

# SON DEVİR OSMANLI DÜŞÜNCEİ: SAİD HALİM PAŞA KÜLLİYÂTINDA BİLGİ SOSYOLOJİSİNİN İMKÂNI

OTTOMAN THOUGHT IN THE LAST PERIOD: THE POSSIBILITY  
OF THE SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE IN SAİD HALİM PASHA  
COLLECTION

Osman CENGİZ\*

## Öz

Bu makalenin temel hedefi, Said Halim Paşa'nın külliyyatı oluştururken bilgi sosyolojisi alanını kullanıp kullanmadığını veya bu alana ne kadar temas ettiğini incelemektir. Said Halim, İslamlaşmak eserinde toplumsal hayatta birbirinden beslenen dört alana dikkat çekmiştir: itikadiyât, ahlakiyât, ictimâiyât, siyasiyât. Ona göre inançlar, ahlaki belirlerken ahlak toplumsal yapıyı inşa etmektedir. Onun toplum üzerinden inanç ile siyaset arasında kurduğu güçlü bağ, ideoloji kavramını gündemimize taşımaktadır. Bilgi sosyolojisi ise bu noktada devreye girmektedir. Zira bu sosyoloji, "bilgi üretiminde etkili ve/ya da belirleyici olan toplumsal süreçleri inceleyen bir sosyoloji disiplini" olarak tanımlanır. Mannheim'ın bilgi sosyolojisi, bilginin hem şeklinin hem de içeriğinin toplum tarafından belirlendiği yönündeki teze dayanmaktadır. Said Halim'in fıkıh geleneği vurgusu ve tarih savunusu da bu imkân üzerine kuruludur. Bahsi geçen sosyoloji ile zihniyet ve ideoloji arasında var olan sıkı ilişki, toplumsal kimlik ile kavramsal yorum bağına güçlendirmektedir. Bu çalışma, Said Halim Paşa'nın metinlerinde bilgi sosyolojisi bağlamında bilginin toplumsal zeminde nasıl üretildiğine dair bakış açısını; bilgi-değer ile toplum arasında kurulan ilişkiyi araştırmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Said Halim, İslamlaşmak, Bilgi Sosyolojisi, Osmanlı Düşüncesi, Mannheim, Fıkıh.

## Abstract

The main aim of this article is to examine whether Said Halim Pasha used the field of sociology of knowledge while creating his corpus or how much he was

\* Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, osmancengiz@pau.edu.tr. ORCID ID: 0000-0001-8143-5388

*in contact with it. Said Halim, in his work Islamization, drew attention to four areas that feed off each other in social life, which are the fields of creed, morality, sociology and politics. According to Said Halim, while beliefs determine morality, morality builds the social structure. The strong bond he established between faith and politics through society actually brings the concept of ideology to our agenda. The sociology of knowledge comes into play at this point. Because this sociology is defined as “a sociology discipline that examines the social processes that are effective and/or determinant in the production of knowledge”. Mannheim’s sociology of knowledge is based on the thesis that both the form and content of knowledge are determined by society. Said Halim’s emphasis on the tradition of fiqh and his defense of history are also based on this possibility. The close relationship between the aforementioned sociology and mentality and ideology strengthens the link between social identity and conceptual interpretation. This study examines Said Halim Pasha’s point of view on how knowledge is produced in the context of sociology of knowledge in his texts; It investigate the relationship established between knowledge-value and society.*

**Keywords:** *Said Halim, Islamization, The Sociology of knowledge, Ottoman Thought, Mannheim, Fiqh.*

### **Extended Abstract**

The main aim of this article is to examine whether Said Halim Pasha used the field of sociology of knowledge while creating his corpus or how much he was in contact with it. Using the concept of region (muhit), Pasha asks: What and why does Ottoman society believe? In the answer he gave, he drew attention to the strong belief in Islam within the framework of the fiqh culture built by an identity that was accustomed to being subject to, and discussed the reason for holding on to this belief within the framework of the order that highlights the community consciousness. As a matter of fact, the statement of the order of the world (nizâm-ı âlem) has remained alive in the identity of the Turkish state and society for many centuries.

The source that Said Halim proposes as a solution to contemporary problems is the science of fiqh in accordance with the historical tradition and his world of thought. Because, according to him, fiqh is the basic reference of social ground and politics and the main element that establishes the relationship of economy with law. According to him, new problems that arise can only be grasped correctly with fiqh. Muslim societies have lived with the consciousness built by this knowledge for years. According to Pasha, the absence of class struggle in the Islamic geography was possible with the Sharia. According to Pasha, the culture of fiqh was the main reason for not being colonized. From his perspective, the emergence of knowledge in Ottoman society was free and egalitarian. The collective knowledge built in society and the texture of colonization do not match. Said Halim, in his work Islamization, drew attention to four areas that feed off each other in social life, which are the fields of creed, morality, sociology and politics. According to Said Halim, while

beliefs determine morality, morality builds the social structure. The strong bond he established between faith and politics through society actually brings the concept of ideology to our agenda. The sociology of knowledge comes into play at this point. Because this sociology is defined as “a sociology discipline that examines the social processes that are effective and/or determinant in the production of knowledge”. Mannheim’s sociology of knowledge is based on the thesis that both the form and content of knowledge are determined by society.

Pasha’s fear is that the existing fabric will be damaged by the new laws and regulations, and at least incompatible legislation will not be beneficial. Pasha is also against the perception and presentation of social issues as religious issues. Accordingly, no one thinks of interpreting a social event that took place in France or Germany as a religious issue, attributing it to the religions experienced in these countries, and thus appraising these religions accordingly. Said Halim’s emphasis on the tradition of fiqh and his defense of history are also based on this possibility. The close relationship between the aforementioned sociology and mentality and ideology strengthens the link between social identity and conceptual interpretation. The change and development of societies take place according to some sociological principles. According to Pasha, at this point, when the “law of the development of societies” is properly examined, it will be understood that applying the laws and constitutions of other nations through translation will not give us the same result.

This study examines Said Halim Pasha’s point of view on how knowledge is produced in the context of sociology of knowledge in his texts; It investigate the relationship established between knowledge-value and society.

## **Giriş**

Said Halim Paşa (ö. 1921) son dönem Osmanlı düşüncesine damgasını vurmuş devlet adamı ve mütefekkirlerden biridir. Onun fikirleri, son devirde Osmanlı düşüncesinin hangi çeşitlilikte olduğunu takip etmek için ideal bir zemin sunmaktadır. Milli şairimiz Mehmet Akif onun için “Ümmetin en büyük mütefekkirlerinden birisidir” ifadesini kullanmıştır (Işık, 2021: 13). Vali Kavalalı Mehmed Ali Paşa, yani Said Halim’in dedesi ile Mısır’da başlayan büyük modernleşme hareketi elbette onun fikir dünyasını etkilemişti. Babası Şûrâ-yı Devlet üyesi Abdülhalim Paşa’nın himayesinde yetişen ve ilk eğitimlerini hususi hocalardan alan Said Halim, 19 Şubat 1864’te dünyaya geldiği Kahire’den, 1870’te ailesiyle birlikte İstanbul’a taşındı. Buradaki hayat serüveni, onu erken yaşlarda Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızca öğrenimiyle tanıştırdı. On beş yaşına geldiğinde yükseköğrenim/üniversite için İsviçre’ye gitti ve orada beş yıl kadar siyasal ilimler okudu. İstanbul’a döndüğünde ilk paye olmak üzere II. Abdülhamid tarafından kendisine Sivil Paşalık unvanı verildi (Bostan, 2019: 55). 1909’da Türkiye Merkez Bankası yönetim kurulu üyeliğine tayin edilirken aynı yıl Selanik’teki İttihat ve Terakki Kongresi’ne ayan üyesi sıfatıyla katıldı. Bâbîâli Baskını’ndan sonra kurulan Mahmud Şevket Paşa

kabinesine Şûrâ-yı Devlet reisi olarak katıldı (25 Ocak 1913). Kısa süre sonra ise Hariciye nâzırlığına tayin edildi. 11 Haziran 1913'te Mahmud Şevket Paşa öldürülünce kendisine vezirlik rütbesi verilerek önce sadâret kaymakamlığına, ertesi gün de sadrazamlık makamına getirildi. Paşa'nın aldığı son vazifeler Sadâret Kaymakamlığı ve Sadrazamlık makamıdır. Bu atama sonrasında Hariciye nazırlığını da üzerine almış ve hükûmeti kurmuştur (17 Haziran 1913) (Işık, 2021: 18-19). Onun İttihat ve Terakki genel başkanlığı yaptığı dönem de dahil, ittihatçılarla zaman zaman anlaşmazlık yaşadığı bilinmektedir. Sadâreti dönemindeki en mühim olay, onun onayı alınmaksızın Rusya'ya saldırılması ve böylece Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girmesidir. Bu gelişmenin ardından sadrazamlığı göstermelik hale gelmiştir. 15 Ekim 1915'te Hariciye nâzırlığından istifa edince yerine Halil Bey (Menteşe) getirildi. İttihat ve Terakki'nin 1913 ve 1916'da yapılan kongrelerinde teşkilâtın genel başkanlığına seçildi. Ancak teşkilâtın başkan vekili ve kendi kabinesinin Dahiliye nâzırı olan Talat Bey'le aralarının gittikçe açılması neticesinde daha önce de çekilmek istediği, ancak padişahın ricasıyla devam etmek zorunda kaldığı sadâret makamından rahatsızlığını ileri sürerek 3 Şubat 1917'de ayrıldı (Bostan, 2008: 557-558). Paşa, düşüncelerinin bir bölümünü izdivacından sonra çekildiği Yeniköy'deki yalısında kaleme almıştır. Onun nazarında bu yalı, düşünce, musiki ve bedîi zevklerin öne çıktığı bir mekân olmuştur (Said Halim Paşa, 2011: 33). Bahsi geçen yalıda, ilim ve siyasetin ileri gelenleri ve edebiyatçı kimlikleri öne çıkan eşraf ile bir araya gelirdi. Bunlar Mehmed Akif, İbnülemin Mahmud Kemal, Neyzen Tevfık, Dr. Necmettin Arif ve Celalettin Arif gibi şahsiyetlerdi (Bostan, 2019: 56). Onu devrin diğer düşünürlerinden önemli ölçüde farklı kılan ise İslamlaşma/İslamizasyon konusundaki görüşleriydi. İsviçre'de beş yıl kadar siyaset bilimi öğrenimi almış olan Said Halim'in bu meseleye dair fikirleri sonradan İslamcılık/İslamizm adına kaydedilecektir. Ağır sıkıntı ve baskılarla hayatına devam eden Paşa, Malta'dan samimi dostlarından birine yazdığı mektupta Müslüman kimliğiyle gurur duyduğunu ifade etmiştir.<sup>1</sup> Bereketli bir ömrün nihayetinde Anadolu'daki milli mücadeleye destek planları yaparken Roma'da, 1921 Aralık'ında bir Ermeni tarafından şehit edilmiştir.

Said Halim Paşa, diğer çalışmalarında da görülmele birlikte hususiyetle *İslamlaşmak* eserinde bilginin sosyolojik inşasına dikkat çekmektedir. Bu çerçevede sadece İslam toplumu için değil genel anlamda toplumsal hayatın dört alanını ele alır: *itikadiyât, ahlakiyât, ictimâiyât* ve *siyasiyât*. Paşa'ya göre bu kavramlar arasında tesanüd ve menşeyi/kaynak ilişkisi bulunmaktadır. İnançlar, ahlaki belirlenken ahlak, toplumsal yapıyı inşa etmektedir. Mevcut toplumsal yapıya göre ise siyasî meseleler oluşmakta

1 Said Halim Paşa şöyle yazar: "Azizim! İki senedir çektiğimiz hakareti muameleleri bir gün gelir sana anlatırım. Fakat şimdi sana söyleyeceğim bir şey varsa da böyle bir muameleye maruz kaldığımdan dolayı duyduğum iftihardır. Çünkü ben bu hakaretlere her Müslüman için mukaddes olan maksada elimden gelebildiği kadar hizmet ettiğimden dolayı maruz kaldım" (Said Halim Paşa, 2011: 45).

ve çözümlenmektedir. Bu noktada onun toplum üzerinden inanç ile siyaset arasında kurduğu güçlü bağ, aslında -her ne kadar Said Halim Paşa bu kavramı kullanmasa da- *ideoloji*'yi gündemimize taşır. Bilindiği gibi zihniyet ve ideoloji kavramları da bilgi sosyolojisinin ana sorunları arasında sayılmaktadır (Apalı, 2015: 192).

Dinin, toplumun siyasal kanaatleri içindeki merkezi konumu yeni bir bulgu değildir (Mardin, 2018: 30). Özellikle sanayi devrimi sonrası propaganda biçimlerinin ve siyasete malzeme sunan zeminin farklılaşması siyasal tarih açısından yeni bir dönemin başlangıcına işaret eder. *İdeoloji* kavramını veya sosyolojik kütlelerin siyasî hareket kodlarını, sadece siyasal tarih veya düşünürlerin salt bireysel fikirlerini inceleme üzerinden tanımlamanın mümkün olmadığı açıktır. Bunun için tarih yanında sosyoloji, psikoloji ve antropoloji gibi alanlardan yardım almak gerekmektedir. Bu bahiste Robert Lane'nin yaptığı *Political Ideology* isimli çalışma hatırlanabilir. Yazar "Sıradan bir Amerikalı inandıklarına niçin inanıyor?" sorusunu sorar ve bu soruya yanıt arar (Mardin, 2018: 28-29). Gerçekten de bir siyasal düşünce tarihçisi için sıradan bir Amerikalı'nın ne düşündüğü mühim değildir. Bununla birlikte onun gibi düşünen kitlenin, belki de tutarsızlıklar içeren düşünce ve siyasî tasavvurunun benzer yönleri, içinde bulunduğu *muhit* ile anlam kazanacaktır. Bu noktada Said Halim Paşa'nın *itikadiyât* dediği inanç meselelerinin, bilgi sosyolojisi açısından ele alındığında ortaya nasıl bir toplumsal tablo çıkardığı önemlidir. Zira *muhit* kavramını kullanan Paşa, Lane'nin baktığı zaviyeden sorar: Osmanlı toplumu, neye, niçin inanıyor? Verdiği cevapta çoğunlukla tabi olmaya alışmış bir kimliğin inşa ettiği fıkıh kültürü çerçevesinde *İslam*'a olan kuvvetli inanca dikkat çekmiş, bu inanca tutunma gerekçesini de cemaat şuurunu öne çıkaran *nizam* çerçevesinde ele almıştır. Nitekim *nizâm-ı âlem* terkihi Türk devlet ve toplum kimliğinde uzun asırlar boyunca canlı kalmıştır.

II. Meşrutiyet dönemi, Avrupa'daki sanayi devrimi sonrası Osmanlı'da eş zamanlı ortaya çıkan askerî, siyasî veya toplumsal sorunları çözmeye mütefekkirleri *Batı* veya *gelenek* şeklinde tercihe zorlamıştı. Kendini *Batı* karşısında konumlandıran Said Halim'e göre "Her milletin kendine has fikirleri ve hisleri olmasaydı ictimâiyât ilmi, hayvanât ilmi ile garip bir şekilde iç içe bulunurdu. Bunun içindir ki başka milletlerin tecrübelerinden istifade etmeye kalkışan bir milletin tamiri imkânsız birtakım hatalara düşmemesi çok güçtür" (Said Halim Paşa, 2019: 15). Paşa'nın, bu pasajda bilginin inşası sırasında toplumun geçirdiği tarihsel sürece ve bu süreçteki kimliklere atıf yaptığı anlaşılmaktadır. Onun kullandığı *millet* kavramı, *ümme* de içine alırken sosyolojik bir tahlille karşımıza çıkmakta ve bilgi-inanç çerçevesine oturmaktadır. Onun çalışmaları, sosyoloji nosyonunu belli ölçüde ortaya koyduğu sıkı metinlerdir. Nitekim Ahmet Tak, Türk sosyoloji tarihinde Ziya Gökalp'in kolektivist, Prens Sabahattin'in liberal bakışı yanında üçüncü bir çizginin de Said Halim Paşa merkezinde varlık kazandığını kaydeder (Tak, 2020: 126).

Bilgi sosyolojisi, “bilgi üretiminde etkili ve/ya da belirleyici olan toplumsal süreçleri inceleyen bir sosyoloji disiplini” olarak tanımlanır (Mannheim, 2002: 13). Mannheim’ın bilgi sosyolojisi, bilginin hem şeklinin hem de içeriğinin toplum tarafından belirlendiği yönündeki teze dayanmaktadır. Bu noktada Said Halim’in fıkıh-ı şerif vurgusu ve toplumsal inançların inşa ettiği değerlere göre oluşan sosyoloji tasavvuru benzer bir hakikati dile getirmektedir. Din veya din adamları her ne kadar toplumun önüne kuramsal ve sistemli bir metin koysa da neye nasıl inanacağına ve bilginin dolaşım biçimine esasen toplum karar verdiğini biliyoruz. Bu noktada Paşa’nın, fıkıha siyaseten yüklediği rol ile toplumsal zemindeki beklentinin ne ölçüde eşleştiği sorusuna tatmin edici bir cevabı bulunmamaktadır. Cemil Meriç, Mannheim’ı toplum-bilgi ilişkisini izaha çalışırken ideolojilerin psikolojik doğuşunu ayrıca yanlış şuur ve gerçek şuur problemini izah edemediği, altyapı ile üst yapı arasındaki münasebetlerin girift işleyişini aydınlatamadığı ve araştırmalarını tek bilgi şekliyle (siyasî bilgi) sınırladığı gibi eleştirilere tabi tutmuştur.<sup>2</sup> Cemil Meriç’e göre bilgi sosyolojisi, tarihsel kökene inmeden teorik izahlara inanmama imkânı sağlamaktadır (Meriç, 1999: 237). Bilgi ile onu oluşturan toplumsal zihin arasında doğrudan ilişki bulunduğu gibi kavramların karşılıkları da buna göre değişmektedir. Said Halim Paşa’nın bilgi ve değer inşasında tarih ve topluma dikkat çekmesi gibi Mannheim’a göre de bilginin toplumsal kökü ve tarihsel geçmişi bize bir izlek sunmaktadır. Bahsi geçen sosyoloji ile zihniyet ve ideoloji arasında var olan sıkı ilişki, toplumsal kimlik ile kavramsal yorum bağını güçlendirmektedir. Bu aşamada *zihniyet, zekânın ortak bilinçte bulunduğu problem çözme metodu* olarak kabul edilebilir.<sup>3</sup> Zihniyet ve yoruma dair Peter Berger şöyle der: “Ardışık üç gece, bir kişinin ölen büyükbabasının çok miktardaki iğrenç bir yemeği yemeye zorlandığı bir kâbus gördüğünü varsayalım. Kâbusu gören modern toplumdaki bir birey, akşam yemeklerini fazla kaçırma huyundan vazgeçmesi gerektiğine karar verecek veya diğer seçenek olarak acil bir randevu için psikiyatristini arayabilecektir. Geleneksel toplumdaki biri ise büyük ihtimalle dedesinin kendisine ne demeye çalıştığını düşünerek endişelenecektir” (Berger vd., 1974: 19). Mustafa Aydın’ın da vurguladığı gibi Berger’in bakış açısı toplumların, birikimine göre algılama ve bilgiyi işleme farklılıklarına göre yorumlama biçimlerine güzel bir örnektir. Buna göre bir rüyanın Batı (mesela ABD) ve bir de Doğu (mesela Mısır) toplumunda yorumlanmış biçimleri birbirlerinden tamamıyla farklı olacaktır (Aydın, 2008: 196). Buradaki yorum farklılığın, kültürel birikim ve anlam arayışının yönlendirmesiyle oluşacağı açıktır. Hatta salt *rüya* kavramının veya rüya

2 Cemil Meriç onunla ilgili eleştirilerini şöyle bitirir: “Kıscacası bir yandan bilginin şekilleri be türleri ile sosyal kadroların değişikliği hakkında çok yönlü görüşten mahrumdur Mannheim; diğer yandan da felsefi önyargılardan kurtaramamıştır kendini” (Meriç 2002: 305).

3 Zihniyet tanımı için bkz. (Cengiz, 2021:2 62). Zekâ, aklın problem çözme kabiliyeti olmalıdır. Akıl da ahlak dışı bir tanımlama olmak üzere “bilinçli hareket potansiyeli” olarak anlaşılabilir. Buna göre zihniyet, var olmak için ortak bilinç ve zekaya ihtiyaç duyarken zekâ da varlığını akla borçludur. Ayrıca bkz. (Cengiz, 2018; Cengiz & Ünal, 2019).

ile günlük hayat arasında kurulan bağın mana yükü bile toplumlar arasında farklılık arz edecektir.

Modern dönem bilgi sosyolojisinin kavramsal örgütlenmesini, 20. yüzyılın başlarına kadar götürmek mümkündür. Bu alan özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında Amerika’da çok itibar görmüştü. Sosyal bilimlerin ve özellikle de sosyolojinin gelişiminde Fransa, Almanya ve ABD olmak üzere üç merkez öne çıkmıştı. Fransa’da Auguste Comte (ö.1857) ve Durkheim (ö. 1917); ABD’de John Dewey (ö. 1952) ve Thorstein Veblen (ö. 1929); Almanya’da Max Weber’i (ö. 1920) ve yine Macar-Alman sosyolog Karl Mannheim’ı (ö. 1947) sayabiliriz. Mustafa Aydın’ın ifade ettiği gibi XVIII. asırda Marquis de Condorcet (ö. 1794) gibi filozoflarla belirginleşen bilgi sosyolojisi alanı (Condorcet, 2011: 5-15) bahsi geçen üç merkez tarafından beslenmiş, “K. Mannheim, A. P. Sorokin [ö. 1968] ve G. Gurvitch [ö. 1965] gibi düşünürlerle birlikte -bazı sorunlar bulunsa bile- alanı, amacı ve yöntemi belli bir disiplin haline gelmiştir” (Aydın, 2008: 195-96). İslâm medeniyetinde bilgi-toplum ilişkisine ilk dikkat çekenler Birûni (ö. 1048) ve Gazzalî gibi (ö. 1111) alimlerdir.(Aydın 2008:206) Cemil Meriç “Bilgi sosyolojisinin de sosyolojinin de en büyük müjdecisini İbn Haldun” olarak verir ve bu alana aydınlık getiren isim olarak Saint-Simon’a (ö. 1825) işaret eder. Ona göre Comte, Saint Simon’dan çok Condorcet’ye yakındır. Halbwachs (ö. 1945) ise bilgi sosyolojisini bir bilgi felsefesi haline getirmiştir (Meriç, 1999: 202-3). Gerçekten de toplumsal şartlara göre sosyolojik okuma adına İslam coğrafyasında verilebilecek en eski ve mühim çalışma İbn Haldun’un tarihe giriş olarak yazdığı *Mukaddime*’sidir. Said Halim Paşa inşa ettiği metinlerde, yukarıda geçen Batı literatüründen ve yanı sıra İbn Haldun’dan istifade etmiş olsa da nev-i şahsına münhasır bakışını muhafaza etmiştir.

Yukarıdaki zihniyet tanımına göre Said Halim’in gözünden, toplumsal zemindeki bilginin -mesela fıkıh kültürünün- muhatap olduğu ortak bilinç, bize buradaki sosyolojiyi verirken, Paşa’nın bizzat kendisinin önerdiği çözüm biçimleri de onun zihniyet küresini tasvir edecektir. Said Halim’in çağdaş sorunlara çözüm olarak önerdiği kaynak, pek çok metinde dile getirdiği gibi tarihsel geleneğe ve kendi düşünce dünyasına uygun biçimde fıkıh ilmi, bir bakıma İslam hukukudur.<sup>4</sup> Zira *fıkıh* ona göre ictimâiyât ve siyasiyâtın temel referansı ve ekonominin hukukla ilişkisini kuran esas unsurdur. Ona göre ortaya çıkan yeni sorunlar, sadece fıkıh ile doğru biçimde kavranabilir. Müslüman toplumlar yıllarca bu bilginin inşa ettiği bilinçle yaşamışlardır. Sınıf mücadelesinin İslam coğrafyasında görülmemesi Paşa’ya göre şeriat ile mümkün olmuştur. Burada Paşa’nın şeriatı, toplumsal ahengi gerçekleştirme ve adaleti denkleştirme

4 “Bu hususta bizim için en iyi rehber Şeriat-ı İslamiyye’nin evâmîr-i celilesidir ki şimdiye kadar İslamları Garb’ta hükümler olan sınıf ve zümre mücadelâtından masun bulundurmıştır. Biz taazzuv-ı iktisadimiz için fikh-ı şerifin delaletine müracaat etmeliyiz.” (Said Halim Paşa, 2019: 417). Modern bir kavramsallaştırma olan İslam hukuku terkinin *fikh*’i tam olarak karşılamadığını da burada not edelim.

özelliklerine sahip biçimde sunduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Said Halim Paşa “fıkıhın problem çözme” niteliğinin kuvveden fiile nasıl geçeceği veya fıkıhın, kendi zamanında ne ölçüde başarılı olduğu üzerinde durmaz. Ona göre Avrupa’da ise burjuvazi sınıfı, kazanç hırsına sahip, mefkuresiz ve kendi menfaatini önceleyen yapısıyla iktisadî meseleleri kendi lehine bozmuştur. Dolayısıyla Osmanlı toplumunda benimsenen ve işlenen bilgi, sosyolojik temelde inanç temelli fıkıh kültürü olunca Paşa’nın esasında bilgi sosyoloji konusuna girdiği anlaşılmaktadır. Bahsi geçen sosyoloji, doğrudan ve salt biçimde bireylerin düşüncelerini değil, düşüncenin sosyal zeminini ve bu zeminin ortaya çıkış formlarını incelemektedir. Bu anlamda burada Said Halim Paşa metinleri, fıkıhın ve İslam düşüncesinin toplumsal bağlamını incelemesi ve bu bağlamın tezahür biçimlerine temas etmesi açısından ele alınacaktır.

### **Bilginin Toplumsallığı ve Tarihsel Kimlik**

Said Halim’in metinleri, sosyal dayanışma (tesânüd), ekonomik gelişme (tekâmül), çöküş (inhitat) sosyal değişim, garblılaşıma, kendi kültürüne yabancılaşma gibi pek çok sosyolojik meseleye temas etmiştir. Ahmet Tak, Paşa’nın sosyolojik bakışında *işlevselci ve hümanist* perspektiflere sahip olduğunu vurgulamıştır. Tak bu kanaati ile ilgili Paşa’nın şu ifadelerine yer verir: “Tabiat ilimlerine mahsus olan malumat insan irade ve hassasiyetlerinden hiçbir surette etkilenmeyen afaki (nesnel) bir tabiata sahiptir. İçtimai ilimler ise insanın manevi şahsiyeti ile ilgilendiklerinden sahip oldukları malumat enfüsü (öznel) mahiyettedir. Müşahede ve muhakeme usulleri tabiat kanunlarını keşfe kâfi gelmekle beraber ahlaki ve içtimai olanın kanunlarını keşifte muvaffak olamazlar” (Tak, 2020: 129). Bilgi, “toplumların, başta kendisi olmak üzere, çevresini bir zihni algılayış ve yorumlayış biçimi” (Aydın, 2008: 197) olarak İslam coğrafyasında ayrı bir öneme sahiptir. Zira bu coğrafyada bilgi, toplumsal yapı içerisinde yeri ve oynadığı rol bakımından, doğru veya yanlış olmasına bakılmaksızın etkin ve önceliklidir. Ulemâ sınıfı ve ilmin fazileti bahisleri toplumda inşa edilmiş “her türlü bilgiye” şamil olarak anlaşılmaktadır. Buna göre mevcut toplumsal bilgi, onunla büyüyen topluma göre her zaman daha doğru, daha anlaşılır ve tatbik edilebilir görülmüştür. Zira burada bir biçimde toplum ile bilgi arasında *tanışıklık* devreye girmektedir (Tüzün, 2020: 39-40). Toplum, mesela mevcut siyasî tecrübeyi veya hukukî bilgiyi, -günlük hayatta sorun çıkarmış olsa da- içinde yaşadıkça kabullenmektedir. Toplumsal zihin ise bir sonraki aşamaya geçişte mevcut “ortak bilgi ve bilinci” kullanacaktır. Bu konuyla ilgili Ludwik Fleck şöyle der: “Bilinen herhangi bir şey, onu bilene, her zaman sistemli, kanıtlanmış, uygulanabilir ve doğruluğu besbelli gibi görünmüştür. Her yabancı sistem de aynı biçimde çelişkili, kanıtlanmamış, uygulanamaz nitelikte, hayalî ya da gizemli görünmüştür” (Burke, 2001: 2). Farklı düşünme tarzlarının tarihsel geçmişi, toplumsal zemini ve kökü tespit edilmeden, bu düşünme çeşitliliğinin/biçimlerinin



doğru şekilde anlaşılamayacağı açıktır. Bilgi sosyolojisi bu noktada bize bilginin ortaya çıkış serüvenini sunmakta (Mannheim, 2002: 27) ve bilginin üretilmesinin toplumsal koşullarını ve süreçlerini (Tüzün, 2020: 35) incelemektedir. Bilgi, toplumsal kimlik ile kendisi arasında var olan bir bağ üzerinden yaşamına devam ettiğinden olsa gerek, bilgi sosyolojisi yöntemi “ilişkilendirme” metodu olarak adlandırılmıştır (Mannheim, 2002: 300). Bu noktada fikirler -mesela köylü veya kentli olma biçimi/ yorumu- tarihsel kimlik ve ideolojiden tamamen bağımsız değildir. İdeolojiler ise belli kişi veya muhit tarafından üretilmektedir. Bununla birlikte Max Scheler, “Bir toplumdaki egemen fikir ikliminin, belirli bir grup tarafından üretildiğini, ancak bu fikirlerin, mutlak gerçeklerle hiçbir zaman tam anlamıyla örtüşmeyeceği için, toplumsal zemin (toplumun maddi koşullarıyla, mevcut örf, adet, gelenekleri vs.) tarafından içerik değişikliğine uğrayabileceğini” kaydetmiştir (Anık, 2006: 6). Bu açıdan bakıldığında Said Halim Paşa’ya katılmak zordur. Zira fennî hakikatlerin vatanı olmadığı gibi İslamî hakikatlerin de vatanı olmadığını söyler ve devam eder: “Nasıl bir İngiliz Riyâziyesi bir Alman Hey’eti, bir Fransız Kimya’sı olamazsa ayrı ayrı Türk, Arap, Acem yâhud Hind Müslümanlığı da olamaz” (Said Halim Paşa, 2019: 381). Burada onun, olandan ziyade olması gerekenden bahsettiği açıktır. Vakiada, sosyolojik açıdan her kültürün inandığı dini, kendi geçmişiyle ve bilme tarzlarıyla birleştirdiği ayrıca bazı ananeleri yeni dine taşıdığı, bu sebeple de yukarıda bahsi geçen terkiplerin muhteva olarak zaten oluştuğu sosyolojik bir hakikattir.

Said Halim Paşa’nın Kanun-ı Esasî’yi “bizim hal ve mevki-i ictimâimizle gayr-i kâbil-i telif” bulması (Said Halim Paşa, 2019: 51) ona göre, mevcut “ictimâiyât”ta bahsi geçen toplumsal kimlik ve bilgiyi inşa etme biçiminin hedeflenen şey ile uyuşmamasından kaynaklanmaktadır. Zira Paşa’nın düşüncesine göre Osmanlı halkı, çoğunluk itibarıyla “ilkel bir cemiyet hayatı” yaşamaktaydı ve cismanî veya ruhanî bir başkana körü körüne itaat etme tabiatına sahipti. Üstelik herhangi bir idarede başa geçen bu reisler, halkın bu konudaki cahilliğini kendi zaviyelerine menfaat vesilesi yapmaktadırlar (Said Halim Paşa, 2011: 61). Ona göre Avrupa kanunlarının tercüme yoluyla olduğu gibi alınması uygun olmadığı gibi yeterli de değildir. Zira mesela Fransız veya Alman toplumu ile Osmanlı toplumu geçmişleri, tecrübeleri, ihtiyaçları ve dünya görüşleri itibarıyla çok farklıdır (Said Halim Paşa, 2011: 57). Sadece hukuk değil, ona göre eğitim alanını ıslah etmekte de benzer bir yanlış yapılmıştır (Said Halim Paşa, 2011: 58). Sosyal zemin dikkate alınmadan yapılan kanuni düzenlemelerin sorun üreteceğini vurgulayan Paşa, inkılapçıların bu noktada hataya düştüklerini kanunla, sosyal yapının değişeceğini zannettiklerini kaydeder (Said Halim Paşa, 2011: 63). Onun bu noktada toplum mühendisliğine itibar etmediği ve bunu yanlış bulduğu anlaşılmakta ise de kabul edilen kanunlarının, sosyal ahlak ve toplumsal yapı üzerinde bir şekilde değişime yol açtığı da bir gerçektir. Bu değişikliğin kanunun istediği yönde olup olmayacağı ise bahsi geçen tarihsel geçmiş, birikim ve kültür ile alakalı olmalıdır. Paşa’ya

göre Batı ile Doğu arasında düşünme tarzı ve ruh halleri arasında çok az ortak nokta olduğundan (Said Halim Paşa, 2011: 77) şöyle der: “Kendi güzel sanatlarımızı, kendi musikimizi, kendi mimarî üslubumuzu, kendi bedîî eserlerimizi teşvik etmenin de içtimaî vazifelerimizden olduğunu öğrenmeliyiz” (Said Halim Paşa, 2011: 118). Her milletin kendine özel bir takım fikir ve ihtiyaçları olduğundan siyasi ve içtimai işlerde, diğer bir milletin tecrübesinden istifade etmek gerçekten zordur (Said Halim Paşa, 2019: 83). Paşa, toplumsal olaylarla din arasındaki bağı şöyle kurar: “Gayr-i kâbil-i inkardır ki hâdisât-ı ictimâiyede itikâdât-ı diniyenin dahli ve tesiri ne kadar büyük olsa her halde efrâdın mazisi, seciyesi, zihniyeti ve hatta yaşadıkları iklimi gibi birçok avâmil-i mütenevvia da o tesire inzimâm eder. Zaten bir hadise-i ictimâiyeyi münhasıran dinî ve mezhebi mahiyetler arz eden hâdisâtтан ayırarak tesciye eden de budur” (Said Halim Paşa, 2019: 269).

Tarihsel kimlik, sadece ideolojiler için değil bunların kullandığı kavramlar için de belirleyici bir unsurdur. Mannheim’a göre 19. yüzyıl başlarında geleneksel muhafazakâr bir kimse “özgürlük” kavramını kullandığında “her tabakanın kendi imtiyazları (özgürlükler’i) doğrultusundaki yaşama hakkını kastetmekteydi. Buna karşın aynı dönemde liberal bir kimsenin bu kavramdan anladığı şey “imtiyazlardan *özgür kılınmayı*, yani özgür olmanın tüm insanların aynı temel haklara sahip olması anlamını taşıdığı için *eşitlikçi özgürlük kavramı*”nı kastetmekteydi (Mannheim, 2002: 292). Said Halim Paşa da benzer biçimde *hürriyet* kavramının bizde hiçbir zaman Batı dünyasında olduğu gibi “sosyal bir zinciri kırmak, siyasî bir kölelikten kurtulmak anlamına gelmediğini vurgular. Paşa’nın *eşitlik* için söyledikleri de aynı minvaldedir. Ona göre bu kavram bizde “hiçbir haset, kin veya tecavüz hissi uyandırmaz” derken hemen ardından bunun nedenini şöyle izah eder: “Zira insanlar arasında şahsî meziyetler sebebi ile meydana gelmiş olan eşitsizlik, açıkça demokrat olan İslam toplumu içinde gayet tabîî sayılmıştır” (Said Halim Paşa, 2011: 77). *Fen* kavramının uzun süre belirsiz, tabiat üstü ve hurafeye benzer bir anlamla kullanıldığını söyleyerek şöyle devam eder: “Bugünkü manasını alıncaya kadar ne çok beklendi! Ecdadımızla bizlerin bu tabiri anlayışımız arasındaki fark eski zamanlardaki *müneccimlik*’le şimdiki *astronomi* arasında görülen fark kadar büyüktür” (Said Halim Paşa, 2011: 148). Ona göre benzer bir sorun *din* kavramı için de geçerlidir (Said Halim Paşa, 2019: 247). Kavramların tarihte yol alırken taşıdıkları anlamlara açıklık getirirken onun, verili ve ölçülü sosyolojik gerçeklere değil hissî ve farklı yorumlanabilir önermelere dayanması dikkat çeker. Yukardaki ifadelerde “eşitsizliğin tabîî sayılması” veya hürriyet kavramının “hiçbir haset, kin veya tecavüz hissi uyandırmaması” ile ilgili yorumları bu minvaldedir.

Toplumların değişim ve gelişimleri birtakım sosyolojik ilkelere göre gerçekleşmektedir. Paşa’ya göre bu noktada “toplumların gelişmesi kanunu” hakkında incelendiğinde başka milletlerin nizam ve anayasalarını tercüme

yoluyla tatbik etmenin bizde aynı neticeyi vermeyeceği anlaşılacaktır (Said Halim Paşa, 2011: 60). Din, sosyal bir karaktere sahip olduğu için dinî bilginin de toplumsal bir kimlikle dolaşması kaçınılmazdır. Bu bakımdan “bilgi” sosyolojik varlığını toplumsal zeminden alırken din-toplum ilişkisi, teorik aşamada din-bilgi birlikteliğini doğurmakta ve böylece bilginin toplumsal temel ile kurduğu ilişki, bize bilgi sosyolojisinin konusu olarak yansımaktadır. Said Halim Paşa da tarihsel kimlik ile bilginin toplumsallığı arasında doğrudan bir bağ kurar ve her toplumun özellikle sosyal bilimlerle (insan ve toplum bilimleriyle) alakalı sorunlarını ancak kendi geçmişlerindeki tecrübelerden istifadeyle çözebileceğini vurgular (Işık, 2021: 25). Buradaki din-bilgi bağı bir bakıma Paşa'nın *itikadiyât* bahsini oluşturmaktadır. Burada Fazlı Arabacı'nın temas ettiği üzere bilginin, ister klasik bilgi sosyologlarına göre isterse Kuhn sonrası 20. yüzyıl bilgi sosyologlarına göre ele alınsın, toplumsallıktan bağımsız olmadığı (Arabacı, 2004: 7) hatırlanmalıdır. Said Halim Paşa'ya göre manevi dinamikleri veya ilmi seviyeleri ne olursa olsun bir sosyal yapının kendi kendini yönetme imkânlarından tamamen mahrum kalması düşünülemez (Said Halim Paşa, 2019: 45). Onun düşüncesinde yönetim ve siyaset, gelenek ve toplumsal bilgiden ayrıştırılabilir değildir. Bu sebeple o, siyaset alanı (siyâsiyât) ile toplumsal zemin (ictimâiyât) arasında kuvvetli bir bağ kurmuştur. Said Halim'e göre bir Fransız, Fransız hükumeti İngiliz kanun ve nizamâtını uygulayacak olsa Fransa'nın mahvolacağını bilmektedir (Said Halim Paşa, 2019: 47). Benzer bir durum Almanlar için de geçerlidir. Ona göre birisi çıkıp Almanların huzur ve refahının ancak Alman kültürü, medeniyet ve irfanını terk etmekte mümkün olacağını söylemiş olsaydı elbette isabetli olmazdı (Said Halim Paşa, 2019: 141). Paşa'ya göre Osmanlı ülkesinde icra edilen bu yanlışlıkta en büyük mesuliyet, Batı kanun ve nizamlarını alma usulünü koymalarından dolayı son asır devlet adamlarına aittir ve yabancılar da onlara sahip çıkmış ve yardımcı olmuşlardır (Said Halim Paşa, 2011: 69). Ona göre modernleşme döneminde Osmanlı ülkesindeki “maddeci ve dinsiz inkılaplar” neticesinde toplumsal vaziyet anarşiye sürüklenmiş ve bir kargaşa hali doğmuştur (Said Halim Paşa, 2011: 120). Bu durum da Müslüman coğrafyalarda gayr-i müslim olanlara nazaran dinin fevkalade ehemmiyet arz ettiğine kâfi delildir (Said Halim Paşa, 2011: 120).

Said Halim, sosyal meselelerin ülke üzerindeki etkisi ve derin izlerinin tam olarak anlaşılamadığı kanaatindedir. Paşa'nın terminolojisi ile siyâsiyât, ictimâiyâta o da ahlakîyâta bağlı olmaktadır.<sup>5</sup> Bu noktada bilgi, Paşa'da ahlakî bilgi ve kültürel yaşam standardıdır. Yoksa tek başına teknik bilgi ve bilim değildir. Kısaca belirli bir anlam dünyası (*itikadiyât*) bilgisini üretmektedir. Bilgi de toplumun kolektif inşasını temin etmektedir. Paşa'ya göre ahlakîyat ve bu alanın bilgisi, toplumsal var oluşu etkilerken hak, adalet, haysiyet, eşitlik, özgürlük gibi kavramlar öne çıkmaktadır. Ahlak da

5 “Bizim mefkuremiz kanâat-ı ahlakîye, ictimâiye ve siyâsiyemiz tamamiyle dinimizden mütehasıldır” (Said Halim Paşa, 2019: 145).

Said Halim'e göre dinden kaynaklanan *itikadiyât*tan beslenmektedir.<sup>6</sup> Bu noktada Paşa'nın ortaya koyduğu denklem, bilgi sosyolojisi alanı açısından önemli gözükmektedir. Zira bahsi geçen alanın “gündelik yaşamdaki düşüncelerin, inançların, anlamların ve bilim anlayışlarının, bireyler ve dolayısıyla toplumsal oluşumlar tarafından nasıl anlaşıldığı, nelerle ilişkilendirildiği ve nasıl üretildiğini” ele aldığı unutulmamalıdır (Tüzün, 2020: 35-36).

Onun bir başka vurgusu ise ilim ve tekniğin her derde deva sayılması ve bilgi sahibi kimselerin sanki kötülük yapamayacağı vehmine düşülmesidir (Said Halim Paşa, 2011: 122-23). Bu açıdan bakıldığında gerçekten de teknoloji kavramının sosyal zihinde bir tür ideolojik renge sahip olduğu söylenebilir. Teknoloji, bilgi sosyolojisinin konusu olarak değerlendirildiğinde yani toplumsal zemin gerçekliği ve var oluş biçimleri incelendiğinde, onun bir tür ideolojik saplantı ve vazgeçilemez unsur olarak algılandığı vurgulanabilir. Said Halim Paşa'nın da ilim ve tekniğin bu kadar kutsanması ve dokunulmazlık kazanmasına karşı olduğu anlaşılmaktadır (Said Halim Paşa, 2011: 123). Paşa için asıl olan toplumsal kimlikle yaşayan tarihsel bilgi ve o kültürün imar ettiği ahlak nizamıdır ki bu Osmanlı'da İslam'dır. Onun bu konudaki klasik düşüncesini şu cümleler yansıtmaktadır: “Bir Kant'ın yahud bir Spencer'in ahlakıyatına inanan, bununla beraber ictimâiyâtta Fransız'ın, siyâsiyâtta İngiliz'in tarz-ı telakkisini kabul eden bir Müslüman ne kadar mütebahhir alim olursa olsun ne yaptığını bilmeyen bir kimseden başka bir şey değildir” (Said Halim Paşa, 2019: 329).

Bilginin toplumsal zeminine kurulu olan zihniyet, tarihsel kimliğe yabancı olan kanun ve eylem tarzıyla uyumlu çalışmaz. Bu sebeple bir toplum için çözüm olan kanunlar başka bir toplum için pek çok soruna sebep olabilir. Said Halim Paşa'ya göre herhangi bir hakikat, millileşmek için kendi şahsiyetinden, evrensel/cihanşümül mahiyetini kaybetmeye mahkûm olduğundan İslam ahlakı da bu akibete duçar olmuştur (Said Halim Paşa, 2019: 361). Bilginin toplumsal gerçekle olan ilişkisi Said Halim Paşa'da ilmî gelenek ve fıkıh-ı şerif olarak ortaya çıkmaktadır. Bir milletin tarihsel birikimi ona göre karşılaşacağı bütün problemleri çözebilir. Zira “Şeriat-ı İslamiyye bütün kavânin-i tabiiyyeden mürekkeb bir mecelle-i rabbâniyyedir” (Said Halim Paşa, 2019: 407). Onun nazarında fıkıh ilmi, “zeka-yı beşerin ulûm-ı ahlakiye ve ictimâiye sahasında keşf ü ibdâ eylediği en mükemmel ve şâyân-ı ihtiram eser-i güzindir” (Said Halim Paşa, 2019: 415). Paşa'ya göre modern asırda Osmanlı ülkesindeki fenalık ve yanlışlıkların ana kaynağı Batı medeniyetini anlamadan uygulamaya kalkmaktan doğmaktadır. Zira sosyal yapı veya toplumsal bileşenlerin her devirde ortaya çıkan gelişme ilkelerine vakıf olmadan çeşitli millet ve toplumların kanunlarını olduğu gibi almak ve uygulamakla gelişme sağlanacağına inanmak yanlıştır (Said Halim Paşa, 2019: 49).

6 “Bu din-i fevz u necât, ahlakıyatını itikadiyâtından, ictimâiyâtını ahlâkiyâtından, siyasetini ise ictimâiyâtından iktibas eyler” (Said Halim Paşa, 2019: 291).

## Fıkıh-ı Şerif ve Siyaset

Osmanlı medreselerinde tahsil edilen fıkıh ilmi, aslında hiçbir zaman siyasetin gündeminden düşmüş değildi. İlk Osmanlı medresesi ve ilk hocası Davûd-i Kayserî (ö. 1350) ile Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbn Arabî'nin (ö. 1240) öğretisi olan Ekberî geleneğin geniş perspektifine sahip olan devlet aklı, XVI. yüzyıl ve devamında çoğunlukla sert ve kazuistik fıkıh ahkâmını öne çıkarmaya başlamış ve "fıkıhın merkezileşmesi" gündeme gelmişti. Bunu Ebussuud ile öne çıkan Hanefî fıkıh ve Safevî tehdidine karşı siyaseten sünnilîği koruyucu refleks biçimlerinde görmek mümkündür. Buradaki "fıkıha dönüş" ile, Osmanlılarda sanayi devrimi sonrası yaşanan iktisadî ve toplumsal krizin ürettiği "fıkıha dönüş" elbette farklıdır. İlkinde, kâhir ve muzaffer bir devlet kimliğiyle özellikle Kadızadeli zihniyeti çerçevesinde, ötekine karşı gâlibane bir tavır geliştirilmişken XIX asırda mağlub olma ve kimliğini kaybetme endişesine dayalı bir mücadelenin yansıması vardır. Said Halim Paşa, bu tarz düşüncenin son temsilcilerinden sayılmalı, burada bilgi sosyolojisi, fıkıh kültürü üzerinden okunmalıdır. Zira Apalı'nın da kaydettiği gibi bilgi sosyolojisi alanı temelde "toplumsal grupların ve örgütlenme biçimlerinin, bu bilgilerin üretilmesine ve yayılmasına nasıl katkıda bulunduğuyla ilgilenmektedir. Bu durumda bilgi, bir insan topluluğunun kabul ettiği her türlü düşünce sistemi ve fikirlere gönderme yapmaktadır" (Apalı, 2015: 191). Dolayısıyla Said Halim Paşa'nın ısrarla vurguladığı fıkıh-ı şerif ve itikadiyyât-siyasiyyât ilişkisi tam da bilgi sosyolojisinin ilgi alanına girmekte ve bu sosyoloji Paşa'nın izahlarıyla ideolojiye yaklaşmaktadır.

İsmail Kara, İslamcıların, Batı kültürüne, onların siyaset geleneği ve kurumlar tarihine dair bilgilerinin Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler'e nazaran belli oranda daha geri olduğunu vurgular. Yine onun tespitine göre Said Halim Paşa ve Çerkeşşeyhizade Halil Halid istisnadır. Zira bunlar Avrupa'da öğrenim yapmıştır. Bunlara Şehbenderzade Ahmed Hilmi ve Abdürreşid İbrahim gibi kendi çabalarıyla Avrupa ve dünya ahvaline vukufiyet kesbetmiş kimseler de ilave edilmiştir. II. Mahmud devri ve Yeniçeri Ocağı'nın 1826'da kaldırılmasıyla birlikte önceleri kısmen olduğu varsayılan sultan ve ulema arasındaki uzlaşma artık ilmiye sınıfının gücünün kırılmasıyla farklı bir seyir izleyecektir. Bu hadiseler ulemayı temelde iki sınıfa bölmüştür. Bir tarafta devletin imkanlarından faydalanan ve ıslah çalışmalarına destek verenler yer alırken diğer tarafta muhalif olduğundan sürgün edilmiş, azledilmiş ve ıslah çalışmalarını "gavur icadı" sayanlar olmuştur (Kara, 2001: 48). İnançların inşa ettiği toplumsal değerler elbette hemen değişecek değildir. Bu noktada Robert Nisbet ve Beneton gibi uzmanların "muhafazakâr düşünce, devrim anlarında doğar" sözü hatırlanabilir. Buna göre "Muhafazakâr bir ideoloji olarak İslamcılık da II. Meşrutiyet Devrimi sonrasında ortaya çıkmıştır" (Özyurt, 2021: 242). Bu tarihsel zeminde inşa edilen yeni siyasî adımlar elbette mevcut çerçeveden değerlendirilecektir ki Kanun-i Esasî ve

oluşan karşı tepkiler bunlardandır. Tekrar ifade edersek Said Halim Paşa, Kanun-i Esasî'nin Osmanlı kültürü ve toplumsal yapısı ile telif edilmesinin mümkün olmadığı kanaatindedir. Zira Arabistan çöllerine kadar uzanan geniş topraklara sahip imparatorluktaki çeşitli milletlere bahşedildiği ifade edilen siyasî özgürlükler, onların toplumsal kimlik ve gelişmemişlik düzeyleriyle uyumlu değildir. Toplum, hala siyasî veya dinî reislerin hüküm ve nüfuzuna körü körüne tabi olmakta ve bu reisler de merhametsiz biçimde onların bu ittiba arzusu ve cehaletini kullanmaktadır. Bu da haliyle işin tabii seyrine aykırı bir durum ortaya çıkarmaktadır (Said Halim Paşa, 2019: 51). Ahmet Tak, Paşa'nın sosyolojik izahlarında büyük oranda Batılı modern muhafazakârların temel sosyolojik önermelerini kullandığını, bununla birlikte onun Türkiye şartlarını dikkate alarak yapmış olduğu İslamcı tadilatın teorisinin muhafazakâr hüviyetini bozduğunu kaydeder. Tak şöyle devam eder: "Ayrıca terakki üzerindeki ısrarlı vurgusu sonucu engelleyici unsurlar olarak zihniyet ve kültüre yönelmiştir. Ekonomik unsurları pek fazla dikkate almaması, Batıda hangi sosyal faktörlerin bilimsel ve teknolojik gelişmelerin önünü açtığını ve teşvik ettiğini ciddi bir şekilde analiz etmeye çalışmaması ciddi bir eksiklik" (Tak, 2020: 147).

Paşa'ya göre fıkıh kültürü, sömürgeleşmemenin temel dokusunu ve ilkelerini oluşturmaktaydı. Onun zaviyesinden Osmanlı toplumunda bilginin ortaya çıkış biçimi, özgür ve eşitlikçidir. Toplumda inşa edilen kolektif bilgi ile sömürgeleşme dokusu uyuşmamaktadır. Paşa'nın korkusu, yeni kanun ve nizamlar yoluyla var olan dokunun zarar göreceğine, en azından uyumsuz teşrinin faydalı olmayacağına dair kanaatinden doğmaktadır. Paşa, sosyal meselelerin dinî mesele gibi algılanması ve lanse edilmesine de karşıdır. Buna göre Fransa veya Almanya'da meydana gelmiş bir toplumsal hadiseyi dinî bir mesele gibi yorumlayarak, bunu, bu ülkelerde yaşanan dinlere mâletmek ve böylece bu dinlere buna göre değer biçmek kimsenin aklından geçmemektedir (Said Halim Paşa, 2011: 160). Elbette aynı durum Osmanlı ülkesi ve İslam dininin yaşadığı diğer coğrafyalar için de geçerlidir. Bu noktada onun sosyoloji ile teoloji arasındaki kısmî bağımsızlığa dikkat çektiği söylenebilir. Her ne kadar kendisi ictimaiyâtı, ahlakîyât üzerinden itikadiyata bağlamış olsa da ortaya çıkan toplumsal saikler görmezden gelinemez. Paşa'da din ve maneviyat alanı, "manevî vatan" olarak konumlanmış ve bu vatanın Osmanlı'da ilgisiz ve sevgisiz olmadığı kaydedilmiştir (Said Halim Paşa, 2011: 105). Onun bu tavrını, dinî olanı korumaya alan bir gayret olarak yorumlamamız gerekmektedir.

Bilginin toplumsal zeminindeki referans kodları ve ortaya çıkış biçimleri, aynı toplumun düşünme ve yaşama reflekslerini oluşturacaktır. Bu noktada Said Halim Paşa'nın temel referansı fıkıhtır. Onun metinlerindeki ifadeler, olanla ilgilenmiş olsa da çoğunlukla olması gerekene yer vermektedir. Sadece *bilgi* ve *teori* değil günlük hayatta gerçekleşen hadiseler de toplum kültürünün yapısıyla alakalıdır. Hangi tür olursa olsun herhangi

bir olay/hadise ona zemin olan çevre faktörüne bağlıdır. Paşa, “çok açık bir ilmî hakikat olmasına rağmen aydınların, yaptığı araştırmalarda ve düşüncelerinde muhiti dikkate almadıklarına” vurgu yapar (Said Halim Paşa, 2019: 131). Bu sebeple toplumla ilgili çıkardıkları hükümlerin menfi ve yıkıcı olup müspet bir hakikat taşımadığı kanaatindedir (Said Halim Paşa, 2011: 98). Asıl yapılması gereken “Avrupa medeniyetini şarkılaştırmak yani mümkün mertebe muhitimize ısındırmak” olmalıdır (Said Halim Paşa, 2019: 143). Onun bu tavrı Avrupa medeniyetine ait bilginin *doğululaştırılması* olarak aktarılabilir. Zira bir medeniyetin kanun ve nizamlarına kadar her yerde dolaşan bilgi, o medeniyetin kimliğini oluşturmaktadır. Bu sebeple bilginin şarkılaştırılması veya bir bakıma İslamleştirilmesi Paşa için önemlidir. Burada bilginin inşa ettiği sistemin İslamî hale gelmesi kastedilmiş olmaktadır. Zira Avrupa medeniyeti siyaset, hukuk, ahlak ve ekonomi gibi başlıkların altını “kendi bilgisiyle” doldurmuştur. Said Halim, akâid-i siyasiye (siyasete dair inanç biçimleri) terkiğini kullanırken bunların, toplumun inançlarının ürünü olduğunu kaydeder (Said Halim Paşa, 2019: 295). Anık bu bahiste şu notu düşer: “Bilgi sosyolojisi önce bireyin düşünce ve davranışlarının kaynağı olan toplumsal bağlamı açığa çıkarmak zorundadır. İkinci olarak da bilgi sosyologları, bu bağlam içindeki bireyin ‘kendilerini çevreleyen dünyaya daima farklı açılardan bakmaya eğilimli’ olduğunu gözden ırak tutmamalıdır” (Anık, 2006: 7).

Said Halim Paşa Avrupa’da var olan siyaset şekli ve kanunlarını, onların tecrübe ettiği tarihin bir eseri olduğunu çok net vurgular. Dolayısıyla ona göre aynı sistemin, fıkıh kültürünü hazmetmiş olan Osmanlı toplumunda da işe yarayacağını düşünmek isabetli sayılmaz. Onları taklit etmek, tarihsel tecrübe yokluğu sebebiyle daha baştan mümkün olmaz. Zira ona göre *aristokrasi* kavramından habersiz olan bir topluma *demokrasi* kavramını öğretmek ve bu usule uydurmaya çalışmak sağlıklı bir düşünce değildir (Said Halim Paşa, 2019: 63). Said Halim burada şu neticeye varır: “Çünkü eğer biz ilerleme neticesi olarak daha fazla serbestliğe hakikaten ihtiyaç duysaydık onu elde etmeye ciddi olarak gayret ederdik” (Said Halim Paşa, 2011: 65). Paşa’ya göre esas olan mesele bir diktatörü zorla tahtından indirmek değildir. Bunun icrası millete özgürlük getirmeyecektir. Asıl gerekli olan, istibdadın tekrar geri gelmesini önlemektir (Said Halim Paşa, 2011: 77). Parlamenter demokrasinin milli birliğini tam kurmuş ulus devletler için faydalı olduğuna atıf yaparken bu meselenin Osmanlı’da başka mecrada aktığını söyler. Zira Osmanlı toplumu, mütecânis bir toplum değildir (Said Halim Paşa, 2011: 80). Said Halim’e göre Osmanlı’nın mevcut durumu ve özellikle toplumsal konumu ile siyasî hukuku arasında çok büyük bir uçurum ve oransızlık vardır. Üstelik bu nispetsizlik devam ettikçe herhangi bir düzelenin görülmesi zordur. Mutlak/kesin toplumsal ihtiyaçlar (ihtiyâcât-ı mübrem-e-ictimâiyye) göz önüne alınmadan yapılan kanunlar mevcut toplumsal ihtiyaçların zorlaması ile devamlı surette düzeltme ve değiştirilmeye mahkûm olacaktır (Said Halim Paşa, 2019: 53). Paşa’nın

*ih̄tiyâcât-ı mübreme-i ic̄timâiyye* terkibi gerçekleşmesi gereken sosyolojik zorunlulukları ifade etmektedir. Zira kanunlar, toplumsal bilgi ve kültürü dikkate alırsa o toplum için ancak o zaman faydalı olacaktır. Bu nedenle Said Halim Paşa için kanun yapan kişilerin “şeriatın ruhuna vakıf” olmaları çok önemlidir (Işık, 2021: 98). İnhitat sebeplerini sayarken şu mühim kanaati serdeder: “Akvâm-ı müslime mütemadiyen hal-i tahavvülde bulunan ilcâât-ı zamanı nazar-ı itibara almayarak tebeddül-i zamandan mütevellid ih̄tiyâcât-ı cedîdelerinin ancak dinlerinin daha âlî ve daha feyyâz bir tarzda tefsir ve tatbikle kabil olacağını idrak edemedikleri cihetle dũcâr-ı inhitat olmuşlardır” (Said Halim Paşa, 2019: 275-77). Ona göre ülkedeki siyasî tavır ve yönetimde yer alan idare, sadece bir kişinin veya ve partinin değil “bütün bir neslin eseri” olarak anlaşılmalıdır (Said Halim Paşa, 2019: 71-73). Benzer biçimde II. Abdülhamid dünyaya gelmemiş olsaydı da çağdaş nesil, başka bir “Sultan Hamid” meydana getirebilecekti (Said Halim Paşa, 2011: 70). Bu noktada onun sosyal dokudaki kolektif inşaya atf yaptığını görmekteyiz. Buna göre her neslin siyasiyât, ic̄timâiyât ve ahlakiyât inşası bu şekilde devam etmektedir. Bununla birlikte “Müslüman toplumların” bilgilenme biçimi vahiy kaynaklı olduğundan, “her türlü bilgi” vahiy veya vahye dayanan/dayandırılan bir kaynakla kutsanarak ve ondan destek alarak var olagelmıştır. Zira “toplumsal bilgi”nin amacı, -doğal ortamda yaşamak için mutasyon geçiren organizmalar gibi- dokunulmazlık kazanmak ve bir şekilde sosyal hayatını sürdürmektir. Said Halim Paşa böyle bir toplumdaki bilgi ile doğacak bilimsel çıkmaza yani böyle bir zeminde “yanlışlanabilir bilginin yokluğu” probleminde işaret etmez. Bilgi sosyolojisi açısından, toplumsal bilgi düzeyi ve kolektif bilinç, böyle bir bilgiye hazır olmadığı için burada büyük bir problem oluşmaktadır. Yine de Said Halim’in itibâ geleneğine yaptığı atf (Said Halim Paşa, 2019: 51) nispeten bu noktaya ışık tutmaktadır.

Said Halim Paşa millet olarak ortaya çıkışından beri siyaset geleneğinde “en hakîki bir demokrasi usulünü” tecrübe ettiğimize vurgu yapar ve Osmanlı milleti için “demokrat bir millet” tabirini kullanır. Ona göre aristokrasiye dayalı Avrupa demokrasisi, eşitlik adına pek çok düzenleme yapmakta ve kuralları değiştirip durmaktadır fakat “Osmanlı demokrasisi ise esaslı ve katî bir hal-i ic̄timâidir”. Bu sebeple yapılması gereken şey yeni bir demokrasi ih̄das etmek değil mevcut demokrasinin geliştirilmesine çaba harcamaktır (Said Halim Paşa, 2019: 109-11). Bu çerçevede Paşa, Batı milletlerindeki gelişmeleri takip etme ve onları incelemeyi gerekli görmeye birlikte onlarda var olanı “harfiyyen iktibas” etmeye karşıdır (Said Halim Paşa, 2019: 115). “İlim, kıyas yoluyla faydalı hale gelir” ve “bilmek kıyas etmek demektir” diyen Said Halim Paşa, başka toplumlarla kendimizi kıyas edip onlarda olanı kendimize tatbik için, öncelikle kendimiz hakkında bilgi sahibi olmamız gerektiğine vurgu yapar (Said Halim Paşa, 2019: 131). Ona göre Garpçuların düştüğü temel hata ise kendi toplumlarına yabancı olmalarıdır. Bununla birlikte Said Halim Paşa’nın fıkıh ile demokrasiyi



bağdaştırması ancak seçim veya seçiciler kurulunun devreye girdiği Hulefâ-i Râşidîn devrine yapılacak atıfla belki mümkün olabilir. Aksi halde fıkıh kültürü ile “hakiki demokrasi” terkinin uzlaştırmanın olanı değil olması gerekeni ifade ettiği veya tezat içerdiği açıktır. Bir başka açıdan ise onun burada, yukarıda geçtiği biçimde aristokrasi ile demokrasi arasında kurduğu bağ ve Osmanlı toplumunun, demokrasi gibi “daha fazla serbestliğe ihtiyaç duymayacağına” dair kanaati ile çeliştiği söylenebilir.

### **Mümtaz ve Münevver Sınıflar**

Bilindiği gibi Marksist bakış tarihi, bir sınıf mücadelesinden ibaret görmektedir. Karl Popper (ö. 1994) ise onun bu savını fazla ciddiye almaz ve şöyle der “Sınıfların kendi içindeki çatlama göz önüne alınırsa, hatta bütün sınıf kavgaları tarihinin bile Marksçı anlamda sınıf kavgası olmadığı ortaya çıkar” (Popper, 2013: 421). Karl Marx’a (ö. 1883) göre bilgi, toplumsal sınıf çıkarları için kullanılan bir manivela olarak konumlanmaktadır. Sosyal ilişkiler kurulurken tarihsel bir altyapının devreye girdiği açık olduğu gibi siyasal düzen de bu tarihsel kimlikten azade değildir. Said Halim Paşa konuyu aidiyet temelinde ele alırken kısmen Marx gibi “kendi elindeki hakikatleri” ifade etse de söyledikleri sosyolojik gerçeklere uzak değildir. Said Halim, Batı toplumlarında çok büyük bir ehemmiyet arz eden *tarihî asalet* terkinin Osmanlı toplumunda bilinmediğini vurgularken Osmanlılık dünyasında “burjuva” kesiminin karşılığının bulunmadığına dikkat çeker (Said Halim Paşa, 2019: 55). Avrupa’daki *sunûf-ı mümtâze* menfaat çatışmalarında kanlı mücadelelere bile girişmiştir (Said Halim Paşa, 2019: 61). Bu nedenle Avrupa’da bu sınıfın etki ve nüfuz alanı çok genişti. Marksist kehanet Avrupa’da hayal kırıklığına sebep olmuş olsa da özellikle bir burjuva devrimi tecrübe etmeyen Almanya için bile 19. yüzyılda sosyal demokrat ve Marksist yapılar bulmak mümkündür (Giddens, 2012: 21-22). Osmanlı’da memurlar sınıfı mevcuttu ama bunlar nitelikleri açısından burjuvadan farklıydı. Paşa’ya göre “memurluğa has olan kayıtsızlık, tevekkül, teslimiyet ve mesuliyetten kaçınmak” tavırları onların burjuvada var olan fedakârlık ve şahsî teşebbüs hislerinden mahrum bulduklarını göstermektedir (Said Halim Paşa, 2011: 62). Netice itibarıyla burjuva sınıfı serbest hareket kabiliyetiyle medenî cesaret sahibi ve müteşebbis kimselerdir. İşi ve mesuliyeti arar ve severler fedakârlık hisleri taşır. Osmanlı’daki memur sınıfı aydın sınıf olarak kabul edilmişti. Bu sınıfın idarî açıdan meziyetleri olmakla birlikte sosyal ve toplumsal zeminde bir kıymet ifade etmiyorlardı. Zira ona göre bu memurlar tabakası “gerekli vasıflara sahip bir sosyal sınıf teşkil etmek için lazım olan istiklal, istikrar ve an’ane manevî ve fikrî meziyetlerden mahrum bulunuyordu” (Said Halim Paşa, 2011: 114). Mannheim’a göre “Bilgi Sosyolojisi, bilgi-toplum ilişkisinin ötesindeki temel farklılıkları ortaya çıkarma yöntemidir. Yani, bilginin temelinde “ayırıcı perspektif” adını verdiği bazı farklılıklar bulunmaktadır” (Aydın, 2008: 207). Said Halim’in burada işaret ettiği farklar, temelde hanlık ve ittiba geleneğine bağlı hem siyaset -kut inancı-

hem de din anlayışları – vahiy inancı- bakımından kutsanmış bilgiye muhatap olan bir toplum ile bunlardan azade veya bunlara rağmen oluşan diğer bir toplumunun sınıflaşma bakımından geçirdiği tarihsel tecrübedir. Burada mevcut düzeydeki bilgi-toplum ilişkisinden başka tarihsel köken ve duygusal derinlik devreye girmektedir. Bu bakımdan bilginin toplumsallığı, pek çok ayrıncı perspektife sahiptir.

Memurların, asilzâdegân ile burjuva yerine geçebileceğini düşünmek Paşa'ya göre ekonomi bilimindeki tüketimle üretimi birbirine karıştırmak kadar açık bir yanılgıdır (Said Halim Paşa, 2019: 57). Benzer biçimde İslam kültürü içerisinde ne ruhban sınıfı ne de asilzâdegân sınıfı gibi bir sınıf bulunmaktadır (Said Halim Paşa, 2019: 85). Paşa bu çerçevede memurlar sınıfını eleştirir. Zira onlar millî miras olan memleketin müesseselerinden vazgeçmenin millî varlıktan vazgeçmek olduğunu anlayamamışlardır. (Said Halim Paşa, 2011: 115). Mevcut durumda “zümre-i münevvere, medeniyet-i garbiyyenin te'sirâtı altında şahsiyetini kaybederek müfrit bir garb perestişkârlığına mübtelâdır”. Üstelik milletin kurtuluşunun da ancak, kendisine bulaşan hastalığı onlara da bulaştırmakla mümkün olduğuna inanmaktadır (Said Halim Paşa, 2019: 121). Milliyet ile medeniyet ikiz olduğundan *Garblaşmak* isteği kendi medeniyetimizi olduğu kadar milliyetimizi de terk ve inkâr manasına gelecektir (Said Halim Paşa, 2019: 141). Onun resmettiği ve İslamlaşmak bahsinde öne sürdüğü kimlik şahsiyet-i osmânî'dir. Bu kimlik, adab, ahlak ve teâmüllerde hoşgörü ve insafî gözetmeyi, selîm tabiatlı ve affî olmayı ifade etmektedir. Paşa ahlakın, idrak ve yaşama formunun, tuhaf bir zilletin gölgesinde olduğuna dikkat çekmektedir (Said Halim Paşa, 2019: 106-7). Said Halim, münevver sınıfın toplumsal ve siyasî tasavvurlarının Frenkleşmiş olduğunu kaydeder (Said Halim Paşa, 2019: 123). Garba hayran olan aydınların durumunu, sağlığını tam korumak için tıp kitapları okuyan sonrasında da okuduğu bütün hastalıkları kendinde var zanneden, neticede hayatını takat kesici büyük bir ıstırapla içgüdüsel olarak sürdürdüğü inancına sahip olanlara benzeten Paşa, münevver sınıfın çabasını usulsüz ve gagesiz bir paranoya haline bağlar (Said Halim Paşa, 2019: 127).

Seçkin sınıf, Said Halim'e göre de toplumsal bir ihtiyaçtır ve Paşa'ya göre Osmanlı toplumu, her dönemde ihtiyaç olan bu seçkin sınıfı teşkil edip ortaya çıkarır. Said Halim Paşa şu değerlendirmeyi yapar: “Bunun için şahsiyeti, ahlakı ve akli ile temayüz etmiş şahıslardan, maddî ve manevî servet sahiplerinden, memleketin sonsuz tabîî servetlerinden istifade edebilecek sanatkarlardan, vicdanları aydınlatarak ve müşterek ilerleyişi temin ederek halkı irşad etmek isteyen faziletli zatlardan meydana gelecek seçkin bir sınıf teşkil etmemiz lazım gelir”. Fakat Paşa, böyle sınıf çıkarmanın uzun zamana bağlı olduğunu ısrarla vurgular (Said Halim Paşa, 2011: 116). Doğu'yu Batı'dan ayıran en mühim fark Paşa'ya göre

Avrupa'nın putperestlikten Hıristiyanlığa geçmesine rağmen ruhbanlık ve asillik imtiyazlarının baskısı altında yaşamasıdır. Bu hal tabii olarak zulme ve sınıflar arasında düşmanlığa sebep olmuştur (Said Halim Paşa, 2011: 77). Avrupa'daki siyasi tarihin bilinen şekliyle ortaya çıkması ona göre uzun yüzyıllar boyunca derebeylik usulü altında tekâmül etmeye mahkûm bir toplumun varlığıdır. Böyle bir tazyikin ardından gelen zorunlu netice ise orada mevcut olan siyasi düzen olmuştur. Osmanlı ülkesinde ise aynı siyasî sebepler mevcut değildi (Said Halim Paşa, 2019: 99, 135). Esasen kendi zaviyesinden ideal olanı ideoloji olarak takdim eden Paşa'nın metinleri Osmanlıdaki tarihsel kargaşa ve toplumsal refleks biçimlerine de çok temas etmez. Bununla birlikte İslam toplumunda sosyal rekabetin bulunmadığına dikkat çeker. Sosyal rekabetin yokluğu doğal olarak siyasî rekabetten de azade kılar (Said Halim Paşa, 2011: 176-77). Sınıf çatışmasının ekonomik menfaate dayalı bir siyasi rekabet haline dönüştüğü Batı dünyasına nazaran, elbette Osmanlı ülkesi farklı bir tarihsel tecrübeye sahiptir. Bu noktada Ahmet Tabakoğlu'nun Osmanlı ekonomik yapısını kapitalizm öncesi değil "kapitalizm dışı" sayan yaklaşımını örnek verebiliriz. Rekabet etme ile din ve devlet ilişkisini Hegel ise bencillik üzerinden kurar. Buna göre "siyasal temsil hakları, sivil toplumun bencil bireyciliği ile devletin evrenselciliği arasında arabulucu bir konum üstlenir" (Giddens, 2012: 33).

Said Halim'e göre aydınların/münevverlerin karamsar olması, Osmanlı ülkesinde ortaya çıkan sıkıntıların, ıslah ve düzeltmelerle bertaraf edilemeyecek kadar bozuk görmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple de kurtuluş yolu olarak mevcut olanı tamamen yıkmak ve onun yerine az çok Batılılaşmış olan bilgi, mantık ve ahlaka, bunun yanında da iyice Frenkleşmiş olan sosyal ve siyasal tasavvurlara göre şekillenecek bir toplum kurmak istemektedirler (Bostan, 2019: 76; Said Halim Paşa, 2011: 94). Aydın zümrenin kendi memleketine uzaklığına örnekler veren Paşa, bu konuda mustarıptir: "Artık Türkçe yerine Fransızca konuşmak, dinsiz ve sefilh geçinmek, servetini kumarda yahut Fransız bir metres kullanarak tüketmek, en yüksek tavır ve hareketler sayılıyor; bu davranışlar medenî insanları, medenî olmayanlardan ayıran ölçüler olarak kabul olunuyordu" (Said Halim Paşa, 2011: 110). Osmanlı'nın içinde bulunduğu tevakkuf ve tedennî halinden alimlerin ve önde gelen kimselerin sorumlu tutulmasını uygun görür ve ahlakın kendisinden doğduğu dinî hükümlerin suçlu bulunmasını kabul etmez (Said Halim Paşa, 2019: 181).

Aydın sınıf bahsi açıldığında kadınlar da entelektüel tarih açısından ilgi çekmiş, gerek bilginin toplumsal tarihine dair literatür gerekse Paşa'nın metinleri kadınlar için ayrı bir yer ayırmıştır. 17. asır Fransız filozofu Poulain de la Barre 1673'te kaleme aldığı *De l'Égalité de deux Sexes (İki Cinsin Eşitliği)* eserinde kadınların bilgi arayışından aşağı yukarı "dışlanmış" olduklarını ifade eder. Avrupa'da okumuş kadınların varlığı bilinmektedir. Bununla birlikte "kadınlar, okumuşlar cumhuriyetine

erkeklerle aynı koşullar içinde katılamıyorlardı”. Said Halim, toplumsal çöküşün göstergelerinden birini de kendi devrindeki kadınların feminist iddiaları olarak gösterir. Halbuki ona göre bir hak ihtiyaç ise, onu ihtiyaç sahibi bir şekilde kendisi elde edecektir. Nitekim ziraat alanındaki müsavat ve çalışma biçimleri hayatın icbar ettiği bir hakikat olarak uygulanmaktadır. Zamanın doğal akışının önüne geçerek Osmanlı ülkesindeki kadınları Batılı kadınlara benzetmek arzusu Paşa’ya göre “hak ve salahiyetleri aşan, keyfi, yersiz ve yanlış bir hareketten başka bir şey değildir”. İhtiyaç ile uyumlu olmayan veya ona aykırı bulunan her şey, zamanla kendiliğinden ortadan kalkacaktır (Said Halim Paşa, 2019: 91). Bütün bunlardan sonra şunu ilave edelim ki Said Halim’in gerek sınıflar gerekse sosyal tabanla ilgili bazı görüşleri kitabî ve teorik kalmıştır. Yukarıda geçtiği üzere onun olandan çok olması gerekenle ilgilendiği söylenebilir. Nitekim Mengüşoğlu onun, toplumsal anlamda İslam’dan uzaklaşmanın, son asrın işi olduğunu söylerken ciddi bir yanılğı içerisinde olduğunu ifade eder (Mengüşoğlu, 2021: 187). Paşa’nın metinlerinin Türk sosyolojisi içindeki katkısının “zihniyet analizi, seçkinler ve kültür sosyolojisi sahalarında tebarüz ettiği” de kaydedilmiştir (Tak, 2020: 148).

## Sonuç

Said Halim Paşa külliyâtı, tarihsel kimlik ve ona uygun çözüm yollarına dair izahlara yer vermiş ve bunu “bu din-i fevz u necât, ahlakiyâtını itikadiyâtından, ictimâiyâtını ahlâkiyâtından, siyasetini ise ictimâiyâtından iktibas eyler” diyerek itikadiyât, ahlakiyât, icmâiyât ve siyâsiyât kavramsallaştırmasıyla gündemine almıştır. Burada incelediğimiz husus bir bakıma Said Halim’in inanç-bilgi ve bilgi-toplum ilişkisini nasıl kurduydu. İnançlar “bilgiler” üzerine inşa edilse de toplumsal bilgi, yine “inançlar” tarafından üretilip çoğaltılmaktadır. Paşa’da anlam dünyası itikadiyât olarak isimlendirilirken onun ürettiği bilgi de ahlaki bir kimliğe sahiptir. Bu durumda, ictimâiyât yani toplumsal alan da mevcut halden olumlu biçimde etkilenecek, sonrasında ise siyâsiyât şekillenecektir. Nitekim bilgi sosyolojisi, bilginin inşasında toplumsal şart ve süreçleri incelerken günlük yaşamın inanç ve düşüncelerini de dikkate almaktadır. Paşa’ya göre siyâsiyât alanında tarihsel gerçeklik ve toplumsal yapıyla uyumlu olmayan çözüm yolları yok olmaya mahkumdur. Bu noktada onun toplum mühendisliğine karşı olduğu not edilebilir. Onun toplumsal ihtiyaç ve kolektif bilinç ile bilginin toplumsallığını ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır. Ona göre toplumda bir şeyin/hakkın ihtiyaç olduğuna dair ortak bir bilgi ve bilinç düzeyinin oluşması gerekmektedir. Osmanlı toplumunda modern dönemde devlet aygıtı tarafından kabul edilen Kanun-ı Esâsî gibi kanun ve düzenlemeler Paşa’ya göre muhtevaları toplum tarafından talep edilmediği için gereksizdi. Toplumsal zihin ve beklentiyi dikkate alarak getirdiği eleştiriler isabetli olsa da Said Halim’in

ısrarlı biçimde “olması gerekene” dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Nitekim, kanun yapan kişilerin “şeriatın ruhuna vakıf” olmalarını vurgularken bunun ölçüsünün ne olduğuna, eğer bütün bir hayatı kapsıyorsa çıkacak kanun, nizam ve düzenlemelerin şeriatın ruhuna uygunluk testinin nasıl yapılacağına dair izahta bulunmaz. Takdir etmelidir ki olması gerekenle ilgilenmek sosyolojiden çok ideolojinin sınırlarına girmektedir. Said Halim Paşa'nın sosyolojik tahlille değil toplumsal tasvirle ilgilendiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle onun metinlerinde hissiyat ve “olması gereken”e atıf, sosyolojiyi kuşatmakta ve bir noktadan sonra bilimsel tespitler yerini duygusal tercihlere bırakmaktadır. Onun, metinlerini kaleme alırken inandıklarını ya da doğru bildiklerini İslamî bir kaygıyla dile getirdiği açıktır.

Her türlü kültür üretiminin, hayatı anlamlandırma ve sorun çözümünde katkı sunma özelliği dikkate alınırca dinî bilginin toplumsal zemini, her halde en geniş halkayı oluşturacaktır. Sanayi devrimi sonrasında bilgi ile toplum ilişkisi farklılaşmış olsa da sanayileşme ve bu kültürü tüketmede Osmanlı ülkesi farklı bir serüveni takip ettiğinden Said Halim Paşa'nın ele aldığı ve sistemleştirdiği bakış açısı bu coğrafyayı betimlemesi açısından önemlidir. Bilginin toplum ve gerçeklikle kurduğu ilişkiyi muhit kavramıyla ifade eden Paşa, çevre ve toplumsal kimliğe bunun yanında tarihsel var oluş tarzlarını dikkate almadan sağlıklı bir şekilde yeniden inşa sürecinin mümkün olmadığına dikkat çekmiştir. Mümtaz sınıflar için kaydettiği bazı izahlar isabetli olmakla birlikte önce demokrasi kavramını aristokrasıyla ilişkilendirmesi ve Osmanlı toplumunun “ihtiyâcâtından” saymaması ardından ise Osmanlı'da “gerçek demokrasi” olduğunu söylemesi çelişik durmaktadır. Bu çerçevede fıkın, demokrasi ile elde edilecek özgürlük imkanlarını nasıl sunacağına dair bir açıklama yapmazken kendi döneminde siyasî, hukukî ve iktisadî sorunların çözümünde fıkın ne derece aktif kılındığına da temas etmemiştir. Bilindiği gibi fıkhıtan beslenen İslam toplumlarının yaşadığı siyaset kültürü ile demokrasilerdeki toplumsal zeminden ve özellikle burjuvaziden gelen tazyik kültürü, farklı sosyal gerçeklikler ortaya koymuştur. Said Halim'e göre Osmanlı toplumunun bilgilenme süreci İslam dini ve onun temel parametreleriyle gerçekleşmiştir. Bununla birlikte Paşa'nın metinlerinde bazen, Osmanlı toplumuna dair görüşlerin, teoriye kurban edildiğini söylemek yanlış sayılmamalıdır. Zira İslamcılık için konuşmak gerekirse gerek o dönemde gerekse sonrasında toplumsal bilgiye dayalı ortak zeminin her zaman teoriyle uyumlu gerçekleşmediği ifade edilebilir. Bu bakımdan Paşa'nın metinleri büyük orada bilgi sosyolojine temas etse de onunla varılmak istenen noktaya uzak düşmektedir. İzahlarının tahlilden çok tasvir, tespit ve teklif düzeyinde kaldığı söylenebilir.

### Kaynakça

- Anık, C. (2006). "Bilgi Sosyolojisine Göre Bilginin İşlevi ve Bir Model Denemesi". *Bilgi* (39):1-29.
- Apalı, Y. (2015). "Bilgi Sosyolojisi Açısından Din ve Zihniyet". *Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* (5):189-203.
- Arabacı, F. (2004). "İslâm'da Dinî Bilginin Toplumsal Bağlamı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3(5):1-16.
- Aydın, M. (2008). "Bilgi Sosyolojisi ve Toplumumuzun Bilgi Sistemi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (11):195-222.
- Bostan, M. H. (2008). "Said Hali Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* XXXV:557-60.
- Bostan, M. H. (2019). "Said Halim Paşa ve Fikirleri". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum / Education And Society In The 21st Century* 8(22):53-90.
- Berger, P. L. B., & Kellner, H. (1974). *The Homeless Mind*. Pelican Books.
- Burke, Peter. 2001. *Bilginin Toplumsal Tarihi*. Çev. Mete Tunçay. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Cengiz, O. (2018). "Ülgener'in Ortaçağ İktisat Ahlakı ve Zihniyet Tahlilinin Teorik Tasnifi". *Tarih Okulu Dergisi* (XXXVI):421-42.
- Cengiz, O. (2021). "13-15. Yüzyıl Ahilik Tecrübesinde Periferik Kültür ve İktisadi Zihniyet". *Bilimname* 3(46):249-72.
- Cengiz, O. & Ünal, M. A. (2019). "Osmanlı Medrese Geleneğinde Zaman, Mekan ve Zihniyet Örgütlenmesi". Ss. 31-70 içinde *Osmanlı Medreseleri-Eğitim Yönetim Finans*, editör F. Aydın. İstanbul: Mahya Yayıncılık.
- Condorcet, M. (2011). *İnsan Zekasının Tarihsel Gelişimi*. Çev. Mahmut Özgil. İstanbul: Sayfa Yayınları.
- Giddens, A. (2012). *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*. İletişim Yayınları.
- Işık, V. (2021). *Said Halim Paşa: Bir İslah Düşünürünün Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Kara, İ. (2001). *İslamcılığın Siyasi Görüşleri-I: Hilafet ve Meşrutiyet*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Mannheim, K. (2002). *İdeoloji ve Ütopya*. Haz. Mehmet Okyayuz, Serdar Kayaoğlu. Ankara: Epos Yayınları.
- Mardin, Ş. (2018). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mengüşoğlu, M. Ö. (2021). "Yeniden İslamlaşma ve Said Halim Paşa". Ss. 183-92 içinde *Said Halim Paşa Kitabı Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür*. Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Meriç, C. (1999). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2002). *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Popper, K. R. (2013). *Açık Toplum ve Düşmanları*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Said Halim Paşa (2019). *Said Halim Paşa Külliyyatı*. Haz. Vahdettin Işık. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Said Halim Paşa (2011). *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. Haz. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tak, A. (2020). "Said Halim Paşa'nın Muhafazakârlık ve İslamcılık Arasında Sosyolojik Vizyonu". *Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 5(2):125-49.
- Tüzün, S. (2020). "Bilgi Sosyolojisi Açısından İdeolojik İnşa: MTTB Yayın Organı Örneği". Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.