlaşılır olmalarının yanında imlâ konusuna da dikkat etmelerini ister. Türkçe'nin okunduğu gibi yazılması taraftarıdır.

(Gazeteciler) İmlâmızı yerine koysalar. “Yoksa” yazsalar, “yohsa” yazmasalar; “ahşam” demeseler, “akşam” söyleseler.” Eskilerin yazdıklarını örnek göstererek: “Ukalâ-yı eslâfın te'lîflerine bakılsa hakikât-i hâl meydana çıkar. Bu zâtlar bütün te'lîflerini herkesin söylediği ve anladığı lügatlerle yazmışlardır.⁴⁰⁶

Atay, Suâvi'nin bu satırlarıyla asırdaşlarından ne kadar ileride olduğunu dile getirir. Türkçe'nin konuşulduğu gibi yazılması meselesi 1908 Meşrutiyeti'nden sonraki Fecr-i Âti mektebinde bile garip karşılanacaktır.⁴⁰⁷

Suâvi, Türk lisanı ve hattı konularıyla ilgili düşüncelerini ağırlıklı olarak *Le Mukhbir*'deki *Hattımızın Islahı* ve *Ulûm*'daki *Lisan-ı Hatt-ı Türkî* başlıklı yazı dizisinde dile getirir. Suâvi'nin görüşlerine geçmeden önce kendisiyle ilgili birkaç iddiayı zikretmek yerinde olacaktır. Daha sonra kendi satırlarıyla bu iddiaları karşılaştırma imkânı bulacağız.

O dönemde Arap alfabesini Latin alfabesiyle değiştirmek fikrinde olanlar vardır.⁴⁰⁸ F.A. Tansel, Suâvi'nin de aynı şeyi teklif ettiğini söylemiştir.⁴⁰⁹ Ülken de onun Arap yazısı yerine Latin yazısını kabul etmekte bir beis görmediğini iddia etmiştir.⁴¹⁰ Çelik, Suâvi'nin bu ifadeleri hiç kullanmadığını söyler.⁴¹¹ Biz de okumalarımızda böyle bir fikre rastlamadığımızı belirtmeliyiz.

Atay, Suâvi'ye göre Türkçe'nin imlâsındaki asıl sorunun, yabancı ve konuşma dilinde kullanılmayan kelimelerin anlaşılammamasından kaynaklandığını söyler. Bu sebeple Suâvi'ye göre sorun harflerde olmadığı için o, harflerin değişikliğini gerekli

⁴⁰⁶ Suâvi, *İstanbul Muhbir*, nr. 37, 29 Zilhicce 1283 (4 Mayıs 1867), s. 1-2.

⁴⁰⁷ Atay, *Ali Suâvi Baş Veren İnkılapçı*, s. 30-31.

⁴⁰⁸ Atay, *Ali Suâvi Baş Veren İnkılapçı*, s. 55.

⁴⁰⁹ Fevziye Abdullah Tansel, “Arap Harflerinin Islâhı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri (1862-1884), *Belleten* XVII/67 (1953): 230-231.

⁴¹⁰ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 110.

⁴¹¹ Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi*, s. 450.

görmez. Fransızca ve İngilizce’de de birçok imlâ zorluğu bulunmaktadır. Bununla birlikte dil ve yazı, umûr-u dünyeviyeden olduğu için ihtiyaç halinde onu değiştirmek de bid’at değildir.⁴¹² Sonuç olarak Suâvi, yazı değişikliğinin dinle alakalı bir durum olmadığını düşündüğü halde onu değiştirme fikrine karşıdır, o, dil ve yazının ıslahını tavsiye etmektedir.

Suâvi, *Hattımızın Islahı* yazısına öncelikle o dönemde konuyla ilgili sunulan önerileri özetleyerek başlar:

Kısm-ı Evvel: Hurûfumuzun eşkâl-i ma’lûmesini oldukça ibka ile ihtira olunacak hareketleri şekl-i mahsûslarıyla satır içine derç etmek.

Kısm-ı Sâni: Hurûfumuzun eşkâl-i ma’lûmesini nisbetle tağyir ve taktî’ edip mesela Fransız hurûfuna benzetecek bir hale koymak.

Kısm-ı Sâlis: Hurûfun eşkâlini ber-vech-i mezkûr tağyirle beraber lazım gelecek hareke ve işaretlerin hepsini satır içine derç etmek.

Kısm-ı Rabi’: Hurûfumuzun eşkâl-i mazbutasını tağyir ve taktî’ etmeyip ve hârekâtı satır içine derç etmeyip öteden beri ma’lûm olan hareketlerimizi müptedilere ta’lîm için kullanmak, fakat noksan görünen hurûflar ve hareketler için işaretler ihtira edip bu işaretleri eski hareketlerimiz gibi hurûf üstüne yazmaktır.

(...) Ben derim ki kısm-ı rabi’ bizce daha layıktır. Çünkü hattımızı ıslaha lüzum neden görüldüyse yalnız o merteye ıslaha teşebbüs kâfidir. (...)

Bizce lüzum meselâ (اول) harfleri yazıldığı vakit dört beş türlü okunmaya ihtimali olduğundan ve iltibassız nutk için mevcut hareketlerimiz kâfi görünmediğinden bir çocuk üç dört sene mektebe gider gelir, yine bir gazete alıp okuyamaz.⁴¹³

Suâvi, son görüşü tercih etmektedir. Yani hattın değiştirilmesine ihtiyaç olmayıp sadece bazı harflere işaret eklemek ve yeni okumaya başlayanların anlamasını kolaylaştırmak için yazıların hareketli şekilde verilmesini önermektedir. Aynı yazının devamında şöyle der:

Maahâzâ biz hattımızı ıslaha kalkıştığımız vakitte öyle bir ma’rûf yolda ıslah etmeliyiz ki, o yeni hatta ilâşenler nice yüz senelerden beri yazılmış veya basılmış kitaplarımızı okumaktan mahrum kalmamalı. İşte bu mütalaa üzerine dahi kısm-ı rabi’i tercih lazım gelir.⁴¹⁴

⁴¹² Atay, *Ali Suâvi Baş Veren İnkılapçı*, s. 55.

⁴¹³ Suâvi, “Hattımızın Islahı”, *The Mukhbir*, nr. 47, 12 Cemaziyelevvel 1285 (31 Ağustos 1868), s. 1.

⁴¹⁴ Suâvi, “Hattımızın Islahı”, *The Mukhbir*, nr. 47, 12 Cemaziyelevvel 1285 (31 Ağustos 1868), s. 1.

Aslında Suâvi, kendisinden sonraki dönemlerde yaşayan ve “Suâvi, Latin Alfabetinin ya da Latin harflerinin alınmasını istiyor” diyenlere bu paragrafta cevap vermektedir. O, geçmiş ile bağın kesilmemesi için büyük bir değişikliği değil, hattın ıslahını gündemine almıştır.

Suâvi’nin tek başına gazete çıkardığı, dolayısıyla görüşlerini daha net ve özgürce ortaya koyduğu bir dönem olan *Ulûm* döneminde yine yazı meselesine değinir. Ayrıca bu zamanlarda İngiliz dostlarıyla daha sıkı bir ilişki içindedir. Onlardan biri olan Urquhart, Türklerle ilgili Avrupa basınında yer alan “Türklerin barbarlığı” gibi yanlış iddialara karşı, çok sevdiği ve yakından tanıdığı Türkleri savunmaktadır. Suâvi de Türkler, Türkçenin kökeni ve yapısı merkezli araştırmalarda bulunmakla birlikte daha özgüvenli yazılar kaleme almaya başlamıştır.⁴¹⁵ Ayrıca *Asya Tarihine Giriş* kitabıyla Türk tarih yazımında büyük etkisi olan, Fransız şarkiyatçı David Leon Cahun ile 1868 yılında Paris’te karşılaşmış ve muhtemelen ondan etkilenmiştir.⁴¹⁶ *Lisan-ı Hatt-ı Türkî* makalesinde, Türkçe’nin nazik, öğrenilmesi kolay, telaffuzu ahenkli bir dil oluşunu, Türk dilinin kökenini, Türk yazı dilinin evrelerini, diğer dillerden üstünlüğünü ve diller arası kelime alış-verişlerini ele alır.⁴¹⁷

Hattımızın usulü vâcibu’l-hıfz ve zî muhsanât olduğunu ta’rife hâcet görmem. Vâcibu’l-hıfzdır ki yüz binlerce kitaplar bu hattla yazılmıştır. Zî muhsanât olduğu ise, sür’at-i taharrî ve elde ve ayakta yazılmaya kâbiliyeti ve bir parça kâğıt üzerine pek çok meânîye delâlet eder resimler yazılışıdır ki, Avrupalıların resm-i hattlarında bu sür’at ve bu kabiliyet ve bu taktîr ve idâre yoktur.

Yine bu yazının devamında kendi alfabemizin zor, Latin alfabesinin ise on gün gibi kısa bir sürede öğrenilebilecek kadar kolay olduğu görüşünde olanlara ve alfabe değişikliğini gündeme getirenlere cevap vermektedir. Ona göre Avrupa hattının kısa sürede öğrenilmesi “mutalaa-ı fâside”den kaynaklanan bir vehimdir.

⁴¹⁵ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 149-150.

⁴¹⁶ Esmen, “Eski Türk Tarihçiliğinin Avrupa’da Doğuşu”, s. 72-73; Bilgegil, *Ziya Paşa*, s. 107-108.

⁴¹⁷ Doğan, s. 302-303; Suâvi, “Lisan-ı ve Hatt-ı Türkî”, *Ulûm*, nr. 2, 1286 (1869), s. 69-78.

Suâvi'ye göre “akvâm-ı muhtelif-i İslâmiyye” arasında birliği sağlayan şeylerden biri de resm-i hatt olmuştur.⁴¹⁸ Bu sebeple hattın ıslahını gerekli görmesine rağmen Suâvi'nin hattın değiştirilmesine taraftar olmadığını anlıyoruz.

Türkçe'yi sadeleştirme tartışmalarında Suâvi'nin diğerlerinden farklı düşündüğü bir mesele daha vardır. Ona göre Türkçe için “Osmanlı lisânı (Osmanlıca)” demek yanlış, bu terim siyaseten tedavüle sokulmuştur: “Osmanlı lisânı ünvanının manasından bahis olunduğu yok. Vâkıa bahse de hâcet yok. Çünkü politika efkârından münbahis bir ünvanıdır. Politika ünvanları ise ekseriyen manasız olur.”⁴¹⁹ Bilakis böyle bir ayırım Müslümanların birliğine zarar verir. “Şu Arapça'dır, bu Türkçe'dir, bu da Osmanlıca'dır gibi bahisleri, İslâm'ı kavmiyet ve cinsiyet davasına düşürmek isteyenler çıkardı. Biz de politika zannıyla terviç ettik.”⁴²⁰ Atay, Şemseddin Sami'nin de “Osmanlıca” konusunda Suâvi gibi düşündüğünü belirtir.⁴²¹ Ülken ise, Ziya Gökalp'in *Lisan* şiirindeki “Türkçeleşmiş, Türkçedir.” ve artık eski köklere bakılmayacaktır düşüncesini Suâvi'den aldığını söylemiştir.⁴²²

Köprülü, Fransız filolog ve tarihçilerinden esinlenerek Türk milliyetçiliğini tesise çalışan A. Vefik Paşa ve Süleyman Paşa gibi Suâvi'nin de sonraki nesil üzerinde büyük bir tesiri olduğunu söyler. Ona göre: “1908 inkılabından önce, Türkçülük'ün filoloji ve tarih tedkikleri şeklinde kendini gösterdiği devresinde, Şemseddin Sâmî Bey ve Veled Çelebî, Ahmed Vefik Paşa'yı; Necib Âsım Bey, Süleyman Paşa'yı; Bursalı Tâhir Bey de ‘Alî (Ali) Suâvî'yi takip etmiştir.”⁴²³

Ali Canip Yöntem, Türkçülüğün ilk yayın organı olarak *Ulûm Gazetesi*'ni görmektedir. Ona göre, Suâvi, döneminde dil ve milliyet konusunda yazarların çok ilerisinde fikirler ileri sürmüştür. Yöntem, kendi zamanında Garb dilcilerinin vardıkları ortak kanaate, Suâvi'nin seksen yıl önce vardığını, bir dilde olmayan kelimeleri başka dillerden almasının onu zenginleştireceğine inandığını söyler.⁴²⁴

⁴¹⁸ Suâvi, “Lisan-ı ve Hatt-ı Türkî”, *Ulûm*, nr. 4, 1286 (1869), s. 217-228.

⁴¹⁹ Suâvi, “Lisan-ı ve Hatt-ı Türkî”, *Ulûm*, nr. 3, 1286 (1869), s. 120.

⁴²⁰ Suâvi, “Lisan-ı ve Hatt-ı Türkî”, *Ulûm*, nr. 3, s. 126.

⁴²¹ Atay, *Ali Suâvi Baş Veren İnkılapçı*, s. 66.

⁴²² Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 112.

⁴²³ Mehmed Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989, s. 311-313.

⁴²⁴ Ali Cânip Yöntem, “Ali Suâvi Nasıl Bir Adamdır”, *Yeni Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Konya: Sözler Basın Yayın Dağıtım, 1995, s. 151-154.

2.2.1.4. Arapça'nın Mahiyeti

Suâvi, dilde sadeleşmeyi savunurken daha çok özellikle yazı dilinde kullanılan edebî dilden uzaklaşmayı kastetmektedir. Her dilde olduğu gibi Türkçe'ye de karışmış yabancı kelimeleri ayıklayıp sâf bir dile ulaşma amacıyla değildir. Aksine dillerin birbirine karışmasının doğal olduğunu, kelime alış-verişiyle beraber manaların ve böylelikle manaların altında gizlenen fikirlerin de geçmesinin “tevsî-i efkâr-ı ümem”e hizmet edeceğini,⁴²⁵ Türkçe'deki Arapça kelimelerin dilimizi zenginleştirdiğini hatta şerefliendirdiğini ifade etmektedir:

(Türkçe) nice lügât-ı ecnebiyye ile karışmıştır. Fakat içine elfâz-ı Arabiyye dahi duhûlu bahsine gelince, bu duhûl ona ziynettir, belki şereftir. Çünkü lûgat-ı Arabîyye, hep lûgatların eşrefi ve evzahı ve etba'ı ve sîga ve üslûpça ebde'idir. Bunu ise kimse inkâr edemez.⁴²⁶

Ayrıca ilâhî kitap olan Kur'ân-ı Kerîm'de bile yabancı dillerden kelimeler bulunmaktadır ki bunlar yıllar içinde Arapçalaşmıştır. Dolayısıyla diller arası kelime alış-verişi tabîî ve kaçınılmaz bir durumdur.⁴²⁷

Suâvi, İslâm'ın yayılmasından sonra Arapça'nın İslâm'ın ve ilmin dili olduğunu söyler. Yoksa İslâmî ilimlerle uğraşan Endülüs ulemâsı, Fars ulemâsı, Türk ulemâsı, Arap değildir. Yazdıkları Arap lisânı değil, İslâm lisânıdır. Eskiler Arapça'ya bir ecnebi lisanı gibi bakmamışlardır. “Bunca ulemâ-ı Osmâniyye hep bu lisân üzere kâtip ve âlim idiler, derslerinde evlâd-ı Arap evlâd-ı Türk ile beraber oturup sına'at-ı lisânı müsavât üzere tahsil ettiler.” Suâvi, bizde Kur'ân'ın kâmilten Türkçesinin ve namaz sûrelerinin tefsirlerinin çokça olduğunu belirterek tek tek tefsirlerin isimlerini sayar. Bu kadar Türkçe'ye tercüme edilmiş tefsir olduğu halde, camilerde ve medreselerde Celâleyn ve Ebussuûd tefsiri gibi Arapça tefsirlerin okutulması ve halkın da buna rağbetinin sebebi ise, Arapça'nın Arabın dili değil, İslâm'ın dili olmasıdır.

Sakın zannolunmasın ki fi'l-asıl Arabî olan şu lisânın âmme-i İslâm'a lisân olmasına Kur'ân'ın Arabî olması ve adem-i tercümesi cebr etmiştir. İşte

⁴²⁵ Suâvi, “Lisan-ı ve Hatt-ı Türkî”, *Ulûm*, nr. 3, 1286 (1869), s. 123.

⁴²⁶ Suâvi, *İstanbul Muhbir*, nr. 10, 25 Ramazan 1283 (31 Ocak 1867), s. 2.

⁴²⁷ Suâvi, “Lisan-ı ve Hatt-ı Türkî”, *Ulûm*, nr. 3, 1286 (1869), s. 120-121; Uğurlu, “Ulûm Gazetesi'nin Tematik İncelemesi”, s. 71. Suâvi, Kur'ân'da bazı kelimelerin yabancı dillerden geçtiğine ilk dikkat çekenlerden biridir.

bu da böyle değildir. (...) Arabî'yi bi'l-cümle İslâm'a umûm lisânı ve ulûm lisanı yapmaya çalışan sırr-u hikmet, Kur'ân ve din kazıyyesi olmayıp elbette başka bir şey var. Bu şey ise, İslâm akvâm ve ecnâsından kavmiyyet ve cinsiyyet ve ihtilâf-ı efkâr fitnelerini kaldırıp cümlesini kelime-i vâhideye cem' eylemek fikridir. Başka bir şey değildir. Vakıa Marakeş'den Pekin'e kadar gitmiş olsan her yerde hutbeleri bir lisânda bulduğun gibi her cinsi dahi asıl meselede bir hayal üzere bulursun.⁴²⁸

Arapça'nın İslâm dili olmasının yanında Müslümanların ortak dili haline gelmesi farklı ırklar ve milletler arasında birliğin sağlanmasına vesile olmuştur. Binaenaleyh Müslümanlar arasındaki fikir birliği de gerçekleşmiştir. Avrupalı politikacıların, "İslâm'dan her kavmin kendi lisanına bakmayarak ber-vechiyle Arapça'ya düşmeleri siyâseten haklarında muzırdır."⁴²⁹ demelerine rağmen o aksini savunmuştur.

2.2.1.5. Yabancı İstılahlara Yaklaşımı

Suâvi, fennî ıstılahların Arapça karşılığının bulunması gerektiğini düşünenlerin aksine, uluslararası ortak dil haline gelmiş ıstılahların aynı şekilde kullanılması taraftarıdır. Bu konu hakkındaki görüşlerini Paris'te iken *Ulûm Gazetesi*'ne ek olarak yayınladığı *Kamûsu'l-Ulûm Ve'l-Ma'ârif* adlı ansiklopedinin ilanında açıklamaktadır:

1. Kâmûsumuzun lisânı Türkçe yani ta'rîf ve üslûb ve inşâsı Türkçe. Yoksa bizim lisân (elsine-i sâire mürekkep olduğu gibi) Türkî ve Arabî ve Farisî'den ve diğer lisanlardan dahîl kelimelerden mürekkep. Şimdi biz Türkî ve Arabî ve Farisî'de bulunan ve diğer lisânlardan bu kâmûs tarihine kadar dilimize düşmüş olan ıstılâhâtı tanıyıp isti'mâl ederiz.

2. Şol ıstılâh ki kelimesi an asıl nereden gelirse gelsin şimdi Avrupa'nın elsine-i muhtelifesi onu değiştirmeyip lisân-ı ulûm ve belki lisân-ı umûm olmuş. Biz dahi bu makûleyi tebdil etmeyiz. Meselâ; "oksijen" ve "fotoğraf" ve emsâli kelimeler ki aslı Yunânî'den imiş. Fakat şimdi lisân-ı mahsûs sahibi İngiliz ve Fransız ve Alman ve İtalyan ve her bir kavim "oksijen" diyorlar. Bazı, harf mahrecini kendi lisânına göre tebdîl etse bile (Meselâ Fransız oksijen, İngiliz oksijen) zât-ı kelimeyi tercüme etmemiş isti'mâl ediyor. Demek ki bu gibi kelimeler Yunanca ya Fransızca ya İngilizce olmaktan çıkmış, ilim lisânı, umûm lisânı olmuş. Biz bunu bırakıp da "aslü'l-hâmız" ya "ümmü'l-humûza" yâhut "hevâ-i hayâtî" diyerek ıstılâh tevlîdi gibi abesle iştigâl etmeyiz. Biz keşke hep akvâm ve ümem bir lisân söylese idi efkârında iken, şimdi ıstılâhât-ı ulûm

⁴²⁸ Suâvi, "Lisan-ı ve Hatt-ı Türkî", *Ulûm*, nr. 3, 1286 (1869), s. 125-130.

⁴²⁹ Suâvi, "Lisan-ı ve Hatt-ı Türkî", *Ulûm*, nr. 3, s. 130.

ve maârifte velev bin kelimecik ile olsun ittihâd müyesser görüldüğü halde niçin tercüme ve tevlîd ile uğraşalım ve hiçbir lisân sâhibinin yapmadığı bid‘atı yapalım? Eğer böyle kelimeleri lisânımızda değiştirir isek ahlâfımız bize inkisâr eder.⁴³⁰

2.2.1.6. Türkçe Hutbe Fikri

Suâvi’nin Türkçe’de sadeleşme görüşlerinin din diline yansımaları nasıl olmuştur, Suâvi ibadet dilinin Türkçeleştirilmesini teklif etmiş midir, sorularına gelince bunun cevabını yine *Lisan-ı ve Hatt-ı Türkî* makalesinde bulmaktayız. Arapça’nın ilim ve umûmun dili olmasının dinî bir emir ile mecbur kılınmadığı görüşünü zikretmiştik. Ayrıca İslâm dili olan Arapça’nın Müslümanların ortak dili görülmesi ile ilgili Suâvi, Ebû Hanîfe’nin fetvasının muteber sayılmamasını örnek verir:

İmâm Âzam Ebû Hanîfe değil mi, der ki: “Arap olmayanlar için Kur’ân’ı kendi lisanına tercüme ile namazda bu tercümeyi okumaya fetva verdi. Hâlbuki İmam müşarun ileyh mezhebi üzere gelen ulemâ bu fetvayı ma’mûl bihi tutmayıp hatta nice muğtiler (müftîler) şu Arabî’den başka lisanın tekellümünü bile men’ ettiler. Öyle ise şu Arabî’yi bi’l-cümle İslâm’a umûm lisânı ve ulûm lisanı yapmaya çalışan sırr-u hikmet, Kur’ân ve din kazıyyesi olmayıp elbette başka bir şey var. Bu şey ise İslâm-ı akvâm ve ecnâsından kavmiyyet ve cinsiyyet ve ihtilâf-ı efkâr fitnelerini kaldırıp cümlesini kelime-i vâhideye cem’ etmek fikridir. Başka bir şey değildir.”⁴³¹

Suâvi’nin, Müslümanlar için Arap dili ve yazısını kullanmanın dinî bir zaruriyet olmamasının yanında, konuyla bağlantılı olarak klâsik fıkıh literatüründe *Müfredâtü Ebî Hanîfe*’⁴³²den sayılan Ebû Hanîfe’nin bu fetvasını zikretmesinin sebebi; sûrelerin farklı dillere tercümeleriyle namaz kılınabileceğini anlatmak değildir. Suâvi, bu ictihadın ma’mûlün bih olmadığını da vurgulamıştır. Bilakis onun amacı, bu fetvayı tercih etmeyen ulemânın, İslâm milletinin lisân ve fikir birliği için orijinal dilde kalmış olduklarını

⁴³⁰ Suâvi, “Mesâil Mütferrika”, *Ulûm*, nr. 21, 1287 (1870), s. 1277.

⁴³¹ Suâvi, “Lisan-ı ve Hatt-ı Türkî”, *Ulûm*, nr. 3, 1286 (1869), s. 129.

⁴³² Kâşif Hamdi Okur, “Ebu Hanife ve Ana Dilde İbadet”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* XV/1-2 (2002): 83. *Müfredâtü Ebî Hanîfe*, “yalnızca Ebu Hanîfe’nin benimsediği görüşler” için kullanılan bir kavramsallaştırmadır.

vurgulamaktır. Buna rağmen sonradan gelen bazı mütefekkirler Suâvi'nin Türkçe ibadete sıcak baktığını dile getirmişlerdir.

Suâvi'nin din dilinde eleştirdiği husus, hutbelerin dil ve sunum şekilleridir. *Zamane Hutbesi* yazısında asıl maksadı, halkın anlayacağı bir dilde nasihat etmek, emir ve nehyleri açıklamak ve ahaliyi bilinçlendirmek olan hutbelerin, süslü elbiseler giyilerek musikî makamlarının sunumuna dönüştürülmesinden şikâyet eder ve mizahî bir dille adeta tiyatrolaştırarak durumu anlatır. Asr-ı Saadet'ten bir sahabinin Ayasofya'da hutbe dinlemeye geldiğini varsayar:

Mümkün olsa da vakt-ı saadette ve evkât-ı hilâfette hutbe dinleyen sahabeden biri kalksa ve bizim mesela Ayasofya camiindeki hutbeyi dinlese acaba ne der, ne zanneder? Şol sahabe ki, hutbe, müstemi'lerin anlayacakları lisânda nasihat-u tebliğ, emr-u nehy ve icâbında ta'lim-i tedâbîr-i harbiyye ve i'lân-ı harb ve bunlar gibi ta'limâtta ibaret olduğunu bilmiş anlamış bu sahabe; bizim hurc binişli, burç imâmeli, imamesi sırmalı, cicili, biçili hatîb efendinin o müzeyyen minbere çıkıp Türklerin anlamadıkları bir lisânda Arabân'dan ya Acem-i aşîrân'dan tutturup el-hamdu lillahi (yüz seksen elif mikdârı) el-hamdu lillahi el-hamdu lillâhillezî (yetmiş elif) meddi, boğaz boğumlarına bi't-taksim nağamât çevirdiğini görse acaba ne der? Merak bu ya. İhtimâldir, maattaaccüb dinler dinler de hatîb minberden inince yakalayıp “Ey Mü'min! Bunca mü'minîn hutbe-u nutk istima' için içtima' ve kemâl-i edeb ile esgâ ettiler. Sen ise minbere çıkıp bağırdın çağırdın. Ne idi muradın?” der. Zannolunur ki beynlerinde şöyle mükâleme geçer: Hâtib der ki “Be ne câhil A'râbîsin? Beni bağırdı çağırdı zannediyorsun. Ben Arabân'dan girdim Acem'e atladım. Acem'den İsfahan'a geçtim.”⁴³³

Sahabi hatibin dediğini anlamaz. Daha sonra hatip ile sahabe arasında diyalog devam eder. Sahabi söylediklerinin manasını sorunca hatip, hutbe kitabından ezberlediğini ve ritim tutturduğu için manasına dikkat edemediğini, şayet manasına takılırsa makamı kaybedip rezil olabileceğini söyler. Sonunda sahabe:

“Hâulâi itte hazû dînehüm lehven ve la'iben”⁴³⁴ der. Suâvi ise yazısını: “Ve bize câhil olduğundan camilerin mûsikî meclisleri ve hutbelerin bülbül âvâzesi olduğunu ne anlar?” diyerek bitirir.⁴³⁵ Metinden anlaşıldığı üzere Suâvi, zamanındaki hutbelerin, maksadından uzaklaştığını anlatmaktadır. Halkın dilden dolayı hutbeyi tam olarak

⁴³³ Suâvi, “Zamane Hutbesi”, *Ulûm*, nr. 18, 1287 (1870), s. 1116-1118.

⁴³⁴ “(...) Dinlerini bir eğlence ve oyun edindiler.” A'râf, 51.

⁴³⁵ Suâvi, “Zamane Hutbesi”, *Ulûm*, nr. 18, 1287 (1870), s. 1116-1118.

anlayamamasının yanında tören havasının hâkim olmasını hutbenin ruhuna da aykırı görmektedir. Bu sebeplerden dolayı camilerde hutbelerin Türkçe okunmasını teklif eder.

Kur'ân'ın tercümesi meselesine gelince, Kur'ân'ın Türkçe'ye tercümesi matbu olarak ilk defa Tanzimat döneminde 1841'de basılmıştır. Bu eser *Terceme-i Tefsîr-i Tıbyan*'dır.⁴³⁶ Ahmet Mithat Efendi'nin 1894'lerde bir yazısında anlattığına göre bu dönemde yayınlanan birkaç eser, tercüme-tefsir arası muhtevaya sahip olup Arapça ve Türkçe metnin birlikte yazıldığı kitaplardır. Kur'ân'ın sâfi tercümesine cevâz henüz verilmemiştir.⁴³⁷ Konuyla ilgili yazıları, bağlamlarıyla beraber düşünüldüğünde Suâvi, Arapça'nın din ve ulûm dili olarak kullanıldığını anlattığı bölümlerde, zamanına kadar yazılmış birkaç tercüme tefsir arası bir muhtevaya sahip eserlerin mevcut olmasına rağmen camilerde ve medreselerde Arapça tefsirlerin tercih edildiğini ifade eder. Fakat Suâvi'nin fikirlerinin çok sınırlı bir kısmına itibar ederek kaleme alınan yazılar nedeniyle ve Ebû Hanîfe'nin fetvasını zikretmesinden dolayı onun, Kur'ân'ın Türkçeleştirilmesini teklif ettiği şeklinde bir kanaat yaygınlaşmıştır.

Danışmend, din dilinin Türkçeleştirilmesi konusunda Suâvi'nin düşüncesini şöyle açıklar: "Namazın Türkçeliğinde yalnız "cevâzı"nı ilân etmekle iktifa eden Suâvi Efendi, 'Hutbe' meselesinde Arapça yerine Türkçe'nin mutlaka kabulünü ister." Türkçe namazın cevâzını dahi benimsemeyen Suâvi, "namazların Türkçeleştirilmesini ilk savunanlardan biri" olarak tarihe geçmiştir. Örneğin; Dizdaroğlu, Suâvi'nin namazların Türkçeleştirilmesi taraftarı olduğunu yazmıştır.⁴³⁸ Ülken'e göre, Suâvi, Kur'ân'ın tercümesi ve namaz sûrelerinin Türkçe'ye çevrilip namazlarda okunabileceğini dile getirmiştir. Hatta kendi döneminde konuyla ilgili tartışmaların başlamasından çok önce Suâvi tarafından gündeme alınmıştır. 80 yıl sonra Ülken'in döneminde bile Kur'ân tercümelerine başlandığı halde kimse Türkçe ibadeti dillendirmeye cesaret edememektedir.⁴³⁹ Suâvi'nin talebi sadece hutbelerin halkın anlayacağı dilde yani Türkçe okunmasıdır. Tanpınar'a göre Suâvi, hutbelerin her milletin diline göre değişebileceğini ve Kur'ân'ın tercümesinin gerekli olduğunu söylemiştir. Onun dahi, Suâvi'nin bu

⁴³⁶ Düccane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul: Kitabevi, 1998, s. 19.

⁴³⁷ Düccane Cündioğlu, *Bir siyasi proje olarak Türkçe ibadet: Türkçe namaz (1923-1950)*, İstanbul: Kitabevi, 1999, s. 26.

⁴³⁸ Cündioğlu, *Türkçe ibadet: Türkçe namaz*, s. 135.

⁴³⁹ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 104.

konudaki görüşleriyle ilgili olarak isabetli değerlendirmede bulunduğunu söyleyemeyiz. Suâvi, hutbenin yerel dillerde yapılabileceğini ifade etmişse de Kur'ân'ın tercümesini gerekli gördüğüne dair bir bilgiye rastlamadığımızı belirtmeliyiz. Suâvi, Türkçe hutbeden farklı olarak namazın, Müslümanların birliğinin bozulmaması için İslâm dili olan Arapça kılınmaya devam edilmesi görüşünde olduğunu ifade eder.⁴⁴⁰ Sonuç olarak, Suâvi'nin makalelerinden yola çıktığımızda Kur'ân'ın tercümesiyle ilgili net bir görüşüne rastlayamadık. Kaldı ki, ezânın veya namazdaki sûrelerin Türkçe okunması şeklinde bir isteğinden kesinlikle söz edemeyiz.

Suâvi'nin hutbe konusundaki din dilinin Türkçeleştirilmesi fikri Cemâleddin Efganî tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Ondan da ilk Türkçüler bu görüşleri devralmışlardır.⁴⁴¹ Türkçe hutbe, Türkçe Kur'ân, Türkçe ezan, Türkçe namaz veya namazdaki iftitah tekbiri, teşehhüd ve tesbihler gibi duaların Türkçe okunması tartışmaları⁴⁴² birbiri ardınca gelmiştir. Nitekim ezanın Türkçe okunması fikrini ilk dillendirenin Ziya Gökalp olduğu söylenmektedir. 1918'de yayınladığı "Vatan" şiirinde, "Bir ülke ki câmiinde Türkçe ezan okunur / Köylü anlar mânasını namazdaki duânın... // Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur / Büyük küçük herkes bilir buyruğunu Hudâ'nın / Ey Türk oğlu işte senin orasıdır vatanın" diyerek görüşünü açıkça belirtmiştir.⁴⁴³ 1932'de Mustafa Kemal ve arkadaşlarının gerçekleştirmek istedikleri devrimlerinden biri olan "İbadetlerin Türkçeleştirilmesi Projesi"nin temelleri, Ziya Gökalp'in bu teklifine dayandırılmaktadır. Ayrıca Ali Suâvi'nin Türkçe hutbe teklifi de Türkçe ibadete yeşil ışık yakması şeklinde algılanmıştır.⁴⁴⁴ Fakat onun hutbelerin dilinin Türkçeleştirilmesi fikri, Türkçe ibadetten farklı bir konumdur. Halkın bilinçlenmesi için verilen vaaz ve hutbelerde kullanılan Arap dilini halkın tam anlayamaması, onu bu düşünceye yönlendirmiştir. Yoksa namazın Türkçeleştirilemeyeceğini sebepleriyle açıklamıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'in tercümesi ve hutbelerin Türkçe okunması talepleri, II. Meşrutiyetten sonra artmıştır. Namazların Türkçe kıldırılması konusu çokça gündeme

⁴⁴⁰ Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 243.

⁴⁴¹ Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 243.

⁴⁴² Kâşif Hamdi Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", *Dinî Araştırmalar* I/3 (1999): 173.

⁴⁴³ Halis Ayhan ve Mustafa Uzun, "Ezan", *DİA*, XXII, 38.

⁴⁴⁴ Cündioğlu, *Türkçe Kur'an*, s. 18-19.

getirilmesine rağmen pratikte vuku'u pek gerçekleşmemiştir. Diğer yandan Okur'un tespitlerine göre, Ebû Hanîfe'nin zikrettiğimiz ictihadının, birçok yönden muamma olması ve hakkında net bilgilere ulaşılamaması, konuyla ilgili spekülasyonlara zemin hazırlamıştır.⁴⁴⁵ Böylelikle fikhî delillerin yetersizliği ve temellendirme sorununun yanında Türkçe ibadet tartışmalarında asıl dikkati çeken şey, siyasî otoritenin ihtiyaç duydukça konuyu gündeme getirerek bundan yararlanması olmuştur.⁴⁴⁶ Nitekim konjonktürel olarak böyle bir ihtiyacın olmadığı dönemlerde Türkçe namazın konuşulduğu görülmemektedir.⁴⁴⁷

2.2.2. Kölelik ve Cariyelik

XVIII. yüzyılda Osmanlı toprakları ve dünyanın diğer coğrafyalarında köle ve cariyelik uygulaması ve ticareti devam etmektedir. Dünya'da köleliğin kaldırılmasına yönelik çalışmalara, XVIII. yüzyılın sonları itibarıyla başlanmış, bunun sonucu olarak Fransa'da 1794'te, İngiltere ve İngiliz İmparatorluğu'na bağlı yerlerde 1807'de köle ticareti yasaklanmıştır. Avrupa'da tamamen ortadan kaldırılması ancak XIX. yüzyılın sonlarında gerçekleşmiştir. Amerika'da ise, Kuzey-Güney (1861-1864) iç savaşından sonra kölelik yasaklanmıştır.⁴⁴⁸

Akyılmaz'ın verdiği bilgilere göre, Osmanlı Devleti'nde köleliğin kaldırılmasına doğru giden sürecin ilk adımı, II. Mahmud'un, "köle pazarlarının kaldırılması ile köle ve cariyeye satışının şeriatın uygun göreceği şekilde yapılması" emridir. Dolayısıyla bu, köle ticaretini engelleyen değil, düzenleyen bir buyruktur. 1847'de ise, Sultan Abdülmecid İstanbul köle pazarının kapatılması emrini vermiştir. Buna rağmen özel köle ticaretleri serbestçe yapılmıştır. Ceza Kanunnamesi'ndeki maddeler esirliğin yasal olarak devam ettiğinin göstergesidir. Ayrıca Islahat Fermanı'nda da kölelikle ilgili bir hüküm yayınlanmamıştır. Daha sonra 1857'de iklim şartlarına alışamamaları, ölümlerin

⁴⁴⁵ Okur, "Ebu Hanife ve Ana Dilde İbadet", s. 84-90; Hanefî fıkıh ve usûl kaynaklarında ve diğer mezheplerde meselenin nasıl ele alındığını görmek için Bkz. Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", s. 171-203.

⁴⁴⁶ Cündioğlu, *Türkçe İbadet: Türkçe Namaz*, s. 130; Okur, "Ebu Hanife ve Ana Dilde İbadet", s. 90.

⁴⁴⁷ Eyyüp Said Kaya, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XII/24 (2014): 14.

⁴⁴⁸ Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*, s. 185-186; Gül Akyılmaz, "Osmanlı Hukukunda Köleliğin Sona Ermesi İle İlgili Düzenlemeler ve Tanzimat Fermanı'nın İlanından Sonra Kölelik Müessesesi", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* IX/1 (2004): 216.

yaşanması ve uzun yol ticaretinin insanlığa aykırı olması gerekçeleriyle, Hicaz bölgesi hariç diğer Osmanlı topraklarında zenci köle ticareti yasaklanmış,⁴⁴⁹ II. Meşrutiyet'ten sonra ise beyaz köle ticaretine de son verilmiştir.⁴⁵⁰ Şahsî hürriyetler ve hukukî eşitlik gibi yasalar çıkartılsa da kölelerin statüsüyle ilgili hiçbir zaman kayıt koyulmamıştır. “1917 Hukuk-ı Aile Kararnamesi tasarısını hazırlayan komisyonun mazbatasında ilgi çekici bir ifadeye rastlanır. Bu ifadeye göre, 1856 Paris Barışı ile, Osmanlı Devleti ‘Avrupa Cemiyeti Düveliyesine’ dâhil olduğu için ve böylelikle köleliğin ayakta kalan tek sebebi olan ‘harbîlik’ gerekçesinin iptal olmasıyla Osmanlı’da artık köleliğin varlığından söz edilemez.” Fakat buna rağmen Osmanlı Devleti’nin sonuna kadar kölelik müessesesi kesin olarak ilga edilmemiştir.⁴⁵¹

İslâm dininin genel emir ve kuralları dikkate alındığında, İslâm tarihi boyunca hüküm sürmüş Müslüman devletlerde ve Osmanlı coğrafyasında, kölelik uygulaması devam etmiş olsa da bu topraklarda diğer bölgelerdekilere nazaran köle ve cariyelere daha iyi muamele yapılmış olması gerekir. Fakat Suâvi, yaşadığı dönemde halen köleliğin yasaklanmamış olmasına şaşırırmaktadır ve bu konuda Bâbîâli’nin etkisizliğinden şikâyet etmektedir. Ayrıca Suâvi, yaşadığı çağda bilinen anlamıyla köleliğin yanında, onun farklı bir boyutundan da söz eder ve yazılarında daha çok vurguladığı kısım burasıdır.

Suâvi’nin, kölelik ve köle ticaretiyle ilgili *Ulûm Gazetesi*’nde yazmasının yanında *Hürriyet*’te de yazısı yayınlanmıştır. Ayrıca *Hürriyet Gazetesi*’nin Suâvi’den yaptığı iktibaslar da mevcuttur.

İstanbul’daki *el-Cevâib Gazetesi*, köle ve cariye alım-satımından doğan zararları açıklayan yazılar yayınlamış ve Yeni Osmanlılar’ın halkı etkileyen gücünün farkında olduğu için bu alım-satımların engellenmesine yönelik halkı bilinçlendirmek amacıyla onlardan da yazı talebinde bulunmuştur.⁴⁵² Muhtemelen Suâvi’nin tamamlanmamış olsa da medrese geçmişi bulunduğu için ve Arapça ve İslâmî kaynaklara vukûfiyyetinden dolayı Yeni Osmanlılar bu meseleyi ele alma görevini Suâvi’ye tevdi etmişlerdir.

⁴⁴⁹ Gül Akyılmaz, “Osmanlı Hukukunda Köleliğin Sona Ermesi ile İlgili Düzenlemeler ve Tanzimat Fermanı’nın İlanından Sonra Kölelik Müessesesi”, s. 230-233.

⁴⁵⁰ Aydın, *Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet*, s. 186

⁴⁵¹ Akyılmaz, “Osmanlı Hukukunda Köleliğin Sona Ermesi ile İlgili Düzenlemeler ve Tanzimat Fermanı’nın İlanından Sonra Kölelik Müessesesi”, s. 235-238.

⁴⁵² Suâvi, *Hürriyet*, nr. 28, 20 Ramazan 1285 (4 Ocak 1869), s. 3.

Bu vesileyle Suâvi'nin, *Hürriyet*'te köle ve cariye ticaretiyle ilgili kaleme aldığı yazıyı özetleyeceğiz. Ona göre bu meselenin çözüme kavuşturulmasına muhtaç olan sadece ümmet değildir. Köle alım-satımını defalarca menettiği halde kararlarının uygulanmaması karşısında yaptırım gücünü kaybetmiş olan İstanbul'un otoritesini de sorgulaması gerekmektedir. Meselâ Tunus'ta vali köleliği yasakladığında 20 sene içerisinde hemen hemen alım-satım olayı bitmiştir. Suâvi, vaziyetin vehametini ortaya koyar ve tâbi bir vâli bu işi halledebildiği halde, yönetimin merkezinde alınan kararın neden uygulanmadığı sorgular. Tunus örneğinde muhtemelen vâlinin bir allâme müftüye müracaat ettiğini, müftünün de o zamandaki köle alım satımlarının "lâ be's" cinsinden olmadığı için haram sayılmasına hükmettiğini söyler. Vali ve halk da şeriatı herşeyin üzerinde kabul ettikleri için derhal bu hurmete boyun eğmişlerdir.⁴⁵³

Bâbiâli'ye gelince, bu meseleyi yasaklamak için ulemaya müracaat etmeye bile tenezzül etmemişlerdir. Buna binaen halk da "zât-ı meselenin 'lâ be's' olması neye mebnîdir ve ne raddelerdedir ve ne şurût üzeredir ve mesele fî nefsi'l-emr nerden gelmiş ve dünyada nasıl peydâ olmuş ve şer'imiz ondan nehye ne derecelerde sa'y etmiş, tamamıyla anlayamadığından zannettiler ki meselâ sadrazam bizi bir cariye almaktan nehyedecek kendisi elli cariye ile zevk ve safada bulunacak" diye düşünmüş olabilir. Bu sebeplerden dolayı halk yasak emrine uymamıştır. Dolayısıyla Suâvi'ye göre halkın nehye itaati isteniyorsa o nehyin şeriata isnâd edilmesi gerekmektedir. Gazeteler, mektuplar da bu yolda seferber edilmelidir. Nitekim Suâvi: "Zamanımızda efkâr-ı umûmiyyeyi cem' etmek dedikleri kazıyye, halkın vâsıta-i inkıyâdını taharrî etmekten kinayedir. Yani hakikati budur. Her devlet bu hakikate müracaatle iş görebildiği artık bedâhete çıkmış bir meseledir."⁴⁵⁴ diyerek sonuçta toplumun ortak fikir ve bilince ulaşmasıyla emirlere itaatin daha kolay olacağını anlatmaktadır.

Yazısının devamında Suâvi, köleliğin başlangıcını ve mantığını anlattıktan sonra köleliğin cârî olan ve insanı daha zelîl duruma düşüren diğer yüzüne dikkatleri çekmektedir:

Herkes bilir ki köle ve cariye alıp satmak meselesini İslâm dini icâd etmedi. Mağlubunu esir ve zelil eden galip, eğer akıl ve idrak sahibi değil

⁴⁵³ Suâvi, *Hürriyet*, nr. 28, s. 3.

⁴⁵⁴ Suâvi, *Hürriyet*, nr. 28, 20 Ramazan 1285 (4 Ocak 1869), s. 3.

ise kalıbından intifa‘ etmek ve eğer âkıl ise, bedel veyahut hizmetinden istifade etmek dünyada eski bir kâide idi. Dikkatle bakılsa hala bu kâide kalkmadı ve kalkmayacak. Şu kadar ki, medeniyet ve insaniyetten dem vuran müddâ‘iler mağluptan istifadeye başka ve yeni bir nâm takarlar. Hatta bir gâlibin ra’s-i mağluba binip filan şeye sen de benim gibi bir yeni nâm tak deyu teklifi dahi yine bu kâide-i atıkaya bilmeyerek ri‘âyet edegeldiğindendir.

Geçenlerde İstanbul’da iken sadrazam bir emretti. Beni Kastamonu’ya gönderdi. Yazılan emirnâmede ‘Ali Suâvi Efendi bu yere Kastamonu’ya sevk olundu.’ yazılmış olduğunu gördüm. Anladım ki, bu tezlîlin ismini ‘sevk’ koymuşlar. Elsinede ‘nefiy’ dediler. Ol vakit zabtıye müşîri İsmail Paşa’dan niçin gönderiyorlar deyu suâl ettim. ‘Hasbe’l icâb seyahattir.’ dedi. İşte bu da bir başka ad taktı. Lakin esâmînin bu vecihle taaddüdü beni şaşırtmayıp zât-ı meseleyi düşündüm düşündüm. İyice gördüm ki, sadrazamın bu hareketi adeta benim ihtiyârıma karşı benim vücudumda mutasarrıf olmaktan ibârettir. İstihdâm değil esaret dahi değildir. Düzce ben, benim olmayıp sadrazamın olduğumu filen gösterdi. Hâlbuki ben yakinen biliyordum ki, ben benim idim, onun değil idim. Ey Cevâib! Köle ve cariye alanlar istihdamları mukabilinde ücret vererek ihtiyar ve rıza celb ederler. Senin ‘misli bulunmaz’ deyu vassıfettiğin Âlî Paşa’nın işte hareketi, ‘ibâd ve cevârîye adeta edilen tezlîlin ma-fevkindedir. Gâliben buna durup dilden cevap verip dersin ki: ‘Ey Suâvi! Havsalan dar imiş, diğerlere edilen muamelelere nisbetle bu hiç idi.’ Gelelim bahsimize...

Suâvi’ye göre sadrazam kararları, ümmetin, itiraz etmeden itaat eden köleler gibi görülmesinin ürünüdür. En önemli şeyi, yani ihtiyar ve rızâyı engellemektedir. Hâlbuki İslâm köleliğe sıcak bakmayıp, onun kaldırılması için teşvikte bulunmuş ve köle âzâdını ibadet saymıştır.

Yine herkes bilir ki Yehûd ve Hıristiyanın tanıdıkları şu Tevrat kitabında köle ve cariye meselesi vardır.

Salat ve selam o hazreti seyyidül enâma edilmek vaciptir ki mesail-i sâirede olduğu gibi bu meselenin mahvında dahi tehzîb-i ahlak vasıta-i kaviyyesine teşebbüs buyurdu ve bil ki mahv-ı esaret meselesini ibadet-i müsevvebâta bağlayıverdi. Görülmez mi ki filan günahı edene köle azad etmekle kefarete gösterdi. İşte affettirdim deyu aldatarak günah çıkaran papazlarla kefarete için esir azad ettiren İslâm hocaları beynindeki farkı görmeli. Bu mahv-ı esaret meselesinde öyle ehâdis-i şerîfeleri vârid oldu ki bir köle azâd eden için beden-i esirde mevcud-ı kaviyy adetçe ecir ve sevap va‘d buyuruldu.

Suâvi, İslâm tarihinde köleliğin kaldırılması yönünde birçok naklî delilin yanında akıl delillerin de mevcut olduğunu söylemektedir:

Bu mesele hakkında bir kitap yazılsa veya mevcutlardan tercüme edilse herkes görür ki İslâm dini mevcut bulmuş olduğu esaret adet-i cahiliyyesini mahv için ne va‘adler ne tergîbler ne teşvikler icrâ etti. Hasılı bu meselede âsâr-ı nakliye mahv-ı esaret nüktesine nazaran sâdır oldu. Fakat cây-ı bahs âsâr-ı aklıyedir ki, meseleye başka kisvede gösterir. Şöyle ki İslâm âdât ve ahlakının tarihi bize gösterdi ki bu bey‘ ve şirâ’ yüzünden insanların hayevân menzilesinde olan bir büyük fırkası terbiye ile menâzil-i âliyyeye îsâl oldu. Birtakım galib-i vahşiler Çerkes’te ve Sudan’da kaptıkları mağluplarını bedel ile değiştiler. Elden ele geçerek İslâm eline düşüverince ta‘lim edildi terbiye olundu. Kimisi paşa kimi sadrazam oldu. Hatta padişah bile olan bulundu. Bir adam bir yere yeni gelmiş acemi esirin haline baksa, bir de İslâm eline geçtikten sonra iktisâb ettiği meziyyete nazar olsa öyle görür ki bu alım satım âdeti insanlardan şu fırkaya bir güzel hizmet etti. Aslı köle olan bir paşa bana dedi ki: ‘Yaban-ı vatanım olan mahalde öyle çırpıplak hayvan olarak kalaydım alem-i insan ne imiş anlamayacaktım. Çok şükür vasıta-ı esarete ki beni şu hale îsâl etti.’⁴⁵⁵

Osmanlı Devleti’nin devşirme usulüyle, kölelerin içinden nice paşalar, sadrazamlar hatta padişah bile çıkmıştır. Suâvi’ye göre, Avrupalılar’ın Osmanlı hakkındaki yanlış zannı düzeltilmeli ve köleliğin tamamen ortadan kalkması için diğer devletlerin de köleliği yasaklaması gerekmektedir:

Şark âdât ve ahlâkını bilmeyen Avrupalılar İstanbul’daki köle ve cariyeleri Amerika esirleri gibi zannederler. Ma’mâfih mesele-i mebhûsenin hakikatine ve âmme-i inâsa âid olan cihetine nazar edince, akıl dahi âsâr-ı nakliyemizi tasdîk edip her halde elde mevcut eski esirleri azâd etmekle nâil-i ecir ve mesûbât olmak ve bu âdet-i cahiliyyeyi kökünden kesmek için o misullu (...) hükümetler menetmek elzemdir.⁴⁵⁶

Suâvi *Teşrifat ve Mülük ve Tahiyyat* yazısında yine köleliğin bir çeşidi olarak gördüğü; Bizans, İngiltere, Fransa, Çin, Acem ve Osmanlı’daki teşrifât ve tahiyât uygulamalarını, kendi deyimiyle “maskaralık”larını alaycı bir tavırla anlatır. 80 yıl önceki usullerin devam ettirilmesini eleştirir. Çeşitli törenler sırasındaki insan manzaralarını ve kulluk derecelerini şöyle tasvir etmektedir:

Ya Kubbealtı teşrifatı, saçak öpmek tahiyyatı! Hani o günkü paşalar, kibarlar cicilerini takınırlar, Kubbealtı’nda kurbanlık koyun gibi yahut süt dökmüş kedi gibi uslu uslu dizilip dururlardı... Ya birtakım kirli, kokmuş ayakları yalayan ve o ayakların pis topraklarına yüzünü gözünü

⁴⁵⁵ Suâvi, *Hürriyet*, nr. 28, 20 Ramazan 1285 (4 Ocak 1869), s. 4.

⁴⁵⁶ Suâvi, *Hürriyet*, nr. 28, s. 4.

bulayanlara ne dersiniz? Nasıl yüzlerini tırmalamaz, dillerini bükmezsiniz?⁴⁵⁷

Suâvi, Osmanlı’da gördüğü bu merâsim kurallarını abes bularak karikatürize etmiştir. Bu ubudiyyeti kaldıracak bir adım olarak padişahın resmî yazışmalarda “abd, bende ve kul” kelimelerinin kullanımını yasaklamasından övgüyle bahseder: “Abdülmecid’e rahmet olsun ki, muharriât-ı resmiyyede ‘abd ve bende ve kul’ ta‘birlerini isti‘ mâlden nehy etti.”

Aslında insanın insana kulluğunu çağrıştıracak adetleri, İslâm dini yasaklamıştır. Suâvi, Asr-ı Saadet’i referans alarak ta‘zim veya ubudiyyet sayılabilecek davranışlara açıklık getirmektedir:

Vaktâ ki İslâmiyet zuhur etti bî-mana teşrîfât ve merâsim ve âdâtı lağvetti. Hatta bizzat Peygamber (a.s.m) kıyâm edenlere: ‘Lâ tekûmû kemâ tekûmu’l e‘âcimu bağzahum bağzâ’ buyurup bî-sebep ve bî-mana kıyâm-ı mu‘tâdı Arab’a layık görmedi. Ma‘ahâzâ İslâm’a bir büyük şevket istihsâli gibi hizmet-i celîle ile serfirâz olanlara ta‘zîmen ve tahîyyeten kıyâma ruhsat buyurduğu vakit dahi oldu ki: ‘Kûmu’s Sa’d’ hadisi ma‘lumdur. Kütüb-ı fıkhiyyede büyüklerin huzurunda zemini bûs etmek haram olup fâil ve râzının âsim olacağı mezkûrdur. (Kemâ fi’l Câmi’i’s Sağîr ve’t Tatarhâniyye) Sultana ve diğere inhinâ mekruhtur. (Kezâ fi’l Cevâhir) Âlim zatın ve sultanın elini öpmek câizdir, diğerlerin değil. (Huve’l muhtâr kezâ fi...)

Devamında Suâvi, İngiltere Kraliçesi’nin elinin öpülmesini ve kraliçenin de asilzâde hanımların alınlarından öpmesini örnek verir.⁴⁵⁸

Benzer şekilde, *Müsavât Fi’l-Ubûdiyyet* yazısında kulluğa delâlet eden davranışların, Allah’tan gayrisi için yasaklandığını İslâm tarihinden bir menkıbeyle anlatmaktadır:

Şam fethine giden ashâb-ı kirâm ordusunda Ebû Ubeyde ma‘iyyetinde bulunan ümerâ-yı askeriyeden Saîd bin Zeyd hazretlerine, Ba‘lebek hâkimi musâlaha talebi için ona bir Rûm’dan bir patrik gönderdi. Merkûm, o hazrete vusulünde ta‘zim ve hürmet için inhinâ etmek yani eğilmek istedi. Saîd bin Zeyd bu hareketi hissettiği gibi çabuk ve kemâl-i tahzîr ile: ‘Sakın etme’ deyu nida etti ve fi’l-hâl Müslümanlar koşuşup merkûmu inhinâdan menettiler. Patrik, Müslümanlardan bu telaşları görünce su-i

⁴⁵⁷ Suâvi, “Teşrifat ve Mülük ve Tahîyyat”, *Ulûm*, nr. 16, 1287 (1870), s. 979.

⁴⁵⁸ Suâvi, “Teşrifat ve Mülük ve Tahîyyat”, *Ulûm*, nr. 16, 1287 (1870), s. 979-980.

zanettiler sanıp tercüman lisanıyla dedi ki: ‘Ben sizin emîrinize ta‘zîm etmek istiyorum. Beni niçin böyle şiddetle men‘ edersiniz?’ Saîd tercümana cevap verdi ki: ‘İnnemâ ene ve iyyahu abdâni lillahi ve la yecûzu’s-sücûd illa lillahi Teâlâ.’ Ben ve o, Allahu Teâlâ’nın kullarıyız. Allah’tan gayrıya secde câiz olmaz. Patrik bu kelâmı işitince dedi ki: ‘Ha işte siz bu i‘tikad ile bizim ve diğerlerin aleyhimize mansur oldunuz.’⁴⁵⁹

Ali Suâvi, köle ve cariyelik hukuku ve ticaretiyle başladığı yazılarına, Osmanlı’daki kölelik benzeri manzaraları anlatarak devam etmiştir. Bu yazısı da yine törenlerdeki teşrîfat ve tahiyyat kurallarına karşı bir tenkit olabileceği gibi, daha önce Babîâlî’de yüksek makamlardaki insanların alt kademedekilere ve avâma davranışlarını sık sık eleştirdiği yazılarından yola çıkarak, bürokraside kul muamelesi yapılmasına bir gönderme olarak da düşülebilir.

Ölümünden sonra Suâvi’nin konu hakkındaki duruşu tekrar dile getirilmiştir. Yıllar sonra “Merhum Ali Suâvi” imzasıyla *Sırat-ı Müstakim Gazetesi* Suâvi’nin bir anekdotunu ve Abdülmecid’e övgülerini paylaşır:

Bir gün Abdülmecid huzurunda (...) şeyhi, duada: ‘Şevketlü, kudretlü’ derken Hân-ı merhum dedi ki: ‘Eğer ben şevketlü, kudretlü isem duaya ne hâcet? Şeyh Efendi! Ben bir abd-i âcizim, beni aczimle yâd et!’ (Ev kemâ kâl)
Muharrirâtta ‘abd’ ve ‘bende’ ve ‘kûl’ gibi bî-mana ta‘bîrâtı isti‘mâlden nehy eden dahi odur.” (Rahmetullah alehy)⁴⁶⁰

2.3. Fıkî Meselelerle İlgili Görüşleri

Fıkıhın, Müslümanların fert ve toplum olarak amelî hayatına dair bilgileri konu aldığı düşünülürse, daha önceki bölümlerde ele aldığımız siyasî ve sosyal muameleler de fıkıhın bu kapsamına girmektedir. Ancak bu bölümde, biz daha özel anlamıyla fıkıh, fıkıh ilminin usulünü ve Suâvi’nin usûl-i fıkıh teklifi ile bazı fıkî meselelerle ilgili görüşlerini ele alacağız.

Suâvi’nin şimdiye kadar zikrettiğimiz fıkî görüşleri ardındaki zihin yapısını anlamak için, Batı medeniyeti ile yüzleşmenin sonucu fıkıhtan hukuka doğru seyreden

⁴⁵⁹ Suâvi, “Müsavât fi’l-ubûdiyyet”, *Ulûm*, nr. 22, 1287 (1870), s. 3115-3116.

⁴⁶⁰ Suâvi, “Mesele”, *Sırat-ı Müstakim (Sebilü'r-Reşad)*, İstanbul: Eşref Edib, nr. 24, 13 Muharrem 1327 (4 Şubat 1909), s. 384.

süreci biraz detaylandırmak gerekir. İlk olarak fıkıh ve fıkıh usûlüne bakışın değişmesi ve sonrasında bu bakış açısının Suâvi'nin tecdîd ve ictihadı yeniden aktif hale getirme ve Avrupa'daki ilm-i usûlî'l-hukuk ile denkleştirme çabaları üzerindeki etkisini ve müşahhas bir örnekliğini göreceğiz.

2.3.1. Suâvi'nin Düşüncesinde Fıkıhın Konumu

Tanzimat ve Meşrutiyet dönemindeki âlim ve aydınlar, -bazı istisnaları bulunsa da- fıkıhı terk edip, Batı düşüncesi ve hukukunun olduğu gibi alınmasını teklif etmemiştir. Diğer yandan ulemâ ve aydın sınıfı, fıkıhın olduğu haliyle kalmasını da istememektedir. Hâkim görüş, fıkıhın yenilenmesine ihtiyaç duyulduğu yönündedir ve bu doğrultuda Batılı fikirlerden seçici ve telifçi şekilde istifade etme süreci başlatılmıştır. Ancak bu konuda aralarında yöntem ve yaklaşım farklılıkları vardır. Bu dönemde Batı'dan kanun ihracı fikirlerine karşı olarak telif edilen *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Batı formu ile İslâm hukuku içeriğini telif etme yönünde en önemli adımdır.⁴⁶¹ Böylelikle Hanefî mezhebinin hâkim görüşünün uygulandığı içtihat hukukundan, padişahın “mûcebiyle amel oluna” demesiyle mahkemelerde sadece o görüşün geçerli olduğu kanun hukukuna geçilmiştir.⁴⁶² Ayrıca diğer bir yaklaşım da Batılı toplumsal bilimlere karşı İbn Haldûn'un düşüncesine dönüş faaliyeti olmuştur.⁴⁶³ Bu dönemde fıkıh, fıkıh olarak kalmamış, “İslâm hukuk”una doğru ciddi bir dönüşüm geçirmiştir. XIX. yüzyılın ilk yarısında Batılı mevzuat için kullanılan “hukuk” terimi, İslâm geleneğindeki “fıkıh” ve “kanun”un yerine “İslâm hukuku” şeklinde kullanılmaya başlamıştır. İslâm medeniyetinin tarihî sürecinde gelişmiş olan ona özgü kavramları, Batılı zihniyetin ürettiği düşüncenin içine yerleştirme çabaları, fıkıhın hukuka tekabül ettiği gibi hatalı bir düşünceye sebep olmuştur.⁴⁶⁴ Dönemindeki sorunlara acil çözümler bulma ve Batı'yı referans alan kanunlaştırma hareketlerine karşı fıkıhı savunma refleksine giren Suâvi, fıkıh kavramını sıklıkla kullanmasının yanında hukuk terimini de gerek Batı kanunlarını ifade ederken, gerekse kendi kanunlarımızdan

⁴⁶¹ Şentürk, “Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını”, s. 145-146.

⁴⁶² Mehmet Âkif Aydın, *Osmanlı Hukuku: Devlet-i Aliyye'nin Temeli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020, s. 281-282.

⁴⁶³ Şentürk, “Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını”, s.150.

⁴⁶⁴ Eyyüp Said Kaya, “Modern Dönemde Fıkıh İlminin Temel Meseleleri”, *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri -İlmî Toplantı-*, İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007, 151-152.

bahsederken kullanmıştır. Denkleştirme çabalarının sonucunda, Kıta Avrupasının, özellikle Fransa ve Almanya'nın "hukuk sistematığının her bir başlığı, fıkıhta tekabülü bulunması gereken bir tez mevzusu haline gelmiştir."⁴⁶⁵ Yine fıkıhın içinden çözüm üretme düşüncesiyle, fıkıh literatüründe lafzî ve zihnî karşılığı bulunmayan Batılı mefhumlar için çeşitli istidlâl yollarına başvurulmuştur. Yöntem olarak Yeni Osmanlılar, modernleşme döneminden önce ortaya çıkan tecdîd, ıslah ve ihyâ hareketlerinin yararlandığı ehl-i hadis anlayışını benimsemişlerdir. Bununla birlikte, ilk üç asırdan sonra naslardan uzaklaşıldığını iddia etseler de mezhep birikimini toptan yok saymayıp seçmeci bir usûlle özellikle Hanefî mezhebinden bazı delillere yer vermişlerdir. Başvurulan ikinci yol ise, maslahat mefhumunun vurgulanması ve diğer delillere öncelenmesi olmuştur.⁴⁶⁶ Suâvi de yazılarında zaman zaman maslahata atıf yapmıştır:

"... Kanûn-ı mezbûrda; "padişah hilaf-ı maslahat bir şeyin icrâsını murad edip de ısrar edecek olursa hal'olunup Hânedân-ı Osmaniyye'den diğeri onun yerine iclâs olunur." ve,

"Vücûb-ı meşveret ve tağyir-i münkere vâkıf olan ulemâ ve siyaset ve icâb-ı maslahat ve revîş-i vakte âgâh bulunan vüzerâ..." ve

"Tasarrufu'l-imâm ale'r-raiyye menûnun bi'l-maslahat" (Kezâ fi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir) (...) gibi.

Yeni Osmanlılar, "fıkıhî tükenmez ve ihmali hiçbir suretle câiz olmayan bir kaynak gibi" görmekle, fıkıhın merkezî konumunu korumaktadır. Ayrıca bu dönemdeki bütün tartışmalar fıkıhın etrafında cereyan etmiştir.⁴⁶⁷ Suâvi de bütün düşüncesini şeriatın ana kaynak olduğu inancı üzerine bina etmiş ve her meseleye İslâm tarihinden özellikle Asr-ı Saadet'ten bir delil bularak çözüm üretmeye çalışmıştır. Avrupa'ya kaçtıktan sonra çıkarmaya başladığı gazetenin ilk sayısında fıkıha yaklaşımını sergiler. Zihninde, yazmayı

⁴⁶⁵ Kaya, "Modern Dönemde Fıkıh İlminin Temel Meseleleri", s. 153

⁴⁶⁶ Kaya, "Modern Dönemde Fıkıh İlminin Temel Meseleleri", s. 153-156; Okur, "İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç", s. 164-165.

⁴⁶⁷ Şentürk, "Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını", s. 15.1

düşündüğü çokça kitap vardır ve bunlardan biri de Tükçe fıkıh kitabıdır.⁴⁶⁸ Suâvi, yazısına fikhın tanımıyla başlar:

Müslümanların kanunu fikh u fetâvâdır. Her ilmin bir mevzu‘u vardır. İlm-i fikhın mevzu‘u, havâdis-i yevmiyyedir. Vakit değıştikçe yeni yeni hâdiseler çoğalır ise de fikh kalkmaz, tevsî‘ eder. İşte “kad tetegayyeru’l-ahkâm bi-tagyîri’l-izmân” kâide-i fikhîyesinin manası budur. Vakitlerin tebeddülüyle ahkâm-ı dünyeviyye dahi bazen değışir demektir.⁴⁶⁹

Osmanlı’da değışim anlayışı, bu esas üzerine kuruludur ve kuralların değışmesine ulemâ ve devlet adamları olumlu yaklaşırlar. Ancak modernleşmeyle birlikte tahayyüllerin ötesinde bir değışim sürecine girilmiştir.⁴⁷⁰ Osmanlı’nın Avrupa ile ilişkilerinin neticesinde, müftülerin bile çözüm üretmekten aciz kaldığı muâmeleler ortaya çıkmıştır. Suâvi’ye göre fikh güncellenebilir olduğu için yine çare ondadır. Hristiyanlar kendi dinî kanunlarından çözüm üretmekten umutsuzdur. Herkesin anlayabileceği bir dilde bir fikh kitabı yazmadıkları için Hristiyan halk fikh bilmez. Suâvi, Müslümanların da aynı hale düşmemesi ve yeni sosyal ve iktisâdî hayatı yakalayabilmeleri için bir tercüme fikh kitabı yazma niyetindedir. “Eğer zamanımız devletlerinin kanunlarını tercüme edip, bir de bizim fikhî kâideleriyle meydana çıkarsak her okuyan muhâkeme edebilir ve kavâid-i zarûriyyenin tebeddül etmeyeceğini görür.” Suâvi bu kitabı memleketteyken yazmaya başladığını söyler. Fakat sürgün hayatı ve Avrupa’ya gidişinden dolayı yarım kalmıştır. Telif ile kaybedecek zaman olmadığı için zamanına en yakın ve en muteber olduğunu düşündüğü *Fetâvâ-yı Âlemgîriyye* kitabını tercüme etmeyi ve gerekli yerlerde İbn-i Abidîn’in eserlerinden notlar eklemeyi düşünmüştür. Fikhî ıstılahları bile en anlaşılır haliyle yazacağını vurgular.⁴⁷¹ *Muhbir*’in ikinci sayısında *Fetâvâ-yı Âlemgîriyye* Arapça yazma eseri hakkında bilgi verir.⁴⁷² Fakat siyasî gündeme dair yazı çalışmaları, diğer yandan çeşitli ilimleri ele alma iştiağının, altı cilt olan bu eserin tercümesine izin vermesi ihtimal dahilinde değildir. Nitekim bu eseri tamamlamasına Suâvi’nin ömrü vefa etmemiştir. Onun yerine yine *Muhbir*’in son

⁴⁶⁸ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 411. Tercümenin eklenmesini önermesi Türkçülüğünden dolayı değildir. Aksine bilginin daha çok Müslümana ulaşması ve medreselerde anadilde yazılmış kitapların, eğitimi kolaylaştırması idealinden kaynaklanmaktadır.

⁴⁶⁹ Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 1, 1 Cemaziyelevvel 1284 (31 Ağustos 1867), s. 1.

⁴⁷⁰ Şentürk, “Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını”, s. 133-134.

⁴⁷¹ Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 1, s. 1-2.

⁴⁷² Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 2, 8 Cemaziyelevvel 1284 (7 Eylül 1867), s. 4.

sayılarında fıkıh usûlüne dair yazılar kaleme almış daha sonra bu yazıları *Arabî İbâre Usûlü'l-Fıkh* ismiyle risale şeklinde bastırmıştır. Bu risalenin başlığının *Arabî İbâre (Usûlü'l-Fıkh) Nâm Risalenin Tercümesi* şeklinde olması Suâvi'nin başka birine ait bir usûl eserini tercüme ettiği zannı vermektedir dolayısıyla yanıltıcı olabilir. Bu sebeple Suâvi'nin ilk olarak Arapça bir kitapçık yazdığını ve daha sonra kendi eserini tercüme ettiğini belirtmemiz yerinde olacaktır.

Fıkıhın zamanı yakalayamadığını, mevcut şartlarda ümmetin maslahatını gerçekleştirmede yetersiz kaldığını düşünenlere inat Suâvi, her zaman fıkıhtan ümitlidir. Fıkıh usûlü kitabı yazma sebebini şöyle anlatır:

Vaktâ ki bildim, şeriat-ı İslâmiye şu gibi asırda ümmetin mesâlih ve siyasetinden kâsırdır, tevehhüm olunuyor, usûl-i ahkâmı câmi' bir kitap te'lifini murad ettim. Hatta o kitap ile tebeyyün ede ki, şu tevehhümde şeriata muhalefet etmeye cür'et eden kimse siyasette hudûd-ı İlâhîden, envâ'-i zulm u bid'ate hurûc etmiş olur.⁴⁷³

Ayrıca, yazdığı bu muhtasar kitabın, Avrupalıların İslâm hukukuna bakışını değiştirmek ve hukukî alanda Osmanlı'ya müdahalelerini ber-taraf etmek için Avrupa dillerine tercüme edilmesi niyetindedir. Nitekim Suâvi'nin bu risaleyi, *Mecelle*'nin yazım sürecinde ve medenî hukuk alanında İslâm merkezli yürütülen kanunlaştırma hareketlerinin hızlandığı bir dönemde (1868) yazması mânidardır. Suâvi'nin Avrupalılara fıkıhın zaman ve mekâna göre esnekliğini anlatma çabası, özellikle sunuş şekli çok değerlidir ve konjonktürel olarak öneme sahiptir.⁴⁷⁴ Aynı zamanda Suâvi bu risalede, tarihlerdeki vahşet ve cehaleti Avrupalıların yüzlerine vurmaktadır.

“Avrupa cahilleri” dediği kişilere karşı Suâvi, Tunuslu Hayrettin Paşa'nın *Akvemü'l-Mesâlik* eserinden iktibas ile cevap vermektedir. Hayrettin Paşa, Avrupa'nın vahşilikten terakkîye doğru uzanan tarihinden bahsederek ulûm ve sanayide geldikleri durumun sebeplerini ortaya koyar. Bunların içinde en temel sebep olan adalet ise, bizim şeriatımızda zaten bilinmektedir. Hayrettin Paşa, hadisten ve sâir kitaplardan adaletle ilgili sözleri zikreder. Avrupa'nın zulümle boğuştuğu dönemlerde İslâm hükümetleri hüsn-i sîretle muttasıftırlar. “Çünkü o tarihte ümmet-i İslâmiyenin vulât ve ümerâsı, umûr-ı

⁴⁷³ Suâvi, “Arabî İbâre (Usûlü'l-Fıkh) Nâm Risalenin Tercümesi (Mukaddime), *The Mukhbir*”, nr. 40, 4 Rabiulevvel 1285 (25 Haziran 1868), s. 1.

⁴⁷⁴ Erdem, “Arabî İbâre Usûlü'l-Fıkh Nâm Risalenin Tercümesi”, s. 283-285.

dîniyye ve dünyeviyyeyi câmi‘ bulunan şeriat kanunlarıyla mukayyed olduklarından bu tekayyüd hüsni-i sîretlerini intâc etmişti.” Devamında kavâid-i külliye maddelerinden bazılarını zikreder. En önemli esaslardan biri de “milletle meşveret” ve her Müslümana farz olan emr-i bi’l-ma‘rûf nehy-i ani’l-münkerdir.⁴⁷⁵

2.3.2. Suâvi’nin Usûl-i Fıkıh Teklifi

Suâvi’nin, sosyal ve ekonomik olarak Batı’nın seviyesine yaklaşma umudu yine fıkıhta dolayısıyla ictihaddadır. Ayrıntılı olarak fıkıhın ve usûl-i fıkıhın tanımlarını yaptıktan sonra usûl-i fıkıhın çözümsüz bıraktığı mesele olamayacağını söyler. Deniz ve kara vapurlarının, sefer süresiyle ilgili meseleleri değiştirmesi gibi, telgrafın icâdı da haberleşme ahkâmını değiştirmiştir. Fıkıh usûlüne dair kitapçığın mukaddime kısmı burada biter.⁴⁷⁶ Bir sonraki sayıda, bu kitapta usûl-i fıkıhtan maksadının, kendisinden cüz’iyyâtın istinbât edildiği kavâid-i külliyye olduğunu belirtir. Suâvi bu kısımda ise, büyük ölçüde, Hanefî fıkıh âlimi İbn Nüceym’in *el-Eşbâh ve’n-Nezâir* adlı kitabından yararlanmıştır. “*Keşfu’z-Zunûn*’da dedi ki: ‘*el-Eşbâh ve’n-Nezâir*’den fenn-i evvel ma‘rifet-i kavâiddir ki, o kavâid hakikatte usûl-i fıkıhtır, fakih olan zât o kavâide ma‘rifetle velev fetâvâda olsun derece-i ictihâda irtifâ‘ eder.” Suâvi’nin, açıklamalarıyla birlikte zikrettiği kavâid-i külliye maddeleri şunlardır: “el-Âdetü muhakkemetün.”, “el-Ma‘rûfu örfe ke’l-meşrûti şartan.”, “Yensarifü’l-mutlak ile’l-müte‘âraf.”, “Tu‘teberu’l-âdetü ize’ttarâdet ev ğalebet.”, “el-Meşrûtu örfe ke’l-meşrûti şer‘an.”, “Lâ yecûzü’l-iftâ’u bi’l-akvâli’s-sahîhati’l-mehcûrati’l-amel.”, “Kad teteğayyeru’l-ahkâmu bi-teğayyuri’l-ezmân.” Ayrıca örfele ilgili Hanefî kitaplarından bazı kavillere de yer vermiştir.⁴⁷⁷

Binâenaleyh geleneksel fıkıh literatüründeki kavâid-i fıkhiyye veya kavâid-i külliyye şeklinde terimleşen prensiplerle usûl-i fıkıhın farkını ortaya koymak gerekmektedir. Kavâid-i külliyye; “fûrû ve usul eserlerinin klasik gelişimini tamamlamış” olduğu dönemde, mevcut birikimde dağınık halde bulunan tümel önerme ve genel

⁴⁷⁵ Suâvi, “Arabî İbâre (Usûlü’l-Fıkıh) Nâm Risalenin Tercümesi (Mukaddime)”, *The Mukhbir*, nr. 40, 4 Rabiulevvel 1285 (25 Haziran 1868), s. 1-2.

⁴⁷⁶ Suâvi, “Arabî İbâre (Usûlü’l-Fıkıh) Nâm Risalenin Tercümesi (Mukaddime)”, *The Mukhbir*, nr. 40, s. 2.

⁴⁷⁷ Suâvi, *The Mukhbir*, nr. 41, 11 Rabiulevvel 1285 (2 Temmuz 1868), s. 1-2.

ilkelerin derlenmesi sonucunda oluşan literatürü ifade etmektedir. Bu kaideler, “mükellefin fiiline ilişkin olup fıkıhın birden çok alanındaki fer‘î meselelerin tamamına veya büyük çoğunluğuna uygulanabilir genel prensipler verirken veya varılan çözümlere ortak açıklama getirirken fıkıh usûlü kuralları şer‘î delillere ilişkindir ve bu delillerden şer‘î hüküm elde etme yollarını ifade eder.” Karâfî de, “Usûl-i fıkıh genelde Arapça lafızlardan hüküm çıkarma kuralları iken küllî kaideler şer‘in sırlarına ve hikmetlerine vâkıf olmayı mümkün kılan umumi hukuk prensipleridir.” şeklinde aralarındaki farka dikkat çekmiştir. Bu sebeple fakihler, bir meselenin çözümünü ararken öncelikle bu kaidelere başvurmamış ve onları hükmün kaynağı değil, fıkıh usûlü çerçevesinde “verilecek hükmün şahit ve desteği olarak” kabul etmişlerdir.⁴⁷⁸ Dolayısıyla Suâvi’nin, ortak noktaları olmakla birlikte temelde farklı şeyleri ifade eden kavâid-i külliyye ve usûl-i fıkıhı eşitleme çabası, bizi, gelenekten farklı bir yerde durduğu sonucuna götürmektedir.

Yine muhtevasında küllî kaidelere de yer verilen *el-Eşbâh ve’n-Nezâir* türü, fıkıh literatüründe “benzer fikhî meselelerin çözümünde başvurulacak genel ilkeler”i konu alan, “benzer meselelerin tâbi olduğu ortak ve farklı hükümleri” açıklayan eserlerin ortak adı olarak kullanılmaktadır.⁴⁷⁹ İbn Nüceym’in *el-Eşbâh ve’n-Nezâir* eseri, yedi bölümden oluşmaktadır ve kitabın ilk bölümü altı küllî kâidenin açıklamasına ayrılmıştır. Suâvi ise, bu altı küllî kâide içinden sonuncusunu yani örfle ilgili “el-âdetü muhakkemetün” maddesini ve başlık altında yer alan tâlî kâideleri eserine almıştır. Bu seçmeci tavrıyla, usûl-i fıkıhın sadece bu kâidelerden oluştuğu ve bununla beraber küllî kâidelerin yalnız örfle ilgili meselelerden bahsettiği izlenimini vermiştir. Suâvi’de örfü, usûl-i fıkıhın merkezine oturtma çabası dikkat çekmektedir.

İslâm hukuk metodolojisinde örfün konumuna gelince, İslâm’ın ilke ve esaslarına ters düşmeyen örfe itibar edildiği ve sık sık atıflar yapıldığı görülmektedir. “Bazı usul eserlerinde istihsan gerekçeleri arasında sayılan ‘teamül’ ve ‘amelü’n-nâs’ ise Rasûlullah döneminden beri süregelen, sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin karşı çıkmadığı uygulamaları ifade etmektedir ki bunlar sonuçta icmâ veya sünnet delilleri kapsamına giren örneklerden oluşmaktadır.”⁴⁸⁰ Bununla birlikte Suâvi, Hanefî eserlerinde ayrıntılı şekilde ele alınan

⁴⁷⁸ Mustafa Baktır, “Kaide”, *DİA*, XXIV, 205-208

⁴⁷⁹ Mustafa Baktır, “Eşbâh ve Nezâir”, *DİA*, XXI, 456.

⁴⁸⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *DİA*, XXXIV, 87-90.

örf çeşitleri, örfün muteber olması ve üzerine hüküm bina edilebilmesi için gerekli olan kayıt ve şartlar gibi konulara hiç temas etmemiştir. Nihayetinde burada bahsedilen örf; mutlak, değişken ve esnek bir yapı arz etmektedir.⁴⁸¹ Böylelikle Suâvi'nin, örfü ön plana çıkararak dönemin şartlarına ve sosyal gerçekliğe uygun fetva verilebilmesini kolaylaştırmayı amaçladığı söylenebilir.

Sonraki aydın neslinden olan Ziya Gökalp'in modernleşme ile fikhî telif önerisi ise, "ictimaî usûl-i fikh"tır. O, fikhî sırf hukuk kuralları olarak gören gelenekten ayrılarak, onu toplumsal bir bilim olarak öne çıkarmıştır. Bu yönüyle fıkıh, Durkheim'in modern sosyoloji teorilerinden faydalanılarak ihya edilmelidir. Fıkıh usulündeki örf mefhumundan yola çıkan Gökalp, sosyal teoriler ile fikhî düşüncenin telifi için teorik ve metodolojik zemini, *İslam Mecmuası*'ndaki yazılarında anlatmıştır.⁴⁸² Suâvi ile Gökalp'in yeni fıkıh usûlü teklifi arasındaki benzerlik, Gökalp'in Suâvi'den etkilendiğini akla getirmektedir.⁴⁸³

Yarım Fakih Din Yıkar yazısı, medreseli Ali Suâvi'nin, klasik medrese anlayışını hedef alan şiddetli bir tenkid olması sebebiyle önemli bir yere sahiptir.⁴⁸⁴ Makalede, hangi din olursa olsun fakihlerin dini yıkıp, buna rağmen yıkılmamış gibi ona taassupla sahip çıkmalarını eleştirir. Yahudi ve Hristiyanların dinlerinde yaptıkları tahribatı anlattıktan sonra İslâm tarihinden örneklerle geçer:

Bir de kendimize bakalım. Birtakım usûliyyûn çıktı. Tedbîr-i medîne ve ahkâm-ı idâre-i memleket ve fikhî, mesela Kâdî Ebû Yûsûf'un arabî ibâresindeki kavâid-i Arabiyye'den istinbât ettiler. Yani usûl-i fikhî, edebiyye ve kavâid-i Arabiyye üzere binâ ettiler. Ulûm-i hikemiyye ve tecârîb-i akliyye meydan buldu, esâsın çürük olduğu tebeyyün etti, yine bina yıkılmadı. Ne aceb kavî imiş!

Ben usûl-i fikhî ve fikhî senâ ettim ve ederim. Lâkin edebiyye ve kavâid-i Arabiyye üzere bina olunmuş usûl-i fikhî değil. Ancak *Eşbâh* gibi kitaplarda birtakım kavâid-i ma'kûle var ya, işte onları ki, Kâtip Çelebi'nin *Keşfu 'z-Zunûn*'da: "Hakikatte usûl-i fikh öyle kavâiddir." dediği gibi, ben de senâ ettim.⁴⁸⁵

⁴⁸¹ Erdem, "Arabî İbâre Usûlü'l-Fikh Nâm Risalenin Tercümesi", s. 285-286.

⁴⁸² Şentürk, "Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını", s. 157-159.

⁴⁸³ Aydın, "İslâmcılık", s. 69.

⁴⁸⁴ Mehmet Görmez, "Yarım Fakih Din Yıkar", *İslamiyat* I/1 (1998), 89.

⁴⁸⁵ Suâvi, "Yarım Fakih Din Yıkar", *Ulûm*, nr. 17, 1287 (1870), s. 1025-1028.

Suâvi'nin fikhî ve usûl-i fikhî senâ ettiğini söylemesine rağmen nasıl bir öğrenim metodu takip ettiği ve hangi kitapları okuduğu konusunda müphemlik vardır. Onun medreseye devam etmediğini biliyor olmamız, erken yaşlarda takip ettiği cami dersleri dışında klasik hoca-talebe ilişkisi içinde ve mutad metodlarla eğitim almadığı hakkında bize ipucu vermektedir. Muhtemelen Suâvi, çoğunlukla bireysel çabalarıyla kitaplardan bilgi edinmiştir. Ayrıca yazılarında iktibasta bulunduğu eserleri incelediği anlaşılmaktadır. Fakat bunların dışında hangi kaynaklardan yararlandığı bilinmemektedir.

Suâvi, *Edebiyye Üzere Bina Kılınan Ahkâmı Reddedelim* şeklinde yeni bir başlık altında tartışmasına devam eder. Teklifini Cürcânî'nin, *Metâli' Hâşiyesi*'nde mantıkla ilgili bir konuda geçen şu cümlesiyle delillendirir: “Ulûmun hüccet-u sened-u beyân cihetleriyle en ziyade zaîf-u ehveni, ulûm-i Arabiyyedir ve ulûm-i Arabiyye üzere binâ kılınan ulûmdur.” Suâvi, fikhın da aynı şekilde olduğunu düşünmektedir: “Demek ki, bizim ilm-i fikh en zaîf ilimdir, zira usûl-i fikh mebnidir. Usûl-i fikhın mebnâ-yı â‘zamı ise, ulûm-i Arabiyyedir.” Bu sebepten fıkıhta çok ihtilafın meydana geldiğini söyler. Hanefî ve Şafiîlerin abdestteki tertîbin farz olup olmamasını, ayetteki “fâ” ve “vav” harflerine binâ etmelerini örnek verir. Ahkâm-ı dünyeviyyede dahi istidlâlin Arapça dil kuralları üzerine yapılmış, hatta dünyevî muâmelelerin fikhî kitaplara sokulmuş olmasını tenkid etmektedir. Suâvi, kendi zamanına kadar dünyevî muâmeleler ile uhrevî muâmelelerin kitaplarda ayrılmamış olmasına hayıflanarak, ayrılışaydı coğrafya, tedbir-i servet ve ahlâk konularından siyaset ilminin çıkarılıp memleketin idaresinde istifade edilmiş olacağını söyler.⁴⁸⁶ “Keşke vaktiyle birbirinden ayrılmış olaydı.” sözünden ve daha önce zikrettiğimiz Suâvi'nin dünya işleriyle din işlerinin ayırımına delâlet edebilecek ifadelerinden Danişmend ve Atay, Suâvi'yi laisizm sevdalısı ve Mustafa Kemal'in kurduğu milli devletin ilk fikir nüvelerini zikreden kişi olarak yansıtmaktadırlar. Ne var ki Suâvi, her fırsatta ibâdâtın yanında siyasetin de şeriatın esaslarına dayandığını vurgulamaktadır. O, din-dünya şeklinde bir ayırmadan bahsetmez, bilakis bu düşüncüyü ortaya çıkaran Cengizîleri lanetler. Onun itiraz ettiği husus, bütün Kur'ân ve Hadis metnini kanun metni olarak ele alan ve her meseleyi nasların lafızlarında arayan İslâm

⁴⁸⁶ Suâvi, “Yarım Fakih Din Yıkar”, *Ulûm*, nr. 17, s. 1028-1030.

âlimlerinin fûru ve usûl-i fikhî, Arapça gramere dayandırmasıdır.⁴⁸⁷ Bu şekilde sîğa ve harf tartışmalarından, devleti idare edebilecek ahkâm-ı dünyeviyye çıkması mümkün değildir. Nitekim devlet, Fûrs ve Rûm'dan alınan kânunlarla idare edilmiştir. Suâvi'nin deyişiyle yine “lâmlar, fâlar kavgaları”ndan dört mezhebin dışında birçok mezhep oluşmuştur ki, ihtilâflardan halkı idâre edemeyen padişahlar, bu yüzden ictihad kapısını kapatmıştır.

Hadislere gelince, “Nerden bilelim ki, Peygamberimiz (a.s) sahih böyle demiş?” diyerek kütüb-i sahîhamız olduğunu fakat Peygamberimiz – sallallahu aleyhi vesellem-i görmemiş olan bu kitapların müelliflerinin hadislerin sahih olduklarını nasıl bildiklerini sorgular. Devamında Suâvi: “Bir hadîse sahih dedik de muhaddisîn ıstılahınca sahîhen fem-i Nebevî'den (a.s.) sudur etti demek olmayıp (çünkü gâibe nasıl hükmolunur, sahâbeler kitap yazıp kaydetmedi) ancak rivâyet eden râvilerin halleri i'timâda lââyık demekten ibâretti.” der. Aliyyu'l-Kârî'nin *Mevzû 'ât'*ından alıntı yaparak sahih hadisi anlatır. Buna göre sahîh hadis, râvîsi güvenilir demektir. Yoksa hadisin yine de mevzû olma ihtimali vardır, nice mevzu hadislerin de sahih olma ihtimali olduğu gibi. Suâvi'ye göre, hatta sâhîh kabul edilen kitaplarda birçok kizb de vardır. Suâvi, İbn Cevzî'nin *Mevzû 'ât'*ından da uzun bir bölüm nakleder. Makalenin sonunda, bir hadisi kabul etmek için Kur'ân'a arzdan başka çare olmadığını söyler.⁴⁸⁸

Ali Suâvi, kendi yorumuna göre şeriatın sabiteleri ve zamana göre değişkenleri en net şekilde bu yazısında ortaya koymaktadır:

Kur'an bize meselâ mülkte adalet ediniz, insaf ediniz, ihkâk ediniz deyu emrediyor. İşte bu miktardır bu. Yoksa bize memleketi şöyle vilâyetlere, sancaklara, kazalara taksîm ediniz, şöyle şöyle 228 bend üzere idare nizamnâmesi yapınız ve şu kadar bendlerle zabtiye kânûnu yapınız, demez ve hakeza, vakt-ü hâle ve memleketin coğrafyasına mutâbık tafsîlât vermez ya! Hâlbuki bir mülkü idare ve zabt-u rapt için nizâm ve kânûn lâzım gelmez mi?

Hulâsâ fıkıhtaki ibâdeti, muâmelât-ı dünyeviyyeden ayırıp, dünyaya müteallik umûru başkaca ve müstakillen tedvîn etmeli ve bu müstakillen müdevven ilmin mebnâsı edebiyye ve kavâid-i Arabîye olmayıp her ilmin mebnâ-yı sahihine bina olunmalı.

⁴⁸⁷ Görmez, “Yarım Fakih Din Yıkar”, 91; Suâvi, “Yarım Fakih Din Yıkar”, *Ulûm*, nr. 17, 1287 (1870), s. 1030-1034.

⁴⁸⁸ Suâvi, “Yarım Fakih Din Yıkar”, *Ulûm*, nr. 18, 1287 (1870), s. 1034-1047.

Meselâ ilm-i siyaset, işte akl-u tecrübe gösteriyor ki mebâdisi üçtür: 1. Coğrafya, 2. Tedbîr-i servet, 3. Ahlâk. Şu üç ilmin kazâyâsı ictima' ettiğinde cemaât-i mütemeddeninin nizam-ı siyasiyye neticesi tebeyyün eder ki, ilm-i siyâset dedikleri budur. İşte bu bunlardan çıkar. Yoksa Ebû Yusuf'un ibâresindeki bir "fa" edatından çıkmaz. Böyledir bu.⁴⁸⁹

Tüm tenkitlerinden sonra Suâvi, bir de öneri sunmaktadır. Dinî ve dünyevî hükümler şeklinde bir ayrıma gitmeden, "İslâm ahkâmını, eski âlimlerin yaptığı gibi, 'İllî (aklî bir illete dayanan) ve Taabbûdî' veya 'Makulu'l-Ma'nâ ve Gayr-ı Mâkuli'l-Ma'nâ' diye iki kısma ayırıp, usûl-i fikh açısından birine bir metod diğerine başka bir metod tatbik etmektir."⁴⁹⁰ Özetle Suâvi, fikhın ibadetlerle ilgili hükümlerinin, nasların lafzî anlam ve delaletlerinden istinbat edildiğini kabul etmekle birlikte; muamelatla ilgili hükümlerin farklı bir yöntemle ele alınması gerektiğini belirtir ve sunduğu çözüm, bu tür meselelerin aklî illetlerinin bulunmasının yanında zamanın örf ve âdetlerinin gözetilerek hükme bağlanmasıdır.⁴⁹¹

2.3.3. "İlm-i Usûlî'l-Hukuk" ve Suâvi'nin Yaklaşımı

Suâvi, dünyevî hükümlerin istinbat edileceği en uygun yöntemi ortaya koymak için usûl tartışmalarına devam eder. Bu amaçla Avrupalıların kullandığı tabir ile *Duruvâ: İlm-i Usûl-i Hukuk*⁴⁹² yazısını kaleme almıştır. *Duruvâ* kelimesi aslı Latince olup "müstakîm ve mutâbık-ı kâide" demektir. Bu isimle Fransızca'da bir ilim tedvin edilmiştir. *Duruvâ*; hukûkun elde edildiği usûl ilmidir. Suâvi, Batı hukukunun temeli olan "tabiî hukuk" anlayışını aktarıp, onunla Müslümanların usûlünün arasında fark olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Binâenaleyh Suâvi, beşerî hukuku açıklayarak konuya giriş yapar. Hukukta asıl olan beşerî hukuktur (hukuk-ı zâtîyye, hukuk-ı tabîyye) ki; hayat, ihtiyâr ve temellük salâhiyetlerini kapsamaktadır. İnsanın var olmasıyla kazandığı bu haklar, her zaman ve mekânda sabittir, değişmez. Aynı zamanda yöneticilerin yetkilerini sınırlandıran bu temel esaslara, kimileri müsâvâtı da eklemiştir. İlâhî dinler, bu hakların korunmasını sağlayan en önemli kanunlardır. Nitekim Fransızca *Usûl-u İlmi's-Siyâset*

⁴⁸⁹ Suâvi, "Yarım Fakih Din Yıkar", *Ulûm*, nr. 18, 1287 (1870), s. 1047-1048.

⁴⁹⁰ Görmez, "Yarım Fakih Din Yıkar", 91.

⁴⁹¹ Okur, "İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç", s. 158-159.

⁴⁹² Suâvi, "Duruvâ: İlm-i Usûl-i Hukuk", *Ulûm*, nr. 18, 1287 (1870), s. 1065-1081.

kitabında: “Bir devletin intizamıyla halkın ıstırâhatine en ziyade yardım eden dindir ki, mesûliyyet i’tikâdını tezyîd eder.” fikrine yer verilmiştir. Ceza günü inancı, sorumluluk bilincini beslemektedir.⁴⁹³

Bir ideal hukuk arayışının ürünü olarak ilk çağdan beri Batı’da mevcut olan tabîî hukuk düşüncesi, XVII. yüzyıldan itibaren laik ve hukukî karakterli bir anlayışa dönüşmüş ve insan aklını kaynak kabul etmiştir. Modern tabîî hukuk düşüncesinin kurucularından Grotius, bunun “her türlü tecrübeden bağımsız olarak insan aklında var” olduğunu kabul etmiştir. Aynı zamanda bu ilkeler, “pozitif hukukun ya unsuru ya da ölçüsüdür.”⁴⁹⁴ Suâvi de tabîî hukuk üzerine hüsn ve kubuh nazariyesinden istifade edilerek toplumsal ilişkilerin tanzim edilmesi gerektiğini söyler. Fakat şeriatın rolünü özellikle zikreder. Hüsn-kubuh tartışmasında da salt akılcı olmadığı şu cümlelerinden anlaşılır: “Münâsebât-ı ictimâiyyeyi tanzim ne ile olur? Şer‘ ve kânun ile. Şer‘ ve kânun ne gibi? Usûl-i siyâset, nizâmu’l-ümem, ahkâm-ı cinâyât, ahkâm-ı ticâret ve diğer ki, bunları hukuk-ı mevzu‘a tesmiye etmişler.”⁴⁹⁵ Suâvi, burada tabîî hukuk-pozitif hukuk ayırımından bahsetmektedir. Aslında bu şekilde ayırım ve isimlendirme İslâm hukukunda olmayıp Batı’ya özgü bir durumdur.

“Tabîî hukuk”, ilâhî dinlerin tahrif edildiği dönemlerde Batı toplumlarında bir arayışın sonucu olsa da ilâhî dinlerin beşiği olan Doğu’da isimlendirme aynı olmamakla birlikte aynı temel anlayış ilâhî dinler tarafından oluşturulmuştur. Kur’ân ve Sünnet’in zaman ve şartların değişmesine rağmen sabitliğini koruyan genel prensipleri için, hukukun “olması gereken” kısmını oluşturduğu ve aynı şekilde pozitif hukukun öncüsü ve ölçüsü olduğu söylenebilir. Fakat İslâm hukukunda olan-olması gereken şeklinde temel bir ayırımın olmayışı, hukukun ilâhî kaynaklı dolayısıyla en ideal hukuk olması inancından gelmektedir. Ayrıca genel ve özel hükümlerin, aklın evrensel ilkeleri ile mutabık olması da meselenin diğer yönüdür. Hukukun “olması gereken” kısmının

⁴⁹³ Suâvi, “Duruvâ: İlmi Usûl-i Hukuk”, *Ulûm*, nr. 18, 1287 (1870), s. 1065-1067.

⁴⁹⁴ Ali Bardakoğlu, “Tabîî Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstilah Görüşü”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986): 111, 115-116, 135.

⁴⁹⁵ Suâvi, “Duruvâ: İlmi Usûl-i Hukuk”, *Ulûm*, nr. 18, s. 1067-1069.

Allah'ın iradesi sonucu mu, eşyanın tabiatı kaynaklı mı olduğunu tespitte yapılan hüsün-kubuh tartışmalarında akıl devreye girmektedir.⁴⁹⁶

Suâvi, tabîi hukuk ile mevzu hukuk arasında aklî bir bağlantı olduğunu söyler. İlm-i usûlî'l-hukukun temeli, kânun-ı hikmet-i ilmiyyedir, yani hüsün ve kubuktur. Avrupalılara göre, hüküm çıkarma usûlü olan hüsün ve kubuh aklî iken, bizde hüsün ve kubuh şer'îdir. Suâvi, aralarında zannedildiği kadar fark olmadığını söyleyerek ispatı için mezheplerin hüsün-kubuh tanım ve tartışmalarına yer verir. Usûlcülere göre hüsnün üç manada kullanıldığını kendi cümleleriyle şöyle özetleyebiliriz:

1. “Bir şeyin tab‘a mülâyim olması”: Buradaki tab‘, mizaç anlamında değildir; menfaati celb ve mazar olanı def‘ edebilecek kabiliyette olan insânî tabiattır. Şap ve şeker gibi. İnsan tabiatına uygun olduğu için akıl bunların güzeline-çirkinini ayırabilir.
2. “Bir şeyin sıfat-ı kemâl olması”: İlim, sıfat-ı kemâl olduğu için hasendir, cehâlet ise, sıfat-ı noksân olduğu için kabîhtir. Akıl ile bu da bilinebilir.
3. “Bir şeyin müte‘allık-ı medh olması”: Bu ifadeye uyması hasendir, müte‘allık-ı zem olması da kabîhtir.

Suâvi, ilk iki manaya göre hüsün ve kubhun akıl ile anlaşılabilirdiğini aktarır. Bu görüş üzerinde mezhepler arasında ittifak vardır. Tartışma son madde hakkında cereyân etmektedir. Mezhepler hüsün ve kubhun övgü veya kınamayı gerektiren çeşidinin aklî mi şer'î mi olduğu konusunda ihtilâf etmişlerdir. Eş‘arîler ve birkaç Hanefî âlimi, iyilik ve kötülüğün eşyanın tabiatında olmadığını, ancak emir ve nehiy ile anlaşılabileceğini söylemişlerdir. “Binâberîn şeriattan emir ve nehiy vürûdundan akdem, hasen ve kabîhi idrâk (aklen) mümkün olmaz.” Mâturîdiler ve Mu‘tezile ise, hasen olan kendinden hasendir ve hasen olduğu için Allah tarafından emredilmiştir, görüşündedir.

Mu‘tezile dediler ki, ne kadar me’mûr bihi var ise, kâffesi zaten hasendir; ne kadar menhîy anhu var ise, kâffesi zaten kabîhtir. Akıl, hüsün ve kubha hâkimdir fakat icmâlen. Bazısını tafsîlen dahi müdriktir. Ekser Hanefiyye tafsîl ve taksîme kâil oldular. Dediler ki, bazı me’mûrât ve bazı menhiyyâtın hüsün ve kubhu zâten olmayıp emir ve nehiy âsârıdır ve bazının hüsün ve kubhu zâtında olup aklen ma‘rûftur.

⁴⁹⁶ Bardakoğlu, “Tabîi Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstilah Görüşü”, s. 121-124.

Suâvi de bazı şeylerin kendisinde iyiliğin mevcut olduğunu ve akıl ile bilinebilirliğini, fakat bazısının iyilik-kötülüğünün ise akıl ile bulunamayacağı görüşündedir. Zîra namazın rekâtları Şâri‘ tarafından emredilir, akıl idrâk edemez. Diğer yönden şeriatın güzel bulduğu birçok ahkâm-ı adliyye hüsnü akıl ile de bilinebilir. Suâvi‘ye göre ilk iki manada Avrupalıların ilm-i usûli‘l-hukûku ile usûl-i İslâmiyye cem‘ edilebilir. Çünkü ikisinde de hüsn ve kubuh aklîdir. Üçüncü manada dahi, Hanefîlerin çoğunluğu ve Mu‘tezile’nin görüşleri ile Avrupalıların görüşü arasında pek fark yoktur. Fark şuradadır ki, usûl-i hukukta (usûl-i fikhî kasteder) hüsn ve kubuh aklîdir ama sadece akıl ile yetinilmez, mevzu hukuktan da yardım alınır ki, bunlar; şer‘iyyât, nakliyyât ve â‘dât ahkâmıdır. Suâvi, Hanefî fikhindeki rey ve istihsanı da hüsn ve kubuhun aklî olabileceğine delil gösterir ve rey ve istihsan ile ilgili ayet ve hadisleri zikreder. Suâvi, Avrupalıların usulü ile istihsan arasında benzerlik olduğunu düşünür. Mevzu hukukun da kaynağı beyyine değildir, fakat müsellemtâttır ve bu yönüyle istihsâna benzemektedir. Yine ilm-i usûli‘l-hukukta, meşhûrât ve müsellemtâttan oluşan cedel, maznûnât ve makbûlâtta oluşan hitâbiyye de kullanılır. Medeniyet düzeni için bunların hepsinden istifade edilmektedir.⁴⁹⁷ Bunlarla beraber şunu da belirtmemiz gerekir ki, Suâvi, istihsandan teknik manada neyi kastettiğini ayrıntılı şekilde izah etmemiştir. Fakat Şâri‘in akl-ı selîme bıraktığı alanı ifade için kullandığı anlaşılmaktadır. Tabîî hukuk-pozitif hukuk bağlamında, şu tarif istihsanı daha net açıklamaktadır: “Metodolojik kaideler sonucu ulaşılan hükümleri Kur’an ve Sünnetin umûmî esaslarına arz etme, daha yerinde bir ifadeyle, insan ruhunda mündemiç hakkaniyet ve adalet idesi açısından yeniden inceleme ameliyesidir.”⁴⁹⁸

Yazısının sonunda Suâvi, Avrupa’da *pozitivist* denilen ehl-i burhânın usûl-i hukuk ilmini, müberhen (delillerle sâbit) olmadığı için ilimden saymamasını tenkit eder.

Suâvi, bizzat müctehid olduğunu ifade etmese de şimdiye kadar zikrettiğimiz metinlerdeki yazı uslûbu ve meselelerin hükmünü koymadaki cesaret ve kararlılığından anladığımıza göre, kendini müctehid gördüğü söylenebilir. Nitekim fikh ve usûl

⁴⁹⁷ Suâvi, “Duruvâ: İlm-i Usûl-i Hukuk”, *Ulûm*, nr. 18, 1287 (1870), s. 1070-1080.

⁴⁹⁸ Bardakoğlu, “Tabîî Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstilah Görüşü”, s. 130.

tartışmaları ile usûl-i ahkâmı ve fıkhn dünya işleriyle ilgili kısımlarını tedvin etme fikri de bu kanaati desteklemektedir.

İslâm hukukunun güncellenmesiyle ilgili metodolojik tartışmalar II. Meşrutiyetle birlikte ivme kazanacaktır.

2.3.4. Şahitlik Müessesesi

Şahitlik, İslâm hukukunda, özellikle ceza hukuku alanında en önemli delil ve ispat yöntemi olarak ayrıntılı bir şekilde incelenmiş ve hükümleri oluşturulmuş bir kavramdır. İslâm-Osmanlı muhâkeme hukukunda hakikati ortaya çıkarmak için kullanılan ispat vasıtalarının hepsine *beyyine* denilmiştir.⁴⁹⁹ “Bir hakkın ya da kendisine hukukî sonuç bağlanan bir olayın ispatını sağlayan özel kat‘î delil” şeklinde tarif edilen *beyyine* yerine *şahitlik*, İslâm tarihinde en yaygın kullanılan ispat yöntemlerinden biri olduğu için *beyyine* teriminden daha meşhur olmuştur.⁵⁰⁰ İslâm-Osmanlı hukukunda şahitliğin yanında kesin delil kabul edilen diğer ispat vasıtaları ise; yazılı delil, kesin karîne (beyyine), ikrar, yemine yanaşmama yani nükûldür.⁵⁰¹

Klasik doktrinde gayrimüslimlerin, Müslümanlar üzerinde velâyet yetkisi olmadığı için şahitliklerinin de kabul edilmeyeceği konusunda ittifak vardır. Yalnız Hanbelîler zaruret halinde Müslüman olmayanın şahitliğine başvurulabileceğini söylemiştir.⁵⁰² Osmanlı Devleti döneminde, vatandaş sayılan zimmîlerden her sınıf kendi aralarındaki ruhânî ve özel davalarını yine kendi cemaat mahkemelerinde çözüme kavuşturmuş⁵⁰³ ve herhangi bir kısıtlama olmaksızın şahitlik yapmışlardır. Fakat Müslümanların gayrimüslimlerle her türlü davalarının yanında gayrimüslimlerin kendi aralarındaki kamu hukuku anlaşmazlıklarında ve devletin yaptırım gücünden faydalanmak istedikleri durumlarda ise, şer‘iyye mahkemelerine başvurulmuştur.⁵⁰⁴

⁴⁹⁹ Üyesi Yılmaz Yurtseven, “İslam-Osmanlı Muhakeme Hukukunda Şahitlik Müessesesi”, *YBHD* 2 (2018): 87, 135.

⁵⁰⁰ Ali Bardakoğlu, “Beyyine”, *DİA*, VI, 97.

⁵⁰¹ Ali Bardakoğlu, “İspat”, *DİA*, XXII, 492.

⁵⁰² H. Yunus Apaydın, “Şahit”, *DİA*, XXXVIII, 280-281.

⁵⁰³ Mehmet Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Beta Yayınları, 2012, s. 148-153; Macit Kenanoğlu, “19. Yüzyıl Osmanlı Hukuk Sisteminde Gayrimüslim Cemaatlere Tanınan Adli Yetkiler ve Bakmaya Yetkili Oldukları Davalar”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 5 (2008): 7.

⁵⁰⁴ Aydın, *Osmanlı Hukuku: Devlet-i Aliyye'nin Temeli*, s. 308-309.

Bununla birlikte, şahitlik konusunda zimmîlere kısıtlama da söz konusudur. İslâm-Osmanlı hukukuna göre davalı veya davacı Müslüman ise, her iki tarafın şahidinin de Müslüman olması gerekmektedir. Yani şer‘iyye mahkemelerinde gayrimüslimlerin şahitliği hiçbir konuda kabul edilmez.⁵⁰⁵

Tanzimat ve Islahat Fermanları’nın yanında, Kânûn-i Esâsî, Patrikhâne ve Hahambaşılık nizâmnâmeleri, Rum ve Ermeni patriklik berâtları ve Hristiyanların miras davalarına ilişkin devlet kanunlarının sonrasında bile, gayrimüslim cemaatlerin hukukî statüsünde büyük bir değişiklik olmamıştır. Bu dönemde sadece Osmanlı Devleti üzerindeki iç ve dış baskıların azaltılması için, kasıtlı şekilde daha muğlak ifadelerle ve esnek yazım usûlü tercih edilerek yeni iradeler yayınlanmıştır.⁵⁰⁶ Bu kararlar sonucunda Müslümanlarla zimmîler arasında veya zimmîlerin kendi aralarındaki ticarî ve cezaî davaları, karma divanlara havale edilmiş; adlî ve idarî davaları ise, şer‘iyye ve nizâmiye mahkemelerinde görülmüştür. Yani dünyevî problemlerin, yine Osmanlı kanunlarına göre hükme bağlanmasına devam edilmiştir.⁵⁰⁷

Tanzimat’la beraber uygulanmaya başlanan ve Islahat Fermanı ile daha net şekillenen müsâvât politikaları çerçevesinde gayrimüslimlerin, Osmanlı mahkemelerinde Müslümanlar hakkında şahitliği meselesi de gündeme gelmiştir.

Suâvi de, *Müsâvât* başlığıyla kaleme aldığı yazısında, gayrimüslimlerin Osmanlı topraklarında Müslümanlardan daha rahat şartlarda yaşadıklarına ve herhangi bir zulme uğradıklarında patriğin, çorbacının, konsoloslarının onlara sahip çıktığına dikkat çekmiştir. Osmanlı’nın toplumsal ahlâkın güçlü olduğu, zengin ve büyük beldelerinde durum böyledir. Bosna gibi fakir ve cehalet içinde kalan bölgelerde ise, Suâvi’nin tabiriyle câhil ve terbiyesiz Hristiyanlar himayeye kavuşamamaktadır. Bu sebeple Müslümanların bütün Hristiyanlara müsâvât gözüyle bakması kolay değildir. Bu bakış açısını düzeltecek olan yine Hristiyanlardır. Suâvi devamında Hristiyan-Müslüman ilişkileriyle ilgili *The Standart Gazetesi*’nin aynı minvalde bir haberine yer verir. Daha sonra Bâbîâlî’ye seslenerek her sınıfın ayrı ayrı kanunu ve mahkemesi yerine tek bir yolun

⁵⁰⁵ Yurtseven, “İslam-Osmanlı Muhakeme Hukukunda Şahitlik Müessesesi”, s. 96.

⁵⁰⁶ Kenanoğlu, “19. Yüzyıl Osmanlı Hukuk Sisteminde Gayrimüslim Cemaatlere Tanınan Adlî Yetkiler ve Bakmaya Yetkili Oldukları Davalar”, s. 8, 30.

⁵⁰⁷ Kenanoğlu, “19. Yüzyıl Osmanlı Hukuk Sisteminde Gayrimüslim Cemaatlere Tanınan Adlî Yetkiler ve Bakmaya Yetkili Oldukları Davalar”, s. 9-12.

takip edilmesini teklif eder. Ancak bu şekilde Osmanlı tebaası arasında birliğin sağlanabileceğini düşünür.⁵⁰⁸

Bir sonraki sayıda Suâvi konuya devam ederek yine *The Standart*'tan haberler yayınlr. Bir habere göre, Avrupalı konsolosların gözünün önündeki Hristiyanlara farklı muâmele, uzak bölgelerdekilere ise farklı muâmele yapılmaktadır. Haber şöyledir:

Avrupa Konsoloslukları'nın ikâmet ettikleri mahallerde Hristiyanların şehâdeti ister istemez kabul olunuyor. Fakat Avrupalıların nazarından durr olan mahallerde böyle değildir. Hatta bir Hristiyan, İslâm (Müslüman) aleyhine şehadeti kabul olunamadığından, bir Müslümana rüşvet verip kendi yerine şahit dinlettiğini biliyoruz. General Konsolos (...) Bağdat'tan yazıyor ki, katl ve mülk ve miras davalarında Bağdat'ın mehâkim-i şeriyesinde Hristiyanların şehadeti (kabul) olunmuyor. Ticaret mahkemeleri gibi yerlerde kabul olunur gibi gösteriyorlarsa da, Hristiyan şahidi, bir Müslüman tarafından te'yîd olunmadıkça makbul olmuyor. Diyarbekir Konsolosu Mösyö (...)’un beyanı da bu merkezdedir.⁵⁰⁹

Suâvi, İslâm'da şehâdet hukukunu *Mukhbir*'in 4. sayısında ayrıntılı şekilde inceleme ihtiyacı duymuştur. O, İslâm şeriatında şahidin taşıması gereken vasıfları; âkil, bâliğ, hür, mubsır, nâtık ve âdil şeklinde sıralar. Bu şartlar, Müslümanın Müslüman aleyhine şahitliği için gerekli olduğu gibi, Hristiyanın Hristiyan aleyhine şehâdeti için de zorunludur. Bir sınıfın diğer sınıfa olan husumeti adalet şartını iptal edeceği için şahitliğini de düşürür. Bu sebeple:

Hristiyanın, İslâm aleyhine ve Memâlik-i Osmâniyye'de ikâmet eden ecnebîlerin, Hristiyan olan tebaa-i Osmâniyye aleyhine şehâdetleri kabul olunmamak meselesi vaktiyle fetâvâyâ derc olunmuştur. Yoksa Müslüman, Müslüman olduğu için (veya) dininin şerefine mebnî hakkı, Hristiyan hakkına tercih olunmak sevdası için değildir.

Suâvi'ye göre, şer'iyeye mahkemelerinde yabancı milletlerin birbirleri aleyhine şehâdetlerinin kabul edilmemesi de aynı sebepten ötürüdür. Yani bu mesele husumet hikmetine mebnîdir. Zikredilen şartları taşıyan şahit bulunamadığında şer'iyeye mahkemelerinde ikinci bir yola başvurulabilir. Bu yol *isti'lâm*dır. Suâvi, bahsettiği bu terim ile, nasıl bir ispat vasıtası sunduğunu açıklamaz. Osmanlı muhâkeme hukukunda kullanılan *i'lâm*; “bildirmek” manasında olup “kadının herhangi bir mesele hakkında

⁵⁰⁸ Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 2, 8 Cemaziyelevvel 1284 (7 Eylül 1867), s. 3-4.

⁵⁰⁹ Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 3, 15 Cemaziyelevvel 1284 (14 Eylül 1867), s. 4.

yaptığı tahkikatın kendi imzası altında merciine veya vaki suale cevaben arz eylemesi”⁵¹⁰, “mahkemece verilen şer‘î hükmün kaydedildiği yazılı belge”⁵¹¹ ve “mahallî mahkemelerden divana arzedilen kararlar” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵¹² Suâvi ise, bu terimi *isti‘lam* şeklinde yani talep sigasında kullanmıştır. Kanaatimizce o, bu terim ile kâdının, taraflardan yazılı belge istemesini veya teslim almasını teklif etmektedir. Ona göre dünyevî muâmelelerde geçerli olan istilam talebinde dindarlık şartı aranmayıp herkes için câiz olacaktır. Buna göre, doğru ve âlim bir kâdı isti‘lamı ile adaleti sağlayabilecektir. Suâvi mahkemelerde usûlün bu şekilde olması gerektiğini düşünür. Çünkü şeriatta dünyevî muâmeleler, “şeriatın emri, mücerred hakkaniyet ve adalet ve zamana münâsib siyâset” ile yapılmaktadır. Suâvi, bu metodun nasıl gerçekleşeceğiyle ilgili olarak çeşitli fıkıh kitaplarından deliller zikreder. Dünyevî muâmeleler için: “Kad tetegayyeru’l-ahkâm bi-tagyîri’l-ezmân’ kâide-i fikhîyyesince şu kısım zamana göre tebeddül ve tegayyür eyler.” der. Bu konuda hangi fetva ile amel edileceğine karar verecek mercî ise, *Eşbah*’ta yazdığı üzere hükümet idaresidir. Müftî veya kâdı, zamanın haline, örfüne ve adetine göre hakkaniyet ve adaleti gözeterek karar verecektir. *Tarîkat* isimli kitapta geçtiği üzere, bir mesele hakkında sahih rivayet bulunsa, onunla amel etmek metrûk olmuşsa, o rivayetin sahihliğine rağmen onunla amel etmek câiz değildir. Fıkıh kitaplarında fakih, “men arafe zamânehu” diye tarif edilmektedir. Yani dönemin fakih ve kâdısı, kendi zamanının şartlarına ve durumuna münasib olan yöntemi bulmalıdır.

Suâvi, zamanındaki ahlakın fesadından dolayı başkasının malını haksız yere almayan veya haram yemeyen Müslüman bulmanın zorluğundan şikayet eder. Sokakta ekmek yiyen veya yola bevl eden Müslüman cerh olunurken adalet kuralının kendi zamanında nasıl uygulanabileceğini düşünür. Osmanlı mahkemelerinin buna çözüm bulacağını ummaktadır:

Bunu bulamadığımız için toplum mahkemeden koğulalım mı? Hakkımızı almayalım mı? Ey Avrupalılar! Zannetmeyiniz ki yalnız Hıristiyan hukuk arıyor. Biz hepimiz Osmanlı mahkemesinden hak

⁵¹⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, s. 112-113. “Îlâmla huccet arasındaki fark, huccette şahitlerin huzuriyle görülen dâvada kadının îlâmı altında şâhitlerin imzalarının bulunması ve verilen kararın şerân sabit olmasıdır. Îlâmda ise böyle bir hal olmayıp vaki halin yalnız arz ve ifadesidir.”

⁵¹¹ Ahmet Akgündüz, “İ‘lâm”, *DİA*, XXII, 72.

⁵¹² Aydın, *Osmanlı Hukuku: Devlet-i Aliyye’nin Temeli*, s. 200.

istiyoruz. Osmanlı Mahkeme-i Şeriyyesi'ni bu hakkı vermeğe müstaid görüyoruz.⁵¹³

Avrupalıların istintakı gibi şeriatımızda isti‘lâmın olduğunu söylemektedir ve şehâdet yerine bunu kullanmayı teklif eder. Aslında Osmanlı Devleti'nde de istintak meclisleri ve ticaret mahkemeleri açılmıştır ve devlet oralarda isti‘lâm usûlüne başvurulacağını va‘d etmiştir. Suâvi, tüm vatandaşların aynı mahkeme huzurunda yargılanmasını ve gayrimüslimlerden kabul edilmeyen şehâdet yerine isti‘lâm, istintak ve yemin usûllerinden daha çok faydalanmayı önerir:

Ulemâ dahi fıkıh-u fetâvânın isti‘lâm ve istintak ve eyman-ı galîza bahislerini tetkikle tercüme ederek zamanca lâzım gelen meseleler tasvîriyle risâleler te'lif eylese. Nihayet herkes hakkını bir mahkemeden almaya başlasa. Hristiyan dahi ne istemek lazımdır bilse. Yani vatandaşlarıyla müşterek olan hukûku istese. Ol-vakt belli olur ki, mahkeme nasıl hak verir.

2.3.5. Faiz Meselesi

İslâm hukukunda, *hile-i şer'iyye* kapsamında görülen, Osmanlı'da, *muâmele-i şer'iyye*, *murâbaha-i mer'iyye* gibi terimlerle ifade edilen ve faizle ilişkisi uzun tartışmalara neden olan uygulamaların, para vakıfları bünyesinde Fatih Sultan Mehmed döneminden itibaren var olduğu bilinmektedir. Muâmele-i şer'iyye, bu vakıflara ait olan paranın, “karz verenin alacağını her an talep edebilmesi hükmüne takılmadan ve faiz yasağını açıktan ihlal etmeden belli oranda bir fazlalıkla ödünç verilmesine imkan sağlamak üzere uygulanan fıkıh literatüründe “îne satışı” olarak da bilinen bir formüldür.”⁵¹⁴ Nakit paranın az olmasından dolayı insanların borç vermek istememesi ve tefeciliğin yaygınlaşmaması için toplumun ekonomik ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla, toplumda örf haline gelmiş bu uygulama meşru görülmüş ve Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin fetvasına binaen resmî bir had (%10-%15) de koyulmuştur.⁵¹⁵ Yine iktisadî istikrarsızlıklar, toplumda güvenin azalması vb. sosyoekonomik şartlardan dolayı para vakıflarının, *bey' bi'l-vefâ*

⁵¹³ Suâvi, *Le Mukhbir*, nr. 4, 22 Cemaziyelevvel 1284 (21 Eylül 1867), s. 1-2.

⁵¹⁴ Pehlul Düzenli, “Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları” (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 110-112, 401.

⁵¹⁵ Aydın, *Osmanlı Hukuku: Devlet-i Aliyye'nin Temeli*, s. 136; Düzenli, “Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları”, s. 110-112, 401.

(vefâen satış) ve *bey' bi'l-istiğlâl* (kiralama şartıyla satış)'i gibi başka çareler de aranmıştır. Bu yollarla, faizli kredi uygulaması, bir malın kiralanması ve satımı şekline sokularak gizlenmiştir.⁵¹⁶ XIX. yüzyıla gelindiğinde ise, Osmanlı Devleti için ekonomik şartlar daha da kötüleşmiştir.

Sanayi inkılâbıyla yeni üretim tekniklerinin bulunması, Batı'da ticarî ve iktisadî hayata büyük bir canlılık getirmiştir. Osmanlı topraklarının Avrupa devletleri için büyük bir pazar olarak görülmesiyle ticarî ilişkileri artırmak için Osmanlı Devleti ile İngiltere arasında Baltalimanı Sözleşmesi yapılmış, Osmanlı'da bu alanda şirketler kurulmuş hem yabancılardan hem de tebaadan yeni tüccar grupları ortaya çıkmıştır. Ticarî faaliyetler sırasında çıkan anlaşmazlıkları çözmek için yeni mahkemeler kurulmuş ve kanunlar vazedilmiştir. Bu amaçla büyük ölçüde Fransız kanunları esas alınarak Ticaret Kanunnâmesi (1850) ve Usûl-i Muhâkemât-ı Ticaret Nizamnamesi (1861) çıkarılmıştır.⁵¹⁷ Konumuzla bağlantısı açısından bu kanunlarda faizle ilgili düzenlemelere de yer verildiğini söylemeliyiz.⁵¹⁸

Batı'da ticarî ve iktisadî alanda yaşanan büyük gelişme, Osmanlı Devleti'ni de etkilemiş fakat aksine ülkede sanayî üretiminin durması, malî kriz ve dış borçlanma gibi olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Suâvi, *Muhbir* ve *Ulûm*'da kaleme aldığı yazılarında ehliyetsiz bürokratların safahat içinde yaşamaları, aşırı savurganlıkları, suiistimallerini ve yürüttüğü yanlış malî politikaları şiddetle eleştirmekte ve halkın çıkarları doğrultusunda iktisadî kalkınma için somut çözümler sunmaktadır. Suâvi, Avrupa'da ayrıntılarına vâkıf olduğu Batılı ekonomik uygulama ve kanunlardan İslâm hukukunun çerçevesinde Osmanlı toplumunun da yararlanmasından yanadır.⁵¹⁹

İdfâ-yı Düyûn başlıklı yazısında borç ödeme şekillerini anlatırken faiz konusuna giriş yapar. Tablolar eşliğinde hesaplama örnekleri vererek ticaretle uğraşanlara yardımcı olmayı amaçladığı söyler. Ayrıca *Büyük Defter*'de 1864'e kadar kayıtlı olan Osmanlı Devleti'nin dış borçlarının ödenmesinin kaç yılda tamamlanacağına dair tahminî

⁵¹⁶ Aydın, *Osmanlı Hukuku: Devlet-i Aliyye'nin Temeli*, s. 143; Beşir Gözübenli, "Bey' bi'l Vefâ (Vefâen Satış) ve Bey' bi'l-İstiğlâl", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990): 109.

⁵¹⁷ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 420, 432-433.

⁵¹⁸ Okur, "İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç", s. 163

⁵¹⁹ Kenan Demir, "Ali Suavi'nin İktisadi Görüşleri", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* VIII/16 (2018): 443-453.

hesaplamalar da yapmıştır. Suâvi'nin tanımına göre *İdfâ*; borcun faizli şekilde ödenmesidir. Bunun matematik hesabını yapmak işin erbabı için zordur, ehil olmayanlar için ise, neredeyse imkânsızdır.⁵²⁰

Suâvi, *Ulûm Gazetesi*'nin 5. ve 6. sayılarında ard arda yazılarıyla faiz konusuna 50-60 sayfa kadar genişçe yer ayırmış, sonraki sayılarda tekrar ele alma ihtiyacı duymamıştır. Yazılarında faizle ilgili hükümleri, Avrupa ve Osmanlı Devleti'ndeki güncel uygulamaları ve faiz tahdidi meselesini incelemiştir.⁵²¹ Diğer yazılarında ise, tablolar⁵²² eşliğinde faiz hesaplamalarından⁵²³ ve faiz meselesinin iyice anlaşılabilmesi için faizin tarihçesinden⁵²⁴ bahsetmektedir. İslâm'ın bu meselelere nasıl yaklaştığının daha iyi anlaşılması için *bey'*, *ribâ*, *îne* ve *istikrâz bi'r-ribh* tanımlarını tekrar ederek yazısını nihayete erdirdiğini belirtir.⁵²⁵

Suâvi, faiz meselesini teferruatlı şekilde ele almasındaki esas amacını da açıklar. İtalyan ve Yahudi sarraflar Anadolu, Rumeli ve Arabistan'daki ağaları ve beyleri iflâsın eşiğine sürüklemişlerdir. Sarrafların “öyle faiz-i mürekkep hesapları vardır ki bir, on sekiz kere büyür.” diyerek Müslümanlardan kat kat faiz aldıklarını söyler. Kat kat faizi farketmeleri için Müslüman ahalinin de faiz hesapları hakkında bilgi sahibi olmasını tavsiye eder. Şöyle devam eder:

Bu hesapları bilen Yahudiler ve Avrupalılar halkımızı daima soymaktadır. Bu sebepten faiz-i mürekkep hesabını sadeleştirerek beyan etmeye işte bu nüshada başladık ve sırasıyla ileriki numaralarda yazılır. Ta ki ihvân-ı vatanın can yongasına bir yadigâr-ı âcizi kala.⁵²⁶

Suâvi, faiz ile ribânın farklı şeyleri ifade ettiği ve İslâm hukukunda yasaklanmış olan muamelenin kat kat faiz olduğu kanaatindedir. Ona göre, insanlar arasında borç alma-verme işleminin yapılması faizi de ihtiyaç haline getirmiş ve tarih boyunca ona başvurulmuştur. Öncelikle, Suâvi'nin faiz ve ribâ terimlerinin farkını ortaya koyarak giriş

⁵²⁰ Suâvi, “İdfâ-yı düyûn”, *Ulûm*, nr. 5, 1286 (1869), s. 251-265.

⁵²¹ Suâvi, “Faiz Meselesi”, *Ulûm*, nr. 5, s. 266-276.

⁵²² Suâvi, *Ulûm*, nr. 6, 1286 (1869), s. 319-326.

⁵²³ Suâvi, *Ulûm*, nr. 6, s. 312-318.

⁵²⁴ Suâvi, *Ulûm*, nr. 6, s. 327-333.

⁵²⁵ Suâvi, *Ulûm*, nr. 6, s. 333.

⁵²⁶ Suâvi, *Ulûm*, nr. 6, s. 333.

yaptığı ve Hanefî mezhep imamlarının görüşlerine yer vererek uzunca tartıştığı *Faiz Meselesi*⁵²⁷ başlıklı yazısını özetleyeceğiz:

Malum ola ki, faiz ve riba bunlar iki kelimedir. Manaları ve meselelerini birbiriyle karıştırmamalıdır. (...) Şu iki meseleyi ayırt etmek için faizi tarif edelim.

Faiz; istikrâz olunan meblağ için mukabelesinde fayda olmak üzere verilen şeye diyoruz. O şey ne olursa olsun âmmdır. Bu faizin makîs aleyhi icâre meselesidir. Mesela bir hâne, ya tarla isticâr edenler hapsedtikleri müddetçe sahibine bir fayda verir ya bunun adına kira diyoruz. Kezâlik bir meblağ istikrâz eden, meblağı nezdinde tevkif ettiği müddetçe sahibine vereceği faydaya faiz ismini veriyoruz.

Müyesser midir ki medeniyette olan insanlar isticârsız ve istikrâzsız yaşayabilsinler? Hayır, bu müyesser değildir.

Suâvi tarihte, isticârsız ve istikrâzsız bir dönem olmadığını örnek verdikten sonra karşılıksız borç vermek suretiyle yalnızca Asr-ı Saadet döneminde muamele yapıldığını belirtir:

Acaba icâresiz icâr ve faizsiz ikrâz eden cemaat bulundu mu? Evet, vakt-i saadette ona bir ashâb (r.a) karz-ı hasen verdiler. Yani birbirlerinden olan muhtaçlara bilâ-ıvaz ve lâ karz karz verip “*akradûllâhe karzan hasenen*”⁵²⁸ işâret-i kerimesince muhâlesat ettiler. Lâkin her yuvarlak cezmi mi? Her vakit vakt-i saadet değil, her iki ayaklı nâtık Ebû Bekir (r.a) değil.

Şehir kültüründe ise, ticârî hayat daha canlıdır ve borç alıp verme işleri çok daha sık yapılmaktadır. Suâvi, kimsenin malını bedavadan başkasına vermeyi kolay kolay kabul etmeyeceğini düşünür. Bu muamele nehyedilirse dindarlar için hayat çok zorlaşacaktır.

Muamelâtsiz medeniyet olmaz. İstikrâz ve karzsız muamelât tam olmaz. Muâmelâtın tamamı ol âlemin malını nezdinde tevkîf edenlerin bir fayda ile mukâbele etmesine muhtaç. Yoksa kimse parasını verip bâd-ı hevâ hapsedtirmeye cebr olunamaz. Demektir ki, bir din tasavvur olunamaz ki faizden nehy etmiş olsun. Zira böyle bir nehyden ictinâb mütemeddînler için müyesser olmaz. Din, mazhar-ı hükm-i hakk olduğundan “*Lâ yukellifullâhu nefsen illâ vus‘ahâ*”⁵²⁹ mâsadakınca insanların yapamayacağı şey ile hükmetmez.

⁵²⁷ Suâvi, “Faiz Meselesi”, *Ulûm*, nr, 5, 1286 (1869), s. 266-276.

⁵²⁸ “...Allah’a (O’nun muhtaç kullarına) güzel bir ödünç verenlere bu fazlasıyla ödenecektir.” (Hadîd, 18).

⁵²⁹ “Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz.” (Bakara, 286).

Daha sonra Suâvi, soru- cevap yöntemiyle yazısına devam eder:

Sual: Bu tarife göre şeriat ulemâsının faize cevaz vermesi lâzım gelir (mi?)

Cevap: Verdiler ya. İşte müçtehidîn-i kirâmdan İmam Muhammed (r.h) hazretlerinden suâl olunmuş ki: “Bir adam diğere dedi ki: ‘Bana bin dirhem karz ver. Şu şartla ki sana tarlamı âriyet bırakayım. Senin paran bende durduğu müddetçe mukâbilinde benim tarlamı ek biç intifa‘ et.’ Karzı veren ekti biçti.

Bu tarlanın hâsılâtı ona helal olur mu, yoksa tasadduk etmek mi lâzım gelir?”

Hazret-i İmam cevabında: “Helaldir. Maahâzâ bu kârı o adam için ben hoş görmem.” buyurmuş. (Kezâ fi’l-Mültekâ ve’l-Muhît ve’l-Fetâvâyı’l-Alemgîrîyye ve gayrihâ bi ‘ibâratı velâ yetesaddeku bi şey’. Ve ekrahu lehû hâzâ)

Suâvi’nin anlattığına göre nihayetinde bin dirhem borç alan adam, vadesi geldiğinde yine bin dirhem olarak borcunu verecektir. Borç veren adam da bunun karşılığında tarlanın ürünlerinden faydalanacaktır. Suâvi’nin câiz gördüğü faiz budur. Ona göre, eğer şeriatla böyle bir duruma dair yasak olsaydı İmam Muhammed şiddetle menederdi. Hoş görmemesi ise, zühd ve takvasından dolayıdır. İmam Muhammed’in bu tavrı, herhangi bir maksat ve karşılık olmaksızın borç verip alan Tâbiîn ve Tebeu’t-Tâbiîn’in hâlisâne niyetlerinden kaynaklanmaktadır. Suâvi, İmam Muhammed’in suâl eden şahsı bir ihtimal tanıdığı ve takvasına yakıştıramadığı için sadece o şahıs için bunu uygun bulmamış olabileceğini de zikreder. Suâvi’ye göre, İmam Muhammed’in kerih görmesinin diğer bir sebebi ise, faiz olarak bıraktığı tarla ve hâsılattaki meçhullük olabilir. Belki de İmam Muhammed şahsın nâhoş bir faiz yüzdesi alacağını anlamıştır. İmam Muhammed’in bu soruda kesin bir şekilde faizi yasaklamamasından Suâvi, büyük şehirlerde uygulanan yüzde iki buçuk-üç oranındaki faizin cevazına delil çıkarır. Hatta İmam Muhammed’in bu durumdan haberi olsa hoş karşılayabileceğini dahi düşünür.

Suâvi: “Müfessir ve müftü Ebû Suûd (r.h), îne⁵³⁰ meselesinde faize hadd ta’yîn etmeyerek câiz fetvası verdi. Ancak yüzde on beşten ziyade olmasını insâfa münâsib görmedi.” der.

⁵³⁰ H. Yunus Apaydın, “İne”, *DİA*, XX, 283. “Bir kimsenin bir malı belli bir fiyat karşılığında vadeli olarak satın aynı malı peşin parayla sattığı fiyattan daha ucuza geri satın almasıdır.”

Suâvi yine bir soru ile devam eder: “İmam-ı Âzam hazretlerinden naklolunan “Küllü karzın cerre menfa’aten fehuve riban”⁵³¹ kazıyyesine dersiniz ki; “cerre menfaaten” eden karzı, riba yani haram addediyor (mu?)” Cevapta Suâvi bu sözün Ebû Hanîfe (r.h)’ye isnadının yanlış olduğunu ve sahih bir aslının bulunmadığını söylüyor. Sözün doğrusu İmam Muhammed (r.h)’den rivayetle: “İnne Ebâ Hanîfete kâne yekrahu külle karzın cerra nef’an”⁵³² şeklindedir. Suâvi “yekrahu” lafzını, hoşlanmaz manasında kullanmaktadır ve haram ile arasındaki büyük farka dikkat çekmektedir. Ebû Hanîfe’nin bu sözü, Suâvi’ye göre onun zengin oluşundan kaynaklanmaktadır. Çünkü zengin olan Ebû Hanîfe bu muameleyi mekruh görmüştür, fakat zengin olmayan imamlar menfaatsiz karz yoluna gitmemişlerdir.

Devamında ribânın, aynı iki cins karz arasında cereyan ettiğini; gümüş para borç alan birinin, altın veya içinde altın oranı çok olan gümüş parayla veya kâğıt parayla borcunu ifâsının faiz olmadığını anlatır. Aynı cins ile borç ödenmesinin haramlığı nas ile sabittir. Ayrıca Suâvi’ye göre, Kur’ân’da haram kılınan muamele çeşidi, kat kat faizdir ki, bu:

La te’külû er-ribâ ez’afen muzaafa”⁵³³ nass-ı sarihiyle haramdır. Bu âyet-i kerimede ‘ez’âfen muzâ’afe yani kat kat fazla ribâ yemeyiniz.’ buyuruldu. ‘Ez’âfen muzâ’afe’ kaydı abes midir? Mutlak, mukayyed üzere mahmûldür. Ez’âfen muzâ’afe ribâ, fâhiş faiz dediğimizdir. Bunun haram olduğuna şüphe mi var? İşte gözünüzün önünde görüyorsunuz ki faiz faydasıyla bunca memâlik ma’mûr olmakta ve fâhiş faiz zararıyla şunca bilâd harâb olmaktadır.

Suâvi’ye göre bir memlekette normal faiz ile fâhiş faizi birbirinden ayırmak için ölçü, o memleketin servet ve zenginlik derecesidir. Bu ölçüyü hükümet araştırarak tespit eder. Suâvi bu konuda bir ölçü koyan Avrupa ülkelerinden örnek verir:

Fransa’da muamelât-ı âmmede faiz %5 ve umûr-ı ticarete faiz %6 tahdîd olunmuş. Bu haddi tecavüz edenler fâhiş faizci addolunup mücâzât görür. Memleket-i Osmaniyye’de, muamelât-ı âmme ve umûr-ı ticaret tefrik olunmayıp %12’den tahdid olunmuştur. Bu hadden tecavüz edenlere mücâzât yoktur. (Bu haddi aşanlara ceza yoktur.) Fakat miktar-ı dâyin ile medyûn beyninde münâza’ zuhuruyla iş mahkeme-i ticarete, ya (da) hükümet meclisine düşerse miktar-ı fâhiş tenzîl 1’le 12 raddesine indirilir.

⁵³¹ “Menfaat sağlayan her karz, faizdir.”

⁵³² “Ebû Hanîfe, menfaat sağlayan her karzı mekruh görürdü.”

⁵³³ “Kat kat faiz yemeyin.” (Âl-i İmrân, 130).

Eğer bu had memleket servetinden bi'l-kıyas tayin olunmuş hadd-i sarih ise, bu hükmü irade-i seniyye tamîm ile hile-i şer'îyye namıyla yapılan fâhiş faizleri nehy etmeli ve fâhiş murabahacılara hileye mecal bırakmamalı.

Suâvi faiz oranının tahdidi meselesinde, *Tedbir-i Servet* yazarlarının konuyu “narh” meselesine benzeterek bir sınır getirmeye itiraz ettiklerini yazar. Bu kişiler faize bir sınır konulmadığı takdirde faizin kendiliğinden aşağı düşeceğini ve dolayısıyla borç alıp vermenin kolaylıkla ve ucuz yoldan yapılabileceğini iddia ederler. Bu amaçla, Fransa Bankası 1857’de faiz tahdidini kaldırmıştır. Fakat Suâvi’ye göre, bizim memleketimizde hükümet bu meseleyi bir süre daha elinde tutup adaletli bir ölçü koymalıdır.

Yazının sonlarında, Aristo’dan başlayıp papazlara kadar değinerek kısaca tarihteki faiz yasaklarından bahseder. Suâvi’ye göre meselenin iyice anlaşılması için faizin tarihçesinin yazılması gerekmektedir. Sonraki sayıda tarihî tecrübeyi daha geniş ele alacağını söyleyerek yazısını bitirir.⁵³⁴

Târihçe Bir Mesele-i Faiz bölümünde ticaret vasıtalarının ortaya çıkmasından itibaren tarih boyunca faiz meselesinin mevcut olduğunu ve faizin miktarının bu işle uğraşanların vefasına, kanunlara ve ticaret ahlakına göre değiştiğini söyleyerek Romalılar, Hristiyanlar ve Yahudiler’deki ve o zamanın Avrupa’sındaki faiz muamelelerini anlatır.⁵³⁵ Son olarak da İslam’da *bey’*, *ribâ* ve *îne*’nin tanımlarını verdikten sonra Suâvi, İslâm medeniyetlerindeki muamelelerde özellikle îne uygulamaları hakkında bilgi verir:

“Îne: Kamûs mütercemi der ki; ‘Bir malı bir adama vadesiyle bir bahaya satıp, meclis-i mezburda yine bâyi’ ondan nâkıs nakt-ı baha ile iştirâ’ etmekten ibarettir.” Suâvi, *Fetâvâ-yı Alemgîrîyye ve Tatarhâniyye*’den îne örneği zikrettikten sonra: “Bizde hîle-i şer’îyye ve devir dedikleridir ki, ekseriyen hilâlî saat devrederler. O dahi suret-i înedir.” der. Bazıları ziraat mekruh olduğu için îneyi de mekruh görmüştür. Çünkü Asr-ı Saadet’te Müslümanların sayısı az olduğu için ya düşmanla ya ziraatle uğraşılması gerekiyordu. Cihad sorumluluğunun aksamaması için ziraat mekruh görülmüştü. İleriki dönemlerde Müslümanların sayısı artıp hem asker hem de ziraatle uğraşma imkânı olunca

⁵³⁴ Suâvi, “Faiz Meselesi”, *Ulûm*, nr, 5, 1286 (1869), s. 266-276.

⁵³⁵ Suâvi, *Ulûm*, nr, 6, 1286 (1869), s. 327-332.

kerâhet hükmü kaldırılmıştır. Başa İmam-ı Âzam olmak üzere fukahâ ziraatin helal ve hatta en faziletli mesleklerden olduğuna fetva vermiştir. İne meselesi de ziraate benzetilmiştir. Asr-ı saadet'te sayısı az olan Müslümanlar arasında ine satışı yasaklanıp herhangi bir maksat ve bedel gözetmeksizin borç vermek emredilmiştir. Müslümanların kalabalıklaştığı ve medeniyetin geliştiği dönemlerde ise, insanların karşılıksız borç vermeye yanaşmadığı görülünce ve karşılıksız borç imkânı kalmayınca mecburen bu hüküm nefyedilmiştir. Ulemâdan bazılarının ineyi mekruh hatta ribâ görmeleri ve bazısının ineden kaçınılması şüphesiz ki o lanetlenmiştir.” demelerine rağmen mu'teberân-ı fukaha cevaz vermiştir. Hatta Ebû Yusuf (r.h): “İne câizdir ve bununla muamele eden me'curdur.” demiştir.

Suâvi, diğer bazı imamlardan fetva örnekleri zikrettikten sonra son dönem âlimlerinin fetvalarına yer verir:

Hele Müteahhirîn'den meşâyih-ı İslâm ve ehl-i fetâvâ câiz gördüler ve kimse bir hadd tayin etmedi. Yalnız Ebû's-Sukût Efendi (r.h) (Ebû Suûd) der ki: “İnsafa layık olan %10-%15 (senevî) tecavüz etmemeli.” deyu ne kadar ziyade olsa cevazına ve fakat (...) adem-i tecavüzde insaf bulunacağını beyan etti.

Şu tafsilden anlaşıldı ki ine yani ticaret vasıtasıyla faiz almak muamelesi kadîmden beri Arap'ta var imiş ve evâil-i İslâm'da sebep-i men olunmuş. Fakat müteahhiran zeval-i sebep tasavvuruna mebnî tecvîz edilmiş. Hâlbuki tahdid dahi edilmemiş.

Suâvi kendi zamanında Avrupa ve Osmanlı Devleti'ndeki ineye benzetilen muamelelerde, faiz oranlarının yüksek faize ulaşmadığını göstermeye çalışır:

Londra Bankası 400 kuruş için 3 mâhda ancak 2,5 kuruş alır. Devlet-i Osmaniyye'nin %12 kanunu fakat 12 kuruş ahzeder. İneçiler 100 almaya ruhsat veriyorlar. (...) Bazı fukaha bu muamele meclis-i vahidde olursa haram ve mecliseynde ise helal dediler. Hâlbuki yukarıda naklettiğimiz caiz diyenler mutlakan caiz gördüler, meclis falan kaydetmediler. Müftâ bih dahi bu idi.

Devlet-i Osmaniyye'de %15'ten ziyade faize resmen müsaade olundu. Sultan Selîm es-Sânî asrında %15, kütüb-ü fetâvâyâ dahi girdi.

Medeniyet seviyesine ulaşılmış bir hayatın ihtiyacı olarak Reşit Paşa, 1268’de bu sınırı %12 olarak belirlemiştir. Reşit Paşa’nın bu fermanına göre faiz davalarında yüksek faize rastlandığında ise, faiz oranı %12’ye düşürülmüştür.⁵³⁶

Suâvi yazısını, kısaca *istikrâz bi’r-ribh*ten bahsederek sonlandırır. Ona göre, borçlanmaya/borç istemeye ihtiyaç duyulmayan veya ribh ve faizsiz borç verenlerin mevcut olduğu veya bir şekilde ihtiyacın giderildiği bir memlekette *istikrâz* veya *ikrâz* meselelerini konuşmaya gerek yoktur. Fakat, “İhtiyaç olan yerde faiz ile *istikrâz*ın cevâzı şüphe görmemelidir.” Suâvi, “İhtiyacı olan için *istikrâz bi’r-ribh* caizdir.” yazmışlarsa, borçlandırma yapan birileri olduğu için bu meselelerin tartışıldığını ifade eder. Dolayısıyla borç veren olduğuna göre borç alanın da olması gerekmektedir. “Bu zaten meşru’-u karz meselesi ve muamelât ihtiyaca kıyas olduğundan buna rüşvet meselesi gibi şeyler kıyas olunamaz.” diyerek yine borç meselelerinin ihtiyaçtan doğduğunu vurgular ve borcun, rüşvete kıyasını doğru bulmaz.⁵³⁷ Suâvi, faizle ilgili bu uzun yazılarının sonunda devamının geleceğini ifade etmişse de tekrar bu meseleye döndüğüne rastlamadık.

Yeni Osmanlılar’dan ilk ayrılan Kâni Paşazâde Rıfat Bey, ayrılık manifestosunda Yeni Osmanlılar ve özellikle Ali Suâvi ve Ziya Paşa hakkında ağır ithamlarda bulunmuştur. Ona göre, Suâvi’nin İslâm hukukunda bilgili olması kendi zannıdır, oradan, buradan duyduğu fakihlerin ve fıkıh kitaplarının adını rastgele sıralamaktadır. Kendi görüşüne uygun fetvaları alıp çıkarlarına göre yorumlamaktadır. Ayrıca Rıfat Bey, Suâvi’nin faizle ilgili yazılarını da “sakat ve uydurma” bulur:

(Suâvi) Kendine göre birtakım hükümler çıkarıp bilgiler savurduktan sonra şöyle söylüyor: “O halde borç almak caiz olduğuna göre, borç vermek de caizdir; bunlar birbirini zorlayan ve gerektiren şartlardır.” Ne var ki bu adamın gerçekte İslâm hukuku konusunda en küçük bir bilgisi bulunsaydı şunu bilmesi lâzım gelirdi ki: “Alınması caiz olmayan şeylerin verilmesi de caiz değildir. Her ne kadar zaruret ve şiddetli ihtiyaçtan dolayı yasaklanmış bulunan şeyler yasaklanmamış gibi kabul edilirse de geçici şeylerde asıl olan, geçicilik ve yok olmaklıktır. Mâni zâil oldukça memnu avdet eder.”⁵³⁸

⁵³⁶ Suâvi, *Ulûm*, nr. 6, 1286 (1869), s. 335-340.

⁵³⁷ Suâvi, *Ulûm*, nr. 6, 1286 (1869), s. 340-341.

⁵³⁸ Kâni Paşazâde Rıfat, “*Hakikat-ı Hâl Der Def’-i İhtiyâl*”, Paris, 1869 Aktaran: Ebuzziya, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, s. 261-275.

Diğer yandan Kâni Paşazâde, bir insanın büyük faiz oranıyla borç para almak zorunda kalabileceğini söyler. Fakat ona göre, böyle bir durum oldu diye büyük miktarda faiz ile borç vermenin, ihtiyaç veya zarurete istinaden cevazına hükmedilmez. Suâvi, tarihte faizcilik ve tefecilikle borç vermenin sık karşılaşılan bir durum olduğunu söylemiştir. Fakat Kâni Paşazâde, Suâvi'nin bu işlerle uğraşanların hepsini Müslümanmış gibi düşünmesinin hatalı olduğunu, bu muamelelerle ünlenmiş Yahudilerden haberi bile olmadığını iddia eder.⁵³⁹

Yeni Osmanlılar başta olmak üzere Ebuzziya gibi tarihçiler ve aydınlar, Kâni Paşazâde Rıfat'ın bu kitapçığında yazdıklarının gerçekleri yansıtmadığını belirterek saldırgan dil ve üslûbunu eleştirmişlerdir.⁵⁴⁰

Ülken'e göre, Suâvi Osmanlı'da banka açılmasını meşrulaştırmak için bu meseleleri ele almıştır ve faizi câiz görmesinden dolayı İslâmcıların şiddetli hücumuna uğramıştır. “Hâlbuki kendisinden hemen kırk yıl sonra (1870-1910) edebiyat, ilahiyat fakülteleri aynı şeyleri tartışmış ve medrese profesörlerinden İsmail Hakkı İzmirli bu fikri *Yeni Fıkıh Dersleri* kitabında etraflı olarak izah etmiş ve savunmuştur.”⁵⁴¹

Yine aynı dönemlerde Mısır'daki yenilik hareketinin öncülerinden olan Muhammed Abduh (ö.1905)'un da Batılı değerlerden ümmetin faydasına olanların kullanılması gerektiğine inandığı için, bireysel kâra yönelik olmaması şartıyla, ümmetin kalkınması için faize fetva verebilecek noktaya geldiği ileri sürülür.⁵⁴² Abduh, Mısır müftüsü iken, sigorta ve tasarruf sandıklarını mudârebeye benzeterek cevâzına hükmetmiştir.⁵⁴³

Burada incelediğimiz faiz ve ribayı ayıran bu yaklaşım tarzları günümüze de taşınmıştır. Enflasyon oranı seviyesinde olan fazlalığın riba sayılmayacağı görüşleri bugün de seslendirilmektedir.⁵⁴⁴

⁵³⁹ Rıfat Bey, “*Hakikat-ı Hâl Der Def-i İhtiyâl*”, Aktaran: Ebuzziya, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, s. 261-275.

⁵⁴⁰ Ebuzziya, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, s. 275.

⁵⁴¹ Ülken, *Türkiye'de çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 115-117.

⁵⁴² Ali Bulaç, “İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, VI, 64.

⁵⁴³ M. Sait Özervarlı, “Muhammed Abduh”, *DİA*, XXX, 484.

⁵⁴⁴ Bulaç, “İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli”, s. 64.

2.3.6. Resim ve Heykel

Batılı yönde değişen kültür hayatının etkisiyle Osmanlı'da konuşulmaya başlanan konulardan biri de resim ve heykel meselesidir. Osmanlı'da resim sanatı, XVIII. yüzyıla kadar minyatür tarzında karşımıza çıkmıştır.⁵⁴⁵ O dönemde serbest sanatçılar varsa da resim, daha çok saray çevreleriyle sınırlı kalmış ve hassa ressamı tarafından çizilmiştir.⁵⁴⁶ Şehir tasvirleri ve manzara resimlerinin yanında padişahların geleneksel kalıplara göre bağdaş kurmuş halde Kur'ân okurken ya da tahta oturmuş şekilde portreleri yapılmıştır. Bu dönemden sonra Batılılaşma akımının sonuçlarından olarak resimde yeni bir sanat anlayışının etkileri görülür.⁵⁴⁷

Batılılaşma döneminde İstanbul'a çok sayıda Avrupalı ressamın gelmesinin⁵⁴⁸ yanında Osmanlı'da Batılı tarzda askerî eğitimin başlamasından sonra, bu okullarda verilen resim dersleri vasıtasıyla bu alanda da yeni bir eğilim doğmuştur. Bu dönemlerde daha çok manzara ve mimarî tasvir çizimleri yapılmış, insan portresi veya doğadaki figürlerden uzak durulmuştur.⁵⁴⁹ Bu tavırda gelenekte yerleşmiş olan insan ve hayvan tasviri konusundaki yasağın etkili olduğu düşünülebilir. Diğer yandan Osmanlı padişahları ve bürokrasisi tarafından Osmanlı'da Batı resim sanatının geliştirilmesi desteklenmiş ve bu amaçla resim eğitimi almaları için Avrupa'ya öğrenciler gönderilmiştir. Örneğin; Şeker Ahmet Paşa ve Süleyman Seyyid Paris'te eğitim almış, daha çok manzara ve cansız nesne çizimleriyle meşgul olmalarının yanında Osmanlı'da ilk erkek portre örneklerini vermişlerdir. Daha sonra yine Fransa'da yetişen Osman Hamdi Bey ise, çok farklı bir bakış açısıyla Oryantalist anlayışın izlerinin görüldüğü tablolar çizmiştir.⁵⁵⁰

⁵⁴⁵ Günsel Renda, *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı: (1700-1850)*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1977, s. 29-30.

⁵⁴⁶ Renda, *Türk Resim Sanatı*, s. 189-192.

⁵⁴⁷ Renda, *Türk Resim Sanatı*, s. 29-30, 65.

⁵⁴⁸ Renda, *Türk Resim Sanatı*, s. 9.

⁵⁴⁹ Aytül Papila, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşma Döneminde Resim Sanatının Ortaya Çıkışı ve Osmanlı Kimliğinin Resimsel Anlatımı", *Gazi Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Sanat ve Tasarım Dergisi* (2008): 120-124. Ressam Castellon, 1797'de gerçekleştirdiği Türkiye ziyaretinde, canlı çiziminin yasak olduğu şeklinde bahsettiği dönemde bile, çok küçük boyutta çizilmiş insan figürlerinin olduğu tabloları gördüğünü haber vermiştir. Bkz. Renda, *Türk Resim Sanatı*, s. 23.

⁵⁵⁰ Papila, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşma Döneminde Resim Sanatının Ortaya Çıkışı ve Osmanlı Kimliğinin Resimsel Anlatımı", s. 120-124.

Yeni sanat anlayışı, zamanla âyan ve eşraf tarafından başkent dışında ve saray çevrelerinde yayılmaya başlamasına rağmen diğer bölgelerde kültürel değişim daha yavaş olmuştur. Ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısında insan figürlü manzara resimleri çizildiği görülmüştür. O yüzden saraydaki bu sanatsal etkinlik, Osmanlı toplumuna göre ayrı değerlendirilmelidir.⁵⁵¹

Nitekim Suâvi'ye resim hakkında soru sorulması ve daha sonra yazdıklarının tepkiyle karşılanması, hocalar ve halk nazarında durumun saraydakinden çok farklı olduğunu yansıtmaktadır. Bu olumsuz tavırda geleneğin etkisi vardır. İlahi dinlerin temelde putperestliği engellemek için koyduğu düşünülen resim ve heykel yasağını, İslâm geleneğinde de sürdürenler olmuştur. Bazı âlimler ise, canlı suretinde resim ve heykel yapımını haram görmemişlerdir.⁵⁵² Resim ve heykel icmalen mi yasaklanmıştır, caiz görüldüğü yerler var mıdır, nesh söz konusu mudur? sorularının cevapları çalışmamızın esas konusu olmayıp sınırlarımızı aşacağı için bu meselelere değinmeyerek Suâvi'nin görüşleri ve ona verilen tepkilerle yetineceğiz.

Suâvi, bir okuyucusundan İslâm'da münakkaş ve mücessem suret yapmanın câiz olup olmadığını soran bir mektup alır. Suâvi'nin bu kişi vesilesiyle İslâm tarihinden örnekler sunarak konu hakkında yaptığı genel açıklamayı özetleyeceğiz. Öncelikle o, Peygamber –sallallahu aleyhi vessellem-’in resim ve heykel yasağının sebebini açıklar ve bu yasağın kalkması düşüncesine binaen İslâm tarihi boyunca çeşitli coğrafyalarda resim ve heykelin kullanıldığını örnekleriyle beraber zikreder:

Tasvirden nehyeden âsâr-ı şer’iyye âlemi şirkten tathîr için esnâm-ı mücesseme üzerine varid olmuştur. Demek ki kalemkârî nakş ve tasvîr bu âsâr ile mansûs değildir. Atabekan Devletleri’nde atâbeglerin (atabey) sikkelerinde suretler var idi. Bu sikkeler üzerine ‘Lâ ilâhe illallah Muhammedun Rasulullah’ yazılı olduğu halde insan resimleri dahi madrûb idi. Bu devletler İslâm’dan ve Atabekan (Devletleri’nin) ekserisi sulehâdan oldukları halde hususen Cezîre ve Musul ve Sincar ve Hama gibi ulemâsı çok mevâkide ve beş yüz sularında böyle suretle sikkeler darb ederlerdi.

Mücessem suret yapmaya gelince, Hulefâ-yı Abbâsiyye vaktinde bile vâki’dir. Bu suretler ismi gibi müessera olup tapmak için olmadığı cümlelerin ma’lumudur. Âlem-i Bağdat ve tâcü’l-medîne denilen Eyvân-ı Mansur Kubbesi’nin üstünde timsâl-i fâris var idi. Ebû Bekir Hatîb tarihinde yazmış ki: ‘(...) Bu timsâl 329 tarihine dek bâkî kaldı. Ol vakit

⁵⁵¹ Renda, *Türk Resim Sanatı*, s. 193-199.

⁵⁵² Tuncay Başoğlu, “Resim”, *DİA*, XXXIV, s. 579-581.

bir yağmurla ve fırtınayla kendi düştü.’ Dâru’ş-Şecere’de otuz süvari timsalinin mevcut olduğunu Kazvînî ‘Âsârü’l-Bilâd’de zikreder.⁵⁵³

Suâvi’nin bu yazısı İstanbul’da kendi deyimiyle tarih ve âsârdan haberi olmayanlarca, hatta Allah’a ve ahiret gününe inanmayıp da taassup ehli görünen kimseler tarafından şeriat ve adetlere aykırıdır diye eleştirilmiştir. Bunun üzerine Suâvi *İslâm’da Resim ve Tasvîr ve Timsâl* başlıklı yeni bir yazı yayınladı. Bu yazısında, *Ulûm Gazetesi*’de İslâm’da nakş ve tasvire hem kitaplarda hem de pratikte cevaz verildiğini daha önce örneklerle açıkladığını vurgulamıştır. İnanmayanlar için üzerinde Kelime-i Şehâdet olduğu halde arkasına insan resmi basılan sikkelerden iki örneğin resmini yayınladı. Bazı âlimler, mücessem olmayan resim ve nakş câizdir deseler de Suâvi iki çeşidi de caiz görmektedir. Suâvi’nin deliline gelince, onu şöyle açıklar:

Çünkü zaman-ı saadette ehl-i Mekke’de mücessem esnâm yapmak olup resim ve nakş bulunmadığından suver babında olan ehâdîs-i şerîfe, mücessem esnâm hususundadır. İşte bu mevrîd-i istidlâliyle nakş kurtuldu. Mücessem timsâl bahsine gelince nehye illet ne idi? İnsanları putlara tapmaktan yani şerikten kurtarmak değil mi idi? Fi’l-vâki’ İslâm bidayetinde kesr-i esnâm ile şirkten kurtarıldı. Memâlik-i ma’rûfede İslâmiyet teessüs-i tevesa’ ile şirkten katiyyen kurtuldu ve İslâmiyet’in esası, ibadet-i esnâmdan teberri-i tenezzüh olduğunu herkes bildi. Artık intifâ-yı illetle hükm-i nehy müntefi oldu. Zira Müslümanlar yapacakları resme belki taparlar korkusu kalmadı.

Suavi bölge bölge İslâm coğrafyasını gezerek resim ve heykelin kullanıldığına dair deliller sunmaya devam eder:

Hele bir de âsâr-ı eslâfımıza bakalım. Her asırda, her kıtada resim ve suret yaptıran bunca hulefâ-ü mülûk-ü vüzerâ-ü musavvirîn İslâm’dan idi. Nice meşhur ressamlar geçti. Makrîzî, meşâhîr-i musavvirîn terâcim-i ahvâlini müstakil kitapta yazdı. Hicretin üçüncü karnında geçen ressamlarımız yâd olundukça bize bâis-i mefharet olsalar sezâdır. İbn-i Aziz Basrî ve Kasîr-i Irakî ve Ebu Bekir Muhammed bin Hasan ve Ahmed bin Yusuf ve Muhammed bin Muhammed bunların ser-firâzları idi. Acaba hangi kıtada İslâm suret ve timsâl yapmadı? Suriye’de mi? Hulefâ-yı Emeviyye’den Abdülmelik sikkesine kendini tasvir ettirdi. Kudüs-i Şerîf’te yaptırdığı caminin kapılarını timsâl-i nebevî ile tezyin eyledi. Yâkut yazdı ki, Câmî-i Hums kapısında nısfı insan ve nısfı akrep bir timsâl var idi. Şam’da işleyen bunca müslimîn tezgâhlarında, suretli kumaşlar çıkar idi. Endülüs de mi yapmadılar? Endülüs hulefâsından Abdurrahman Sâlis, Zehrâ Sarayı meydanının ortasında eski Romanların ‘Flora’sı suretinde timsâl-i mahbubeyi vaz’ etti. Bu sarayın şadırvanını kenarlarında on iki

⁵⁵³ Suâvi, “Tasvir ve Timsâl”, *Ulûm*, nr. 9, 1286 (1869), s. 550-552.

hayevan timsâli var idi ki, bazısı altından ve kimi kıymetli taşlardan Kurtuba’da yapıldı. Hele Endülüs’te oymacılık ve nakkaşlık sanatlarının ne derece-i ulyaya balığ olmuş olduğu el-Hamrâ eşkâlinden malûmdur.

Suâvi: “Bağdat’ta mı yapmadılar?” diye sorarak Ebû Bekir Hatîb, Yâkut Hamevî ve Kazvî’de⁵⁵⁴ geçen Kubbet’i Mansûr gibi eserlerdeki timsal örneklerini zikreder. Bununla beraber o zamanlarda Müslüman zanaatkârlar, tezgâhlarında suret tasvirli kumaşlar da üretmektedir.

Daha sonra Tataristan’a geçerek Timur’un Semerkand’da mükemmel bir müze inşa ettirdiğini ve heykellerin olduğu kısımda İslâm medeniyetinin en ünlü suret ve timsallerinin yer aldığını anlatır.

Hint ve Tatar’a gitsek her tarafında evliya-u enbiya-u ulema-u mülûk-u vüzera-u şuarâ-u uşşâk resimleri görürüz. Acemistan resimden geçilmez. Gerçi Acem’e gitmedim lâkin meşhur İngiliz seyyah ‘Chardin’ te’lifi olan ‘Seyahat-ı Fars’ kitabı gördüm. Orada yapılmış ve yapılan resimler bî-hesaptır. Resimli kitap bahsine gelince Endülüs ulemâsı bu yolda çok kitaplar yaptıkları tarihlerden anlaşılır.

Suâvi, Avrupa ve Osmanlı kütüphanelerinde hicri 5. yüzyıldan kalma resimli kitaplara rastlamıştır.

Şimdi ne diyelim bunca asırlarda bunca insanlar bilmemişler mi yahut bilmişler de din ve âyine muhalif tarik-ı dalalet mi gitmişler? Ehl-i insaf ‘inde infaftan başka bir zehâb câiz olamaz. Ben geçen gün Paris Müzesi’ndeki âsâra bakmakta iken Timurlenk’in Semerkand’ta teşkil ettiği müzeyi düşündüm. Burda şu bâbta Timurlek-i Sâni olacak bir âkil geçmediğinden âsâr-ı Şarkıyye’nin oraya müzelerine taşınmış ve taşınmakta olduğunu tefekkür eyledim. Melûl ve mahzun oldum. Hüzün yalnız müze fevâidinden bî-behre olduğumuz için mi? Yok yok her zamanda ve her yerde servet ve ticaretin bir kaliteli parçasını kaldırıp bel’ eden resim ve tasvirdir. Sen Frankların basmasını, kumaşını, oymasını ve diğer eşya-yı masna’asını iştiraya niçin heves ediyorsun? Boyaları ve resimleri bizimkinden daha güzel olduğu için değil mi? Öyle ise renk ve nakşî onlar gibi güzel ve sevimli yapabilmek için resim ve tasvirin her nev’inde ve her fer’inde onlar gibi kesb-i mahâret edebilmeli. Biz ki hatta biz dahi kazançtan onlar gibi hissedâr olalım. İşte bu babta dahi ben bildiğimi yazdım.⁵⁵⁵

⁵⁵⁴ Cevat İzgi, “Zekerıyyâ b. Muhammed el-Kazvîni”, *DİA*, XXV, 160. Suâvi, ünlü coğrafyacı Zekerıyyâ b. Muhammed el-Kazvîni (ö. 682/1283)’nin *Âsârü’l-bilâd ve ahhârü’l-ibâd* eserini kastediyor olmalıdır.

⁵⁵⁵ Suâvi, “İslâm’da Resim ve Tasvîr ve Timsâl”, *Ulûm*, nr. 21, 1287 (1870), s. 1282-1286.

Ulûm'un bir sonraki sayısında yine *Suretli Sikke-i İslâmiyye* başlıklı bir yazı daha yayınlar. Suâvi, Suphi Bey'in, İslâm medeniyetinin doğup geliştiği topraklarda gezen kişilerin, "Meskûkât-ı atîka hazineleri"nde; Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali (r.anh) ve ashtan olan diğer valilerin, Emevîlerin, Abbasilerin dönemlerinden kalma çok sayıda resimli sikke görebileceği sözünü aktarır. Nitekim Hüsrev Perviz ve Herakleios'un suretlerinin olduğu sikkeler İslâmiyet'ten sonra da kullanılmıştır. Ayrıca Muaviye'nin kılıç kuşanmış şekilde resminin olduğu bakır dinar darb ettirdiği de rivayet edilmektedir. Suâvi yine resimli sikke numunelerini yazısına eklemiştir. Diğer bir suret çizimine örnek olarak, *Cihannümâ*'da Kâtip Çelebi'nin Amerika'da bulunan farklı iki tür hayvanı tarif ettikten sonra o hayvanların resimlerini paylaştığını anlatır. Suâvi de aynı şekilde bahsedilen iki hayvanın resimlerini eklemiştir.⁵⁵⁶

Tapınma kastı olmaksızın resim ve heykel yapmanın caiz olduğunu düşünen Suâvi, gazetelerinde resim ve şekiller kullanmıştır. Hatta *Kamûsu'l-Ulûm ve'l Ma'ârif* adıyla Türkçe ilk resimli ansiklopedi Suâvi tarafından çıkarılmıştır.⁵⁵⁷ *Ulûm* ve *Muvakkaten Gazetesi* ile *Kamûsu'l-Ulûm ve'l Ma'ârif* te toplam 16 şekil yayınlamıştır. "Bunların 4'tü harita, 5'i figür, 4'ü hayvan şekli ve 3'ü bitki resmi olup hepsi el çizimidir."⁵⁵⁸ *Kamûsu'l-Ulûm ve'l Ma'ârif* için, "Böyle bir kitabta azdan az yirmi bin resim lazım."⁵⁵⁹ dese de ancak 80 sayfa çıkarabilmiş, 'Atabey' maddesinden ileriye gidememiştir.⁵⁶⁰

İstanbul'a döndükten sonra *Sadakât Gazetesi*'nde Suâvi hakkında bir haber yayınlanır. Haberde, Suâvi'nin Avrupa'da iken örnek gösterilecek bir şekilde memleketini temsil ettiği ve savunduğu için Avrupalı dostlarının ona bir "resm-i mücessem" yaptırdıkları ilân edilmektedir. Bununla beraber habere göre, İtalyan ressam ve heykeltıraş olan Marino tarafından yapılan bu hediye, Galata gümrüğünden geçirilerek Suâvi'nin evine ulaştırılmıştır.⁵⁶¹ Suâvi'nin resim ve heykel yapımı hakkındaki görüşleri bilindikten sonra dostlarının böyle bir hediye hazırlaması garip bir durum değildir. Ayrıca Suâvi'nin bu hediye karşısındaki memnuniyetini tahmin etmek güç olmasa gerekir.

⁵⁵⁶ Suâvi, "Suretli Sikke-i İslâmiyye", *Ulûm*, nr. 22, 1287 (1870), s. 1316-1320.

⁵⁵⁷ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 149.

⁵⁵⁸ Uğurlu, "Ulûm Gazetesi'nin Tematik İncelemesi", s. 41.

⁵⁵⁹ Suâvi, *Ulûm*, nr. 21, 1287 (1870), s. 1274.

⁵⁶⁰ Meriç, *Sosyoloji Notları*, s. 325.

⁵⁶¹ Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, s. 219-220.

2.3.7. Hukuku's Şevârî' (Belediyecilik/Şehir Düzeni)

Suâvi'nin 1324 (1908)'te Kol Ağası Ahmet Kemal tarafından, Sırat-ı Müstakim Kütüphanesi yayını olarak *Hukuku's Şevârî'* isimli bir risalesi bastırılmıştır. Abdurrahman Adil, 16 sayfa olan bu kitapçığın 1282 (1865)'te yazıldığını söyler. Yazının dilinden ve içeriğinden, Suâvi'nin erken dönemli eserlerinden olduğu anlaşılmaktadır. A. Adil'in değerlendirmesine göre, bu eser “ulemâ-yı fikhın akvâlinden mürekkep olarak ilk Türkçe yazılmış bir belediye nizamnamesi hükmündedir.”⁵⁶² Kuntay, tarihimizde Suâvi'nin ilklerini sayarken bu risalesini de zikreder ve bunu zamanının ötesinde olmasına delil olarak gösterir.⁵⁶³ Behice Kaplan ise, yazının üslûbunun ağır olmasına rağmen zihniyet açısından Suâvi'nin klasik tarzının hemen farkedildiğini söyler. Nitekim, Şinâsi ve Namık Kemal şehircilik yazılarında, yolları temiz, geniş ve aydınlık olan Avrupa tarzını öne çıkarırken; Suâvi her zamanki gibi konuya İslâm medeniyetini esas alarak yaklaşmıştır. Konuyla ilgili âyet, hadis ve İslâm tarihinden kaynaklar sunmuştur. Kaplan'a göre, Suâvi en medenî meselede bile skolastik düşünmektedir.⁵⁶⁴ Suâvi bu risalede, İslâm medeniyetinin değerlerine uygun olarak îmar faaliyetlerinin geliştirilmesini savunmaktadır. Bu *Hukuku's-Şevârî'* başlığı altında, Suâvi'nin yollarda izin verilen ve yasaklanan işleri anlattığı makalesi özetlenecektir. Aynı zamanda bu anlatım, o günlerdeki şehir hayatı, kültürü ve ahlâkına dair bir fikir oluşturacaktır.

Suâvi, medenî hayatın ve şehirleşmenin tabîî gelişim seyrinden bahsederek makalesine başlar. Medenî bir hayat için köy ve şehirlerde “mutlakan mürûr için terk olunup mülkiyet-i âmme üzere ibkâ kılınan râh” olan “tarîk-i âmme”nin genişliği, düzgünlüğü ve temizliğinin gerekli olduğunu belirtir. Bu kurallar âmme hukukunu korumakla ilgilidir. Makaleye göre, İslâm medeniyetinin ilk zamanlarından beri köy ve kasabalar oluşturulurken, öncelikle, insanlara kolay geçiş ve eşya taşıma imkânı sağlamak için kamu yollarının geniş tutulmasına dikkat edilmiştir. Binaenaleyh şeriatta yolların genişlik ölçüleri bile açıklanmıştır. Örneğin: Taberânî'nin *Mu'cemu'l-Evsat*'ında geçen Câbir (r.a.)'dan rivayetle, “Haddu'd-tarîk seb'atu ezru'ın” hadisi bunu ifade eder. Aynı

⁵⁶² Adil, *Hâdisât-ı Hukûkiyye*, cüz. 11, s. 146.

⁵⁶³ Kuntay, *Sarıklı İhtilalcî Ali Suâvi*, s. 240.

⁵⁶⁴ Behice Kaplan, “Ali Suavi” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1944), s. 58, 62, 65-66.

ölçü Ebû Hureyre (r.a)’dan rivayetle *Sahîh-i Müslim*’de ve İbn Abbâs (r.a)’dan rivayetle Ahmed bin Hanbel’in *Müsned*’inde bulunmaktadır. Suâvi’ye göre, bin küsür nüfuslu beldelerde bu ölçülere itibar edilmişse, bir buçuk milyona yakın nüfusa sahip olan İstanbul’da, hadislere kıyasla bir ölçü belirlenmelidir. Abbâsî halifelerinden Mansûr, h. 145 senesinde Bağdat şehrini tesis ederken tarîk-i âmme olacak sokaklar için yirmi zira‘ ölçüsünü esas almıştır.

Ayrıca Rasulullah -sallallahu aleyhi vesellem- bir kavmin, beldelerindeki yolların genişlik ve düzgünlüğünü ve binalarını aynı hiza ve yükseklikte inşa etmelerini övmüş, bunun evlerindeki hüsn-ü ahlâka ve istivâ-i kalplerine ve hallerinin istikâmet üzere olmasına delâlet ettiğini söylemiştir. Bu hadis Müslümanlara, yolları geniş ve binaları aynı seviyede yapmaları için bir nasihattir. Suâvi, bu hadisin *Yâsîn Suresi*’nin “ve min enfûsihim ve mimmâ lâ ya’lemûn”⁵⁶⁵ ayetinin tefsirinde geçtiğini ifade eder.

Devamında yolların temizliğinin önemi üzerinde durur ve yine Taberânî’nin eserinde geçen, “Tahhirû efniyetekum feinne’l Yehûd lâ tutahhiru efniyetehâ.”⁵⁶⁶ hadisini ve konuyla ilgili bazı rivayetleri zikreder. Yahudi mahallelerinden geçenlerin pislikten burunları düşmektedir. Müslümanlar ise, yolları temizleyip ezâ veren şeyleri gidermelidir; evlerini temizlemekle birlikte güzelleştirmeli ve süslemelidir. Suâvi, seyahatleri sırasında İslâm medeniyetinin bu esaslar üzerine kurulduğunu bizzat müşâhede etmiştir. Kendi zamanındaki sokaklar ise, insanlık ve âdâptan yoksun ve şahsî menfaatini toplumun maslahatına önceleyen insanların şeriata aykırı şekilde inşa ettiği ve gelip geçenlere ezâ veren yapılarla doludur. Suâvi’ye göre en büyük zulüm de budur. Nitekim Taberânî’nin *Mu’cem*’inde Suâvi’nin tercümesiyle, “En büyük zulüm mümin olan kardeşinin toprağından bir arşın yeri eksik etmektir. Aldığı bir çakıl olsa rûz-ı kıyamette boynunda zincir olur.” hadisi de buna delildir. Her milletin ortak hakkının bulunduğu kamu malı olan tarik-i âmmeye tecavüz etmek de büyük bir haktır. Yollarda yapılacak değişikliklerde zımmîler ve yabancılar dahi hak ve söz sahibidir.

⁵⁶⁵ “Toprağın bitirdiklerini, kendilerini ve daha bilmedikleri nice şeyleri çiftler çiftler yaratan Allah her türlü eksiklikten uzaktır.” (Yâsîn, 36)

⁵⁶⁶ Taberânî, *Mucem’ul-Evsat*, IV, 231, nr. 4057. Aktaran: Necmi Sarı, “Hadislerde Teşebbüh Yasağı” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 149. “...Avlularınızı, alanlarınızı temiz tutunuz, Yahudilere benzemeyiniz.”

Tebyînü'l-Hukuk başlığı altında Suâvi, Hucetü'l-İslâm İmam Gazâlî (r.h)'ın *İhyâu'l-Ulûm*⁵⁶⁷ kitabının Bâbu'l-Münkerât bölümünün Münkerâtü's-Şevârî' kısmının tercümesiyle konuya devam eder. Suâvi, burada birebir tercümeden ziyade Türkçe özet bir sunum yapmaktadır. Biz de çalışmamızda bu çevirinin özetini sunacağız.

Gazâlî, bu kısımda yol ve caddelerde, hoş görülme ve yapılmasına izin verilmeyen münker sayılan durumları anlatmaktadır. Tarik-i âmmeye direk ve ağaç dikmek, sahipli binalara bitişik divan ve sedir koymak, pencere, cumba ve kanat çıkarmak ve yol üzerine ağaç, odun, hububat ve yiyecek koymak münkerdir. Gelip geçenlerin zararına bir durum olacaksa yolu daraltmaya da izin verilmemelidir. Zîrâ, yol, sakinlerinin ortak menfaati sayıldığı için yolu kullanan kişi ihtiyaç duyacağı süreden fazla yolu işgal etmemelidir. Çünkü o, kişiye hâs bir mal değildir. Yine yollara diken, çalı, çırpı atılması, kasapların dükkânları önünde hayvan kesmeleri, süprüntü ve meyve kabuklarının yola bırakılması ve geçenlerin kaymasına sebep olacak şekilde su dökülmesi münkerdir. Birikmiş yağmur sularını, çamur ve karları süpürmeden olduğu gibi bırakmak da münkerdir. Kural olarak ilk gören kişi temizlemekle sorumludur. Bu görev terk edilirse, hükümet yine bu kişilere yaptırır. Ayrıca bir kişinin insanlara zararı olabilecek köpeğini kapının önüne çıkarması da münkerdir. Gazâlî'den yaptığı alıntı burada son bulur.

Suâvi, “Bazı Tafsîl” bölümünde yol hukukunun daha iyi anlaşılması için, çeşitli Hanefî fıkıh kitaplarından derlediği mesmûh ve memnu' durumları ve hükümlerini maddeler halinde açıklar. Fıkıh ve fetvâ kitaplarında yol hukukuyla ilgili çokça bölüm olmasına rağmen aslında hepsi iki amaca dayanmaktadır: 1. Yolu daraltmamak, 2. Yolu pisletmemek. Yolu daraltmamak konusundaki hükümler şu şekildedir:

1. Yola, yolu daraltacak bir şey çıkarmak veya yol üzerine geçişi engelleyecek bir şey koymak yasaktır.
2. Bir grup, sahipsiz bir yere bina inşa ederse, o yerin mülkiyeti yine âmmeye ait olarak devam eder. (Kâhtânî)

⁵⁶⁷ Suâvi'nin tabiriyle yazılmıştır.

3. Yola kanat, cumba ve gölgelik çıkarmak, pencere açmak, yol tarafına divan ve üstüne raf gibi bir şey yapıp oluk takmak, kamu hukukuna zarar verecek şekilde ise, caiz değildir. Hükümetin izniyle yapmış ise ruhsat verilmiştir.
4. Bir kişi yola, dükkân ve fırın gibi bir şey çıkartırsa, hükümetten izinli olmadığı durumda, zararlı olsun olmasın, her vatandaşın bunu engelleme salâhiyeti vardır. İmâm-ı Âzam da bu görüştedir. Fetva da bunun üzerinedir. (*Dürr Müntekâ* ve İbn Âbidîn). Hükümetin yollar üzerinde velâyet-i âmmesi vardır. Hükümet, âmme tarafından nâib ve haklarını koruyan mercî kabul edilmektedir. Bu sebeple, hükümetin yollar hakkında vereceği karar, kendi mülkünde tasarruf eden kişinin fiili hükmündedir. (Kâhtânî)
5. Eğer bu yola çıkartılan dükkân, fırın gibi şeyin sonradan yapıldığı biliniyorsa, hükümet tarafından kaldırılır. Bilinmiyorsa yere bakılır, tarik-i âmme ise, sonradan yapıldığına itibar edilir; şahsî bir yol ise, eski olduğuna karar verilir ve kaldırılmaz. (*Fetâvâ-yı 's-Suğrâ*)
6. Alış-veriş için yol üzerinde oturmak ve yola ağaç dikmenin cevâzı “zarar” illetine göre değişir. (Kâhtânî ve *Dürr Muhtar*)
7. Bir çıkmaz sokakta kazı kazmanın gerektiği durumda, kişi, sokağa girip çıkanlar için bir yol bırakmışsa ve işin ihtiyaç duyacağı sürede tamamlayıp temizleyecek ise beis yoktur.
8. Çıkmaz sokakta dükkân ve su gideri gibi kalıcı olacak bir şey açmak, zarar versin veya vermesin, caiz değildir. Çünkü gidiş-gelişi olmayan yol, çıkmaz sokak sahiplerinin ortak malı gibidir. (*Dürr Muhtar*)
9. Bir kişi yola kanat çıkarsa veya tahta ve ağaç gibi şeyler koysa, sonra hepsini satmış olduğu halde müşterinin onları henüz almadığı süre içinde, kasıtsız olarak bir insan onlardan dolayı yaralansa damân satıcıya gerekli olur. Çünkü mülkiyetin son bulmasıyla fiil mensûh olmaz. (Zeylâî)

İkinci bölümdeki yolu daraltmamak ile ilgili meseleler ve hükümleri ise şöyledir:

1. İnsan tabiatının hoşlanmadığı ve pis gördüğü bir şeyi yol üzerine bırakmak mekruh ve münkerdir, engellenmesi gereklidir.
2. Bir kişi tarik-i âmme üzerine bir şey koysa, başka biri de geçerken kayıp düşse ve yaralansa damân o şeyi koyana aittir. (*Fetâvâ-yı 's-Suğrâ*)

3. Bir kimse kiracısına veya hizmetçisine, dükkânın etrafını sulamayı emretse, o dökülen sudan dolayı meydana gelecek her cinâyetin damânı bu işi emreden kişiye gereklidir.
4. Tarîk-i âmme üzerinde abdest alan kişinin döktüğü su cinâyete sebep olursa, damân abdest alan kişiye aittir. (*Mütûn-ı Erbaâ ve Mültekâ*)
5. Bir kişinin elinden yol üzerine ateş düşüp, yerden de başka bir kişinin kıyafetine isabet ederek yaksa, zarar tazmîn edilir. (*Nevâzil*)
6. Bir kişinin, başına veya arkasına bir şey yüklenip tarik-i âmmeden geçmesi yasak değildir. Ancak selamet ve ezâdan uzak olma şartı vardır. (*Zeylaî*)

Bu kısımda zikredilen bazı maddeler temizlikle ilgili görülmeyebilir. Bu düşünceyle Suâvi, bir açıklama yapar. Yolları ve çarşıları temiz tutmaktan kasıt genel olarak ezâ verecek şeyleri ortadan kaldırmaktır. Bunun için bir örnek olması düşüncesiyle ezâ olabilecek bazı meseleleri zikretmiştir.

Risalesini bir değerlendirmeye bitiren Suâvi, yol hukukunun, âmme hakkı olduğunu anlatmak için bu meseleleri kaleme almıştır. Yolları kirleten veya daraltan kişilerin zararları çoğunlukla topluma yönelik olduğundan, şerî yönden âmme hukukunun koruyucusu yani hükümet-i seniyye tarafından bu kişiler men ve te'dîb edilir. Binaenaleyh hükümet, yaşanan duruma uygun olarak bu konuda gereken tenbîhât-u ta'limât-u te'dîbât ile âmmenin hukukunu muhafaza etmesinin yanında, yolları temizleme ve genişletme meselelerinde de hukuku korumakla görevlidir. Son söz olarak Suâvi, herkese görevini hatırlatmaktadır: “Hükümet-i seniyyenin bize bu bâbta îrâd ile ihsân buyurmakta olduğu nesâyih-i müessira ve evâmir-i ekîdeyi işittikçe can kulağıyla dinleyip levâzım-ı insâniyyet ve teklîfât-ı şer'iiyemizde bulunan mesâil-i mebhûsede kat'an tekâsül göstermemeliyiz.”⁵⁶⁸ diyerek yazısını nihayete erdirir.

⁵⁶⁸ Suâvi, “Hukuku’ş-Şevâri’”, *Sirât-ı Müstakîm Kütüphanesi*, İstanbul: Uhuvvet Matbaası, 1324, s. 1-16.

SONUÇ

Bu çalışma, XIX. yüzyılda Müslümanların içinde bulunduğu vaziyetten kurtulması, terakkî etmesi ve Osmanlı Devleti'nin bekâsı için bir modernleşme çabası ve öze, aslî kaynaklara dönüş projesi olan İslâmcılık hareketini başlatan şahsiyetlerden biri olarak Ali Suâvi (1839-1878)'nin, İslâm hukuku açısından yenilikçi fikirlerini ortaya koymayı amaçlamıştır. İslâmcılık'ın yanında Türkçülük ve laiklik ideolojileri ile de ilişkilendirilen ve döneminin ulemâ ve aydınlarından sayılan Suâvi'nin, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminde, farklı katmanlardan politikacı ve aydınların ilham kaynaklarından birisi haline geldiği anlaşılmaktadır. XIX. yüzyılda Suâvi'nin İslâm kültürüyle harmanlamaya çalıştığı Batılı kavram ve meseleler, günümüzde hala aktüelliğini korumaktadır.

Suâvi'nin ilişkilerini ve konumunu anlamak için bu çalışmanın ilk bölümünde Yeni Osmanlılar'ın faaliyetlerine geniş yer verilmiş ve bu oluşumun, tamamen Batıcı kanattan, muhafazakâr kesime kadar farklı eğilimlerde kişilerden oluşan bir grup olduğu görülmüştür. Yeni Osmanlılar içinde ana damarı ise, memleketin her yönden “aydınlanması” için faaliyetlerini sürdüren ve gazeteyi kullanarak şeriatı referans alan görüşleriyle toplumu yönlendirmeye çalışan Namık Kemal, Ziya Paşa ve Suâvi temsil etmiştir. Yeni Osmanlılar'ın, yayınladıkları ilk gazetenin başına Suâvi'yi geçirmeleriyle seslerini İstanbul ve Avrupa'ya duyurmak için aslında onun halkı etkileyebilen dili ve nüfuzundan faydalanmayı amaçladıkları anlaşılmaktadır. Suâvi'nin bu etkinliği, orta sınıf bir aileden gelmesinin yanında, gençliğinden itibaren ticaret mahkemesi reisliği, tahrîrat müdürlüğü, medrese hocalığı, rüştiye muallimliği gibi vazifelerde bulunması sayesinde hem halkı yakından tanınması hem de idârî sorunları bizzat tecrübe ederek toplumun genel vaziyetine şahit olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu durum, Galatasaray Lisesi müdürlüğü, Şehzade Cami'ndeki vaizliği ve gazete yazarlığı dâhil yüklendiği tüm görevlerde, memleket meseleleri üzerinde kafa yormasına sebep olmuş ve kendisinin, çeşitli alanlardaki görüşleri, toplumun dikkatini memleket meselelerine çekmede ve yeni fikirlerle tanışmalarında etkili olmuştur. Özellikle Londra, Paris, Lyon ve Marsilya'da geçirdiği dokuz yıllık hayat tecrübesi sırasında hemen hemen karşılaştığı her siyâsî ve fikrî konuyu gazetesinde ele almış, Avrupa basınında dahi kendisinden söz ettirmeyi başarmıştır. Bununla beraber Suâvi'nin farklı alanlarda yazmaya başlayıp

tamamlayamadığı birçok projesi bulunmaktadır. Bu durum, zamanın aydınlarının Osmanlı Devleti ile Batı arasında varsaydıkları uçurumu kapatma telaş ve heveslerinin görülmesi açısından fikir vermektedir.

Bu çalışmayla başlangıçtaki amacımıza uygun olarak; Suâvi'nin siyâsî, sosyal ve fikhî meselelere yaklaşımı bütüncül olarak değerlendirilmiş, neticede, onun İslâm hukukunu temel aldığı ve bu anlayışının tüm görüşlerini şekillendirdiği anlaşılmıştır. Ayrıca, kendisinin, fikhî konularla ilgili görüşlerinde dahi mevcut siyasî ortam ve şartlardan etkilendiği sonucuna varılarak, bunların siyasî gelişmelerle bağlantısı ortaya koyulmuş ve özgün teklifleri belirtilmiştir.

Suâvi'nin siyasî meselelerle ilgili tartışmalarından anlaşıldığına göre, onun demokrasi düşüncesi, diğer Yeni Osmanlılar'dan farklı ve özgündür. Suâvi'nin isteği, Peygamber -sallallahu aleyhi vessellem-'in yaptığı gibi padişahın da halkla muhatap olacağı doğrudan demokrasi ve halktan oluşan bir meclis ile yönetimin kararlarının denetlendiği meşrûî monarşidir.

Suâvi'nin dönemindeki aydınlar dâhil, hakkında yorum yapan birçok kişi, onun görüşlerinin tutarsız ve çelişkili olduğunu ileri sürmüştür. Suâvi'nin görüşlerinde bir değişimin olduğu doğrudur. Uzun süre kaldığı Avrupa'nın siyaset ve problemlerine yakinen şahit olması ve dokuz senenin ardından memlekete dönerek Osmanlı gerçekliğini görmesi, fikirlerinde değişime yol açmış, öte yandan farklılaşan durum ve şartlar karşısında yeni görüş ve tezler ileri sürmüştür. Ancak, Osmanlı Devleti için yeni sistem arayışlarının yapıldığı bir dönemde en ideali bulma peşinde olan biri için bu durum çok da yanlış değildir. Siyasî gelişmelere ve kendi hayatındaki değişimlere binaen önceden ileri sürdüğü görüşlerinin işe yaramadığını ve Osmanlı Devleti'nin çok milletli yapısıyla oluşturulacak bir millet meclisinin olumsuz sonuçlar doğuracağını görünce duruma göre vaziyet almış ve meşrutiyet taraftarlığını bırakmıştır. Ayrıca Avrupa'da tanıştığı Urquhart, Butler Johnstone, Charles Wells ve Saint Clair'in, Suâvi'nin meşrutiyetle ilgili fikirlerinin değişiminde etkili olduğu anlaşılmıştır. Sonuç olarak, İstanbul'a dönüşünde Suâvi'nin, tüm halkın katılacağı seçim ve meclis düşüncesinden vazgeçtiği ve padişaha bağlılığının arttığı görülmektedir.

Suâvi hakkında farklı yorumlar hep olagelmektedir. Laiklik taraftarları, din ile dünya işleri ayrımını ilk defa sunan Osmanlı aydınının Suâvi olduğunu belirtmişlerdir. Suâvi'nin laikliği çağrıştıran ifadeleri bulunmakla birlikte, bunlar bağlamı içinde ve diğer yazılarıyla bütüncül değerlendirildiğinde, bu kavramı bildiği halde kullanmadığı ve laikliğin dayandığı düşünce yapısını reddettiği sonucu ortaya çıkmıştır. O, siyasetin dayandığı ana prensiplerin şer'î olduğunu ve bunların gözetilmesini zarurî görmekle birlikte, Kânûn-i Esâsî'nin yazımını ve şeriatla doğrudan alakalı olmayan alanlarda örfî hukuka dayanan kanunnâmeler gibi yeni hukukî düzenlemelerin yapılmasını meşru bulmuş, yine şeriatın geniş dairesi içinde gördüğü hükümet şeklinin tecrübeye ve zamana göre güncellenmesini savunmuştur. Yoksa herşeyiyle İslâm hukukunun şeklini çizdiği bir sistemden veya insan aklını esas alan laiklikten bahsetmemektedir. Bu sebeplerle onun hakkında yapılan laiklik yanlısı yorumlar gerçeği yansıtmamaktadır.

Ayrıca, Suâvi'nin, “muhalefet” kelimesini kullanan ilk Osmanlı aydını olduğu iddiası ve dönemine kadar yaygın olan “itaat” merkezli devlet-toplum anlayışının aksine, bir sivil itaatsizlik düşüncesi ortaya koyması dikkat çekicidir.

Suâvi'nin sosyal meselelerle ilgili görüşlerinden elde ettiğimiz çıkarımların başında, onun bazı kimselerin iddia ettiği gibi bilinen anlamıyla Türkçü olmadığı gelmektedir. Batılıların İslâm, Müslümanlar ve Türklerin aleyhinde serdettikleri iddialar karşısında Suâvi, ideolojik Türkçülüğü veya ırkçılığı değil; Türk tarihi ve Türkoloji araştırmaları sonucu, Türklerin ilim ve bilime katkılarını, hizmetlerini ve özellikle İslâm medeniyetinin gelişimindeki rollerini vurgulamıştır. Bir dilin farklı dillerden beslenmesini medeniyete katkı olarak görmesine rağmen Arap ve Fars grameri gibi diğer dillerin çekim ve kurallarını almayı yanlış bulmuştur. Suâvi'nin gazete yazıları ve vaazlarında çok sade fakat etkili bir Türkçe kullanarak, Türkçe'nin sadeleştirilmesi politikasında etkin rol aldığı görülmektedir. Çalışmamızda onun eserlerinden yaptığımız alıntılarla, sert bir muhalefet dilinin yanında, 150 yıl öncesinin sade Türkçesi de gösterilmektedir.

Dilde sadeleşmenin topluma yansıması ve dinî kaynakları anlama çabası olarak XIX. yüzyılda Türkçe Kur'ân, Türkçe hutbe, Türkçe namaz, Türkçe ezan konuları da gündeme getirilmeye başlanmıştır. Suâvi'nin, mezhepte muteber olmadığını belirtmesine

ve Müslümanların birliğine aykırı bulmasına rağmen, Ebû Hanîfe'nin namazda sûrelerin Türkçe okunabilmesi ile ilgili görüşünü zikretmesi, onun -tam da kastının dışında olan- bu anlayışı benimsediği şeklinde anlaşılmasına sebep olmuştur. Bu yüzden, ileriki dönemlerde, ne zaman ibadetlerin Türkçeleştirilmesi meselesi gündeme getirilse, Suâvi kaynak gösterilmeye başlanmıştır. Hakkında yapılan çalışmalarda da Suâvi'nin, bu anlayışta olduğu öteden beri ileri sürülmektedir. Ne var ki, bu araştırmamız bizi, Suâvi'nin ibadetlerin Türkçeleştirilmesi taraftarı olmadığı sonucuna götürmüştür. Vardığımız noktada görülmektedir ki, Suâvi, Türkçe ibadet ile Türkçe hutbenin farklı şeyler olduğu kanaatindedir. Suâvi'nin tabiriyle İslâm dilinde (Arapça) ibadet Müslümanların birliğini sağlamaktadır. Türkçe hutbe teklifi ise, tamamen halkın bilinçlenmesine yönelik olan bir görevin, halkın anlayamamasından dolayı amacını gerçekleştirememesi problemini görmesinden kaynaklanmaktadır.

Diğer bir sosyal mesele olan kölelik ve cariyelikle ilgili, Suâvi, Osmanlı toplumunda bilinen anlamıyla köleliğin kesin olarak kaldırılması gerektiğini savunmakla birlikte, aslında köleliğin farklı bir şekline dikkat çekmek istemiştir. İnsanların zihinlerini köleleştirmeye çalışan sadrazam kararlarının sorgulanmasını, kendisinin tevkiğine ve Avrupa'ya kaçmasına neden olan basın sansürünün kaldırılmasını teklif etmektedir. Suâvi'nin bir sosyal mesele olan köleliği ele almasındaki asıl amacın, siyasî ve fikrî köleliği reddetmek olduğu anlaşılmaktadır.

Ali Suâvi'nin fıkıh ve fıkıh usulü anlayışı başta olmak üzere fikhî görüşleriyle ilgili olarak ilk dikkatimizi çeken şey, Suâvi'ye göre, ictihad kapısının yeniden açılması ve İslâm hukukunun, zamana göre değişebilen esnek yapısı sayesinde temel hukuk kurallarından taviz verilmeden güncellenmesidir. Ona göre, örf ve maslahat merkezli bir usûl takip etmek, bu esneklik zeminini oluşturmada yardımcı olacaktır. O, gelenekte hukukî kuralların oluşturulurken nasların lafzî yorumlarının çokça ön plana çıkarılmasını eleştirerek, ibadetler ve muâmelât için farklı metodların uygulanmasını teklif etmiştir. Muâmelât hukukunun esasî şariat olmak üzere, hüküm istinbat edilirken yeri geldiğinde hüsn-kubuh çerçevesinde akla da müracaat edilmesi gerektiğini savunmuştur. Avrupa'nın tecrübesi ve tabîi hukuk anlayışı da bu noktada devreye girmektedir. Fakat Avrupa düşüncesinden yararlanmayı teşvik etmekle birlikte akla sınırsız bir otorite

vermeden bu faaliyetin, ancak İslâm'ın temel prensiplerinin gözetilerek yapılabileceğini vurgulamasıyla laik söylemlerden ayrıldığı tespit edilmiştir.

Faiz konusuna gelince, Suâvi'nin bu konudaki görüşü dönemine göre hayli ileridir. O, İslâm tarihinde faizli borç muamelelerinin sıkça yapıldığını söylemiş ve Hanefî imamlarının kavillerini yorumlayarak faiz ve ribanın farklı şeyleri ifade ettiği, yasaklanan işin aslında, riba yani fâhiş faiz olduğu sonucuna ulaşmıştır. Hile-i şer'îyye adıyla yapılan faizli işlemlere son verilip, memleketin servet ve zenginliğine göre devletin belirleyeceği oranda faize izin verilmesi yoluyla fâhiş faizcilerin de önüne geçilebileceğini teklif etmiştir. Suâvi'nin faizle ilgili görüşlerini açıklamadan önce zaten faiz uygulamaları yaygınlaşmış ve birtakım kanunlar çıkarılarak düzenlemeler yapılmıştı. Suâvi'nin bu meseleyi ele almasını, şehirdeki ticaret hayatının ihtiyaçlarından gördüğü faizli muameleleri şeriata isnad etme ve uygun bir çözüm bulma çabası olarak görebiliriz.

Suâvi, sivil itaatsizlik düşüncesi, heykel yapmayı caiz görmesi, devlet tarafından oranının belirlendiği fâhiş olmayan faizin haram olmadığını söylemesi, muâmelâtla ilgili meselelerde âyet ve hadislerin lafzî yorumlarına itibar etmemesi ve örf'e dayalı bir usûl-i fikh teklifiyle, klasik ehl-i sünnet tavrından farklılaşmaktadır. Suâvi, görüşlerini incelerken sık sık karşılaştığımız üzere, o dönemde "kaynaklara dönüş hareketi" olarak nitelenen ve İslâm medeniyetinin klasik dönemini atlayıp, o dönemin îcablarına daha uygun bir şeriat anlayışı oluşturmak için Kur'ân, Sünnet ve ilk dönem İslâm tarihi verilerini öne çıkaran Selefî yaklaşımı benimsediği izlenmiştir. Ayrıca fıkıh alanında yazdıkları topluca değerlendirildiğinde, Suâvi'nin, fikhın tüm zamanların ihtiyaçlarını karşılayabileceği inancıyla, fıkha esneklik kazandıracak örf, maslahat, bazı külli kaideler ve İslâm'ın temel prensipleri gibi yöntemlere atıflarda bulunduğu görülmüştür.

Ali Suâvi'nin ölümü Çırağan Vak'a'sıyla gerçekleştiği için adı genelde siyasî olay ve fikirleriyle anılmış ve bu durum uzun yıllar diğer alanlardaki düşüncelerinin geri planda kalmasına sebep olmuştur. 1990'lı yıllardan itibaren onun fikirleri üzerine yapılan çalışmalar, Suâvi'nin günümüz ilim çevreleri tarafından daha yakından tanınmasına ve ilginin artmasına yol açtı. Fakat Suâvi'nin görüşlerinin fıkıh ilminin bakış açısıyla mercek altına alındığına rastlanmamıştır. Ağırlıklı olarak Osmanlıca gazetelerinde kaleme aldığı yazılarına doğrudan ulaştığımız ve Suâvi'nin şeriat eksenli düşünce yapısını ve

tarihimizdeki yerini daha iyi anlamaya yönelik yapılan bu çalışmamız da muhakkak hatalardan ârî değildir. Eserlerinin birçoğunun hala meçhul olması, Suâvi'yi tüm yazdıklarıyla incelememizi ve kuşatıcı bir değerlendirme yapmamızı olanaksız kılmaktadır. Kendisinin, varlığından haber verdiği 127 eserinden yenilerine ulaşıldıkça muhtemeldir ki farklı düşünceleri de gün yüzüne çıkacaktır.



KAYNAKLAR

- Adil, Abdurrahman. *Hâdisât-ı Hukûkiyye ve Tarihiyye*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1339/1923.
- Akgündüz, Ahmet. “İ’lâm”, *DİA*. XXII, 72-73.
- Akpınar, Turgut. “Arminius Vambéry”, *DİA*. XLII, 501-502.
- Akün, Ömer Faruk. “Nâmık Kemal”, *DİA*. XXXII, 361-378.
- Akyıldız, Ali. “Osmanlılar”, *DİA*. XXXIII, 506-509.
- _____ “Şûrâ-yı Devlet”, *DİA*. XXXIX, 236-239.
- _____ “Tanzimat”, *DİA*. XL, 1-10.
- Akyılmaz, Gül. “Osmanlı Hukukunda Köleliğin Sona Ermesi İle İlgili Düzenlemeler ve Tanzimat Fermanı’nın İlanından Sonra Kölelik Müessesesi”. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* IX/1 (2004): 213-238.
- Akyüz, Yahya. “Galatasaray Lisesinin Islahına İlişkin Ali Suâvi’nin Girişimlerini Gösteren Bir Belge”. *TTK Belleten* XLVI/181 (1982): 121-128.
- _____ “Okula Gazete Sokan Öğretmen Ali Suâvi ve Günümüz Eğitiminde Benzer Girişimler”. *TTK Belleten* XLII/167 (1978): 437-444.
- Altındağ, İbrahim. “Osmanlı Devleti Döneminde Şûrâ-yı Devlet”. *TAAD* XI/44 (2020): 23-43.
- Arıkan, Zeki. “Jean-Henri Abdolonyme Ubicini”, *DİA*. XLII, 32-33.
- Apaydın, Hacı Yunus. “İne”, *DİA*. XX, 283-285.
- _____ “Şahit”, *DİA*. XXXVIII, 278-283.
- Arabacı, Fazlı. “Osmanlı Modernleşmesinde Yeni Osmanlılar’ın Din ve Siyaset Anlayışları”. *Dinî Araştırmalar* II/5 (1999): 51-90.
- Atay, Falih Rıfkı. *Ali Suâvi Baş Veren İnkılapçı*. İstanbul: Pozitif Yayınları, 2018.
- Aydın, Mehmet Âkif. “Hal”, *DİA*. XV, 218-221.

- _____ “İslâmcılık”, *DİA*. XXIII, 67-70.
- _____ *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Beta Yayınları, 2012.
- _____ *Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017
- _____ *Osmanlı Hukuku: Devlet-i Aliyye’nin Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Ayhan, Halis ve Mustafa Uzun. “Ezan”, *DİA*. XXII, 38-42.
- Baktır, Mustafa. “Eşbâh ve Nezâir”, *DİA*. XXI, 456-457.
- _____ “Kaide”, *DİA*, XXIV, 205-210.
- Banarlı, Nihad Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.
- Bardakoğlu, Ali. “Beyyine”, *DİA*. VI, 97-98.
- _____ “İspat”, *DİA*. XXII, 492-495.
- _____ “Tabîî Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstılah Görüşü”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986): 111-138.
- Başoğlu, Tuncay. “Resim”, *DİA*. XXXIV, 579-582.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Beydilli, Kemal. “Osmanlılar”, *DİA*. XXXIII, 496-502.
- _____ “Yeni Osmanlılar Cemiyeti”, *DİA*. XLIII, 430-433.
- Bilgegil, Mehmet Kaya. *Ziya Paşa Üzerinde Bir Araştırma*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1979.
- Bulaç, Ali. “İslâm’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslamcılık*. Ed. Yasin Aktay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, VI, 48-67.
- Bursalı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.

- Canatak, A. Mecit. “Muhbir Gazetesinin Sistemik Tahlili.” Yüksek Lisans Tezi. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 1995.
- Cündioğlu, Dücan. *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet: Türkçe Namaz (1923-1950)*. İstanbul: Kitabevi, 1999.
- _____. *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*. İstanbul: Kitabevi, 1998.
- Çağrı, Mustafa. “Emir bi'l-Ma'rûf Nehi an'l-Münker”, *DİA*. XI, 138-141.
- _____. “Vatan”, *DİA*. XLII, 563-564.
- Çavdar, Necati. *Muhbir: Osmanlı Basınının Sivri Dili*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2017.
- Çelik, Hüseyin. *Ali Suavî ve Dönemi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- _____. “David Urquhart”, *DİA*. XLII, 180-181.
- _____. “H. A. Munro Butler Johnstone”, *DİA*. XXIII, 580-581.
- _____. *İngiliz Dış İşler Komiteleri*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1994.
- Çetin, Atilla. “Hidiv İsmail Paşa”, *DİA*. XXIII, 117-119.
- Çetinsaya, Gökhan. “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*. Ed. Mehmet Ö. Alkan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Danışmend, İsmail Hami. *Ali Suavî’nin Türkçülüğü*. İstanbul: Cumhuriyet Halk Partisi Genel Sekreterliği, 1942.
- Demir, Kenan. “Ali Suavi’nin İktisadi Görüşleri”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* VIII/16 (2018): 443-463.
- Doğan, İsmail. *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavî*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Örf”, *DİA*. XXXIV, 87-93.
- Düzenli, Pehlul. “Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları.” Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2007).

- Enginün, İnci. *Abdülhak Hâmid'in Mektupları*. İstanbul, Dergâh Yayınları, 1995.
- el-Ensârî, Abdülhamîd İsmail. "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd", *DİA*. X, 539-541.
- Erdem, Sami. "Ali Suavi'nin Usûl-i Fıkh'a Dair Bir Risalesi: 'Arabî İbâre Usûlü'l-Fıkh Nâm Risalenin Tercümesi'". *Divan* (1998/2): 283-296.
- Esmen, Can Tankut. "Eski Türk Tarihçiliğinin Avrupa'da Doğuşu". *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* VI/1 (2021): 65-93.
- Gökalp, Ziya. *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak – I*. İstanbul: Türk Yurdu Cemiyeti, 1331 (1913)
- Görmez, Mehmet. "Yarım Fakih Din Yıkar". *İslamiyat* I/1 (1998): 89-98.
- Gözübenli, Beşir. "Bey' bi'l Vefâ (Vefâen Satış) ve Bey' bi'l-İstiğlâl". *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990): 109-119.
- Güçlü, Mustafa. "Cumhuriyet Dönemi Süreli Yayınlarda Ali Suavi ile İlgili Yayımlanan Makalelerin Değerlendirilmesi". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* XI/2 (2013): 169-184.
- Gündoğdu, Mehmet Ali. "Yenilikçi Tanzimat Aydınlarının İslam'ın Köklerine Yönelişi". *Turkish Studies* XIII/15 (2018), s. 243-257.
- Hamîdullah, Muhammed. "Hilfû'l-Fudûl", *DİA*. XVIII, 31-32.
- Hanioğlu, Mehmet Şükrü. "Batılılaşma", *DİA*. V, 148-152.
- _____. "Osmanlıcılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. V, 1389-1393.
- İnalcık, Halil ve Mehmet Seyitdanlıoğlu. *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
- İzgi, Cevat. "Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî", *DİA*. XXV, 160
- Kahraman, Kemal. "Mithat Cemal Kuntay", *DİA*. XXVI, 379-380.
- Kaplan, Behice. "Ali Suavi." Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 1944.

- Karaarslan, Nasuhi Ünal. “Keşşâfû Istılâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm”, *DİA*. XXV, 330-331.
- Karahan, Abdülkadir. “Bilinmeyen Bir Mektubuna Göre Ali Suâvi’nin Kişiliği ve Mısır Yönetiminde Bir Afrika Devleti Kurma Hayali” *VII. Türk Tarih Kongresi*. s. 588-589.
- Kara, İsmail. “II. Meşrutiyet’in İlk Yıllarında İslâmcıların Halifelik Meselesine Bakışları”. *İslâmî Araştırmalar* VII/2 (1994): 171-180.
- _____. “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir”. *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 4 (2003): 159-227.
- _____. *İslâmcıların Siyasî Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- _____. “İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslamcılık*. Ed. Yasin Aktay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- _____. “Müsâvat Yahut Müslümanlara Eşitsizlik -Bir Kavramın Siyaseten/Dinen İnşası ve Dönüştürücü Gücü-“, *Osmanlı Devleti’nde Din ve Vicdan Hürriyeti*. Ed. Doç. Dr. Azmi Özcan. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000, s. 307-347.
- _____. “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e İslâmcılık Tartışmaları”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, V-VI, 1405-1420.
- _____. “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. Ed. İsmail Kara ve Asım Öz. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Kaya, Eyyüp Said. “Modern Dönemde Fıkıh İlminin Temel Meseleleri”. *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri -İlmî Toplantı-*, İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007.
- _____. “Türkiye Cumhuriyeti’nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XII/24 (2014) 9-126.

- Kemal, Namık. “Hubbû’l Vatan Mine’l-İman”. *Hürriyet Gazetesi*, Londra, nr. 1, 8 Rebiülevvel 1285 (29 Haziran 1868).
- _____ “Ve Şavirhüm fi’l-Emr”. *Hürriyet Gazetesi*, Londra, nr. 4, 29 Rabiulevvel 1285 (20 Temmuz 1868).
- _____ “Efkâr-ı Umûmiyye”. *İbret Gazetesi*, nr. 40, 26 Şaban 1289 (29 Ekim 1872).
- Kenanoğlu, Macit. “19. Yüzyıl Osmanlı Hukuk Sisteminde Gayrimüslim Cemaatlere Tanınan Adli Yetkiler ve Bakmaya Yetkili Oldukları Davalar”. *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 5 (2008): 7-44.
- Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.
- Koray, Enver. “Yeni Osmanlılar”. *Belleten* XLVII/186 (1984): 563-582
- Korlaelçi, Murtaza. “Le Play Mektebi ve İlk Türk Temsilcisi Prens Sabahattin Bey”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983): 31-58.
- Köprülü Mehmed Fuad. *Edebiyat Araştırmaları I*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989.
- Kuntay, Mithat Cemal. *Sarıklı İhtilalcı Ali Suâvi*. İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2014.
- Kutluer, İlhan. “İslâmcılık”, *DİA*. XXIII, 65-67.
- Küçük, Cevdet. “İsmail Hami Danişmend”, *DİA*. VIII, 465-467.
- Levend, Agah Sırrı. *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1960.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye’nin Doğuşu*. Çev. Boğaç Babür Turna. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2008.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi Makaleler IV*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- _____ *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- _____ “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*. Ed. Mehmet Ö. Alkan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

- _____ *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- _____ “Yeni Osmanlılar ve Siyasî Fikirleri”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, VI, 1698-1701.
- Meriç, Cemil. *Mağaradakiler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- _____ *Sosyoloji Notları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- Okumuş, Ejder. *Türkiye’nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Okur, Kâşif Hamdi. “Ebu Hanife ve Ana Dilde İbadet”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* XV/1-2 (2002): 83-90.
- _____ “İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç”. *İslami İlimler Dergisi* III/1 (2008): 155-173.
- _____ “Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili”. *Dinî Araştırmalar* I/3 (1999): 171-203.
- Ortaylı, İlber. “Bir Aydın Grubu: Yeni Osmanlılar”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, VI, 1702-1703.
- _____ “Osmanlı’da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*. Ed. Mehmet Ö. Alkan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, 37-41.
- Özcan, Azmi. “Hilâfet”, *DİA*. XVII, 546-553.
- _____ “Osmanlıcılık”, *DİA*. XXXIII, 485-487.
- Özdem, Ragıp. *Tanzimat’tan Beri Yazı Dilimiz, Fikrî Nesir Dilimizin Gelişmesi, Tanzimat-2*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999.
- Özervarlı, Mehmet Sait. “Muhammed Abduh”, *DİA*. XXX, 480-485.

- Papila, Aytül. “Osmanlı İmparatorluğu’nun Batılılaşma Döneminde Resim Sanatının Ortaya Çıkışı ve Osmanlı Kimliğinin Resimsel Anlatımı”. *Gazi Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Sanat ve Tasarım Dergisi* (2008): 117-134.
- Renda, Günsel. *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı: (1700-1850)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1977.
- Sarı, Necmi. “Hadislerde Teşebbüh Yasağı.” Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2010.
- Sofuoğlu, Mehmed. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987.
- Somel, Selçuk Akşin. “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*. Ed. Mehmet Ö. Alkan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Suâvi, Ali. *İstanbul Muhbir Gazetesi*. İstanbul, (55 sayı), 25 Şaban 1283 (1 Ocak 1867)-23 Muharrem 1284 (27 Mayıs 1867).
- _____. *Le Mukhbir (The Mukhbir)*. *Gazetesi*, Londra, (50 sayı), 31 Ağustos 1867-3 Kasım 1868.
- _____. *Hürriyet Gazetesi*. Londra, nr. 28, 20 Ramazan 1285 (4 Ocak 1869).
- _____. *Hürriyet Gazetesi*. Londra, nr. 78, 17 Ramazan 1286 (20 Aralık 1869).
- _____. *Ulûm Gazetesi*. Paris, (25 sayı), 15 Temmuz 1869-1 Eylül 1870.
- _____. *Muvakkaten Ulûm Müşterilerine Gazetesi*. Lyon-Marsilya, (10 sayı), 30 Eylül 1870-Ocak 1871.
- _____. “Hukuku’ş-Şevârî”, *Sırât-ı Müstakîm Kütüphanesi*. İstanbul: Uhuvvet Matbaası, 1324.
- _____. “Mesele”. *Sırat-ı Müstakim (Sebilü’r-Reşad)*, İstanbul: Eşref Edib, 13 Muharrem 1327 (4 Şubat 1909).
- Sungu, İhsan. “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, *Tanzimat I*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940, 777-857.

Şafak, Ali. “Bağy”, *DİA*. IV, 451-452.

Şentürk, Recep. “Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 4 (2000): 133-171.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1976.

Tansel, Fevziye Abdullah. “Arap Harflerinin Islâhı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri (1862-1884)”. *TTK Belleten* XVII/67 (1953): 223-249.

_____. *Namık Kemal’in Hususi Mektupları: İstanbul, Avrupa ve Magosa Mektupları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.

Tevfik, Ebuzziya, *Yeni Osmanlılar Tarihi*. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.

Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiyede Siyasi Partiler: 1859-1952*. İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1952.

Tunuslu Hayrettin Paşa. *En Emin Yol*. Çev. Alev Alatl ve Şehabettin Yalçın. İstanbul: Ufuk Kitap, 2004.

Türköne, Mümtaz’er. *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Tütengil, Cavit Orhan. *İngiltere’de Türk Gazeteciliği*. İstanbul: Belge Yayınları, 1985.

Uçman, Abdullah. “Ali Suâvi”, *DİA*. II, 445-448.

_____. “Ziya Paşa”, *DİA*. XLIV, 475-479.

Uğurlu, Seyit Battal. “Ulûm Gazetesi’nin Tematik İncelemesi.” Yüksek Lisans Tezi. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 1997.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Konya: Selçuk Yayınları, 1966.

Yeniçeri, Celal. “Mezâlim”, *DİA*. XXIX, 515-518.

Yöntem, Ali Cânîp. “Ali Suavi Nasıl Bir Adamdır”, *Yeni Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*. Konya: Sözler Basın Yayın Dağıtım, 1995, 151-154.

Yurtseven, Üyesi Yılmaz. "İslam-Osmanlı Muhakeme Hukukunda Şahitlik Müessesesi". *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi* 2 (2018): 85-139.

Yüce, Nuri. “Falih Rıfkı Atay”, *DİA*. IV, 48.



ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Sare GÜLLE DAĞLIOĞLU		
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		İngilizce
ve Düzeyi	İleri		Orta
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2000	2005	Eyüp Anadolu İHL – Akyazı İHL
Lisans	2011	2015	İstanbul Üniversitesi
Yüksek Lisans	2017	2022	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora	-		
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2011	2017	SEDAV
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar	2009 (Yaz): Medresetü'n-Nûriyye/Arap Kıraati İcazet Programı – Şam/ SURIYE 2010-2011: Qasid Arabic Institute – Amman/ ÜRDÜN Envâru'l-Ulemâ Fıkıh Merkezi – Amman/ ÜRDÜN		
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
		Tarih	25.07.2022
		İmza	
		Adı Soyadı	Sare GÜLLE DAĞLIOĞLU

