

S A Y I 2 • 1 9 9 8

İslâm

Araştırmaları

Dergisi

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES



İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 2 • 1998

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Başkan	Doç. Dr. Azmi Özcan
Genel Sekreter	Süleyman N. Akçeşme
Yayın Kurulu Başkanı	Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu	Adnan Aslan, Ş. Tufan Buzpınar, Tahsin Görgün, Hayreddin Karaman, Ali Köse, Reşat Öngören, Azmi Özcan, M. Sait Özervarlı, Mustafa Sinanoğlu, Recep Şentürk
Kitâbiyat	Tahsin Görgün
Redaksiyon	Nurettin Albayrak, Karen M. Wolfe
Dizgi	Ender Boztürk
Kapak	Sürat Görsel Sanatlar Merkezi
Baskı	Güzel Sanatlar Matbaası

Dergide yayımlanan makalelerin ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
Gümüşyolu Cad. No: 40, 81200 Üsküdar-İstanbul
Tel. (0 216) 474 08 50 (pbx)
Fax. (0 216) 334 95 88 - 474 08 74
E-mail: tdvisam@superonline.com

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998
ISSN 1301-3289

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 2 • 1998

İçindekiler

Eski Ahid ve Kur'ân-ı Kerîm'de Sîna Vahyi MUSTAFA SİNANOĞLU	1
The Part Ibn Khaldun's Personality Traits and his Social Milieu Played in Shaping his Pioneering Social Thought MAHMOUD DIAOUDI	23
İngiltere'de Hilâfet Tartışmaları, 1873-1909 AZMI ÖZCAN	49
Osmanlı Suriyesi'nde Türk Aleyhtarı İlânlar ve Bunlara Karşı Tepkiler, 1878-1881 Ş. TUFAN BUZPINAR	73
Amerika'da Din Sosyolojisinin Son Otuz Yılı, 1960-1990 RECEP ŞENTÜRK	91
Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi ADNAN ASLAN	143
Yakınçağ Osmanlı Sosyo-Ekonomik Tarihi Araştırmalarında Kaynak Sorunları: Arşiv ve Arşiv-Dışı Malzemenin Önemi ALİ AKYILDIZ	165
Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi İLYAS ÜZÜM	171
Dutch Policy towards the Indonesian Haj, 1946-1949 İ. HAKKI GÖKSOY	187
Sened-i İttifak'ın İlk Tam Metni ALİ AKYILDIZ	209

Kitâbiyat

Rahmi Yaran, <i>İslâm Hukukunda Borcun Gecikmesi</i> (Ferhat Koca)	223
Daniel W. Brown, <i>Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought</i> (İbrahim Hatiboğlu)	225
Ahmed el-Kâtib, <i>Tetavvuru'l-fikri's-siyâsi's-Şi'î mine's-şûra ilâ velâyeti'l-fakih</i> (İlyas Üzüm)	232
David Waines, <i>Introduction to Islam</i> (Bülend Şenay)	237
Brinkley Messick, <i>The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society</i> (Eyyüp Said Kaya)	244
Adnan Aslan, <i>Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr</i> (Recep Şentürk)	251
Esat Korkmaz, <i>Hak-Muhammed-Ali ve Kırklar Cemi</i> (İlyas Üzüm)	255
Ekkehard Rudolph, <i>Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik. Grundzüge und aktuelle Merkmale einer innerislamischen Diskussion</i> (Hilal Görgün)	258
Şerif Mardin, <i>Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi</i> ; Ian G. Barbour, <i>Myths, Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion</i> (Recep Şentürk)	262
Gilles Kepel, <i>Allah'ın Batısında</i> (Ali Köse)	268
Mehmet Bayraktar, <i>Din Felsefesine Giriş</i> (Adnan Aslan)	273
Necip Taylan, <i>Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu</i> (Aydın Topaloğlu)	277
Fehmi Baykan, <i>Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar</i> (Adnan Aslan)	280
Cafer S. Yaran, <i>Kötülük ve Teodise</i> (Aydın Topaloğlu)	284

Vefeyât

Frithjof Schuon, 1907-1998 (Adnan Aslan)	289
--	-----

Eski Ahid ve Kur'ân-ı Kerîm'de Sîna Vahyi

Mustafa Sinanoğlu*

Sinai Revelation in the Torah and the Quran

This article demonstrates various characteristics of sources that must be taken into consideration when comparing sacred scriptures in Islam and Judaism. It discusses the revelation received by Moses on Mount Sinai as it appears in the sacred scriptures of the two religions and their commentaries. What becomes clear is that there are differences in the texts about the revelation to Moses in the Jewish Bible, the Torah, and in the Quran. Further exploration of the issue, using other texts such as the Mishnah and Talmud, both called the "Oral Torah" and the Islamic exegetic texts, reveals an important difference: the "Oral Torah" is mainly considered to be revealed while tafsir texts are mainly considered to be the result of human interpretation. The article concludes by reminding that in comparative studies about religion and religious texts the differences accorded to sacred texts and their commentaries should be kept in mind.

Sizler ehl-i kitabı tasdik de tekzip de etmeyin. "Biz Allah'a ve bize indirilene (Kur'an'a); İbrâhîm, İsmâîl, İshâk, Ya'kûb ve torunlarına indirilenlere; Mûsâ ve İsmâ'ya verilenlerle Rab'leri tarafından diğer peygamberlere verilenlere; onlardan hiçbirini arasında fark gözetmeksizin inandık ve biz sadece Allah'a teslim olduk deyin" (el-Bakara 2/136).

Buhârî, "Tefsîr" 11.

Farklı din ve kültürlerle mensup insanların, giderek genişleyen alanlarda ilişkide bulunmaları, birbirlerinin inanç konuları hakkında belli ölçüde de olsa bilgi sahibi olmalarını gerekli kılmaktadır. Diğer dinlere nisbetle tarihî ve coğrafi şartlar açısından yakın ilişkiler içinde bulunduğumuz ve Kur'ân-ı Kerîm'de de müntesipleri "ehl-i kitap"

* Dr. Mustafa Sinanoğlu, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Kelâm ve Mezhepler Tarihi.

olarak isimlendirilen Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkında daha çok bilgilenecek durumda olduğumuz aşikârdır. Öte yandan Türkçe'de bu konuda yapılmış çalışmalar, söz konusu iki dinin tarih, kutsal metin ve öğretileri hakkındaki ihtiyacı karşılayacak sayıda değildir.¹ Böyle bir ihtiyaçtan hareketle, bu makalede Yahudilik'te -hatta Eski Ahid'i de kutsal metinlerinin bir bölümü olarak kabul eden Hıristiyanlık'ta da- önemli bir yere sahip bulunan Sîna Vahyi'nin Eski Ahid² ve Kur'ân-ı Kerim'de takdim edilmiş şekilleri tesbit edilecek ve mukayeselerine gidilecektir. İki dinin kutsal kitaplarında yer alan ortak noktalar arasından Sîna Vahyi konusunun tercih edilmiş sebebi ise Sîna Vahyi'yle ilgili kısımların özellikle Yahudilik'te kutsal metin-gelenek ilişkisini açık bir şekilde ortaya koymaya en müsait bölümleri teşkil etmesidir. Bu yazı, konu hakkında okuyucuyu bilgilendirmek yanında, Yahudilik ve İslâmiyet'in kutsal metinlerinin mukayese edildiği çalışmalarda müracaat edilmesi gereken kaynakları tanıtmak ve bu metinlerin farklı özellikleri sebebiyle göz önünde bulundurulması gereken birtakım hususlara dikkat çekmek amacıyla kaleme alınmıştır.

Yahudiliğin kronolojik olarak İslâm'dan önceliği göz önünde bulundurulurken konu sırasıyla Eski Ahid ve Kur'an'daki metinlere dayanılarak ele alınacak, ardından Sîna Vahyi her iki kutsal kitapta ifade edildikleri haliyle tasvir edilecek ve ilgili metinlerin kendi tefsir geleneklerinde nasıl anlaşıldıkları hususu üzerinde durulacaktır. Daha sonra konu teolojik boyutuyla ele alınacak ve söz konusu metinlerin, ilgili dinlerin teologları tarafından nasıl anlaşıldıklarına bakılacaktır.

A. Eski Ahid ve Yahudi Tefsir Geleneğinde Sîna Vahyi

Eski Ahid'de ifade edildiğine göre Hz. Mûsâ Mısır'da doğmuş, ömrünün kırk yılını orada geçirmiş³ ve bir gün "bir Mısırlı ile İbrânî"nin kavga ettiklerini görünce Mısırlıya vurarak onu öldürmüş ve kendi hayatını tehlikede hissedince Mısır'dan Midyan'a kaçmıştır. Midyan kâhini Yetro'nun sürülerine çobanlık yapmaya başlamış ve kızlarından biriyle de evlenmiştir.⁴ Bir gün çölde kayınpederinin sürülerini otlatırken Rab Yahova Mûsâ'ya hitabetmiş, Mısır'da sıkıntılı ve zor bir hayat süren İsrailoğulları'nı kurtarmak ve Filistin'e çıkarmak için onu görevlendirmiştir.⁵ Daha sonra Mûsâ, kendisine verilen büyük görevin zorluğu sebebiyle, çekimserliği ve birtakım endişelerine rağmen Rab Yahova'nın destek ve vaadleri sonucu kardeşi Hârûn'la birlikte Mısır'a dönmüş, Firavun'la uzun mücadeleleri neticesinde Yahova'nın da yardımıyla İsrailoğulları'nı mucizevî bir şekilde Kızıl Deniz'den geçirecek Mısır'dan

1 Türkiye'de bu makalenin konusunun belli bir kısmının da ait olduğu Yahudilik hakkında Prof. Dr. Hikmet Tanyu, Prof. Dr. Ömer Faruk Harman ve Prof. Dr. Mehmet Aydın'ın çalışmaları yanında Doç. Dr. Baki Adam'ın orijinal kaynaklara inerek gerçekleştirdiği kıymetli araştırmaları vardır.

2 *Eski Ahid* terkihi Hıristiyanlar tarafından Yahudi kutsal metnini ifade etmekte kullanılmaktadır. Türkçe'de de bu haliyle yaygındır. Aslında yahudilerin kutsal kitabı, Tora (Tevrat), Neviim ve Ketuvim adlarındaki üç bölümden oluşan *Tanah*'tir. *Tanah* ismi de söz konusu üç bölümün İbrânîce'deki isimlerinin baş harflerinin birleştirilmesinden meydana gelmektedir.

3 bk. Resullerin İşleri 7/23.

4 bk. Çıkış 2.

5 bk. Çıkış 3.

çıkarmıştır.⁶ Makaleye konu olan Sîna Vahyi İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışlarının üçüncü ayında gerçekleşmiştir. Ancak Rab Yahova'nın Hz. Mûsâ'ya vahyetmesi bununla sınırlı kalmamış, daha sonra da devam etmiştir. Hatta Rab Yahova, Hz. Mûsâ'dan sonra seçtiği peygamberler vasıtasıyla da İsrailoğulları'na vahyini iletmeyi sürdürmüştür. Hz. Mûsâ ile başlayıp diğer İsraili peygamberlerle devam eden bu vahiyler arasında Sîna Vahyi,⁷ Hz. Mûsâ'nın aracılığıyla Rab Yahova ile İsrailoğulları arasındaki ahdin gerçekleşmesinde, İsrailoğulları'nın söz konusu ahde sadık kalmalarını sağlamak üzere uymaları gereken emir ve nehiylerin (Şeriat'ın) Mûsâ'ya verilmesinde bir dönüm noktasını teşkil ettiği için, Yahudilik'te çok önemli bir yere sahip olmuştur.

1. Eski Ahid'de Sîna Vahyi

Çıkış kitabının on dokuzuncu babına göre İsrailoğulları Hz. Mûsâ'nın öncülüğünde Mısır'dan çıkışlarının üçüncü ayında Sîna çölüne gelmiş ve dağın karşısına konaklamışlardır.⁸ Hz. Mûsâ, Tanrı'nın huzuruna çıkmış, Tanrı ona: "Yakub'un evine böyle söyle ve İsrailoğulları'na bildir. Mısırlılar'a ne yaptığımı ve sizi kartal kanatları üzerinde nasıl taşıyıp kendime getirdiğimi gördünüz. Şimdi eğer benim sözümü tutar, ahdimе bağlı kalırsanız bütün kavimlerin içinde bana has (kavim) olacaksınız. Çünkü bütün dünya benimdir. Siz benim için kâhinler krallığı ve mukaddes bir millet olacaksınız. İsrailoğulları'na söyleyeceğiniz sözler bunlardır"⁹ buyurmuştur. Mûsâ, Tanrı'nın mesajını kavmine getirmiş ve onlar da Tanrı'nın emirlerini yerine getireceklerini ifade etmişlerdir. Bunun üzerine Tanrı, Mûsâ'ya kavmini takdis etmesini, onların elbiselerini yıkamalarını ve üçüncü güne hazır olmalarını emretmiş; üçüncü günde sabah olunca gök gürlemeleri ve çok kuvvetli bir boru sesi duyulmuş; şimşekler çakmış, dağ üzerinde koyu bir bulut görülmüş, bunun sonucu ordugâhtaki bütün kavim titremiştir. Mûsâ da Tanrı'yı karşılamak için kavmi toplandıktan yerden çıkmış ve dağın eteğinde bekletmiş. Rab, dağa ateş üzerinde inmiş ve Mûsâ'yı dağın tepesine çağır-mış, o da çıkmıştır. Bu arada İsrailoğulları'nın geçmemesi için dağın etrafına bir de sınır çekilmiştir.¹⁰

Çıkış kitabının on dokuzuncu babında olayın böylece aktarılması dışında, mahiyete dair herhangi bir bilgi verilmemiştir. Yirminci babın başlangıcından itibaren İsrailoğulları'na tebliğ etmesi için Tanrı'nın Hz. Mûsâ'ya verdiği "On Emir" takdim

6 bk. Çıkış 5-15. Eski Ahid'de herhangi bir tarih verilmemekle birlikte bazı tarihî ve arkeolojik çalışmalara dayanılarak Hz. Mûsâ'nın yaklaşık olarak M.Ö. XIV ilâ XIII. yüzyıllar arasında yaşadığı, İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışlarının da M.Ö. XIII. yüzyılın ikinci yansında gerçekleştiği iddia edilmektedir (bk. Silver, D. Jeremy, *A History of Judaism*, Basic Books, New York 1974, I, 39; Ayrıca bk. Heaton, E.W., *The Old Testament Prophets*, Pelican Books, Edinburgh 1961, Appendix I, s. 172).

7 Eski Ahid'in çeşitli kitaplarında Sîna Vahyi'ne birtakım referanslarda bulunulsa da hadise ayrıntılarıyla ağırlıklı olarak Tevrat'ın Çıkış kitabında geçmektedir. Eski Ahid'in kendine has usulübu ve yapısal özellikleri sebebiyle -metnin imkân tanıdığı ölçüde de olsa- Çıkış kitabındaki verilerden Sîna Vahyi'nin meydana gelişini, mahiyetini ortaya koymak çok yönlü karşılaştırmalar ve tedkikler gerektirmektedir.

8 bk. Çıkış 19/1-2.

9 bk. Çıkış 19/3-6.

10 bk. Çıkış 19/7-25.

edilmekte,¹¹ yirmi üçüncü babın sonuna kadar da İsrailoğulları'nın uyması gereken bazı dini hükümler sıralanmaktadır.¹² Çıkış kitabının yirmi dördüncü babının başlangıcında ise Hz. Mûsâ'nın Tanrı'dan aldığı bütün sözleri kavmine anlattığı ve kavmin de bunlara uyacakları yönünde söz verdikleri¹³ belirtilmekte ve "Mûsâ Rabbin bütün sözlerini yazdı"¹⁴ cümlesiyle söz konusu emirlerin hepsinin Mûsâ tarafından kaydedildiği açıkça ifade edilmektedir. Buraya kadar aktarılan kısım Hz. Mûsâ'nın birinci Sîna tecrübesini teşkil eder. Çünkü bundan sonraki ifadeler Hz. Mûsâ'nın Sîna'ya iki kez daha çıktığını göstermektedir.

Hz. Mûsâ'nın ikinci Sîna tecrübesi ise Çıkış kitabının yirmi dördüncü babının on ikinci cümlesinde Rab Yahova'nın ona: "Dağa, yanına çık ve orada bulun. Taş levhalarını (Luhot ha-Evenim) ve yazdığım Şeriat (ha-Torah) ve emirleri (ha-Mitzvah) öğretmek için onları sana vereceğim" buyurmasıyla başlamıştır. Bunun üzerine Hz. Mûsâ hizmetkârı Yeşu ile birlikte kavimlerinden uzaklaşmış ve o, dağa ikinci kez çıkmıştır. Bulut dağı örtmüş, Mûsâ altı gün bulut altında beklemiş, Tanrı yedinci gün onu çağırarak ve kırk gün kırk gece dağda kalmıştır.¹⁵ Yirmi dördüncü babın sonunda yer alan bu ifadelerden otuz birinci babın sonuna kadarki kısım Hz. Mûsâ'ya vahyedilen birtakım hükümleri içerir.¹⁶ Otuz birinci babın sonundaki "Ve Sîna dağında Mûsâ ile söyleşmeyi bitirince şehâdetin iki levhasını, Allah'ın parmağı ile yazılmış taş levhaları ona verdi"¹⁷ ifadesiyle de Mûsâ'nın Sîna'daki ikinci vahiy tecrübesi de tamamlanmış olur.

Hz. Mûsâ, her iki tarafında Tanrı'nın yazısı olan şehâdetin iki levhası ile kavminin yanına gelmiş, onları kardeşi Harun'la birlikte altından yaptıkları buzağıya tapınırlarken bulmuş; öfkeden elindeki levhaları yere atarak dağın eteğinde onları kırmıştır (Çıkış 32/15-20). Tanrı, kavmini cezalandırmış ve Mûsâ onları affetmesi için Rab Yahova'ya yalvarmıştır (Çıkış 32/21-35; 33/1-16). Bunun üzerine Rab Yahova, Mûsâ'ya evvelkiler gibi iki taş levha hazırlamasını ve tekrar Sîna dağına gelmesini emretmiş ve evvelki levhalarda olan sözleri bu levhalar üzerine yazacağını bildirmiştir. Mûsâ Üçüncü Sîna tecrübesi için hazırlanıp sabah erkenden dağa çıkınca Rab, ona söylediklerini yazmasını emretmiş¹⁸ ve İsrail'le bu sözlere göre ahdettiğini bildirmiştir. Mûsâ, Rab ile orada hiç bir şey yemeden ve içmeden kırk gün kırk gece

11 bk. Çıkış 20/1-17.

12 Hz. Mûsâ'ya bu ilk Sîna tecrübesinde, Çıkış kitabının yirincinci babından yirmi üçüncü babın sonuna kadar On Emir ve tevhid, kurban ve takdimeler (Çıkış 20/22-26), kölelik, katil, kısas, fidyeye (Çıkış 21), hırsızlık, komşu hakkı, iare (ödünç alıp verme), zina, sihir, dul ve yetimler, faiz, hayvanlarla ilgili ahkâm (Çıkış 22), yalancı şahitlik, emânet, fakir hakkı, ziraat, bayramlar, öşür ve zekât (Çıkış 23) gibi konular hakkındaki dini hükümler verilmiş ve İsrailoğulları'nın bunlara uymaları tenbih edilmiştir.

13 bk. Çıkış 24/3.

14 Çıkış 24/4.

15 bk. Çıkış 24/13-18.

16 Yirmi dördüncü babın sonundan otuz birinci babın son cümlesine kadarki kısımlarda Tanrı'ya arz edilmesi gereken takdimeler, Ahid sandığı, toplanma çadırı, mezbah, kohehenler, buhur mezbahı ve sebt günüyle ilgili olarak Tanrı'nın Mûsâ'ya Sîna'da vahyettiği hükümler aktarılmıştır.

17 Çıkış 31/18.

18 Rab Yahova, Çıkış kitabının otuz dördüncü babında kavmine tebliğ etmesi için Mûsâ'ya kısmen "On Emir"le birtakım emirler vermiştir (bk. 10-26).

kalmış ve "Ahdin sözlerini, on emri levhalar üzerine yazmış", Sina dağından iki levha ile inerek Rabbinin emrettiklerini kavmine aktarmıştır (bk. Çıkış 34/27-35). Böylece Hz. Mûsâ'nın nübüvvetinin başlarında sayılabilecek bir dönemde üç kez gerçekleşen Sina tecrübesi de tamamlanmış olur.¹⁹

Eski Ahid'de Sina Vahyi'yle ilgili metinden bu vahyin ağırlıklı olarak Rab Yahova ile İsrailoğulları arasında gerçekleşen ahid, Rab Yahova'nın vaadettiklerine karşılık İsrailoğulları'nın yerine getirmeleri gereken yükümlülükler ve bu esnada Hz. Mûsâ'nın Rab Yahova'yı görüp görmediği konularına işaret ettiği ortaya çıkmaktadır.

Rab Yahova'nın İsrailoğulları'yla ahidleşmesi, İbrahim'le²⁰ başlatılıp İshak²¹ ve Yakub'la²² devam ettirilmiş ve Yahova, Mûsâ'ya ilk defa seslendiğinde "Ben babanın Allah'ı, İbrahim'in Allah'ı, İshak'ın Allah'ı ve Yakub'un Allah'ıyım..."²³ buyurmuştur. Ancak Rab Yahova'nın Hz. Mûsâ'nın ümmeti olan İsrailoğulları'yla ahidleşmesi "Şimdi eğer benim sözümü tutar, ahdime bağlı kalırsanız bütün kavimlerin içinde bana has (kavim) olacaksınız. Çünkü bütün dünya benimdir. Siz benim için kâhinler krallığı ve mukaddes bir millet olacaksınız"²⁴ buyurmasıyla ve İsrailoğulları'nın buna sadık kalacaklarına dair söz vermeleriyle Sina'da gerçekleşmiştir. Fakat Mûsâ, Rab Yahova tarafından ikinci kez Sina'ya çağırıldığında, İsrailoğulları altından yaptıkları buzağıya tapınmaya başlamışlar, Yahova'nın onları cezalandırması ve Mûsâ'nın onları affetmesi için ona yalvarmasından sonra, Mûsâ'nın Sina'ya üçüncü kez çıkışında Rab Yahova'nın "Bu sözleri yaz. Çünkü seninle ve İsrail'le bu sözlere göre ahdettim"²⁵ şeklindeki ifadeleriyle yinelenmiştir. Ne var ki, Mûsâ sonrası dönemlerde de İsrailoğulları, ahde muhalif davranışları sebebiyle zaman zaman diğer İsraili peygamberler tarafından da uyarılmıştır.²⁶

Sina Vahyi'yle ilgili bir başka husus, Rab Yahova'nın gerçekleşen ahidde vaadettiklerine karşılık "Şimdi eğer benim sözümü tutar ahdime bağlı kalırsanız" şeklindeki ifadesinin İsrailoğulları'na hangi yükümlülükleri getirdiği, yani Sina'da Mûsâ'ya nelerin vahyedildiğidir. Bu noktada Sina Vahyi'nin tasvir edildiği metinlerde birtakım problemler ortaya çıkmaktadır. Mûsâ'nın Sina'ya birinci çıkışını anlatan kısımlarda²⁷ onun dağa çıkışı ve Rab Yahova'yla buluşması, isim verilmeden "On Emir" ve pek çok konuyla ilgili hükümlerin Mûsâ'ya verildiği bildirilmektedir. Ancak ilgili bölümlerde Mûsâ'nın dağda ne kadar kaldığı belirtilmemekte, yirmi dördüncü babın dördüncü cümlesinde de Mûsâ'nın Rabbin bütün sözlerini yazdığı ifade edilmektedir. O halde

19 Sina Vahyi ve "On Emir"den Tevrat'ın Tesniye kitabında da bahsedilmektedir. Ancak burada Sina Vahyi, Çıkış kitabındaki gibi (bk. Tesniye 5/21) aktarıldıktan sonra "Rab bütün bu sözleri, bundan başkasını değil, dağda büyük bir sesle ateşin ve koyu karanlığın içinden söyledi. Bunları bana verdiği iki taş levha üzerine yazdı" (Tesniye 5/22) ifadeleri eklenmektedir.

20 bk. Tekvin 17/7-4; Ayrıca bk. 12/1-3.

21 bk. Tekvin 26/1-3.

22 bk. Tekvin 28/10-15.

23 Çıkış 3/6.

24 Çıkış 19/6.

25 Çıkış 34/27.

26 bk. Yeşu 23/16-24/1-31; Amos 3/2; Hoşea 2/3, 5; 4/6; Yeremya 11/15.

27 bk. Çıkış 19/1-24/3.

Mûsâ, "On Emir" in dışında Yahova'nın kendisine vahyettiği pek çok hükümleri de yazıya geçirmiştir.

Mûsâ'nın ikinci Sîna tecrübesi Rab Yahova'nın kendisine: "Dağa, yanıma çık ve orada bulun. Taş levhalarını ve yazdığım şeriat ve emirleri öğretmek için onları sana vereceğim"²⁸ şeklindeki ifadeleriyle başlamasına rağmen "Sîna dağında Mûsâ ile söyleşmeyi bitirince şehâdetin iki levhasını, Alah'ın parmağı ile yazılmış taş levhaları ona verdi"²⁹ cümlesiyle son bulmaktadır.³⁰ Söz konusu iki ifadenin muhtevalarında bir çelişki söz konusudur. Çünkü Çıkış kitabının otuz dördüncü babının yirmi sekizinci cümlesine göre iki levhaya sadece "On Emir" yazılmıştır. Öte yandan Mûsâ'nın daha başka emirler ve hükümler de aldığı, bu kez orada kırk gün kırk gece kaldığı da ayrıca belirtilmektedir.

Mûsâ'nın, ahdi bozmalara sebebiyle kavmine öfkesinden, levhaları kırması üzerine gerçekleşen Üçüncü Sîna tecrübesinde, Rab Yahova ona iki taş levha hazırlayarak yanına gelmesini emretmiş ve evvelki levhalarda olanları bunların üzerine tekrar yazacağını bildirmiş³¹ olmasına rağmen, Çıkış kitabının otuz dördüncü babının yirmi sekizinci cümlesinde Mûsâ'nın ahdin sözlerini, on emri, levhalar üzerine yazdığı belirtilmektedir. Öte yandan yazılı olarak sadece "On Emir" in verildiği ifade edilmesine rağmen, başka hükümleri de vahyettiği görülmektedir.

Neticede Rab Yahova'nın Mûsâ'ya Tevrat'taki metinlere göre üç Sîna tecrübesinde de yazılı olarak sadece "On Emir" i verdiği ortaya çıkmakta, onun dışında herhangi bir hükümün bir metin halinde verildiğini belirten ifadelerle rastlanılmamaktadır. Halbuki Çıkış kitabının yirmi dördüncü babının on ikinci cümlesinde Rab Yahova Mûsâ'ya "Taş levhaları (Luhot ha-Evenim), şeriat (ha-Torah) ve emirleri (ha-Mitzvah) vereceğini"³² bizzat kendisi ifade etmiştir. Öte yandan Yahova'nın, kavmine tebliğ edilmek üzere Mûsâ'ya pek çok ahkâmı sözlü halde verdiği ve Rab Yahova ile görüşmesi bittikten sonra Mûsâ'nın da onları yazdığı belirtilmektedir. Tevrat'ın diğer kitaplarında da Mûsâ'ya vahyedilen bazı hükümlerin bulunduğu³³ dikkate alınırrsa, metinlerdeki çelişkilere rağmen, Mûsâ'ya Sîna'da Tevrat'ın kısmen vahyedildiği sonucuna varmak yanlış olmayacaktır.

Sîna Vahiyi'yle ilgili ele alınması gereken bir diğer konu da Hz. Mûsâ'nın vahiy tecrübesi esnasında Rab Yahova'yı görüp görmediğidir. Çıkış kitabında Mûsâ'nın Birinci Sîna tecrübesi anlatılırken, Mûsâ, Harûn, Nadab, Abihu ve İsrail'in ihtiyarlarından yetmiş kişi için "İsrail'in Tanrısı'nı gördüler" ifadesi kullanılmaktadır.³⁴ Yine Çıkış kitabında Mûsâ'nın İkinci Sîna tecrübesinden bahsedilirken hem Rabb'in Mûsâ ile bir

28 Çıkış 24/12.

29 Çıkış 31/18.

30 Çıkış kitabının otuz ikinci babının "Şehâdetin iki levhası elinde olarak dağdan indi, levhaların iki tarafı yazılı idi" şeklindeki on beşinci cümlesi de bunu teyit etmektedir.

31 bk. Çıkış 34/1.

32 bk. Çıkış 24/12.

33 bk. Levililer 16/1-2; Sayılar 15/32-36; Tesniye 31/14.

34 bk. Çıkış 24/10-11.

arkadaşıyla söyleşir gibi yüz yüze söyleştiği³⁵ hem de Mûsâ'nın Tann'ya "Kendi izzetini bana göster" demesi üzerine O'nun da "Yüzümü göremezsin, çünkü insan beni görüp de yaşayamaz" buyurduğu zikredilmektedir.³⁶

Tevrat'ın Sayılar kitabında ise "Eğer aranızda bir peygamber varsa, Ben (Rab) rü'yette ona kendimi bildireceğim, rüyada onunla söyleyeceğim. Kulum Mûsâ öyle değildir, bütün evimde sadıktır. Onunla remz ile değil, açıkça, ağız ağıza söyleyeceğim ve Rabbin suretini göreceksin..."³⁷ cümlesi yer alırken, Tesniye kitabında da "Mûsâ gibi Rabbin yüz yüze bildiği bir peygamber daha İsrail'de çıkmadı"³⁸ cümlesi geçmektedir. Fakat yukandaki ifadelerden Sina tecrübesinde Mûsâ'nın Rab Yahova'yı görüp görmediğine dair kesin bir sonuca varmak mümkün görünmemektedir.

Bu noktada işaret edilmesi gereken husus, Yahudilik'teki kutsal metin-gelenek ilişkisinin kendine has özelliği sebebiyle herhangi bir konunun sadece kutsal metinden incelenmesinin yeterli olmadığı, (sözlü) gelenekte nasıl değerlendirildiğinin de bilinmesinin gerektiğidir. Sina Vahyi ve bu vahiyle ifade edilen hususların sadece Eski Ahid'deki şekliyle tesbit edilmesi yeterli değildir. Bu, bir başlangıç teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu araştırmanın konuya Yahudilik'te nass statüsünde geçerliliği bulunan Kutsal metnin tefsiri mahiyetindeki Rabbîlere³⁹ ait geleneği de dahil eden, meseleyi o perspektiften de değerlendiren daha kapsamlı bir araştırmayla desteklenmesi arzu edilir.

2. Yahudi Tefsir Geleneğinde Sina Vahyi

Sina Vahyi'ndeki ahid konusu, ilgili metinlerde problemlili hususlar ihtiva etmediğinden, gelenek açısından değerlendirilmeyecektir. Sina'da Hz. Mûsâ'ya nelerin vahyedildiği konusuna gelince, ahkamî yöne ağırlık verilse de Yahudi kutsal metnin ilk tefsiri mahiyetindeki M.S. II. yüzyılda derlenip metin haline getirilen Mişna'da⁴⁰

35 bk. Çıkış 33/11.

36 bk. Çıkış 33/18-20.

37 Sayılar 12/6-8.

38 Tesniye 34/12.

39 "Rabbî" kelimesi, İbrânce'de "Rab", "efendi", "üstad" anlamlarına gelen "Rav" kelimesinin sonuna "benim üstadım" anlamını kazandıran "î" nispet ekinin getirilmesiyle türetilmiştir. Yahudi şeriatının kurallarını belirleyen, *Mişnah* ve *Talmud*'da görüşleri aktarılan bilginlere bu ad verildiği gibi sinagoglarda görevli din adamları için de kullanılmaktadır (bk. Francis Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of The Old Testament*, Clarendon Press, Oxford, ts., s. 912; Louis Jacobs, *The Jewish Religion, A Companion*, Oxford University Press, Oxford 1995, s.401-403).

40 İbrânce'de "öğrenme" anlamına gelen *Mişna*, M.S. II. yüzyılda Tannaîmin (Öğretici Rabbîler) son temsilcisi kabul edilen Rabbî Yehuda ha-Nasi tarafından derlenen ve Soferîm (Tevrat müfessiri olan yazıcılar) ile M.Ö. II. ilâ M.S. II. yüzyıllar arasında yaşayan Tannaîmin (öğretici Rabbîler) Tevrat üzerine, özellikle dinî hükümlerle ilgili, yorumlarını içeren bir tefsirdir. *Mişna*, zeraîm (tanım), Mo'ed (dinî günler ve bayramlar), Naşîm (kadınlar, evlenme ve boşanmayla ilgili kurallar), Nezîkîn (ceza ve alış-verişle ilgili kurallar), Kodaşîm (mabeddeki kurban kuralları) ve Tohorot (temizlik kuralları) şeklinde altı bölümden meydana gelmektedir ve Rabbanî anlayışa göre Sina dağında Mûsâ'ya vahyedilenlerden bir kısmını teşkil etmektedir (bk. *The Babylonian Talmud*, The Soncino Press, London 1935-1978, Seder Zera'im, Berakoth 5^a) Bu sebeple o, "Yazılı Tevrat"ın yanında "Sözlü Tevrat" olarak Yahudilik'te geçerliliğine inanılan külliyatın temelini de oluşturmaktadır (bk. Louis Jacobs, *a.g.e.*, s.349-351; H.L. Strack, G. Stemberger, *Introduction to The Talmud And Midrash* (İngilizce'ye trc. M. Bockmuehl), T & T Clark, Edinburgh 1991, s. 4-7, 138-149; Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Seba Yayınları, Ankara 1997, s. 8-9).

yazılı Tevrat'ın ötesinde Mûsâ'nın yazıya geçmeyen Sözlü Şeriat'ı Sîna'da aldığı ve Yeşu'ya⁴¹ teslim ettiği; Yeşu'nun da onu yaşlılara,⁴² yaşlıların peygamberlere,⁴³ peygamberlerin de Büyük Mabed'in adamlarına⁴⁴ verdikleri ifade edilmektedir.⁴⁵ Mûsâ'ya verilen Şeriat'ın da "Yazılı Tevrat" ve "Sözlü Tevrat"ı, hatta güncel problemleri çözmek ve şeriatı günlük hayata uygulamak için "Yazılı Şeriat" ve "Sözlü Şeriat" üzerinde yapılan çalışmaları dahi içerdiği belirtilmiştir.⁴⁶ Yine Mişna'da Tanna'im'in⁴⁷ birinci neslinden Gimzo'lu Yazıcı Nahum'dan⁴⁸ Sîna'da Mûsâ'ya halaka⁴⁹ şeklinde vahyedildiği belirtilen zıratla ilgili bir hüküm aktarılmaktadır.⁵⁰

Yukandaki ifadeler, Mişna'nın tefsiri olan Babil Talmudu'nda⁵¹ daha anlaşılır haldedir. Şöyle ki: Rab Yahova'nın Mûsâ'yı ikinci kez Sîna'ya çağırdığı "Dağa, yanıma

- 41 Yeşu, yaklaşık olarak M.Ö. XIV ilâ XIII. yüzyıllar arasında Hz. Mûsâ döneminde yaşamış, Mûsâ'nın Sîna dağına çıkışında ve inişinde kendisine eşlik etmiş (bk. Çıkış 24/13), diğer zamanlarda ona yardımcı olmuştur (bk. Çıkış 32/17-18). Mûsâ onu sağlığında halefi olarak görevlendirmiş (bk. Tesniye 31/7-29), İsrailoğulları'nın Filistin'i tamamen ele geçirmeleri de Mûsâ zamanında değil, Yeşu'nun İsrailoğulları'na önderlik yaptığı dönemde (bk. Yeşu 13) gerçekleşmiştir. Yeşu, Eski Ahid'de kendi kitabındaki bazı ifadelerle göre hemen hemen ikinci bir Mûsâ konumundadır. Mûsâ gibi Yahova ile beraberliğe mazhar olmuş (bk. Yeşu 1/5), kavmini takdis etmiş (bk. Yeşu 3/5), İsrail'in gözünde yüceltilmiş (bk. Yeşu 3/7, 4/14), Mûsâ gibi nebevî fonksiyonla İsrailoğulları'na Yahova ile aralarındaki ahdi, ahdin tarihini ve Mûsâ'nın şeriatını (bk. Yeşu 23/16-24/31) hatırlatmıştır (bk. "Nevua", *Ozar Israel* (ed., J. D. Eisenstein), Berlin 1924, VII, 3; Heaton, E.W., *The Old Testament Prophets*, Appendix I, s. 172).
- 42 bk. Yeşu 24/31. "Yaşlılar" Mûsâ'nın getirdiği şeriatın uygulanmasında ona yardımcı olmak üzere kurulan bir müessesedir. Şöyle ki: Mûsâ kavminin her türlü problemiyle tek tek ilgilenemeyeceği düşüncesiyle kavminden "Allah'tan korkan, kabiliyetli, kötü kazançtan nefret eden hakikat adamlarını" (Çıkış 18/21) seçmiş, onlara Rab Yahova'dan aldığı şer'î hükümleri öğretmiş, böylece İsrailoğulları arasındaki küçük meselelerle bizzat kendisinin ilgilenmesine gerek kalmamış; yaşlılar bir nevi hakim görevini üstlenerek kavmin meselelerini halletmişlerdir. Öte yandan Sayılar kitabında Rab Yahova'nın Mûsâ'nın seçtiği yetmiş yaşlının üzerine Kutsal Ruh'tan koyduğu ve onların bir nevi ilhama mazhar oldukları da belirtilmektedir (bk. Sayılar 11/25). Mûsâ döneminden (M.Ö. XIV-XIII yy.) itibaren M.Ö. II. yüzyıla kadar şer'î konularda hakimlik misyonunu üstlenen kimselere "yaşlı" (zaken, ibr.) denilirken bu dönemden itibaren âlimlere (rabbilere) ve zamanla mabed üyelerine "yaşlı" denilmiştir (bk. Weinfeld, Moshe, "Elder", *Encyclopaedia Judaica* (ed. Cecil Roth, Geoffrey Wigoder), Keter Publishing House, Jerusalem 1972, VI, 578-580).
- 43 bk. Yeremya 7/25.
- 44 Babil sürgününden Ezra ile birlikte dönen içlerinde peygamberlerin de bulunduğu 120 yaşlıdan oluşan bir heyettir. Bunlar peygamberliğin sona erdiğini görmüşler ve şeriatın daha iyi uygulanabilmesi için yeni kurallar ve sınırlamalar yapmışlardır. *The Mishnah* (İbrânice'den İngilizce'ye trc. Herbert Danby), Oxford University Press, Oxford 1992, s. 446, Mütercime ait dñnt. 5.
- 45 bk. *The Mishnah*, Nezikin, Aboth 1/1.
- 46 *The Mishnah*, s. 446, Mütercime ait dñnt. 2.
- 47 Tanna'im, "öğretici", "üstad" anlamlarını taşıyan "tanna" kelimesinin çoğulu olup, M.Ö. II. ikinci yüzyıldan M.S. II. yüzyıl arasındaki dönemde yaşayan, Hillel ve Şemmay isimli iki ekole ayrılan ve görüşleri Mişna'da derlenen rabbilerdir (bk. Louis Jacobs, *a.g.e.*, s.534-535; H.L. Strack, G. Stemberger, *a.g.e.*, s. 69-91).
- 48 bk. H.L. Strack, G. Stemberger, *a.g.e.*, s. 77.
- 49 "Gitmek", "yürümek" anlamlarına gelen "halaka" asıl kaynağı *Tevrat* olan ve Rabbanî anlayışa göre İsrailoğulları'nın Mûsâ'ya vahyedilenlerden bir kısmını teşkil eden "Sözlü Tevrat"ın da ahkâmî yönüne ait yorumlar içeren sözlü geleneğe verilen isimdir (bk. Louis Jacobs, *a.g.e.*, s.210-212).
- 50 bk. *The Mishnah*, Zeraim, Peah 2/6. Başka rabbilerin Sîna'da Mûsâ'ya verildiğini bildirdikleri halaka türünden hükümler için bk. *The Mishnah*, Nezikin, Eduyoth 8/7; Tohoroth, Yadaim 4/3. Yahudi geleneğine göre Sîna'da Mûsâ'ya vahyolunanlar için bk. Baki Adam, *a.g.e.*, 46-72.
- 51 "Talmud" kelimesi "öğrenim" anlamına gelir ve Mişna'nın, dolayısıyla "Tevrat"ın daha çok ahkâm itibarıyla yorumudur. *Talmud* da *Mişna*'yla birlikte onun tefsiri olan "Gemara" (öğrenim, öğrenilen) bulunmaktadır. Gemara içinde de dinî hükümleri ihtiva eden "Halaka" ve tarihi kussa ve menkibeleri ihtiva eden "Haggada" gelenekleri mevcuttur. Mişna'da Tanna'im olarak isimlendirilen rabbilerin görüşleri bulunurken, Gemara'da Amora'im diye isimlendirilen ve Tanna'im'in görüşlerini yorumlayan rabbilerin yorumları bulunmaktadır. Babil ve Kudüs'te iki ayrı Gemara geleneği gelişmiş, buna bağlı olarak M.S. IV. yüzyılda derlenen Kudüs Talmudu ve M.S. VII. yüzyılda derlenen Babil Talmudu olmak üzere iki Talmud mevcuttur. Bu Talmudların

çık ve orada bulun. Taş levhalarını, yazdığın şeriat ve emirleri öğretmek için onları sana vereceğim"⁵² şeklindeki ifadesiyle ilgili Rabbî Levi⁵³ Rabbî Simon b. Lakiş'den⁵⁴ nakille şu izahı getiriyor: "Cümlede geçen "Taş levhalar", On Emir, "şeriat" Tevrat, "emirler" Mişna, "yazdığın" Nevim ve Ketubim kitapları, "öğretmen için" Gemara (Talmud) anlamına gelmektedir."⁵⁵ Çıkış kitabının yirmi dördüncü babının on ikinci cümlesine getirilen bu yorumla Yahudi kutsal metninin (Tanah) dışında yüzyıllar boyu sözlü olarak aktarılageldiği iddia edilen ve M.S. I. yüzyıldan VII. yüzyıla kadar geçen sürede yazıya geçirilen Mişna ve Talmud külliyatının da "Sözlü Tevrat" halinde vahiy mahsûlü kabul edilmesi, geleneğin kendi aslını kutsal metne dayandırması söz konusudur. Bu sebeple Sina Vahyi, Yahudiliğin mahiyeti ve dindeki kutsal metin-gelenek ilişkisinin boyutlarını görme açısından önemli bir konuma sahiptir.

Yine Babil Talmudu'nda Rabbî Hiyya b. Abba,⁵⁶ Rabbî Yohanan'dan⁵⁷ naklen, Tevrat'ın inceliklerinin, din âlimlerinin yorumlarının ve hatta sonradan onlar tarafından verilecek hükümlerin inceliklerinin dahi Rab Yahova tarafından Sina'da Mûsâ'ya gösterildiğini ifade etmektedir⁵⁸ ki bunlar, Rabbanî anlayışa göre Sina Vahyi'nde Mûsâ'ya vahyedilenlerin kapsamının ne denli geniş olduğu hakkında açık bir fikir vermektedir. Hatta Rabbî Yohanan, Rab Yahova'nın İsrailoğulları'yla arasındaki ahdi "sözlü" olarak aktarılanların⁵⁹ hürmetine gerçekleştirdiğini belirtmektedir ki⁶⁰ bu anlayış, neredeyse "Sözlü Şeriat"ı "Yazılı Şeriat"tan daha önemli bir konuma yükseltmektedir.

Rab Yahova'nın Sina'da Mûsâ'ya neler vahyettiği konusu Midraş⁶¹ geleneğinde de ele alınmış, Yahova'nın Sina'da İsrailoğulları'na Tevrat, Mişna, Talmud ve Haggada'yı verdiği ifade edilmiştir.⁶² Roma devleti yetkililerinden birinin İsrailoğulları'na kaç adet Tevrat verildiği şeklindeki bir sorusunu Rabbî Gamaliel⁶³ "Biri yazılı diğeri sözlü olmak üzere iki adet Tevrat" şeklinde cevaplamıştır.⁶⁴

her biri onlarca cilt olmasına rağmen Babil Talmudu, Kudüs Talmudu'ndan daha geniştir (bk. Louis Jacobs, a.g.e., s. 527-533). Babil Talmud'unda iki buçuk milyondan fazla kelimenin bulunduğu, Tanah ve Mişna'dan aktarılan kısımların farklı rabbilerin görüşleriyle açıklandığı, çoğunluğunu kısa cümlelerin oluşturduğu bir metin olduğu belirtilmektedir (bk. Silver, D. Jeremy, *A History of Judaism*, I, 279-282; Baki Adam, a.g.e., s. 9-11).

52 Çıkış 24/12.

53 Filistin Amoraîmi'nin üçüncü neslindedir (bk. H.L. Strack, G. Stemberger, a.g.e., s. 98).

54 Filistin Amoraîmi'nin ikinci neslindedir (bk. H.L. Strack, G. Stemberger, a.g.e., s. 95).

55 *The Babylonian Talmud*, Seder Zera'im, Berakoth 5^a.

56 Filistin Amoraîmi'nin üçüncü neslindedir (bk. H.L. Strack, G. Stemberger, a.g.e., s. 99).

57 Filistin Amoraîmi'nin ikinci neslindedir (bk. H.L. Strack, G. Stemberger, a.g.e., s. 94).

58 *The Babylonian Talmud*, Seder Mo'ed, Megillah 19^b.

59 bk. Çıkış 34/27.

60 *The Babylonian Talmud*, Seder Nashim, Gittin 60^b.

61 "Araştırmak", "incelemek" anlamına gelen İbranice "dereş" kökünden türetilmiş olan "midraş", "inceleme" "yorumlama" anlamlarını taşımaktadır. Bu kelime Yahudilik'te rabbiler tarafından Kutsal Metin'in ahkâmî, ahlâkî, tasavvufî vb. açılardan tefsirini içeren kitaplara verilen isimdir (bk. Louis Jacobs, a.g.e., s. 345-347).

62 *Exodus Rabbah*, XLVII, I, A. Cohen, *Everyman's Talmud*, Schocken Books, New York 1994, s. 146'dan naklen.

63 Tannaîm'im ikinci neslindedir (M.S. 90-130) (bk. H.L. Strack, G. Stemberger, a.g.e., s. 76).

64 *Sifre Deuteronomy*, 351; 145^a, A. Cohen, a.g.e., s. 147'den naklen.

Tevrat müfessirlerinden Raşi (Rabbî Şlomo b. Yitshak, 1040-1105) Rab Yahova'nın Mûsâ'yı ikinci kez Sîna'ya çağırdığı "Ve Rab Mûsâ'ya dedi: Dağa, yanıma çık ve orada bulun. Taş levhalarını, yazdığın şeriat ve emirleri öğretmek için onları sana vereceğim"⁶⁵ şeklindeki ifadesini açıklarken "Tevrat'ı verdikten sonra Rab, Mûsâ'ya seslendi" ifadesini kullanarak Tevrat'ın Birinci Sîna tecrübesinde verildiğini imâ etmiş, 613 emirden müteşekkil Mitzva'nın da "On Emir"de mündemîç olduğunu belirtmiştir.⁶⁶

Midraş geleneği içinde değerlendirilmesi gereken Rabbî Şimon Ben Yohai'nin⁶⁷ mistik görüşlerine dayandırılan Tevrat'ın batını tefsiri, Zohar'da⁶⁸ Rabbî Eleazar'ın⁶⁹ "On Emir"de diğer bütün emirlerin ihtiva edildiği, yine Tevrat'ın da "On Emir"de mündemîç olduğu şeklindeki görüşü, yukarıda aktarılan Rabbanî anlayışla paralellik arzemesi açısından ilginçtir.⁷⁰

Şurası da var ki Tevrat'ın nasıl vahyedildiği konusunda Rabbîler arasında farklı görüş serdedenler de olmuştur. Rabbî Yohanan, Rabbî Bana'ah'tanın⁷¹ Mezmurlar'dan naklettiği "İşte geliyorum, Kitab'ın tomarında benim için yazılmıştır"⁷² cümlesini göstererek ayrı tomarlar halinde vahyedildiğini belirtirken, Rabbî Simon b. Lakiş "Bu Şeriat Kitabı'nı alın..."⁷³ cümlesine dayanarak Tevrat'ın bütünüünün bir defada vahyedildiğini ifade etmiştir.⁷⁴ Rabbîler'in farklı görüşlerine rağmen Rabbanî anlayışa göre Tevrat'ın Rab Yahova tarafından Mûsâ'ya bir defada vahyedildiğine inanılmaktadır.⁷⁵

Sonuç itibarıyla Sîna Vahyi'nde Rab Yahova ile İsrailoğulları arasında gerçekleşen ahidden sonra Rab Yahova'nın onlardan neler istediği, yani onlara neleri vahyettiği konusunda Kutsal Metin sonrası oluşan Mişna ve Midraş geleneği, bu konuda Tevrat metinlerinden hareketle varılan sonucun ötesinde On Emir, Tevrat, Mitzva ve hattâ Mişna, Talmud ve Rabbîler'in Tevrat'la ilgili ahkâma dair içtihadlarının dahi Sîna Vahyi'nde Mûsâ'ya verildiği görüşünü ortaya koymuştur.

65 Çıkış 24/12.

66 *The Pentateuch And Rashi's Commentary, A Linear Translation into English* (trc. Abraham Ben Isaiah, Benjamin Sharfman), S. S. & R. Publishing Company, New York 1949, II, 286. Raşi, "...Mûsâ'nın gösterdiği bütün kuvvetli elde..." (Tesniye 34/11) cümlesine "Çünkü o, elleriyle Tevrat'ı levhalar şeklinde aldı" izahını getirmiştir (bk. *The Pentateuch And Rashi's Commentary*, IV, 341).

67 Tanna'im'in üçüncü neslindedir (M.S. 130-160) (bk. H.L. Strack, G. Stemberger, a.g.e., s. 84).

68 *Zohar*, M.S. II. yüzyılda yaşayan Rabbî Şimon ben Yohai'nin mistik görüşlerine dayandırılan Tevrat'ın batını tefsiri olmakla birlikte XIII. yüzyılın ikinci yarısında Moşe ben Şem Tob de Leon tarafından İspanya'da kaleme alınmıştır (bk. Louis Jacobs, a.g.e., s.628-630; H.L. Strack, G. Stemberger, a.g.e., s. 84).

69 Tanna'im'in ikinci neslindedir (M.S. 90-130) (bk. H.L. Strack, G. Stemberger, a.g.e., s. 78).

70 *The Zohar* (İngilizce'ye trc. H. Spenling, M. Simon, P. P. Levertoff), The Soncino Press, London-New York 1984, III, 278.

71 Tanna'im'in beşinci neslindedir (bk. H.L. Strack, G. Stemberger, a.g.e., s. 91).

72 Mezmurlar 40/8.

73 Tesniye 31/26.

74 *The Babylonian Talmud*, Seder Nashim, Gittin 60^a.

75 Tevrat'ın İsrailoğulları'na verililişi için bk. Baki Adam, a.g.e., s. 54-59.

Yazılı Tevrat'ın yanında Sözlü Tevrat'ın da vahiy sayılması teolojik seviyede bir başka yükümlülüğü, Sözlü Tevrat'ın da en az Yazılı Tevrat kadar bağlayıcı olmasını gerektirmiştir. Yani "Sözlü Tevrat"ın (geleneğin) de vahiy kapsamında bulunduğuna iman edilmiş, hattâ ikincisi olmadan birincisinin anlaşılmasının mümkün olmayacağı dahi belirtilerek, Yazılı Tevrat'ı ancak Sözlü Tevrat'ın anlaşılabilir kıldığı kabullenilmiştir.⁷⁶ Günümüzde bu yaklaşım, Rabbanî Yahudiliğin uzantısı olan Ortodoks Yahudilik tarafından benimsenmektedir. Ortodoksluğa yakın olan Muhafazakârlar'ın önde gelen isimlerinden Rabbî Solomon Schechter'ın Tevrat'ın bugünkü yorumlarının dahi ondan bir parça sayılacağı yönündeki sözleri,⁷⁷ "Yazılı Tevrat"ın yanında "Sözlü Tevrat"ın vahyiliği anlayışında Muhafazakârlar'ın da farklı anlayışa sahip bulunduklarını göstermektedir.

Sina Vahyi esnasında Hz. Mûsâ'nın Rab Yahova'yı görüp görmediği meselesine gelince, Kutsal Metin'in yukarıda aktarılan ilgili cümlelerinden bu konuda kesin bir sonuca varmanın mümkün olmadığı hususu ortaya çıkmıştı. Zaten bu konuda sadece Kutsal Metin'in ifadeleriyle yetinmenin yanlışlığı, "Sözlü Tevrat"ın yaklaşımının belirleyici vasfı dile getirilmişti. Babil Talmudu'nda, Kutsal Metin'den Tanrı'nın görüldüğünü ifade eden cümlelerin "Peygamberlerin hepsinin nebevî rû'yetlerinde bulanık bir cama baktıkları, fakat Mûsâ'nın açık bir cama baktığı" şeklindeki genel öğretiyile birlikte değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁷⁸ Yine Babil Talmudu'nda Rabbî Yeşu Ben Karha'dan⁷⁹ naklen denilir ki, "Yüzümü göremezsin" (Çıkış 33/20) cümlesiyle Tanrı Mûsâ'ya: "Ben istediğimde sen benim yüzümü görmek istemedin⁸⁰ şimdi de ben istemiyorum" demek istemiştir.⁸¹ Bu izahlardan Mişna geleneğine göre Rab Yahova'nın insanlar tarafından herhangi bir şekilde görülemeyeceği, Hz. Mûsâ hakkındaki ifadelerin de onun diğer peygamberlere nisbetle ayrıcalığına işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Midraş geleneğinden Sayılar kitabının tefsiri Sifre'de⁸² "Eğer aranızda bir peygamber varsa, ben Rab, rû'yette ona kendimi bildireceğim, rüyada onunla söyleşeceğim. Kulum Mûsâ öyle değildir, bütün evimde sadıktır. Onunla remz ile değil, açıkça ağız ağıza söyleşeceğim ve Rab'ın suretini görecek..."⁸³ şeklindeki ifade izah edilirken

76 Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Baki Adam, *a.g.e.*, s. 122-129; Ayrıca bk. Louis Jacobs, *A Jewish Theology*, Behrman House, London 1973, s. 200-201. Günümüz Rabbileri'nden Louis Jacob Yahudi geleneğinde Torah'nın (Şeriat) 1) Tevrat, 2) Yazılı ve Sözlü Tevrat'ta Tanrı tarafından vahyedilen Yahudi öğretilerinin bütünü ve 3) bunların muhtevasının günümüze kadar uygulanmaları ve anlaşılmaları olmak üzere üç anlamının bulunduğunu belirtmiştir (*A Jewish Theology*, s. 200). Louis Jacob'un bu ifadeleri günümüz Ortodoks vahiy anlayışını kısaca tasvir etmektedir.

77 Solomon Schechter, bugün Doğu Avrupa'da bir mabed üyesinin bir Rabbîye "Bana Torah'dan bir şeyler söyle" dediğinde, o Rabbî'nin kutsal metinden cümleler tekrarlamayacağını, aksine onların tefsirini yapacağını veya o cümlelerle ilgili ahlâkî veya ahkâmî bazı noktalara işaret edeceğini belirtmektedir. bk. Schechter, Solomon, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, The Macmillan Company, New York 1910, s. 125-126.

78 *The Babylonian Talmud*, Seder Nashim, Yebamoth 49^b.

79 Tanna'im'in üçüncü neslindedir (M.S. 130-160) (bk. H.L. Strack; G. Stemberger, *a.g.e.*, s. 85).

80 bk. Çıkış 3/6.

81 *The Babylonian Talmud*, Seder Zera'im, Berakoth 7^a.

82 "Sifre" Aramca bir kelime olup "kitaplar" anlamına gelmektedir, Midraş geleneğinde Sayılar ve Tesniye kitaplarının tefsirleri olan Sifre'ler mevcuttur (bk. Louis Jacobs, *a.g.e.*, s. 346).

83 Sayılar 12/6-8.

burada Mûsâ'nın diğer peygamberlerden farklı bir konumda bulunduğu vurgulandı-
ğı, Rab Yahova'nın "Yüzümü göremezsin, çünkü insan beni görüp de yaşayamaz"⁸⁴
şeklindeki ifadesi delil gösterilerek de insanoğlunun Rab Yahova'yı görmesinin müm-
kûn olmadığı dile getirilmiştir.⁸⁵

Müfessir Raşi (Rabbî Şlomo b. Yitshak) Rab Yahova'nın Mûsâ'ya hitaben "Yüzü-
mü göremezsin" (Çıkış 33/20) şeklindeki ifadesinin "Bütün iyiliğimi sana göstere-
ceğim ama, yüzümü görme iznini vermiyorum" şeklinde anlaşılması gerektiğini⁸⁶
belirtmiştir. Sina Vahyi'nde Mûsâ'nın Rab Yahova'yı görüp görmediği konusunda,
Kutsal Metin'deki çelişkili ifadelerle rağmen, Rabbanî literatürde (Mişna ve Midraş)
insanoğlunun Rab Yahova'yı dünyevî gözlerle göremeyeceği açıkça dile getirilmiştir.

Herhangi bir konunun kutsal metin ve tefsir geleneğinden sonra teolojik olarak
nasıl ele alındığını sadece Mûsâ'nın rû'yeti örneğinde göstermek gerekirse Ortodoks
Yahudiliğin on üç maddelik iman esaslarını belirleyen Moses Maimonides'in (1135-
1205) yaklaşımını aktarmak yeterli olacaktır. Maimonides'e göre "Niyaz ederim,
kendi izzetini bana göster",⁸⁷ "İsrail'in Tanrı'sını gördüler",⁸⁸ "Ve Rabbî gördüm"⁸⁹
şeklindeki ifadeler akli idrak olarak anlaşılmalı, hiç bir şekilde gözle görmek olarak
algılanmamalıdır. Çünkü gözler ancak bir cihette duran cisimleri renk, şekil gibi araz-
larıyla idrak edebilir. Tanrı ise bu şekilde idrak olunamaz.⁹⁰ Maimonides'in bu yak-
laşımı, "Sözlü Tevrat"ınkiyle paralellik arz etmektedir.

B) Kur'ân-ı Kerîm'de ve İslâm Tefsir Geleneğinde Sîna Vahyi

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ'nın Allah Teâlâ tarafından Sîna dağına çağırılması
hadisesi bazı sûrelerdeki birtakım referansların dışında ana hatlarıyla Bakara, A'râf
ve Tâhâ sûrelerinde ele alınmaktadır. Ancak söz konusu vahiy hadisesinin A'râf sûre-
sinde biraz daha ayrıntılı aktarılması sebebiyle Hz. Mûsâ'nın Sîna tecrübesi A'râf
sûresindeki âyetlere dayanılarak tasvir edilecek ve diğer sûrelere de atıfta bulunula-
caktır.

1. Kur'ân-ı Kerîm'de Sîna Vahyi

İsrailoğulları Mısır'dan çıkıp mücizevî bir şekilde Kızıl Deniz'i aştıktan sonra Al-
lah Teâlâ onlara Tûr'un sağ tarafına gelmelerini emretti ve onlara kudret helvası ve
bildircin eti lütfetti.⁹¹ Allah Teâlâ (huzuruna çağırmadan önce), Hz. Mûsâ'ya ibadet
etmesi için önce otuz gecelik bir süre verdi, sonra buna on gece daha ilave etti. Mûsâ

84 bk. Çıkış 33/18-20.

85 *Sifre to Numbers (An American Translation and Explanation)*, trc. Jacob Neusner, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1986, II, Sifre 103.

86 *The Pentateuch And Rashi's Commentary*, II, 423.

87 Çıkış 33/18.

88 Çıkış 24/10.

89 I. Krallar 22/19.

90 Moses Maimonides, *The Guide of The Perplexed* (trc. Shlomo Pines), The University of Chicago Press, Chicago-London 1963, I, 27-28.

91 bk. Tâ Hâ 20/80. Ayrıca bk. el-Bakara 2/57.

kardeşi Hârûn'dan kendisine vekâlet ederek kavmiyle kalmasını, onları ıslah etmesini, bozguncuların yoluna uymamasını⁹² istedi.⁹³ Tayin edilen vakitte Mûsâ (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca "Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!" dedi. (Rabbi) "Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!" buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca "Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim" dedi.⁹⁴ Allah Teâlâ da Hz. Mûsâ'ya onu risâletleriyle (verdiği görevlerle) ve sözleriyle insanların başına seçtiğini belirtti ve "Nasihat ve her şeyin açıklamasına dair ne varsa hepsini Mûsâ için levhalara (el-elvâh) yazdık. (Ve dedik ki) Bunları kuvvetle tut, kavmine de onun en güzelini almalarını emret..."⁹⁵ buyurdu. Cenâb-ı Hak Mûsâ'ya kavmini imtihan ettiğini ve Sâmirî'nin onları yoldan çıkarttığını haber verdi.⁹⁶ (Tûr'a giden) Mûsâ'nın arkasından kavmi, zinet takımlarından, böğürebilen bir buzağı heykelini (tanrı) edindiler.⁹⁷ Bunun üzerine Mûsâ, öfkeli ve üzüntülü olarak kavmine dönerek "Ey kavmim! Rabbiniz size güzel bir vaadde bulunmamış mıydı? Şu halde size zaman mı çok uzun geldi, yoksa üstünüze Rabbinizin gazabının inmesini mi istediniz ki bana olan vaadinizden döndünüz?",⁹⁸ "Benden sonra arkamdan ne kötü işler yapmışsınız! Rabbinizin emrini (beklemeyip) acele mi ettiniz?" dedi. Levhaları yere attı ve kardeşinin (Hârûn'un) başını tutup kendine doğru çekmeye başladı. (Kardeşi): "Anam oğlu! Bu kavim beni cidden zayıf gördü ve nerede ise beni öldüreceklerdi. Sen de düşmanları bana güldürme ve beni bu zalim kavimle beraber tutma!" dedi. (Mûsâ da): "Ey Rabbim, beni ve kardeşimi bağışla, bizi rahmetine kabul et. Zira sen merhametlilerin en merhametlisisin!" dedi.⁹⁹ Mûsâ'nın öfkesi dinince levhaları aldı. Onlardaki yazıda Rablerinden korkanlar için hidayet ve rahmet vardı.¹⁰⁰ Cenâb-ı Hak, İsrailoğulları'nın bu davranışlarından sonra şükrederler diye onları affettiğini, doğru yolu bulmaları için Mûsâ'ya Kitab'ı ve Furkan'ı (hak ile bâtılı ayıran hükümleri) verdiğini belirtmektedir.¹⁰¹ Ayrıca Allah Teâlâ "Sizden sağlam bir söz almış, Tûr dağının altında, size verdiğimiz kuvvetle tutun, onda bulunanları daima hatırlayın, umulur ki korunursunuz (demiş-tik de); ondan sonra sözünüzden dönmüştünüz. Eğer sizin üzerinizde Allah'ın ihsanı ve rahmeti olmasaydı, muhakkak zarara uğrayanlardan olurdu..."¹⁰² buyurarak İsrailoğulları'nın ahidlerinden döndüklerini sonra O'nun ihsanı ve rahmetiyle zarara uğramaktan kurtulduklarını bildirmiştir.

92 bk. el-A'râf 7/142. Ayrıca bk. el-Bakara 2/51.

93 Hz. Mûsâ'nın dağa çıkmakta acele ettiği ve kavminden hemen ayrıldığı Allah Teâlâ'nın: "Seni acele ile kavminden ayrılmaya sevkeden nedir, ey Mûsâ!" buyurmasından ve onun da: "İşte, onlar da benim peşimdelersin. Ben, memnun olursun diye acele ile geldim Rabbim" (Tâ Hâ 20/83-84) şeklindeki ifadesinden belli olmaktadır.

94 el-A'râf 7/143.

95 bk. el-A'râf 7/144-145; Ayrıca bk. el-Kasas 28/43.

96 bk. Tâ Hâ 20/85. Ayrıca bk. el-Bakara 2/51.

97 el-A'râf 7/148.

98 Tâ Hâ 20/86.

99 el-A'râf 7/150-151; Ayrıca bk. Tâ Hâ 20/87-97.

100 el-A'râf 7/154.

101 bk. el-Bakara 2/52-54.

102 el-Bakara 2/63-64.

Bu âyetlerden anlaşıldığına göre buzağı hadisesinden sonra Mûsâ Allah Teâlâ tarafından tayin edilen vakitte Tûr'a gitmek için kavminden yetmiş adam seçti.¹⁰³ Onlar "Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıkça görmedikçe asla sana inanmayız..." dediler. Bu talepleri sebebiyle onları buldukları yerde yıldırım çarptı.¹⁰⁴ Mûsâ: "Ey Rabbim! Dileseydin onları da beni de daha önce helâk ederdin. İçimizden birtakım beyinsizlerin işlediği (günah) yüzünden hepimizi helâk edecek misin? Bu iş senin imtihanından başka bir şey değildir...Sen bizim sahibimizsin, bizi bağışla ve bize acı! Sen bağışlayanların en iyisisin!" dedi.¹⁰⁵ Cenâb-ı Hak da "Sonra ölümünüzün ardından sizi dirlittik ki şükredesiniz"¹⁰⁶ ifadesinde buyurduğu gibi onlardan bu azabı kaldırdı.

Kur'ân-ı Kerîm'de, önceki peygamber ve ümmetlere muhtelif yerlerde defalarca atıfta bulunduğu ve bunda da baştan itibaren bir kronoloji takip edilmediği için, Hz. Mûsâ'nın Tûr'daki vahiy tecrübesine ait metin Bakara, A'râf ve Tâ Hâ sûrelerinden ilgili âyetlerin yanyana gelmesiyle oluşmuştur. Her üç sûrede konuyla ilgili bilgiler birbirini tamamlayıcı mahiyettedirler.¹⁰⁷ Bununla birlikte konu tefsir literatüründe ele alınırken farklı sûrelerden tamamlayıcı pek çok âyete atıfta bulunmak mümkündür.

Söz konusu vahiy hadisesinde "Sizden sağlam bir söz almış, Tûr dağının altında, size verdiğimiz kuvvetle tutun, onda bulunanları daima hatırlayın..."¹⁰⁸ meâlindeki âyette ifade edildiği gibi Allah Teâlâ ile İsrailoğulları arasında gerçekleşen ahid (mîsâk), Hz. Mûsâ'ya nelerin vahyedildiği ve bu esnada Mûsâ'nın Allah Teâlâ'ya görmek isteyip görememesi hususları dikkat çekmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ ile İsrailoğulları arasındaki ahid ilişkisini dile getiren âyetler de mevcuttur: Tûr dağında onlardan söz alınmış,¹⁰⁹ onlar sözlerinden dönmüşler fakat Cenâb-ı Hak onları affetmiştir.¹¹⁰ Yine bir başka âyette İsrailoğulları'ndan Tûr'un altında söz alındığı; fakat inkârları sebebiyle onların kalplerine buzağı sevgisinin doldurulduğu dile getirilmektedir.¹¹¹ İlgili âyetlere bakıldığında İsrailoğulları'nın aykırı tutumları sebebiyle Allah Teâlâ ile aralarında gerçekleşen ahid ilişkisinin sağlıklı yürümemiş olduğu görülmektedir.¹¹²

103 bk. el-A'râf 7/155.

104 bk. el-Bakara 2/55.

105 el-A'râf 7/155.

106 el-Bakara 2/56.

107 Kur'an'da önceki peygamberler ve ümmetlerine ait kıssalar, onların hayat hikayeleri hakkında genişçe bilgi verilmesi amacıyla yönelinmemiş, Allah Teâlâ, Hz. Peygamber ve Kur'an'a muhatap olan inananlara ibret almaları gereken birtakım hususları, onların tecrübesinden misallendirerek dile getirmiştir. Bu sebeple Kur'an'da Tûr-ı Sîna Vahiyi'nin ayrıntılı bir şekilde aktarılmadığı, yerî geldikçe muhtelif sûrelerde belli noktalara işaret edilerek atıfta bulunduğu görülmektedir.

108 el-Bakara 2/63.

109 bk. el-Bakara 2/63.

110 bk. el-Bakara 2/64.

111 bk. el-Bakara 2/93.

112 Hz. Mûsâ kavmine Allah'ın onlardan bir kurban kesmelerini emrettiğini bildirmiş, onlar da kesilecek kurbanın özellikleri hakkında birtakım sorular her bir defasında yenilemişler ve en sonunda kesmişlerdir (bk. el-Bakara 2/67-71). Ancak söz konusu durumla ilgili olarak Allah Teâlâ'nın "...Bunun üzerine (onu bulup) kestiler, ama az kalsın kesmeyeceklerdi" (el-Bakara 2/71) şeklindeki ifadeyi kullanması İsrailoğulları'nın ahidle ilgili tavırlarının mahiyetine yönelik mesaj taşımaktadır. Yine Bakara sûresinde İsrailoğulları'ndan belli hususlara riayet edeceklerine dair söz alındığını ancak onların pek azı müstesnâ olmak üzere yüz çevirerek dönüp gittikleri belirtilmektedir (bk. el-Bakara 2/83-86).

Tür-i Sînâ'da Hz. Mûsâ'ya nelerin verildiği, dolayısıyla İsrailoğulları'na ahid gereği ne gibi sorumlulukların yüklendiği hususuna gelince, "Doğru yolu bulasınız diye Mûsâ'ya Kitab'ı ve Furkan'ı (hak ile batılı ayıran hükümleri) verdik",¹¹³ "Sizden sağlam bir söz almış, Tür dağının altında, size verdiğimiz kuvvetle tutun, onda bulunanları daima hatırlayın, umulur ki, korunursunuz (demiştik)",¹¹⁴ "Nasihât ve her şeyin açıklamasına dair ne varsa hepsini Mûsâ için levhalara (el-elvâh) yazdık"¹¹⁵ ve "Mûsâ'nın öfkesi dinince levhaları aldı. Onlardaki yazıda Rab'lerinden korkanlar için hidayet ve rahmet vardı"¹¹⁶ meâlindeki âyetler söz konusu vahiy hadisesinde Hz. Mûsâ'ya Kitab'ın/Levhalar'ın ve Furkan'ın verildiğini bildirmektedir.

Hız. Mûsâ'nın Tür-i Sîna tecrübesiyle ilgili ele alınması gereken bir başka husus da Mûsâ'nın Allah Teâlâ'yı görmek isteyip görememesidir. Bu olay Kur'an'da "Mûsâ (Tür'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca "Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!" dedi. (Rabbi) "Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirsen de beni göreceksin!" buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca "Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim"¹¹⁷ şeklinde aktarılmaktadır. Açıkça ifade edildiği gibi Hz. Mûsâ Allah Teâlâ'yı görememiştir.

2. İslâm Tefsir Geleneğinde Sîna Vahyi

Bu aşamada Tür-i Sîna Vahyi'ne bağlı olarak yukarıda tespit edilen konular, Kur'an tefsirlerinden¹¹⁸ hareketle ele alınacaktır. Ancak Allah Teâlâ ile İsrailoğulları arasındaki ahid konusu, âyetlerden oluşturulan örgüyle yukarıda açıkça tasvir edildiği için bu konuda tefsir literatürüne müracaata gerek görülmemiştir. Söz konusu vahiy hadisesi esnasında Hz. Mûsâ'ya nelerin vahyedildiğine gelince: "Doğru yolu bulasınız diye Mûsâ'ya Kitab'ı ve Furkan'ı verdik"¹¹⁹ meâlindeki âyetle ilgili izahlarında müfessirler Kitab'ın Levhalar'a yazılmış olan Tevrat olduğunu, hak ile batılı birbirinden ayıran Furkan'ın da Tevrat'ın sıfatı, ondaki şer'î ahkâm veya Hz. Mûsâ'ya verilen mucizelerin olabileceğini dile getirmişlerdir.¹²⁰ Ancak İbn Cerir et-Taberî

113 bk. el-Bakara 2/53.

114 el-Bakara 2/63.

115 bk. el-A'râf 7/145.

116 el-A'râf 7/154.

117 el-A'râf 7/143.

118 Hz. Mûsâ'ya, gerçekleşen Tür-i Sîna Vahyi ve Kur'an'ın muhtevasının dağılımı açısından bakıldığında ağırlıklı olarak önceki peygamberler ve ümmetleriyle ilgili kıssalara dahil olduğundan, daha çok rivayet tefsirlerine müracaat etmek gerekmektedir. Bu çalışmada rivayet tefsirlerinden daha çok, İbn Cerir et-Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân* ve İbn Kesir'in *Tefsiru'l-Kur'an* adlı eserlerine müracaat edilecektir. Bunun yanında konunun rû'yet gibi kelâmî bir hususla da ilgili olması sebebiyle İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* gibi dirayet tefsirleri, yine Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb* isimli pek çok rivayeti de bünyesinde barındıran eseri kullanılan kaynaklar arasındadır. Öte yandan İbn Hasan et-Tabresî'nin *Mecme'u'l-beyân* adlı tefsiri Şi'î geleneğin görüşlerini yansıtmaya, farklı yaklaşımları sebebiyle son dönem müfessirlerden Reşîd Rızâ'nın *Tefsiru'l-menâr* ve Elmahlî Hamdî Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirlerine de zaman zaman müracaat edilecektir.

119 bk. el-Bakara 2/53.

120 İbn Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an* (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir-Ahmed Muhammed Şâkir), Dârü'l-ma'rif, Kahire 1955-60, I, 274-275; İbn Hasan Et-Tabresî, *Mecme'u'l-beyân fi*

(ö. 310/922), Kitap ve Furkan lafızlarının farklılıkları sebebiyle âyette birbirlerine atfolundukları (ve 'iz 'âteynâ Mûsâ'l-kitâbe ve'l-furkân...), Furkan lafzının Kitab'ın sıfatı olduğu şeklindeki İbn Abbas ve Mücahid'den gelen görüşü benimsemiştir.¹²¹ Son dönem müfessirlerimizden Elmalılı Hamdi Yazır ise Taberî'nin izahına katılmamış, Furkan'ın Hz. Mûsâ'ya Kitap ile beraber bahşedilmiş "bir kudret-i hâkimiyet" olduğu görüşünü tercih etmiştir.¹²²

"Nasihat ve her şeyin açıklamasına dair ne varsa hepsini Mûsâ için levhalara yazdık"¹²³ meâlindeki âyetle ilgili açıklamalarında müfessirler, Levhalar'da Tevrat'ın yazılı olduğunu, Tevrat'ta da Allah Teâlâ'nın emir ve nehiyelerinin, helâl ve haramlarının, İsrailoğulları'nın muhtaç oldukları dinî hüküm ve öğütlerin bulunduğunu, Levhalar'ın adedi, ebatları, ve hangi maddeden yapıldığı hakkında çeşitli rivayetler bulursa da bu konuda ciddi bir delil bulunmadığını, Kur'an'da da herhangi bir bilgi verilmediğini belirtmişlerdir.¹²⁴ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî de (ö. 1250/1834-35) ilgili âyetin tefsirinde Levhalar'ın Tevrat olduğunu ifade etmiş,¹²⁵ bir başka yerde de Tevrat'ın bir defada vahyolunduğunu dile getirmiştir.¹²⁶ İbn Kesîr (ö. 774/) söz konusu âyetle ilgili müfessirlerin yukarıda aktarılan izahlarına paralel açıklamalar getirdikten sonra, Levhalar'ın Mûsâ'ya Tevrat'tan önce verildiği şeklindeki bir rivayeti de eklemektedir.¹²⁷ Son dönem müfessirlerden Reşid Rıza ise (ö. 1354/1935) bazı müfessirlerin Levhalar'ın Tevrat'ı kapsadığı, bazılarının da Tevrat'tan önce verildiği şeklindeki görüşlerini aktardıktan sonra şöyle bir yaklaşım sergilemiştir: Levhalar Mûsâ'ya vahyedilen teşrî'in başlangıcını, icmâlî Tevrat'ın da aslını/özünü teşkil etmekteydi. Diğer ibadât, muamelât ve ukûbâtla ilgili ayrıntılı hükümler Kur'an'da olduğu gibi zaman zaman ihtiyaç hasıl oldukça vahyedilmiştir.¹²⁸ Peygamberlerin tebliğ faaliyetleri ve karşılaştıkları bazı dinî ve dünyevî problemler göz önünde bulundurulduğunda Reşid Rıza'nın ileri sürdüğü görüş mâkul görünmektedir. Ancak Reşid Rıza bunu delillendirme yoluna gitmemiştir.

Hz. Mûsâ'ya Kitap'ın/Tevrat'ın Levhalar'a yazılmış olarak bir defada verildiği hususunda müfessirler görüş birliği içindedir. Ona verildiği ifade edilen Furkan'ın da

tefsiri'l-Kur'an (nşr. Hâşim er-Resûl el-Mahallâti-Fazlullah et-Tabâtâbâi), Dârü'l-ma'rife, Beyrut 1406 (1986), I, 235; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebir)* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Dârü'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Kahire 1934-62, III, 77-78; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, Müessesetü'l-Kütübîs-Sakafiyye, Beyrut 1416 (1996), I, 88; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, I, 352-353.

121 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 274-275.

122 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, I, 353.

123 bk. el-A'râf 7/145.

124 İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VI, 57; İbn Hasan et-Tabresî, *Mecme'u'l-beyân*, IV, 733; ez-Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'izi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, Dârü'l-ma'rife, Beyrut 1366 (1947), II, 92; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 236-237; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2279.

125 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1383 (1964), II, 244.

126 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, I, 312.

127 İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, II, 236.

128 Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm: Tefsîrû'l-menâr*, Dârü'l-ma'rife, Beyrut, ts. IX, 189-190.

Tevrat'ın sıfatı veya onunla birlikte hakkı batıldan ayırmaya yarayan bir kudret-i hakimiyet olabileceğine dair farklı fikirler ileri sürülmüştür. Yine bazı müfessirler Tevrat'ın bir defada değil de Hz. Mûsâ'nın tebliğ süresi boyunca vahyedildiği şeklinde değişik bir görüş ileri sürmüşlerdir. İlgili âyetlere müfessirlerin getirdikleri izahlar, Hz. Mûsâ'ya Kitab'ın/Levhalar'ın ve Furkan'ın verildiği şeklindeki Kur'an metninden varılan neticeye uygun düşmektedir. Bunların mahiyetiyle ilgili açıklayıcı bilgiler ise yine kutsal metin ve gelenek uyumunu bozmamaktadır.

Hz. Mûsâ'ya verildiği ifade edilen Kitap'ta/Levhalar'da nelerin vahyedildiği Kur'an'da tafsilatlı bir şekilde anlatılmamış, bazı hususlara işaret edilmekle yetinilmiştir. Kur'an'da, önceki peygamberler ve ümmetlerle ilgili kissaların umûmî mesajı göz önünde bulundurulduğunda, Allah Teâlâ'nın İsrailoğulları'na gönderdiği dini ayrıntılı bir şekilde aktarmakta, Kur'an'ın muhatapları açısından bir maslahat görmediği ortaya çıkmaktadır.¹²⁹

Hz. Mûsâ'nın Tûr-i Sîna'da Allah Teâlâ'yı görmek istemesine gelince, böyle bir talepte bulunduğu halde bunun gerçekleşmediğinin Kur'an'da¹³⁰ açıkça ifade edildiği yukarıda belirtilmişti. Müfessirler öncelikle Allah Teâlâ'nın Hz. Mûsâ ile konuşmasının mahiyeti üzerinde durmuşlar ve bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Meselâ İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) söz konusu konuşmanın keyfiyeti ve mahiyetini vasıflandırmanın uygun olmayacağını, O'nun bir şekilde kelâmını Mûsâ'ya işittirdiğini belirtmiştir.¹³¹ Bu yaklaşımın ötesinde Allah Teâlâ'nın kelâmını nasıl işittirdiğine dair her türlü yorum da mesnetsiz olacaktır. Yine müfessirler Hz. Mûsâ'nın "Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!" (Rabbi 'erini 'enzur 'ileyke) şeklindeki talebiyle ilgili olarak onun Allah Teâlâ'yı görmek istediği ve bu sebeple böyle bir talepte bulunduğu, bunu kendisi için değil Cenâb-ı Hakk'ı görmedikçe inanmayacaklarını söyleyen kavmi için istediği, Allah Teâlâ'yı görmeyi değil, inanmayanlara karşı delil olması için birtakım mucize ve alâmetler göstermesini isteği gibi farklı görüşler serdetmişlerdir. İmam Mâtürîdî, Hz. Mûsâ'nın gerçek anlamda rû'yeti istediğini, çünkü ahirette rû'yetin bir türlü gerçekleşeceğini, rû'yet mümkün olmasaydı "Gözler O'nu göremez; halbuki O, gözleri görür"¹³² şeklindeki nehyin de bir anlamının olmayacağını belirtmiştir.¹³³ Zemahşerî ise Mu'tezilî tavra uygun bir şekilde, Mûsâ'nın rû'yet talebinin kavminden Allah Teâlâ'yı görmedikçe inanmayacaklarını ileri süren cahilleri susturmak için gerçekleştiğini, bununla Hz. Mûsâ'nın Allah Teâlâ'nın söz konusu talebi reddetmesine onların bizzat şahit olmalarını istediğini, halbuki

129 Bazı âyetlerde İsrailoğulları'ndan yalnızca Allah'a kulluk edeceklerine, ana-babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edeceklerine dair söz alındığı; insanlara güzel söz söyleyin, namazı kılın, zekâtı verin diye emroldukları (bk. el-Bakara 2/83), birbirlerinin kanını dökmeyeceklerine, yurtlarından çıkarmayacaklarına (bk. el-Bakara 2/84), Allah hakkında gerçekten başka bir şey söylemeyeceklerine (bk. bk. el-A'râf 7/169) dair yine onlardan söz alındığı ve ayrıca Hz. Peygamber'in nübüvvetinin onlara Tevrat'ta haber verildiği (bk. el-Bakara 2/146, 174; el-A'râf 7/157) ifade edilmektedir.

130 bk. bk. el-A'râf 7/143.

131 bk. İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 265^b.

132 el-En'âm 6/103.

133 bk. İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 265^b.

134 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 89-90.

Mûsâ'nın kendisinin de O'nu göremeyeceğini bildiğini dile getirmiştir.¹³⁴ Fahreddin er-Râzî de (ö. 606/1210) Allah Teâlâ'nın "Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!" şeklindeki şartının bile rû'yetin kendinde caiz olduğuna bir delil teşkil ettiğini belirterek, Zemahşerî'nin ileri sürdüğü görüşü pek çok yönden tenkit etmiştir.¹³⁵

Müfessirlerin söz konusu âyete yaklaşımlarında, Hz. Mûsâ'nın Allah Teâlâ'yı görmediği şeklindeki Kur'an'ın ifadesini kabul ettikleri ve tartışmalarının bundan sonraki boyutunun Allah Teâlâ'nın âhirette görülüp görülemeyeceği hususu üzerinde gerçekleştiği gözden kaçmamalıdır.

Çalışma konusunun Kur'an ve tefsir kaynaklarından sonra kelâm disiplininde nasıl ele alındığı hususunda ise, burada bir misâl teşkil etmesi bakımından rû'yet konusu üzerinde durulabilir. Kelâmcılar dünyada Allah Teâlâ'nın görülemeyeceğini kabul etmekle beraber, âhirette rû'yetin mümkün olup olmadığı hususunda mezheplerinin ilâhîyât anlayışlarıyla bağlantılı farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Bu konuda müspet sonuca varanlar da menfi sonuca varanlar da A'raf sûresinin 143. âyetini delil olarak kullanmışlardır. Eş'ariyye'den İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) rû'yetin caiz olduğunu; ancak Allah Teâlâ'nın vaadi gereği bunun cennette vâki olacağını,¹³⁶ Allah Teâlâ'nın "Beni asla göremezsin" şeklindeki ifadesinin de rû'yetin caiz olduğunun en açık delilini teşkil ettiğini ileri sürmüştür.¹³⁷ Mâtürîdiyye'den Nureddin es-Sâbüni (ö. 580/1184) rû'yetin mümkün olduğunu, Allah Teâlâ'nın "Beni asla göremezsin" şeklindeki ifadesinin bu görme fiilinin dünyada olmayaacağına delil teşkil ettiğini belirtmiştir.¹³⁸ Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ise rû'yet konusunu ayrıntılı bir şekilde ele almış ve neticede Allah Teâlâ'nın görülemeyeceğini, kulları onu görmesinin mümkün olmadığını çeşitli açılardan ispatla gayret etmiş ve yukarıdaki¹³⁹ "Gözler O'nu göremez; halbuki O, gözleri görür"¹⁴⁰ meâlindeki âyeti de ayrıca delil göstermiştir.¹⁴¹

Sonuç

Konuyla ilgili değerlendirmelere geçmeden önce söz konusu vahyin her iki dinde ne ifade ettiğine kısaca değinmek gerekecektir. Sina Vahyi'nde Rab Yahova ile İsrailoğulları arasındaki ahid gerçekleştiği ve Hz. Mûsâ'ya şeriat verildiği için söz konusu vahiy Yahudilik'te çok önemli bir başlangıcı temsil etmektedir. Bu sebeple gerek Hz. Mûsâ'nın tebliğ döneminde gerekse diğer peygamberlerin tebliğinde İsrailoğulları

135 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIV, 229-234.

136 bk. el-Kiyâme 75/22-23.

137 İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-'itikâd* (nşr. M. Yûsuf Mûsâ, A. Abdülhamîd), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1369 (1950), s. 181-183.

138 Nureddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fi usûliddin* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimeşk 1399 (1979), s. 39.

139 bk. el-A'râf 7/143.

140 el-En'âm 6/103.

141 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli'l-ğamse* (nşr. Abdülkerîm Osman), Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 (1988), s. 232-277.

ahidlerine bağlı kalmaya çağınırlarken hep Sina Vahyi'ne atıfta bulunulmuştur.¹⁴² Üstelik Yahudiliğe göre yeryüzüne şeriatın sadece Hz. Mûsâ ile geldiği ve ondan başka da şeriatın gelmeyeceği, Mûsâ'dan sonra tebliğde bulunan İsrailî peygamberlerin hepsinin de onun Sina'da aldığı Şeriat'ı tebliğ ettikleri hususu¹⁴³ göz önünde bulundurulursa, Sina Vahyi'nin önemi daha da belirginleşmiş olacaktır. Dolayısıyla Eski Ahid'de Sina Vahyi, Kur'an'a nisbetle daha ayrıntılı ve farklı yerlerde pek çok atıflarla aktarılmıştır. Kur'an'da ise bu hadise önceki ümmetlere ait bir kıssa olarak verilmiştir. Bununla da Hz. Mûsâ'nın nübüvveti, İsrailoğullarıyla ilişkisi, onların ahde karşı tavırlarından gerek Hz. Peygamber'in gerekse inananların ibret almaları hedeflenmiştir.¹⁴⁴ Yoksa inananların İsrailoğulları'nın ahdi ve onlara vahyedilen şeriat hakkında tafsilatlı bir bilgiye sahip olmaları amaçlanmamıştır.¹⁴⁵

Sina Vahyi'nin Eski Ahid ve Kur'an'da aktarıldığı metinlerle ilgili değerlendirmelerde, söz konusu vahyin Eski Ahid'de ilk defa ve ayrıntılarıyla Tevrat'ın Çıkış kitabında verildiği ve diğer kitaplarda yer yer atıflarda bulunulduğu görülmektedir. Yahudi kutsal metni Tanah'ın özellikle de onu meydana getiren kitaplardan Tevrat'ın kronolojik bir mahiyete sahip bulunduğu dikkate alınır, neden Sina Vahyi'nden ilk defa Çıkış kitabında bahsedildiği de anlaşılabilir olacaktır.¹⁴⁶ Öte yandan Eski Ahid'de Sina Vahyi'nin tasvir edildiği kısımlarda bazı problemlere rastlanmıştır. Çıkış kitabından anlaşıldığına göre Mûsâ üç kez Sina dağına çıkmış, bunları aktaran kısımlarda da ona Sina'da nelerin vahyedildiği hususunda bazı çelişkiler tesbit edilmiştir. Hz. Mûsâ'nın vahiy tecrübesi esnasında Rab Yahova'yı görüp göremediği hususunda da yine metinden hareketle kesin bir sonuca varmanın mümkün olmadığı görülmüştür.¹⁴⁷ O halde Eski Ahid'de herhangi bir konunun araştırılması durumunda öncelikle yapılması gereken şey, dikkatli bir taramayla, ilgili cümlelerin tespiti ve problemleri ifadelerin ortaya çıkarılmasıdır. Mevcut ifadelerden hareketle ilgilenilen konu hakkında bir kanaate varmakla birlikte, bu safhadan sonra tefsiri mahiyetteki literatüre bakmak gerekecektir.

142 Rab Yahova ile İsrailoğulları arasındaki ahid ve bunun "seçilmiş millet" anlayışıyla bağlantılı olarak Yahudilik'teki önemi için bk. Jacobs, Louis, *A Jewish Theology*, s. 267-275; a.m.f., *The Jewish Religion, A Companion*, s. 103-104.

143 Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Mustafa Sinanoğlu, *Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet* (Doktora tezi, 1995), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 75-78, 111-114.

144 Hz. Mûsâ ve İsrailoğulları hakkında bazı hususları dile getirdikten sonra Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e "(Resûlüm!) İşte böylece geçmiştekilerin haberlerinden bir kısmını sana anlatıyoruz. Şüphesiz ki, tarafımızdan sana bir zikir verdik" (Tâ Hâ 20/99) şeklinde hitapta bulunması, Kur'an'daki kıssalara yaklaşımımızı belirlemesi açısından oldukça önemli bir mesaj taşımaktadır.

145 Kur'an'daki kıssaların nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili olarak bk. Tahsin Görgün, "Kur'an Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine", *Fecr* Yayınevi tarafından gerçekleştirilen IV. Kur'an Haftası Sempozyumu'nda (17-18 Ocak 1998) sunulan basılmamış tebliğ.

146 Tevrat'ın kronolojik muhtevası için bk. Ö. Faruk Harman, *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları*, İstanbul 1988, s. 41-98.

147 Eski Ahid'in, özellikle Tevrat'ın farklı kaynakların bir araya getirilerek sonradan redakte edildiği, metindeki bazı tenakuzların da büyük ölçüde bundan kaynaklandığı şeklinde XVIII. yüzyıldan itibaren Protestan teologlar (Ilgen, A. Geddes, H. Hupfield, K. H. Graf, J. Welhausen) tarafından dile getirilen ve bazı Reformist Yahudiler tarafından da kabul gören (Rabbi Abraham Geiger) kaynaklar teorisi, Ortodoks Yahudiler tarafından benimsenmediği ve bu çalışma da Rabbanî-Ortodoks anlayışa göre ele alındığı için kullanılmamıştır. Tevrat'ın kaynakları teorisi için bk. Ö. Faruk Harman, *a.g.e.*, s. 214-219; Michael A. Signer, "How The Bible Has Been Interpreted in Jewish Tradition", *The New Interpreter's Bible* (ed. Leander E. Keck v.dğr.), Abingdon Press, Nashville 1994, I, 77-82.

Kur'an'ın muhtevası kronolojik bir seyir takip etmediği ve konular yeri geldikçe Kur'an'ın bütünlüğünde bir iç örgüyle, âdeta yaşayan bir sürecin canlılığıyla ele alındığı için herhangi bir konu Kur'an'da farklı sürelerde geçebilmekte, bazan da aynı konunun muhtelif yönleri vurgulanmaktadır. Meselâ bir sürede peygamberlerden veya önceki ümmetlerden bahsedilirken zaman zaman bir kronolojik yaklaşım sergilense de bir başka yerde böyle bir kronoloji gözetilmeksizin herhangi bir peygambere veya kavme atıfta bulunulabilmektedir. Sîna Vahyi de birkaç sürede geçmiş ve ilgili âyetler yan yana getirildiklerinde birbirlerini tamamlayıcı bir fonksiyon icra etmişler, gerek Hz. Mûsâ'ya nelerin verildiği gerekse onun Allah Teâlâ'yı görmek istemesine rağmen görmediği hususlarında herhangi bir ifade muğlaklığı veya çelişkiye rastlanmamıştır. Dolayısıyla Sîna Vahyi'nin Kur'an metninden tesbitinde bir problemle karşılaşılmasıdır.¹⁴⁸

Eski Ahid ve Kur'ân-ı Kerîm'de Sîna Vahyi'nin aktarıldığı kısımlara bakıldığında, her ikisine göre de söz konusu vahiy hadisesi İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışlarından sonra meydana gelmiş, bu vahiy Rab Yahova ile İsrailoğulları arasındaki ahid gerçekleştirilmiştir. Eski Ahid metinlerine göre Sîna Vahyi'nde Hz. Mûsâ'ya yazılı olarak sadece "iki levha" halinde "On Emir" verilmiş, Tevrat da kısmen vahyedilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in ilgili metinlerinden ise Hz. Mûsâ'ya "levhalar" halinde Kitap ve Furkan'ın verildiği anlaşılmaktadır. Eski Ahid'e göre Hz. Mûsâ'nın söz konusu vahiy tecrübesi esnasında Rab Yahova'yı görüp göremediğine dair kesin bir kanaate varmak mümkün olamamıştır. Kur'an'daki ifadelerle göre, Hz. Mûsâ talep etmesine rağmen, Allah Taâlâ'yı görememiştir. Eski Ahid'den ilgili kısımlar incelendiğinde Sîna Vahyi'nde Mûsâ dağa üç kez çıkmıştır. Kur'an'daki ifadeler, söz konusu vahiy için onun Sîna'ya bir kez çıktığını ortaya koymaktadır. Her iki kutsal metinde de onun dağda kırk günlük bir hazırlık safhası geçirdiği; o, dağda iken kavminin altından bir buzağı yapıp ona tapınmaya başladığı şeklindeki ifadeler uyusmaktadır. Ancak Eski Ahid'e göre Mûsâ'nın kardeşi Hârûn da kavmiyle beraber buzağıya tapınmışken, Kur'an'da Hârûn'un buna razı olmadığı, ancak kavmini de engelleyemediği şeklindeki ifadeler mevcuttur.

Yahudi tefsir literatüründe vahyin "Yazılı Tevrat" ve "Sözlü Tevrat" olmak üzere ikiye ayrılması ve ikisinin de aynı seviyede vahiy kökenli kabul edilmesi, tefsir literatürünün dindeki konumuna farklı bir boyut kazandırmıştır. Yahudilik'te kutsal metne bağlı olarak gelişen sözlü gelenekten yazıya aktarılan Mişna, dolayısıyla Talmud literatürünün Sîna'da Hz. Mûsâ'ya vahyedildiği kabul edilmiş, "Sözlü Tevrat"ı teşkil eden bu literatür olmadan "Yazılı Tevrat"ın da anlaşılamayacağı inancı geliştirilmiştir.¹⁴⁹ Konumuzla bağlantılı olarak sadece kutsal metni dikkate aldığımızda,

148 Kur'ân-ı Kerîm'in metni ve metnin sıhhatiyle ilgili hiç bir problem mevcut olmamakla birlikte bazı ifadelerinin anlaşılmasında birtakım zorlukların mevcut olduğunu, bu hususta Hz. Peygamber'in sahih hadislerinden başlayarak gelişen tefsiri literatüre ihtiyaç bulunduğunu da belirtmek gerekmektedir. Kur'an'daki garîb kelimelerin (Garîbü'l-Kur'ân), muhkem-müteşâbih, mücmel-mübeyyen, âm-hâs, nâsih-mensûh ifadelerin mahiyetiyle ilgili olarak bk. Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (trc. Sâkîp Yıldız, H. Avni Çelik), Hikmet Neşriyat, İstanbul 1987, I, II.

149 Rabbanî yorumların vahiy mahsûlü sayılması ve Yazılı Tevrat'ın anlaşılmasında Sözlü Tevrat'ın rolü için bk. Bakî Adam, a.g.e., s. 122-129.

çelişkili ifadelere rağmen, üç Sîna tecrübesinde de Hz. Mûsâ'ya yazılı olarak yalnız "On Emir" in verildiği, Tevrat'ın da kısmen vahyedilmiş olduğu sonucuna varılmış idi. Sözlü Tevrat'a müracaat edildiğinde On Emir, Tevrat, Mitzva ve hattâ Mişna, Talmud ve Rabbiler'in Tevrat'la ilgili ahkâma dair içtihadlarının dahi Sîna Vahyi'nde Mûsâ'ya verildiği anlayışıyla karşılaşılmıştı. Yahudilik'te kutsal metin-gelenek ilişkisinin belirlenmesi açısından Sîna Vahyi'nin inceleme konusu seçilmesinin ne kadar isabetli olduğu görülmektedir. Yine Mûsâ'nın Rab Yahova'yı görüp görmediği kutsal metinde çelişkili iken, Sözlü Tevrat'a göre böyle bir rü'yetin dünya şartlarında mümkün olmadığı anlaşılmıştı. Bu durumda Yahudilik açısından yapılacak şey, Sözlü Tevrat'ın hükmünü kabul etmektir. Yahudiliği anlamak da Yazılı Tevrat'ın yanında Sözlü Tevrat'ı anlamakla mümkün olacaktır. İçerden bakıldığında Yazılı Tevrat'ın yanında Sözlü Tevrat'ın, "Tevrat'ın inceliklerinin, din âlimlerinin yorumlarının ve hatta sonradan onlar tarafından verilecek hükümlerin inceliklerinin dahi Rab Yahova tarafından Sîna'da Mûsâ'ya gösterilmiş olması"¹⁵⁰ vahyî ilişkinin sürekliliği şeklinde değerlendirilebilir. Öte yandan bu durum pekâla kutsal metin sonrası teşekkül eden geleneğin kendisini kutsallaştırması suretiyle metinle eş, hattâ daha önemli bir statü kazandığı ve Yahudiliğin adeta geleneğin hakim olduğu bir din haline geldiği kanaatini de doğurur.¹⁵¹ Çünkü Sözlü Tevrat'ın/geleneğin, Rabbiler'in Yazılı Tevrat'a ait ahkâmî ağırlıklı sözel tefsirlerinin yazıya geçirilmiş hali olduğu zaten daha önce ifade edilmişti. Geleneğin kutsal sayılması ve Yazılı Tevrat'ın anlaşılmasında kaçınılmaz kaynak teşkil etmesinin altındaki dîni ve hatta sosyal âmiller üzerinde de ayrıca durulabilir. Meselâ, M.Ö. VI. yüzyılda ve M.S. I. yüzyılda Kudüs'teki Mâbed'in yıkılması, Yahudiler'in dünyanın değişik bölgelerine göç etmek zorunda kalmaları ve mâbetteki Rabbiler'in hizmetlerinden kısmen mahrumiyetleri onlara ait geleneğin yazıya geçirilmesini gerektirmiş olmalıdır. Bunun yanında kutsal metin-gelenek ilişkisi açısından üzerinde durulması gereken bir başka husus da bu ilişkinin Yahudilik'teki müesseseseleşmeye getirdiği boyut olmalıdır.

Yahudi geleneğinin (Sözlü Şeriat'ın) Tevrat'ın bir defada vahyolunduğu ve Hz. Mûsâ'nın Rab Yahova'yı göremediği şeklindeki görüşleriyle Kur'an'ın ilgili ifadeleri ve müfessirlerin görüşleri uyuşmaktadır. Fakat Kur'an'da Hz. Mûsâ'ya verildiği belirtilen Furkan ile Yahudi geleneğine göre Sîna'da Mûsâ'ya verildiği iddia edilen Sözlü Şeriat arasında bir bağ kurulup kurulamayacağı sorusu akla gelebilir. Kesin bir neticeye varmak mümkün görünmemekle birlikte bu husus ayrıca ele alınmalı ve üzerinde durulmalıdır.¹⁵² Öte yandan İslâmiyet'te Kur'an-ı Kerim ve onu anlama gayretine

150 *The Babylonian Talmud*, Seder Mo'ed, Megillah 19^b.

151 Kaldı ki geleneğe de kaçınılmaz olarak görüş farklılıklarının bulunduğu bilinmekte, meselâ Tevrat'ın nasıl vahyedildiği konusunda Rabbi Yohanan, Rabbi Bana'ah'tan (Tanna'im'in beşinci neslindedir [bk. H.L. Strack; G. Stemberger, a.g.e., s. 91]) nakille Mezmurlar'daki "İşte geliyorum, Kitab'ın tomarında benim için yazılmıştır" (Mezmurlar 40/8) cümlesini göstererek ayrı tomarlar halinde vahyedildiğini belirtirken, Rabbi Simon b. Lakış "Bu Şeriat Kitabı'nı alın..." (Tesniye 31/26) cümlesine dayanarak Tevrat'ın bütünüyle bir defada vahyedildiğini ifade etmiştir (bk. *The Babylonian Talmud*, Seder Nashim, Gittin 60^a).

152 Yukarıda ele alındığı gibi müfessirler Kur'an'da Hz. Mûsâ'ya verildiği belirtilen Furkan'ın, Tevrat'ın sıfatı veya onunla birlikte hakkı batıldan ayrılmaya yarayan bir kudret-i hakimiyet olabileceğine dair farklı fikirler

matuf oluşan gelenek ilişkisine bakıldığında, vahiy (Kur'ân-ı Kerîm) ve geleneğin metin olarak birbirinden ayrı olduğu husuna dikkat etmek gerekmektedir. Kur'an'ın yine Kur'an'dan âyetlerle ve Hz. Peygamber'in sahih sünnetiyle tefsiri dışında oluşan tefsîrî bilgiler de bir anlamda içtihadîdir, nass değildir. Bu anlamda Hz. Peygamber'e nisbet edilen rivayetlerin dahi senet ve metin itibarıyla sıhhatini tesbite yönelik incelemeler yapılmakta, bağlayıcı olup olmadığına sonra karar verilmektedir. Binâ-enaleyh, Kur'an'ın anlaşılmasında söz konusu geleneğin gerekli olduğu, ancak her dönemde ferdin içinde yaşadığı şartlarla ona muhatap olmasını sınırlayıcı bir role sahip bulunmadığı neticesine varmak da yanlış olmayacaktır. İslâmiyet'te din ve tedeyyün ayrımına gidilecek olursa dini, Kur'an ve sahih sünnet; zaman ve zemine göre değişen tedeyyünü de gelenek temsil etmektedir ve bu beşerîdir. Yahudilik'te ise tedeyyün de din halini almış görünmektedir, çünkü gelenek bağlayıcıdır ve Şeriat'ın anlaşılması için kaçınılmaz kaynaktır.

ileri sürmüşlerdir. İlk bakışta Yahudi geleneğine göre Hz. Mûsâ'ya Sîna'da verildiği iddia edilen Sözlü Şeriat'ın Kur'an'da ifade edilen Furkan olması akla gelebilir. Herhangi bir delil bulunmaksızın Hz. Mûsâ'ya Tevrat'ın dışında da bazı şeylerin vahyolunabileceğinden hareketle bu iddia doğru kabul edilse bile, bunun Tevrat'ın yanında Hz. Mûsâ'nın "sünneti" mi yoksa Sözlü Şeriat/gelenek kabul edilen mevcut Mişna ve Talmud mu olduğunu tespit etmek mümkün görünmemektedir.

The Part Ibn Khaldun's Personality Traits and his Social Milieu Played in Shaping his Pioneering Social Thought

Mahmoud Dhaouadi*

The Part Ibn Khaldun's Personality Traits and his Social Milieu Played in Shaping his Pioneering Social Thought

This paper examines the factors that influenced Ibn Khaldun in producing his pioneering and creative work, the *Muqaddimah* where he outlines his science of *al-Umrân al-Basharî*. The paper is divided into five sections. The first section illustrates the problem of determining the factors behind creativity. The second section considers recent research by psychologists about the personality traits leading to creativity. The third section discusses Ibn Khaldun's work and demonstrates why it should be considered as creative. The fourth section argues that it is the interaction between the internal personality traits and the external social factors that more fully explains creativity. The final section derives from Ibn Khaldun's work to picture and analyze the specific social milieu that influenced Ibn Khaldun, and his personality traits along with a discussion of the creative problem solving process he may have used.

1. The Aim of this Paper

This study attempts to shed light on what contributed to Ibn Khaldun's pioneering creative social thought as represented in his "science of al-Umrân al-Basharî" (human civilization). Modern research by psychologists especially into the creativity and the innovativeness exhibited by prominent figures in science, philosophy, and the arts across various human civilizations over time will also be considered. In general, studies on Ibn Khaldun's remarkable achievement in social thought tend to explain the

* Prof. Dr. Mahmoud Dhaouadi, Université de Tunis I, Faculté des Sciences Humaines et Sociales, Tunis.

Khaldunian phenomenon by pointing to social variables rather than to the personality traits of the author of the *Muqaddimah*.¹ The birth of Ibn Khaldun's New Science was, according to this view, the outcome of the quasi-deterministic social circumstances experienced by Ibn Khaldun. In other words, creative and innovative thought is seen here to be the result of the imperatives of stringent social determinism. This perspective has ultimately led to a general lack of study into the role Ibn Khaldun's personality traits played in the unfolding of his thought. In light of modern psychology's insights and findings regarding human personality traits triggering and promoting the spirit of creativity and innovation in certain individuals, it is hardly acceptable to seek an objective assessment of an innovative person without seriously taking into account this person's personality.

A consensus now exists, as will be shown, indicating that creativity is a complex phenomenon whose actualization is neither directed nor governed by just one single factor. Thus, the narrow social deterministic view of creative work contradicts the very nature of the phenomenon of pioneering innovative work. According to the psychologist, Howard Gruber, creativity is the outcome of a multitude of factors that have enabled the efforts of Einstein, Darwin, Beethoven and Ibn Khaldun, for instance, to be crowned with distinction in the worlds of knowledge, science, music, and art. Genetic, familial, motivational, and cultural factors are among that multitude that sharpen vision and help creative individuals triumph in their fields.² Consequently, explaining the creative work of this historian or that painter or of this musician or that scientist only through the factor of their social milieu would jeopardize reaching a more complete and mature understanding of the complex phenomenon of their creativity.

In other words, the social deterministic view of creative work has to be considered a shortsighted and ultimately a superficial perspective. It is an approach unsuitable to creative work that is cherished as the most supreme work of all. Only the minds and imaginations of a tiny minority of individuals can produce this sort of work. Therefore, the goal here is to unveil the multiple levels whose interaction led Ibn Khaldun to create his New Science of al-'Umrân al-Basharî and to better understand the role played by personality traits in the creative and innovative processes. In other words, this paper is a modest attempt aimed at humanizing the phenomenon of creativity or liberating it, as far as possible, from the grip of rigid social structures and political circumstances whose importance on the emergence of the individual's creativity has been strongly advocated by the partisans of social determinism.

1 See for instance, M. Al-Jabri., *Al-Assabiyya and the State* (in Arabic), 3rd ed. Attafâ, Beirut 1982; Y. Lacoste, *Ibn Khaldun* Paris 1956; and M. Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Maspéro, University of Chicago Press, Chicago 1971).

2 H. Gardner, *Art, Mind, and Brains: A Cognitive Approach to Creativity*, Basic Books, Inc., New York 1982, p. 357.

2. The Phenomenon of Creativity

a) Discerning and Producing Creative Work

Undoubtedly, the disciplines of psychology and the new field of cognitive science are the first modern scientific areas to become the most preoccupied with the study of the phenomenon of creativity among certain individuals. Hundreds of studies on creativity have already been published in specialized scientific journals. Yet, there is neither an accepted scientific theory of creativity nor even a consensus on a definition of creativity. Likewise, there is no genuine agreement among researchers as to the way to study it scientifically.³

As to what constitutes creative work, there have been many attempts on the part of specialists to define criteria and measurements. The psychologist Jenne S. Bruner thinks that people's response to creative work takes two forms: "effective surprise" and the "shock of recognition" or a sense of satisfaction, although an answer was unexpected.⁴ Cognitive science research suggests that the human mind can in most cases identify creative works despite any strangeness involved, the diversity of people's tastes, and the lack of objective criteria and norms by which creative works can be judged.⁵

Such findings on the powerful human perception of creativity clearly point to the presence of innate predispositions that permit individuals to distinguish between creative and offensive or even wicked works. The acceptance of such an assumption leads to another deduction which is important to the theme of this paper. If we recognize aspects of creativity by some kind of innate intuition, doesn't this mean a priori that our genetic make up is also innately equipped with the potentiality to produce creative works? In other words, having innate capacities that permit us to discern and evaluate creative works implies that humans are born with personal creative talents which could effectively lead certain individuals to achieve actual creative work. Taking into account the human potentiality to produce creative works and the innate sense with which humans judge the creative works of the few members of a given society that actually produce them, it is our hope next to shed more light on the personality traits that the creators possess.

b) The Characteristics of Creators

The American psychologist Morris Stein has reviewed the literature on creative works and has identified nineteen characteristics whose presence in the personality of individuals is reportedly correlated with the creativity phenomena. It is admitted, however, that there are many contradictions among the items on the list.⁶ There is a

³ M. Hunt, *The Universe Within: A New Science Explores the Human Mind*, Simon and Schuster, New York 1982, p. 279.

⁴ Hunt, *Universe Within*, p. 281.

⁵ Hunt, *Universe Within*, p. 283.

⁶ Hunt, *Universe Within*, p. 284.

consensus, though, among specialists who have studied creativity that there are a number of personality traits that are common among creators. Creators are known to be hard working individuals who are flexible and independent in their thinking. They are more willing than the typical individual to modify or change their frame of thought. It should be noted that this relative similarity in certain personality traits related to creativity does not imply that creators are similar or identical in the remaining aspects of their personality. Their other traits are as diverse as those in the other members of society.⁷

As to the intelligence of creators, scientific research is now calling for a change in the widespread traditional view. Creators are no longer considered to be extra intelligent as the majority of society may now believe. To be more precise, researchers have concluded that "highly creative people are more than normally intelligent, but not extraordinarily so."⁸ Considering that there are a great number of persons whose intelligence is quite high and also that many of them haven't become distinguished creators, it is clear that the phenomenon of creativity requires more than mere intelligence.

Research into gender differences related to creativity has shown that women produced fewer creative works in the past due entirely or in most part to their being deprived of educational, cultural, and social opportunities. In addition, some women may have developed a self-defeating mentality or an inferiority complex syndrome regarding their potential to be creative in the domains of thought, science, and the arts. Thus, the relation between gender and creativity has been found to be even weaker than the one between intelligence and creativity.

Regarding the role of age in shaping creativity, research has found some correlation between the age of about forty-five or middle age and the emergence of individuals' significant creativity. The ages at which Shakespeare, Freud, Picasso, and Ibn Khaldun became creative demonstrate this correlation.⁹ In other words, adulthood is the period of life in which creativity begins to assert itself and unfold its greatest potential. Thus, because the well-known Swiss psychologist Jean Piaget said so little about adult mental development, he has been criticized. It is reported that when his student Howard Gruber expressed his desire to study the phenomenon of creativity, Piaget responded doubtfully without much sympathy saying that "the study of that touches everything."¹⁰ Despite this, Gruber and his students did not become discouraged. They carried out studies of major creative works by pioneering creators during their adult lives. Gruber himself spent a decade studying Charles Darwin's creativity and published a book entitled *Darwin on Man*. Gruber believes that those who study

7 Hunt, *Universive Within*, p. 285.

8 Hunt, *Universive Within*, p. 285.

9 Hunt, *Universive Within*, p. 285 and D. J. Levinson, *The Seasons of a Man's Life*, Ballantine Books, New York 1978, pp. 191-317.

10 Gardner, *Art, Mind, and Brain*, p. 352.

the phenomenon of creativity must reconstruct the mental life of the creator throughout the different phases in the evolution of their creative work. "Snapshots of this evolving mental life can't be read off directly, even in the case of note-maker as compulsive as Darwin."¹¹ Gruber used Darwin's notebooks to see how he dealt with organizing the ideas that led him to his theories on the evolution of man. "Ideas stumble over each other in a seemingly chaotic fashion. The underlying order is something to be constructed, not observed."¹² Gruber had to identify the important motifs. In the case of Darwin, themes like origins, variations, survival, natural selection, heredity had to be spotted in order to see how those themes produced a series of "cognitive maps" that captured Darwin's view of his project at various stages in its evolution. Finally, Gruber, on the basis of studies of numerous creative works, arrived at a number of features that typify creators. They can be summarized as follows:

1. "Whole thinking" persons hold onto a number of interacting intellectual subsystems. One of those subsystems is involved in the organization of knowledge. They tend to seek to relate various facts and theories scattered across their area of concern in order to reach a coherent and comprehensive synthesis.
2. Typical creators produce a complex network of searches that engage their curiosity over long periods of time. These activities often help sustain each other and bring about an incredibly active creative life.
3. Creative persons not only bracket certain problems that might lead them into blind alleys, but they also "destroy problems" that may threaten to take them far away from their chosen network of hypotheses.
4. Creative individuals often pursue a number of dominant metaphors. As images, these metaphors are wide in scope, rich, and susceptible to considerable exploration. Thus, they expose the investigator to certain aspects of phenomena that might otherwise remain invisible.
5. The work of creative persons should not be considered mere reflections of unconscious motivation or accidental career choices. Rather, their choices are often animated by a series of self-conscious problems and projects that the creators are determined to monitor regularly and to carry through to successful completion. Gruber calls this sort of orientation the guiding purpose of the creator.
6. Creative persons love their field of work no matter what it is. Their creative work becomes part of their emotional life. The creators' infatuation with their work resembles that of the lover to the beloved.
7. Gruber's analysis shows that creators are confronted with difficulties and loneliness. The chances of failure in their solitary voyages are usually high.

¹¹ Gardner, *Art, Mind, and Brain*, p. 353.

¹² Gardner, *Art, Mind, and Brain*, p.353

Such risky endeavors require creative individuals to be courageous and capable of deviating from others, resisting public scandal, and even enduring outright social exclusion. Most innovative and creative people will at times experience a strong need for personal, communal, or religious support.¹³

c) Hybrid Knowledge and Creativity

A book of great relevance to this study by Robert Pahre and Mattei Dogan has recently been published both in English and French.¹⁴ I have personally read the French version. In the book, Pahre and Dogan stress that creativity in the social sciences is highly correlated with what they call “creative marginality.” They have found that the renewal of ideas and theories in the social sciences is often accomplished by those who have crossed from their own field of specialization into other domains of specialization on the periphery of their own. That is, they communicate and exchange ideas with those in social science disciplines outside their own narrow fields of study. The two authors summarize their finding in the introduction to their book as follows:

... the main idea we will explain is that innovation/creativity in the social sciences often occurs and leads to more important results if what is done is the outcome of a process of a hybridization of several disciplines. This phenomenon constitutes the cause and effect at the same time of a continuing fragmentation of the social sciences that ends up with narrower specialized sub-disciplines and an opening of the way for a process of a new vertical synthesis of those disciplines in the materialization of so-called hybrid domains.¹⁵

Given the importance of the concepts of “marginality” and “innovative/creative” in the book, the authors offer two principal clarifications. The word “marginal” comes from the Latin *margo* which means border or edge. This suggests that social scientists should be present at the boundaries of their own disciplines. In other words, they should be pioneers. As the history of science shows, scientific progress occurs in the intersections of circles having different centers. It occurs where the new frontiers enable the innovative and creative scientists to come up with new theories and thoughts.¹⁶

As for “innovative/creative,” they are seen as any progress in scientific research that involves a fundamental contribution to the enrichment of the knowledge of any of the social science disciplines.¹⁷ There are many ways for creativity to be achieved. A few examples would be proposing important hypotheses, improving methodology,

13 Gardner, *Art, Mind, and Brain*, p. 355.

14 M. Dogan and R. Pahre, *L'innovation dans les sciences sociales: marginalité créatrice*, PUF, Paris 1991.

15 Dogan and Pahre, *marginalité créatrice*, p. 11.

16 Dogan and Pahre, *marginalité créatrice*, p. 10.

17 Dogan and Pahre, *marginalité créatrice*, p. 28.

and discovering solutions to old abandoned mysteries. Creative work does not have to lead to scientific revolutions. What is important is that progress occur.¹⁸

For Pahre and Dogan, then, creativity in the social sciences is basically the outcome of hybridization between the sciences. The isolation of the sciences from each other and extreme narrow specialization is unlikely to lead to genuine innovation and creativity. With hybridization, however, famous social sciences theories, concepts, laws, and research methods have resulted. They point out that decisive scientific progress is frequently the outcome of the integration of two scientific points of view.¹⁹ In other words, if sociologists, economists or psychologists distance themselves somewhat from their own field of specialization and establish contacts with neighboring disciplines, they will have a better chance of making innovative contributions. With this conclusion in mind, the two authors identified what they call the "density paradox." The paradox is that the sub-disciplines that have a great density of specialists often generate less innovative/creative work while the dense presence of scientists is likely to motivate them to cross the boundaries of their specialization to other peripheral neighboring disciplines.²⁰

3. Ibn Khaldun's Pioneering Social Thought

Having briefly identified some of the features involved in creativity, it is time to consider the creativity involved in Ibn Khaldun's work as manifested particularly in his *Muqaddimah*. In order to assess his work I want to consider how it is different from the work of Greek philosophers and different from that of Islamic scholars along with considering Ibn Khaldun's own statements about his New Science and the opinions of those who have studied his works.

a) The Difference between Ibn Khaldun's Thought and that of his Greek Counterparts

There is no doubt that Ibn Khaldun knew that he had discovered a New Science not known among the Greek philosophers or among the wise men of Persia and India. Furthermore, the work of Muslim thinkers before Ibn Khaldun also did not match the high quality of Ibn Khaldun's science of al Umrân al-Basha'î. Ibn Khaldun himself states that Aristotle's political thought is quite different from his social thought.

In the *Book on Politics* that is ascribed to Aristotle and has wide circulation, we find a good deal about our subject. The treatment, however, is not exhaustive, nor is the topic provided with all the arguments it deserves, and it is mixed with other things. In the book, the author referred to such general ideas as we have reported, on the authority of the Mōbedhân and Anōsharwân. He arranged his statements in a remarkable circle that he discussed at length. It runs as follows:

18 Dogan and Pahre, *marginalité créatrice*, p. 24.

19 Dogan and Pahre, *marginalité créatrice*, p. 35.

20 Dogan and Pahre, *marginalité créatrice*, p. 51.

'The world is a garden the fence of which is the dynasty. The dynasty is an authority through which life is given to proper behavior. Proper behavior is a policy directed by the ruler. The ruler is an institution supported by the soldiers. The soldiers are helpers who are maintained by money. Money is sustenance brought together by the subjects. The subjects are servants who are protected by justice. Justice is something familiar (harmonious), and through it, the world persists. The world is a garden...' And then it begins again from the beginning. These are eight sentences of political wisdom. They are connected with each other, the end of each one leading into the beginning of the next. They are held together in a circle with no definite beginning or end. The author was proud of what he had hit upon and made much of the significance of the sentences.

When our discussion in the section on royal authority and dynasties has been studied and due critical attention given to it, it will be found to constitute an exhaustive, very clear, fully substantiated interpretation and detailed exposition of these sentences. We became aware of those things with God's help and without the instruction of Aristotle or the teachings of Mōbedhân.²¹

This quotation underlines two important things: that Ibn Khaldun was not imitating Aristotle in the *Muqaddimah* and that what he had accomplished in establishing his New Science was "without the instruction of Aristotle."

Ibn Khaldun's criticism of Aristotle's political thought indicates dissatisfaction with Greek thought on two levels: dissatisfaction with Greek philosophy in general and dissatisfaction with Aristotle's social thought in particular. Ibn Khaldun presented his criticisms of Greek philosophy in the sixth part of his *Muqaddimah*. His comments are similar to those of the well-known Muslim thinker Abû Hâmid al-Gazâlî particularly in his book, *The Philosophers' Absurdity*. Both claim that Greek philosopher's are wrong to accept that human reasoning is suited to understanding the correctness of articles of faith or the reasons that things exist. However, Ibn Khaldun found one positive aspect of Greek philosophy, "As far as we know, this science has only a single advantage, namely, it sharpens the mind in the orderly presentation of proofs and arguments, so that the habit of excellent and correct arguing is obtained."²²

Nonetheless, the author of the *Muqaddimah* ends the section on philosophy by strongly warning Muslim thinkers to be well rooted and versed in the science of the Islamic Shariâ before they proceed to examine philosophical thought. His warning is as follows: "Therefore, the student should be aware of its pernicious aspects as much as he can. Whoever studies it should do so only after he is saturated with religious law and has studied the interpretation of the Qur'ân and jurisprudence. No one who has no knowledge of the Muslim religious sciences should apply himself to it. Without that knowledge, he can hardly remain safe from its pernicious aspects."²³

21 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, trans. Franz Rosenthal, ed. N.J. Dawood, Abridged, Nineth Bollingen Paperback Printing, Princeton, N.J. 1989, p. 41.

22 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*., p. 405.

23 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*., p. 405

The dangers of possessing circles of knowledge that are in conflict to some extent, dangers Ibn Khaldun was alerting Muslim thinkers of his time to, are hardly unfamiliar to Arab and Muslim thinkers today. Educated Muslims today face a sort of dualism with regard to language, culture, and thought. For some a Western language or culture predominates causing problems such as alienation from their cultural roots, cultural dependency, inferiority complexes, and a collective identity crisis.²⁴

As for Ibn Khaldun's dissatisfaction with Aristotle's social thought, it rests on certain aspects not being considered, not being explained enough, or being mixed with other aspects as indicated in the quotation above from Ibn Khaldun on Aristotle's *Book of Politics*.

What becomes clear is that the differences between Ibn Khaldun and Greek philosophers are profoundly influenced by his Islamic background. He believes in revelation and the Islamic Shari'ah as in the following quotation: "... But the bodily resurrection and its circumstances can not be perceived by means of logical arguments, because it does not proceed in a uniform manner. It has been explained to us by the true Muhammadan religious law. The religious law should therefore be considered and consulted with regard to those circumstances."²⁵

As I see it, any attempt to reject the influence of Islam on Ibn Khaldun's thought is biased, unrealistic, and lacking in objectivity. As for his analyses and discussions of social phenomena in the *Muqaddimah*, as somewhat indicated in his criticism of Aristotle's *Book of Politics*, he believed that establishing a credible science of al-Umrân al-Basharî depended on three elements: introducing new concepts, dealing in full detail with the nature of things and their parts, and providing clear evidence drawn from the realities of al-Umrân al-Basharî for any of his concepts, ideas, or theories.

Clearly these three elements are not that different from the modern view of dealing with social studies. One difference is that today searching for the causes of social or natural phenomena has become sacrosanct. The only exception is Max Weber's *Verstehen Sociologie*. He claims that social scientists should not always look for explanations or the causes of behavioral social phenomena because this is not always within the social scientist's reach. Thus, social scientists should be satisfied with the comprehension (*verstehen*) of the phenomena under consideration. The *Verstehen* approach requires, according to Weber, that social scientists not confine themselves to just identifying the external factors influencing the social actor's behavior. They should also look at internal factors such as cultural values or particular interpretations provided by individuals. This Weberian sociological outlook, to a great extent, contradicts Durkheim's perspective of Social Determinism, which continues to dominate many of the modern schools of sociological of thought.

24 M. Dhaouadi, "The Sociology of the Causes of Success and Failure in Language Nationalization in the Algerian, Tunisian, and Quebecer Societies" (in Arabic), *Al-Mustaqbil Al-Arabi*, no. 142 (December 1990), pp. 40-56.

25 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, p. 405.

b) The Difference between Ibn Khaldun's Thought and that of his Arab-Islamic Counterparts

Ibn Khaldun believed that his New Science differed substantially from what had been done before him by Arab Muslim thinkers in the field of politics. As far as he was concerned, neither Ibn al-Muqaffâ nor Abû Bakr al-Turtûshî had succeeded in building strong foundations for the science of al-'Umrân al-Bashaî. Thus, he states:

The statements of Ibn al-Muqaffâ and the excursions on political subjects in his treatises also touch upon many of the problems of our work. However, he did not substantiate his statements with arguments as we have done. He merely mentioned them in passing in the flowing prose style and eloquent verbiage of the rhetorician.

Judge Abû Bakr al-Turtûshî also had the same idea in the *Kitâb Sirâj al-Mûrûj*. He divided the work into chapters that come close to the chapters and problems in our work. However, he did not achieve his aims or realize his intention. He did not exhaust the problems and he did not bring clear proofs. He sets aside a special chapter for a particular problem, but then he tells a great number of stories and traditions and he reports scattered remarks by Persian sages such as Buzurjmîhr and the Mûbedhân, and by Indian sages, as well as material transmitted on the authority of Daniel, Hermes, and other great men. He does not verify his statements or clarify them with the help of natural arguments. The work is merely a compilation of transmitted material similar to sermons in its inspirational purpose. In a way, al-Turtûshî aimed at the right idea, but he did not hit it. He did not realize his intention or exhaust his problems.²⁶

Here Ibn Khaldun admits that there were a few Arab Muslim scholars who tackled a number of the issues examined in his *Muqaddimah*. However, from his point of view both Ibn al-Muqaffâ and al-Turtûshî were not systematic enough. They suffer from what we might call a lack of "natural fieldwork evidence." Ibn Khaldun actually uses the term "natural" as in "both Bedouins and Sedentary people are natural groups" and "the Bedouins are a natural group in the world." Thus, the term "natural" for Ibn Khaldun means that there are objective reasons that lie behind the emergence of this or that group.

Ibn Khaldun also saw that the laws, theories, and concepts of the science of al-Umrân al-Bashaî could not be established without his having direct contact with the dynamics of the social life of both Bedouin and urban milieus. Such contact today is called fieldwork, and it is for such lack of evidence that Ibn Khaldun repeatedly criticized Ibn al-Muqaffâ and al-Turtûshî. Thus, it can be concluded that neither of them can have a very good grasp of the factors influencing historical and social events.

26 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, pp. 41-42.

c) The Science of al-Umrân Al-Basharî as Seen by its Author

There is no doubt that Ibn Khaldun was convinced that his *Muqaddimah* opened a new frontier in the discipline of history. His view of his book is that it represents original work leading to a breakthrough in its own field. In his own words, "This book has become unique as it contains unusual knowledge and familiar if hidden wisdom."²⁷ He is confident that he has been innovative and has brought a new spirit into the science of history, a science he saw in a state of stagnation because of the long held traditional methodology it employed. Ibn Khaldun's science of al-Umrân al-Basharî is, thus, unusual science. In modern terms, the science of al-Umrân al-Basharî is adequately innovative and creative. Ibn Khaldun himself describes the content of his *Muqaddimah* as follows: "I corrected the contents of the work carefully and presented it to the judgment of the scholars and the elite. I followed an unusual method of arrangement and division of chapters. From the various possibilities, I chose a remarkable and original method."²⁸

He also outlines more specifically some of the ways in which he was able to be creative and innovative in the *Muqaddimah*. He basically set out to explain social phenomena and historical events, adopt a broader perspective, and by arranging the parts and chapters of the book differently use a new methodology. In his own words again:

When I had read the works of others and probed into the recesses of yesterday and today, I shook myself out of that drowsy complacency and sleepiness. Although not much of a writer, I exhibited my own literary ability as well as I could, and thus composed a book on history. In this book I lifted the veil from conditions as they arose in the various generations. I arranged it methodically in chapters dealing with historical facts and reflections. In it I showed how and why dynasties and civilizations originated.²⁹

As his own words indicate, he was aware of the fact that he was indeed a pioneering and a creative figure in the science of history.

Ibn Khaldun, in another statement about his work, attributes his success to inspiration from God. He does not actually expect any major errors to be found in his work, either. In other words, he believes that he, with divine help, has re-oriented the study of history and set it on the right path.

We, on the one hand, were inspired by God. He led us to a Science whose truth we ruthlessly set forth. If I have succeeded in presenting the problems of this science exhaustively and in showing how it differs in its various aspects and characteristics from all other crafts, this is due to divine guidance. If, on the other hand, I have omitted some point, or if the problems have gotten confused with something else,

27 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*., p. 9.

28 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*., p. 8.

29 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*., p. 7.

the task of correcting remains for the discerning critic, but the merit is mine since I cleared and marked the way.³⁰

His comments also indicate that he believed he was setting out what his New Science included and didn't include. He was, thus, taking an active role in laying out the areas needing further study for the historians and thinkers following him such as al-Maqrîzî, Ibn al-Azrak, and Ibn Hajâr al-'Asqalâni.³¹

Ibn Khaldun's pride in establishing his New Science did not, however, stop him from wondering why he did not encounter ideas like his own before.

In a way, it is an entirely original science. In fact, I have not come across a discussion along these lines by anyone. I do not know if this is because people have been unaware of it, but there is no reason to suspect them of having been unaware of it. Perhaps they have written exhaustively on this topic, and their work did not reach us. There are many sciences. There have been numerous sages among the nations of mankind. The knowledge that has not come down to us is larger than the knowledge that has. Where are the sciences of the Persians that 'Umar had ordered to be wiped out at the time of the conquest? Where are the sciences of the Chaldeans, the Syrians and the Babylonians and the scholarly products and results that were theirs? Where are the sciences of the Copts, their predecessors? The sciences of only one nation, the Greeks, have come down to us because they were translated through al-Ma'mûns efforts. He was successful in this direction because he had many translators at his disposal and spent much money in this connection. Of the sciences of others, nothing has come to our attention.³²

Here he speculates that the absence of the science of al-Umrân al-Bashaî as he understood it could be because it had not occurred to others or because what was written of a similar nature was destroyed or hadn't yet reached his society. He also considers another factor.

Scholars seem to have been interested in the results (of individual sciences). As far as the subject under discussion is concerned, the result, as we have seen, is just historical information. Although the problems it raises are important, both essentially and specifically (exclusive concern for it) leads to one result only: the mere verification of historical information. This is not much. Therefore, scholars might have avoided the subject.³³

He makes the point that scholars may have avoided the subject which is interesting because his work is similar to present-day sociology which did emerge quite late. Auguste Comte, the founder of modern sociology, explained its lateness in emerging by stating that sociology was an especially difficult and complex science. Thus, Ibn

30 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, p. 42.

31 A. Abdesselam, *Ibn Khaldun et ses lecteurs*, PUF, Paris 1983, pp. 9-38.

32 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, p. 39.

33 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, p. 39

Khaldun's doing sociological work in the Middle Ages and in a historical period of profound decline in the Arab Muslim civilization³⁴ clearly testifies to the creativity and the genius of the author of the *Muqaddimah*.

d) The Response to Ibn Khaldun's Creative Thought

The Tunisian historian Ahmed Abdesselam, in his book *Ibn Khaldun and His Readers*, surveys a considerable number of scholars of different schools of thought and specializations.³⁵ There are those who were interested in studying Ibn Khaldun's work, those influenced by his thought in their writings or in their analyses of different issues, or those who adopted Ibn Khaldun's thought in their reformist projects as in the cases of such Arab Muslim reformers as the Tunisian, Kayridine Bâshâ, and the Egyptians, Rifâ'ah at-Tahtâwî, Muhammad Abduh, and Jamaladdin al-Afgânî. The author's analytical review stretches from the Middle Ages to the second half of the twentieth century. Abdesselam considers the impact of the *Muqaddimah* on both Arab Muslims as well as on European scholars and thinkers. The overwhelming conclusion that Abdesselam's book leads to is that Ibn Khaldun's work was very high quality work that was also innovative and creative. This is acknowledged not only by scholars in the Islamic world but also by scholars from elsewhere around the world. Ibn Khaldun's own statement that his work was "unusual knowledge" is certainly confirmed.

This does not mean, however, that Ibn Khaldun's thought did not raise questions and did not receive criticism. Some amount of questioning and criticism, however, can be seen as an implicit sign that Ibn Khaldun succeeded in being creative. As for specific criticisms, H.A.R. Gibb criticized the fact that Ibn Khaldun's epistemology was strongly influenced by Sunnite jurisprudence, theologian scholars (fuqahâ), and the scholastic theologians (ulamâ al Kalâm)³⁶ On his part, Yves Lacoste while admiring Ibn Khaldun's analysis criticized him for what he called dualistic thought. In Lacoste's opinion, what Ibn Khaldun wrote in the Maghreb (North Africa) was different from what he wrote in Egypt. He found his Maghrebian thought realistic and rational while what was written in Egypt seemed sort of irrational Sufi thought.³⁷ As for Mohsen Mahdi, he found Ibn Khaldun's thought philosophical in nature describing it as traditional Islamic thought. Consequently, Mahdi appears to be surprised to find that Ibn Khaldun was the only classical Muslim thinker able to found the science of al-Umrân al-Basharî.³⁸

Present-day scholars, including admirers of Ibn Khaldun, have also found points to criticize. For instance, Raîq al-'Azm and Fahmî Jadaân disagree with his law claiming

34 S. Hamish, "Philosophy or Living History?" (in Arabic), *Al-Nâqid Review*, no. 51 (September 1992), p. 24.

35 A. Abdesselam, *Ibn Khaldun*

36 A. Abdesselam, *Ibn Khaldun*, p. 54.

37 A. Abdesselam, *Ibn Khaldun*, p. 90.

38 A. Abdesselam, *Ibn Khaldun*, p. 92.

the inevitability of human civilizations' decline and fall. Abdurrahmân al-Qawâqibî finds Ibn Khaldun's perception of a strong correlation between *al-taraf* (luxury) and the fall of human civilizations incorrect. Al-Qawâqibî believes that totalitarian political regimes are the cause of the downfall of human civilizations.³⁹

The Egyptian literary writer and thinker, Taha Hussein, also criticizes Ibn Khaldun's thought. Although he praises him for his humanistic and rational thought, he criticizes him because he finds his use of the term "science" lacking in precision and unlike the modern usage and because his science of al-Umrân al-Basharî is not really equivalent to the modern discipline of sociology given that Ibn Khaldun generally focuses on the dynamics of states and not on societies per se.

As for scholars who have praised Ibn Khaldun, there are many indeed. To mention just few, there are first the Arab intellectuals, the late Egyptian sociologist, Abdulwâhid Wâfi and the Moroccan, Mohammad 'Abid al-Jâbrî. Then, the comments of four Western writers will briefly be considered. Abdulwâhid Wâfi is known for his voluminous study of Ibn Khaldun, the best and most complete of its kind in Arabic. Wâfi makes the following comment on Ibn Khaldun's creative thought and methodology:

...In writing history Ibn Khaldun adopted a new organization in his work different from that of those who had written history before him. Most of the Arab Muslim history books preceding Ibn Khaldun's period used to classify historical events chronologically. The events of one single year were put in one table despite the lack of connection and the distance separating them. Ibn Khaldun modified this method using a more precise and synthetic one. Ibn Khaldun divided his book of World History (*Kitâb al-'Ibar*) into seven different books and each book into different parts and each part into different chapters. He separately traced the history of each state from the beginning to the end while taking into consideration the interconnections among the different states...⁴⁰

As to the nature of Ibn Khaldun's New Science, professor Wâfi makes the following remark:

It is out of the issues and themes treated in the *Muqaddimah* that Ibn Khaldun succeeded in putting forth a science no other scholar had dealt with before. He called it "the Science of al-Umrân al-Basharî" or "the Human Social Gathering." It is the science we now call sociology. Ibn Khaldun studies social phenomena in order to discover the laws which govern them.⁴¹

The Moroccan, Mohammad 'Abid al-Jâbrî, has also written extensively about Ibn Khaldun particularly in his book *Al-Assabiyya (group feeling) and the State*. Al-Jâbrî strongly disagrees with the criticism, mentioned above, related to dualism. In al-Jâbrî's

39 A. Abdesselam, *Ibn Khaldun*, p. 65.

40 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah* (in Arabic) ed. Wâfi, A. Wâhid, vol. 1, Dar Nahthati Misr, Cairo n.d., p. 120.

41 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah* (in Arabic), p. 192.

opinion, the *Muqaddimah* is developed in a unified way both in its thought and in its organization. In addition, he argues that Ibn Khaldun was firmly committed throughout his book to logical thinking and does not find the analysis of supernatural phenomena (prophecy, mysticism, dreams, and so on) in the book a deviation from the logical framework since supernatural phenomena are integral components of collective "social gathering." Thus, it was correct for Ibn Khaldun to search for a sound justification for their existence in the Arab Muslim civilization. In doing so, he did not go against the scientific spirit, but rather he remained objective vis-à-vis the study of the supernatural.⁴²

Regarding the four Western authors and their positive evaluations of Ibn Khaldun's work, first is the Soviet Orientalist Svethana Baciéva who from a Marxist perspective considered Ibn Khaldun the first, among the thinkers of the Middle Ages, to liberate the study of economy from philosophical and moral values.⁴³ Secondly, is Yves Lacoste who also from a Marxist perspective thinks that what distinguishes Ibn Khaldun from earlier historians of all civilizations was his capacity to establish a Science of History (*La science historique*).⁴⁴ Then there is the author N. J. Dawood who presented a shorter version of F. Rosenthal's complete translation of Ibn Khaldun's *Muqaddimah* and who expressed his opinion of Ibn Khaldun's work this way:

It (the *Muqaddimah*) can be regarded as the earliest attempt made by any historian to discover a pattern in the changes that occur in man's political and social organization. Rational in its approach, analytical in its method, encyclopedic in detail, it represents an almost complete departure from traditional historiography, discarding conventional concepts and cliché's and seeking, beyond the mere chronicle of events, an explanation and hence a philosophy of history.

In rejecting idle superstition and denouncing uncritical acceptance of historical data, Ibn Khaldun adopted a scientific method totally new to his age, and used a new terminology to drive home his ideas. That he was fully aware of the originality of his thinking and the uniqueness of his contribution is illustrated by the many references he makes to his 'new science.'⁴⁵

Finally, there are the comments of the late great British historian, Arnold Toynbee:

In his chosen field of intellectual activity he appears to have been inspired by no predecessors and to have found no kindred souls among his contemporaries and to have kindled no answering spark of inspiration in any successors and yet in his Prolegomena (*Muqaddimah*) to his Universal History he has conceived and formulated a philosophy of history which is undoubtedly the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any time and place.⁴⁶

42 M. Al-Jabri, *Al-Assabiyya*, pp. 119-19.

43 A. Abdesselam, *Ibn Khaldun*, p. 86.

44 A. Abdesselam, *Ibn Khaldun*, p. 93.

45 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, pp. IX-X.

46 A. Toynbee, *The Study of History*, Vol. 3, Oxford University Press, London 1956, p. 322.

4. Towards a Full Understanding of Creativity

As has already been pointed out in this study, a credible theory of creativity and even a clear definition of creativity have not yet been achieved by modern scientists. This makes for an uneasy situation. However, researchers can establish an operational definition of creativity by identifying its tangible indicators. Thus, there is continuing research that attempts to disclose those factors that enhance the potentialities of certain individuals to become creative. The studies of psychologists in particular, as already summarized above, focus on the characteristics or the personality traits of creative individuals no matter what field they are in. Psychologists have asked, for instance, whether the creative person possesses a distinct super intelligence, whether the behavior of creative persons is characterized by independence and courage, characteristics likely to help them be unafraid of revealing their ideas or creations to the public, or whether there is a link between achieving creativity and the creators especially loving their work.

Psychology, as a specialized discipline, is not expected to give great importance to the social factors that might be involved in the creativity of any particular individual. Nonetheless, the theory of the psychologist Gruber did not reject altogether the role of certain social factors, the ones shown by research to be associated with the production of creative work. In fact, there are cultural and familial influences that have been found to be helpful in assisting potentially creative people reach creativity.⁴⁷ Likewise, the social problems that creators perceive in their social milieu, whether that is a small village or the global village, can contribute to their development of a creative spirit. As pointed out before, the studies attempting to shed light on Ibn Khaldun's creativity have largely favored attributing it to social factors while basically ignoring his personality traits. This prejudice, however small, is likely to hinder the development of a mature and full understanding of the phenomenon of creativity, as also stated earlier in this paper.

This writer concludes that a researcher interested in genuinely grasping the secrets of creativity must hold to the idea that creativity is the outcome of an interaction between creators with their particular personality traits and the external environment. Surely, in the absence of such an interaction there is no chance for the development of creativity. Accepting that both the personal and the environmental factors are involved, however, does not entirely settle the issue of fully understanding creativity. What is not clear is the extent to which the two major factors (the personal and the external) contribute to creativity. Keeping both in mind does, however, provide some order, so to speak, to the methodology used in studying creativity. For instance, the study of personality traits is required since at least some personality traits are potentially involved. One conclusion is that an above average intelligence but not super intelligence is needed for any person to become a creator. Likewise, there are the findings about creators being middle aged or around the age

⁴⁷ Gardner, *Art, Mind, and Brain*, p. 357.

of forty-five.⁴⁸ In other words, without the study of personality traits creativity won't be understood.

At the same time research into the role of social (external) factors in triggering the creativity of certain individuals is needed. So far research has not determined very precisely the weight of such factors in bringing about creativity. Social circumstances are just attributed to be at least in part important. What also remains obscure is the way the social factors are involved in the unfolding of creative work. The impact of social factors on the working out of creativity tends to be less clearly understood than the significance of above average intelligence, for example. The confusion surrounding the way social conditions influence the process of creativity in a given society comes from the fact that these same social conditions do not lead to creativity among the vast majority of the individuals in the same society. In modern social science terminology, the phenomenon of creativity is not a mere dependent variable of the social factors. It is rather the outcome of a harmonious marriage between the creator's personality traits and the social conditions in society. Of course, such an imprecise statement of the weight of both types of factors brings up the question once again of their actual contribution to creativity. In answer, it now seems that data from psychologists is beginning to show that personality traits are the more decisive factors in creativity. Thus, keeping in mind the findings of psychologists, as discussed in part two, of this paper, regarding the characteristics of typical creative individuals is important, for it is these traits that must exist in the personalities of the persons who are to become creative. Without these traits the social factors that can activate the processes of creativity can not play their role. In other words, it is possessing the personality traits of the creative person that is of primary importance since the role of social factors is of secondary importance. With these conclusions in mind it is time once again to turn to Ibn Khaldun and consider the factors influencing his creative work.

5. The Factors Influencing Ibn Khaldun's Pioneering Work

Of course, Ibn Khaldun's pioneering work in the *Muqaddimah* was greatly shaped by the interaction between his social milieu and his personality traits, which will be discussed here. Another influence on him, in this writer's opinion a third semi-independent variable, was the crisis in the science of history Ibn Khaldun understood to exist. Thus, in this part of the paper I will take up Ibn Khaldun's social milieu first, then the crisis in the science of history, and finally, Ibn Khaldun's personality traits.

a) Ibn Khaldun's Social Milieu or the Socio-political Factor

The socio-political factor or the social milieu in which Ibn Khaldun lived involves two aspects: (1) the state of Arab Muslim society particularly in the Maghreb and (2) Ibn Khaldun's long lasting political activity among both the sedentary and the

48 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*., p. 30

Bedouin regions. The general situation in the Maghreb (the West) and in the Mashreq (the East) was that these areas were in a state of deterioration. Ibn Khaldun himself in his *Muqaddimah* describes what happened, "... this was the situation until, in the middle of the eighth (fourteenth) century, civilization both in the East and the West was visited by a destructive plague which devastated nations and caused populations to vanish. It swallowed up many good things of civilization and wiped them out." This brief text indicates that global and radical change had taken place in both the East and the West of the Arab Muslim world and that the change in question was of a negative nature. In fact, the destructive plague led the list of many negative changes that dangerously devastated the entire Arab Muslim world. Again from the *Muqaddimah* the radical nature of what happened is obvious, "When there is a general change of conditions, it is as if the entire creation had changed and the whole world been altered, as if it were a new and repeated creation, a world brought into existence anew."

Ibn Khaldun also outlined some of the negative changes that occurred due to the plague.

"...It overtook dynasties at the time of their senility, when they had reached the limit of their duration. It lessened their power and curtailed their influence. It weakened their authority. Their situation approached the point of annihilation and dissolution. Civilization decreased with the decrease of mankind. Cities and buildings were laid waste, roads and way signs were obliterated, settlements and mansions became empty, dynasties and tribes grew weak. The entire inhabited world changed. The East, it seems, was similarly visited, though in accordance with and in proportion to (its more affluent) civilization.

Ibn Khaldun's analysis of the state of decline and disarray the Arab Muslim societies both in the East and the West were subjugated to emphasizes political, economic, demographic, and social changes. In its socially deterministic nature it resembles Durkheim's approach. In emphasizing the political and economic effects of the depopulation that occurred, he indicates the importance of manpower much as Adam Smith would. For both Ibn Khaldun and Adam Smith human work constitutes the real wealth of nations.

As for Ibn Khaldun's political activity, as the above quotations indicate he was not a scholar of the distant spectator type. What he wrote was to a great extent a response to the traumatic changes and transformations of his times, times that had raised considerable anxiety, fear, and perplexity. As his own words indicate, he could not remain indifferent, "...Therefore, there is a need at this time that someone should systematically set down the situation of the world among all religions and races, as well as the customs and sectarian beliefs that have changed for their adherents, doing for this age what al-Mas'ûdî did for his." His writing of the *Muqaddimah* while he lived in Qalat Banî Salâma, today's Algeria, was a serious intellectual attempt to put things in order or to establish the intellectual framework necessary for the comprehension and explanation of the events that occurred. His work was to make sense

of them and give them meaning. His science of al-Umrân al-Basharî was his attempt to put an end to the traditional and routine way of writing history. It aimed at understanding of what he calls the inner (Bâtin) and not the apparent (al-zâhir) part of history.

His ability to carry out his aims were no doubt aided by the fact that he had gained vast political experience among both Bedouin and sedentary people in the West of the Arab Muslim world due to the various positions he had been given by the rulers and the princes of his time. Numerous analysts of Ibn Khaldun's work are correct in pointing out that his political experience in the field enriched his knowledge and his imagination enabling him to succeed in developing his New Science with its concepts, methodology, and theories that led to greater clarity in explaining the dynamics of Arab Muslim societies.

Although Ibn Khaldun's political experience is of significance, it is important to remember that many other Muslim personalities also had political experience and yet they did not produce work like his. Considering just one example should make this point clear. A contemporary of Ibn Khaldun was Ibn al-Qatîb. He was born in Grenada in 1313 and was killed in Fez in 1374. He was a historian, a geographer, a literary writer and a physician. He worked for Grenada's Sultan, Ibn al-Ahmar. Like Ibn Khaldun, Ibn al-Qatîb was the victim of several political plots and conspiracies and was put in prison as well. From just this brief sketch of his life it is clear that he had at least as much political experience as Ibn Khaldun. Nonetheless, there is no comparison between the two men as far as their writing about history is concerned. Ibn al-Qatîb's famous history book is the *Global View of Grenada's News*. It is the history of the rulers, the scientists and the literary writers of Grenada starting from the time Muslims arrived in Spain and is very different from Ibn Khaldun's pioneering work. One is only reminded again that the phenomenon of creativity is complex and can not simply be attributed to experience or to social factors.

b) The Crisis, the Science of History was in

It should be noted that Ibn Khaldun himself does not mention his own political experience as a factor motivating him to write his book. However, he does make direct reference to the traumatic changes that occurred in society and to the state of crisis the science of history was in. These were the concerns behind his desire to work on his New Science. Thus, examining his views on the science of history is a subject that must be discussed if Ibn Khaldun's work is to be understood. In other words, Ibn Khaldun was a determined historian. This should explain why he begins his *Muqaddimah*, immediately after his very short Invocation, with a discourse on the Art of the Science of History and the crisis it was in. In his opinion, historical works were lacking in credibility because of the way the science of history had been practiced by earlier Muslim historians. Having made this judgment it was a state of affairs he could not remain indifferent to. It seems likely to assume that Ibn Khaldun, being a scholar and historian, may have found dealing with the problems he

noticed related to the science of history a more compelling reason for writing than explaining the tragic events of his time.

Ibn Khaldun was clearly very dissatisfied with the traditional history books. Some of his comments include the following:

The inner meaning of history, on the other hand, involves speculation and an attempt to get at the truth, subtle explanation of the causes and origins of existing things, and deep knowledge of the how and why of events. History, therefore, is firmly rooted in philosophy. It deserves to be accounted a branch of it... Little effort is being made to get at the truth. The critical eye, as a rule, is not sharp. Errors and unfounded assumptions are closely allied and familiar elements in historical information. Blind trust in tradition is an inherited trait in human beings. Occupation with the (scholarly) disciplines on the part of those who have no genuine claim to them is widespread... The later historians were all tradition-bound and dull of nature and intelligence, or did not try to avoid being dull. They merely copied their predecessors and followed their example. They disregarded the changes in conditions and in the customs of nations and races that the passing of time had brought about... Other historians, then, came with too brief a presentation... They are not considered trustworthy, nor is their material considered worthy of transmission, for they caused useful material to be lost and damaged the methods and customs acknowledged to be sound and practical by historians.⁴⁹

Ibn Khaldun also evaluated the work of particular historians which seems to indicate that he was well read and confident enough to criticize other historians by name. He also sets up distinctions that enable historians to find the right balance in their presentation. For example, he distinguishes between just providing information about events and the inner meaning of history, and he points out that some historians covered historical events over a very broad range of times and locations while others restricted themselves to their own time and city. He also mentions historians who provided too little detail which implies that providing too much detail can also be a problem.

More importantly, he breaks with the traditional ways of writing history. His description of how later historians wrote about particular dynasties and his own approach are telling.

When they turn to the description of a particular dynasty, they report the historical information parrot-like and take care to preserve it as it had been passed down to them, whether imaginary or true. They do not turn to the beginning of the dynasty. Nor do they tell why it unfurled its banner and was able to give prominence to its emblem, or what caused it to come to a stop when it had reached its term. The student, thus, has still to search for the beginnings of conditions and for (the principles of) organization adopted by the various dynasties. He must himself inquire why the

49 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, pp. 5-6

various dynasties brought pressure to bear upon each other and why they succeeded each other. He must search for a convincing explanation of the elements that made for mutual separation or contact among the dynasties.⁵⁰

It seems that it is his great familiarity with many historical works and their shortcomings that allows him to suggest a new "paradigm," as Thomas Kuhn would phrase it. In Kuhn's terms, the Arab Muslim science of history was going through paradigm crisis. There was a need, consequently, for a new paradigm to emerge in order to put an end to the impasse.⁵¹ Ibn Khaldun's science of al-'Umrân al-Basharî was indeed that new paradigm. As Ibn Khaldun himself points out, "This should be a model for future historians to follow."⁵² However, Ibn Khaldun's new perspective on the science of history did not create the enthusiasm among his contemporaries or those who came after him that it should have. This is perhaps the most eloquent testimony to the fact that Ibn Khaldun's new intellectual paradigm constituted a pioneering vision centuries ahead of its time.

At the beginning of the twentieth century, however, Ibn Khaldun finally began to be discovered. Many studies by Muslims of Ibn Khaldun have made their contribution to the social sciences of the twentieth century. Muslim intellectuals have also pointed out the links between Ibn Khaldun's analysis, concepts, and theories and Western social sciences. The increasing interest in the *Muqaddimah* in both the Islamic and Western worlds indicates that its vision is quite compatible with the spirit of modern thought. For the minority of Muslim thinkers who claim that Islam is not fit to adapt itself skillfully to the twentieth century, there is a lesson to be learned from this interest. As this writer has pointed out, Ibn Khaldun's thought has its roots in Islamic culture. This fact even led to some criticism such as by Gibb along with Mahdi's surprise at Ibn Khaldun establishing his philosophy of history on traditional Islamic intellectual foundations. This indicates that Islamically inspired methods and perspectives can succeed in modern times, and an unbiased understanding of this is required.

c) Ibn Khaldun's Personality Traits

In examining Ibn Khaldun's personality traits, I will be looking for those traits said by modern psychology to be correlated with creativity, no matter how many shortcomings there might be in the creativity studies. It is clear that they will still be helpful in gaining more understanding of Ibn Khaldun's creativity.

An important trait is working hard. Creators come from among individuals who continuously work hard. As for Ibn Khaldun, it is known that he wrote the entire voluminous *Book of al-'Ibar* in a period of about four years.⁵³ It is certainly a short

50 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, p. 5-6.

51 T. Kuhn, *The Structure of the Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1969.

52 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, p. 30.

53 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*: (in Arabic), p. 80.

period for such thoughtful work. More surprising is that, as Ibn Khaldun himself informs us, writing the *Muqaddimah* took five months, "I completed the composition and draft of this part, before revision and correction, in a period of five months ending in the middle of 799 (November 1377)." ⁵⁴ This represents a really remarkable achievement. It is likely that a more ordinary history book could not be written in half a year. As for how Ibn Khaldun did it, perhaps he was assisted by the fact that he resided in Qal'at Bani Salâma (in Algeria) where he was able to work alone and in tranquillity. Another trait correlated with creativity is middle age, especially around the age forty-five. ⁵⁵ As mentioned before, Ibn Khaldun wrote the *Muqaddimah* and the remaining parts of the *Book of al-'Ibar* around the age of forty-five. ⁵⁶

The willingness and ability to combine information from several disciplines or "hybridize" it, as described by Pahre and Dogan, is another trait important to creativity. Ibn Khaldun was known to have encyclopedic knowledge or knowledge of a number of disciplines. Ibn Khaldun was well-informed in most of the prevailing branches of knowledge known then in the East and the West of the Arab Muslim world. His knowledge at least in three areas: the science of history, the science of al-fiqh (jurisprudence) and al-Umrân al-Bashaî was even wider and deeper. Regarding the ability to hybridize knowledge, surely Ibn Khaldun's encyclopedic knowledge enabled him to move easily from his specialization in history to domains beyond history's frontiers like philosophy, education, al-fiqh, poetry, and so on increasing his chances of becoming creative.

Another trait of successful creative individuals, one discussed by the psychologist Gruber, is that they obtain the support they need such as religious support. There is no doubt that Ibn Khaldun had a strong religious belief, and that it was his Islamic faith that supported him. That this was so is clear from statements he makes in the *Muqaddimah* itself. Throughout he refers to Qur'anic verses like: "God guides with His light whom he wills," ⁵⁷ "He gave everything its natural characteristics and then guided it." ⁵⁸ He also uses sentences where God's name is mentioned such as: "God gives success and support," ⁵⁹ and "...God knows better." ⁶⁰ He also found Qur'anic texts that substantiated and proved his own observations especially his theory on the decline of civilizations. He basically attributed their decline to luxury (*al-taraf*) due to the negative impact it had on society and on individuals.

When elegance in (domestic) economy has reached the limit, it is followed by subservience to desires. From all those customs, the human soul receives a multiple stamp that undermines its religion and worldly well-being. It cannot preserve its

54 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*., p. 459.

55 Gardner, *Art, Mind, and Brain*, p. 354.

56 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*: (in Arabic), p. 78.

57 The Quran 24/35 cited in Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, p. 42.

58 The Quran 20/50-52 cited in Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, p. 42.

59 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, p. 43.

60 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, p. 57.

religion, because it has now been firmly stamped by customs that are difficult to discard (It cannot preserve its worldly (well-being), because the customs (of luxury) demand a great many things and (entail) many requirements for which (a man's) income is not sufficient)."⁶¹

To further explain how luxury brings on decline he says:

Immorality, wrong doing, insincerity and trickery, for the purposes of making a living in a proper or an improper manner, increase among them . . . People are now devoted to lying, gambling, cheating, fraud, theft, perjury and usury. Because of the many desires and pleasures resulting from luxury, they are found to know everything about the ways and means of immorality, they talk openly about it and its causes and give up all restraint in discussing it, even among relatives and close female relations where the Bedouin attitude requires modesty (and avoidance of) obscenities.⁶²

In other words, luxury can make immorality possible, while maintaining luxury can lead to illegitimate methods of gaining wealth. According to Ibn Khaldun, a civilization in which the behaviors he mentions are on the increase will fall. A verse from the Quran seems to support his view. "If this (situation) spreads in a town or a nation, God permits it to be ruined and destroyed. This is the meaning of the word of God. When we want to destroy a village, we order those of its inhabitants who live in luxury to act wickedly therein. Thus, the word becomes true for it, and we do destroy it."⁶³

A final way in which Ibn Khaldun's religious faith supported him was that he attributed his success to inspiration from God as already mentioned in part three of this paper. It is also true that he saw his efforts to research and read the works of others as important. As he says, "It should be known that the discussion of this topic is something new, extraordinary, and highly useful. Penetrating research has shown the way to it."⁶⁴ Of course, if something is new, a researcher is not going to find that others have already written about it. Thus, inspiration from God will come as a welcome blessing.

To end, mention should be made of a modern psychoanalytical concept that appears to correspond to what Ibn Khaldun referred to as divine inspiration. This is the concept of the unconscious or that part of the psyche people are unaware of but infer to be there. Researchers studying the phenomenon of what they call "creative problem solving" find the concept of the unconscious a useful one.⁶⁵ It was the German physicist and physiologist, Helmutz Hermann who first spoke about the role of the unconscious during creative problem solving. He identified three phases in the problem

61 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, pp. 285-86.

62 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, p. 286.

63 The Quran 17/16-17 cited in Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, p. 287.

64 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, p. 39.

65 Hunt, *Universe Within*, p. 297.

solving process. Some time later two scientists, Henri Poincaré and Graham Wallas, added a fourth phase. The four phases are: (1) the saturation phase where researchers, for example, begin and become fully involved in a research project until they stop because they realize that they have met a problem which prevents them from progressing with their work, (2) the incubation phase where the researchers relax and recuperate without making any conscious effort to study or go over the problem they are having, (3) the illumination phase where suddenly and unexpectedly the solution to the problem or a discovery, depending on circumstances, emerges, and⁶⁶ (4) the verification phase where the researchers attempt to check the validity or credibility of their new and creative solution or discovery.⁶⁷

These four phases of what can be called a creativity process are generally accepted among scientists. It is true, however, that not much is understood about the incubation and illumination phases where no conscious effort is made and yet suddenly a solution is found. The ancient Greeks attributed such sudden discoveries to metaphysical forces or in other words to divine inspiration.⁶⁸ Although, the same inability to understand remains today, modern scientists turn to the concept of the unconscious to explain what happens. The other two phases, the saturation and verification phases, where conscious work is done are better understood.

Using these four phases ought to help us to understand how it was possible for Ibn Khaldun to write his *Muqaddimah* in just five months keeping in mind that just writing it out by hand might have taken more than two months. What seems likely is that Ibn Khaldun had already become concerned with the issues involved before residing in Qal'at Banî Salâma. This is also likely since he wrote the other parts of his *Book of al-'Ibar* before he wrote his *Muqaddimah*.⁶⁹ In those other parts he presented the shortcomings of the other history books he was acquainted with and wrote an enormous number of pages dealing both with the history of the Arabs and the peoples they had come in contact with. Thus, it is possible that before turning to his most creative work, the work in the *Muqaddimah*, he had gone through the four phases mentioned above or something like them. Perhaps his concern with discovering the inner meaning (*Bâtin*) of history had begun during the writing of the more typical historical volumes of the *Book of al-'Ibar* enabling him to enter the first or saturation phase. Assuming that he was initially unable to work out his new vision of history, he could have then gone into the second or incubation phase. In this phase in order to give himself a break away from whatever specific problems had occurred, perhaps he dealt with other aspects he felt more sure about while his unconscious mind worked on the problems. As for the discovery of the science of al-Umrân al-Basharî, it was bound to have taken place in the third or illumination phase. Ibn

66 Hunt, *Universe Within*, pp. 296-97.

67 *Encyclopedia of Psychology*, The Dushkin Publishing Group, Inc., Guilford, Connecticut, U.S.A. 1973, p. 61.

68 Hunt, *Universe Within*, pp. 296-97.

69 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*: (in Arabic), p. 79.

Khaldun was very astonished and surprised by his own new discovery. He also recognized that it was especially significant. These are signs that illumination was involved. Of course, it is not known whether Ibn Khaldun actually went through the three phases mentioned so far. The fact that he wrote his *Muqaddimah* last does make it possible, though.

As for the fourth or the verification phase, given the methodology that Ibn Khaldun writes about that he called the law of al-Mutâbaqa, he would have been able to do the checking of his own ideas that is involved in this phase by using this methodology himself. His own words (below) give a good idea of his law of al-Mutâbaqa:

He (the historian) further needs a comprehensive knowledge of present conditions in all these respects. He must compare similarities or differences between present and past conditions. He must know the causes of the similarities in certain cases and of the differences in others. He must be aware of the different origins and beginnings of dynasties and religious groups, as well as of the reasons and incentives that brought them into being and the circumstances and history of the persons who supported them. His goal must be to have complete knowledge of the reasons for every happening and to be acquainted with the origin of every event. Then, he must check transmitted information with the basic principles he knows. If it fulfills their requirements, it is sound. Otherwise, the historian must consider it as spurious and dispense with it.⁷⁰

All in all, it seems very possible that Ibn Khaldun's creative work was accomplished within the framework of the sort of creative problem solving process just described. What is unclear about this process is exactly how the illumination that occurs and produces the original ideas that make some people famous does occur. When creative individuals are asked about how they made their discovery or produced their creations they offer the following sort of answer: "I don't know, it just came to me." Other familiar expressions are "it just dawned on me," or "I just realized it."⁷¹

Sigmund Freud would claim that it is due to the workings of the unconscious mind. Others would emphasize "the Invisible Hand" of God or divine inspiration directly influencing the conscious mind or perhaps working through the unconscious mind. Ibn Khaldun himself attributed his discoveries to divine inspiration as do many other famous thinkers and scientists.

70 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, p. 24.

71 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, p. 24.

ÖZET

İbn Haldun'un Öncü Sosyal Düşüncesinin Şekillenmesinde Şahsiyet Özellikleri ve Sosyal Çevrenin Payı

Bu makale İbn Haldun'un "beşerî umran ilmi"nin esaslarını ortaya koyduğu *Mukaddime* isimli yaratıcı ve öncü çalışmasının yazımında onu etkileyen faktörleri incelemektedir. Makale beş kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda yaratıcılığın arkasındaki faktörlerin belirlenmesi problemi ele alınmaktadır. İkinci kısımda, psikologların yaratıcılığa götüren şahsiyet özellikleri hakkında yaptıkları son araştırmalar değerlendirilmektedir. Üçüncü kısımda, İbn Haldun'un çalışması incelenerek onun neden yaratıcı kabul edilmesi gerektiği hususu üzerinde durulmaktadır. Dördüncü kısımda da, dahili şahsiyet özellikleri ile harici sosyal faktörler arasındaki etkileşimin yaratıcılığı daha iyi açıklayacağı savunulmaktadır. Son bölümde ise İbn Haldun'un yazdıklarına dayanılarak onu etkileyen sosyal çevrenin ve şahsi özelliklerin bir resmi çizilip analiz edilmektedir. Ayrıca, İbn Haldun'un kullanmış olabileceği yaratıcı problem çözme süreci de tartışılmaktadır.

İngiltere’de Hilâfet Tartışmaları, 1873-1909

Azmi Özcan*

Debates about the Caliphate in England, 1873-1909

This paper analyzes the debates by intellectuals in England about the Ottoman Caliphate which had some influence over British foreign policy. The issue in these debates revolved around whether supporting the Ottoman Caliphate was in Britain’s interest or not. In this conjecture, questioning the Ottoman Sultan-Caliph’s claim meant attempting to weaken Ottoman authority over the Muslims. This would mean on the part of the British to search for an alternative leader to back, preferably one from the Qureysh tribe who could reliably claim the Caliphate. Alternatively backing the Ottomans seemed right to prevent Russian expansion, gain the sympathy of the Indians, and the Ottomans themselves. Weakening the Ottoman State appeared to be a useful strategy when supporting the Russians or fearing the strength of the Ottomans. This paper concludes that the British attitude was inconsistent and it was rather a policy of expediency and opportunism.

İngiltere’nin uluslararası siyaset açısından halifelik kurumunun önemini farketmesi XVIII. yüzyılın sonlarına rastlamaktadır. Bu tarihlerde Hindistan’daki hakimiyetini tesis etme aşamasında olan İngiltere, Hindistan müslümanlarının Osmanlı sultan-halifesine karşı hürmet ve bağlılık duygularını içerisinde olduklarını görünce bu gerçeğin kendilerine siyaseten faydalı olabileceğini düşünmüşler ve zaman zaman kendilerine karşı duran müslümanların direnişini kırabilmek için halifenin nüfuzundan faydalanmak yoluna gitmişlerdir. Bu alanda göze çarpan ilk hadise Hindistan’ın güneyindeki Meysur Sultanlığı ile İngiltere arasındaki mücadelelerde Osmanlı padişahının konumudur. Krallığın başında bulunan Tıpu Sultan XVIII. yüzyılın sonlarına doğru İngilizler’in hakimiyet kırma çabalarında bir engel olarak belirince, İngiltere “müslümanların lideri” olarak nitelediği Osmanlı Sultanı III. Selim’e (1789-1807) müracaat ederek III. Selim’in Tıpu Sultan’a bir mektup yazmasını ve kendilerine karşı savaşmamayı tavsiye etmesini istedi. Sultan III. Selim’in 1798’de Tıpu Sultan’a

* Doç. Dr. Azmi Özcan, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Yakınçağ Tarihi.

gönderdiği mektup belli ölçüde İngiltere'nin isteklerini yansıtmakta ve istenirse arabuluculuk yapabileceğini ifade etmekteydi.¹ İngilizler'in bu tespiti hakikaten doğrudu; Zira ilerleyen yıllarda Osmanlı halifesinin nüfuzunun gittikçe daha da arttığını müşahade etmişler ve nihayet 1857'de Hindistan'da İngiliz varlığına karşı büyük bir ayaklanma baş gösterince yine Osmanlı halifesinden yardım gereğini hissetmişlerdi. Nitekim İngiltere'nin halifenin dostu olduğundan müslümanların halifenin dostuna karşı savaşmamasını tavsiye eden bir mektubun alelacele İstanbul'dan Hindistan'a götürülerek her tarafa dağıtıldığı ve camilerde okutulduğu şeklinde bilgiler de mevcuttur.² İngiltere 1860'larda Orta Asya'da genişlemekte olan Rus hakimiyetine karşı da Osmanlı hilâfetinin nüfuzundan faydalanmak istemiştir. Orta Asya hanlıklarının Osmanlı Halifesi'ne olan bağlılıklarını değerlendirmek isteyen İngilizler bu hanlıkların İstanbul ile olan bağlarının gelişmesini teşvik etmişlerdir.³

Ancak 1870'lerde İngilizler hilâfet kurumunun müslümanlar üzerinde var olduğu kabul edilen dinî-siyasî ağırlığının şartlar değiştiği zaman kendi aleyhlerine de kullanılabileceği endişesiyle, öncelikle ve özellikle kendi sömürgelerinde yaşayan müslümanlar arasında Osmanlı hilâfetinin nüfuzunu yok etmeye yönelik tedbirler düşünmeye başladılar. Bu durum İngiltere'de çok yönlü bir "hilâfet politikası"na ihtiyaç bulunduğu gerçeğini ortaya çıkardı ve böylece gelişmelere göre takip edilebilecek bir siyaset için arayışlar başladı. Osmanlı-İngiliz ilişkilerindeki geleneksel çerçevenin bozulmaya ve gittikçe soğumaya başladığı bir zaman diliminde görülen bu gelişme hilâfetin artık iki devlet arasındaki ilişkilerde kullanılacak bir siyasî pazarlık unsuru olmasını da beraberinde getirecekti.

Konuyu devlet nezdinde ilk defa gündeme getiren kişiler arasında İngiliz Dışişleri Bakanlığı danışmanı ve bir Arap dili-kültürü uzmanı olan, George Percy Badger (1815-1888)⁴ gerek kişiliği gerekse zaman zaman değişen görüşleriyle, bir bakıma İngiliz resmi tavrını anlamaya da yardımcı olması bakımından, dikkat çekmektedir. Badger, Ocak 1873'te söz konusu ihtimaller, bunlara karşı izlenebilecek değişik politikalar ile Osmanlı hilâfeti hakkında Dışişleri Bakanlığı'na bir rapor hazırladı. Buna

1 Y. Hikmet Bayur, "Tıpu Sultan ile Osmanlı Padişahlarından I. Abdülhamid ile III. Selim Arasındaki Mektuplaşma", *Belleter*, XLVII, 1948, s. 619-654; Syed Mahmud, *The Khilafat and England*, Patna 1922, s. 77.

2 Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bu bilginin karşılığını bulmak mümkün olmadı. Ebul Kalam Azad, *Khilafat and Zahiratul-Arab* (trns. Q. M. Abdul), Bombay 1920, s. 186; Salar Jung, "Europe Revisited" *Nineteenth Century*, Nov. 1887, s. 503. Osmanlı Devleti'nin bu hadiseler sırasındaki tavrı için bk. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)*; İrade Hariciye, 7750, 7802, 7984, 7903 (1274); A. Özcan, "1857 Büyük Hind Ayaklanması ve Osmanlı Devleti", *İ. Ü. İslâm Tetkikleri Dergisi*, IX, İstanbul 1995, s. 269-280.

3 İngiltere'nin hilâfetten faydalanmak istediği bir diğer gelişme 1878'de gerçekleşti. Bu tarihte gergin olan İngiliz-Afgan ilişkilerinin ileride Hindistan'ın güvenliğini tehdit edebilecek olması bir kısım İngiliz diplomatını endişeye sevk etmişti. Böylece Halife'den Afgan Emir'i'ne İngilizler'e düşman olmamasını tavsiye edecek bir mektubun gönderilmesinin faydalı olacağı düşünülerek sultan II. Abdülhamid'den yardım istendi ve Afganistan'a bir Osmanlı heyeti gönderildi. D. E. Lee, "A Turkish Mission to Afghanistan", *Journal of Modern History*, XIII, 1941; A. Özcan, *Pan-İslâmizm, Osmanlı Devleti Hindistan müslümanları ve İngiltere*, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayını, Ankara 1997, s. 102-115.

4 Badger için Bkz. G. Roper, "George Percy Badger", *Brismes*, II/2, 1984, s. 140-155; C. Kallek, "Badger, George Percy", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, IV, 418-418. Badger'in yirmi yıllık bir çalışma sonucunda hazırladığı Arapça-İngilizce Lexicon'u (London 1881) bu alanda kaynak olma özelliğini hala korumaktadır.

göre Hz. Peygamber Arap olduğu için hilâfet bir Arap kurumudur, en meşhur halifeler de Arap'tırlar. Ancak Osmanlı sultanları Asya'daki müslümanlar arasında gerçek birer halife olarak tanınmışlardır.

Eğer Araplar da Osmanlı sultanını aynı şekilde halife olarak tanırlarsa onun İslâm alemindeki şöret ve nüfuzu muazzam derecede artar. Bunun doğuracağı sonuç İngiltere'nin aleyhine olabilir. Bu yüzden İngiltere Araplar üzerindeki Osmanlı otoritesinin genişlemesini önlemeye çalışmalıdır.⁵

Badger'in bu raporundan bir kaç ay sonra, (Ağustos 1873'te) İngiliz Dışişleri Bakanlığı İslâm âlemindeki bütün temsilciliklerine bir yazı göndererek buldukları yerlerdeki dinî-siyasî durum hakkında bir araştırma yapmalarını ve sonuçlarını bildirmelerini istemiştir. Dışişleri Bakanı imzasını taşıyan yazıdan artık İngiltere'nin bu tür gelişmelere kayıtsız kalmayacağı anlaşılmaktadır:

Doğuda müslümanlar arasında yaşanan ve bir bakıma dinî karakterli olup, siyasî uyanışı andıran gelişmeler son zamanlarda dikkat çekmektedir. Dolaşısıyla bulunduğunuz yerlerdeki müslümanlar arasında buna benzer gözlemleriniz var ise en kısa zamanda rapor edilmesin.⁶

İngiltere'yi böyle bir soruşturma yapmaya götüren başka sebepler de vardı. Zira söz konusu zaman kesiti gerçekten de İslâm aleminde bir hareketliliğin görüldüğü, bir başka deyişle sömürgeleştirme çalışmalarının devam ettiği Uzak Doğu ve Orta Asya İslâm topraklarında Hollandalılar ve Ruslar'a karşı direnişlerin sergilendiği ve bu direnişler sırasında da gerek yardım, gerekse sığınmak için sık sık Osmanlı sultan-halifesine müracaat edildiği bir dönemdir.

Öte yandan Hindistan'da, özellikle Kınm Savaşı'ndan sonra, Osmanlı sultanının halife olarak saygınlığı artmış, bir çok camilerdeki cuma hutbelerinde onun adı zikredilmeye başlanmıştı. Hindistan müslümanlarınca gittikçe daha büyük bir bağlılık gösterilmeye başlanılan halifenin ileride İngiltere ile arasının açılması durumunda, gelişmelerin zararlı olabileceğini düşünen İngiliz-Hindistan hükümeti ile Arabistan yarımadasındaki mevcut Osmanlı hakimiyetinin Hindistan'ın güvenliğini tehdit edeceğini tahmin eden Hindistan Bakanlığı (India Office) da zaman zaman Dışişleri Bakanlığı'nı uyarmaktaydı.⁷

İşte böylesine bir tecrübe ve bilgi birikimi bulunan İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na son olarak, benzer endişeler taşıyan Hollandalılar'dan bir işbirliği teklifi geldi. Buna göre, hilâfet etrafında gelişmekte olan müslüman hareketliliğinin nedeni İslâm dünyasını birliğe doğru götürmeyi hedefleyen bir oluşumun varlığı idi ve eğer bir şeyler yapılmazsa gelişmeler hıristiyan devletler için çok ciddi sonuçlar doğurabilirdi.⁸

5 "Memo Respecting Turkey and Russia in Their Relations With Arabia and Central Asia", 26 January 1873, Public Record Office, Foreign Office (FO), 424/32. Badger bundan bir kaç yıl sonra farklı şeyleri savunacak ve Osmanlı hilâfetinin meşruluğunu iddia edecektir. Bu değişikliğin, gerçekte bir kanaat değişikliği mi yoksa siyaset değişikliği mi olduğu şüphesiz tartışılmaya açıktır.

6 FO 881/2621, "Correspondence Respecting the Religious and Political Revival Among Mussulmans 1873-1874."

7 A. Özcan, *Pan-İslâmizm...*, s. 24-32; Bk. Lytton Papers, E. 218/231 India Office Library and Records (IOR). Osmanlılar da bunu farketmişlerdi. BOA. Yıldız Esas Evrakı (YEE), 18-553/594-93-38.

8 Memorandum, Count Bylant'dan Granville'e, 9 Ağustos 1873, FO 881/2621.

İngiliz Dışışleri Bakanlığı'nın ilgili temsilciliklerinden istediği araştırma sonucu olarak İslâm dnyasının muhtelif bölgelerinden yirmi dokuz rapor Londra'ya ulaştı. Bunlardan yirmi tanesi Osmanlı topraklarında görev yapan konsoloslara aitti. Gelen bilgiler, bölgelere göre farklı ve oldukça çelişkili olmakla birlikte, netice itibariyle herhangi teşkilatlı bir hareketin varlığının tespit edilemediği, fakat gelişen haberleşme ve ulaşım imkânlarına paralel olarak müslümanların birbirlerinin durumuna daha yakından vakıf oldukları ve karşılıklı etkileşim imkânlarının arttığı, keza hacca gidip gelenlerin sayısında bir fazlalık bulunduğu gibi genel gzlemlerdi. şüphesiz bu tür gelişmelerin dikkatle izlenmesinde fayda bulunduğu da belirtiliyor fakat o an için ciddi bir tehlike hissedilmiyordu. Bu tür bilgilerden sonra İngilizler Hollandalılar'ın endişelerinin abartılı olduğu kanaatine varmakla birlikte, artık bir hareketliliğin mevcudiyetinin farkındaydılar.⁹

[Yeni] Gelişmeler arasında İngiltere için çok önemli olan ve İngiltere'yi hilâfet konusunda hassas olmaya götüren asıl sebep, öncelikle bu kurumun İngiliz-Osmanlı ilişkilerinin durumuna göre, Hindistan'da uyandıracakı tesir ve keza İngilizler'in Hindistan güvenliği için önem arzeden bazı Arap topraklarının denetimini elde etmek istemeleridir. Bu cümleden, Osmanlılar'ın Arap Yarımadası'ndaki hakimiyetlerini sağlamlaştırmak için Yemen ve Asir bölgesine 1870'lerin başlarında düzenlediği askeri hareketler İngiliz-Hindistan çıkarları için ileride zararlı olabileceği şüphelerini gündeme getirirken,¹⁰ Osmanlılar'ın bu tür tedbirleri hilâfete dayalı meşru bir hak olarak değerlendirmeleri İngilizler'in dikkatini çekmişti. Osmanlı Devleti'nin Londra Büyükelçisi Musurus Paşa'ya göre, Padişah Peygamber'in halefi ve hilâfet unvanının sahibi olduğu için otoritesini bütün Arap Yarımadası'na şamil kılması onun tabii bir hakkıydı.¹¹

Bu dönemde İngiltere'de görülen bir başka gelişme de Osmanlı Devleti'ne karşı geleneksel siyasetin değişmekte olduğudur. 1870'lerin başında Almanya'nın birleşmesiyle Avrupa'da güç dengesinin ve münferit emellerin değişmesi, Avrupa devletlerinin Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü korumak taahhütlerinden (1856 Paris Antlaşması) vazgeçmeye başladıkları ve aralarında bir mutabakata varabilirlerse paylaşmanın mümkün olabileceği düşüncesine götürmüştü. Bu cümleden, Kırım Savaşı'nda Rusya'ya karşı Osmanlı Devleti'ni desteklemekle hata yaptıkları (1890'lar da buna "yanlış ata oynamak" diyeceklerdi) düşünen İngilizler, 1870'lerin ortalarında Balkanlar'da yaşanan bunalım ve bunu izleyen Osmanlı-Rus Savaşı (Doksan Harbi) sırasında, gerek Osmanlılardan, gerekse Hindistan müslüman kamuoyundan gelen bütün baskılara rağmen tarafsız kalarak Rusya'ya karşı çıkmamışlardır. İngiltere bununla yetinmeyip Hindistan ve Ortadoğu çıkarları için önemli gördüğü Kıbrıs

9 FO, 881/2621.

10 Eliot'tan Granville'e 28 Aralık 1870, FO, 78/3186.

11 B. A. Manneh, *Some Aspects of Ottoman Rule in Syria* (Doktora tezi), Oxford niversitesi 1973, s. 300. İlginçtir, Genç Türkler'in yönetimi sırasında da Osmanlı Devleti İngilizler'e aynı gerekçeyi ne sürecek ve XVI. yüzyıldan beri bu bölgeye hakim olan müslüman devlet olarak kendilerinin Arap Yarımadası'ndaki kkk kabileleri hilâfet altında toplamaya hakları olduğunu söyleyecektir. Lowther'den Grey'e 22 August 1910, *Arabian Boundaries, Primary Documents 1853-1957*, Archive Editions, Buckinghamshire 1988, s. 495-496.

(1878) ve Mısır (1882) gibi Osmanlı topraklarını doğrudan kontrol etme sürecini de başlattı.¹²

Buraya kadar anlatılanların ışığında şu neticeye varmak mümkündür: 1870’lerde yaşanan gelişmeler ve İngiltere’nin Osmanlılar’a karşı değişmekte olan siyaseti, diğer taraftan da İngiliz hakimiyeti altında bulunan müslümanlar arasında Osmanlı hilâfetinin toplumları harekete geçirebilecek derecede güçlü bir etken olarak ortaya çıkması İngiltere için yeni bir İslâm ve hilâfet anlayışı ile yeni bir tavır gerektirecekti. Nitekim çok geçmeden bir kısım İngiliz devlet adamı, politikacılar, gazeteciler ve aydınlar bu gücün mahiyet ve dayanaklarını sorgulamaya başladılar. Buna katkıda bulunan bir diğer gelişme de 1876’da Meşrutiyet ilan edildiği zaman Osmanlı sultanının bütün müslümanların halifesi olduğunun Osmanlı Kanun-i Esasî’inde belirtilmesidir. Zira daha evvel mücerred olarak sözü edilen bu husus Kanun-i Esasî’yle birlikte artık resmi bir iddia ve hak olarak ifadesini bulmuştur ve bunun ne ihtiva ettiği, yani Osmanlı vatandaşları dışındaki müslümanlara yönelik nasıl bir siyasî mesaj taşıdığı uygulamada henüz belli değildir. Böylece çok geçmeden İngiliz gazete ve dergilerinde bu alanda yoğun bir yazı trafiği ve tartışma başladı.

Tespit edilebildiği kadıyla basında bu tartışmayı başlatan kişi Liberal Parti’den parlamento üyesi ve eski Bengal Vali Yardımcısı (1871-1874) Sir George Campbell’dir. Campbell’den sonra gazete ve dergi sütunlarında devam eden tartışmalar müstakil kitapçıklarla da iyice kızışmıştır. Campbell, Kanun-i Esasî’de yer alan söz konusu ifadeden hareketle kaleme aldığı bir yazısında “Rus Çarı katolikler ile İngiliz protestanlarının ne kadar lideriyse Osmanlı Sultanı da müslümanların o kadar halifesidir” diyerek, böyle bir şeyin kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.¹³ Bundan bir kaç gün sonra diğer bir eski Hindistan bürokratu olan George M. Birdwood (1832-1917) *Times* gazetesinde Campbell’i desteklemiş ve Osmanlı hilâfetinin uydurma bir temele dayandığını iddia etmiştir.¹⁴ Birdwood’a göre, “Sultanın halifeliği gerçek değildir ve bu haliyle de Hindistan’daki İngiliz çıkarları açısından bir tehdit oluşturabilir. Bunu önlemek için oradaki müslümanlara bu iddianın gayri meşru ve zındıklık olduğunu özellikle vurgulamamız lazımdır”. Ancak Osmanlı hilâfetinin İslâmî açıdan meşru olmadığını ispat iddiasıyla yazıldığı belirtilen bu yazının devamı asıl endişenin daha ziyade siyasî olduğunu göstermektedir. Zira burada söz konusu edilen şey İngiltere’nin Hindistan’daki çıkarlarıdır ve bunu emniyete almak için atılması gereken adım da Mekke Şerifi’ni hilâfet makamına oturtmaktır. Yine Birdwood’a göre, Şerif’in halifeliği üstlenmek için gereken şartlara sahip bulunması, yani onun Kureyş soyundan gelmesi ve Mekke’nin

12 Salisbury 1877’de Lytton’a yazdığı bir mektupta “Kanaatimce Osmanlı hanedanını destekleyerek İngiliz çıkarlarını korumaya yönelik eski politika pek gerçekçi değildir. Yeni toprak düzenlemeleri ile çıkarlarımızı daha doğrudan korumanın zamanı gelmiştir” demektedir. Lady G. Cecil, *The Life of Robert Marguis of Salisbury*, II, 1921, s. 130; Keza bk. *Hansard Parliamentary Papers*, 4th Series, XLV, V, 28-29, 19 January 1897.

13 J.W. Redhouse, *A Vindication of the Ottoman Sultan’s Title of Caliph Showing its Antiquity, Validity and Universal Acceptance*, London 1877, s. 1.

14 *The Times*, 12 Haziran 1877.

emiri olması bir yana, bundan daha da önemlisi Hicaz'ın, Hindistan yoluna çok yakın bulunması dolayısıyla Mekke şerifini kontrol altına almanın daha kolay olacağıdır. Diğer bir deyişle, eğer şerif halife olursa onu "tehdit etmek" zor olmayacaktır. Keza İslâm dünyasının geri kalmasından sorumlu olan bu hanedanın yıkılmasıyla müslümanlar arasında bir canlanma ve düzelme de başlayacaktır. Birdwood, bir kaç ay boyunca gazete ve dergilerde öne sürdüğü bu tür fikirlerini 10 Ekim 1877 tarihli *Times* gazetesinde tekrar özetlemiştir:

Osmanlı hilâfeti gayri meşru olup İslâmî temeli bulunmamaktadır. Buna rağmen dünya müslümanları arasında kabul görmesi ise, İslâm dünyasına hakim olan cehaletten dolayıdır. Osmanlı sultanı bu iddiasından vazgeçerek unvanı Mekke şerifine iade etse, Şark meselesi hallolma yoluna girecektir.¹⁵

Fark edileceği üzere, 1870'lerin sonlarına doğru Osmanlı hilâfetine karşı öne sürülen buna benzer reddiyeler, her ne kadar evvelemerde geri plandaki siyasî çıkarlar saikiyle ortaya konulsa da, müslüman kamuoyunu etkileyebilmek için meşru esaslara dayandırılmak istenmiştir. Bu esasları da genel olarak şöyle sıralamak mümkündür:

1. Osmanlılar'ın hilâfet iddiası yeni bir şeydir.

2. Dünyadaki müslümanların hepsi tarafından tasdik edilmiş bir durum değildir.

3. Yaygın olan, hadiste ifade edildiği üzere hilâfet Kureyş'e ait bir haktır ve Osmanlılar, Kureyş soyundan gelmemektedirler.

4. Osmanlılar'ın hilâfeti sahiplenmeleri İslâm hukukunda belirtildiği üzere seçim ve biatla değil, zorla ele geçirmekle veya tevarüsle gerçekleşmiştir.

Diğer taraftan İngiltere'deki aydınlar ve yazarlar arasında yine siyasî tavır farklılığı ve Osmanlı Devleti'ne yaklaşım itibarıyla yukarıdaki görüşlere katılmayanlar da mevcuttu. Dolayısıyla basında çıkan söz konusu reddiyelere tarihî ve İslâmî gerekçelerle cevaplar gelmekte gecikmedi. Bunlar arasında özellikle iki isim dikkat çekmektedir: James W. Redhouse ve George Percy Badger. Redhouse tanınmış bir Türkolog olup zaman zaman İngiltere Dışişleri Bakanlığı'na Osmanlı meseleleri hakkında danışmanlık yapan bir uzmandır.¹⁶ Badger ise, yukarıda da bahsedildiği üzere, aynı bakanlığa Arap meseleleri hakkında danışmanlık yapmaktadır; fakat Osmanlı hilâfetine dair görüşleri bu sırada farklıdır. Redhouse, 1877'nin Haziran ayında piyasaya çıkardığı on dokuz sayfalık bir kitapçık ile Osmanlı hilâfetine saldıran kişileri eleştirerek onları, "gerçekleri saptırmak, beyhude işlerle uğraşmak ve siyaset bilmezlikle" itham etmiştir. Redhouse'a göre, bu saldırıların temelinde o sıralar Balkanlar'da yaşanan gelişmelerden dolayı Türkler aleyhinde oluşturulan olumsuz havanın etkisi vardır. Halbuki bu

15 Benzer görüşler için bk. *The Times*, 25 Haziran, 9 Temmuz, 15 Ekim ve 18 Ekim 1877.

16 Osmanlı Türkçesi'nin en zengin sözlüğü kabul edilen *Turkish-English Lexicon*'un hazırlayıcısı olan Redhouse uzun yıllar Osmanlı bürokrasisinde de tercüman olarak çalışmış ve Sultan Abdülmecid tarafından Nişân-ı İftihar ile taltif edilmiştir. Geniş bilgi için bk. C. V. Findley, "Sir James W. Redhouse 1811-1892; The Making of a Perfect Orientalist", *Journal of the American Oriental Society*, s. 99, 1979. Redhouse'nin Dışişlerine verdiği raporlar için bk. FO 78/2889, PRO. Bunlardan bazılarının bir değerlendirmesi için bk. K. Karpat, "Redhouse's Definition of Turkishness", *International Journal of Turkish Studies*, Winter 1979-80, I, 120-128.

olaylarla ilgili olarak Türkler’e atfedilen vahşet örnekleri, tam aksine, yabancı ajanlar ve altınla kandırılan Bulgarlar tarafından işlenmiş olup hilâfet meselesiyle hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Hilâfet meselesine gelince: Redhouse öne sürülen itiraz noktalarını ele alarak sistemli bir şekilde izah etmeye çalışmıştır: Osmanlılar’ın hilâfet unvanını kullanmaları yeni bir şey değildir. Zira aksini iddia edenler duymamış olsalar bile, yüz elli sene öncesinin Avrupa kaynakları dahi Osmanlı sultanlarından halife olarak bahsetmektedirler. Aynı şekilde bu unvan yeryüzündeki müslümanların geneli tarafından da çok uzun zamandan beri kabul görmüştür. Buna dair bizzat İngiliz Dışişleri belgeleri yeterli delilleri ihtiva etmektedir. Hilâfetin Kureyş’e ait olması gerektiği meselesine gelince: Osmanlı Sultanı Yavuz Selim 1517’de Mısır’ı ve Hicaz’ı ele geçirince hilâfet unvanını da üstlenmiş ve Kureyş soyundan gelen Mekke Şerifi bu durumu açıkça kabullenmiştir. Kaldı ki, İslâm kaynaklarında bu şart ve buna ait olduğu söylenen hadis çok tartışılmış, mezhepler tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır. Fakat konu hakkındaki rivayetler gözden geçirildiğinde ortaya çıkan sonuç şudur:

Hilâfetin Kureyş’e ait olduğu yolundaki hadis sahih değildir. Kureyş şartı, Peygamber’in ölümünden sonra kanşıklıkları önlemek gayesiyle ortaya atılmıştır. Nitekim bu kadar senedir İslâm hukukçularının bu noktadan hareketle Osmanlı hilâfetine bir itirazları da görülmemiştir.¹⁷

Badger’in faaliyetleri ise daha da yoğundur. Bu konuda hem *Nineteenth Century* dergisinde uzun bir yazı yayımlamış hem de *Times* gazetesine açıklayıcı mektuplar göndermiştir. *Nineteenth Century*’de “*The Precedents and Usages Regulating the Muslim Khalifate*” başlığıyla çıkan yazı, son zamanlarda çok tartışılan hilâfet meselesinde konunun hukuki temellerinin, müslümanlar da dahil, bir çok kişi tarafından yeterince bilinmediğini ve bu yüzden de yanlış değerlendirilmeler yapıldığını belirterek, önce hilâfet kavramının etimolojik tarihini ortaya koymaktadır. Daha sonra, hilâfet müessesesinin geçmişi üzerinde durularak mezheplerin bu husustaki görüşleri değerlendirilmektedir.

Badger’e göre de, Osmanlı hilâfetine karşı çıkanlar daha çok siyasî gerekçelere dayanmaktadırlar ve İngiltere’nin çıkarları için müslümanları Osmanlılar’dan uzaklaştırmak istemektedirler. Ancak bu gerekçe ile, yani İngiltere çıkarları açısından bile, iddia edildiği gibi bir tavır takınmak hatalı olur. Zira bu durum İngiltere’nin İslâm politikasıyla doğrudan ilgilidir ve bu husus ayrı bir hassasiyet gerektirmektedir. Mekke şerifini öne sürenler onun padişahın onayı ile tayin edilen bir memur olduğunu ve sadece kendi bölgesinde tesir sahibi bulunduğunu unutmamalıdır. Kaldı ki bu mesele öncelikle müslümanları ilgilendiren bir husus olup, onların da kanaati genelde şu şekildedir: “İslâm alemi çoğunlukla Osmanlı sultanlarını halife olarak tanıdıklarına göre, Osmanlılar da bu makama diğer herhangi bir aday kadar hak sahibidirler.”¹⁸

Görüldüğü üzere bu aşamada İngiltere’de iki farklı tavır ortaya çıkmıştır. Her ikisinin de hareket noktası öncelikle İngiliz çıkarlarını korumak olup, ancak bunu temin

17 J. W. Redhouse, *A Vindication...*, s. 1-19

18 *Nineteenth Century*, II, 1877, s. 277; Badger ayrıca *Times* sütunlarında Birdwood ile tartışmalara girmiştir. bk. 10, 15, 18 Ekim 1877, tarihli nüshalar.

için nasıl bir yol izlenmesi gerekeceği ve Osmanlı hilâfetinin İngiliz hakimiyeti altında bulunan müslümanlar üzerindeki nüfuzunun bu çıkarları nasıl etkileyeceği hususunda farklı yaklaşımlar benimsenmiştir. Uzun vadede Osmanlı hilâfetini zararlı bulanlar daha rahat kontrol, hatta gerekirse tehdit edilebilecek konumda gördükleri Mekke şerifini öne çıkarmayı teklif ederlerken bu kanaatlerini İslâm kaynaklarından temellendirmeye çalışmışlar, buna mukabil İngiliz menfaatlerinin Osmanlı halifesi ile dost olmakta olduğuna inananlar ise aksini savunmuşlardır. Şüphesiz yukarıdaki farklı tavırları benimseyenler bu sırada resmi bir sıfat taşımadıkları için görüşleri belli ölçüde sadece kendilerini bağlıyor gibi görünse de gerek daha önce devlet görevlerinde bulunmuş olmaları ve gerekse zaman zaman Dışişlerine danışmanlık yapmaları İngiltere'nin resmi politikasına da etki edebileceklerini ortaya koymaktadır.

Nitekim bu dönemde İngiliz resmi politikasının bir değişim süreci içerisinde olması yukarıdaki hararetli tartışmaların aynı zamanda bu değişimi etkilemeye matuf olduğu hususunu gündeme getirmektedir. Basında bu çeşit tartışmalar yapıldığı sırada 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın devam etmesi ve bu savaşın neticesinin Orta Doğu, Asya ve Hindistan'daki İngiliz çıkarlarını derinden etkileyecek olması İngiltere'nin Rus tehdidine karşı Asya müslümanlarının desteğini sağlamak için Osmanlı halifesiyle güya iyi ilişkiler içerisinde görünmesini gerektiriyordu. Bununla birlikte artık Arap hilâfeti ve şerif meselesinin de gündeme gelmiş olması, İngiltere açısından mutlaka üzerinde durulması gereken bir gerçek olarak ortaya çıkmıştı. Kısacası İngiltere resmen bir tavır ortaya koymuyor; fakat bütün ihtimalleri hesaplayarak muhtelif gelişmelere göre politika üretebilecek bir rahatlık içerisinde olmak istiyordu.¹⁹

Kısa bir süre sonra, Osmanlılar'ın Doksan Üç Harbi'ni kaybetmelerini müteakip, kendi güvenliği için Araplar'la yakınlaşma tesis etmek isteyen İngiltere'nin bu yakınlığa gönüllü olarak hazır olan Mekke Şerifi Hüseyin ile gizlice irtibata geçtiği görülmektedir. Bu ilişkilerde aktif bir şekilde göze çarpan kişi 1879'da Cidde'ye konsolos olarak atanan James Zohrab'tır. Zohrab'ın ilk teşebbüsü, 1879 Eylül'ünde patlak veren İngiliz-Afgan bunalımını Şerif Hüseyin'in Afganlılar üzerinde var olduğu farz edilen manevi nüfuzu ile çözmek gayretidir. İngiliz kaynaklarına göre bir şekilde İngilizler'le irtibat kurmak isteyen Şerif Hüseyin de bu durumu vesile etmiş ve her şartta kendisine güvenilebileceğini belirterek Afganlılar'la olan sıkıntılarda İngiltere'ye yardımcı olmaya hazır bulunduğunu iletmıştır. Şerif, İngilizler hakkındaki iyi duygularını da izhar etmiş ve Osmanlı padişahı hakkındaki düşüncelerini açıklamıştır. Buna göre:

Osmanlı sultanı artık bir halife olarak gereken saygı ve bağlılığa sahip değil. İnsanlar, kendisine bağlı bir memurun [şeyhülislâmın] fetvasıyla hal' edilebilen birisine neden saygı duyup itaat edeceklerini soruyorlar. Keza aynı gerekçeyle onun, Peygamber'in temsilcisi olduğuna da inanmak istemiyorlar.²⁰

19 *Foreign Department, secret (FD, sec.)* March 1878, no. 202-207, *National Archives of India (NAI)*. 1880'lerdeki Peyk-i İslâm hadisesinde de İngiltere benzer tavır takınmıştır. Bu gazetenin Osmanlı sultanından İslâm'ın, dolayısıyla Hindistan müslümanlarının halifesi olarak bahsetmesi sert tepkilere neden olmuş ve İngiliz-Hindistan Hükümeti, Hindistan gazetelerinden bunu reddetmelerini istemiş, buna razı olmayan gazeteler ise hükümeti kızdırmıştı. *FD Sec.* March 1881, 45-90; *FD Sec.* Aug 1881, 146-162, *NAI*.

20 Zohrab'dan Salisbury'ye, 8 Aralık 1879, FO 78/2988, PRO.

Gelişmeleri Londra'ya ileten Zohrab'a göre Şerif'in teklifi kabul edilmeliydi; çünkü onun yeryüzündeki müslümanlar üzerinde çok büyük tesiri vardı. Halbuki Osmanlı sultanı halife sıfatı taşımasına rağmen sadece bir siyasi liderdi ve etkisi de tartışılabilir. Kaldı ki Şerif'e her zaman güvenmek mümkündü.²¹ Bu durumda, artık İngiltere Osmanlı Devleti ile ilişkilerini soğuttuktan sonra müslümanlar üzerinde nüfuzunu genişletmeye yarayacak bu kozu değerlendirmeli ve bir an önce Şerif Hüseyin ve Hicaz üzerindeki kontrolünü tesis ederek İslâm alemini yönlendirme imkânı elde etmeliydi.²² Zohrab Ocak 1881'de de kendisine bilgi getirdiğini söylediği bir Arap'ın şu ifadelerini aktararak görüşlerini desteklemek istiyordu:

Osmanlı sultanının iki zayıf noktası vardır: 1. Tahtı, 2. Halife unvanı. Birincisi şu anda güvenlidir; fakat ikincisi öyle değildir ve eğer İngiliz gazeteleri yoğun bir şekilde bunun üzerinde dururlarsa sultan telaşa düşecektir. Suriye, Yemen ve Nejd, Osmanlılar'a karşı ayaklandıkları zaman Araplar'ın bir Arap halife ihdas edeceklerine şüphe yoktur.²³

Londra bu aşamada henüz kesin kararını ortaya koymadı. Fakat öyle anlaşılıyor ki Zohrab'ın raporlarından ve Şerif Hüseyin'in İngilizler'e karşı beslediğini ifade ettiği dostane duygularından İstanbul'daki İngiltere Büyükelçisi Layard da etkilenmişti. Bununla birlikte Layard, İngiltere'nin Osmanlı Devleti'nden hâlâ vazgeçmemesi gerektiğine inandığı için Şerif Hüseyin'le olan ilişkilerde çok dikkatli olunmasını istiyor ve Sultan II. Abdülhamid'in kesinlikle şüphelendirilmemesi gerektiğini özellikle belirtiyordu. Eğer Sultan her hangi bir şeyden rahatsız olursa Şerif Hüseyin'i hemen vazifeden alabilirdi.²⁴ Dahası, "Sultan bizim Şerif Hüseyin'le bu şekilde gizli ilişkiler içerisinde girip bir halife olarak kendisinin [padişahın] otoritesini zayıflatmaya çalıştığımızdan şüphelenirse, şuna eminim ki, elindeki her türlü vasıtayla bunun hesabını sormaya çalışacaktır."²⁵

Böylesine hassas bir dengede Layard'ın nihai kanaati gayet net idi: Şerif ile bu tür gizli ve riskli ilişkiler devam ettirilecekse bunun Osmanlı Devleti ve Padişah'tan vazgeçmek olduğu bilinmeli ve ona göre karar verilmeliydi.²⁶

İngiltere, görüldüğü üzere, son derece önemli bir tercih aşamasında iken (Mart 1880) Şerif Hüseyin bir Afganlı tarafından öldürüldü. Tabiatıyla bu beklenmedik gelişme bütün siyasi hesapları o an için sona erdirdi. Ancak İngilizler Şerif'in öldürülmesinden epeyce rahatsız olmuşlardı. Bunun için bir yandan Osmanlılar'ı suçlarken, diğer taraftan Hüseyin'in yerine emir olması muhtemel bulunan kardeşi Avnurefik'in

21 FO 78/3131. Zohrab'dan Salisbury'ye, 9 Jan 1880. FD Sec. May 1880, no 128. *NAI*

22 Ş. T. Buzpinar, "The Hijaz, Abdulhamid II, and Amir Hussein's Secret Dealings with the British, 1877-1880", *Middle Eastern Studies*, 31/1 January 1995, s. 114.

23 Goschen'den Granville'e, 6 Ocak 1881 L/PS/3/2341/ 146, *India Office Library and Records (IOR)*.

24 FD, Sec. May. 1880, No 146, 172, *NAI*.

25 Layard Papers, 39132/82, *British Museum*.

26 Layard'dan Salisbury'e, 9 Şubat 1880 IOR L/PS/3/161. Layard Papers, 3913/F 16, 11 Şubat 1880. Layard'ın tercihi hala Osmanlı Sultanı'ndan yanaydı; zira o İslâm âleminde Şerif'ten çok daha fazla etkiliydi ve kendisi İngiltere'nin müslümanlara yönelik tasarladığı herhangi bir şeyi Padişah'a yaptırabileceğini düşünmekteydi. Layard Papers 39130/F 14 Layard'dan Lytton'a 14 Haziran 1877, *BM*.

de kendilerine yakın olabileceği düşüncesiyle bir beklenti içerisine girdiler.²⁷ Ancak bu olmadı ve Sultan II. Abdülhamid, İngilizler'in muhalefetine rağmen, bir başka sülaleden gelen Abdulmuttalib'i emirliğe tayin etti. Abdulmuttalib'in emirliğe getirilmesi İngilizleri bir an için telaşlandırdı. Çünkü Zohrab daha önce Londra'ya yazdığı yazılarında Abdulmuttalib'in hıristiyan düşmanı mutaassıp bir kişi olduğunu belirtmiş ve eğer emirliğe o tayin edilirse 'Hicaz'da kan gövdeyi götürecek' diye ciddi uyarılarda bulunmuştu. Bu ifadelerden rahatsızlık duyan İngilizler,²⁸ onun tayin edilmemesi için girişimlerde bulunmuşlardı. Fakat bu çabaları neticesiz kalınca, çok geçmeden bu defa onun görevden alınması için İstanbul'da çalışmalarına başladılar.²⁹ Gelişmelerden en çok rahatsız olan Zohrab, Abdulmuttalib görevde kaldığı sürece İngiliz menfaatlerinin ne kadar çok zarar göreceğini Londra'ya rapor ediyor ve onun görevden bir an önce uzaklaştırılması için Osmanlı Devleti'ne baskı yapılmasını istiyordu. Zohrab'a göre hakimiyeti altında altmış milyon müslüman bulunan İngiltere, emirlik gibi dünya müslümanları için son derece önemli olan bir makama kimin tayin edileceği hakkında en az on altı milyon müslüman vatandaşı bulunan Sultan kadar, söz sahibi olmalıydı.³⁰

Sultan II Abdülhamid'i, Abdulmuttalib'in görevden alınması konusunda ikna edemeyen İngilizler, bu defa onun yaşının oldukça fazla olması dolayısıyla yakında öleceği beklentisi içerisinde yerine geçecek kişi hakkında garanti almak istediler. İngilizler eski emir Şerif Hüseyin'in ailesinden birisinin tayin edilmesini istiyorlardı. İngilizler'in Mekke emirliği ile bu derece ilgilenmeleri İstanbul'da şüpheye karşılanmasına rağmen, Sultan II. Abdülhamid Hicaz'daki teamül gereği, Abdulmuttalib'ten sonra zaten Avnurrefik Paşa'nın onun yerine geçeceğini bildirdi.³¹ Nitekim çok kısa bir süre sonra, Emir Abdulmuttalib'in, ölümü beklenmeden, görevden alınmasıyla (Eylül 1882) bu tayin gerçekleşecekti. Ancak Abdulmuttalib'in görevden alınma sebebi İngilizler'in ısrarları olmayıp Hicaz'daki Osmanlı yönetimi aleyhine bir isyan hazırlama çabalarını gösteren yazan meğhul mektupların ele geçirilmesiydi. Onun yerine tayin edilen Avnurrefik Paşa Sultan'ın İngilizler'den duyduğu şüpheleri bildiği için, İngilizler'le açıktan ilişkilerden kaçınmayı tercih etti ve bunu da İngilizler'e bildirdi.³²

İngiltere'de görülen alternatif eğilimler arasında Arap hilâfeti veya şerif ağırlıklı politikanın ısrarlı savunucuları arasına 1880'lerden itibaren ünlü bir isim daha katıldı: Wilfrid Scaven Blunt (1840-1920). Varlıklı ve aristokrat bir aileye mensup olan Blunt 1859'dan itibaren İngiltere Dışişleri Bakanlığı'nda diplomat olarak çalışmaya başlamış, 1868'de istifa ettikten sonra da Ortadoğu ve Arap politikasına ilgi duyarak

27 FD, Sec. May 1880, No 165, 168, NAI.

28 Zohrab'dan tel. 15 Mart 1880, L/PS/3/218; Zohrab'dan Salisbury'e, 17 Mart 1880. FO 78/3131.

29 FD, Sec. June 1880 NO.441; FD. Sec. Marc 1881 no. 267, NAI.

30 FD. Sec. March 81 No.129, NAI

31 L/PS/3/234, IOR. Layard'dan Salisbury'e, 24 Mart 1880, Jan 1882, No 3, NAI; R. L. Şukla, *India Britain and the Turkish Empire*, People's Publishing House, New Delhi 1973, s. 206-207.

32 Ş. T. Buzpınar, *Abdülhamid II, Islam and the Arabs: The Cases of Syria and the Hijaz (1878-1882)*, (Doktora tezi) Manchester Üniversitesi, 1991, s. 304.

bölgeye yaptığı seyahatler ile bu ilgisini güçlendirmiş, çok geçmeden de Arap bağımsızlık hareketinin en şiddetli destekçilerinden birisi haline gelmişti. Daha önce İngiliz siyasi çevrelerinde Osmanlı destekçisi olarak tanınırken, 1878'den itibaren Osmanlı Devleti'nden ümidini keserek Araplar'ı Osmanlı yönetiminden ayırmak için planlar ortaya atan Blunt'ın ilk girişimi, Suriye ve Mısır'ın bağımsızlığını ilan ederek Osmanlı Devleti'ne karşı birleşmelerini öngörmektedir. Planını bu tarihte görüştüğü Dışişleri Bakanı Salisbury'ye anlatmış, fakat makul bulunmamıştı.³³ Blunt 1879'da bu defa İngiltere himayesinde bir Arap devleti fikriyle ortaya çıkarak, kurulacak devletin Hindistan hükümetine bağlanmasını teklif etmiş ve Hindistan Genel Valisi Lytton'un da desteğini almıştı.³⁴ Fakat bir müddet sonra Lytton'un görevden ayrılmasıyla bu girişim de sonuçsuz kalmıştı. 1880'de Gladstone hükümetinin iktidara gelmesiyle bu konuda tekrar ümitlenen Blunt, Gladstone'dan bir randevu alarak düşüncelerini ona anlatmak fırsatı buldu. Blunt, aynı zamanda etkili İngiliz dergilerinden olan *Fortnightly Review* ve *Spectator*'da makaleler yazarak düşünceleri ile ilgili olarak kamuoyu desteği almaya çalıştı.³⁵ Bu sıralarda Blunt'un Arap bağımsızlığı planlarına yeni ve güçlü bir unsur daha katılmıştı: hilâfet. Kendi ifadesine göre, Osmanlı yönetimine karşı olduğu için "hilâfet meselesinin tarihi ve modern cephesini" öğrendikten sonra bu kurumun düşündüğü Arap reformu için ne kadar önemli olduğunu anlamıştı.³⁶

Böylece dikkatini hilâfet üzerine yönelten Blunt, derhal bir araştırma yaparak Temmuz 1880'de İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na bir rapor hazırladı. *The Position of The Ottoman Sultans Towards Islam* başlıklı rapora göre eğer Osmanlı Devleti çökerse hilâfetin durumunun ne olacağı hakkında Asya ve Arabistan müslümanları arasında çok yoğun bir endişe ve tartışma mevcuttu. Zira Osmanlı hilâfetine duyulan güven o kadar sarsılmıştı ki artık herkes Osmanlılar'ın hilâfet iddialarını bile sorgulamaya başlamıştı.³⁷ Osmanlı sultanlarının halifelîği üç temele dayanmaktadır. Bunlar aday gösterilme, seçilme ve mukaddes beldeler ile Hicaz'a hakim olma. Ancak bu üç temel de sağlam değildir. Aday gösterilme hususu yani Yavuz Sultan Selim'in son

33 W.S. Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt*, London 1895, s. 28-29.

34 Lytton Hindistan'a çok yakın olan Arabistan Yarımadası'nda güçlenen Osmanlı varlığının şartlar gerektirdiğinde Hindistan için büyük bir tehdit oluşturabileceğinden endişe ediyor ve bir taraftan bunun önlenmesini teklif ederken diğer taraftan da Araplar'ı Osmanlı Devleti'nden soğutarak aynı zamanda İngiltere'nin Orta Asya'daki nüfuzunu genişletebileceğini düşünüyordu. Esasen Doksan Üç Harbi sırasında İngiltere'nin Osmanlılar'a yardım etmesi gerektiğini savunurken öne sürdüğü iddialardan birisi de Avrupa'daki topraklarını kaybeden Osmanlılar'ın bunu tazmin için Arap topraklarına yönelecekleri ve bunun da, yukarıda ifade edildiği gibi, İngiltere için tehlikeli olacağıdır. Lytton'dan Salisbury'ye, 9 Temmuz 1877, Lytton Papers, E.218/9, II, *IOR*. Lytton aynı düşüncelerle Blunt vasıtasıyla Necd emirine hediyeler ve bir top göndermek istemiştir. Elizabeth Longford, *A Pilgrimage of Passion: The Life of Wilfrid Scaven Blunt*, Granada Publishing, London 1979, s. 153-154.

35 Blunt'ın, hilâfetin Araplara intikal ettirilmesine yönelik düşüncelerini ifade ettiği bu yazılan Louis Sabuncu tarafından Arapça'ya tercüme edilerek Mısır'da da yayımlanıyordu. Blunt'ın iddiasına göre onun düşünceleri Mısır'daki aydınlar ve milliyetçi basın tarafından kabul görüyordu. W.C. Blunt, "The Egyptian Revolution: A Personal Narrative", *The Nineteenth Century*, XII, 1882, s. 332; M. Kramer, "Pen and Purse: Sabunji and Blunt", *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis*, (ed. C.E. Bosworth et al), Princeton 1989, s. 772, 779.

36 W. S. Blunt, *Secret History*,..., s. 87.

37 FO, 539/18 no 19, *PRO*. Goschen'den Granville'e 19. Ekim 1880.

Abbasi halifesi Mütevekkil tarafından belirtilmesi şüpheli ve kesin değildir. Seçim ise tam anlamıyla gerçekleşebilecek bir şey değildir. Mukaddes beldelerin hakimiyeti de her an kaybedilebilir. Bu durumda ortaya çıkan sonuç şudur: Osmanlı hilâfeti gerçekte Osmanlı sultanlarının gücüne dayanmaktadır. Öyleyse meselâ Napolyon gibi ihtiraslı bir Avrupalı da müslüman olduğu iddiasıyla Hicaz'ı ele geçirip halifeliğini ilan edebilir. Fakat daha muhtemel ve gerçekçi olan düşünce, şu anda gündemde olduğu üzere, hilâfetin Kureyş kabilesine intikalidir. Blunt raporunda son olarak, artık İngiltere'nin Osmanlı Devleti'ne destek olmaktan vazgeçerek Osmanlı hilâfetini güçlendirmemesi gerektiğini söylüyordu. Zira İngiltere'nin asıl menfaati bir Arap halife ortaya çıkarmaya dayanmaktaydı. Bu şekilde İngiltere, Arap halifenin koruyucusu olabilir ve böylece Hindistan'ın güvenliğini de kesin olarak teminat altına alabilirdi.

Blunt'ın bu raporu kabine üyelerine dağıtılmış fakat onun beklentilerine uygun müşahhas bir adım atılmamıştır. Bu arada öne sürülen fikirleri değerlendirmek için çeşitli kaynaklardan bilgi toplanmaya devam edilmiştir. Meselâ İstanbul'daki büyükelçiliğin söz konusu mesele ile ilgili kanaati İngiltere'nin resmi tavrına çok uygundur:

Hükümetimizin Arap meselesini akılda tutmasının önemli olduğunu dikkatlerinize sunmak isterim. Osmanlı hükümeti ve sultanına bu hususta ne kadar güçlü bir konumda olduğumuzu hissettirmekte fayda olabilir. Araplar'ın birçok açıdan Türk yönetiminden memnun olmadığı açıktır. Bu durumda gerekirse kullanabileceğimiz bir silahın elimizde olduğu da ortadadır.³⁸

Blunt raporunu İngiliz Dışişleri'ne verdikten kısa bir süre sonra, Kasım 1880'de, tekrar Arap memleketlerine bir seyahate çıkarak planlarını daha makul temeller üzerine oturtmaya yönelik çalışmalar yapmak istemiştir. Ancak onun Hicaz bölgesine de uğrama isteği Şerif Abdullmuttalib tarafından kabul edilmeyince, Ocak 1881'de Kahire'ye dönmüş ve çabalarını burada sürdürmüştür. Kahire'de iken Muhammed Abduh'la da tanışan Blunt, onunla yakınlık tesis etmiş ve hilâfet meselesi de dahil olmak üzere, islâmî konularda görüş alışverişlerinde bulunmuştur.³⁹ Kahire tecrübesiyle hilâfet meselesinde Osmanlılar'ın dinî hiçbir dayanağı olmadığı ve sadece maddî güçleri sebebiyle hilâfeti İstanbul'da tuttukları şeklindeki görüşleri iyice netleşen Blunt, Şubat 1881'de Suriye'ye geçti. Artık eğer bağımsız Arap krallıkları kurulabilir ve hilâfet Mekke'ye taşınırsa bölgedeki Osmanlı yönetiminin çökertilebileceğine olan ümidi tamdı. İlk adım olarak Suriye'de Emir Abdülkadir ile irtibata geçti ve sonra da bu planını hemen Londra'ya teklif etti. Ancak İngiliz Dışişleri Bakanlığı'ndan Blunt'a gelen cevap pek iç açıcı değildi. Londra'ya göre olayların gelişimi ileride böyle bir projenin uygulanmasını gündeme getirebilirdi; fakat mevcut şartlarda böyle bir politika uygun değildi.⁴⁰

38 L/PS/3/229, no. 821 IOR.

39 Blunt'ın biyografisinin yazarı bu tarihlere Afgani ve Abduh'un Mekke'de bir Arap halifesi fikrine inandıklarını ve İslâm dünyasının ihyasının materyalist Osmanlı hilâfetinin sona ermesiyle gerçekleşebileceğini söylediklerini yazıyor. E. Longford, *A Pilgrimage of Passion...*, s. 167-8. Blunt ile Abduh'un yakınlığı için bk. W. S. Blunt, *My Diaries*, London 1932, s. 348, 502.

40 Ş. T. Buzpinar, "Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdulhamid II: 1877-1882", *Die Welt Des Islams*, Vol. 36/1 March 1996, s. 71.

Ummadığı bir tavırla karşılaşan Blunt, bundan sonra İslâmîyet, Araplar ve hilâfet konularındaki araştırmalarının ürünü olan makalelerini yazmaya başladı. Ona göre İngiltere tarihi bir fırsatı kaçırmak üzereydi. Zira zaman Osmanlılar’ın lehine işliyor ve II. Abdülhamid bir halife olarak hem güçleniyor hem de İslâm alemindeki saygınlığını arttıyordu. 1881’de yazılan bu makaleler *Fortnightly Review*’de yayımlandı ve 1882’de de *The Future of Islam* adıyla kitap haline getirildi. Bu yazılarında Blunt’ın bütün hayal kırıklığına rağmen Arap bağımsızlığı ve Arap hilâfeti fikrinden vazgeçmediği görülmektedir. Ama artık bütün beklentileri II. Abdülhamid sonrasına aittir. Zira II. Abdülhamid kendisini sağlam bir şekilde kabul ettirmekte olduğu için, onun sağlığında bir şeyler yapabilmek gittikçe güçleşmektedir. Tek tesellisi, mevcut şartlarda bile Sultan II. Abdülhamid ve onun yönetimini müslümanların ilerlemelerinin önündeki en büyük engel olarak gören bir gurubun mevcudiyetini bilmesi ve Padişah’ın ölümü veya hal’ edilmesi durumunda Osmanlı halifesine karşı hemen bir hareketin başlayacağına olan inancıydı.⁴¹ Blunt’ın bu vesileyle var olduğunu iddia ettiği Arap muhaliflerin ifadelerine dayanarak Osmanlılar ve Osmanlı hilâfetine yönelttiği suçlamalar ciddi çok ağırdır:

Osmanlı hanedanı İslâm’ın felaket sebebidir ve sonu yaklaşmıştır... Adı ister Abdülaziz olsun ister Abdülhamid olsun bir Osmanlı halifesi mevcut olduğu müddetçe İslâm dünyasında “moral” ilerleme mümkün değildir ve ictihad kapısı tekrar açılmaz. Abdülhamid’in yönetimi ne adildir ne de İslâm hukukuna uygundur. Tamamen askerî güce dayanan böyle bir yönetim uzun süre yaşayamaz, dolayısıyla hilâfet yakın bir gelecekte Mekke veya Medine’ye nakledilecektir.⁴²

Blunt burada Mekke ve Medine’nin önemi üzerinde durarak bu şehirlere hakim olmanın hilâfet açısından ne kadar elzem olduğunu ve bu şehirlerin geleneksel olarak Kureyş soyundan gelen emirlerce yönetildiğini belirtmekte ve Mekke emirlerinin de Osmanlılar’ı “barbar ve sahtekar” olarak gördüklerini iddia etmektedir. Buna mukabil, Osmanlı yönetimi de emirlik makamını kendisine bir yük olarak telakki etmektedir. Kısacası “emir” ve “padişah” birbirlerini hakir görerek yekdiğerinden nefret etmektedirler. Ancak emir himayeye muhtaç olduğundan, padişah da bu bölgeyi kendi halife unvanı için çok önemli gördüğünden birbirlerine katlanmaktadırlar.⁴³ Bu durumu ve Araplar arasındaki diğer hoşnutsuzlukları değerlendiren Blunt, artık “her gün Araplar’ın Osmanlı yönetimine karşı ayaklandığı şeklinde bir haber beklemektedir.” Her an ortaya çıkması muhtemel bu gelişmeden sonra Araplar, Osmanlı boyun-duruğundan kurtulacaklar ve Osmanlılar da artık hilâfetten ayrılmak zorunda kalacaklardır. Bu durumda kim halife olacaktır?

İhtimalleri değerlendiren Blunt’ın cevabı bellidir: En kuvvetli aday Kureyş soyundan gelen Mekke Şerifi’dir. Zira o, diğerlerine nazaran daha uygun bir konumdadır. Blunt’ın bu çerçevedeki son makalesi, “İngiltere’nin İslâmîyet’e Olan İlgisi” başlığını

41 W.S. Blunt, *The Future of Islam*, London 1882, s. 84, 92.

42 a.g.e., 88-89, 100.

43 a.g.e., s. 108-9.

taşımaktadır. Blunt bu yazısında artık bir din olarak İslâm'ın ve müslümanların geleceğini düşünmekten ziyade, İngiliz menfaatleri açısından durumu değerlendirmektedir. Değişen Avrupa güç dengeleri sebebiyle Osmanlı Devleti'nin yıkılışı yakındır ve bu yıkılış hilâfet dolayısıyla İslâm dünyasını derinden etkileyeceği için milyonlarca müslüman tebaya sahip İngiltere, ortaya çıkacak yeni tablonun oluşmasında çok aktif bir rol oynamak zorundadır. Her şeyden önce, hilâfet İstanbul'dan ayrılıp Mekke veya Kahire gibi bir Arap merkezine taşınacak ve yeni hilâfet artık bir siyasî kurum olmaktan çıkarak tamamen manevi bir hüviyete bürünecektir. Böyle bir gelişme ise II. Abdülhamid'in Pan-İslâmizm rüyasının sona ermesi olacaktır. Esasen Osmanlı Devleti'nin yıkılışıyla İngiltere'nin yapması gereken şey, gayet nettir: Artık siyasî ve askeri bir varlık olmaktan çıkacak olan hilâfet İngiltere'nin himayesi altına alınarak diğer devletlerden gelebilecek her türlü tehdide karşı korunmalıdır. İstanbul'da böyle bir garanti verebilmek mümkün değilken, denizlerde güçlü olan İngiltere'nin etrafı denizlerle çevrili olan Arap yarımadasında bu teminatı sağlaması mümkündür. Ayrıca hilâfetin nihai olarak döneceği yer olan Mekke'nin bir hac merkezi olması ve milyonlarca müslümanın her sene burada toplanması İngiltere'nin İslâm dünyasındaki itibarını arttıracaktır. Aksi halde ise İngiltere'nin mevcut düşmanları müslümanları mütemadiyen İngiltere aleyhinde kıskırttıkları için Hindistan'ın güvenliği bile tehlikeye girebilecektir. Zira İslâm dünyasına yönelik bütün faaliyetlerde artık hilâfet en önemli silah haline gelmiştir. Aşikâr olduğu üzere, İslâm dünyası üzerinde hesaplan olan Rusya, Almanya ve Hollanda gibi güçler hilâfeti kendi himayelerine almak istemektedir. Eğer hilâfet gibi önemli bir koz bu devletlerden herhangi birisinin eline geçerse durum şimdiki Pan-İslâmizm tehlikesinden daha vahim bir vaziyet arzedecek ve Hindistan'daki İngiliz varlığı tahammül edilemez hale gelecektir. Bu durumda İngiltere, mevcut ve muhtemel bütün tehditlere karşı ve kendi menfaatleri açısından bir an önce hilâfeti himayesi altına almak için faaliyete geçmelidir.⁴⁴

Blunt'ın yazıları, raporları ve çalışmaları bir bütün olarak değerlendirildiği zaman, onun hilâfet meselesine yaklaşımının iki sebebe dayandığı görülür: 1. Blunt bir Arap dostudur. 2. Blunt bir İngiliz vatandaşı olarak her İngiliz gibi İngiltere'nin menfaatlerini düşünmektedir. Arap dostu olan Blunt'a göre geçmişte yüksek bir medeniyete sahip olan Araplar'ın geri kalmalarının en büyük sorumlusu Osmanlı yönetimidir. Ancak İngiltere'nin Osmanlı Devleti ile dostluğu devam ettiği müddetçe bu yönetim de devam edecektir. O halde İngiltere, Osmanlı devletine yönelik siyasetini yeniden değerlendirmelidir. Öte yandan artık İngiltere'nin kendisi de, milyonlarca müslüman

44 *a.g.e.*, s. 188-214. Blunt bu andan sonra Hilâfet meselesinden ümidini büyük oranda kesmiş, fakat, "İslâm'da ıslah ve Arap aleminin ilerlemesi için çalışmalarla" ilgisini devam ettirmiştir. İngiltere'nin bölgedeki mevcut politikasına da yoğun eleştiriler getirdiği için genellikle sömürgecilik aleyhtan olarak şöhrat bulmuştur. 1880'lerin ortalarında (19 Ekim 1884) Sultan II. Abdülhamid'le görüşebilmek ve onu reformlar konusunda teşvik edebilmek ümidiyle İstanbul'a gitmiş, ancak orada bütün ısrarlarına rağmen Abdülhamid tarafından kabul edilmemiştir. Daha sonra bu konuda tekrar harekete geçen Blunt Sultan II. Abdülhamid'e bir mektup yazarak İslâm dünyasının önündeki meseleler, Osmanlılar'a düşen sorumluluklar ve hilâfet hakkında görüşlerini iletmıştır. Ancak Blunt, Abdülhamid'in kendisiyle görüşmeyi kabul etmeyişinin sebebinin kendisinin Urabi Paşa'yı desteklediği ve Arap hilâfeti taraftarı olduğunun Sultan'a söylenmiş olduğunu belirtmektedir. W. S. Blunt, *Gordon at Khartum*, London 1911, s. 284, 286, 305, 309; E. Longford, *The Pilgrimage...*, s. 213-214.

tebeaya sahip olmak hasebiyle, aynı zamanda bir İslâm imparatorluğu haline geldiği için, İstanbul'daki halifeyi desteklemek yerine, kendi güvenliği için himayesi ve etkilenmesi daha kolay olan bir Arap halifesine yatırım yapması daha muvafık olacaktır. İşte Blunt'a göre asıl önemli olan -her iki gerekçeyle de ulaştığı- sonuç budur. Yeni hilâfet merkezinin Mısır, Suriye veya Mekke'de bulunması o kadar önemli değildir. Bu yüzden yukarıda da görüldüğü üzere Blunt hilâfet makamı olarak zaman zaman Kahire, Şam ve Mekke'den veya Medine'den bahsetmekte, fakat eninde sonunda bu kurumun Mekke'ye taşınacağını düşünmektedir.⁴⁵

Bu tartışmalar devam ederken İngiliz siyasi karar mercileri gerektiğinde kullanılabilecek bir silah olarak değerlendirilen Arap hilâfeti fikrini, mevcut şartlar altında ve daha geniş stratejik değerlendirmelerin ışığında, henüz uygulanabilecek olgunlukta bulmamış; Osmanlı düşmanlığı ile bilinen Başbakan Gladstone bile Rus tehdidine karşı Osmanlılar'dan vazgeçememişti. Zira bu durumda hem Ruslar Avrupa'nın güvenliğini tehdit eder hem de İstanbul'a hakim olurlardı.⁴⁶ Bununla birlikte İngiltere açıkça bir Arap halifesi destekçisi görünmese de Osmanlı hilâfetinin daha fazla güçlenmesinden, hele Hindistan müslümanlarınca bu şekilde kabul edilmesinden ciddi olarak rahatsızlık duymaya başlamıştı. Bu yıllarda İstanbul'da çıkan ve Hindistan'a yönelik yayın yapan *Peyk-i İslâm* adında bir gazetenin Sultan Abdülhamid'den "Halife-i Hind" olarak bahsetmesi çok geçmeden İngiltere ile Osmanlı Devleti arasında ciddi bir diplomatik kriz haline gelmiş ve uzun süre en yüksek devlet adamlarını meşgul edecek boyutlara ulaşmıştı. Yine bu sıralarda İngiltere'nin Mısır'ı işgal etmesi (1882), ister istemez İngilizler'i Araplarla alakalı hususlarla daha yakından ilgilenmeye zorladı. Fakat bu işgalden kısa bir süre sonra İngilizler son derece girift bir mesele ile karşı karşıya kaldıklarını düşünmeye başladılar. Diğer Avrupa devletlerinin baskısı nedeniyle ne Mısır'ı ilhak edebiliyorlar ne de Mısır'dan çıkabiliyorlardı. İlerleyen yıllarda ortaya çıkan bir başka gerçek de Mısır halkının kendilerini Osmanlı'dan ayrı görmedikleri ve bunları Osmanlı Devleti'nden ayırmanın çok zor olduğu idi. Bir başka deyişle İngilizler burada kendi kontrollerinde bağımsız bir Arap devleti kurduklarının da mümkün olmadığını anladılar.⁴⁷

Esasen İngilizler ta başından Mısır hakkındaki düşüncelerini Sultan II. Abdülhamid'e hissettirerek onun hassasiyetinin derecesini öğrenmek istemişlerdi. Söz gelişi Mısır krizi devam ederken muhtemel tedbirler hakkında II. Abdülhamid'le görüşmekte olan İngiliz Büyükelçiliği tercümanı Sandison, İngiltere'de etkili gazetelerden bir kısmının Mısır'da bağımsız bir hükümet kurulması yönünde baskı yaptığını ve eğer bu gerçekleşirse "Kahire'de muhalif bir halifenin Majesteleri için pek de uygun

45 Blunt'ın basında yer alan bu görüşleri, tıpkı 1877'de olduğu gibi, Osmanlı hilâfetinin devamından yana tavır koyanlardan hemen karşılık gördü. Meselâ Badger, *Times* gazetesindeki yazısında, Blunt ve onun gibi düşünenleri hayalperestlik ve saçmalıklarla itham etmiştir. bk. *The Times*, 26 November 1881. Keza bk. *Şemsu'l-Ahbar*, 2 Ocak 1882, L/R/5/104/ IOR.

46 M. S. Anderson, *The Eastern Question*, The Macmillan Press, London 1966, s. 224.

47 D. W. R. Bahlman, *The Diary of Sir Edward Walter Hamilton 1880-1885*, Oxford 1972, II, 602-603. Gladstone'dan mektup, 26 Nisan 1884; David Steel, "Britain and Egypt 1882-1914, The Containment of Islamic Nationalism", *Imperialism and Nationalism in the Middle East, The Anglo-Egyptian Experience 1882-1982* (ed. K. Wilson), London 1983, s. 4-6.

olmayacağını” ifade etmişti.⁴⁸ Şüphesiz Sandison bunu söylerken, aynı zamanda Sultan II. Abdülhamid’i Mısır meselesinde İngiltere paralelinde davranmaya doğru yönlendirmeyi hedefliyordu. Her ne kadar İngiltere, Mısır’a Osmanlı Devleti adına girdiğini söylüyorsa da bir Osmanlı toprağının İngilizlerce işgal edilmesi, hem Sultan II. Abdülhamid’in Arap halifesi ihdasıyla ilgili şüphelerini iyice tahrik etmiş hem de öteden beri hilâfet meselesiyle ilgilenmekte olan kişileri tekrar harekete geçirmişti. Dolayısıyla İngiliz basınında hilâfetle ilgili tartışmalar tekrar başladı. Meselâ, Aralık 1883’te *Contemporary Review*’de çıkan imzasız bir yazı çok radikal ifadeler içeriyordu. Osmanlı meselelerinde bilgili olduğu anlaşılan ve muhtemelen de Osmanlı topraklarında görev yapan bir İngiliz’in yazdığı makale, hilâfeti yine tarihi ve dinî açıdan değerlendirdikten sonra İngiltere’nin kırk milyon müslüman nüfusa sahip olan bir ülke olarak, hilâfetle ilgilenmesinin hayati bir önem taşıdığını ve kendi çıkarları açısından bu kurumun Osmanlılar’da mı yoksa Araplar da mı olması gerektiği hususunda çok dikkatli düşünmesi gerektiğini söylüyordu. Yazara göre İngiltere, Osmanlı Sultanı ile iyi ilişkiler içerisinde olduğu müddetçe hilâfet odaklı bir tehditle karşılaşmayabilirdi. Fakat bunun aksi durumunda ne olacaktı? Her şeye rağmen en doğrusu:

Osmanlılar’ın bu şüpheli makam ve unvandan vazgeçerek onu gerçek sahiplerine iade etmeleri idi. Bu durum Osmanlılar’ın kendileri için de iyi olacağı gibi ne müslümanların imanını zayıflatır ne de onların gayretlerini köreltirdi.⁴⁹

Ancak tahmin edileceği üzere çok geçmeden bu tür yaklaşımlara cevaplar gelmekte gecikmedi. Meselâ, *Times*’ın 2 Ocak 1884 tarihli nüshasında W. Leitner imzasıyla yer alan yazı sert bir üslup taşıyor ve konunun sık sık gündeme getirilmesinden İngiliz hükümetini sorumlu tutarak bunların çok tehlikeli sonuçlar doğurabileceğine işaret ediyordu. İfadelerinden uzun süre Osmanlı topraklarında bulunduğu anlaşılan Leitner’e göre söz konusu tartışmalar İngiltere’nin çıkarları doğrultusunda yön değiştirmektedir. Eğer İngiltere’nin politikası Osmanlı halifesinin müslümanlar arasındaki itibarının küçültülmesini gerektiriyorsa, bazı kimseler Kureyş soyundan olmadıkları itirazıyla hemen Osmanlı halifesinin meşruiyetini sorgulamaktadır. Halbuki Kureyşlilik şartının hilâfet için gerekli olup olmadığı hakkındaki rivayetler çelişkilidir. Bu şarttan dolayı şerifin halife olmasını kabul etsek bile şerif hilâfetin bir diğer ve önemli şartı olan askerî-siyasî güçten yoksundur. Kaldı ki İslâm dünyasının mutabakatı da yoktur. Buna mukabil, Osmanlı Sultanı hem düzenli bir orduya sahip hem de bütün müslümanların saygınlığını kazanmış ve biatını almıştır. Kısacası Osmanlı sultanı, her şeye rağmen, fiili halifedir.⁵⁰

48 Dufferin’den Granville’e 3 Temmuz 1882, F O, 78/3387.

49 “Pan-Islam and the Caliphate”, December 1883. Bu doğrultuda başka örnekler için bk. C. C. Macrae, “Pan-Islamism and the Caliphate [Give the Caliphate to Sherif of Mecca]”, *Contemporary Review*, Jan. 1883; A. M. Fairbourn, “The Primitive Policy of Islam”, *Contemporary Review*, Dec. 1882.

50 *The Times*, 2 Ocak 1884. Bu mektup yayımlandığı zaman ciddi yankılar doğurmuş, hatta Sultan Abdülhamid bile yazara, Londra Büyükelçisi Musurus Paşa vasıtasıyla, teşekkürlerini iletmiştir. O. W. Leitner “The Khalifa Question and the Sultan of Turkey”, *The Imperial and Asiatic Quarterly Review*, 3rd Series V. 1 no 12, Jan-Apr. 1892.

1880'lerin ortalarına gelindiğinde henüz Mısır'ın Sultan II. Abdülhamid'in halifelik itibarına vurduğu darbenin izleri silinmemişken, bu defa Sudan ve Mehdi meselesi ortaya çıktı. İngilizler'in Sudan'a yönelmeleri ve Sudan'da Mehdi Muhammed Ahmed'in çok başarılı bir direnişle İngilizler'i zor durumda bırakması, ortaya yeni bir durum çıkardı. Sudan işine pek bulaşmak istemeyen İngiltere hukuken Mısır hıdivliğine bağlı olan bu meselenin çözümünü Osmanlı idaresine havale etmek istiyordu. Ancak Sultan II. Abdülhamid'in de bu işe pek gönüllü olmayışı, İngilizler'i tahrik etti ve 1885 Şubatı'nda iş tehdit boyutlarına kadar götürüldü. Tehdit unsuru ise, II. Abdülhamid'in 'yumuşak karnı' telakki edilen hilâfet unvanı idi:

Eğer Osmanlı Devleti yardımcı olmaz ve Sudan'a asker gönderilmez ise İngiltere, Arap kabileler ile siyasî ittifaklar içerisine girebilir ki bunlar Sultan'ın iyiliğine olmayabilir.⁵¹

1890'lara gelindiğinde siyasî durum daha da değişti ve gittikçe Almanya'ya yaklaşan Osmanlı Devleti'ne karşı Fransa ve Rusya ile bir cephe arayışlarına giren İngiltere'nin dış siyasetinde Osmanlı aleyhtarlığı belirgin olarak ortaya çıktı. Ancak bu zamanda Rusya'nın geleneksel olan İstanbul ve Boğazlar'ı ele geçirmek arzusu tekrar canlanmış ve güçlü donanmasıyla İstanbul'a yöneleceğinin işaretleri sezilir olmuştu. Bu durumda Boğazlar'ı geçerek Akdeniz'e açılan Rus donanmasının, İngiltere'nin Mısır'daki, dolayısıyla Hindistan'daki güvenliğini de tehdit etmesi gündeme gelebilirdi. Bu ihtimallere karşı, İngiltere'de Basra Körfezi veya Kızıldeniz'de başka bir yeri daha ele geçirme hesapları yapılmaya başlandı. Üzerinde en çok konuşulan yer de Cidde idi. Cidde'nin bir başka önemli hususiyeti de İslâm'ın mukaddes şehirlerine çok yakın olmasıydı. Bu bakımdan Osmanlılar'ın hilâfet konusundaki hassasiyetini de değerlendiren İngiliz siyasî karar mercileri, Mısır'ın diğer Avrupa devletlerinin baskısı ve halkından kaynaklanan sebepler yüzünden devre dışı kalmasıyla, Cidde'nin Sultan II. Abdülhamid'e karşı tehdit unsuru olarak kullanılacak en uygun merkezlerden biri olduğunu düşünüyorlardı. 1890'ların ilk yıllarında İngiltere Başbakanı olan Salisbury'e göre:

Arabistan, Sultan'ın rüyalarındaki dehşettir ve onun zırhının eklem yeridir [en zayıf noktasıdır]. Çünkü bir gün muhalif bir "emirü'l-müminin" in çıkacağı yer Arabistan'dır ve bu ihtimal Sultan'ı kahreden ve ona dehşet veren bir ihtimaldir.⁵²

Cidde, gerçekten 1890'ların ortalarında Sultan II. Abdülhamid'e karşı bir tehdit unsuru olarak kullanılacaktır. Bu dönemde Osmanlı Devleti'ne karşı değişmekte olan İngiliz politikasının yanı sıra İngiltere'deki kamuoyunu Osmanlılar aleyhine yönlendirecek Ermeni ve Girit meseleleri de ortaya çıkmış, özellikle Ermeni olaylarının yoğunlaştığı zamanlarda bir aralık basın, tiyatro ve diğer haberleşme vasıtaları İslâm ve Osmanlılar'la ilgili her şeyi "fanatik, zalim ve vahşi" olarak niteler hale gelmişlerdi.

51 F. A. K. Yasemee, *Ottoman Diplomacy*, ISIS Press, İstanbul 1996, s. 113-118. Buna rağmen Sultan II. Abdülhamid tavrını değiştirmemiştir.

52 Salisbury'den White'a 9 Aralık 1891, K. Wilson, "Constantinople or Cairo; Lord Salisbury and the Partition of the Ottoman Empire 1886-1897", *Imperialism and Nationalism in the Middle East*, London 1993, s. 45, dn. 75.

Bu salgından Osmanlı halifesi de kurtulamamış ve Sultan II. Abdülhamid'den 'lanetli' veya 'Kızıl Sultan' olarak bahsedilmeye başlanmıştı.⁵³

Diğer taraftan, Sultan II. Abdülhamid, Ermeni reformları ile ilgili olarak başta İngiltere olmak üzere, Avrupa devletleri tarafından şiddetli bir baskı altında tutulmasına rağmen, buna razı olmanın bölünmeye yol açacağı düşüncesiyle bir oyalama içerisine girmişti. Bu durumda Ermeni reformlarının bir an önce uygulanması yönünde II. Abdülhamid'i zorlamak için bir askeri güç gösterisi gerektiğine inanan Salisbury, önce İngiliz donanmasını İstanbul önlerine göndermeyi düşünmüş; fakat tek başına İngiltere'nin bu işi yapmasının mümkün olmadığını anlayınca,⁵⁴ bu defa Cidde üzerinde durmuş ve mecbur kalınırsa Cidde'ye çıkılacağını belirtmiştir. Salisbury bu tercihini izah ederken, daha önce ifade ettiği gibi, Cidde'nin II. Abdülhamid'in siyasetindeki en hassas nokta ve Padişah'ın uykusunu kaçırın tek şeyin Arabistan veya ona yakın bir yerde bir tehditle karşılaşması ihtimali olduğunu ifade etmiştir. Bu durumun II. Abdülhamid'e hissettirilmesini büyükelçisinden isteyen Salisbury'ye göre, Cidde'nin işgal edilmesi Osmanlı Devleti'nin dağılma sürecini de başlatabilirdi.⁵⁵ Artık İngiltere, Osmanlı Devleti veya Arabistan arasındaki tercihini daha da netleştiriyordu. Eğer Şark Meselesi'nin halledilmesi için Avrupa devletleri arasında bir mutabakat sağlanabilirse, İngiliz Dışişleri'nin formülü belirginleşmekteydi; İstanbul ve Boğazlar'ın Rusya'nın payına düşmesi durumunda İngiltere'yi ancak Arabistan'ın kontrolünü ele geçirmek tazmin edebilirdi. Bu da tabiatıyla hilâfetin Arabistan'a nakli meselesini gündeme getirecekti.⁵⁶

İngiliz siyasetindeki bu politika alternatifleri değerlendirilirken, buna paralel olarak, tıpkı Leitner'in ifade ettiği üzere, Osmanlı halifesi aleyhine yoğun bir yayın faaliyetinin tekrar başladığı ve artık bazı akademisyenlerin de bu faaliyetler içerisinde buldukları görülmeye başlandı. Meselâ, Sir William Muir (1819-1905), 1890'da yayımlanan hilâfet hakkındaki tanınmış kitabının, Osmanlı dönemini inceleme sınırları dışında tutmasına rağmen, sonuç bölümünde gayet net bir şekilde Osmanlılar'ın hilâfet iddiasında bulunamayacaklarını ifade etmiştir. "Eğer başka hiçbir engel olmasa bile damarlarındaki Tatar kanı onların bu iddiasını çürütür... Osmanlı hilâfeti hayalden başka bir şey değildir."⁵⁷ Fakat asıl şiddetli olarak ve yer yer taciz edici ifadelerle

53 L. Alder Dalby, *The Dervish of Windsor Castle*, London 1979, s. 362; W. L. Langer, *Diplomacy of Imperialism*, N. York 1956, s. 326-328. Bu dönemde Osmanlı hilâfeti aleyhine Hind-İngiliz basınında da yoğun gayretler olduğu Bombay Başşehbenderliği'nden gelen bir tahrirattan anlaşılmaktadır. Y. A. Hus. 323/84, 9. 10. 1312, *BOA*. Tahrirattaki ifadeye göre "Gladston'un Ermeniler hakkındaki nutk-ı malumu muhteviyatını tekzib ve Ermeniler'in Londra ve Kalküta'da mevcut komiteleri tarafından edilen mütalaalarda Hükümet-i Seniyye'ye isnad olunan zulümü...terdid zimmında teşebbüsât ve tedabir-i maruzadan muhasıl semere-i hasene olmak üzere Kalküta ve Lahor ve Delhi Cemiyet-i İslamları tarafından camilerde cemiyetler teşekkül edilerek İngilizler'in Devlet-i Aliyye-yi Osmaniyeye ile takviye-i münasebet ve rabıtaya vesile olacak ahval ve harekete suluki lüzumuna ve cümle mümininin Hilâfet-i Kibriya'ya itaat ve inkiyadı dînen ve diyaneten mecburiyeti bahis ve beyan edilmiştir."

54 Çünkü Sultan bu tehdide kanmayacağı gibi Rusya'ya da İstanbul'a çıkmak için bir bahane verilmiş olabilmirdi. K. Wilson, "Constantinople or Cairo...", s. 40-41.

55 Salisbury'den Currie'ye 27 Ağustos 1895, K. Wilson, "Constantinople or Cairo...", s. 41.

56 FO, 371/2138; L/PS/10/558, no. 4051, *IOR*. Nitekim Birinci Dünya Savaşı sırasında değerlendirilen bu anlayış İstanbul'un Ruslara verilmesi kabul edildikten sonra uygulamaya konulmuştur.

57 W. Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline and Fall*, London 1891, s. 590. Uzun süre Hindistan hükümetinde çalıştıktan sonra 1902-1907 arasında Edinburgh Üniversitesi rektörlüğü yapmıştır. İslâmiyet hakkındaki katkı görüşleriyle dikkat çekmiştir.

Osmanlı halifelerine yüklenen kişi, Malkolm Mac Coll adlı bir hıristiyan din adamıdır.⁵⁸ 1870'lerden itibaren Osmanlılar ve İslâmîyet aleyhinde yazılarıyla dikkat çeken Mac Coll, 1890'lann ortasında yayımladığı bir kitap ve buna ilaveten değişik gazete ve dergilerdeki yazılarıyla belki de o dönemdeki en ateşli muhaliflerden birisidir. Onun da halifelik için adayı Mekke emiridir. Osmanlılar, hilâfeti devraldıkları iddialarıyla, İslâm'dan sapmışlardır. Zira hilâfet transfer edilebilen bir kurum olmadığı gibi halife de seçimle belirlenmelidir ve halifenin nesebi Kureyş kabilesine dayanmalıdır. O halde Osmanlı Sultanları bu mânâda hiçbir zaman gerçek halife olamazlar. Bununla birlikte bazen halife olarak anılmaları ise tarihte herhangi bir müslüman sultanın kendi topraklarında bu unvanı taşımış olması gibidir. MacColl ayrıca Osmanlı sultanının İslâm dünyasında halife olarak tanındığı iddialarını da reddetmekte ve eğer Hindistan'ın birkaç camiindeki cuma hutbelerinde onun adına dua ediliyorsa, bu genele teşmil edilemez, diyerek İngiliz-Hindistan hükümetinin buna müsaade etmemesi gerektiğini belirtmektedir. Son olarak MacColl, Osmanlı Devleti'nde en yüksek dinî makamın şeyhülislâmlık olduğunu söyleyip eğer sultan gerçek bir halife olsaydı şeyhülislâmın fetvasına ihtiyaç duymadan işlerini yürütür ve en yüksek dinî makamda kendisi bulunurdu, diyerek iddiasını desteklemek istemiştir.⁵⁹

The Nineteenth Century adlı dergide yayımlanan "Is the Sultan of Turkey the True Caliph of Islam?" başlıklı bir başka, fakat daha ustaca kaleme alınmış aleyhte bir yazı, H. Antony Salmone imzasını taşımaktadır. Uslubu itibarıyla zaman zaman bir İngiliz tarafından kaleme alındığı izlenimini veren bu makalenin yazarı, gerçekte Suriye asıllı bir hıristiyan Arap olup Londra'da yayıncılıkla uğraşan ve Jön Türkler'le yakın irtibatı olan Habib Antony Salmone'dur. Salmone'ye göre İslâm, Osmanlı sultanı ve Osmanlı Devleti'nin mevcudiyeti için çok önemlidir. Halifenin her türlü saldırıya açık bulunan İstanbul'da ikamet etmesi hilâfet makamı için büyük tehlikedir. Fakat, eğer Osmanlı hanedanı çökerse, müslümanlar başka yerde, başka bir İslâm devleti kurabilirler. Esasen hilâfetin artık Osmanlı hanedanının elinde devam etmeyeceğine dair birçok işaretler vardır. Hindistanlı bazı müslüman aydınlar, Osmanlı sultanı, İslâm'ın halifesi olduğu için onun idaresinin kusurları abartılmamalı ve müslümanların hassasiyetleri zedelenmemeli diyerek II. Abdülhamid'i korumak istemektedir. Halbuki acaba II. Abdülhamid gerçek bir halife olmanın şartlarını taşımakta mıdır? Elbette değildir. İslâm kaynakları hilâfetin şartlarını ortaya koyarken müslümanların icmasını

58 Edinburgh ve Napoli Üniversitesi'nde eğitim gördükten sonra, İngiltere'nin bir çok kilisesinde başpapaz olarak çalışmış; İslâm, İslâm medeniyeti ve Osmanlılar hakkında son derece katı görüşleriyle tanınmış, 1907'de ölmüştür.

59 MacColl'ın kitabının adı, "*The Sultan and the Powers*"dır. Yukarıdaki görüşleri için bk. "The Muslims of India and the Sultan", *The Contemporary Review*, Jan-April 1897, V. 77, 290-294. MacColl'ın İslâm ve Osmanlılar'a saldırıları tepkilere sebep olmuş ve ona cevaplar yazılmıştır. Bunlardan bazıları için, *The Nineteenth Century* dergisinin editörü J. Knowles ve MacColl arasındaki yazışma metinleri özet olarak muhtevayı yansıtmaktadır, "MacColl on Islam", *Nineteenth Century*, CCXXVI, 1895, s. 1075-1082). Müslümanlardan tepki için bk. A. Ali, "Islam and Its Critics", *Nineteenth Century*, CCXXIII, Sept. 1895, 361-380. Amir Ali, "Islam and Canon MacColl", *Nineteenth Century*, Nov. 1895, CCXXIV, 778-785. MacColl'ın Osmanlı hilâfeti aleyhindeki daha sonra yazdığı yazılarına bir örnek de 18 Ağustos ve 7 Eylül 1906 tarihlerinde *Times* gazetesine "The Khalifate" başlığı ile gönderdiği mektuplardır, bk. *The Times*, 28 Ağustos, 15 Eylül 1906. C. E. Farah, "Great Britain, Germany and the Ottoman Caliphate", *Der Islam*, &&, 2, 1989, s. 265-266.

ve Kureyş soyundan olması gerektiğini açıkça belirtmektedir. Kaldı ki Araplar, Türkler'i daima yabancı olarak görmüşler ve hiçbir zaman Osmanlı yönetimine ısınmamışlardır. Bu durumda Araplar'ın Osmanlı sultanlarını halife olarak tanımış olmaları nasıl mümkün olur?⁶⁰

Bu ve benzeri iddialar ve suçlamalara karşı basında verilen cevaplar arasında dikkati çekenlerden birisi, yine Leitner'in "*The Khalifa Question and the Sultan of Turkey*" başlığını taşıyan yazıdır. Leitner, tıpkı 1884'te olduğu gibi, İngiliz hükümetini suçlamakta ve bu tür tartışmaların hükümetin teşvikiyle yoğunlaştığına dikkat çekmektedir. Ona göre İngiltere, Osmanlı Sultanı'na karşı "histerik ve çelişkili bir tavır içerisindedir." Halbuki hilâfet meselesini tartışmak için İslâm'ı bilmek ve Arapça'ya vakıf olmak lazımdır. Buna rağmen 'devlet adamlarımız' arasında, basında bu meseleyi tartışanlardan kaç kişi bu yetkinliğe sahiptir? Bu mesele hakkında görülen karışıklığın yegâne sebebi hıristiyan devlet adamlarının Osmanlı sultanının dünya müslümanları üzerindeki dinî etkinliği konusundaki cehaletleridir. Eğer böyle devam ederse İngiltere bir tehlikeyle karşı karşıya gelecektir ve İslâm dünyasındaki etkinliğini Fransa veya Rusya'ya kaptıracaktır.⁶¹

İslâm ve Osmanlılar'ı savunmada dikkat çeken bir başka makale de Hindistan asıllı Rafiuddin Ahmed tarafından yazılmıştır. Ahmed, İngiliz basınında görülen İslâm ve Abdülhamid aleyhindeki kampanyanın beklenildiği gibi İngiliz çıkarlarına hizmet etmeyeceğini, aksine bütün dünya müslümanlarını İngiltere'den uzaklaştıracağını belirterek, bu konuda yazan gazeteci ve devlet adamlarını uyarmaktadır.

İngiltere'de İslâm ve halife aleyhinde başlatılan amansız mücadele, İslâm dünyasında yankısını bulacak ve müslümanlar bunun kendi inançlarına karşı girişilmiş bir haçlı kampanyası olduğunu düşüneceklerdir.⁶²

Bu tür gelişmelerin umulanın aksine II. Abdülhamid'in şöhretini de arttıracaklarını savunan Ahmed, son olarak İngiltere, geleneksel rakibi Rusya ile geleneksel dostu Osmanlı Devleti arasında tercihini yapmalı ve Sultan'a reformlarında yardımcı olmalıdır, diyordu. Esasen bu çeşit savunmaya yönelik ifadelerin İngilizce yazan Osmanlılar da dahil olmak üzere müslüman yazarlarca sık sık tekrar edildiği görülmektedir.⁶³

60 H. A. Salmone Londra'da, *The Eastern and Western Review* adlı bir dergi neşretmekteydi. Aynı tarihlerde *Ziyaü'l-hakâyık* adlı bir Arapça dergi çıkartıp bununla ilgili olarak Osmanlılar'la pazarlığa giriştiği de anlaşılmaktadır. Bk. Yıldız Parekende, 22 Ş. 1309 no: 1197/2, 4, L 1309, no: 1952; YEE, 18/75-4/75-4/51, BOA, Ş. Hanioglu, *Bir Siyasî Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, İletişim yayınları, İstanbul 1985, s. 105. Salmone'nin bu ve bundan önceki makaleleri esasen Sultan II. Abdülhamid'in şahsına yönelik ithamlar ihtiva etmekte ve Genç Türkler'in muhalefet esaslarıyla paralel suçlamalarda bulunmaktadır. *Nineteenth Century*, XXXIX, No. CCXXVII, Jan. 1896, s. 172-180. Meselâ bkz. "The Real Rulers of Turkey", *Nineteenth Century*, CCXIX, May 1895, s. 719-733.

61 *The Imperial and Asiatic Quarterly Review*, 3rd Series, v. I, no. 1, 2, Jan Apr. 1896, s. 65-74.

62 Raftuddin Ahmad, "A Moslem View of the Pan-Islamic Revival", *Nineteenth Century*, V. XLII, Oct. 1897, s. 517-526. Ahmed 1895'de yazdığı "How the Sultan Can Save His Empire?" adlı bir makale ile Osmanlı Devleti'nin reform çabalarına Avrupa'nın destek olması gerektiğini söylüyor ve İslâm dünyasının, bir İslâm halifesinin hıristiyan devletler tarafından sıkıştırılmasını kabul etmeyeceğini hatırlatıyordu. ", *Nineteenth Century*, CCXXVI, Dec. 1895, s. 1009-1013. Aynı minvalde dikkat çeken ve müslümanların hassasiyetlerine saygı gösterilmesini isteyen, aksi halde doğabilecek kötü sonuçlardan İngiliz devlet adamlarının sorumlu olacağını belirten uzun bir yazı için bk. Ghulam-us-Saqlain, "The Mussalmans of India and the Armenian Question", *The Nineteenth Century*, CCXX, 926-939.

63 Bu alandaki zengin örneklerden meselâ Ahmed Rıza Bey'in "The Caliph and His Duties" başlıklı makalesi tamamen bu konuda İngilizleri bilgilendirmeye yöneliktir ve hilâfete yönelik düşmanlığın istenmeyen

1890'larda İngiliz kamuoyunda görülen hilâfet ve II. Abdülhamid aleyhtarlığına katılanlar arasında özellikle bu yıllarda Abdülhamid'e karşı muhalefeti yoğunlaştıran Jön Türkler'in, genel olarak Osmanlı hilâfetine inanmalarına rağmen, II. Abdülhamid'in bu unvana layık olmadığı şeklindeki propagandalarnı da saymak gerekir.⁶⁴

Sultan II. Abdülhamid'e muhalif grupların gerek Avrupa'da çıkardıkları gazetelele⁶⁵ gerekse yayımladıkları makale ve bildirilerle⁶⁶ Padişah'ı neredeyse İslâm ve insanlık dışı ilan edecek kadar sertleşen ifadelerle sürdürdükleri bu çeşit faaliyetlerinin zaten 'Pan-İslâmizm tehlikesi'yle yönlendirilmiş olan İngiliz kamuoyunu daha da tahrik etmesi mukadderdi.⁶⁷ Meselâ bu amaçla yayın yapan *Hilâfet* gazetesi Hindistan müslümanlarını rencide etmiş ve Hindistan'dan gönderilen okuyucu mektupları bu durumu tenkit etmiştir.⁶⁸

Son olarak 1897'lerde İngiltere'nin Hindistan'ın, Kuzeybatı Serhat Eyaletinde, büyük bir ayaklanma ile karşı karşıya kalıp çok sıkıntılı günler yaşaması, bu ayaklanmanın Sultan II. Abdülhamid tarafından teşvik, hatta yönlendirildiği iddialarını

sonuçlara götüreceğine işaret etmektedir. "Doğu, Batı için ebedi bir sırdır. Bütün söylenenler Binbir Gece Masalları'ndan arta kalan esrarengiz.... atmosfer ve harem ile ilgilidir. Tabiiyle insanoğlu bilinmeyene ilgi duyar. Batılılar için sultan bütün güce sahip, tebasının malı ve canı üzerinde mutlak söz sahibi ve sınırsız otorite ile donanmış bir çeşit Romalı diktatör gibidir. Böyle gerçek dışı algılamadan çıkarı olan tek kişi şimdiki sultandır." A. Rıza bundan sonra bir Osmanlı gözüyle İslâm'da hilâfet ve gerçek halifenin nasıl olması gerektiği hususlarını değerlendirir. *Contemporary Review*, vol. LXX, 1896, s. 206-209.

- 64 Sultan II. Abdülhamid bu hususta Jön Türkler'i açıkça suçlayarak onların hilâfet konusunda İngiliz politikasına hizmet ettiklerini söyler: "Yalnız şurasına teessüf olunur ki, bizim bazı Jön Türk denilen çapkın bozuntusu herifer, el ve ayaklarıyla İngilizler'in şu maksatlarını güçlendirmek için gece gündüz çalışarak böylesine bir kötülüğü file çıkarmaya çabalamaktadırlar." "Tercüman-ı Hakikat sahibi Ahmet Mithat Efendi'ye yazılmış Muhıtra-ı seniyye", YEE, 9 2638/72-4, M. Hocoğlu, *Abdülhamid Han'ın Muhıraları*, s. 126.
- 65 Jön Türkler, İngiliz gazetelerine verdikleri beyanatlardan başka, bizzat İngilizce nüshasını da çıkardıkları *Osmanlı* gibi bazı gazetelerde II. Abdülhamid aleyhinde çok sert yazılar yazıyorlardı. İngiltere'de Londra ve Folkestone'da basılan Osmanlı gazetesi özellikle Abdülhamid'in şer'an halife olamayacağına dair yayımladığı fetvalarla dikkat çekiyordu. Meselâ, "Zeyd, şurb-ı hamnı ibane etse ve tesettür-ü nisvan'ı İslâmîyeyi selb etse ve beytülmâl-i müslimini kendi huzuzatı uğurunda itlaf etse ve müsliminin alat-ı gazasından ma'dut olan bir kısm-ı mühimmi ki, donanmadır, evhamına tab'an mahvetse ve hürriyet-i ahıran esarete kalbetse, hilâfetten hal-i vacib olur mu? El cevab: Olur." Ketebehü el-Müftüyyü'l-Müslimin. *Osmanlı*, No. 58, 15 Nisan 1900. Benzer Fetvalar için bkz. *Osmanlı*, no 75, 1 Kanun-i sani 1901; No.82, 15 Nisan 1901; No. 96, 15 Teşrin-i Sani, 1901. Muammer Göçmen, *İsviçre'de Jön Türk Basını ve Türk Siyasi Hayatına Etkileri*, Kitabevi, İstanbul 1995, s. 183, 206-207; Ş. Hanioglu, *Bir Siyasi Örgüt...*, s. 623, dn. 67. Keza bu tür gazetelerin İngiltere'de gördüğü ilgi için bk. s. 98, 109.
- 66 Söz konusu bildirilerden yapılacak bir kaç alıntı hangi temalann işlendiği hakkında fikir vermeye yeterlidir: "...dest-i hunrizini ta kalbimize sokmaya hazırlanan zalim ve gaddar Abdülhamid'in devr-i hükümetindeki mel'anet ve mefsedetin derecesini tayin etmekten aciziz...Abdülhamid gibi mühin-i din ve millet bir hükümdar hiç işidilmemiştir; bu derece denaât, bu kadar ihanet hiçbir ferde görülmemiştir! ...İşte bunca mezalimi, bu kadar ihaneti bile bile yapan nâhak yere halife diye takdis ettiğimiz alçak Abdülhamid'dir... İblis! Allah'ı tanımayan, Hz. Muhammed (sav) Efendimizi tahkir eden, sevgili vatanımızı Moskof'a satan, namaz kılmayan, oruç tutmayan böyle dinsiz bir padişahı muhafazada hâlâ sebat edecek misiniz? ...Silahımızı zalimlere, Abdülhamid'e doğru çeviriniz..." "Dinimizce Abdülhamid padişah ve halife değildir. İnanmayanlar kitap ve sünnete baksınlar... Kalkınız, o şeytan yaradılışındaki düzme halifeyi de yardıklarını da paralayınız..." Ş. Hanioglu, *Bir Siyasi Örgüt...*, s. 457-461, 553-555, 619-629.
- 67 Jön Türkler'in İngiltere'yi Osmanlı devletine müdahaleye davet tarzında faaliyetleri hakkında bk. Ş. Hanioglu, *Bir Siyasi Örgüt...*, s. 93, 94, 115, (dn.196), 127, (dn. 256), 129, 130.
- 68 6 Ekim 1899'da Londra'da "Türk-Arap Cemiyeti" tarafından yayımlanmaya başlayan Hilâfet gazetesi Türkiye ve Arapça olarak 20 Ağustos 1903'e kadar devam etmiştir. Gazete "Hilâfet-i Osmanîyye'nin devam ve hıfzı" gayesini gütmekle birlikte Sultan II. Abdülhamid'e şiddetli hücumlarda bulunuyordu. Gazetenin otuz üç sayısı British Museum'da mevcuttur. C. Orhan Tütengil, *Yeni Osmanlılardan Bu Yana İngiltere'de Türk Gazeteciliği (1876-1967)*, Belge yayınları, İstanbul 1985, s. 84-87.

gündeme getirmiş,⁶⁹ dolayısıyla bir taraftan II. Abdülhamid'e siyasi baskı yapılırken diğer taraftan da İslâm dünyasında onu yıpratmaya yönelik çalışmaların bir parçası olarak hilâfet meselesi tekrar ortaya sürülmüştür.⁷⁰

XX. yüzyılın başlarında İngiltere'deki hilâfet tartışmalarında artık bir durgunluk dönemi başlamıştır. Konu hakkındaki farklı teorik yaklaşımlara rağmen ortaya çıkan bir gerçek vardır: O da artık Sultan II. Abdülhamid'in İslâm dünyasının hemen her tarafında zamanın halifesi olarak tanınmış olmasıdır. Nitekim bu durumun farkında olan İngiliz dış politikasının etkin isimlerinden Lord Cromer (1841-1917) ve Alfred Lyall "Sultan'ın hilâfet iddiasının geçerliliği meselesinin tartışma konusu yapılmaması" taraftandılar.⁷¹

Bu yönde diğer önemli bir gösterge de 1906 sonlarında aralarında W. Chirol, T. W. Arnold ve General T. Gordon gibi gazeteci, ilim adamı ve askerlerin de bulunduğu etkili kişilerin katılımıyla gerçekleşen *Central Asian Society* Kongresi'nde ortaya çıkan görüştür. Buna göre Sultan II. Abdülhamid'in İslâm dünyasına kendisini bir halife olarak kabul ettirdiği bir gerçektir. "İngiltere artık Osmanlı Devleti'ne ve hilâfete yönelik menfi yaklaşımlar içinde bulunmak yerine, Sultan ve Osmanlı devleti İngiltere'ye karşı apaçık bir düşmanlık sergilemedikçe, Sultanın dinî ve siyasi otoritesini desteklemeli ve saygı duymalıdır."⁷² Bu tür yaklaşımların siyasi karar mercileri tarafından da benimsendiği ve özellikle Doksan Üç Harbi'nden sonra resmi belgelerinde Sultan II. Abdülhamid'den halife olarak bahsetmek istemeyen İngilizler'in artık bu durumu kabullendikleri görülmektedir. İngiliz Dışişleri Bakanlığı'nın 1906'ya ait Türkiye hakkındaki yıllık raporunda şu ifadeler yer almaktadır:

Osmanlı Sultanı bir halife olarak sünni İslâm dünyasının manevi lideridir... Osmanlı sultanlarının... hilâfet iddiası uydurma ve gerçek dışı olmasına rağmen, onların bir halife olarak unvanları sadece kendi tebeaları olan sünni müslümanlarca değil Hindistan, Arabistan ve Afrika'daki diğer müslümanlarca da kabul görmüştür. İslâm'ın mukaddes bölgelerine hakim olmak ile Peygamber'in kılıcı ve hırkası da dahil mukaddes emanetlerine sahip bulunmak Peygamber'in halifesi olabilmek için yeterli kabul edilmiş görünüyor.⁷³

69 Bu bölgedeki idari yapı değişikliklerine karşı tepki olarak ortaya çıkan ve İngilizler'i ciddi mânâda sıkıntıya sokan ayaklanma, Osmanlılar'ın Yunan savaşı akabinde gelişince, İngilizler II. Abdülhamid'in savaş sonunda Yunanistan'ı destekleyen İngiltere'den intikam almak için bu ayaklanmayı teşvik ettiğini düşünmüşlerdi. FD, Sec. Oct. 1897, no. 416-436, *NAI*.

70 Bu konu ile ilgili olarak İngilizlerden gelen baskılar Sultan II. Abdülhamid'i ciddi olarak sıkıntıya sokmuş ve ayaklanma ile hiçbir ilgisinin olmadığına dair İngilizler'e teminat vermişti. FD, Sec. E. Apr. 1898, no. 171, *NAI*; A. Özcan, *Par-İslâmizm...*, s. 152-153.

71 Lord Cromer 1883-1907 arasında Mısır'da bulunmuştur. Lyall'ın Hükümete sunduğu bir raporda şu ifadeler geçmektedir: "Hilâfet meselesini tekrar gündeme getirmek büyük bir hata olur. Osmanlı hilâfetinin aleyhine yapılacak bir ilanat müslümanlarca Sultan'ın otoritesini zayıflatmaya yönelik bir tavır olarak anlaşılacak ve bu muhtemelen onun durumunu daha da kuvvetlendirecektir. Böylece müslümanlar onun etrafında birleşeceklerdir. Bu meseleyi tekrar açmakta bize hiçbir faydanın olacağını sanmıyorum. Kaldı ki eğer İslâm dünyası onu bir halife olarak tanıyorsa, 400 seneden beri hilâfet iddiasında bulunan Osmanlı sultanlarının ilk beş [dört] halifenin sahip olduğu meşru şartlara gerçekten sahip olup olmadıkları konusundaki eski tartışmayı tekrar başlatmak faydasız olacaktır" Memo" by A. C. Lyall, 19 June 1906, *LPS/10/523*, p. 273/15 *IOR*.

72 Proceedings of the Royal Central Asian Society, Nov. 1906; C.E. Farah. "Great Britain, Germany and the Ottoman Caliphate", s. 273-274.

73 *Annual Report for Turkey for the Year 1906*. FO, 195/2363 keza bk. 371/345.

Görüldüğü üzere İngiltere'nin hilâfetle yakından ilgilenmesi, sanıldığı gibi aksine, XX. yüzyılın ilk çeyreğinde değil, daha öncelere gitmektedir. İngiltere 1870'lerden önceki bilinen Osmanlı yanlısı siyasetinde zaman zaman Osmanlı sultan-halifelerinin dünya müslümanlar üzerinde var olduğu kabul edilen nüfuzunu kendi çıkarları için değerlendirmeye çalışmışken özellikle Doksan Üç Harbi'nden sonra söz konusu bu nüfuzun kendi aleyhinde kullanılabilmesi ihtimalinden dolayı karşı politikalar üretme yoluna gidilmiştir.

İngilizce resmî ve özel literatüre yansıyan bu çabalarda genel olarak siyasî ve duygusal hususlar olmak üzere iki saik söz konusudur. Siyasî nedenlerle konuya ilgi gösterenler İngiltere'nin Osmanlı Devleti'nden vazgeçip artık Arabistan yarımadasını kendi kontrolüne alarak çıkarlarını koruması gerektiğini savunmakta, buna zemin hazırlamak için de hilâfetin Araplar'a intikalini istemektedir. Ya da bunun tam tersi Osmanlı halifesinin, müslümanlar üzerinde büyük nüfuzu olduğu gerekçesiyle, İngiltere menfaatlerinin Osmanlılar'la iyi ilişkiler içerisinde olmayı gerektirdiğini söylemektedirler. Duygusal nedenler Osmanlı-Türk-İslâm düşmanlığı ya da dostluğu hissiyatlarından kaynaklanmaktadır. Böylesine farklı nedenlerle konuya ilgi gösterenlerin başkalarını ikna etmek veya görüşlerini kuvvetlendirmek için üzerinde en çok durdukları husus hilâfetin Kureyşliliği meselesidir. Aleyhte olanlar ısrarla bunu dile getirirken, diğerleri de bu ilkenin ilk dönem Araplar'ın dışında kimseyi bağlamayacağını ifade etmişlerdir.

Hilâfet meselesi İngiltere-Osmanlı resmî devlet ilişkilerinde ise, daha çok genel dış politika çerçevesinde bir tehdit ve pazarlık unsuru olarak gündeme gelmiştir. İngiltere'nin hiç ilgisi olmayan, meselâ Ermeni meselesinde bu kozu hatırlatması, hilâfetin nezaketini ve önemini açıkça ortaya koymaktadır. Bu durum aynı zamanda bir başka gerçeğe de işaret etmektedir. İngilizler 1870'lerden sonra Osmanlı Devleti'nin yakın bir zamanda dağılacağı beklentisi içinde olmuşlar ve bu an geldiğinde hazırlıksız yakalanmamak için gerektiğinde uygulanmak üzere alternatif politikalar geliştirmişlerdir. İşte hilâfetin Araplar'a intikali unsurunu da içine alan genel Arap politikası bunlardan birisidir. Ancak İngilizler'in yakın bir gelecekte diye tahmin ettikleri bu gelişme II. Abdülhamid'den sonra gerçekleşmiştir. Birinci Dünya Savaşı sırasındaki İngiliz-Arap ilişkileri değerlendirildiği zaman görüleceği üzere uygulanan planların izlerinin 1870'lere dayandığı hemen farkedilecektir. Bu durumda net bir şekilde ortaya çıkıyor ki Birinci Dünya Savaşı'nda gerek Şerif Hüseyin'in Osmanlı Devleti'ne isyanı gerekse bu dönemde ortaya çıkan hilâfet tartışmaları mevcut şartlar içerisinde kendiliğinden ortaya çıkmış bir vakıa değil, düşünce planında temelleri çok öncelere dayanan ve muhtemel gelişmelere göre tarz-ı hareket belirleyen arayışların neticesidir.

Osmanlı Suriyesi'nde Türk Aleyhtarı İlânlar ve Bunlara Karşı Tepkiler, 1878-1881

Ş. Tufan Buzpınar*

Anti-Turk Placards in Ottoman Syria and the Reactions to them, 1878-1881

This article is about several anti-Turk placards which appeared in various towns in Syria between 1878 and 1881. Documents in the Ottoman and European archives as well as Arabic and Turkish press reports demonstrate previously overlooked points about the placards and about the reactions of the local people against them. Previously, such reactions were not noticed in the available literature on this matter. This article also suggests that a contextual approach is more suitable for studying these placards. From this perspective, the study traces the factors leading to the emergence of the placards in the severe conditions and general hopelessness about the future of the Ottoman State caused by the Russo-Ottoman War of 1877-1878. The fact that appearance of placards stopped as conditions improved and confidence in the survival of the State was restored supports this argument.

II. Abdülhamid döneminin (1876-1909) ilk yıllarında Arap vilayetlerinde Osmanlı hakimiyeti aleyhine bazı olaylar meydana gelmiştir. Bu olaylardan bugüne kadar araştırmacıların en çok dikkatini çekenlerinden biri 1880'de Beyrut ve Şam gibi Suriye vilayetinin en önemli şehirlerinde Osmanlı aleyhtarı ilânların ortaya çıkmasıdır. Bu olaya dikkat çeken ilk araştırmacı George Antonius'tur. Antonius, 1938'de yayımladığı ve milliyetçi tarih yazıcılığının belirgin örneklerinden biri olan *The Arab Awakening* adlı eserinde konuyu kısaca aktardıktan sonra bunu Arap milliyetçiliği açısından önemli bir gelişme olarak değerlendirir. İlânların sorumlusu olarak da 1875'ten 1880'li yılların ortalarına kadar Beyrut'ta faaliyet gösterdiği ileri sürülen gizli bir Hıristiyan cemiyetini gösterir. Antonius, kitabı için araştırmalarını sürdürdüğü sırada,

* Doç. Dr. Ş. Tufan Buzpınar, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Yakınçağ Tarihi. Bu makalenin yazımı ve son halini alması safhalarında katkılarını esirgemeyen Ali Akyıldız, Muhammed Aruçi, Gökhan Çetinsaya, İbrahim Daküki, Şükran Fazlıoğlu, İsmail Kara ve Mehmet Ulucan'a teşekkür ederim.

birkaç defa görüştüğü ve söz konusu cemiyetin kurucu üyelerinden olduğunu belirten Faris Nimr'in konu ile ilgili görüşlerinden etkilendiği intibahını vermektedir.¹ Bu konuda dikkate değer ikinci önemli değerlendirme ise 1950'li yıllarda Zeine N. Zeine tarafından yapılmıştır. Zeine 1880 ilânları hakkında biraz daha detay vererek bunların Arap milliyetçiliği açısından yorumlanamayacağını, çünkü bu dönemde henüz Arap milliyetçiliğinden bahsedilemeyeceğini ve Antonius'un da ilânlardan sorumlu tuttuğu hıristiyanlardan oluşan cemiyet üyelerinin bölgedeki Osmanlı yönetimini sona erdirmek amacıyla bu faaliyeti gerçekleştirdiklerini belirtir. Milliyetçi bir çıkıştan ziyade hıristiyanların dini duygularla Osmanlı yönetimine karşı oldukları görüşünü de söz konusu gizli cemiyetin üyesi olduğunu belirten Faris Nimr'in ifadelerine dayandır. Zeine'in konuya getirdiği en önemli katkı, söz konusu cemiyet üyelerinin temel saikleri konusunda daha ayrıntılı bilgi vermesi ve ilânlardan üçünün Arapça metinlerini yayımlamış olmasıdır.² 1960'lı ve 1970'li yıllarda konuyu yeniden ele alan A. L. Tibawi, ilânlarda dile getirilen şikayetlerin genellikle müslümanları ilgilendirdiğinden hareketle, bu olaylarda belirleyici rolün müslümanlar tarafından oynandığını, hıristiyanların ise sadece katkı sağlamış olabileceğini ileri sürer ve Zeine'in Arapça metinlerini yayımladığı ilânların İngilizce tam çevirilerini yapar.³ Bu konuda Osmanlı belgelerine de müracaat etme gereğini duyan ilk araştırmacı ise Shimon Shamir'dir. Shamir, Antonius'un tezine karşı çıkar ve İngiliz konsolosluk tercümanı Abcarius'un konu hakkındaki raporundan da etkilenerek Midhat Paşa'nın kendisine vilayet yönetiminde tam yetki vermemekte direnen merkezî hükümeti ikna için ilânlar olayını organize ettiğini ileri sürer. Bu görüşünü de Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde tespit edebildiği Midhat Paşa aleyhindeki jurnallerle desteklemeye çalışır.⁴ 1881 yılına ait olup Türkçe'ye çevirisi Osmanlı Arşivi'nde ve Arapça orijinal nüshaları Fransız Arşivi'nde mevcut olan ilân da şimdiye kadar incelenmiş olanlardır.⁵ Bu ilân üzerine müstakil bir makale kaleme alan J. Landau ilânın edebi Arapça'yla yazıldığını, yazarlarının müslüman olabileceğini ve temel amacının din ayırımı yapmaksızın Araplar'ı Türkler'e

- 1 George Antonius, *The Arab Awakening*, Hamish Hamilton, London 1945, s. 79-89. Antonius, görüşüklerinde Faris Nimr'in (1854-1951) seksen yaşında olduğunu, Beyrut'taki gizli cemiyetin genel eğilimi, amacı ve faaliyetleri hakkında kendisini tatmin edici bilgiler verdiğini, sadece ilânların muhtevasını hatırlayamadığını belirtir. Bir başka ifadeyle Antonius, bu cemiyetin milliyetçiliğine hükmederken Faris Nimr'in ifadelerine dayandığı izlenimi vermektedir (s. 81vd.).
- 2 Zeine N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism*, Caravan Books, New York 1976 (İlk baskı 1958), s. 55-59. Faris Nimr ölmeden önce Zeine ile yaptığı görüşmede, Antonius'un verdiği izlenimin aksine, 1880'lerde bölge insanının zihninde "milliyet" fikrinin mevcut olmadığını, bütün bağları, ilişkilerin ve sadakat duygularının din olduğunu ifade ediyordu (s. 52). Bu örnekte de görüldüğü üzere bu tür olayların kahramanı olduğu iddia edilen şahısları ifadeleri söylendiği zaman, ortam, kişi ve konuları dikkate alınarak oldukça dikkatli ve ihtiyatlı bir yaklaşımla kullanılmalıdır.
- 3 A. L. Tibawi, *A Modern History of Syria*, Macmillan London 1969, s. 163-167; a.mfl., *Arabic and Islamic Themes*, Luzac & Co., London 1976, s. 117-121.
- 4 Shimon Shamir, "Midhat Pasha and the Anti-Turkish Agitation in Syria", *Middle Eastern Studies*, 10/2 (May 1974), s. 115-141.
- 5 1881 yılına ait ilânın Arapça metni ve İngilizce çevirisi için bk. Jacob Landau, "An Arab Anti-Turk Handbill, 1881", *Turcica*, IX/1 (1977), s. 215-227; Osmanlı Arşivinde bulunan çevirisi için bk. BOA, YEE 18/94-26/94/44. Zekeriyâ Kurşun, *Yol Ayrımında Türk Arap İlişkileri*, İstanbul 1992, adlı eserinde bu ilâna kısaca değinmektedir (s. 28-29); ilânın Osmanlı Arşivi'nde mevcut eski harflerle yapılmış çevirisinin transkripsiyonu için bk. Selçuk Günay, "II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan'da Arap Aynlıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devlet'in Tedbirleri", *ACİDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, XVII, sy. 28 (1995), s. 92-94.

karşı birleştirmek olduğunu belirtir. 1880 ve 1881 yıllarına ait ilânlar Eliezer Tauber tarafından da ele alınmış, ancak mevcut bilgileri birarada sunmanın ötesinde bir katkı sağlamamıştır.⁶ Son olarak, mezkur çalışmalar bölge halkının tepkisi konusunda ya bir görüş belirtmemekte ya da tepki göstermediklerini ifade etmektedir.⁷

Konuyla ilgili literatürün diğer bir özelliği de ilânların mevcut idareye ve devlete karşı mücadele aracı olarak kullanıldığı, bilinebildiği kadanyla, ilk tarih olan 1878'den, son defa kullanıldığı tarih olarak bilinen 1881 yılına kadarki dönemi ve ilânlar konusunu bağlamsal (contextual) bir değerlendirmeye tabi tutmamasıdır. Mezkur çalışmaların çoğu sadece 1880 yılında ortaya çıkan ilânları değerlendirirken, diğer bazıları da sadece 1881 yılında ortaya çıkan incelemiştir.⁸ Konuyla ilgili mevcut literatürün özetle verilen özelliklerinden hareketle bu makalede 1878-1881 yılları arasında aynı bölgede tekrar tekrar ortaya çıkan ilânlar yoluyla muhalefet, bir konu bütünlüğü içerisinde ve bağlamsal bir yaklaşımla değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu makalenin ortaya çıkışında âmil olan diğer bir sebep ise şimdiye kadar kullanılan malzemenin büyük oranda Avrupa diplomatlarının yazışmalarından oluşmasıdır. Diplomatik kaynaklar ise olayların bütün boyutlarını -bilerek veya bilmeyerek- değerlendirmemekte veya bazan da yanıltıcı olmaktadır. Meselâ bu konuda, İngiliz konsoloslarının ifadeleriyle yetinilirse bölge halkının ilânlara karşı tepki göstermediği düşünülür. Oysa ilerde anlatılacağı üzere dönemin Türkçe ve Arapça gazeteleri ile Osmanlı belgeleri gözden geçirildiğinde halkın tepkilerini etkin bir biçimde ortaya koyduğu görülür. Diğer bir ifadeyle, son zamanlarda elde edilen bazı Osmanlı belgelerindeki yeni bilgiler, önceden tesbit edilen belgelerde belirlenen farklı ipuçları ve o dönemdeki Arapça ve Türkçe gazetelerde yer alan haberler konu hakkında yeni bilgiler ve farklı değerlendirmelere imkân sağlayacak niteliktedir.

1878-1881 yılları arasında Suriye'de ortaya çıkan Osmanlı aleyhtarı ilânları incelemeyen önce, bu olayların ortaya çıkışını önemli ölçüde etkilediğini düşündüğümüz gelişmelere kısaca değinmek gerekir. Öyle görünüyor ki II. Abdülhamid döneminin ilk yıllarında Suriye'deki Osmanlı yönetimini derinden etkileyen buhran 1875 Hersek ve 1876 Bulgar isyanlarıyla başlamış ve 1877-78 Osmanlı-Rus Harbi'yle doruk noktasına ulaşmıştır. 93 Harbi diye de bilinen ve Osmanlı Devleti'nin ağır yenilgisiyle sonuçlanan bu savaşın özellikle Suriye üzerindeki etkileri konumuz açısından oldukça mühimdir. Savaş sırasında yapılan asker desteği ve maddi yardımların bölge üzerindeki olumsuz etkilerinin yanı sıra Ruslar karşısında alınan ağır yenilgiler ve sonunda Ruslar'ın Yeşilköy'e kadar gelmiş olması, başkent İstanbul'da olduğu gibi Suriye'de de Osmanlı Devleti'nin geleceği açısından ciddi tereddütler doğurmuştu. Bu sırada aralarında Emir Abdülkadir el-Cezâirî'nin de bulunduğu Suriye ileri gelenlerinden bazıları bir dizi toplantı yaparak Osmanlı Devleti'nin geleceğini tartışmışlar ve devletin yıkılması

6 Eliezer Tauber, *The Emergence of the Arab Movements*, Frank Cass, London 1993, s. 16-21.

7 Antonius, Shamir, Landau, Kurşun ve Günay tepkiler konusunda açık bir görüş belirtmezken, Zeine ve Tibawi ilânların mahalli tepki doğurmadığı görüşündedir.

8 Antonius, Zeine ve Tibawi 1880 yılına ait ilânları değerlendirirken Landau, Kurşun ve Günay 1881 yılına ait olan ilânları değerlendirmişlerdir.

veya Suriye bölgesinin herhangi bir yabancı devlet tarafından işgal ihtimali karşısında ne yapacaklarını ve nasıl bir tavır sergileyeceklerini müzakere etmişlerdir. Savaş sonrasında Osmanlı Devleti'nin dağılmaması ve bölgenin herhangi bir işgal tehlikesi yaşamaması bir ferahlık sağlamış olmakla birlikte, bölge halkının özellikle müslüman kesimin sıkıntılarını dindirmemişti. Bu cümleden olarak Cevdet Paşa'nın valiliği (Şubat-Kasım 1878) döneminde ekmek fiyatlarının artmasını protesto eden asker eş ve yakınlarının hükümet konağını basması zikre değer bir hadisedir.⁹

Suriye bölgesinin merkezle olan ilişkileri ve devlete karşı tavırları savaş sonrasında da giderek olumlu yönde gelişse de Osmanlı karşıtı faaliyetlerin zemini tamamen kaybolmamıştı. 1878 Temmuz'unda Şam sokaklarında Cevdet Paşa ve Osmanlı yönetimi aleyhine asılan Türkçe ve Arapça ilânlar bunun bariz bir misalidir. Cevdet Paşa'nın şahsını hedef alan Türkçe ilânlar bir tarafa bırakılırsa, Arapça olanlar konumuz açısından dikkat çekicidir. Osmanlı-Arap vilayetlerinde modern dönemde, belki de ilk defa sokaklara ilânlar asılarak tâbi olunan yönetime karşı açık bir tavır sergilenmekteydi. İngiliz konsolosluğu tercümanı Nasif Meshaka'nın ele geçirip, Fransızca ve İngilizce çevirilerini konsolosluğa sunduğu Arapça ilânda, bölgecilğe dayalı ihtilalci bir tavır sergilenmekteydi. Bu konuda bir fikir vermek üzere ilândan bazı alıntılar yapmak yerinde olacaktır:

Ey Suriye! Vakit kaybetmeden kendini ihmalden halas et... Halihazırda esaret ve zulmün tahakkümü altındasın... Maruz olduğun zulüm ve bedbahtlık yeter. Ey Suriye! Terakkin zaviyesinden en büyük hasmın müslim, nasranî ve sairlerinden meydana gelen halkının arasına nifak sokandır... Vifak ve sebatla hürriyet tarihini takip et. İstibdat ve zulmü mağlup etmek için adalete sarıl. Ey Suriye! Hataları tashihte yalnız olduğunu düşünme. Sana muntazır olan ve sana nusrette bulunacak dostların var... Vatanın saadeti ve terakkisi mevzu bahis olduğunda şahsî menfaatlerini bir tarafa bırak. İdare yakında senin eline geçecek. Dostun vazifesi başlamaktır.¹⁰

Bu belge, siyasi çağrışımın bakımından, II. Abdülhamid döneminde Suriye'de Osmanlı yönetimine karşı bir tavırla sokaklara asılan ilk halk duyurusu olma özelliği taşımaktadır. Belgede vurgulanan "Suriye" tabiriyle kastedilenin Toros dağlarından Sina çölüne kadar uzanan coğrafi bölge mi, 1865 yılında Sayda ve Şam eyaletlerinin birleştirilmesiyle oluşturulan Suriye vilayeti mi, yoksa bölgenin tarihî, ilmî, kültürel ve ticarî merkezleri durumunda olan Şam ve Beyrut gibi gelişmiş şehirler mi olduğu açık değildir. Ancak devletin icraatına doğrudan muhatap olan, yeni ve farklı fikirlerin gelişmesi ve yayılması için uygun bir ortama sahip bulunan şehirlerin kastedildiği düşünülebilir. Burada dikkat çekilmesi gereken noktalardan biri de, ilânda "Arap"lığa gönderme yapılmaması, sadece bölge unsuru vurgulanarak Osmanlı yönetimine karşı bir tavır sergilenmesidir. Dikkat çekici diğer bir muğlak nokta ise ilânda yer alan harici

9 Public Record Office, Foreign Office (FO) 195/1201 Jago-Derby, no. 5 political, Damascus, 27 Mart 1878.

10 FO 226/194 Nasif Meshaka - Eldridge, Damascus, 29 July 1878. İlânların Arapça asılan muhafaza edilmiştir. Bu makalede kullanılan metin, ilânların Meshaka tarafından yapılmış İngilizce çevirisidir. Ancak bu dipnotta zikredilen referansta ilânların Fransızca çevirileri de mevcuttur.

yardım atıflandır. Yabancı bir ülkeye mensup herhangi bir şahsın müdahil olduğuna dair bir ipucu mevcut değildir. Belki bölge üzerinde nüfuz sahibi olan İngiltere ve Fransa'nın veya özellikle Ortodoks hıristiyanların hamiliğini üstlenen ve bu gerekçeyle 93 Harbi'ni başlatarak Osmanlı Devleti'ni ağır bir yenilgiye uğratan Rusya'nın böyle bir durumda Araplar'ın yanında yer alacağı varsayımıyla hareket edilmiş olabilir. 1860'lardan itibaren bölgede görev yapan İngiltere'nin tecrübeli Beyrut başkonsolosu Eldridge de ilânların muhtevasını değerlendirirken "harici yardımlara yapılan atıfların mânâsını anlamadığını" ifade etmektedir.¹¹

Bu ilân, Cevdet Paşa'nın şahsını hedef alan ve konumuz dışında kaldığı için burada incelemediğimiz Türkçe ilânla birlikte ele alındığı için o zaman sadece Paşa aleyhinde bir tavır olarak algılanmış, Osmanlı yönetimi aleyhine olan tavır ve bölgecilğe yapılan vurgu dikkat çekmemiştir. Bu nedenledir ki konuyla ilgili haberler İstanbul'a ulaştığında durum Suriye'nin o günlerde yaşadığı diğer problemlerle birlikte değerlendirilmiş ve sonuçta Cevdet Paşa yönetiminin yetersiz kaldığı kanaatiyle acil reform uygulamalarını gerçekleştirebilecek daha dirayetli bir vali arayışına gidilmiştir. Neticede sadrazam Safvet Paşa'nın da etkisiyle Midhat Paşa, Kasım 1878'de Suriye valisi tayin edilmiştir.¹²

Midhat Paşa, yönetiminin ilk yılında Suriye'de idarî ve adli alanlarla güvenlik alanında önemli gelişmeler sağladı. Şam merkez mutasarrıflığının yanı sıra Cebel Nusayrî kazasının kurulması, zaptiye teşkilatının yenilenmesi, mahkemelerin sayısının artırılması ve hac organizasyonunda masrafları azaltıcı bazı düzenlemelerin yapılması, Paşa'nın Suriye'de geçirdiği ilk yılda gerçekleştirdiği hizmetlerden dikkat çekenleridir. Ancak 1879 sonbaharından itibaren, özellikle mahkemelerin bağımsızlığı ile ilgili kararın uygulamaya konulmasından sonra, Paşa'nın merkezî hükümetle ilişkilerinin giderek bozulduğu gözlemlenmektedir. Mithat Paşa kendi sorumluluk alanında kalan mahkemelerin mülkî otoriteden, yani kendisinden bağımsız kalmasını kabul edemeyeceğini, çünkü bu durumun Suriye'nin asayişini iyileştirme yolundaki çabaları olumsuz yönde etkileyeceğini savunarak karara karşı çıktı. Merkezî hükümet ise kararında ısrar etti. Bu anlaşmazlık üzerine 1879 sonbaharından itibaren Midhat Paşa'nın vilayet işlerine karşı biraz kayıtsız kaldığı dikkat çekmektedir. Mithat Paşa'nın merkezî hükümetle giderek kötüleşen ilişkileri, 1880 yaz döneminde kriz noktasına ulaştı. İşte bu dönemde Beyrut ve Şam sokaklarında ihtilalci muhtevaya sahip ilânların ortaya çıkması, Paşa hakkında zaten varolan güvensizliği iyice artırdı. Mithat Paşa'nın Suriye valiliği görevinden alınışında payı olduğu düşünülen bu olayın detaylarına biraz inmek gerekir:

1880 Haziranı'nın ikinci yarısında Beyrut sokaklarında Arap halkını Türk yönetimine karşı ayaklanmaya çağıran ilânlar görüldü. Ancak daha muhtevası anlaşılama-dan zabıtlar tarafından toplandı. Birkaç gün içinde Beyrut sokakları benzer ilânlara yine sahne oldu. Sancak görevlileri, birincisinde olduğu gibi, halkın dikkatini çekmemesi

11 FO 424/73 Inclosure in no. 305, Eldridge-Layard, Aleih, 2 August 1878.

12 İbnülemin M. K. İnal, *Son Sadrazamlar*, 1. Dergâh yayınları, İstanbul 1982, s. 377-78.

için ilânları derhal topladılar. Ancak yabancı diplomatlar konudan haberdar olmuş, hatta İngiliz konsolosu Dickson ilânın bir kopyasını ele geçirerek çevirisiyle birlikte İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na göndermişti. Üçüncü defa olarak ise 27 Haziran'da Beyrut sokaklarına Türk yönetimi aleyhine ilânlar asıldı. İngiliz konsolosu bunlardan da bir nüsha ele geçirerek çevirisiyle birlikte orijinalini de İngiltere'ye göndermeyi ihmal etmemişti.¹³

Ele geçirilen her iki ilân da kılıç resminin altına yazılmış kısa birer metinden oluşmaktadır. İlânların muhtevası gözden geçirildiğinde milliyetçi bir yaklaşımdan ziyade, Temmuz 1878 tarihli ilânda da görüldüğü üzere, bölgeciliğin vurgulanması dikkat çekmektedir. Her iki ilândaki bariz vurgu Suriye ve reform üzerinedir. Birincisinde “Ya Ebnâ-e Suriye” hitabıyla başlanarak reform adına ortaya çıkan Hz. Musa, İsa ve Muhammed'in sırasıyla Mısırlılar, Yahudiler ve cahiliye Arapları tarafından delilikle suçlandıkları belirtildikten sonra Türkler'in beklenen reformları gerçekleştiremeyecekleri nedeniyle Arap onuru ve Suriyelilik hamiyeti gereğince Suriyeliler'in işleri ele almaları istenmektedir. İkincisine ise, “Ebnâ-u Suriye” hitabıyla başlanıyor ve bu ilânda Türkler'in şimdiye kadar sayısız defa reform sözü verdikleri halde reformları gerçekleştirmedikleri, bunun ise onların samimiyetsizliğini gösterdiği, iki milyon Türk'ün otuz beş milyon insanı yönettiği, oysa kendilerinin de iki milyon nüfuslu bir vatanın evladı oldukları, dolayısıyla da vatanseverlerin vatanlarının idaresini ele geçirmeleri gerektiği belirtiliyor.¹⁴

İlânlar zabıter tarafından çok kısa sürede toplatıldığı için, halkın muhteva hakkında pek bilgi sahibi olamadığı görülmektedir. Belki de bu nedenle, İngiliz konsolosu Dickson'ın ifade ettiği gibi, Beyrut halkı üzerinde neredeyse hiç etkisi olmamıştır. Yani halk galeyana gelmemiş ve sokaklara çıkıp tepki göstermemiştir. Ancak Dickson, Beyrut gibi sakin bir şehir için duvarlara ilan yapıştırmamanın “olağandışı” bir olay olduğu kanaatinden hareketle konsolosluk tercümanlarından John Abcarious'u konuyla ilgili bir araştırma yapmakla görevlendirmiştir.¹⁵

Abcarious, araştırmasının sonuçlarını uzunca bir rapor halinde Konsolos'a sunmuştur. Bu rapor bir çok açıdan ilgi çekicidir. Türkler ve müslümanlar hakkındaki aleyhte ve önyargılı görüşleri bir tarafa bırakılacak olursa konuyla ilgili değerlendirmeleri şöyle özetlenebilir: İlânların hazırlanıp Beyrut sokaklarına asılması müslüman ve hristiyanların birlikte organize ettiği bir olay olamaz. Çünkü hiçbir dünyevi güç bunların birlikte hareket etmelerini sağlayamaz. Arap müslümanlar belki Türk yönetimine son vererek Arap hilafetini kurmak isterler, hristiyanlar da bir hristiyan kralığı kurmak için çalışabilirler; ama bu onların birlikte hareketlerini mümkün kılmaz.

13 FO 195/1306 Dickson-Goschen, telegram, Beirut, 28 June 1880 ve Dickson-Goschen, Beirut, 3 July 1880 no. 47.

14 İlânların orijinaleri FO 195/1306 Dickson'ın 47 nolu raporunun ekinindedir. Ayrıca Zeine N. Zeine Arapça asıllarını, A. L. Tibawi de İngilizce çevirilerini tam metin halinde yayımlamıştır. Bk. Zeine, *The Emergence...*, Appendix G ve H, s. 152, 153; A. L. Tibawi, *Arabic and Islamic Themes*, s. 117-118.

15 FO 195/1306, Dickson-Goschen, Beirut, 3 July 1880, no. 47.

Bu olayın sadece müslümanlar tarafından organize edilmesi de iki sebepten mümkün değildir. Birincisi Beyrut şehri müslümanların böyle bir olayı gerçekleştirmeleri için uygun değildir. İkincisi de “müslümanların çoğu okuma-yazma bilmez, samimi-yetsiz, fakir, rezil ve birbirleriyle kolayca iletişim kuramayacak kadar dağınık yaşarlar”. Dahası müslümanlar yüzyıllardır Osmanlı yönetiminde yaşamakta, yöneticilerine gereken saygıyı göstermekte ve dinî bağlardan dolayı onlara saygı duymaktadır. Bunlar Osmanlılar'a karşı hiçbir zaman ihtilalci bir ruha sahip olmadıkları için ilânları hazırlayıp asmış olamazlar.

Hıristiyanların da bu olayı tek başlarına gerçekleştirdikleri düşünülmemektedir. Sayılarının az olması ve zafer kazanma gibi bir duyguya sahip olmamaları bir tarafa, farklı mezheplere bağlı olmaları hıristiyan Araplar'ın biraraya gelmesini mümkün kılmamaktadır. Böyle bir olay içinde ancak bir şartla yer alabilirler: O da burasını bir yabancı güce teslim etmektir. Bunda da anlaşamazlar, çünkü Roma Katolikleri Fransızlar'ın, Grek Ortodokslar Ruslar'ın ve birkaç Protestan da İngilizler'in bölgeyi yönetmesini isterler. Böyle bir olayın vatanperverlik duygularından kaynaklanması da muhtemel değildir. Çünkü, “vatanperverlik” doğuluların zihninde henüz bir mânâ kazanmamıştır. İdari despotizm ve zulm de söz konusu ilânların ortaya çıkışına sebep olmuş sayılmaz. Çünkü Türkler herhangi bir muhalefetle karşılaşmadan tebaalarını her zaman bu şekilde yönetmişlerdir.

Yukarıda özetlenen ihtimalleri birer birer değerlendirip eledikten sonra Abcarius, ilânların kimler tarafından ve nasıl organize edilmiş olabileceği konusunda iki ihtimal üzerinde durur: Birincisi, hükümetle anlaşmazlığa düşerek şahsî çıkarları zarar görmüş veya devletten bir görev almayı beklediği halde alamamış varlıklı bir iki ileri gelen müslümanın işi olabilir. İkincisi, Midhat Paşa uzun zamandır Bâbüâli'den isteyip de elde edemediği yetkileri koparmak maksadıyla ya da Avrupa devletlerini bölgede ihtilalci bir gelişmenin varlığına ikna ederek bunun önünün alınması için Bâbüâli nezdinde kendi taleplerini desteklemelerini sağlamak için böyle bir eylemi organize etmiş olabilir. Abcarius, Midhat Paşa'nın ilânlar hadisesinde payı olabileceğini şu ipuçlarına dayandırmaktadır; a) İlânların bir liman şehri olan, hıristiyanların sayıca müslümanlardan fazla olduğu ve bu tür olayların heyecan yaratmayacağı bir şehir hüviyetindeki Beyrut sokaklarına asılmış olması; b) Beyrut mutasarrıflığında Midhat Paşa'nın gizli ilişkilerine de vakıf olan bir arkadaşının bulunması; c) Çok daha önemsiz konularda titizlik gösteren Türk yetkililerin söz konusu ilânların faillerini yakalamak için gayret sarfetmemeleri; d) Midhat Paşa'nın Suriye'ye gelişinden sonra basının genel olarak Türkler'in yanlış yönetiminden bahsetmesi ve hatta onlar hakkında müstehzi ifadeler kullanacak kadar ileri gitmekte serbest bırakılması. Şüphesiz Mithat Paşa tarafından sağlanan bu serbestlik söz konusu ilânlara zemin hazırlamak için planlanmış bir adım olabilir.¹⁶

16 Abcarius'un nisbeten uzun sayılabilecek raporu, Dickson'un 3 Temmuz 1880 tarih ve 47 nolu raporunun ekidir.

Abcarius'un Mithat Paşa üzerinde yoğunlaşan görüşü Dickson tarafından kabul görmemiştir. Müslüman ve hristiyanlardan bazı kimselerin ilânlardan Midhat Paşa'yı sorumlu tuttuklarını, Abcarius'un da bunlardan etkilenmiş olabileceğini belirttiikten sonra Dickson bu ihtimalin zayıflığını vurgular. Ona göre Mithat Paşa'nın "İhtilalci bir projenin itici gücü konumunda olması çok zayıf bir ihtimaldir. Ancak Suriye'de gerçekleştirmek istediği reformlar için Bâbiâli'den defaatle talep ettiği yetkilerin teminine katkı sağlar ümidiyle söz konusu olaylara kayıtsız kalması mümkündür". Dickson'ın tahminine göre bu olay son beş yıldır Suriye'de mevcut olan, Bağdat ve İstanbul'da da şubeleri bulunan gizli bir cemiyetin işi olabilir. Bu cemiyetin öncelikli amacı Suriye'nin Osmanlı Devleti'ne bağlı kalarak muhtariyet statüsüne kavuşması, bunda uzlaşamazsa bağımsızlık için çalışılmasıdır.¹⁷ Dickson'un görüşleri mezkur cemiyetin üyesi olduğunu iddia eden ve konuyla ilgilenen yazarlardan Antonius ve Zeine'in görüştükları Faris Nimr'in ifadeleriyle de desteklenmektedir. Faris Nimr her iki yazarla yaptığı görüşmede Haziran 1880'de ortaya çıkan ilânların, 1875'te kurulduğu iddia edilen gizli cemiyet tarafından yazılıp dağıtıldığını, hatta bazıları kendisinin yazdığını ifade etmiştir.¹⁸

Yeri gelmişken belirtilmelidir ki, mevcut araştırmalar Haziran 1880'de Beyrut'ta ortaya çıkan ilânların sorumluluğunu ya Dickson'ın görüşü doğrultusunda 1875'ten itibaren mevcut olduğu varsayılan gizli bir cemiyete ya da İngiliz konsolosluğu tercümanı Abcarius'un görüşü doğrultusunda Midhat Paşa'ya yüklemişlerdir. Oysa mezkur ilânların adı geçen taraflara veya başka bir kaynağa bağlı olarak ortaya çıktığını belirleyebilecek bir delil mevcut değildir. Bu konuda yukarıda zikredilen Faris Nimr'in olaydan yaklaşık elli-altmış yıl sonra söyledikleri de delil olmaktan uzaktır.

Haziran 1880'de Beyrut sokaklarında görülen ilânlar hakkında spekülasyonlar kesilmeden aynı yılın Temmuz ayı sonlarına doğru Şam sokaklarında benzer ilânlar ortaya çıktı. İngiliz viskonsülü Jago'nun "ihtilalci" şeklinde tanımladığı ilânlardan bir tanesi de kendi evinin kapısına yapıştırılmıştı. Henüz hiçbir nüshasının ele geçirilemediği ve viskonsülün de muhtevası hakkında genel bilgi vermekle yetindiği Şam ilânları hakkında ek bir bilgi yoktur. Jago'nun belirttiği kadıyla bunlar, ulema sınıfına mensup, sanki hariçten kişi/kişiler tarafından kısmen Kur'ânî bir dille yazılmış, yöneticilerin İslâmî hayat tarzını terk ettiği ve Suriyeli mü'minleri ıstırap ve perişanlığa sürükledikleri için bölge halkını ayaklanmaya ve mevcut idareye son vermeye davet etmektedir.¹⁹ Bu kadar az bir bilgi dahi Şam ilânlarının Beyrut'takilerden muhteva bakımında oldukça farklı olduğu izlenimi vermektedir.

17 FO 195/1306, Dickson-Goschen, no. 47 Beirut, 3 July 1880.

18 Antonius, a.g.e., s. 81-82; Zeine, a.g.e., s. 52-55. Faris Nimr'in (1854-1951) verdiği bilgilere göre Yakup Samurî (1852-1927), İbrahim Yazıcı (1847-1906) ve Şahin Makaryus (1853-1910) mezkur cemiyetin ileri gelenlerindendi. Suriye Protestan Koleji'nde okuyan ve hepsi hristiyan olan bu şahıslar Fransızca hocaları İlyas Habbalın'ın (1839-1889) Türk düşmanlığının etkisinde kalarak gizli bir cemiyet kurdular ve ihtilalci fikirlerini yaymaya çalıştılar. Cemiyet üyelerinden bazıları Alexander Dumas'nın *Üç Silahşörler* adlı eserini okuyarak Türkler'e karşı mücadele duygularını geliştirip Lübnan'ın bağımsızlığı için çalıştılar (Zeine, s. 52). İlyas Habbalın Lübnanlı bir Maruni olup bölgedeki farmason locası üyesi idi. 1866'da *Lübnan* gazetesi editörü ve daha sonra da Fransa'nın Beyrut konsolosluğu tercümanı olarak görev yaptı. 1875'te Mısır'a yerleşti (Tarazi, *Tarihu's-Sahafeti'l-Arabiyye*, Matbaatü'l-Edebiyye, Beyrut 1913, C. I, bl. I, s. 115-116).

19 FO 195/1306 Jago-Goschen no. 13, Damascus, 3 August 1880.

Jago, Şam ilânlarının da dikkat çekici bir etki yapmadığını belirttiikten sonra bu tavnın/tavırsızlığın nedenleri konusunda ilgi çekici fikirler ileri sürer. Ona göre Suriye'de lider konumunda hiç kimse bulunmadığı için hükümet aleyhine inisiyatif başlatacak bir grup veya şahıs yoktur. Bölgede mevcut birçok mezhep ve gruplar arasındaki rekabet ve kıskançlık, onları biraraya getirip yönetime karşı bir tavır almalarını engellemektedir. Şam'da mevcut müslüman asilzadeler ve güya müslümanların liderleri aynı zamanda hükümetin yakın çevresini oluşturanlardır. Bu çevrenin dışında kalan birkaç kişi ise kendi işleriyle meşguldür. Çevredeki küçük kazaların durumuna gelince: Oralar siyasi öneme sahip olmayan tarım alanları gibi değerlendirilmelidir.²⁰

Beyrut ve Şam sokaklarında bir ay arayla Osmanlı yönetimini hedef alan ilânların asılması merkezî hükümet nezdinde Midhat Paşa'ya karşı duyulan güvensizliğin artmasına neden olmuştur. Midhat Paşa aleyhine dile getirilen iddialardan birisi ilânlar olayına karşı tepkisiz kaldığı, bunun ise suçluları cesaretlendirdiğidir. Bu konuda iki hususa dikkat çekmekte yarar var: Birincisi, Beyrut ilânları ortaya çıktığında Sancak mutasarrıfı Raif Bey'in özel bir görevle İstanbul'da bulunmasıdır. Yani sorumluluk sahibi idarecinin Beyrut dışında olması ve Midhat Paşa'nın da olaydan ne dereceye kadar ve ne zaman haberinin olduğunun bilinmemesi tepkisizliğin farklı nedenleri olabileceğini akla getirmektedir. Midhat Paşa'nın Temmuz 1878'den itibaren Suriye'nin farklı şehirlerinde müslüman çocukların daha iyi yetişmelerini sağlamak amacıyla okullar açmak için kurulan *Cemiyetü'l-Makasıd'l-Hayriyye* vasıtasıyla ilânları astırdığı ve bu sayede hükümeti isteklerini kabule zorlamak istediği tezi²¹ de zayıf görünmektedir. Her şeyden önce bu cemiyet, adından da anlaşılacağı üzere gayri siyasi amaçlarla kurulmuş ve bilinebildiği kadarıyla sadece eğitim ve hayır amacına yönelik olarak çalışmaktaydı. Cemiyet üzerinde ciddi bir araştırma yapmış olan Cioeta'nın kanaatine göre, cemiyetin siyasi amacı olsaydı Midhat Paşa'nın valiliği döneminde mevcut olan hürriyet ortamında üyeleri tarafından yayımlanmakta olan *Semeratü'l-Fünun* adlı gazette bu gayeyi açıklamaktan çekinmezdi. İkincisi, cemiyet üyeleri buldukları şehrin ileri gelen müslümanlarından oluşmuştu. Yani konumlarını Midhat Paşa'ya borçlu olmayan, aksine başarılı olabilmek için Midhat Paşa'nın onların yardımına ve işbirliğine muhtaç olduğu kimselerdi.²²

Midhat Paşa'nın bu olayda doğrudan sorumluluğunun bulunduğu oldukça şüpheli olmakla birlikte, merkezî hükümetle ilişkilerinin en zayıf olduğu bir dönemde meydana gelmesi şüphelerin onun üzerinde yoğunlaşmasına neden olmuştur. Bundan dolayı Şam ilânlarının ortaya çıkmasından yaklaşık on gün sonra Midhat Paşa, Suriye valiliği görevinden alınmış ve Aydın valiliğine atanmıştır.²³ Sultan'ın yıllar sonra Paşa'yı Suriye

20 FO 195/1306 Jago-Goschen no. 13, Damascus, 3 August 1880.

21 S. Shamir, "Midhat Paşa...", s. 132-133.

22 Cemiyetü'l-Makasıd'l-Hayriyye'nin kuruluşu, şubeleri, faaliyetleri ve açtığı okullar ile ilgili olarak bk. FO 78/3130 Ardern Beaman'ın Beyrut, Dimaşk ve Sayda üzerine raporu, 17 November 1880; FO 195/1306 Dickson-Goschen no. 61. Beyrut, 17 November 1880; Donald J. Cioeta, "Islamic Benevolent Societies and Public Education in Ottoman Syria, 1875-1882", *The Islamic Quarterly*, 26/1 (1982), s. 40-55. İlanlar konusu için bk. s. 52-53.

23 FO 195/1306 Dickson-Goschen, no. 53; Beirut, 13 August 1880; Jago-Goschen no. 14, Damascus, 16 August 1880.

valiliğinden alışının gerekçelerini açıklarken ilânlar konusuna da değinmesi dikkat çekiciydi: “ [Midhat Paşa] zamanında saltanat ve hükümet aleyhine sokaklara yaftalar yapıştırılmak ve ilânnâmeler neşrolunmak ve adliye ve maliye aleyhine şikâyet vukubulmak ve çok yaşasın vali ve çok yaşasın filan gibi oranın hakimiyetini tasdik etmek gibi ahval zuhura gelmesi ve vali aleyhinde Bâbîâlî'ye tahriren şikâyetler vukubulması üzerine... vali tebdil olunmuş idi” .²⁴ Burada Sultan'ın zihninde yer eden diğer sebeplerle birlikte hadise mütalaa edildiğinde ilânlar olayının Midhat Paşa'nın Suriye'den uzaklaştırılması kararında payı olduğu görülmekte; ancak esas faktör niteliğinde olmadığı anlaşılmaktadır. Sultan'ın Midhat Paşa ile ilânların sorumluları arasında doğrudan bir irtibat olup olmadığı konusunda ne düşündüğü ise henüz bilinmemektedir.

Midhat Paşa'nın Suriye valiliğinden alınması Osmanlı aleyhtan ilânların devamını engelleyemedi. 1880'in sonlarına doğru Beyrut, Sayda ve Trablusşam sokaklarında, Dickson'ın ifadesine göre, “ihtilalci” mahiyette ilânlar görüldü. Sayda ve Trablusşam'da görülen ilânların nüshaları ele geçirilemediği için mahiyetleri hakkında söylenebilecek fazla bir şey yok. Ancak Sayda'da, özellikle hıristiyanlar arasında bir tedirginlik gözlemlendiği ve ilânlarla ilgili olduğu sanılan birkaç kişinin tutuklandığı ve Trablusşam sokaklarına asılan ilânların ifade ve mahiyet bakımından Beyrut'takilerle benzerlik arzettiği bilinmektedir.²⁵ 31 Aralık 1880'de Beyrut sokaklarına asılan ilânın ise bir nüshası Dickson tarafından ele geçirilmiş ve tercümesiyle birlikte İngiliz büyükelçiliğine gönderilmiştir. Özetlenecek olursa “Ya ehle'l-vatan” ifadesiyle başlayan ilân, Türkler'in adaletsiz ve zalim olduğunun bilindiğini, sayıların azlığına rağmen Araplar'ı yönettiklerini ve köleleştirdiklerini, dinlerini ve kutsal kitaplarını aşığladıklarını, Araplar'a başan kapılarını kapattıklarını, hatta asil dillerini yok etmek için kanun bile çıkardıklarını ve hilafeti Araplar'dan haksız yere aldıklarını iddia ettikten sonra Araplar'ın geçmişte âlim, hakîm ve fazıl kişiler yetiştirdiği, müslümanların ve İslâm topraklarının artmasını sağladıkları, oysa şimdi Türkler'in onları savaş meydanlarına sürerek ölüme terk ettikleri, vakıf mallarının ve gelirlerinin kötüye kullanıldığı iddiasına yer vermektedir. Devamında, “Ülkenin her tarafındaki kardeşlerimize danışarak hakem olarak kılıca müracaat etmeden önce, şu taleplerde bulunulmasına karar verdik” denilmekte ve şunlar ifade edilmektedir: Birincisi, ortak çıkarlarımızın biraraya getirdiği Lübnanlı kardeşlerimizle müşterek olacağımız müstakil idare. İkincisi, Arapça'nın resmi dil olarak kabul edilmesi ve bu dili konuşanların medeniyet, terakki ve insanlığın gereği olarak düşüncelerini ve eserlerini yayımlamada tam bir hürriyete sahip olmaları. Üçüncüsü, askere alınan Araplar'ın kendi anavatanlarında görev yapmaları ve Türk subaylarının esaretinden kurtulmalarıdır. İlân, Arapların uyanmaları ve kendilerine gelmeleri çağrısıyla sona ermektedir.²⁶

24 BOA, YEE 9/2006 (72/7, tarihsiz). Muhtemelen 1312/1894-95 tarihlidir.

25 FO 195/1368 Dickson-St. John, Beirut, no. 1, 3 January 1881.

26 FO 195/1368 Dickson-St. John, no. 2, 14 January 1881. Bu yazının ekinde ilânın Arapça bir nüshası ve Fransızca çevirisi yer almaktadır. İlânın İngilizce tam bir çevirisi Tibawi tarafından yayımlanmıştır (*Arabic and...*, s. 118-119). Tibawi'nin ilânlarla ilgili değerlendirmelerinde dikkat çeken bir usul hatasını belirtmekte yarar var: Yazar 1880 Haziran ve Aralık aylarında Beyrut sokaklarında görülen el ilânları konusunu

Bu ilânda dikkat çeken ve öncekilerden farklılık arzeden bazı noktalar vardır: ilk olarak, öncekilerde yapılan Suriye vurgusu tamamen kaybolmuş, onun yerini “vatan” kavramı almış olmakla birlikte bu kavramla neresinin kastedildiği açık değildir. İkinci paragraftaki “Lübnan” a atıfla müstakil bir idare tarzının istenmesi bölgenin Lübnan dışında kalan kesimi adına konuşulduğu intibahı uyandırmaktadır. İkincisi, hilafete ilk defa atıf yapılıyor olması ve bu müessesenin Türkler tarafından haksız yere Araplar’dan alındığı iddiasıdır. Bilindiği üzere 1870’lerin sonlarına doğru, dışarıdaki kadar olmasa da, içeride de Osmanlı hilafeti tartışılmaya başlanmıştı.²⁷ Sadece bu ilânda, bir cümleyle de olsa, hilafete atıfta bulunulması dikkat çekicidir. Üçüncüsü, ilânda 1875’te kurulduğu söylenegelen gizli cemiyetin üyesi olduğu belirtilen İbrahim Yazıcı’ya ait bir şiire yer verilmesidir.²⁸ Bu durum ilânın mezkur cemiyet üyeleri veya bu cemiyetle irtibatlı olanlar tarafından yazıldığına doğrudan bir delil teşkil etmese de, ilânın sorumlularının dönemin Arap edebiyatını takip edenlerden olduğu intibahı uyandırmaktadır. Son olarak, bu ilânı diğerlerinden ayıran en belirgin özellik, ilânda müstakil bir yönetim, Arapça’nın resmi dil olması ve Arap askerlerin kendi bölgelerinde görevlendirilmeleri gibi açık taleplere yer verilmesidir ki bunlar Arap milliyetçileri tarafından açıkça dile getirilmek ve siyasi platformlarda tartışılmak için 1910’lu yılları bekleyecek taleplerdir.

İlânların sorumluların meselesine gelince: İlânın bir nüshasını temin eden Dickson, daha önceki ilânlarda olduğu gibi bunun da sorumlusunun Suriye’nin farklı yerlerinde şubeleri bulunan organize bir gizli cemiyet olduğu kanaatindeydi. Kanaatini destekleyecek somut bir delil ileri süremeyen konsolos, ilânların birbirine yakın zamanlarda Sayda, Trablusşam ve Beyrut gibi farklı şehirlerde görülmesinden hareketle ve daha önceki tesbitinin de etkisinde kalarak bu görüşü belirtmektedir.²⁹ Olaydan kısa bir süre sonra *Cemiyetü'l-Makasîdî'l-Hayriyye*’nin mezkur ilânın sorumlusu olduğu söylentileri çıktı. Hatta 1881 Ocak ayının ilk haftasında Sayda’lı bir hristiyanın Vali Hamdi Paşa’ya mezkur cemiyeti suçlayan bir mektup yazdığı haberi alındı.³⁰ Dickson, müteakip raporunda Beyrutlu birçok kişinin kanaatinin ilânlardan *Cemiyetü'l-Makasîdî'l-Hayriyye*’nin sorumlu olduğu yolunda yoğunlaştığını, kendisinin de bu kanaatte olduğunu, daha önce kurulduğunu bildirdiği gizli cemiyetin de mezkur cemiyete katıldığını ve bu tür gizli faaliyetlerin daha iyi kamufle edildiğini bildirmektedir. Dahası, Dickson’a ulaşan, ancak doğrulayamadığını itiraf ettiği bilgilere göre *Cemiyetü'l-Makasîdî'l-Hayriyye*’nin kuruluşuna, 1875’te kurulduğu iddia edilen gizli cemiyet

işlerken ele geçirilen üç ilânın tercümesini verdikten sonra İngiliz diplomatlarının belli bir ilân konusunda yaptıkları değerlendirmeyi anakronik bir yöntemle bütününe teşmil etmektedir. Abcarius’un değerlendirmesi tamamen Haziran ilânları için geçerlidir. Tıbawî’de ise bu değerlendirme genellenmiştir. Bk. Aynı eser, s. 119-120. İlânın Arapça nüshası Zeine’in *The Emergence of Arab Nationalism* adlı eserinin ekler bölümünde s. 154’te verilmiştir.

27 Tufan Buzpınar, “Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdülhamid II: 1877-1882”, *Die Welt des Islams*, XXXVI/1 (1996), s. 59-89.

28 E. Tauber, *The Emergence...*, s. 17.

29 FO 195/1368 Dickson-St. John, no. 2, 14 January 1881.

30 Aynı belge.

sebeplere olmuştur ve Midhat Paşa bu gizli cemiyetin bir üyesiydi. Birincinin amaçlarını gerçekleştirmek için de ikinciyi (*Cemiyetü'l-Makasidi'l-Hayriyye*) kurdu. İzmir'e gittikten sonra da ilişkisini devam ettirerek ilânların asılmasını da gizli ajanlar vasıtasıyla gerçekleştirdi.³¹ Bu iddialarla ilgili somut deliller bulununcaya kadar kesin bir kanaate varmak oldukça zordur. Konsolos raporları, o dönemin spekülasyonlarını yansıtmak bakımından önemlidir. Bu spekülasyonların bir kısmı da hedef saptırmaya yönelik olabilir. Daha önce de belirtildiği gibi, Midhat Paşa'nın Cemiyet'i kendi isteği doğrultusunda ve uzaktan kumanda ile idare edebileceği ve gizli faaliyetlere alet edebileceği görüşü oldukça zayıf görünmektedir. İzmir'e gittikten sonra resmi/gayriresmi bütün gözlerin üzerinde olduğu, Hamdi Paşa'nın Midhat Paşa'yla bağlantılı olduğu düşünülen kişi ve kuruluşları sıkıca gözetlediği dikkate alınır, Paşa'nın mezkur iddialarda yeralan ilişkilerini devam ettirebilmesi neredeyse imkânsızdır denebilir.

Vilayet yöneticileri de bu iddiaları fazla ciddiye almamış görünmektedirler. Onlar kendi araştırmalarını yoğunlaştırarak Şam'da konuyla ilgili olduğu sanılan Corci, Şakir el-Hûrî ve Yusuf el-Hac adlı üç hıristiyanı tutukladılar. Tutuklulardan Şakir el-Hûrî ve Yusuf el-Hac'ın Protestan mezhebine mensup oldukları da bilinmektedir. Şakir İngilizce bilen ve bölgedeki İngiliz-Protestan misyonerleri ile yakın ilişki içerisinde olan birisiydi. Zaman zaman Şam'daki İngiliz misyoner okulunda ders de verirdi. Yakın ilişkileri gereği misyonerler Şakir'in tutuklanmasından hayli rahatsız oldular. İngiltere'nin Şam viskonsülü Jago'yu ikna ederek Şakir lehine müdahalede bulunmasını sağladılar. Jago yaptığı istihbarat sonunda Şakir'in bu olayda "aşın aptalca" davrandığını düşünüyor olmakla birlikte, yetkililerle görüşmekten çekinmedi. Jago'nun raporuna göre, görüşmeler sırasında kendisine adaletin uygulanacağından şüphe etmemesi, Şakir aleyhinde, çok kuvvetli delillerin mevcudiyetine rağmen, aşırılığa gidilmeyip bir örnek teşkil etmesi bakımından tutukluluk halinin bir süre daha devam edeceği ve sonra serbest bırakılacağı söylendi.³²

Viskonsülün girişimi, İngiliz misyonerlerini tatmin etmedi. Kendi ifadesine göre misyonerler "[Şakir] el-Hûrî'nin kesintisiz müracaatlarıyla harekete geçmiş ve değersiz olmasının ötesinde birbirleriyle çelişkili tek taraflı ifadelerle dayanarak" valiye baskı yapmaya çalışmışlardır. Diğer taraftan Şakir de "Vali aleyhinde kamuoyu oluşturmaya yönelik olarak aklına gelen herkese yazılı müracaatta bulunmuştur".³³

Vali Ahmet Hamdi Paşa, misyonerlere haksız yere müdahalelerde bulduklarını ima etmek için Şakir aleyhindeki delillerin bir kısmını açıkladı ve bu konuda kendisine daha fazla baskı yapmalarını, aksi bir durumun suçlunun aleyhinde olacağını söyledi. Jago'nun öğrenebildiği kadarıyla bu belgeler Şakir aleyhindeki iddiaları kuvvetlendirmişti. Bu nedenle Jago da misyonerlerle görüşerek valiye daha fazla baskı yapmalarını konusunda onları uyardı. Ancak mahkemenin hıristiyan üyelerinden bazıları gizlice misyonerlerle görüşerek Şakir'in suçlanmasını gerektirecek ciddi bir

31 FO 195/1368 Dickson-St. John, Beirut, 17 January 1881.

32 FO 195/1369 Jago-Goschen, memorandum on the case of Shakir al-Huri, 4 June 1881.

33 Aynı belge.

delil olmadığı ve serbest bırakılmasının da daha üst makamlar tarafından engellendiği yolunda görüş bildirmekteydiler. Jago'ya göre, bu tür haberler tabii olarak misyonerleri harekete geçirmektedir. Bütün bu gelişmelerin ardından belki de böyle bir haberin harekete geçirdiği bir bayan İngiliz misyoner, birkaç defa daha valiye müracaat ederek hararetle tartışmalara neden oldu ve bunlardan sonuncusunda vali, Şakir'in tutukluluk halinin devamına karar verdiğini açıkladı.³⁴

Şakir'in muhâkemesi ancak 1881 Temmuz'u içinde sonuçlandı ve mahkemenin beş üyesinden üçü serbest bırakılmasına karar vermesine rağmen, mahkeme başkanı istinaf etmek üzere, İstanbul'a havale edilmesini istedi. Vali de bu talebi uygun buldu. Davanın İstanbul'a intikali üzerine İngiltere Dışişleri Bakanlığı, büyükelçisine konuyu sadaretle görüşerek Şakir'in kefaletle serbest bırakılmasını sağlamağa çalışması talimatını verdi.³⁵ Muhtemelen aynı dönemde Saray'a gönderilen ve muhtevassından Suriye vilayetinde valinin dışında bir üst düzey yetkili tarafından yazıldığı tahmin edilen bir yazıda mezkur üç şahsın sorgulanmaları sırasında ilânların "Şakir'in nazmı ve nesri ve Yusuf'un el yazısı olduğu tedkikat ve tatbikat-ı sahiha ile sabit olduğu" belirtilmekte ve Protestan misyonerleriyle İngiltere konsolosluğu görevlilerinin tutuklularla bu kadar yakından ilgilenmeleri delil gösterilerek olayların arkasında İngiliz konsolosluğunun bulunabileceği yolunda tahmin yürütülmektedir.³⁶ Bu yazının nasıl değerlendirildiği, İngiliz yetkililerin girişimleri ve mahkemenin incelemeleri gibi konularda İstanbul'daki gelişmeler henüz bilinmemektedir. Bilinen ise Kasım 1881'in ilk haftası sonunda Şakir'in kefaletle serbest bırakıldığıdır.³⁷

Bu konuda ele alınması gereken son ilân, Mart 1881'de birçok Arap şehrinde ortaya çıkmış olandır. Tesbit edilebildiği kadıyla tam metni merkezî hükümetin eline ulaşmış ve Osmanlıca'ya çevirisi yapılmış tek ilân budur.³⁸ Bu ilânın bir diğer özelliği de matbu olması, sokaklara asılmaması ve Kuzey Afrika'dakiler dahil Osmanlı-Arap vilayetlerinin birçoğuna posta yoluyla ulaştırılmasıdır. İlânın bol miktarda nüshasının, Cezayir, İskenderiye, Hartum, Hicaz ve Bağdat gibi merkezlere ulaştırıldığı bilinmektedir. Orijinal nüshalardan birini elde ederek kendi Dışişleri Bakanlığı'na gönderen Fransa'nın Hartum viskonsülü Vission'a göre ilân Şam kökenlidir; Beyrut ve Mısır üzerinden Hartum'a ulaştırılmıştır.³⁹ Bağdat'a ulaşan nüshalardan birini ele geçiren İngiliz

34 Aynı belge.

35 FO 195/1369 Jago'nun 2 nolu raporu, 18 October 1881.

36 BOA, YEE 31/1044/62/79, tarihsiz ve imzasız. Ancak muhtevassından davanın İstanbul'daki temyiz mahkemesine intikalinden sonra yani 1881 Temmuz'unun ilk haftası sonrasında ve Kasım öncesinde yazıldığı kesindir.

37 FO 195/1369, Jago'nun telgrafı, Damascus, 9 November 1881.

38 BOA, YEE 18/94-26/94/44, 7 Rebüssani [12]98/9 Mart 1881. Landau'nun yayımladığı metindeki tarih 17 Rebüssani 1298'dir. "Matbu bir varakanın tercümesidir" ifadesiyle sunulan ilânın aslı başlığı "Arap Milletinin Beyannamesidir" şeklindedir. Ekindeki Hicaz Valisi Safvet Paşa'nın genel olarak bu konuya hasredilmiş yazısından ilânın Hicaz'dan gönderildiği tahmin edilebilir. İlânın transkribe edilmiş tam metni Selçuk Günay tarafından "İl. Abdülhamid Döneminde..." (s. 92-94) adlı makalesinde neşredilmiştir. Ancak bu neşir kullanılırken bir takım teknik hatalara dikkat edilmelidir. İlânın bir paragrafı daha önce Zekeriya Kurşun tarafından yayımlanmıştı (*Türk Arap İlişkileri*, s. 29). İngilizce'ye yapılan ilk çeviri ise İngiltere'nin Bağdat konsolosluğu tercümanına aittir. FO 195/1370 Plowden-Granville, no. 21, Bağdat 20 Mayıs 1881.

39 Jacob Landau, "An Arab Anti-Türk Handbill, 1881", s. 216.

konosolu Plowden ise ilânın baskı kalitesinden hareketle Londra'da basılmış olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁰ Hicaz Valisi Safvet Paşa da ele geçirilen ilânların Beyrut'tan geldiğini belirtmektedir.⁴¹ Bu kadar geniş bir coğrafyaya dağıtılan, mahiyeti itibarıyla ihtilalci bir ilânın Osmanlı görevlilerince yakalanmadan nasıl dağıtıldığı da önemli bir sorudur. Bu konuda somut bir delil olmamakla birlikte, böyle bir dağıtımın imkân olarak ancak yabancı postalar aracılığı ile yapılabileceği aşıkardır.

İlânın dikkat çeken özelliklerine gelince: Nüşaları ele geçirilen dört ilânın en uzununu, şeklen en sistematığı (bunda matbu olmasının da payı olabilir) ve özellikle müslüman Araplar'a hitap etme gayreti içinde olmasıdır. Birinci ve ikinci ilânlar Suriyeliler'e (ebnâ-u Suriye), üçüncüsü vatan ehline (ehlü'l-vatan) hitap ederken son ilânın yedi hitap başlığının dördü müslümanlara (eyyühelmüslimûn), biri Araplar'a (eyyühe'l-Arap), biri Suriyeli Mesihîler'e (eyyühe'l-mesihîyyûnu's-Suriyyûn), sonuncusu da müslüman ve hıristiyanlaradır (eyyühe'l-müslimûn ve'l-mesihîyyûn). Zahirin müslümanlara yapılan bu vurgu, içerikle desteklenmemektedir. "Ey müslümanlar!" diye başlayan birinci paragrafın daha ilk satırında hıristiyan ve müslüman Arap milletine hitap edilmekte ve devamında Rumlar'a, Bulgarlar'a, Karadağlılar'a, Sırp-lar'a ve Boğdanlılar'a [tamamı gayrimüslim olan halklara] destek verilmektedir. "Ey Araplar!" hitabıyla başlayan ikinci paragraf da içerik olarak müslüman Araplar'la hıristiyan Araplar'a aynı anda hitap edecek özelliğe sahip değildir. Çünkü Araplar'ın 93 Harbi'ne mal ve canlarıyla yaptığı katkıya vurgu yapılmaktadır. Oysa bu durum sadece müslüman Araplar için geçerlidir, ve sırf bu yüzden savaş sonrasında müslümanlarla hıristiyan Araplar arasındaki gerginlik hayli artmış görünüyordu.⁴² İlginçtir ki aynı konuya vurgu, dördüncü paragrafta da yapılmakta ve "Türkler bilâdımızı Ruslar'a, Sırp-lar'a, Karadağlılar'a ve Bulgarlar'a sattılar" denilmektedir. Aynı paragrafta Lübnan ve Mısır'ın "müstakil" ve "mümtaz" yönetimlerine gıpta ile atıfta bulunulması da ilânın yazarlarının zihinlerindeki yönetim biçimi hakkında ipucu vermektedir. Altıncı ve yedinci paragraflarda da müslüman hıristiyan Araplar'ın birlik halinde Türkler'e karşı gelmeleri, Türk yönetimine son vermeleri öğütlenmektedir.

İlânda kullanılan dilin yapısı hakkında da birkaç hususa dikkat çekmek gerekir: Birincisi, "biz" zamirinin birinci ve son paragrafta bir kaç kez tekrarlanması, onun dışında metnin genelinde ağırlıklı olarak "siz" ve "onlar" şeklinde hitap edilmesi hariçten birinin Türkler ve Araplar'ın birbirleriyle ilişkilerini değerlendirdiği intibamı vermektedir. İkincisi ve yine harici kültürle bağlantıyı çağnştırı, üçüncü paragrafta Osmanlı devleti için "Devletü't-Türk" tabirinin kullanılmasıdır. Bilindiği kadarıyla 1880'li yıllarda Osmanlı tebaası ve özellikle müslümanlar arasında Osmanlı Devleti için bu tür Avrupa kökenli tabirler kullanılmamaktaydı. Hepsinden önemlisi ve ilânın Arapça'yı sonradan

40 Plowden, o günlerde Osmanlı Devleti'nin desteğiyle Londra'da yayımlanmakta olan *Gayret* gazetesinin üç nüshasını da ele geçirmiş ve onların baskısıyla kıyasladıktan sonra ilânın da Londra'da basılmış olabileceğini belirtmiştir. FO 195/1370, Plowden-Granville, no. 21, Bağdat, 20 Mayıs 1881.

41 BOA, YEE 18/94-26/94/44, Safvet Paşa'dan Saraya, 29 Şaban 1298 (27 Temmuz 1881).

42 93 Harbi sonrasında müslüman ve hıristiyan Araplar arasındaki gergin ilişkiler için bk. Tufan Buzpınar, "Cevdet Paşa'nın Suriye Valiliği (Şubat-Kasım 1878)", *Ahmet Cevdet Paşa Kitabı* (Haz. İsmail Kara), İstanbul 1998, s. 112.

öğrenen birisi tarafından yazıldığıнын delili sayılabilecek husus ise üç sayfalık bir metinde yirmiye yakın hatanın bulunmasıdır.⁴³ İlânda mevcut dil hataları ve muhtevada gayrimüslim milletlere yapılan vurgu dikkate alındığında Landau'nun ilânın Arapça'yı iyi bilen müslüman/müslümanlar tarafından yazılmış olabileceği ve edebî bir metin olduğu iddiasının ne kadar tartışmaya açık olduğu görülecektir.⁴⁴ Bu bağlamda söz konusu özellikleri ve ilânın basım kalitesini dikkate alan İngiltere'nin Bağdat konsolosu Plowden ve Fransa'nın İskenderiye konsolosu Dobignie'nin ilânla ilgili Avrupa bağlantısı olabileceğine işaret ettiklerini de zikretmek gerekir.⁴⁵

1878-1881 yılları arasında zaman zaman ortaya çıkan ve yukarıda tamamı incelenen ilânlar konusunun ortaya konması gereken önemli bir yönü de mahallî ve merkezî tepkilerin ne olduğu meselesidir. Bugüne kadar bölgedeki Avrupa diplomatlarının raporları esas alınarak değerlendirmeler yapılmış ve ilânların mahallî halkın tepkisine maruz kalmadığı söylenegelmıştır.⁴⁶ Ancak, Osmanlı arşivinden elde edilen bazı belgeler ve dönemin basını bu görüşü doğrulamamaktadır. İstanbul'da yayımlanmakta olan *el-Cevaib*⁴⁷ gazetesinin aktardığı bilgilere göre mahallî gazetelerden *Suriye*, *el-Asru'l-Cedid* ve *el-Misbah*, ilânlar vasıtasıyla Osmanlı Devleti aleyhine ortaya konan tavn benimsemediklerini, sorumlularının "cahil" ve "gafil" insanlar olduklarını, bu tür faaliyetlerin Araplar'ın itibarını zedeleyeceğinden dolayı sorumlularının biran önce yakalanmaları için herkesin yetkililere yardımcı olması gerektiğini birçok makalede vurguladılar.⁴⁸ *el-Cevaib* gazetesi Beyrut halkının Osmanlı yönetimine karşı bir tavırla sokaklara asılan ilânlardan duydukları üzüntüyü dile getiren yazılar yayımladı.⁴⁹ Dahası, ilânların çoğunluğunun görüldüğü Beyrut ve Şam ileri gelenleri, mezkur gelişmeler karşısında sessiz kalmayı sadakat ve hamiyet anlayışlarına aykırı gördüklerinden gruplar halinde Vali Hamdi Paşa'yı ziyaret ederek "o misülli ahvalden arz-ı şikâyet ve nail oldukları eltâf-ı celile-i hazret-i padişahiden umum namına arz-ı teşekkür" etmişlerdir.⁵⁰ Bununla da yetinmeyen Beyrut, Şam, Hama ve Nablus ileri gelenleri Osmanlı saltanat ve hilafetine sadakatlerini ifade etmek üzere Bâbiâli'ye mahzarlar göndermişlerdir. Hama ve Nablus'tan gönderilenler henüz elde edilememiştir. Beyrut ve Şam'dan gönderilenler sırasıyla 27 Muharrem 1298 (30 Aralık 1880) ve 11 Safer 1298 (13 Ocak 1881) tarihli olup birincisi otuz yedi, ikincisi de doksan dokuz kişi tarafından imzalanmıştır. Mezkur mahzarlarda imzası bulunan Arap ileri gelenleri, yabancı gazetelerde Osmanlı Devleti aleyhine ilânların asıldığı haberlerini gördüklerini, bunun kendilerini çok üzdüğünü, yanlış anlaşılmaya meydan vermemek için Osmanlı

43 Bu değerlendirmede Landau'nun yayımladığı Arapça orijinal metin esas alınmıştır. Osmanlıca çevirisi ile de zaman zaman karşılaştırılmıştır. Arapça metni inceleyerek yanlışları tesbit eden ve çok kıymetli değerlendirmelerde bulunan Arap edebiyatçısı ve Türk-Arap ilişkileri uzmanı İbrahim Dakûki'ye müteşekkirim.

44 Landau, *a.g.m.*, s. 217-218.

45 Tauber, *a.g.e.*, s. 338; Landau, *a.g.m.*, s. 218.

46 Zeine, *a.g.e.*, s. 59; Tibawi, *a.g.e.*, s. 120.

47 *el-Cevaib* 1861-1884 yılları arasında İstanbul'da Ahmet Faris ve oğlu Selim Faris tarafından yayımlanan Arapça gazete. Bk. Atilla Çetin, "el-Cevaib", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, VII, 435-436.

48 *el-Cevaib*, 28 Temmuz 1880, s. 3; 18 Ağustos 1881.

49 *el-Cevaib*, 31 Aralık 1880.

50 BOA, Y.A. Resmi, 9/64, Hamdi Paşa'dan Sadaret'e, 13 Safer 1298 (15 Ocak 1881).

Sultanı ve hükümetine sadakatlerini ve ihtilalci hareketlere hiçbir şekilde sempati duymadıklarını ifade etmek istediklerini belirtmektedirler.⁵¹

Arap ileri gelenlerinin sadakat ve hamiyet gösterisi Vali Hamdi Paşa'yı ve merkezi hükümeti rahatlatmış görünmektedir. Bu gelişmeyi devletin ve hükümetin Arap eşrafı üzerindeki otoritesini sağlamlaştırma bir fırsat olarak değerlendiren Hamdi Paşa "Şam-ı Şerif ve elviye-i mülhaka mütehayyizânından" 114 kişiyi içeren bir "a'yân ve bende-gân" listesi hazırlamış ve kimlerin hangi rütbe ve nişanlarla taltif edilmeleri gerektiğini de belirterek Bâbü'ali'ye göndermiştir.⁵² Meclis-i Vükelâ konuyu müzakere ederek Arap eşrafının sadakatlerini teyid edici bu tavırlarının merkezde yarattığı memnuniyetin Suriye valiliğine bildirilmesini, mahzarların gazetelerde ilân edilmesini ve teklif edilen rütbe ve nişanların ihsan buyurulmasının uygun olacağı görüşünü saraya arz etmiştir.⁵³ Saray ise Suriye'de "bazı garazkaranın teşebbüsât-ı muzırasını ibtal zımında" yapılan teklifi uygun bulmuş, ancak gönderilen listeyi tekrar bir tanzime tâbi tutarak üçte bir oranında azaltıp kalanlara hangi rütbe ve nişanların verileceğini belirlemiştir.⁵⁴ Ayrıca Sadarazam Said Paşa, Suriye valiliğine gönderdiği 11 Mart 1881 tarihli bir yazı ile Arap ileri gelenlerinin mezkur olaylara karşı sergilediği sadıkane tavırın Sultan ve hükümet tarafından büyük memnuniyetle karşılandığını ve mahzarlarının gazetelerde ilân edildiğinin münâsip bir şekilde halka duyurulmasını istemiştir.⁵⁵

İlânlarla ilgili tepkiler, Suriye'de meskun Araplar'la da sınırlı kalmamıştır. 1876 sonlarından itibaren İstanbul'da bulunan ve 1878'den itibaren Sultan Abdülhamid ile iyi ilişkiler kuran Halep'in eski Nakibü'l-Eşraf'ı Şeyh Ebülhüda es-Seyyadî ilânlar konusunda Türkçe ve Arapça gazetelerde çıkan yazılardan haberdar olduktan sonra "cinsiyet-i Arabiyye ve hamiyet-i hakikiyye-i İslâmiyyesinin sevk-u tahrikiyle" bir makale yazmaya karar vermiştir. Makalenin tam metni Türkçe'ye çevrilerek *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde yayımlanmıştır. Ebülhüda mezkur makalesinde Araplar'ın kökenleri, İslâm'ı kabulleri, Peygamber'e ve sünnetine bağlılıklar ve hilafetin önemine vukufiyetlerini anlattıktan sonra "Bu gibi bir taife-i kerime [yi]... bir cahil müfsid sözleri ve yazılarıyla temsil edemez" demektedir. Ona göre, hiç kimse Araplar'ı hilafete itaatten alıkoymaz; çünkü onlar bu konudaki dinî hükümleri, "halifeye itaat [in] zât-ı zü'l-celal ile Rasul'e itaat ve halifeye muhalefet [in] kezalik zât-ı Yezdan ve Nebiyy-i Zişan'a muhalefet" anlamına geldiğini iyi bilirler. Şeyh Ebülhüda yazısının büyük bir bölümünü hilafete itaat konusuna ayırır ve Abdülhamid'in hilafetine bağlılıkla birlik ve beraberliğin sağlanacağını savunarak Araplar'ın da bu yolda olduklarından dolayı fitne ve fesat çıkarmaya çalışmalarını beyhude çaba sarfettiklerini belirtir.⁵⁶

Sonuç olarak denilebilir ki 93 Harbi'nde Osmanlı Devleti'nin ağır bir yenilgiye uğraması, Arap vilayetlerinde ve özellikle Suriye'de devletin geleceği ile ilgili çok

51 BOA, Y.A. Resmî, 9/64.

52 BOA Y.A. Resmî, Hamdi Paşa'dan Sadarete, 13 Safer 1298 ve ekleri.

53 BOA, Y.A. Resmî 9/64 25 Safer 1298 (28 Ocak 1881).

54 BOA, Yıldız Tasnifi, Maruzat Defterleri, no. 21, 9 Receb 1298 (7 Haziran 1881).

55 8 Rebiülâhîr 1298 (11 Mart 1881) tarihli emirnamenin bir sureti *Suriye* adlı vilayet gazetesinde yayımlanmış ve *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde de oradan iktibas etmiştir. *Tercüman-ı Hakikat*, no.857 (3 Mayıs 1881), s. 2.

56 Ebülhüda'nın yazısının tamamı için bk. *Tercüman-ı Hakikat*, no. 1016 (10 Kasım 1881).

ciddi tereddütler doğurmuştur. Bu tereddütler müslüman Araplar nezdinde nisbeten kısa süreli etkin olurken yönünü Batı'ya çevirmiş ve Osmanlı Devleti'nin Arap topraklarından çekilmesini arzu eden ve büyük çoğunluğunu hıristiyanların oluşturduğu kesimde daha uzun süre devam etmiştir. Bu bağlamda 93 Harbi'nin Ortodoks hıristiyanların hâmilliğini üstlenen Rusya ile yapılmış olması ve Suriye bölgesindeki Ortodokslar üzerinde giderek artan Rus nüfuzu da hatırlanmalıdır.⁵⁷ Bu makalede incelenen ilânlar hadisesi böyle bir çerçevede değerlendirildiğinde daha anlaşılır hale gelmektedir. Nitekim devletin yıkılma tehlikesinin geçtiği hissi ve kanaati kuvvetlendikçe -bunda Arap ileri gelenlerinin ve vilayet üst düzey yetkililerinin çabalarının yanı sıra Osmanlı Devleti'nin hayatiyetini devam ettirme konusunda gösterdiği başarının etkisi büyüktür- Osmanlı yönetimi aleyhindeki faaliyetlerde azalma görülmüştür.

Yukarıda incelenen ilânların içeriği, yabancı katkısını çağrıştırmakta, hatta bazı ilânlar bu konuda ipuçları taşımaktadır. Aralık 1880'de ortaya çıkan ilânla ilgili olarak yakalanan şahısların yabancı bağlantıları ise tartışılmayacak kadar açıktır. Haziran 1880'de Beyrut'ta görülen ilânların sorumluluğunu üstlenen Faris Nimr ve arkadaşlarının hıristiyan kesimden oluşu, Suriye Protestan Koleji'ndeki Fransızca öğretmenleri ve daha sonra Fransa'nın Beyrut konsolosluğu tercümanı olan İlyas Habbalın'ın derslerde mütemadiyen yaptığı Türk düşmanlığı propagandalarından etkilendiklerini ve o zaman sahip oldukları ihtilalci fikirlerin Fransız kökenli olduğunu ifade etmesi de bu kanaati desteklemektedir. Bunlara ilave olarak, ilânların ortaya çıktığı dönemde Arap ileri gelenlerinin ve Vali Hamdi Paşa'nın bu olaylarda yabancı parmağı olduğu yolundaki tereddütsüz ifadeleri ve buna göre tedbirler almaları da önemlidir.

Son olarak, ilânların ortaya çıkmasında ve ardının kesilmesinde etkili olduğunu düşündüğümüz savaş sonrası dönem hakkında iki gözlemi aktarmakta fayda görüyoruz. Birincisi, Beyrut'ta görevli Fransız diplomatı J. A. Sienkiewicz'e göre ilânların ortaya çıkışında etkin olan saik Osmanlı-Rus savaşından sonra Araplar arasında beliren "otonom" bir yönetim arzusudur. İkincisi, İngiltere'nin eski diplomatlarından W. S. Blunt savaş sonrasında hakim olan karamsar tablodan hareketle, 1879'dan itibaren Arap bağımsızlığı savunuculuğunu yapmaya başladı. Bu yıllarda sık sık Suriye ve Mısır'a gidiyordu ve kendi gözlemine dayanarak bölgedeki Osmanlı yönetiminin kısa sürede sona ereceğine inanıyordu. Bu uğurda kendi çapında hem İngiltere hükümeti hem de Arap ileri gelenleri nezdinde önemli girişimlerde de bulunuyordu. Ancak 1881 sonlarına gelindiğinde, Araplar'ın II. Abdülhamid'in Osmanlı Devleti'ni ayakta tutmayı başaracağına ve bölgedeki Osmanlı yönetiminin devam edeceğine inandıklarından siyasi tavırlarını Osmanlı lehine değiştirdiklerini gözlemlemiş ve büyük bir hayal kırıklığına uğramıştı.⁵⁸ Bu çalışmanın sonucunda, ortaya çıktığı kadıyla, 93 Harbi'yle gelen ağır yenilgi yüzünden, Osmanlı Devleti'nin bölgede sarsılan itibarının yeniden tesisıyla hayal kırıklığına uğrayan sadece W. S. Blunt değildi.

57 XIX. yüzyılın ikinci yarısında Suriye bölgesi Ortodokslar üzerinde giderek artan Rus nüfuzu için bk. Derek Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1914*, Oxford University Press, Oxford 1969, tür. yer.

58 Blunt'ın Araplar arasında ve İngiltere hükümeti nezdinde gerçekleştirdiği Türk aleyhtarı faaliyetler için bk. Tufan Buzpinar, "Opposition to the Ottoman Caliphate...", s. 80-89.

Amerika'da Din Sosyolojisinin Son Otuz Yılı, 1960-1990

Recep Şentürk*

The Last Thirty Years of Sociology of Religion in America, 1960-1990

This article argues that the sociology of religion in the U.S. has been caught between classical sociological assumptions about the demise of religion and the unexpected rise of religious activities that have challenged these assumptions. The primary interest of this paper is not in the religious developments of the last few decades themselves, but in the sociological theories and concepts they have inspired and the terms in which they have been analyzed and interpreted. In this climate, some of the classical assumptions have endured while some of them have undergone criticism and modification. The article has two parts: The first part presents brief summaries of the major theoretical orientations in the period and the second part surveys the implications of some of the new orientations for actual research about religion. The article concludes that American sociologists are refiguring the boundaries of their discipline, but they have difficulties in translating theories into actual research.

Amerika'da farklı biçimlerde ifadesini bulan yeni dinî şuur, hem teorik hem de empirik seviyede, din sosyolojisini ciddi bir şekilde etkilemiştir. Sosyologlar dinin “devamını”, “direnşini”, “kendini uyarlamasını”, “değişimini”, “krizini” ve “yeniden yükselişini” ve dinî kurumlar ile diğer sosyal kurumlar arasındaki etkileşimi incelemişlerdir. Bu çalışmalar kısaca dinin hâlâ son derece önemli bir sosyal güç ve faktör olduğunu ortaya koymuştur.¹ Sosyologların beklentilerinin tersine, din, modern

* Dr. Recep Şentürk, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Din Sosyolojisi.

1 Örnek olarak bk. W. Goode, *Religion Among the Primitives*, Free Press, New York 1951; C. Hunt, “The Sociology of Religion”, *Readings in Contemporary American Sociology*, ed. Joseph S. Roucek, Adams & Co., Littlefield 1961, s. 539-556; T. Parsons, “Some Comments on the Pattern of Religious Organization in the United States”, *Structure and Process in Modern Society*, ed. T. Parsons, Free Press, New York 1960, s. 295-321; I. Zaretsky, Mark Leon, ed. *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton University Press, Princeton 1974; C.Y. Glock, R. Bellah, *The New Religious Consciousness*, University of California Press, Berkeley 1976; P. E. Hammond, ed. *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, University of California Press, Berkeley 1985; R. Wuthnow, *The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals, and Secularism*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1989.

toplumlarda hâlâ varlığını sürdürmeye devam etmekte ve yerinin başka bir şey ile doldurulamayacağı kesin olarak ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bunun sonucu olarak sosyoloji, evrimci gelişme şemalarını bir kenara bırakmak ve dine nispeten özerk ve sosyal değişmeye indirgenemeyecek bir alan tanımak zorunda kalmıştır. Dine tanınan bu yeni sosyal alanın, “gelişim” seviyelerine bakmaksızın bütün toplumlar için aynı olması icap ediyordu çünkü; “modern” toplum, önceden “ilkel” toplumlara ait olduğu varsayılan birtakım özellikler göstermekteydi. Eğer din “az gelişmiş” toplumlara has bir sosyal olgu değilse o zaman “gelişmiş” toplumların “az gelişmiş” toplumlar ile ortak birtakım özelliklere sahip olması gerekir. Bunun sonucu olarak, din sosyolojisi giderek artan bir şekilde kendini eski evrimci teorilerden uzak tutmaya yönelmiştir. Bellah’ın Parsons geleneğini² takip ederek ortaya koyduğu meşhur evrimci din kuramı karşısında, sosyologların takındığı tavır bu durumu belgelemektedir. Sosyologlar bu evrimci teoriye, ilk yayımlandığı 1960’lı yıllarda çok yoğun bir ilgi gösterdiler ve Bellah’ın makalesi oldukça etkili oldu, ancak daha sonra popüleritesini hızla yitirdi.

Varlığı kabul edilen bu ortak evrensel yöneliş, yani dinin başka alanlardaki sosyal değişmeler tarafından doğrudan değişime uğratılmadığı realitesi kabul edildi.³ Bu tutumun önde gelen örnekleri arasında Bellah’ın sivil din kuramı,⁴ Bell’ın farklılaşmış toplum teorisi,⁵ Berger ve Luckman’ın fenomenolojik sosyolojisi⁶ sayılabilir. Son birkaç kuşak boyunca, dinî kuramlar konusunda hakim olan bakış açısının mimarı sayılan sosyologlar, böylece dine özerk bir sosyal alan tanıdılar ve bu alanın sosyal değişim veya ilerleme yoluyla diğer alanlar -meselâ bilim- tarafından fethedilemeyeceğini kabul ettiler. Hatta böyle bir şeyin mümkün olmadığı bile ileri sürüldü ki bu klasik sosyolojideki hakim görüşün tam zıddıdır. Nitekim Mary Douglas, *Tabii Semboller (Natural Symbols)* isimli eserinde, bu düşünceden hareket ederek şöyle bir iddia ortaya atmaktadır: Eğer din evrensel veya tabii ise o zaman bütün insanlığın ortaklaşa paylaştığı, ortak dinî semboller olup olmadığını araştırmamız gerekir. Klasik döneme hakim olan geleneksel pozitivist ve evrimci bakış açısıyla mukayese edildiğinde, kültürel ve fenomenolojik bakış açısı, yeni dinî olguları analiz etme konusunda daha mücehhez olduğunu ispat etti ve daha geniş bir takipçi topluluk buldu.

2 T. Parsons, *Structure and Process in Modern Society*, s. 295-321; T. Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ 1966, s. 26.

3 T. Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1966.

4 Bellah tarafından ilk defa ortaya atılan “sivil din” kavramı hakkında daha geniş bilgi için bk. R. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post Traditional World*, Harper & Row, New York 1970; R. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Seabury, New York 1975.

5 bk. Daniel Bell, “The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion”, *British Journal of Sociology*, 1977, 88, s. 419-449; Bu makale 1980 yılında yazarn diğer yazıları ile birlikte tekrar yayınlanmıştır. bk. Daniel Bell, *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, Abt Books, Cambridge 1980; Daniel Bell, *The Cultural Contradiction of Capitalism*, Basic Books, New York 1978.

6 bk. P. Berger, T. Luckman, *The Social Construction of Reality*, Doubleday, New York 1966; P. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City, NY 1969; T. Luckman, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan, London 1967.

Dinin sosyal alanda kendisini göz ardı edilemeyecek bir şekilde yeniden vurgulamasına cevap olarak sosyolojisinin geçirdiği değişimi, her birini kendi başına teferruatlı bir şekilde ele almak gerektiği halde, yer darlığından dolayı, kısa başlıklar altında şöyle özetlemek mümkündür:

a) Son dönemdeki dinî gelişmeler, din sosyolojisinin önemini vurgulamıştır. b) Ancak geleneksel din sosyolojisi bu gelişmeler karşısında hazırlıksız yakalanmış ve kendini yenilemek zorunda kalmıştır. c) Öncelikle “din ve dünyevileşme⁷ diyalektiği”, din sosyolojisinin temel problematiği olmaktan çıkıp “Amerikan ahlâkî-manevî⁸ (moral) düzeninin krizi”⁹ disiplininin temel meselesi olarak onun yerini almıştır. d) Bu gelişmeler paralelinde dinin, “din sosyolojisi” adı altında sosyal bilim bakış açısından incelenmesi bir akademik disiplin olarak özel üniversitelerle devlet üniversitelerinde hem din ve hem de sosyoloji bölümlerinde kurumlaşmıştır.¹⁰ e) Eski sosyolojinin, dinin çağdaş toplumdaki yeri ve geleceği konusundaki varsayımlarını geçersiz kılan ve yeni dinî gelişmelerle yüz yüze gelen toplumbilimciler, dini eskiden olduğu gibi sosyoloji penceresinden bir sosyal olgu kabul edip inceleme geleneğini sürdürmekle beraber, giderek kendi disiplinleri hakkında daha fazla tenkitçi bir tavır takınmak zorunda kaldılar. f) Bu durum yeni teorilerin, kavramların ve bakış açılarının ortaya çıkmasına müsait bir ortam yaratmış; nitekim kültür ve fenomenoloji penceresinden dine taze bir bakış bu dönemde ortaya çıkmıştır. g) Öbür yandan, belki Amerika'daki krizin de itmesiyle, giderek artan bir şekilde Avrupalı sosyologların yazdıklarından istifade etme ve tercüme faaliyeti gelişmiştir.¹¹ h) Günümüzde Amerikan ahlâkî-manevî düzeninin krizi ve geleceği hakkındaki tartışmalarda, genel olarak vurgulanan hakim iddia, giderek yaygınlaşan ve nihilizm olarak adlandırılabilir duruma karşılık, Amerikan hayatına bir anlam yenilenmesi getirmenin ciddi bir toplumsal ihtiyaç olduğu yönündedir.¹² i) Bu bakış açısından hareketle, Amerikan ahlâkî-manevî düzenini kurtarabilmek için,¹³ baştan beri birbirine rakip iki dünya görüşü olarak algılanan din ve bilim arasında “birbirini yeniden değerlendirme”¹⁴ süreci başlamıştır.¹⁵

7 Bu makale boyunca 'secularization' kavramı 'dünyevileşme' olarak karşılanacaktır. İngilizce'de 'secular' kavramı 'dinî' (religious) ya da 'kutsal' (sacred) olan karşısı olarak 'dünyevî' mânâsında kullanıldığı için böyle bir tercih yapılmıştır. Türkçemizde aynı mânâyı ifade için dünyevileşme yerine kelimenin Fransızca karşılığı olan 'laikleşme' veya 'sekülerizasyon' da kullanılmaktadır.

8 İngilizce din sosyolojisi literatüründe sıkça kullanılan 'moral' kavramını daha güzel bir ifadesini bulamadığımız için 'ahlâkî-manevî' olarak karşılamayı tercih ettik. Ancak İngilizce'de ahlâk mânâsına gelen 'moral' ve ruh haleti mânâsına gelen 'morale' kavramlarını birbirinden ayırtmak gerekir.

9 P. Berger, *v.dğr. The Homeless Mind*, Random House, New York 1973; R. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post Traditional World*, s. 179-183; Daniel Bell, "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion", s. 419-449.

10 J. F. Wilson, Paul Ramsey, *The Study of Religion in Colleges and Universities*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1970.

11 L. Hunt, ed. *The New Cultural History*, University of California Press, Berkeley 1989.

12 P. Berger, *v.dğr. The Homeless Mind*; R. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post Traditional World*, 179-183; Daniel Bell, "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion", *British Journal of Sociology*, 1977, 88: 419-449.

13 Vidich, A. J., Lyman, S. M. *American Sociology: Worldly Rejections of Religion and Their Directions*, Yale University Press, New Haven 1985.

14 W.R. Garrett, ed. *Social Consequences of Religion*, Paragon, New York 1988.

15 D. Martin, J. Orme, W. S. F Pickering, ed. *Sociology and Theology: Alliance and Conflict*, Harvester, Brington 1980; R. Segal, *Religion and Social Sciences: Essays on the Confrontation*, Brown Studies in Religion, Atlanta, Georgia 1989.

Amerikan din sosyolojisindeki gelişmeleri, din sosyolojisinin konusu olan sosyal ve kültürel değişimlerden bağımsız bir şekilde ele alarak anlamak mümkün değildir. Bu bağlamda, yukarıda değindiğimiz gibi, bir sosyal olgu olarak dini açıklamayı amaçlayan klasik sosyal teorileri sarsan ve onlara yeni bir yön veren son dönemdeki dinî gelişmelere bir göz atmak zorunlu hale gelmektedir. Son yirmi otuz yıla kısa bir göz atıldığında dinî olgunun birtakım köklü değişimlere uğradığı görülmektedir. Bu değişimlerden bazıları şöylece özetlenebilir: a) Sosyologların ifadesiyle, önceden tahmin edildiği gibi dinin sosyal alandan silinip yok olması yerine, “direnişi” ve “yükselişi” kendini 1960’larda kuvvetle hissettirmiştir. b) Yeni dinî hareketler ortaya çıkmaya başlamıştır. c) Batı dışı dinler Amerika’da yaygınlaşmaya başlamış ve Amerikalılar arasında yeni takipçiler kazanmıştır.¹⁶ d) Öbür yandan, dinin içten dünyevileşmesi (inner secularization of religion),¹⁷ kurumsal dinin bazı kollarının günün taleplerine kendilerini korkusuzca ve gururla uydurmaları ile açıkça gözlemlenebilir hale gelmiştir. e) Bu bağlamda dinden uzak bir hayatın doğurduğu kültürel problemler su yüzüne çıkmaya; hayatı manidar kılma olgusu ciddi olarak gündeme girmeye ve dünyevileşmenin doğurabileceği problemlere karşı bir bilinç gelişmeye başlamıştır. f) Bir taraftan hayatı anlamlı kılma, problematik hale gelirken bir taraftan da dinî gruplar dini ve geleneksel değerleri savunabilmek için giderek kendilerini daha fazla politik arenaya dalmış buldular ve siyasî zorlukları aşabilmek için farklı dinî gruplar ittifaklar kurarak bir araya gelmeye çalıştılar. g) Kürtaj, okullarda toplu sabah duası, doğum kontrolü, cinsî ahlâk ve homoseksüellik gibi manevî-ahlâkî konular, Amerikan politikasında giderek artan bir yer işgal etmeye başladı; bu bağlamda Evangelism inkâr edilemez bir olgu ve siyasî güç olarak ortaya çıktı. h) Kültler ve toplu intiharlar,¹⁸ büyük ölçüde yoğun medya ilgisinden dolayı, hızla dünyevileştiği iddia edilen modern toplumda, dinî inançların sosyal ve politik alanda hâlâ yaşayan gücüne herkesin dikkatini çekti.

16 G. L. Melton, *Encyclopedic Handbook of Cults in America*; C.Y. Glock, R. Bellah, *The New Religious Consciousness*, University of California Press, Berkeley 1976; T. Robbins, *Cults and Converts and Charisma*; P. E. Hammond, ed. *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, University of California Press, Berkeley 1985; Bu kitaptaki makaleler içinde özellikle bk. P. E. Hammond, “Is America Experiencing Another Religious Revival?”.

17 T. Luckman, *The Invisible Religion*.

18 1978’de Kaliforniya’da Jim Jones önderliğindeki Halk Tapınağı Kült’ünün 912 üyesi intihar etti. 1993’de Waco, Texas’da David Koresh rehberliğindeki 80 kişilik bir grup, 51 günlük bir kuşatmanın ardından iddiaya göre kendi kendilerini yakarak şüpheli bir şekilde intihar ettiler. 1997’de gene Kaliforniya’da Santa Fe’de ‘Higher Source-Yüksek Kaynak’ adlı bir internet şirketi işleten ve ‘Gates of Heaven-Cennetin Kapıları’ projesinin mimarı bilgisayar mühendisi 38 kişi lüks bir villada topluca intihar etti. Dini gruplarda toplu intihar olgusunun -her ne kadar birinci sırada olsa da- sadece Amerika’ya has bir olgu olmadığını kaydetmemiz gerekir. Nitekim 1978’de Guyana’da Halk tapınağının 912 mensubu, 1985’de Filipinler’de Mindanao adasındaki Ata kültürüne bağlı 60 kişi, 1986’da Japonya’nın Wakayama kumsalında Gerçeğin Dostları Kilisesi’nden 7 kadın, 1987’de Güney Kore’de Park Soonja kültüründen 32 kişi, 1994’de İsviçre’de Güneş Tapınağı kültüründen 48 kişi, Kanada’da aynı külte mensup 5 kişi, 1995’de Fransa’da gene aynı külte mensup 16 kişi ve 1997’de Kanada’nın Saint Casimir kentinde Güneş Tapınağından 5 kişi farklı sebeplerden dolayı ve farklı metodlarla topluca intihar ettiler. Dinî grupların topluca intihar olayları gözleri yeni dinî gruplara çevirmede önemli bir rol oynamıştır. Ancak sosyologların son derece irrasyonel görünen bu konuda henüz kapsamlı bir bakış açısı geliştirdikleri söylenemez.

Burada üzerinde durduğumuz esas konu, son yıllarda Amerika'da dinin geçirdiği değişimler değil, bu değişimler karşısında temel varsayımları sarsılan sosyolojinin tepkisidir. Bu tepki birkaç şekilde ortaya çıkmıştır. Bunların başında, din sosyolojisinde kültürel ve fenomenolojik bakış açısının ortaya çıkışı gelir. Kültürel bakış açısı, ifadesini Robert Bellah, Daniel Bell, Mary Douglas ve Robert Wuthnow'un yazdıklarında bulurken, fenomenolojik bakış açısı ise ifadesini Peter Berger ve Thomas Luckman'ın eserlerinde bulmuştur. Buna ilave olarak klasik sosyolojinin çizgisel bir şekilde ilerleyen dünyevileşme süreci anlayışını yansıtan kavram ve kuramları, din sosyologları tarafından sert bir şekilde eleştirilmeye başlandı; çünkü din sosyologları, toplumda baş gösteren yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışı ve eski dinlerin yeniden güçlenişi ile yükselişi inkâr edilemeyen dinî şuuru hakkında kuramları geliştirmek zorunda kaldılar. Bu arada "fundamentalizm", sosyolojik terminolojinin bir parçası haline geldi. Bu teorik gelişmeler yürütülen din sosyolojisi araştırmalarına da yansımış ve toplanan yeni verilerin nasıl yorumlanacağını etkilemiştir. Bu bağlamda din değişirken, din sosyolojisi de dinin geçirdiğinden daha az ilginç olmayan bir değişim sürecinden geçmeye başlamıştır. Daha da ilginç, din ve sosyolojinin birbirine bakışı değişime uğramıştır. Bu cümleden olarak, eskiden beri düşmanca ve problemlili olarak algılanan din ve sosyal bilimler arasındaki sınır, söz konusu yeni şartlar altında yeniden tanımlanma yoluna girmiştir. Din ve sosyal bilimler arasındaki sınırın yeniden çizilmesi tartışmalarına örnek olarak Bellah, Berge ve Geertz'in çalışmalarını aşağıda tartışacağız. Burada söz konusu ettiğimiz değişimlerin bir kısmı çok eskilere dayanabilir; ancak onların yoğun bir şekilde hissedilmeye başlandığı dönem 1960'lardır. Bu yeni problemler, teoriler, kavramlar, bakış açıları ve varsayımları giderek artan bir şekilde sosyal bilimlerin alanına hakim olmaktadır.

Kabaca 1960'tan bu yana, Amerika'da din sosyolojisi alanındaki literatürü, yeni şahsiyetler tarafından ortaya atılan yeni problemler, teoriler, bakış açıları ve kavramları tespit etmek maksadıyla gözden geçirirken, makale ve kitap olarak ortaya konulmuş ürünlerin çokluğu nedeniyle tüm katkıları değerlendirdiğimiz iddiasında değiliz.¹⁹ Burada amaç, din sosyolojisi alanındaki yeni tartışmaları ve gelişmeleri ele almak olduğundan, önceki dönemlerde başlamış ve hâlâ devam etmekte olan tartışmalara sadece icap ettikçe değinilecektir.²⁰ Burada ilginç dışında kalacak olan bu nevi tartışmalara örnek olarak ilk defa Weber tarafından ortaya atılan Protestan çalışma

19 A. J. Blassi, W. Michael, *Issues in the Sociology of Religion: a Bibliography*, Garland, New York 1986; D. Bromley, P. Hammond, ed. *The Future of New Religious Movements*, Mercer University, Macon, GA 1987; A. J. Blassi, W. Michael, *The Sociology of Religion: an Organizational Bibliography*, Garland, New York 1990; R. Homan, G.E. Borman, *The Sociology of Religion: A Bibliographical Survey*, New York: Greenwood 1986; Robert de. Srunow, ed. *Religion and Society in North America: an Annotated Bibliography*, ABC-Clie Information Services, Santa Barbara, CA 1983; J. A. Saliba, *Social Science and the Cults: an Annotated Bibliography*, Garland Publications, New York 1990.

20 J. Beckford, "The Sociology of Religion", *Social Compass* 1990, 37(1), s. 71-73; T. K. Oommen, "Comments on James Beckford: The Sociology of Religion: 1945-1989," *Social Compass* 37(1) s. 71-73; E. Allardt, "Commentary on James Beckford's and Emile Poulat's Papers on the Predicament of the Sociology of Religion", *Social Compass*, 1989, 37(1) s. 71-73; E. W. Mills, "The Sociology of Religion as an ASA Subdiscipline", *Sociological Analysis*, 1983, 44(4), s. 399-354.

ahlâkının Amerika'nın ekonomik ilerlemesi üzerindeki etkisi ya da din kurumu ile bilim, aile ve ekonomi gibi diğer sosyal kurumlar arasındaki etkileşim hakkındaki daha geleneksel tartışmalar gösterilebilir. Gene aynı şekilde Avrupalı sosyologlara sadece Amerika'daki gelişmelere etkileri açısından icap eden yerlerde göndermede bulunmakla yetinilecektir. Yeni olmasına rağmen, burada yer darlığı nedeniyle ele alınamayan bir başka yeni problem de cinsiyet ve din konusudur ki çok önemli teorik ve empirik yönleri vardır.

I. TEORİK ZEMİN

A. KÜLTÜR PENCERESİNDEN DİNE BAKIŞLAR

Kültürel din sosyolojisi, yapısal fonksiyonalizm düşüncesinin hakim olduğu 1970'lerden sonra ortaya çıkmış bir akımdır ve önceki dönemlerin pozitivist ve kurumlar merkezli bakış açısına bir alternatif olarak görülebilir.²¹ Son dönemde sosyoloji çevrelerinde giderek daha fazla taraftar toplayan bu akımın öncüsü olarak, Geertz, Douglas, Wuthnow, Bell ve Bellah'ın çalışmaları ele alınacaktır. Muhteva ve ilgi bakımından bu çalışmalar hem teorik hem empirik alanda zengin bir çeşitlilik arz eder. Metodolojik açıdan söz konusu katkılar bağımsız olarak değil, ortaya çıktıkları dönemin şartları içinde ele alınarak anlaşılabilir. Bu şartların en önemlileri arasında yükselen dinî şuur ve Amerikan ahlâki-manevî düzeninin krizi vardır.

Kültürel bakış bir yandan sosyolojinin geleneksel sorularını kültürel bir bağlama oturturken diğer yandan yeni birtakım sorular gündeme getirmiştir. Böylece kültürel bakış, din sosyolojisine yeni bir program sunarak sosyolojinin problemlerini, kavramlarını, amaçlarını ve diğer disiplinlerle alâkasını yeniden tanımlamıştır. Bu bakış açısına sahip bir sosyolog, disiplinler ve entelektüel gelenekler arası alışılmış sınırlara aldınış etmez. Bu ekoldeki din sosyologları, özellikle Bellah ve Geertz, dinle ilgili disiplin ve geleneklerin birbirinden ayrılması için değil, birbirine daha iyi entegre olmaları için çaba sarf etmektedir. Bu sosyologlar, giderek "açıklamacı" tabiat bilimleri modelinden "yorumsamacı" kültür bilimi modeline kayan sosyolojinin sınırlarının ve ilişkilerinin de yeniden tanımlanması gerektiğine inanmaktadır. Onlara göre sosyoloji, ilgili bütün disiplinler ile, hatta teoloji ve edebiyat ile bile daha açık ve dayanışmacı bir ilişkiye girmeli ve bunu yaparken entelektüel forumda özerkliğini ve bağımsızlığını kaybetmek gibi bir korkuya kapılmamalıdır. Sosyal ve dinî olayları anlamaya çalışırken, farklı sebeplerle bile olsa, teoloji ve dinden bir şeyler öğrenmeye açık olan bu sosyologlar, din ve sosyoloji arasındaki ilişkiyi rekabet ve düşmanlık olarak tanımlamazlar.

Kültürel din sosyolojisi farklı kaynaklardan beslenmektedir. Bunların başında, başta Durkheim ve Weber'in çalışmaları olmak üzere, klasik sosyoloji, antropoloji,

21 J. C. Alexander, *Twenty Lectures: Sociological Theory Since World War II*, Columbia University Press, New York 1987, s. 280-329.

felsefe ve edebiyat teorileri gelmektedir.²² Avrupalı meslektaşlarının aksine, Amerikalı din sosyologları dini, kültürel üst yapının bir parçası olarak gören Marxism'e pek ilgi göstermemişlerdir. Kültürel din sosyolojisinin en önemli kaynaklarından birisi antropoloji olduğu için, Amerikan din sosyolojisi üzerinde oldukça etkili olmuş iki antropologun görüşlerini tartışmaya öncelik vereceğiz.

Burada bizim kültürel sosyolojiye duyduğumuz ilgi, onun din sosyolojisine katkıları ile sınırlıdır. Bununla beraber, aşağıda çalışmalarını ele alınacak sosyologların kullandıkları genel teorik çerçevenin kısaca ortaya konulması, onların din hakkındaki kuramlarının ortaya çıktığı bağlamı daha iyi teşhis etmemize yardımcı olacaktır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, kültürel din sosyolojisinin dine bakışı birkaç kavramın karşılıklı etkileşimi çerçevesinde oluşmuştur. Bu kavramlar şöylece sıralanabilir: kültür, mânâ, sembol, tecrübe, anlama ve iletişim. Geertz'e göre kültür, "birlikte çalışan, anlaşılabilir işaretler sistemleri", yani sembollerdir. "Bir şey ki ona sosyal olaylar, davranışlar, kurumlar veya süreçler sebepsel olarak atfedilebilir; o bir bağlamdır yani öyle bir şey ki onun içinde sosyal olgular makul -yani yoğun (thickly)- bir şekilde tasvir edilebilir".²³ Kültür penceresinden bakıldığında hiçbir şey "kültürel" hale geldikten sonra artık "olduğu gibi" değildir. Her şey kendisine dışardan yüklenen bir mânâyı ifade etmek için oradadır. Bu mânâ göz önüne alınmadan o şeyin anlaşılması imkânsızdır. Bu bakış açısından nesnelere, hareketler, lafızlar, kısaca bütün görsel ve işitsel işaretler mânâ ambandır. Mânâ, işaretlerle başka insanlara aktarılmadan önce, sembolere yüklenir ve orada muhafaza edilmeye çalışılır. Öyleyse din, bir kültüre nispeten hayatın mânâsıdır. Bu yüzden dinde sembolere duyulan ihtiyaç asli bir ihtiyaçtır. Sonuç olarak, bir dini anlamak isteyen insan, o dinin sembollerine yüklenmiş olan mânâları deşifre edip anlamalıdır. Mânâ kalplerde ve kafalardadır, ancak semboller vasıtasıyla muhafaza edilir, paylaşılır, başkalarına ve gelecek nesillere aktarılır. Bu bağlamda sembollerin kullanımı zaruridir. Davranışlar dildeki ve müzikteki sesler, renkler, taşlar -özellikle mimaride- yazılı işaretler, matbu dokümanlar ve daha akla gelebilecek birçok şey bu maksatla kullanılan semboller arasındadır. Ana vatanını yani bir insanın bedenini terk eden mânâ, somut sembollerde müşahhas hale gelir. Geertz'e göre bir mânâ şahsî bir tecrübeydir; aklî veya hissî bir tecrübe.

Tecrübeler seviyesinde varsayılan bir simetri söz konusudur ki bu sayede tecrübelerimizi birbirimize aktarırken aynı sembollerini paylaşmak mümkün olur. Mary Douglas *Natural Symbols* adlı eserinde "bütün tecrübe seviyelerinde karşılıklı mutabakata erişebilmek için içten gelen bir arzu (drive) vardır" der. İşte insanları, sosyal yapan da budur. Geertz'e göre sosyal bilim demek, söz konusu sembollerini bilim topluluğu tarafından paylaşılan başka birtakım sembolere çevirmekten ibarettir. Âlimler bu maksatla yeni semboller bulurlar. Bu akademik sembollerin görevi, bir kültürün sembollerini, dolayısıyla onun toplum ve fert hayatını daha kolay anlaşılabilir hale getirmektir.

22 R. Wuthnow, *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*, University of California Press, Berkeley 1987.

23 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic, New York 1973, s. 14.

Bu çaba esnasında, bir sosyolog veya antropolog her yerde geçerli olan evrensel kanunlar ve düzenlilikler aramaz; aksine, toplumbilimciden beklenen sembollerdeki ifadelerine dayanarak incelediği sosyal olguları anlaşılabilir hale getirmektir. Toplumbilimciler “yerli”lerin sembollerini kendi bilimsel sembollerine tercüme ederler.

Evrimsel olmayan bir bakış açısından, dinlerin kültürler arası mukayese metodu ile araştırılması hâlâ tam olarak gelişmemiştir. Bu süreç pozitivist ve evrimci klasik din sosyolojisi mirası tarafından yavaşlatılmaktadır. Eğer dinler evrimsel bir tasnifin farklı basamaklarına yerleştirilerek tasnif edilmeyecekse, onlar arasında nasıl bir ilişki kurulacaktır? Bu bağlamda iki türlü cevap ortaya çıkmıştır: Bir bakış açısına göre dinler birbirinden bağımsız olgular olarak ele alınmalıdır. Bu bakış açısı etnografi tarafından temsil edilir. Diğer bir bakış açısına göre ise amaç, mukayese yoluyla dinler arasında benzerlikler bulmaya çalışmaktır. Bu bakış açısı da antropoloji, tarih ve sosyolojideki mukayeseli çalışmalar tarafından temsil edilir. Birinci tutum, her ne kadar son zamanlarda ortadan kalkmaya yüz tutmuş olsa da, Batı dışı tecrübeleri, Batı içi tecrübe ile eşit tutmayan Batılı ayrımcı tavrı yansıtır. Batı içi ve Batı dışı tecrübeleri aynı şekilde ele alma problemini tartışan Peter Ekeh tartışmayı şöyle sonuçlandırmaktadır.

Modern dönemlerde bile Amerikalı ve Avrupalı sosyologların Batılı ve Batı dışı davranış ve tecrübelerine aynı değeri vermedikleri aşikârdır. Batı dışı insanların davranışlarının erken dönemdeki yorumları nihai tahlilde, o yorumları ortaya atan teoristlerin şahıslarına ait sosyolojik ikna ve etkileme çabalarından ibarettir.²⁴

Batı dışı toplumlar üzerinde yoğunlaşan erken Geertz *Interpretation of Cultures*²⁵ adlı eserinde antropolojinin sadece yabancılar ve yerliler (natives) ile ilgilenmesi gerektiğini savundu. Ancak Geertz bunun aksinin mümkün olduğunu da itiraf eder, “Antropolojinin, kendisinin de bir parçası olduğu kültür hakkında eğitilmesi mümkündür [italikler tarafımızdan] ve bu giderek böyle olmaktadır. Bu, çok ciddi ve önemli bir gerçektir; ancak bu durum birtakım tekin olmayan ve oldukça özel, ikinci dereceden birtakım meseleler ortaya çıkardığı için şimdilik onları bir kenara bırakacağım”.²⁶ Geertz tarafından bir kere bırakılan bu soru, Mary Douglas’ın *Natural Symbols*²⁷ adlı eserinde merkezî bir konum işgal etmektedir: “Bir metot olmadan kültürler arası mukayese ve onunla birlikte bütün bu girişim başarısızlığa uğramaktadır. Eğer pigmeler (Avusturalya yerlileri) hakkındaki tartışmaları kendimizle irtibatlandıramazsak bu tartışmalara zaten en baştan başlamaya hiç gerek yoktur.”²⁸ Robert Wuthnow kültürel bakış açısını modern toplumlara uygulama vazifesini sosyolojiye taşıdı. Sonradan Geertz de benzer bir bakış açısı benimsedi. Mesela, o şöyle bir iddia ortaya attı: “Sefrou [ilkel kabul edilen bir bölge] yanında Manhattan [New York şehrinin bulunduğu ada] neredeyse tekdüze kalır”.²⁹

24 F. Ekeh, *Social Exchange Theory: the Two Traditions*, Harvard University Press, Cambridge 1974, s. 20.

25 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*

a.g.e., s. 14

27 M. Douglas, *Natural Symbols*, Vintage, New York 1970.

28 M. Douglas, S. Tipton, *Religion and America: Spirituality in a Secular Age*, Beacon, Boston 1982, s. 63.

29 C. Geertz, *Local Knowledge*, Basic, New York 1983, s. 67.

Kültürel bakış, sosyolojideki uygulamalarını genişletmesine rağmen, teorik katkıların empririk araştırma tekniklerine tercümesi henüz tatminkâr bir seviyeye gelmiş değildir. Bunun sebepleri arasında, kültürel bakış açısı, sosyal davranışın sembolik boyutunu keşfetmeye yönelik genel teorik ve metodolojik bir çaba olduğu halde, onun hâlâ büyük ölçüde “kültür sosyolojisi” diye, sosyolojinin alt bölümlerinden biriymiş gibi ele alınması önemli bir yer tutar. Bu durum kavramın kendisi ile bile çelişkilidir. Kültürel sosyoloji kavramı, sosyolojik araştırmaya stratejik bir bakışı ifade eder; yoksa diğer araştırma alanları arasında yerini alacak yeni bir alanı değil. Buna rağmen kültürel sosyoloji kavramı ve onun sosyolojik araştırmalardaki uygulamaları esnasındaki karmaşa çok yaygındır. Kültürel sosyolojinin mevcut durumunu değerlendiren Robert Wuthnow şöyle demektedir: “Kültür araştırmalarının, son yıllardaki önemli katkılara rağmen, genel olarak disiplinde çok itibarlı bir konuma gelemediği ve dahili problemlerden kurtulamadığı inkâr edilemez. Günümüzde kültürün ciddi sosyolojik dikkate layık bir konu olduğunun yeniden idrak edilmeye başlandığı açıkça görülmeye başlanmıştır”.³⁰

Aşağıdaki tartışmalar, kültürel sosyolojinin önde gelen temsilcilerinin genel teorik ve metodolojik çerçevelerinin din araştırmalarına nasıl yansıdığı hakkındadır. Bu nedenle söz konusu şahısların tam bir portrelerinin çizilmesi beklenmemelidir. Buradaki özel amaç, son dönemde ortaya çıkmış olan kültürel sosyolojinin birkaç temsilcisinin çalışmasında nasıl ifade edildiğidir. Söz konusu sosyologların teorik ve metodolojik tartışmalarının uygulamadaki etkilerini yansıtan bazı empririk araştırmalarına da değinilecektir. Ancak şunu da ilave etmek gerekir ki burada gözden geçireceğimiz teorilerin birçoğu ya empririk araştırmalarda yaygın olarak kullanılmamakta veya henüz empririk araştırma seviyesinde uygulanabilir hale getirilmemiştir. Bu bağlamda Bellah'ın “sivil din” kavramı bir istisna teşkil etmektedir.

1. Geertz: Dinin Yoğun Tasviri

Geertz çok katmanlı bir kültür ve insan teorisi ile çalışır. Bu teorisinin her bir katmanı sosyal bilimlerden birine gözlemde bulunarak veri toplamak ve onları açıklayabilmek için yorumlamak maksadıyla araştırmak üzere tahsis edilmiştir. Bu tabakalardan sadece birini açıklamakla yetinmek “ince tasvir” (thin description) ya da “açıklama” (explanation) olarak adlandırılır. İnce tasvir veya açıklama yönteminin alternatifini, sosyal olguda ne olup bittiğinin eksiksiz anlaşılması maksadıyla kültür ve sosyal aktöre ait bütün katmanların hesaba katılması sonucu ulaşılan “yoğun” bir tasvir usulüdür. Çok katmanlı kültür ve insan teorisinin pratikteki sonucu, her sosyal bilim dalının kendisine önceden tahsis edilmiş sınırlar içerisinde özerk olarak varlığını sürdürmesidir. Geertz, sosyal bilimlerin epistemolojisinden metodolojisine varıncaya kadar geniş bir problem alanını kuşatır ve farklı tecrit seviyelerinde hareket eder. Geertz'in düşüncesinin dinamiklerini anlamının en güzel yolu empririk alan, akademi ve bizzat teoristin kendisi arasındaki karşılıklı ilişkileri göz önüne almaktır.

30 R. Wuthnow, *Meaning and Moral Order*, s. 6.

Geertz'in çalışmaları hakkındaki bir gözlem, onun kendisini sürekli değişen akademik dünyaya ve alana nasıl irtibatlandırdığını ve oradaki değişikliklere karşı nasıl bir tepki ortaya koyduğunu tasvir edecektir. Geertz bir teorist olarak bu bağlamda bıkmadan usanmadan fikirlerini sürekli olarak yeniden şekillendirir. Kültürel sosyolojinin önde gelen simalarından olan, ancak empirik araştırmalar konusundaki katkılarını da devamlı sürdüren Geertz'in ilgi üçgeni din, siyaset ve sosyal teoriden oluşmaktadır.

Geertz'in yazdıklarının kronolojik bir şekilde gözden geçirilmesi, onun günümüzde antropolojinin tabiatı, yeri ve rolü konusundaki dinamik arayışını nasıl sürdürdüğünü ortaya koyar. Antropoloji XIX ve XX. yüzyılların teorik yönelişleri ve uluslararası ilişkileri bağlamında ortaya çıkmıştır. Ancak günümüzde bu şartlar büyük ölçüde ortadan kalktığından veya değişime uğradığından, yeni şartlar içinde antropoloji de kendini yeniden tanımlama problemi ile karşı karşıyadır. Şartlar değiştikçe, antropoloji de bilim ve iktidar ilişkileri alanında sürekli değişen durumlar karşısında tepkisini ortaya koymak zorunda kalmıştır. Daha somut olarak ifade etmek gerekirse, rölativizmin yükselişi ve koloniyalizmin ortadan kalkışı, klasik antropolojinin temellerini sarsmıştır ki bir açıdan Geertz'in çalışmaları buna bir cevaptır. Bu değişimler göz önüne alındığında, Geertz kendi stratejisini şöyle özetliyor: "Önümüzdeki günler antropolojinin konuşma gücünü yeniden canlandıracak mı yoksa tamamen yok olmasına mı, sebep olacak; telif heyecanının iyileşmesine mi yoksa tamamen kaybolmasına mı yol açacak? Bütün bunlar disiplinin veya daha belirgin bir ifadeyle onun müstakbel uygulayıcılarının kendilerini gayelerinin, yerlerinin, motivlerinin ve üreticilerinin sorgulandığı bir duruma adapte edip edemeyeceğine bağlıdır".³¹

Erken Geertz'in kültürel antropolojinin problemleri karşısında takındığı tavır, *The Interpretation of Cultures*³² ve *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*³³ eserlerinde de ifade edildiği gibi, antropolojinin temel teorik ve metodolojik varsayımlarını pozitivist yapısalcılıktan kültürel ve yorumsamacı bir noktaya çekmek olmuştur. Sosyal bilimlerin bulanıklaşan sınırlarının yeniden çizilmesi de bu çabanın bir parçasıydı. Sadece antropolojinin teorik ve metodolojik temelleri değil, bizzat antropolojinin kendisi sorgulanır hale gelmişti. Bu ortamda Geertz ne teorinin ne metodların ve ne de profesyonel kürsülerin³⁴ problemi çözemeyeceğini iddia ederek Antropolojinin *edebiyata yönelişinin* (literary turn) ilk işaretlerini verdi.³⁵

Geertz antropolojiyi antropologların yaptığı şey olarak tarif etmektedir ki o da etnografidir. Etnografi yapmak alışılmış ses grafiklerini değil, fakat kalıcı olmayan kalıplaşmış davranış biçimleri ile yazılmış bir metni okumaktır.³⁶ Görüldüğü gibi bu metot gözlemci değil, yorumsamacıdır.³⁷ Bunun sebebi ise antropolojinin konusu olan

31 C. Geertz, *Works and Lives*, Stanford University Press, California 1988, s. 139.

32 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*.

33 C. Geertz, a.g.e.

34 C. Geertz, *Works and Lives*, s. 144

35 A. Biersack, "Local Knowledge, Local History and Beyond", *The New Cultural History*, L. Hunt, ed.1989, s. 75.

36 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, s. 10.

37 a.g.e., s. 7.

“mânâ”nın resmedilemez,³⁸ yani gözlemlenemez olmasıdır. İşte bu noktada Geertz, Ryle'den beslenerek, yoğun tasvir (thick description) metodunu öne sürer. Bu metod anlamsız refleksler ile anlamlı hareketler arasında bir ayırım yapar ve anlamlı hareketin sembolik olarak ifade edilen muhtevasını “okur” ki bu okumaya “yorumsama” (interpretation) da denir. Kültür, şekilsiz his ve düşünceleri alır, onlara şekil ve yön verir. Bu maksatla semboller kullanılır. Geertz'e göre sembol, gerçekliğinden soyutlanmış ve tecrübelerimize mânâ yüklemek için kullanılan her şeydir.³⁹ Mânâlar sembollere yüklenir ve onlar vasıtasıyla nakledilir. Bu noktada özellikle din gündeme gelir. Parsons ve Shills'i takip ederek Geertz dinin kültürel boyutunun analizini geliştirmek ister. Bu bakış açısından Geertz dini şöyle tanımlar: “Din (1) bir semboller sistemidir ki (2) insanlarda güçlü, kapsamlı ve uzun süreli ruh haletleri ve güdüler oluşturur, (3) bunu gerçekleştirebilmek için varlığın genel düzeni hakkında kavramlar üretir; (4) bu kavramlara öylesine bir gerçeklik havası giydirir ki (5) söz konusu ruh halleri ve güdüler eşsiz, benzersiz bir gerçekliğe sahip görünür”.⁴⁰ Geertz tanımını numaraladığı elementlere göre açıklar ki kültür penceresinden yapılan bu din tarifi iki adımlı bir analiz gerektirir: (1) Dini oluşturmuş sembollerde somutlaşmış mânâlar sisteminin analizi. (2) Bu sistemlerin sosyal yapıdaki ve psikolojideki süreçlerle alâkalandırılması.

Geertz kültür ve insan kavramları arasında çok açık bir alâka gözlemler. Başlangıçta, antropoloji insanın ne olduğu konusunda bir bilgiye sahip olmalıdır. Bu temel soruya verilebilecek cevaplar farklı kültür kuramlarına dayanır. Bu bakış açısından, ne Aydınlanma çağının evrensel insan tabiatı kavramı ve ne de ona alternatif olarak doğan evrensel kültürel rölativizm antropoloji için yararlıdır. İnsanda tabii, evrensel ve daimi olan şeyler ile alışlagelmiş, mahalli ve değişken arasında bir çizgi çekmek insanın durumunun yanlışlanması (falsification) veya ciddi bir şekilde yanlış anlaşılmasıdır.⁴¹ Geertz, günümüzde bilimin amacının insanın diğer insanlarla ve çevresinde olup biten şeylerle alâkasını kurmak olduğu iddiasındadır. Bu maksatla şöyle bir strateji kullanmayı tavsiye etmektedir:

Her şeyi kapsayan tek bir strateji: İnsan hayatının biyolojik, psikolojik, sosyal ve kültürel faktörleri arasındaki ilişkilerin katmanlı bir tasavvuru. Bu tasavvurda, insan bütün seviyelerin bir “birleşimidir” ve her seviye kendinden aşağıdakilerin üzerine oturur; kendinden yukarıdakilere temel teşkil eder. Birisi insanı analiz ederken bu katmanları teker teker kaldırır, her tabaka kendi içinde tamdır ve başka tabakalara indirgenemez; kendinden aşağıdaki tabakalardan oldukça farklıdır. Kültürün renkli formlarını kaldırır bir kişi sosyal organizasyonun yapısal ve fonksiyonel düzenliliklerini bulur. Bir kişi bunları da kaldırır o zaman onların altında yatan psikolojik faktörleri (temel ihtiyaçları ya da ne isim verirseniz onu) bulur ki bunlar öncekileri mümkün kılar ve destekler. Eğer bir kişi psikolojik katmanı da kaldırır o zaman insanın hayat binasının biyolojik -anatomik, fizyolojik, sinirsel- temelleri ile baş başa kalır.⁴²

38 a.g.e., s. 6.

39 a.g.e., s. 45.

40 a.g.e., s. 90.

41 a.g.e., s. 36.

42 a.g.e., s. 37.

Geertz'e göre insan hakkındaki modern bilimsel çalışmalara hakim olan tabakalı insan tasavvuru, mevcut kurulu disiplinlere bağımsızlık ve hakimiyetlerini garanti eder. Bu bakış açısından hareketle insanın gerçekten ne olduğunu anlamak istersek bütün bilimlerin bulgularını hiyerarşik şekilde bir araya getirmemiz gerekecektir. Kültürel katman alâmet-i farika olarak insana aittir. Dolayısıyla katmanlar arasında en üst konuma sahiptir. Bununlar beraber, farklı katmanlar arasında karşılıklı ilişkiler ve geçişler de kurulmalıdır. Eğer tutarlı bir insan resmine sahip olmak istiyorsak bunu yapmak zorundayız. Geertz bu probleme "sentezci" bakış dediği bir pencereden bakar ki bu bakış açısı birçok faktörü bir analiz sistemi içersinde bir arada ele alır. Sentezci bakış açısı bir bakıma ilerde tartışacağımız "bilimlerin sınırlarının yeniden çizilmesi" iddiasına zemin hazırlar.⁴³ "Sadece ve sadece, sembolik hareketin tahlilinde, toplumsal ve psikolojik hareketlerin analizi konusunda günümüzde sahip olduğumuz giriftliğe benzer bir seviyeye ulaştığımız zaman, hayatı, dinin belirleyici bir rol oynadığı sosyal ve psikolojik taraflarıyla (sanat, bilim veya ideoloji) etkin bir şekilde ele almamız mümkün olacaktır".⁴⁴ Bu bakış açısının sonucu, insan kavramına yeni bir katman eklenmektir. Bu yeni tabakaya, sosyal ve psikolojik tabakaya ilaveten, belli fonksiyonlar yüklenmiştir ve bundan dolayı sadece antropoloji tarafından çalışılmaktadır. Bundan da öte, bu yeni tabakanın sosyal ve psikolojik tabakanın temeli olduğu kabul edilmektedir.⁴⁵ Daha da önemlisi, bu insan kavramının bir sonucu da Geertz'in bizzat ifade ettiği gibi, "bilim kekinde" antropolojiye bir dilim oluşturmaktır.

Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as an Author*⁴⁶ başlıklı daha sonraki bir kitabında fikirlerine yeni bir yön verdi. Bu kitabında Geertz, antropolojinin problemini ele alırken ontolojik ve epistemolojik yaklaşımı kullanmamamızı tavsiye etmektedir. Ontolojik yaklaşımı antropolojinin problemi "ben" ve "başkası" (self vs. other) dikotomisi bağlamında ele alırken, epistemolojik yaklaşım "anlama" ve "açıklama" (understanding vs. explanation) dikotomisi bağlamında ele alır. Bunlara alternatif olarak Geertz, problemin antropoloji metinlerinin "burada" (akademide) ve "orada" (alanda) olmakla nasıl inşa edildiği bağlamında yeniden ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Böyle bir yaklaşımın yokluğu halinde ne epistemolojik ne de ontolojik yaklaşımlar değişen entelektüel ve siyasi şartlar karşısındaki imtihanında antropolojiye rehberlik edebilir.⁴⁷ Geertz bu konudaki fikirlerini kısaca şöyle ifade etmektedir: "Hem akademide ve hem de alanda yeni bir şeyler ortaya çıktı, öyleyse sayfada da yeni bir şeyler ortaya çıkmalıdır".⁴⁸

Geertz, antropologların yazılarında "yazara-doymuş" (author-saturated) ve "yazardan-boşaltılmış" (author-evacuated) metinler arasında gizli bir gerilimi müşahede ettiğini ifade etmektedir. Yazara-doymuş metinlerin yazarları, sanatçıların modelini

43 C. Geertz, *Local Knowledge*.

44 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, s. 125.

45 a.g.e., s. 123.

46 C. Geertz, *Works and Lives*.

47 a.g.e., s. 130.

48 a.g.e., s. 148.

takip ederken, yazardan-boşaltılmış metinlerin yazarları tabiat bilginlerinin modelini takip etmektedir. Bilimsel görünmeye çalışan antropologların tabiat ve insan bilimlerindeki kökenleri ve komşu disiplinlerle ilişkilerini şöyle bir teşbihle ortaya koymaya çalışmaktadır: "Daha kolay reddedilebilir olan vehmedilenlerin katkılarını görmezlikten gelme tavrıyla, daima annesinin kardeşi olan attan bahseden fakat babası olan eşekten hiç bahsetmeyen kuzey Amerikalı katır...".⁴⁹ Geertz'in çağrısı antropolojinin sanat ve edebiyattaki köklerini hatırlamaya yöneliktir. "Antropoloji giderek şunu anlamak zorunda kalacaktır ki antropolojinin çağdaş kültürde bir güç olarak kalıp kalmaması onun katır-tavrının (bilimsel annenin methedilen kardeşi ve reddedilen edebî baba) katır kısrılığına yol açıp açmamasına bağlıdır".⁵⁰

Kuvvetli tesirine rağmen,⁵¹ Geertz'in ortaya attığı yoğun tasvir ve benzeri fikirler Amerikan din sosyolojisinde henüz bir ekol oluşturmamıştır. Böyle olumsuz bir sonuçta, Geertz'in düşüncesindeki dalgalanmalar, Bali ve Fas gibi Amerika dışı ülkelerdeki dinlere ilgi duyması ve alışık olunmayan bir teori geliştirme ve yazım tarzına sahip olması rol oynamış olabilir. Bu nedenle "yoğun tasvir" yöntemi hâlâ Amerika'daki dinî olgulara uygulanmamıştır. Ancak Geertz, emirik araştırmalar üzerindeki tesirini Wuthnow gibi daha kolay anlaşılabilir ve uygulanabilir sosyologlar kanalıyla göstermektedir. Geertz'in oldukça soyut olan yaklaşımı, din hakkındaki sosyolojik araştırmalarda yaygın bir şekilde kullanılabilmesi için somut araştırma teknikleri ve metotları seviyesine tercüme edilmelidir.

2. Douglas: Sembollere Şifrelenmiş Mânâların Çözümlemesi

Douglas'ın çıkış noktası, kültürel sembollerin kullanımının bütün toplumlar için geçerli olduğudur. Douglas sembollerin çeşitli toplumlarda kullanımında benzer yönleri araştırır. Onun temel sorusu şudur: Evrensel semboller var mıdır? Sembolik iletişimde evrensel vasıtalar ve tekrarlanan biçimler var mıdır?⁵² *Natural Symbols*⁵³ kitabıyla meşhur olan Douglas tabii, yani evrensel olarak kabul görmüş semboller olmadığını iddia eder. Bununla beraber, ona göre insan vücudu, bir mânâyı sembolize etmek maksadıyla en kolay kullanılabilir nesnedir. Ayrıca yiyecekler ve metaller de evrensel sembolik ifade araçlarıdır. Bu kuramı geliştirirken Douglas, Bernstein'in ailede sınırlı ve işlenmiş ifade kuralları ve kontrol teorisinden yararlanmıştır. Bernstein söz konusu teoride, kontrol arttıkça konuşmayı sınırlayan kurallar da artar; serbestlik arttıkça daha ayrıntılı konuşma şekilleri ortaya çıkar, iddiasındadır. Sosyal kontrol ne kadar fazlaysa ifade biçimleri o kadar sınırlıdır; tersine, hürriyet ne kadar fazlaysa

49 a.g.e., s. 8.

50 a.g.e., s. 141.

51 J.C. Alexander, *Twenty Lectures*, s. 329; A. Biersack, "Local Knowledge, Local History and Beyond", s. 72-96; P. Shankman, "The Thick and the Thin: On the interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz", *Current Anthropology*, 25 (1984), s. 69; T. Asad, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", *Man* 18 (1983), s. 245; J. Clifford, E. M. Marcus, ed. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986.

52 R. Wuthnow, v.dğr. *Cultural Analysis: The Work of Peter L. Berger, M. Douglas, M. Foucault and J. Habermas*, Routledge & Kegan Paul, Boston 1984, s. 72-132.

53 M. Douglas, *Natural Symbols*, s. 55.

ifade biçimleri o kadar fazlalaşır ve gelişir. Ritüeller sınırlı ifade biçimlerinin hakim olduğu yerlerdir ve genellikle aile ve küçük ilmi topluluklar gibi katılanların birbirini çok iyi tanıdığı yapılanmış gruplarda kullanılır. Sınırlı bir ifade kuralları manzumesi olan ritüel, ancak ileri derecede sosyal kontrole sahip toplumlarda görülür. Sanayileşmeye paralel olarak merkezî hükümet daha ayrıntılı konuşma biçimlerini teşvik eder; çünkü bu durum hükümetin insanları daha iyi kontrol etmesine yardımcı olur.

Douglas farklı ritüelleşme derecelerini yorumlamak için sınırlı ifade kuralları teorisini benimsemiştir. Sosyal kontrolde azalma daha fazla işlenmiş ifade biçimlerini doğurur. Bu demektir ki ritüel, bir sınırlı iletişim kanunu olarak toplumdaki merkezî yerini kaybeder. “Konuşma kurallarına dayalı mukayese, ritüel şekillerinin fakirliğini iddiaya yönelik güzel sebepler sunar... Bu Durkheim’in tanrı ve toplumun eşdeğer görülebileceği tezine de uyar: Toplum, ilişkilerin yapısı bakımından ne kadar bulanık ve zayıflamış olursa, Allah fikri de o kadar zayıf ve istikrarsız olur”.⁵⁴ “Öbür yandan sınırlı yönetim fikri bir yandan belli bir sosyal formu devam ettirmek diğer yandan iktisatlı bir şekilde bilgi aktarımını sağlamak maksadıyla kullanılır. Ritüel bir kontrol sistemi olduğu kadar bir iletişim sistemidir de. Aynı şekilde ritüel, dayanışma yaratır ve dinî fikirler cezalandırıcı çağrışımlara sahiptir. Bu fonksiyonun, sosyal uyuma daha az kıymet verildikçe daha az önemli olacağını tahmin edebiliriz”.⁵⁵

Douglas, Bernstein’in modelini kültürler arası mukayeselerde genel bir ölçek olarak kullanılabilecek şekilde uyarlamaktadır. Bu maksada yönelik olarak aile, konuşma kuralları ve iş bölümü gibi, Londralı aileleri inceleyen Bernstein’ı sınırlayan, çevresel unsurları Douglas tarafından gözardı edilmiştir. Bununla beraber Douglas, şahsî ve konumdan kaynaklanan kontrole dair kavramlar kullanmaktadır. “Konumdan kaynaklanan kontrol sistemi, tasavvuru birbirinden bağımsız bir şekilde şahsî ilişkilerin yapılanışını etkileyen iki değişken halinde ele alınmalıdır. Bunlardan birine grup, diğerine kafes (grid) adını vereceğim... Rollerin dağılımı cinsiyet, yaş ve kıdem ölçütlerine dayandığı ölçüde davranışların akışını kontrol eden bir kafes vardır”.⁵⁶ Asgariden azamiye, üyeleri tarafından grup sınırlarının ne kadar hissedildiğini ölçen bir çizgi uzamaktadır. Bu ölçüt gruba sadakat, içeriye alınma ya da dışarıda bırakılma tecrübeleri üzerinde yoğunlaşır ve en aşağı seviyeden en üst seviyeye kadar mümkün olan dereceleri gösterir.⁵⁷

Grup ve kafes tecrübelerine dayanarak mukayese sonucu ortaya çıkan boyutlar şunlardır: 1. Tarih boyutu, 2. Organizasyon boyutu, 3. Kontrol boyutu, 4. İfade boyutu, 5. Fizyolojik boyut, 6. Zaman boyutu. Douglas tecrübeleri, sosyal aktörlerin yaşadığı ve değişen derecelerde grup veya kafes tecrübesini yansıtan ilişkiler olarak gördüğünden, kültür mukayeselerinin evrensel bir ölçütü olarak tarihî boyut üzerinde durur. Grup hissi bir toplum tarafından sarmalanmış hissetme tecrübesi, kafes hissi ise ferdiyetçilik ve sosyal sınırlamalardan özgürlük hissinden kaynaklanan tecrübedir.

54 a.g.e., s. 55.

55 a.g.e., s. 55.

56 a.g.e., s. 55.

57 a.g.e., s. 55.

Tarihî boyut, bir kültürler arası mukayese ölçütü olarak, çevreseldir. Douglas'a göre eğer farklı çevreler ve tecrübeler arasındaki ilişkiyi keşfedebilirsek kültürler arası mukayese daha da kolaylaşır. Bu yolla bir antropolog, pigmeler (Avusturalya yerlileri) hakkında yaptığı bir çalışmayı Londralılarla ilintilendirebilir. "Eğer mukayeselemimizi bu boyuttaki tecrübeler üzerinde yoğunlaştırsak, ilkel toplumdan kendi haklarımızda nasıl dersler çıkarabileceğimiz sorusunun cevabını bulmuş ve Bernstein'ın Londralılar hakkındaki fikirlerini kabile toplumlarına nasıl genişleteceğimiz problemi ni çözmüş oluruz".⁵⁸

"Dinî davranışlar grup ve kafes başlıkları altında ele alınabilecek olan tecrübelerden ciddi bir şekilde etkilenir".⁵⁹ Pigmeler, asgari organizasyon seviyesiyle tatmin oldukları için, dinin cezacı yönünü geliştirmediler. Bu noktadan hareketle farklı toplumlarda ritüelciliğin varlığı veya yokluğu konusunda bazı şeyleri önceden tahmin edebiliriz. Yapılanmış şahsi ilişkilerden en fazla bağımsız insanlar modern sanayi hayatının karmaşasına en fazla dalmış olanlardır. "Metafizikleri en bulanık olan ve sadece çok bulanık sembollere tepki gösteren birtakım insanlar -kısaca kozmolojileri Pigmeler veya Arizona kaktüscüleri gibi olanlar- sanayi toplumunun bazı sektörlerine en fazla katılmış olanlardır".⁶⁰

Özetle, grup ve kafes tecrübeleri dile ve inançlara yansır: Dilin ritüel kullanımında yansıtılan toplumun bir organizma olarak algılanışı, tasavvuru veya tecrübesi Allah inancının varlığını ima eder. Bunun tersi de doğrudur. Daha sonraki bir tarihte yazılmış olan *Implicit Meaning: Essays in Antropology*⁶¹ adlı eserinde Douglas şöyle demektedir: "Toplumun bir imajı olma rolü bakımından insan vücudunun ana sahası ferdin toplumla olan ilişkisini ifade etmektedir. O, bunu sosyal taleplerin, güçlü ya da güçsüz, kabul edilebilir veya edilemez olduğuna bağlı olarak en zayıftan en kuvvetli kontrol arasında yapar."⁶² Bu analizde insan bedenine 'ilgili sosyal yapıyı yansıtmaya aracılık etmek' gibi anahtar bir rol yüklenmiştir; çünkü beden 'algılandığı haliyle sosyal durumun tümel bir imajı' olmaktadır. Bu arada şuna da dikkat çekmeliyiz ki Douglas'ın teorik yazıları kendi çalışmaları dışında empirik yansımalarını henüz bulmuş değildir. Burada bizim için manidar olan husus, son dönemde din alanındaki gelişmelerin onun antropolojiye getirmeye çalıştığı yeni gündemi mümkün kılmasıdır.⁶³

3. Wuthnow: Kültürel Yapısalcılık

Üretken bir sosyolog olan Wuthnow, Bellah ve Glock'un talebesidir. Wuthnow din sosyolojisi hakkındaki kuramını *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Sociology*⁶⁴ ve daha sonraki bir makalede⁶⁵ özetlemiştir. Buralardaki fikirlerinin

58 a.g.e., s. 62.

59 a.g.e., s. 62.

60 a.g.e., s. 62.

61 M. Douglas, *Implicit Meanings*, Routledge, New York 1975.

62 a.g.e., s. 87.

63 R. Wuthnow, *u.dğr. Cultural Analysis*.

64 R. Wuthnow, *Meaning and Moral Order*.

65 R. Wuthnow, "Sociology of Religion", *Handbook of Sociology*, ed. N. Smelser, Sage, London 1992, s. 473-509.

kaynağı, kısmen daha önce kendisinin de katkıda bulunduğu ortak bir çalışmadır: *Kültürel Analiz: Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault ve Jurgen Habermas*.⁶⁶ Görüşlerinin kaynağı tahlil edilince, Wuthnow'un birbirine muhalif bile olsalar, farklı akımlardan yararlanmaya ne kadar yatkın olduğu ortaya çıkar. Bu akımlar arasında Berger'in Amerikan fenomenolojik sosyolojisi, Mary Douglas'ın İngiliz kültürel antropolojisi, Michel Foucault'un Fransız yeni-yapısalcılığı ve Habermas'ın Alman felsefi kritik teorisi vardır.

Wuthnow'a göre kültür, "sosyal davranışın sembolik ifade boyutudur".⁶⁷ Bu kavram eklektik bir teorik çerçeve içerisinde dört başlık altında kullanılmaktadır: sübjektif, yapısal, dramaturjik ve kurumsal. Ferdin tecrübeleri ve inançlar, tavırlar, değerler ve görüşler gibi sübjektif ruh haletleri, kültürün sosyal yapıyı etkileme makenizmalarıdır. Anlam problemi bu bakış açısının merkezindedir. Dramaturjik bakış, kültürün ifade ya da iletişim boyutu üzerinde yoğunlaşır ki bu başka bir ifade ile sembolik boyut demektir. Kurumsal bakış, kültürü kaynak icap ettiren, ancak aynı zamanda kaynakların dağıtımını etkileyen sosyal aktörler ve organizasyonlar olarak görür.

Wuthnow penceresinden bakıldığında, sembolik sınırlar sosyolojinin konusu olan kültürel-sosyal yapıları oluşturur. "Wuthnow bu konuda şöyle der: Bana göre yapı, sosyal hayatın sembolik ifade boyutunda teşhis edilebilen bir biçimdir".⁶⁸ Buradan hareketle Wuthnow'u kültürel yapısalcı olarak görmek mümkündür. "Araştırmamızın konusu ister "devlet", ister "kültür", ister "üretim araçları" veya isterse başka bir şey olsun, o bir kültürel inşadır, bizim yüklediğimiz mânâların konusudur ve farklı şekillerde yorumlanabilir".⁶⁹ Wuthnow bu eklektik bakış açısını⁷⁰ sembolik sınırların değişmesi, ideolojilerin toplumsal üretimi, seçilme süreci, kurumlaşması ve devletin bir kurum olarak kültürü yaratmadaki rolü gibi meseleleri açıklamada kullanır. Wuthnow'un kullandığı sosyal resim semboliktir, yani semboller tarafından kurulmuş ve gene sembollerin kullanımı tarafından belirlenmiştir. Bunun sonucu olarak, böylesi bir sosyal resmin anlaşılması, yorumcu metodların kullanılmasını gerektirir. Kültürel sosyoloji toplumu din, ideoloji ve kültür gibi sübjektif farklılıklara dayanarak algılar. Sosyal sembolik sınırlar kavramı ve sosyal sınırların nasıl belirlendiği anlayışı, kültürel sosyolojinin algılayış tarzının bir örneğidir.

Wuthnow, Douglas'ın sembolik sınırlar hakkındaki fikrini *Restructuring of American Religion* adlı eserinde şöyle özetlemektedir:

Mary Douglas, sosyal sınırları sosyal düzenin özü olarak görmektedir. Ona göre sosyal etkileşim, daima bir sınırlar ve çizgiler matrisi içerisinde gerçekleşir ki bunlar bir toplum veya grubun hem çevresini tanımlar ve hem de grup içinde dahili ayrımlar yapar. Davranış ve konuşmamızın çoğu aslında bu

66 R. Wuthnow, *u.dğr. Cultural Analysis*.

67 R. Wuthnow, *Meaning and Moral Order*, s. 10-15.

68 R. Wuthnow, *The Restructuring of American Religion*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1988, 9.

69 R. Wuthnow, *Meaning and Moral Order*, s. 17.

70 R. Wuthnow, *The Restructuring of American Religion*.

sınırlar -bu yapılar- tarafından yönlendirilir ve bu sınırların olumlandığını temin etmekle alâkalıdır. Sonuç olarak sembolik sınırlar neticeleri itibarıyla çok güçlüdürler ve aynı zamanda bizim onlar hakkındaki düşünce ve hareketlerimiz kanalıyla daha da güç kazanırlar.⁷¹

Her ne kadar bu bakış açısını kabul etse de Wuthnow'un Douglas'tan ayrıldığı bir nokta vardır. Douglas insanların, sınırların farkında olup ona göre hareket ettikleri düşüncesinde olduğu halde, Wuthnow bunu kabul etmez. Douglas şöyle iddia etmektedir: "Benim inancım odur ki insanlar gerçekten sosyal çevrelerinin birbirlerine birtakım sınırlar ile katılan ve ayrılan insanlardan oluştuğunu ve bu sınırlara itibar edilmesi gerektiğini düşünürler."⁷² Douglas'a muhalefet eden Wuthnow'un iddiası ise şudur:

Ben, Mary Douglas'ın yaptığı gibi insanların sembolik sınırlar hakkında gerçekten düşündüklerini ve bilinçli bir şekilde onların farkında olduklarını varsaymak zorunda olduğumuz konusuna ikna olmuş değilim. Fakat daha derin bir seviyede bizzat bizim düşüncemizin tabiatı ve davranışlarımız sembolik sınırlara göre gerçekleşir. Yoksa evrenimizi ne kendimize ne de başkalanna anlamlı hale getirmemiz mümkün olmazdı. Öyleyse bu bakış açısından sosyal sınırlar, sosyal hayatın tamamı için temel olma özelliği taşımaktadırlar ve sosyal etkileşimin sadece somun ve civataları olmakla kalmayıp, aynı zamanda sembolizm, ritüel hareketler, baş/el/kol işaretleri, konuşma, ahlâkî görevler ve taahhütleri -hasılı din hakkında konuştuğumuzda önemli saydığımız her şeyi- içerirler.⁷³

Bu bakış açısı, Wuthnow'un bir toplumun veya bir grubun sembolik sınırlarının değişimini aynı zamanda meydana gelen diğer yapısal değişimler ile bağlantılarını da kurarak, analiz etmeyi sağlayan bir teorik çerçeve geliştirmesini mümkün kılmaktadır. Sembolik sınırlar etraflarıyla etkileşim içerisinde değişime açıktır. Bazan bu değişim sembolik sınırların yeniden yapılanmasını doğurabilir. Bu bağlamda sosyal değişimi sadece sembolik sınırlar teorisini kullanarak açıklamak mümkündür ki Wuthnow'un son dönem Amerika'sında meydana gelen dinî değişimleri açıklamak için kullandığı bakış açısı da budur.

Wuthnow kendi sosyal değişim kuramını şöyle ifade etmektedir: "Bu çatı birbirini takip eden üç safhadan oluşur: [1] bir 'üretim' safhası ki bu safhada ideolojiler arasındaki mevcut farklılaşma büyür ki genellikle bu yeni ideolojik hareketlerin ortaya çıkışı ve manevî-ahlâkî düzendeki bir rahatsızlıkla bağlantılı olarak ortaya çıkar; [2] 'seçme' (selection) safhası ki bu safhada çevredeki sosyal kaynakların tabiatı ve dağılımına bağlı olarak ideolojiler arasında nadir kaynaklar için bir rekabet -makul ahlâkî yükümlülük modelleri sağlayabilme konusunda rekabet- gerçekleşir ki bu sonuçta bazı ideolojilerin "seçilip" bazılarının "terkedilmesi" sonucunu doğurur; ve [3] 'kurumlaşma' safhası ki bu safhada başarılı ideolojiler kendilerini başka ideolojilerle rekabette, saldırıya daha az açık hale getirecek ve çevrelerinde köklü değişiklik yapmak zorunluluğunu

71 a.g.e., s. 9.

72 M. Douglas, *Purity and Danger*, Ark, London 1966, s. 195.

73 R. Wuthnow, *The Restructuring of American Religion*, s. 10.

daha az doğuracak yeni özellikler geliştirirler veya böyle özellikleri benimserler. Her üç safhada da ideoloji ile manevî-ahlâkî yapı arasında karşılıklı etkileşime dayalı bir alâka vardır".⁷⁴ Sembolik sınırlardaki değişimin nasıl sonuçlanacağı konusunda ise Wuthnow şöyle demektedir: "Bir ideolojinin başan ya da başansızlığı onun taşıyıcı-hareketlerinin gerekli kaynakları elde edebilme kapasitesine bağlıdır".⁷⁵ Bu bakış açısı aynı zamanda devletin ideolojik değişimdeki meselâ dünyevileşmedeki rolünü göstermeyi de mümkün kılmaktadır. İleride de bahsedeceğimiz gibi, bu teorinin uygulamadaki yansımaları Hıristiyanlığın Amerika'da yeniden yükselişi ve Amerika'daki yeni dinî hareketler konulu empirik boyutu bizzat Wuthnow tarafından yapılan çalışmalarda ortaya konmuştur.⁷⁶

4. Bell: Farklılaşmış Bir Toplumda Din

Bell, Amerikan manevî düzenin çöküşü konusundaki endişelerini açıkça ifade eder⁷⁷ ve dine seçkin bir kavramsal alan vererek kutsalın yeniden döneceği iddiasında bulunur. Bu iddia, son dönemdeki dini gelişmelere cevap olarak ortaya çıkmış ve gene o gelişmeler tarafından mümkün ve makul hale getirilmiştir. "Farklılaşmış toplum" ifadesi Bell tarafından günümüzde hakim olan iki sosyolojik kavrama alternatif olarak geliştirilmiştir. Birbirini mantıken gerektiren ve tamamlayan bu kavramlar "dönemlenmiş tarih" ve "tümel toplum"dur.⁷⁸ Bu kavramları eleştiren ilk kişi olmayan Bell, onların "farklılaşmış toplum" kavramı ile yer değiştirmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bell'e göre toplum birbirinden farklı, nisbeten özerk, ancak karşılıklı olarak bağlantılı ve her biri farklı normlara, mihver (axial) prensiplere, yapılarla ve gerilimlere sahip alanlardan oluşur. Birinci alan tekno-ekonomik alandır ki mihver prensibi fonksiyonel aklıcılık, normu etkinlik, yapısı ise bürokratikdir. İkinci alan siyasi alandır ki mihver prensibi eşitlik, normu haklardır; yapısı halkın katılımını ve temsil gerektirir. Üçüncü alan ise kültürel alandır ki mihver prensibi "kendini-gerçekleştirme" veya "kendini-tatmin", normu "yeniliğe merak"tır ve belli bir yapısının olmaması bu alana has bir özelliktir. Farklı alanların farklı normları arasındaki karşılıklı ilişkiler bir gerilim meydana getirir. Bu durum, modern dünyanın tezatlarını yaratır. Mesela kapitalizm hedonist (hazcı) bir dünyanın kültürel taleplerini teşvik eder.⁷⁹

Bell, sosyal ve dinî değişimi nasıl kavramlaştırmaktadır konusuna geçmeden önce, onun şu üç temel kavramı nasıl anladığına kısa bir göz atalım: kültür, din, dünyevileşme. "Kültür: Varlık, aşk, vazife ve trajedinin bilincinde olan bütün toplumların

74 a.g.e. s. 150.

75 a.g.e. s. 150.

76 R. Wuthnow, *The Consciousness Reformation*, University of California Press, Berkeley, CA 1976; R. Wuthnow, *Experimentation in American Religion*. University of California Press, Berkeley, CA 1978; R. Wuthnow, "The Political Rebirth of American Evangelicals", *The New Christian Right*, ed. R. Wuthnow, R. Leibman, Aldine, New York 1983; R. Wuthnow, *The Restructuring of American Religion*; R. Wuthnow, *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment and European Socialism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass 1989; R. Wuthnow, *Faith and Philanthropy in America*, Jossey Bass, San Francisco 1990.

77 Daniel Bell, "The Return of the Sacred?"

78 a.g.e. s. 329

79 a.g.e. s. 329-330

yüz yüze geldiği temel sorulara somut insanlar tarafından verilen farklı cevap şekilleridir".⁸⁰ Bahsi geçen sorular farklı muhtevalara sahip evrensel kültürel meselelerdir. Kültürü anlamada hareket noktası, eski Yunan düşüncesinde olduğu gibi, insan tabiatı veya Hegel ve Marx'ta olduğu gibi insanlık tarihi değildir. Onun yerine, kültürü anlamaya çalışırken kalkış noktası insanın müşkili (human predicament), yani bu evrene atılmış olmasıdır. Din, söz konusu insan müşkiline, yani egzistansiyel sorulara bir cevaptır. Din, Bell'in tanımladığı şekliyle, bütün insan gruplarının kaçınılmaz olarak yüz yüze geldiği temel birtakım sorulara verilmiş kendi içinde tutarlı temel cevaplardır. Bu cevapların bir amentü halinde kodifiye edilmesi, onların takipçileri için çok önemlidir. Ayinlerin kutlanması katılanlar arasında bir heyecan bağı oluşturur ve kurumsal bir organizmanın kurulması inanç ve kutlamaları paylaşanlar cemaate getirir ve nesilden nesile bu ayinlerin devamını sağlar.

Bell için temel dinî değişim olan dünyevileşme bir süreçtir. İlgili sosyal alanlardaki değişimleri ifade eder. Bu değişim çok yüzlü ve çok çizgilidir. Bell iddia etmektedir ki dünyevileşme, kamu hayatının çeşitli alanlarındaki dine dayalı kurumsal otoritenin hususi alana geri çekilmesidir. Bu durumda dinler politika ve toplumun başka bir alanı üzerinde değil, sadece kendi takipçileri üzerinde otoriteye sahip hale gelir. Bell'e göre modernite dini özel bir konu haline getirmiştir. Farklılaşmış toplum kavramında her alan farklı bir değişim biçimine sahiptir. Sosyal sistem ve tekno-ekonomik idari alanlardaki değişiklik "etkinlik" prensibine dayanır ve kendini yapısal değişiklik olarak gösterir. Adam Smith, Herbert Spencer ve Emile Durkheim gibi şahsiyetler "farklılaşma", "iş bölümü" gibi kavramlarla bizim dikkatimizi bu alana çekmişlerdir. Diğer yandan, kültür alanının belirleyici bir değişim prensibi yoktur. Kültür alanındaki değişim köklerini geleneğe bulur. Yeni tarzların formları kültürün manevî-ahlakî gerçekliği ile test edilir ki o da zıt inançları bir arada barındırır ve seçim yapmayı mümkün kılar. Değişim, kültürel mirası genişletir; çünkü tasavvur alanında hiçbir şey kaybolmaz.

Bu açıdan bakıldığında, dünyevileşmenin çözümlenmesi, kurumsal ve kültürel olmak üzere iki taraflı bir şekil almak zorundadır.⁸¹ Farklı alanlardaki dünyevileşme faaliyeti, sosyal sistemlerin dünyevileşmesi (secularization) ve kültürün kutsalsızlaşması (profanation) da dahil olmak üzere, değişik şekilde ele alınmalıdır. Dinî ve dünyevî arasındaki gerilim, kendini farklı alanlarda, farklı şekillerde ortaya koyar. Sosyal sistemde kutsal-dünyevî (secular) tezadı, kültürel sistemlerde dünyevî (secular)-kutsallıktan uzak (profane) tezadı egemendir. Karşılıklı ilişki açısından bakıldığında, kültürel alandaki değişim, meselâ sosyal alandaki değişime tepki, meşrulaştırma veya saldırı olarak ortaya çıkar. Bu husus dikkate almamız gereken ciddi bir teorik noktadır. İnisiyatif sistem alanındadır ki bu kültürel alandaki değişimin ilk seviyesidir. İkinci seviye ahlakî zihniyette ve hassasiyetlerde değişiklik meydana gelmesidir. İfade üslûplarında, sembolleştirme tarzlarında değişikliğe, eski modellerin yıkılmasına

80 a.g.e. s. 330

81 a.g.e., s. 331.

ve yeni modellerin oluşmasına yol açar. Bu teorik temel üzerine dayanan Bell “kutsalın dönüşü”nü savunmaktadır. Bell’in kutsalın dönüşü konusundaki iddiası Avrupa’da yankı bulmuş ve “dünyevileşme hâlâ devam etmektedir” diyen İngiliz sosyoloğu Wilson tarafından eleştirilmiştir.⁸²

5. Bellah: Sivil Din

Robert Bellah, yapısal fonksiyonalizmin önde gelen bir temsilcisi ve aynı zamanda 1960’larda kendisinin Amerika’nın sosyal, politik ve dinî problemlerine bir çözüm olarak ortaya attığı “Amerikan sivil dini”nin bir misyoneridir. Bellah, Amerikan toplumunun manevî-ahlâkî problemleri konusundaki endişelerini açıkça dile getirmekte ve aktif bir şekilde çözüm arayışı içinde bulunmaktadır. Ancak dinî evrimin savunucularından biri olan Bellah’ın ilgi alanı sadece Amerika’da din olgusu ve sivil din kavramı ile sınırlı değildir.⁸³ Bir neokonservatif olarak Bellah’ın Amerikan toplumunun problemlerine sunduğu çözümler, genellikle ilk dönem Amerikan siyasi düşüncesine ve teolojisine dayanmaktadır. Bellah’ın kaynakları arasında Durkheim, Weber ve Parsons gibi sosyologlar,⁸⁴ Paul Tillich gibi sürekli hayranlığını ifade ettiği teologlar ve Steven Williams gibi şairler vardır. Burada Bellah’ın 1960’larda ilk defa basıldığında etkili olan fonksiyonel yapısalcı ve evrimci din teorisi üzerinde, günümüzde etkisini yitirdiği için fazla durulmayacaktır. Ancak Bellah’ın Amerikan din sosyolojisine en önemli katkısı olan ve Amerika’daki dinî gelişmeler karşısında sosyolojik tepkiler bağlamında ele alınması gereken “sivil din” kavramı ele alınacaktır.

Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*⁸⁵ adlı eserinde kendi çalışmasını Amerika’daki manevî-ahlâkî değişimler bağlamına oturtmakta ve bakış açısını şöyle özetlemektedir: “Bu kitaptaki makaleler eskinin artık mevcudiyetini sürdürmediği ve yeninin de henüz ortaya çıkmadığı ya da daha güzel bir ifadeyle, eski ve yeninin hiçbirimizin yarın ne hale gelecekları konusunda fikir yürütemeyeceği kadar ayrılmaz bir şekilde karıştığı büyük bir dinî dönüşüm hakkındadır”.⁸⁶ Hızla ilerleyen modernleşmenin hakim olduğu günümüzde ne mazi ne de hal hakkında söz söylemek kolay değil. “Kültürümüzde hiçbir şeyden emin olamayız. Ortada meydana çıkması engellenemeyecek olan yepyeni ihtimaller var”.⁸⁷ Bu durumu Bellah “Protestanizm-sonrası, modern-sonrası dönemin yaygın kaosu”⁸⁸ olarak görmektedir. “Amerika’da Sivil Din” (Civil Religion in Amerika) adlı meşhur makalesinde Bellah, günümüzdeki dinî durumun “yeni bir yönelişin tohumlarını ve gelecek hakkında köklü bir şüpheyi içerdiğini”⁸⁹ iddia etmektedir. Bu tavrının kaynağı “ırkî adaletsizliği, akademik toplulukta çoğunlukla kendi kendilerine zarar veren ve büyük

82 a.g.e., s. 277.

83 R. Bellah, *Beyond Belief*.

84 a.g.e., s. 14.

85 R. Bellah, *Beyond Belief*.

86 a.g.e., s. xi.

87 a.g.e., s. vii.

88 a.g.e., s. vii.

89 a.g.e., s. xvii.

ölçüde anlamsız olan, büyüyen kargaşanın doğurduğu stresi, ahlâka kökünden aykırı olan ve meşruluğu ispatlanamamış Vietnam Savaşı'nın yarattığı korkuyu ortadan kaldırmak için toplumumuzun harekete geçme ve etkin bir şekilde durumu düzeltme konusunda göstermiş olduğu başarısızlıktan kaynaklanan hayal kırıklığı" dir. Bellah'a göre böyle bir durumda din ve bilim elele vererek bir çözüm bulmaya çalışmalıdır. "Muhafazakâr veya radikal, bütün büyük inanç sistemlerinin hayatîyetini yitirdiği bir dünyada anlam biçimleri bulmak⁹⁰ ... maksadına yönelik olarak bir insanî bilim bir insanî din ile birlikte yeni bir insanî siyaset oluşturmaya katkıda bulunmak için ortaklaşa çalışabilir".⁹¹

Sivil din kavramı, eski Yunan ve modern Avrupa düşüncesinde Eflatun'dan Rousseau'ya kadar uzanan zamanda varlığını sürdürmesine rağmen, Bellah sayesinde sosyoloji terminolojisinin bir parçası haline geldi. Sivil din kavramını yeniden gündeme getiren ve onun araştırmalarda nasıl kullanılacağını gösteren Bellah'dır. Bellah bu kavramla Amerika'daki dinî olgunun 1. Kurumsal olmayan, 2. Mezhep ve dinler üstü, 3. Belli bir kutsal metinden bağımsız, 4. Amerika'nın insanlara karşı sevgi dolu Tanrı (Providence) ile çok özel bir ilişkiye sahip olduğu inancına dayalı sosyolojik boyutunu kasdetmektedir. "Bazı Hıristiyanlığın milli din olduğunu iddia ederken, diğerleri kilise ve sinagogu "Amerikan hayat tarzının" umumi dini olarak kabul etti, ancak çok az bir grup Amerika'da kiliselerle beraber, hatta kiliselerden farklılaşmış olarak gelişmiş ve iyice kurumlaşmış bir sivil din olduğunun farkına vardı".⁹²

Şahsî dinî inanç esasları, ibadet ve cemaat titizlikle şahsî ve özel işler kabul edilmekle beraber, aynı zamanda, dinî yönelişin bütün Amerikalılar tarafından paylaşılan belli unsurları var. Bu unsurlar Amerikanın sosyal kurumlarının gelişmesinde büyük bir rol oynamışlardır ve hâlâ bütün Amerikan hayat dokusuna, politik alan da dahil olmak üzere, dinî bir boyut katmaktadır. Bu kamusal dinî boyut bir grup inançlar, semboller ve ritüellerde ifade edilmektedir ki ben bunlara Amerikan sivil dini diyorum. Bu dinde devlet başkanının yemin töreni önemli bir ayin olayıdır. Yaptığı diğer birçok şey arasında, bu olay aynı zamanda en yüksek siyasi otoritenin dinen meşruiyet kazanmasını sağlar.⁹³

Amerikan sivil dini, ortaya çıkışını Amerika'ya has birtakım kültürel ve politik şartlara borçludur. Amerikan tarzı kilise ve devlet ayrımlı, çok dinli bir toplumda din karşıtı olmayan bir devletin dinle karşılıklı etkileşim esasına dayalı olarak birbirine hakim olmaya veya birbirini geri plana itmeye çalışmadan ilişkiyi sürdürmeleri esasına dayanır. Bellah'ın Amerikan sivil dininin varlığını ispat çabası büyük ölçüde ABD'nin kurucusu olan ilk dönem başkanların konuşmalarından yapılan alıntılara dayanmaktadır. Bellah bazı Amerikan başkanlarının birtakım kilise önde gelenlerinden daha fazla dindarlık sergilediklerini iddia etmektedir.⁹⁴ Sivil dinin Tanrı'sı herhangi

90 a.g.e., s. xxi.

91 a.g.e., s. xviii.

92 a.g.e., s. 169.

93 a.g.e., s. 171.

94 a.g.e., s. 180.

bir kutsal metin tarafından tanımlanmamıştır: O, Amerika gibi gençtir, mutlak haki-miyeti elinde tutar; üniterdir (bütün dinlere ve mezheplere açık) ve “Tarihe aktif olarak katılır ve Amerika’ya özel bir ilgisi vardır”.⁹⁵ Sivil dinin sembollerinin mutlaka herhangi bir dinden gelmiş olması da şart değildir. Bununla beraber sivil dinin sem-bolleri büyük ölçüde Yahudi ve Hıristiyan geleneğinden alınmadır.⁹⁶ Bundan da öte, Bellah Amerikan sivil dininin evrensel insanlık dini olmasını arzu etmektedir. Tabir yerindeyse, böyle bir dinin Kâbesi de New York’taki Birleşmiş Milletler olacaktır. “Bir dünya sivil dini Amerikan sivil dininin inkârı değil, onun kemale erişi ola-rak görülmelidir. Aslında böyle bir sonuç baştan beri Amerikan sivil dininin eskatolo-jik bir ümidi olagelmıştır. Böylesi bir sonucu inkâr etmek, bizzat Amerika’yı inkâr etmektir”.⁹⁷

Sivil din tartışması sadece Bellah’ın yazıları ile sınırlı değildir; konu hakkında giderek artan bir literatür bulunmaktadır. Sivil din kavramı Amerika ve Amerika dı-şında mukayeseli dinî araştırmalarda bir açıklama aracı olarak yaygın bir şekilde kul-lanılmaktadır. *Varieties of Civil Religion* adlı eserin editörlerinden Hammond, sivil di-nin eğitim ve hukuk gibi alanlardaki kurumsal kökenleri üzerinde durmaktadır. Ham-mond, Amerikan sisteminin, sivil dinin ortaya çıkabilmesi için gerekli olan açıklık, sivillik ve toleransı sağladığını belirtmektedir. Hammond, Amerikan sivil dinini Mek-sika sivil dini ile din ve siyaseti bağdaştırmanın iki farklı yolu olarak mukayese et-mektedir. Sivil din kavramını kültürler ve dönemler arası mukayeseli din çalışmaların-ın bir aracı haline getirmek, Amerikan din sosyolojisine yeni alanlar açmıştır. Çok açık olmasada bu projenin temel varsayımı Amerikan sivil dininin üstünlüğü düşün-cesidir.

Sivil din kavramı, kavramsal bazı problemler taşımaktadır. Bu problemler sivil din kavramının belli bir din tanımına ve din hakkında belli varsayımlara dayanıyor ol-masından kaynaklanmaktadır. Mesela, sivil din savunucularına göre Amerikalılar biri Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi kendilerinin geleneksel dini, diğeri sivil olmak üzere iki dine sahiptir. Bu tasavvur, birtakım sorular da beraberinde getirmektedir. Bir grup Amerikalının bu iki dinden hiçbirine inanmaması mümkün müdür? Eğer Amerikalılar hem sivil dine hem de geleneksel kurumsal dine aynı anda inanıyorlarsa, bu ikisini nasıl uzlaştırıyorlar? Bellah’ın da savunduğu bakış açısından, bu dinlerin farklı ola-rak yerine getirdikleri sosyal fonksiyonlar nelerdir? Bir insan nasıl olur da aynı anda iki dinin mensubu olabilir? Bu iki dine aynı anda inanan Amerikalılar hangi kafaların-da ve hayatlarında bu iki dine ait alanları nasıl ayırıyorlar? Bu durum hangi prob-lemlere yol açmaktadır? Sivil din kavramını açıklama gücü özellikle Amerika dışı kültürler sözkonusu olduğunda sorgulanmaktadır. Dick Antony ve Tomas Robbins, sivil din kavramını eleştirenlere örnek olarak gösterilebilir. “Bize göre, Bellah, Kitab-ı Mukaddes’e dayalı Puritanizm ile faydacı ferdiyetçilik arasında çok keskin bir tezat

95 a.g.e., s. 175.

96 a.g.e., s. 186.

97 a.g.e., s. 186.

ortaya çıkarmaktadır. Aslında Amerikan kapitalizmi bu ikisinin bir sentezi yoluyla meşrulaştırılmıştır".⁹⁸

Nisbeten daha sonraki çalışmalarında Bellah sivil din kavramına biraz daha açıklık getirmeye çalışmıştır.⁹⁹ Bellah sivil din terimini yanlış olarak seçmekten kaynaklanan mesuliyeti kabul etmektedir. "Benim başlangıçta düşündüğümden aşırı derecede daha kışkırtıcı ve tarafgir olduğu ortaya çıkan "sivil din" kavramından dolayı bütün sorumluluğu kabul ediyorum." Ancak kendisini de savunmaktan geri kalmamaktadır: "Bununla beraber, sebep olduğu tartışmalara bakarsak, terimin seçimi yanlış bir seçimdir... Eflatun'dan Rousseau'ya kadar cumhuriyet teorisyenlerini meşgul etmiş olan sivil din konusu hakkında konuşmaktan daha tabii ne olabilir".¹⁰⁰ Sivil din kavramı, Bellah'a göre, bir yandan din-kilise arasındaki gerilimin bir yandan da cumhuriyetçi vatandaşlık tasavvurları ile liberal anayasal rejim arasındaki gerilimin üstesinden gelmek için ortaya atılmış bir Amerikan icadıdır. Sivil din kavramının maksadı liberal anayasal bir devletin siyasi yapısı içerisinde cumhuriyet ruhunu ve retorikini idame ettirmektir.

Böyle yaparak biz bütün siyasi endişeleri, hatta kamu hayatındaki dinin yerini bile bulanıklaştırdık. Çok becerikli bir şekilde politik hayatımızın gelişmelerinden kaçabilmek için dini kullandık. Dinî kurumlar canlı ve merkezî kalmaya devam ettikçe bu çaba (en azından kısmen) başarılıydı. Bu gün ise din diğer kurumlardan daha ileri derecede kendi hakkında kararsız hale gelince, söz konusu problemlerden kaçış mümkün değildir.¹⁰¹

The Broken Covenant adlı eser, Bellah'ya göre Amerikan sivil din krizinin tarihî değerlendirmesidir. Kitap, faydacı fertçilik anlayışının XIX. yüzyılın ikinci yarısında, Amerikan değerler sisteminde Protestan ahlâkının temellerini oyduğunu vesikalarla ortaya koymaktadır. "Bugün Amerikan sivil dini içi boş ve kırılmış bir kabuktur".¹⁰² Bellah'ın Amerikan toplumunun manevî problemleri konusundaki endişelerinin bir başka ifadesi de *Habits of Heart: Individualism and Commitment in American Life*¹⁰³ ve *The Good Society*¹⁰⁴ adlı eserlerdir. Bu eserler muhtelif sosyal bilimlerden uzmanlar tarafından yazılmıştır. Bunlar arasında Robert N. Bellah'ın yanında Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler ve Steven M. Tipton vardır. *Habits of Heart*'da (Kalbin Alışkanlıkları) -ifade aslen Tocqueville'e aittir- yazının geçmişe bakışı, geneleksen Amerika'nın çok fazla idealize edilmiş bir resmini ortaya koyar ve Amerikalılar'ı onu yeniden inşa etmeye çağırır. Bellah'ın çalışmaları yapısal fonksiyonalist veya müesseseci olduğundan, teorik seviyede orijinal değildir.

98 R. Bellah, P. E. Hammond, ed. *Varieties of Civil Religion*, Harper & Row, San Francisco 1980; R. Bellah, N. Greenspahn, ed. *Uncivil Religion*, Crossroad, New York 1987.

99 R. Bellah, "Religion and the Legitimation of the American Republic", T. Robbins, D. Anthony, ed. *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*, Transaction, New Brunswick 1981, s. 39-50.

100 R. Bellah, *Beyond Belief*.

101 a.g.e.

102 R. Bellah, *The Broken Covenant*, s. 139.

103 R. Bellah, *u.dğr.*, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley 1985.

104 R. Bellah, *u.dğr.*, *The Good Society*, Alfred A. Knopf, New York 1991.

B. FENOMENOLOJİ PENCERESİNDEN DİNE BAKIŞLAR

1960'lardan itibaren gözlemlenmeye başlanan yeni dinî şuur karşısında, sosyolojinin ortaya koyduğu önemli tepkilerden biri de fenomenolojik din sosyolojisidir. Bu bakış açısını ilk defa sistemleştirenler Peter Berger ve Thomas Luckman'dır. Berger ve Luckman'ın klasik sosyolojiden (aralarındaki ihtilaflara bakmaksızın Weber, Marx ve Durkheim'den), Alman fenomenoloji geleneğinden, antropolojiden, dinler tarihinden ve teolojiden beslenen fenomenolojik din sosyolojisi, Amerika'da din sosyolojisi çevrelerinde kayda değer tesirler uyandırmıştır. Bunun en güzel örneği, Wuthnow'un fenomenolojik bakışı kendi eklektik bakışı içersine almasıdır. Fenomenolojik bakış açısının temel varsayımı şöyle özetlenebilir: Başka değişkenler ve çevre şartları ne olursa olsun, dinin hayata mânâ kazandırmak gibi evrensel ve daimi kognitif fonksiyonları vardır. Bu kognitif fonksiyonlar, belli sosyal mekanizmalar kanalıyla gerçekleştirilir. Ancak bu mekanizmaların işleyişi modern toplumda kesintiye uğramıştır. Bunun neticesinde de manevî-ahlâkî ve kognitif problemler ortaya çıkmıştır.¹⁰⁵ Bununla beraber, kutsala düşmanlıkla tavsif edilebilecek bir ortamda olsa bile, teoloji yapmak hâlâ mümkündür. Bir "kognitif azınlık" hâlâ kutsalın varlığına inanmaktadır.

Edmund Husserl tarafından felsefî bir hareket olarak kurulan fenomenoloji, felsefeyi bütün önkabullerden azad etmeyi ve insanlardaki niyetselliğin, şuurun, "hayat alanı" (Lebenswelt) nın temel yapılarını keşfetmeyi amaç edinmiştir. "Yaşanan tecrübe"nin "hayat alanı" -ki genellikle empirik bilimlerde dahil olmak üzere "sorgulanmadan var kabul edilir"- fenomenolojinin temel kavramlarından biridir ve sosyologlar, psikologlar, pskiyatristler de dahil olmak üzere çok çeşitli alanlardan toplumbilimcinin ilgisini çeker. Saf fenomenolojiden sosyolojiye geçişte anahtar isim Alfred Schütz'dur. Weber'in yorumcu sosyolojisi ile fenomenoloji arasındaki irtibatı ilk defa Schütz kurmuştur. Schütz'u, onun fikirlerini farklı alanlara uygulayarak genişleten Berger ve Luckman,¹⁰⁶ A.V. Cicourel ve H. Garfinkel¹⁰⁷ takip etmiştir.

Berger ve Luckman'ın ortaklaşa yazdığı *The Social Construction of Reality* Amerikan din sosyolojisinde önemli yere sahip bir eser olarak algılanmaktadır. Bu eser hem yazarlarının hem de onların fikirlerine katılan diğer sosyologların çalışmalarına kaynaklık etmiştir. Bu kitap, din sosyolojisini fenomenolojik bilgi sosyoloji ile irtibatlandırarak canlandırma çabası şeklinde algılanmıştır. Yazarlar hedeflerini şöyle ifade etmişlerdir: "Daha genel bir ifadeyle, biz iddia etmekteyiz ki, bilgi sosyolojisi fert ve toplum diyalektiğinde, şahsî kimlikte, sosyal yapıda, toplumbilimlerin bütün alanlarında önemli ve mütemmim bir bakış açısı sağlar... Hiç bir şey bizim maksadımıza söz konusu analizlerin tümüne bir bilgi sosyolojisi zaviyesi zerk etmeyi önermekten daha fazla hizmet edemez".¹⁰⁸ Weber, Marx ve Durkheim gibi sosyolojinin kurucularının fikirlerinden beslenerek Berger ve Luckman'ın meydana koyduğu bu teorinin ortaya çıktığından bu yana din sosyolojisi literatüründe çok açık etkileri olmuştur.

105 P. Berger, *A Rumor of Angels*, Anchor Books, New York 1969, s. 6.

106 P. Berger, T. Luckman, *The Social Construction of Reality*.

107 H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ 1967.

Kendi bilgi sosyolojisi teorilerini ilk defa ortaya koyarken, yazarlar onun geniş etkiler uyandıracığını zaten tahmin ediyorlardı: “Nesnelleşme, kurumsallaşma ve meşrulaşma analizleri dil sosyolojisi, sosyal hareket teorisi ve din sosyolojisine doğrudan uygulanabilir”.¹⁰⁹ Yukarda bahsi geçen bilgi teorisini din sosyolojisine “zerk” etme projesi, yazarlar tarafından ayrı ayrı gerçekleştirildi ve 1967 yılında Berger *Sacred Canopy: Elements of a Sociology of Religion*, Luckman ise *The Invisible Religion*; adlı eserlerini yayımladılar. Bu kısa göz gezdirmeden sonra, Berger ve Luckman'ın çalışmalarına daha yakından bakarak aynı bilgi sosyolojisinden hareket eden iki sosyoloğun bu bilgi sosyolojisinin din sosyolojisine uygulanmasında nasıl farklı mantıkî sonuçlara ulaştıklarını ayrıntılı bir şekilde tartışabiliriz.

Fenomenolojik bakışın disiplin üzerinde önemli tesiri olmuştur. Din sosyolojisinin bilgi sosyolojisi ile irtibatlandırılması, din sosyolojisine yeni bir canlılık kazandırmıştır. Ancak bu durum bazı boyutların ve konuların geri plana itilmesi veya ihmal edilmesi pahasına olmuştur. Beckford “The Restoration of Power to the Sociology of Religion”¹¹⁰ adlı makalesinde Berger, Luckman ve Hans Mol'u din sosyolojisinden iktidar ilişkileri konusunun dışarda bırakılmasından sorumlu tutmaktadır. Beckford şöyle demektedir: “Dinin kimlik ve mânâ problemlerini çözme konusundaki fonksiyonel gücü üzerinde durma, 1960'lardan itibaren 1970'ler boyunca hakim oldu ve iktidar düşüncesi, büyük ölçüde bu yönelişin sonucu olarak geri plana itildi”.¹¹¹ Beckford, Berger, Luckman and Mol'un fenomenolojik çalışmalarını takdir etmekle birlikte onları indirgemeci bulmaktadır: “... bu dinin önemi meselesinin içini en azından daha önceki pozitivist bakış açılarının yaptığı kadar etkili bir şekilde boşaltabilir”.¹¹²

1. Berger: Yurtsuz/Evsiz Düşünce

Son dönemdeki dinî gelişmelerle ilgilenen bir sosyolog, romancı ve teolog olan Berger, fenomenolojik bakışı bilgi, aile, din, ekonomi ve politika gibi birçok alana uygulamıştır. Berger ortaya attığı ve savunduğu sosyolojik bakış açısının kendi politik hareketi ve dinî mesuliyetleri¹¹³ ile bağlantısını *Facing Up to Modernity* adlı eserinde şöyle dile getirmektedir: “Bu kitap, benim sosyolojik anlamayı siyasi faaliyetle ve dinî bağlılıkla hususi bir şekilde irtibatlandırmaya çalışırken takip ettiğim yolu ortaya koymaktadır”.¹¹⁴ Berger'in siyaset, iktisat ve ahlâk konusundaki görüşlerine bakarak onu bir neokonservatif olarak tanımlayabiliriz. Bu açıdan onun çalışması, son

108 P. Berger, *Sacred Canopy*, s. 186.

109 P. Berger, T. Luckman, *The Social Construction of Reality*, s. 185; P. Berger, T. Luckman, “Sociology of Religion and Sociology of Knowledge”, Norman-Gertrud. 1969, s. 61-73.

110 J. Beckford, “The Restoration of Power to the Sociology of Religion”.

111 a.g.e.

112 a.g.e.

113 P. Berger, J. N. Richard, *Against the World for the World: the Hartford Appeal and the Future of American Religion*. Seabury, New York 1976.

114 P. Berger, *Facing up Modernity: Excursions in Society, Politics and Religion*, Basic Books, New York 1977, s. vii.

115 a.g.e., s. viii.

dönemdeki dinî mayalanma bağlamında ele alınmalıdır. “Mesele, değerlerden tamamen azad olmuş biri bile olsa, bir sosyolog için oldukça problemlili bir dönemde, ilgili bir Birleşik Devletler vatandaşı ve aynı zamanda bir hıristiyan olmanın ne mânâyâ geldiği meselesidir. Bu kitapta başka şeyler açık olmayabilir, ama ümit ederim hangi noktada hangi şapkayı giydiğim daima açık seçiktir”.¹¹⁵

Berger’in çalışması “Çağdaş sosyolojideki en önemli dünyevileşme teorilerinden biridir”.¹¹⁶ Berger’in başansı “Klasik sosyolojisinin yorumcu bakış açısını yeniden ihya için yapılan bir girişim olarak gelişmiştir”.¹¹⁷ Bununla beraber, Berger’in teorisi ne klasik dönem sosyologlarının çalışmalarna indirgenebilir ne de onlardan bağımsız olarak ele alınabilir. “Berger, bu yüzyılda, din ile akademik olarak ilgilenenler arasında en geniş okuyucu kitlesi oluşturmuş sosyologdur. Ancak, onun böyle bir okuyucu kitlesine hitap edebilmedeki başansı sadece kısmen onun teolojik ve dinî konulardaki giriftliğine atfedilebilir. Diğer bir husus da, onun büyük meseleleri herkes tarafından anlaşılabilir bir dille ele almasıdır. O, bizim muhtemelen yaşadığımız tecrübelerden bahsetmektedir; ancak onları öylesine bir kavramsal terminolojiye dökmektedir ki çıplak gözle gözlemleyebileceğimizden daha çok şey görmemizi mümkün kılmaktadır”.¹¹⁸

The Social Construction of Reality'de ortaya atılan varsayımlara dayanarak, Berger dini “tarihin bir ürünü” olarak tanımlamaktadır. Bu, aynı zamanda klasik sosyoloji tarafından da kabul edilen bir tarif olup oradan ödünç alınmıştır. *Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*¹¹⁹ adlı eserinde Berger, üç diyalektik sürece sahip bir toplum resmi çizmektedir: 1. Dışsallaştırma (Externalization): İnsanların sürekli olarak fizikî ve zihni faaliyetler kanalıyla dünyaya bir şeyler katmalarıdır. Bu yolla toplum, insan ürünü haline gelir. 2. Nesnelleştirme (Objectivation): Fizikî ve zihni faaliyetin ürünlerinin gerçekliklerinin onları üretenlerin gerçeklikleri ile onların dışında ve onlardan başka varlıklar olarak karşı karşıya gelmesi ki bu sayede toplum kendine has (sui generis) bir gerçeklik haline gelir. 3. İçselleştirme (Internalization): Aynı gerçekliğin bir parçası olan insanın objektif dünyanın yapılarını, subjektif dünyanın, yani zihnin yapılarına transforme etmesidir. İçselleşme yoluyla insan toplumun bir ürünü haline gelir.¹²⁰ İnsanlar sosyal olarak kurulmuş ve ikamet edilen bir dünyada yaşarlar. Bu demektir ki diğer insanlarla diyalektik bir ilişki içerisinde ve sonuç olarak değişime açık olarak yaşarlar.¹²¹ Din, kutsal olarak inşa edilmiş bir dünyayı idame ettirir. Bunu sosyalleşme sürecinde mukaddes olarak inşa

116 S. Seidman, A. Jeffery, ed. *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge University Press, New York 1990, s. 224.

117 C. S. Ainlay, J. D. Hunter, ed. *Making Sense of Modern Times*, Routledge & Kegan, New York 1986, s. 4.

118 P. E. Hammond, “Religion in the Modern World”, *Making Sense of Modern Times*, ed. C. S. Ainlay, J. D. Hunter, s. 158.

119 P. Berger, *Sacred Canopy*.

120 a.g.e., s. 4.

121 a.g.e., s. 27.

edilmiş dünya tasavvurunun yeni nesillere devredilmesi ve onlar tarafından yaşatılması yoluyla gerçekleştirir.¹²² Bu bağlamda din, sosyal fonksiyonlarına bakarak kavramsallaştırılmaktadır. Mircea Eliade ve Rudolf Otto'dan beslenerek Berger dini şöyle tanımlamaktadır: "Din, kendisiyle kutsal bir kozmosun kurulduğu insanî bir çabadır".¹²³

Dünyevileşme toplum ve kültürün bazı sektörlerinin dinin hakimiyetinden çıktığı sürecin adıdır.¹²⁴ Dünyevileşme Batıda ve Batı dışında farklı biçimler ortaya koymuştur. Berger, din sosyolojisi kurumların dünyevileşmesine ilaveten, şuurların dünyevileşmesi üzerinde de durmalıdır, der ki bu "sosyal-yapısal dünyevileşmenin tezahürlerinde" ortaya çıkar.¹²⁵ İnsanlarca manidar bir dünya inşa etmek (cosmization veya nomization) kutsal veya dünyevî bir yolla olabilir. Berger, tarihi bir bakış açısından bakıldığında "insanların inşa ettikleri dünyaların çoğu kutsal dünyalardır" demektedir. Bununla beraber, modernitenin zuhuru ile birlikte dünya inşa (cosmization) faaliyetinde kutsal bakışdan dünyevî bakışa doğru bir hareket var. Dünyevî bakış açısından kurulmuş dünyaya 'bilim' denmektedir.

Dünyevileşmenin ahlâkî ve sosyal sonuçları *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness* adlı eserde ele alınmaktadır ki bu kitap Berger ile birlikte Brigitte Berger ve Hansfried Kellner'in ortak bir çalışmasıdır. Bu eser *The Social Construction of Reality* ve *Sacred Canopy*'de geliştirilen teorik çatının uygulamasıdır. Yazarlar tarihin her dönemi gibi, modern dönemin de diğer dönemlerden farklı olduğunu iddia etmektedir. Ancak, modernite hiçbir zaman önceki dönemlerden üstün değildir. Modernitenin de tıpkı önceki dönemlerin olduğu gibi bir sonu vardır. Modernitenin doğurduğu tatminsizlik modern-karşıtı (anti-modern) ve modernlikten arındırıcı (demodernizing) akımlar için verimli bir tarladır. Dinî, ekonomik ve politik hayatın aklileştirilmesinin (rationalization) yarattığı kognitif problemler, günümüzde modern insanı kozmos ve toplumda "yurtsuz/evsiz" (homeless) hale getirmiştir. Başka bir ifadeyle, bugün dünyada hayat ve evren hakkında insanların kendilerini daimi olarak bağlayabilecekleri bir mânâ kalmamıştır. Bu demektir ki bütün geçmiş "evler", yani insan hayatına anlam yükleyen dinler ve ideolojiler modernite tarafından tahrip edilmiştir. Bu noktada bir dünya inşa metodundan diğerine geçiş mekanizmasının daha ayrıntılı bir şekilde ele alınıp gösterilmesi gerekirdi ki, yazarlar bunu geçiştiriyorlar. Aynı şekilde yazarların sosyalizmi, üçüncü dünya için bir kognitif "ev" olarak görmeleri de özellikle Sovyetler Birliği'nin yıkılmasından sonra ciddi bir problem arz etmektedir: "Eğer modernleşme yaygınlaşan bir "evsizleşme" durumu olarak tasvir edilebilirse, o zaman sosyalizm yeni bir ev için bir vaad olarak anlaşılabilir".¹²⁶

122 a.g.e., s. 29.

123 a.g.e., s. 25, 27-28.

124 a.g.e., s. 107.

125 a.g.e., s. 108.

126 a.g.e., s. 138.

Yazarlar gelişme karşıtlığı (anti-developmentalism) ve teknoloji karşıtlığı (anti-technologism) gibi akımların en gelişmiş toplumlarda temsilci bulunduğunu gözlemlemektedir. Ivan Illich buna bir örnek olarak gösterilebilir. Modern ve gelişmiş toplumların şuurları evsiz kalan bazı üyeleri şuurları için yeni bir ev arayışına girerler. Bu da ya geçmişe dönerek veya istikbale bakarak olur. Birinci yöntem “geleneksel dinin yükselişi” olarak bilinen olaya, ikinci yöntem ise dünyevî ideolojilerin ve yeni dinî hareketlerin doğuşuna sebep olmuştur. Yazarlar bunu demodernize (modernlikten anınma) olma süreci olarak görmektedirler. Demodernize sürecinin gelişmekte olan veya gelişmiş toplumların bazı kesimlerindeki önemli dinamiklerinden biri de moderniteye karşı mücadele vererek varlığını hâlâ sürdürmekte olan “evler”dir. İkinci Dünya Savaşı sonrası ilginç bir gelişme, bu evlerin bir kısmının Doğu’dan Batı’nın gelişmiş toplumlarına taşınmaya başlamasıdır. Bu gelişme Amerikan toplumunun dinî çoğulculuğuna katkıda bulunmuştur. “Modernite zaten kurumları ve makul idrak yapılarını çoğulcu hale getirirken” bu göç süreci hızlandırdı. Ancak Berger’in bu gelişmeden pek bir beklenti içinde olmadığı açıktır. Ona göre Yahudilik ve Hıristiyanlık ilerde Amerikan suuru için ev sağlayacaktır; yoksa Doğu’nun esoterik dinleri değil. Berger bu durumu “ebedî dönüş” olarak adlandırmaktadır.

Amerika’daki dinlerin geleceği hakkında tahminlerde bulunurken 1975’te Berger şöyle bir iddia ortaya atmıştır: “Ortalıkta, insanların en az beklediği toplum kesimlerinde (meselâ, en sadık laiklerin üniversite yıllarındaki çocuklarında) son derece güçlü bir dinî yükselişin işaretleri var. Bunlar bizim yeni bir reformasyonun eşliğinde olduğumuz mânâsına gelmez (ancak ben insanların XVI. yüzyıl başında bir reformasyon döneminin başında olduklarını düşündüklerini de zannetmiyorum); fakat bana giderek daha muhtemel görünüyor ki dünyevîleşmenin sınırları var”.¹²⁷ Bu geriye dönüşün temelinde yatan ana sebep “seküler dünya görüşlerinin insanın varlığıyla alâkalı derin soruları yani nereden, nereye ve neden sorularını bizzat kendi öz yapısından kaynaklanan bir güçsüzlük sebebiyle cevaplandıramamasıdır”. Burada Berger, Daniel Bell’in ‘The Return of the Sacred’ adlı makalesinde takip ettiği mantıki çizgileri takip etmektedir: Madem ki din insanın temel varlık sorularından neşet etmektedir, öyleyse bu soruları tamamen görmezlikten gelmek, cevapsız bırakmak ve yetersiz cevaplar vermek sonunda kaçınılmaz bir şekilde dine yönelişe yol açacaktır. “Bunlar ortadan kaldırılamaz sorular olarak görünüyor ve günümüzde seküler dinlerin uzmanları (ersatz) tarafından en can sıkıcı tarzda cevaplandırılıyor. Belki de sonunda dünyevîleşme sürecinin tam tersine dönüşü muhtemeldir, çünkü tanrılardan arındırılmış bir kâinat yaygın bir sıklılığa sahiptir”.¹²⁸ Bu tespiti yapmasına rağmen, Berger devre dışı bırakılmış bir dünya görüşünün, bir kozmosun, bir mânânın, bir müddet sonra fonksiyonlarını icra edecek şekilde nasıl geri geleceğinin veya nasıl yeniden inşa edileceğinin mekanizmalarını ve fikrî temellerini tam mânâsıyla ortaya koymuyor.

127 P. Berger, “From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity”, *Religion and America*, ed. M. Douglas, S. Tipton, s. 14-25.

128 a.g.e.

2. Luckman: Görünmeyen Din ve Dinin İçten Dünyevileşmesi

Luckman, fenomenolojik bakışın din alanına uygulanışının bir başka örneğidir. Berger gibi Luckman da modern dünyada insanın varlık problemleri üzerinde durmaktadır. Luckman'ın *Invisible Religion* adlı eseri bu endişeleri yansıtır.¹²⁹ O, bu eserinde Durkheim ve Weber'den beslenerek, hayatın mânâsı problemi açısından modern toplumun fertler üzerindeki tesirlerini ele almaktadır. "Ancak modern toplumda insan sorusu söz konusu olduğunda, Weber ve Durkheim bu çalışmada da kullanılan şu ön kabulün farkındaydılar: Ferdin toplumda varlığı "dini" bir meseledir. Buna dayanarak biz de iddia etmekteyiz ki sosyolojinin modern insanla alâkası, her şeyden önce insanın modern toplum yapısında kaderinin ne olacağını anlama konusunda yaptığı araştırmadır,¹³⁰ Berger'in aksine Luckman, fert ve toplum ilişkisi sağlayan ferdin toplumla ilgi kurmasında ve toplumdan etkilenmesinde rol oynayan mekanizmaların modern dönemde değişime uğradığını iddia etmektedir. Bu bağlamda, Luckman, dine kurumsal bakışı eleştirmektedir. "Din sosyolojisi, din ve kiliseyi aynı şeylermiş gibi ele almaya başlayınca, kendisinin en önemli meselesine karşı gözlerini kapamış olur".¹³¹ Kurumsal bakış açısının din sosyolojisine hakim olması, din sosyolojisi alanında sayılan giderek artan çalışmalara rağmen bir din sosyolojisi teorisinin neden ortaya çıkmadığının yegâne sebebidir.¹³² Kurumsal din sosyolojisini eleştiren Luckman, dikkatleri ferdi dindarlığa çekmektedir. "Modern toplumda ferdi dindarlık, kitlesel hiçbir destek görmemekte ve temel toplumsal kurumlardan hiçbir güç almamaktadır. Mânânın kapsamlı subjektif yapıları, bu kurumların fonksiyonel açıdan rasyonel normlarından neredeyse tamamen kopmuştur".¹³³

Luckman, kurumsal dinin şahıslar tarafından sosyalleşme yoluyla kendilerine hayatlarında mânâ ve kutsal bir kozmozda varlık sağlayacak şekilde benimsendiğini iddia etmektedir. Bunun sebebi de fertlerin varlık şartlarındaki değişikliklerin dindeki değişikliklerle atbaşı gitmemesidir. Bu durumda insanlar mânâ arayışından vazgeçmezler. Tam tersine bu sefer onu kurumsal din dışında ararlar. Kiliseye gidenlerin sayısına bakarak dindarlık derecesini ölçmeye çalışan sayısal metotlarda uzmanlaşmış din sosyologlarının hatası buradan kaynaklanmaktadır. Gerçekte, kiliseye devam edenlerin sayısındaki azalma, hiçbir zaman dindarlık seviyesinde bir azalma göstermez,¹³⁴ dinin özelleşmesini gösterir. "Dinin diğer toplumsal kurumların ihtisaslaşmasına, paralel olarak ihtisaslaşması dini giderek 'subjektif ve şahsi' bir gerçeklik haline getirecek bir gelişmeyi başlatır".¹³⁵

Dünyevileşme ve modernitenin din üzerindeki etkisi konusunda Luckman şöyle demektedir:

129 T. Luckman, *The Invisible Religion*.

130 a.g.e., s. 12.

131 a.g.e., s. 27.

132 a.g.e., s. 20-21.

133 a.g.e., s. 105.

134 a.g.e., s. 77.

135 a.g.e., s. 86.

Şurası çok açıktır ki bizler safça geleneksel formu içersinde Hıristiyanlığın gerilemesini ateizm veya yeni putçuluk (neopaganism) gibi seküler ideolojilere gelişmesine bağlayamayız. Tersine, modern dünyada kilisenin kenara itilmesi ve 'içten dünyevileşmesi', dinin ihtisaslaşması ve sosyal düzenin global olarak değişiminin uzun dönem sonuçlarının belirleyici rol oynadığı grift süreçlerin sadece bir yönüdür. Genellikle geleneksel Hıristiyanlığın çöküşünün işaretleri olarak görülen birçok husus, aslında daha büyük bir devrimin işaretleri olabilir: Din konusunda ihtisaslaşmış kurumların dinin yeni bir sosyal formu ile yer değiştirmesi.¹³⁶

Dinin yeni sosyal formu, Luckman'ın iddiasına göre, şahsîdir ve "şahsî alan"daki tecrübelerle dayanmaktadır.¹³⁷ Dinî çoğulculuk modern bir olgudur ve ferdin seçerek şahsî planda kendi dünyasını inşa edebileceği sayısız seçenekler sunmaktadır.¹³⁸ Bu, dinin sosyal temellerinde kiliseden modern dindarlığın temel vasfı olan ferdî tecrübelerle doğru bir kaymadır. Ancak ferdî dindarlık, modern öncesi dönemde olduğu gibi, sosyal destek ve teyid görmemektedir. Bununla beraber, bu yeni olgu temel sosyal kurumların fonksiyonel açıdan akılcı normları tarafından desteklenmese de onlarla çelişmemektedir. Özellikle çekirdek ailede "kısmi paylaşma" mümkündür.¹³⁹ Bu nedenle "dinî kurumlar modern kutsal kozmozun tematik tasnifine katkıda bulunan kaynaklardan biri olmaya devam etmektedir".¹⁴⁰

C. DİN ve TOPLUMBİLİM ARASINDAKİ SINIRIN YENİDEN ÇİZİLMESİ

Son dönemde Amerikan din sosyolojisinin geçirdiği değişiklikler sadece teorik yönelişlerle sınırlı değildir. Bunun yanında sosyolojinin komşu entelektüel geleneklerle, özellikle antropoloji, edebî araştırmalar, insan bilimleri ve teoloji ile ilişkisi de değişmiştir. ASA (American Sociological Association), AAA (American Anthropological Association), APSA (American Political Science Association) gibi profesyonel kuruluşlarda giderek artan ihtisaslaşma ve bunun sonucu olarak millî planda kurumlaşma devam ederken, bu disiplinlerin önde gelenleri tarafından disiplinler arasındaki sınırların problemli yapısına dair şikayetler de dile getirilmeye başlandı. Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Disiplinler arasındaki sınır problemleri sadece teorik bir problem olarak değil, belli çıkarlar etrafında organize olmuş ilim adamlarının teşkil ettiği gruplar arasında pratik bir mesele olarak da görülmelidir. Burada benim maksadım önce Bellah, Geertz ve Berger örneklerini kullanarak sosyoloji ve diğer disiplinler arasındaki sınırların nasıl netliğini kaybettiğini ortaya koymak, daha sonra da bunu hazırlayan şartları gözden geçirmektir. Daha açık bir ifadeyle, burada disiplinler arası mevcut sınırların nasıl olup da sorgulanır hale geldiği ve bunların yeniden gözden geçirilmesine dair çağrılarının nasıl ortaya çıktığı üzerinde durulacaktır. Aynı zamanda din

136 a.g.e., s. 90-91.

137 a.g.e., s. 103.

138 T. Luckman, "Theories of Religion and Social Change", *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1977, 1: 1-27.

139 T. Luckman, *The Invisible Religion*, s. 106.

140 a.g.e., s. 107.

sosyolojisinin 'teoloji de dahil olmak üzere' diğer entelektüel disiplinler ile alâkasında tespiti mümkün biçimler ve bu biçimlerin ortaya çıkışında rol oynayan faktörler üzerinde durulacaktır.

Din sosyolojisinin klasik sınırlarının netliğini kaybetmesi sorusu iki taraflıdır: Diğer bilimler ve edebiyat ile ilişki, din-teoloji ile ilişki. Biersack din sosyolojisi ve komşu disiplinler arasındaki sınırların eskisi kadar net olmadığını anlatırken şöyle demektedir: "Ataları itibarıyla ortaklık arzeden her ilim bugün birçok geleneğin egemenlik kurma veya kısmen teslim alma, bölme veya ilhak etme savaşının cereyan ettiği canlı birer teorik alandır. Bu tartışmalarda anahtar kelimeler ve kavramlar üzerinde mücadele edilmektedir. Bu çatışmalar içinde her ilim dahî kendi istikbalini yaratma mücadelesi verdiği verimli bir zemin oluşturmaktadır".¹⁴¹ Din sosyolojisinin din ile olan alâkasına gelince William R. Garrett bunu "ilerleyen yakınlaşma" olarak görürken Robert A. Segal "çatışma"nın devam ettiği konusunda ısrar etmektedir. Segal şöyle demektedir: "Din alanında uzmanlaşanların (religionists) iyimserliklerinin tersine, sosyal bilimler nihayetinde dinin bakış noktasını benimsemiş değildirlir. Hatta dine meftun olan sosyal bilimciler -Peter Berger, Clifford Geertz, Robert Bellah, Mary Douglas, Victor Turner ve Eric Ericson- bile hâlâ onu sadece dünyevî bir maksada ulaşmada uygun bir vasita olarak görmektedirler".¹⁴² Haklarındaki bu farklı gözlemlere kısaca baktıktan sonra şimdi Bellah, Geertz ve Berger'in sosyolojinin bir disiplin olarak din ve alâkalı diğer disiplinlerle ilişkisi konusundaki görüşlerini tartışabiliriz.

Bellah'nın öne sürdüğü paradigma, din ve sosyal bilimin bir arada bulunup yardımlaşmalarını mümkün kılacak bir ontoloji, epistemoloji ve metodolojiye sahip olacak şekilde düzenlenmiştir.¹⁴³ Bu paradigma eklektik bir şekilde sosyologların, teologların, filozofların, psikologların ve şairlerin çalışmalarından yararlanılarak inşa edilmiştir. Bu paradigmaya göre gerçekliğin birbirine indirgenemez farklı seviyeleri vardır. İnsan tecrübesinin tümünü birden ifade eden "oluş", "Tann", "hiçlik" ve "hayat" gibi semboller, insan ilimlerinin, sanat ve dinin konusudur. Bu semboller sadece idrak-dışı (noncognitive) yollarla bilinebilir. Çok tabakalı gerçeklik kavramı, Alman fenomenolojisti Alfred Schutz'dan alınmıştır. Gerçekliğin idrak-dışı sembolik boyutunun isbatı Freud'un şuuraltı ve Durkheim'in kolektif şuur teorisinden alınmıştır ve Bellah tarafından "sosyal şuuraltı" olarak adlandırılmaktadır. Sembollerde taşınan mânâ, başka bir realite seviyesine indirgenmemelidir. Burada Bellah, Weber'in mânâ teorisini kabul etmekte ve Durkheim'in ciddi menfi sonuçlar doğuran indirgemeciliğini reddetmektedir. Bu şekilde tanımlanan gerçeklik ya da hakikat, bilimde kullanılan idrak vasıtaları (cognitive tools) tarafından keşfedilemez. Bu nedenle bilimsel yollarla hakikati keşfetme girişimleri eksik kalacaktır. Burada din mutlaka devreye girmeli ve bize hakikati nasıl anlayacağımızı öğretmelidir. İnsanı tecrübenin bütünü ile yüz yüze gelmenin yolu budur. Bununla birlikte günümüzde din kendi fonksiyonlarını

141 A. Biersack, "Local Knowledge, Local History and Beyond", s. 73-74

142 R. Segal, *Religion and Social Sciences*, s. 2.

143 R. Bellah, *Beyond Belief*.

tam olarak yerine getirecek şekilde mücehhez olmadığı için, sosyal bilimler bu faaliyette dine yardımcı olmalıdır. Bellah geleceğe dönük olarak şöyle bir tahminde bulunmaktadır: “Din ve sosyal bilimler arasındaki ilişki, önümüzdeki yıllarda her zamankinden daha yakın olacaktır. Başka bir deyişle toplumbilim, çok yakın bir gelecekte geleneksel olarak felsefenin oynadığı rolü üstlenebilir; yani dinî öz-düşünüş (self-reflection) için gerekli entelektüel vasıtaları sağlayabilir”.¹⁴⁴ Buna bağlı olarak din ve toplumbilim arasındaki ilişki, eskiden genel olarak algılandığı gibi mekanik ve birbirine zıt olarak değil de organik ve birbirini tamamlayıcı bir hal alır.

Bundan dolayı biz, din ve bilim arasındaki uzun ve acı dolu çatışmayı geride bırakarak antagonistik olmayan bir farklılaşmayı sürdürebilecek kaynaklara sahibiz. Son yıllarda bilim ve din arasındaki mücadelenin şiddetli olmadığı bir gerçek; ancak bu din ve bilim arasında birbirlerini görmezlikten gelme konusunda varılmış üstü kapalı bir antlaşmadan dolayıdır. Ancak yeni bir entegrasyon olmaksızın farklılaşma açık bir savaş kadar tahrip edici olabilir; bu durum şu anda üniversitelerimizin bir örnek olarak sergilediği gibi bölük pörçüklüğe ve kargaşaya yol açar. Bizim entelektüel çabalarımızın bütünüdür manidar olup olmadığının sorgulandığı bir dönemde, bizim sadece birtakım alanların özerkliğinden dem vurmamız yeterli değildir. Ben öyle hissediyorum ki yeni biçimde bir entegrasyon için gerekli kaynaklar gerçekten var ve böyle bir yeni entegrasyon, hakikat fikrine sadece tutarlılık getirmekle kalmaz, fakat aynı zamanda canlılık ve kapsamlılığa dönerek bizim kültürümüzün yeniden bütünleşmesine ve güçlenmesine ciddi şekilde katkıda bulunabilir. Bu yolla kültürümüzün porsümesi, ki genellikle dünyevileşmeden kasdedilen bu olmuştur, geri döndürülebilir.¹⁴⁵

Bu konuda Geertz şöyle demektedir: “Tabiat ilimleri”, “biyolojik bilim”, “sosyal bilim” ve “insan ilimleri” gibi genel başlıklar müfredat programlarını düzenleme, bilim adamlarını kliklere ve profesyonel gruplara göre tasnif etme ve entelektüel tarzların yaygın geleneklerini ayırdetmede yararlı olabilir. Ve şüphesiz bu başlıklar altında yapılan çalışmalar mutlaka birbirlerine benzerlik arzedecektir. Bununla birlikte bazı hakiki farklılıklar sebebiyle de birbirlerinden ayrılacaklardır”.¹⁴⁶ Geertz, bu disiplinler arasındaki sınırların belli açılardan faydalı olduğunu kabul etmekle beraber, bir yandan da onları sorgulamaktan geri kalmamaktadır. “Fakat ne zaman ki bu genel başlıklar, modern entelektüel hayatın sınırlar ve bölgeler haritası olarak görülürse veya daha da kötüsü bilimsel neveleri tasnife yarayan bir Linnaean kataloğu gibi algılanırsa, o zaman bunlar, erkek ve kadın olarak bütün insanların varlıklar hakkında düşündükleri ve düşüncelerini kaleme aldıkları bir dünyada gerçekten neyin cereyan etmekte olduğunu anlama konusunda önümüze engel teşkil eder.¹⁴⁷ Geertz “Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought” adlı makalesinde, edebiyat ve sosyal ilimler arasındaki ilişki konusunda vardığı sonuçları şöylece özetlemektedir: “Ben iki şey

144 a.g.e., s. 190.

145 a.g.e., s. 244.

146 C. Geertz, *Local Knowledge*, s. 7.

147 a.g.e., s. 7.

iddia ediyorum. Bir: Görünüşte anormal olan ilişkiler tabii durum haline dönüşmüştür. İki: Bu durum kimin kimden ne aldığıyla alâkalı olarak ilmi irtibatlarda ve yakınlıklarda önemli yeni düzenlemelere ve ittifaklara yol açacaktır".¹⁴⁸ Bundan da öte, Geertz şöyle bir gözlemde bulunmaktadır: "Değişen sadece teori, metot veya konu değildir; teşebbüsün tamamı değişiyor".¹⁴⁹ "Burkhardt resmini çizmekte, Weber modelini yapmakta, Freud teşhisini koymaktadır".¹⁵⁰

Bir teolog ve sosyolog olarak faaliyet gösteren Berger'in disiplinler arası sınırlar meselesine yaklaşımı "sinkretik" (birbirinden bağımsız ve hatta çelişkili iki bakış açısının birlikte sahiplenilmesi) olarak görülebilir. Daha önce de bahsi geçtiği gibi o kendi durumunu zaman zaman "şapka" değiştirmeye benzetmektedir. Bu ifadede din ve sosyoloji arasında bir uyuşmazlık sözkonusu olduğu kanaati yatmaktadır. Berger'in bu tavrına karşılık Geertz'e göre mesele din ile sosyoloji ilişkisinde değil, daha genel olarak insanın durumunu anlamaya çalışan farklı entelektüel gelenekler arasındaki ilişki biçiminden kaynaklanmaktadır. Bellah da Berger'in anladığı mânâda bir sinkretizmi reddetmekte, daima sosyolog olarak kalmayı tercih ederken din ve sosyal bilimler arasında organik bir ilişki teklif etmektedir.

Gelelim din sosyolojisinin sınırlarının neden sorgulanır hale geldiği hakkındaki ikinci sorumuza: Bu tartışmanın arkasında birçok sebep olduğu söylenebilir. En önemli sebep olarak da "konu"daki, yani dindeki değişimleri görebiliriz. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu olguya yeni dinî şuur veya fundemantalizmin yükselişi denmektedir. Eski dinî yapıların canlanması veya yeni dinî yapıların ortaya çıkması ile tezahür eden yeni dinî şuur olgusu, din sosyolojisi üzerinde öylesine derin bir tesir icra etmiştir ki klasik yapısal fonksiyonalist yaklaşım sorgulanır hale gelmiştir. Klasik fonksiyonel yaklaşım, dinin yükselişi gibi bir olguyu tahmin etmek bir yana, temel varsayım olarak, evrimci dünyevileşme sürecinin sonunda bilimin tamamen dinin yerini alacağı düşüncesini benimsemişti. Oysa son dönemdeki gelişmeler bilimin hiçbir zaman dinin alternatifi olamayacağını kesin olarak ortaya koydu. Hatta ideolojiler devrinin kapanması ile birlikte aklın da karizmasını kaybettiği iddia edildi. Diğer bir etken de genel olarak sosyal evrimci kuramların toplumbilimlerinde inandıcılığını kaybetmesidir. Sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki evrimci yaklaşımlar terkedilirken, din sosyolojisi de kendi durumunu sorgulamak zorunda kaldı. Bu durum, din sosyolojisinin "dinin sonu"nun geldiği veya geleceği hakkındaki temel varsayımını sorgulamaya ve bunu değiştirmeye itti. Böylece sosyoloji ve din arasındaki gerilimin ana kaynağı olan gelecekte bir gün sosyolojinin bir bilim olarak dinin yerini alacağı beklentisi inandıcılığını kaybetti. Din ve sosyoloji arasındaki entegrasyonu savunan sosyologlardan hiçbirisi çizgisel evrimciliği kabul etmemektedir. Bunun sonucunda yaygınlaşan kanaat odur ki, din ve sosyoloji arasındaki ilişki, biri olursa diğeri olmaz tarzındaki geleneksel düşünce biçimini bırakarak yeniden tanımlanabilir.

148 a.g.e., s. 8

149 a.g.e., s. 8

150 a.g.e., s. 22.

Din ve sosyoloji aynı konulara ilgi duyduğu için, dinin konu olarak sosyolojide seçkin ve problemlili bir yeri vardır. Bazı sosyologlar dini, hem sosyolojinin konusu, hem de alternatifi olarak görmekte, sosyolojik bakışın dini bakışın yerini alacağını iddia etmektedirler. Bu nedenle din ve sosyoloji arasındaki ilişkinin niteliği, sosyolojinin dine nasıl baktığına bağlıdır; araştırılacak bir konu mu yoksa rekabet edilecek bir alternatif dünya görüşü mü? Din ve sosyoloji arasındaki ilişkiyi belirleyen herkes tarafından kabul edilmiş bir bakış açısının yokluğu, bu iki alan arasındaki ilişkide gerilim, muğlaklık, karmaşa veya özel olarak belli sosyologların çalışmalarında ya da genel olarak sosyoloji tarihinde farklı bakış açılarının belli zamanlarda gidip gelişine yol açmaktadır. Eğer sosyoloji tek başına bu alana hakim olmak ister ve Durkheim'in yaptığı gibi kendini topluma bakışta tek makul yol olarak takdim ederse din ile aralarındaki gerilim artar. Durkheim bu ilişkiyi şöyle ifade etmiştir: "Seçim Tanrı ve toplum arasındadır." Ancak sosyoloji böylesi iddiaları bir kenara bırakır ve meselâ Weber'in teklif ettiği gibi araştırmaları şahısların inançları hakkında değer-taraf-sızlığı (value neutrality) metodunu benimserse, o zaman din ile arasındaki gerilim azalır. İşte sosyoloji ile diğer entelektüel gelenekler arasındaki gerilimin kaynağı burada yatmaktadır.

Fonksiyonalist bakış, ikinci alternatifi benimseme konusunda avantajlara sahiptir. Bu bakış açısına göre din açık veya örtülü, planlanmış veya beklenmeyen fonksiyonları sebebiyle meşru bir sosyal zemine sahiptir ve dinin gerçeklik konusundaki iddialarının değerlendirilmesi sosyolojiye düşmez. Sosyal veya ferdi seviyedeki söz konusu fonksiyonların bilim ya da başka bir sosyal kurum tarafından karşılanamaz şekilde tanımlanmış olması, dini kavramsal olarak sosyal alandan silmeyi imkânsız hale getirmektedir. Dinin varlık zemininin, teolojik ve ruhi zeminden kavramsal zemine kayması sonucu Tanrı'nın varlığı, dinin sembolleri ve ritüelleriyle birlikte varlığını bilim ve felsefe ile yanyana sürdürmesi, farklı fonksiyonlara sahip oldukları için mesele olmamaktadır. Ancak, dini bir bakış açısından problem henüz çözülmüş değildir; çünkü fonksiyonalist bir bakış açısıyla dine yaklaşmak teolojik açıdan problemlidir.

Sırf fonksiyonalist bir yaklaşımdan hareketle herhangi bir mânâ sisteminin, din olarak adlandırılabilir veya adlandırılmasın, dinin yerine getirdiği açık ve örtülü fonksiyonları yerine getirmesinin mümkün olduğu iddia edilebilir. Bu takdirde sırf sosyolojik açıdan mânâ sisteminin "muhteva"sı ikinci derece önemli olarak görülebilir. Amerikan siyasetinin dine bakış açısı bu yaklaşımla örtüşmektedir. Başkan Eisenhower'ın şöyle dediği nakledilmektedir: "Amerikan hükümeti derin bir şekilde hissedilen dini inançlar üzerine kurulmak zorundadır ve bu inançların ne olduğu beni hiç mi hiç ilgilendirmez."¹⁵¹ Robins bu tavır ile Amerikan din sosyologlarının tavrı arasında benzerlikler ortaya koymaktadır.

151 Turner tarafından nakledilmektedir. B. Turner, *Religion and Social Theory*, Heineman, London 1983, s. 58.

... din güzel bir şey, ancak *belli dinler birbirinin yerini tutabilir*. Hangi din olursa olsun iş görür. Bu tavır Amerikan sosyolojisine yabancı bir tavır değildir. Fonksiyonalist din sosyolojisi, dinin fonksiyonlarını yerine getirmesi itibarıyla, iyi olduğunu ifade ederken aynı zamanda dinin "gerçekliğinin" değer-bağımsız bilimin değerlendirme alanının dışında kaldığında ısrar etmektedir (Johnson 1977). Bu, dinin biraz indirgemeci ve sekülerist bir bakış açısından kabullenilmesine götürdü ki örtülü bir şekilde dinin kognitif muhtevasını geri plana itti ve bu anlamda inançların değişebilirliğini ima etti.¹⁵²

Amerikan din sosyolojisindeki gelişmeleri, günümüz sosyologlarının bir yandan klasik sosyoloji diğer yandan din karşısındaki tavırları bağlamında ele almak gerekir. Şu ana kadar bu makale bu iki taraflı bakış açısından hareketle bazı genel özellikleri ortaya koydu. Din sosyologları, bir yandan kendi disiplinlerinin temel varsayımlarına sadık kalmaya çalışırken, diğer yandan din alanındaki gelişmelere cevap vermeye çalıştılar. Evdeki dinî gelişmelere ilaveten, Batı dışı dinlere dair bilginin globalizasyon nedeniyle giderek daha fazla yayılması da inkâr edilemez. Bellah, Berger, Bell ve ismi geçen diğer toplumbilimcilerin çalışmaları bu bağlamda şekillenmiştir. Acaba bu gelişmede bazı çizgileri yakalama imkânımız var mıdır? Myer'e¹⁵³ göre din sosyolojisinin tarihinde iki merhale vardır: 1. İttifak dönemi (sosyolojinin erken dönemi), 2. İttifak sonrası dönem (1925-1949). Robbins ise Myer'in listesine yaklaşık 1945 ile 1970 yılları arasında kaplayan bir üçüncü dönemi ve 1970'ten günümüze kadar süren dördüncü bir dönemi ekledi.¹⁵⁴

Sosyoloji, gerçeklik üzerinde tekel iddia etmediği zaman, Reed Myer'in bahsettiği şekilde, değer-bağımsız fonksiyonizm örneğinde olduğu gibi, din ve sosyolojinin bir ittifak kurması ve güçlerini bir araya getirerek birlikte aynı sosyal ve entelektüel hedefler için çaba göstermeleri mümkündür. Özellikle ortada sosyal çözülme ve hayatın mânâsızlığı hakkında hem bilim ve hem de din tarafından kabul edilen deliller varsa, o zaman din ve bilimi aralarındaki sınırları yeniden tanımlayarak "yardımlaşmaya", "birbirini yeniden değerlendirmeye" ve birbiri ile "entegre olmaya" çağırarak için güçlü bir sebep bulunmuş demektir. Sosyolojideki klasik pozitivizmin tersine, kültürel ve fonksiyonel bakış açısında temellenen fonksiyonel bakış böylesine bir gelişmeyi mümkün kılar.¹⁵⁵ "Bununla beraber, nisbî olarak bile olsa, bir dinî barış ve anlaşma dönemi olarak görülen İkinci Dünya Savaşı sonrası dönem, değer-bağımsız ve 'bilimsel' olduğu varsayılan din araştırmalarının formel oluşum bağlamını teşkil etti. Bu bakış açısından, modern din sosyolojisi İkinci Dünya Savaşı sonrası bilim ve

152 T. Robbins, "Church-State Tensions and Marginal Movements", *Church-State Relations*, ed. Robbins, Robertson, s. 135-149.

153 R. Myer, "An Alliance for Progress: The Early Years of the Sociology of Religion in the United States", *Sociological Analysis*, 1981, s. 43; R. Myer, "After the Alliance: The Sociology of Religion in the United States from 1925 to 1949", *Sociological Analysis* 1982, 43(3), s. 189-204.

154 T. Robbins, "Church-State Tensions and Marginal Movements", s. 205.

155 C. Hunt, "The Sociology of Religion"; Lampers-Wallner, L. V. E., "The Religious Roots of North American Sociology: In the Footsteps of Tocqueville", *Social Compass*, 1991, 38(3), s. 285-300.

din arasındaki 'detant/yumuşama'nın ürünüdür¹⁵⁶ ki o da 'Eisonhowercı', nisbeten ihtilafsız din anlayışı tarafından mümkün kılınmıştır."¹⁵⁷ Tersine, muhtemelen belli derecede din karşısındaki politik tutumun değişmesinden kaynaklanan, dine sosyolojik bakış açısındaki değişiklik, din sosyolojisi fonksiyonalist bir yaklaşımdan uzaklaşıkça daha fazla gerçekleşiyor. Robins şöyle bir gözlemede bulunmaktadır: "Bu 'dinî detant/yumuşama' döneminin sona ermesi, kültlerin ve onlar etrafında dönen tartışmaların ortaya çıkması ile olmuştur. Sonuç olarak Evanjelik sağ, liberasyon teolojisi ve dinî şiddet gibi konular etrafındaki tartışmalar girdabında şiddetlenmiştir". Robins devamla: "Günümüzde 'detant/yumuşama'nın aşınması, tartışmalı olmakla birlikte, kısmen artan dinî çatışmaların etkisi altında, bizim bildiğimiz haliyle din sosyolojisini tehlikeye sokmakta"¹⁵⁸ demektedir.

II. EMPRİK ZEMİN

TOPLUMSAL DİNDARLAŞMA ve DÜNYEVİLEŞME GELGİTİ

Son dönemde Amerika'da gözlemlenen ve sayısız şekil ve yön alan dinî değişim, Amerikan din sosyolojisine teorik ve metodolojik alanlarda meydan okumuştur. Burada söz konusu meydan okumalara cevap olarak ortaya çıkan bakış açıları ve bunların yeni dinî hareketler (New Religious Movements veya kısaca NRM), fundemantalist ve evanjelik hıristiyan sağın yükselişi hakkında yapılan empirik araştırmalardaki ifadeleri üzerinde duracağız. Sonunda ise Amerika'daki dinî gelişmeleri daha geniş mukayeseli ve tarihî bir çerçeveye oturtma çabaları incelenecektir. Buradaki maksadımız yeni dinî şuuru tanıtmak veya analiz etmek değil, toplumlarındaki bu beklenmeyen olgu karşısında din sosyologlarının tavrını incelemektir. Ayrıca bu yeni olgunun sosyal sebepleri, mekanizmaları, süreçleri, uzun ve yakın dönem tesirleri hakkında sosyologların sordukları sorular incelenecektir.

Hem Melton¹⁵⁹ gibi önde gelen tarihçiler hem de Bellah,¹⁶⁰ Glock,¹⁶¹ Robbins¹⁶² ve Hammond¹⁶³ gibi sosyologlar 1960'tan günümüze kadar geçen dönemin dinî bir mayalanma dönemi olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Din tarihçisi William

156 R. Fredrics, "Social Research and Theology: the End of Détente?", *Review of Religious Research*, 1974, 15, s. 113-127; B. Johnson, "Sociological Theory and Religious Truth" *Sociological Analysis*, 1977, 38, s. 368-388.

157 T. Robbins, "The Beach is Washing away: Controversial Religion and the Sociology of Religion", *Sociological Analysis*, 1983, 44 (3), s. 207-214; T. Robbins, *Cults and Converts and Charisma*, Sage, London 1988.

158 T. Robbins, "Church-State Tensions and Marginal Movements", s. 205.

159 G. L. Melton, *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, Garland, New York 1992.

160 R. Bellah, "The New Religious Consciousness and the Crisis of Modernity", *The New Religious Consciousness*, ed. Glock, Bellah, s. 335-352.

161 C.Y. Glock, R. Bellah, *The New Religions Consciousness*.

162 T. Robbins, "The Transformative Impact of the Study of New Religious Movements on the Sociology of Religion", *Journal for Scientific Study of Religion*, 1988, 24(1).

163 P. E. Hammond, "Is America Experiencing Another Religious Revival: What Would Tocqueville Say?", *Social Compass* 199138(3), s. 239-256.

McLoughlin, bu gelişmelerde Amerika'daki dördüncü büyük dinî uyanış dalgasını gözlemlemektedir.¹⁶⁴ Hammond ise günümüzdeki dinî gelişmeleri, 1800-1860 arasında cereyan eden ikinci dinî uyanışa benzetmektedir ki bu aynı zamanda Alexis de Tocqueville'in Amerika'yı ziyaret ettiği dönemdir. Hammond iki dönem arasında benzerlikler gözlemlemekte ve şu neticeleri çıkarmaktadır.

Bu sağlam teorik ve empirik çalışmalardan hiçbiri benim, Tocqueville'in tanımına uygun üçüncü bir dinî uyanışın mümkün olduğu konusundaki kanaatimi değiştirmemektedir. Evanjelik kiliseler A.B.D'de büyümeye devam ediyor ve normal kiliselerin bir zamanlar kullandıkları, ancak sonradan terk ettikleri birtakım teşkilatlanma özelliklerini ve programları (meselâ İncil çalışma sınıfları) yeniden ödünç aldıklarını gözlemlemek hiç de sıradışı bir olay değil. Televizyonculuk (televizyon vaizliği) kitlesel medyanın dikkatini çekmeye devam ediyorken Oral Roberts, PTL kulübü ve konservatif Protestanlığın diğer ifadeleri trajik ve komik drama çalışmalarına katılmaktadır. Ancak Tocqueville'in kriterleri- gönüllü kuruluşların ve şahsî çıkarın teşviki doğru anlaşılırsa- göz önüne alındığında dinî uyanışa benzer bir şeyin henüz göze çarpacağı söylenemez.¹⁶⁵

Günümüzdeki dinî uyanış, Amerikan tarihinde daha önceki dönemlerde gözlenenler kadar geniş çaplı değilse de, son dönemde güçlenen dinî şuurlu çalışmalarına konu olmuştur. Yapılan çalışmaları ve sahiplerini burada kısaca tanıtacağız. Bu çalışmalar Protestanlık, Episkopelyanlık, Roman Katoliklik, Yahudilik ve İslamiyet gibi oturmuş bir yapıya sahip geleneksel dinler ve henüz ortaya çıkmış İsa Hareketi (Jesus Movement), Bilimcilik (Scientology), Hıristiyan Bilim (Cristian Science), Aşkın Tefekkür (Transandental Meditation) gibi yeni ortaya çıkmış dinî hareketler arasındaki ayrıma hassastırlar. İkinci gruba dahil olanlar yeni dinî hareketler (New Religious Movements veya kısaca NRM) olarak isimlendirilmektedir. Ancak bu hareketlerin büyük çoğunluğunun kökleri birinci gruba teşkil eden dinler veya mezheplerdir. Bu ayrımı da kullanarak Robbins son yirmi yıl içerisinde dinî mayalanmanın birbiriyle kısmen örtüşen üç safhasını teşhis etmektedir. Aşağıdaki dönemlendirme bu bakış açısına dayanmaktadır.

1. Karşı-kültür protestolarının yayılması (1960'ların ortasından 1970'lerin ortalarına kadar): Din sosyologları arasındaki genel kanaate göre karşı-kültür (counterculture)ün ortaya çıkışı, değerler veya sivil din krizinin açık bir ifadesiydi. 1960'ların ortalarında başlayıp 1970'lere kadar devam eden bu durum, yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışına ve fundemantalist sağın yükselişine zemin hazırladı. Karşı-kültür hareketi öğrenci protestoları, uyuşturu ütopycılığı, hippiler, Doğu mistisizmine ilgi, radikal siyasi faaliyetler şeklinde ifadesini buldu. Bellah ve Glock¹⁶⁶ bu dönemde hayatın mânâsı, cemaat ihtiyacını karşılayan geleneksel yapıların ve normların hem ferdi hem de sosyal seviyede çöktüğünü gözlemlemektedir. Milli seviyede ise ABD'nin tarihî misyonu hakkında belirsizliğin hakim olduğunu gözlemlemişlerdir.

164 W. G. McLoughlin, *Revivals, Awakenings and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America 1607-1977*, The University Chicago Press, Chicago 1978, s. 178-216.

165 P. E. Hammond, "Is America Experiencing Another Religious Revival?", s. 256.

166 C. Y. Glock, R. Bellah, *The New Religions Consciousness*.

2. Kültlerin ve kültürler hakkındaki tartışmaların ortaya çıkışı (1960'ların sonundan günümüze): Kültler hakkındaki araştırmalar karşı-kültür ile kültür hareketi arasında benzerlikler bulmaktadır. Onlar karşı-kültür hareketini 'mirasçı hareketler' olarak adlandırmaktadırlar. "1970'lerden bu yana YDH'ler hakkındaki literatür, uyuşturucu kullanıcılarını, hippilerin ekzotik dinî gruplara bağlanmasını sağlayan ve muhtedilerin sosyal reintegrasyonunu teşvik eden uyuşturucu alt kültürü veya genel olarak karşı kültür ile mistik ve uydurma dinler arasında sembolik sürekliliğin unsurlarını teşhis etmeye yönelmişti".¹⁶⁷ 1970'lerden bu yana sosyal reintegrasyonun vasıtaları olarak algılanan kültürler hakkındaki iyimser tavır 'yıkıcı kültürler', 'anti-kült' hareketi, ACM ve 'deprograming/karşı beyin yıkama' (beyin yıkamanın bozulmasına yönelik karşı beyin yıkama denebilecek süreç) hakkındaki araştırmalar nedeniyle gölgede kaldı. Hukukî zorluklar sebebiyle güçleri kınlanan kültürlerin şu andaki durumu, yeni katılanların oranının düşmesi ve topluma uyum stratejilerinin ortaya çıkması ile ifade edilebilir. Kültlerin Jones Town'daki toplu intiharla bozulan toplumsal imajı, Davidian kültü mensuplarının Waco, Texas'ta FBI ile girdikleri çatışma sonunda top-luca yanarak ölmeleriyle, daha da kötü bir hal aldı.

Bu dönemde kayda değer sayıda din sosyologu kültürler veya daha az hakaretimiz bir ifadeyle yeni dinî hareketler (YDH) hakkında araştırma yapmıştır. Bu çalışmalar arasında önde gelenleri şöylece sıralayabiliriz: Anthony and Robbins,¹⁶⁸ Barker,¹⁶⁹ Beckford,¹⁷⁰ Bromley and Shupe,¹⁷¹ Coleman & Baum,¹⁷² Douglas & Tipton,¹⁷³ Glock & Bellah,¹⁷⁴ Needleman & Baker,¹⁷⁵ Robbins,¹⁷⁶ Robbins & Anthony,¹⁷⁷ Wallis,¹⁷⁸ Wallis & Bruce,¹⁷⁹ Wilson,¹⁸⁰ Zaretsky & Leone.¹⁸¹ Üzerinde durdukları konular ve bakış açıları itibarıyla zengin bir çeşitlilik arzeden bu çalışmalardan yer darlığından dolayı sadece birkaç tanesi tartışılacaktır. Anthony Robbins'in *Cult, Convert and Charisma* adlı çalışması, YDH hakkında Amerika ve Avrupa'da yapılan çalışmalar hakkında geniş bir literatür tanıtımına sahiptir.

167 T. Robbins, *Cults and Converts and Charisma*, s. 3.

168 D. Anthony, T. Robbins, P. Schwartz, "Contemporary Religious Movements and the Secularization Premise", *New Religious Movements*, ed. Coleman, Baum.

169 E. Barker, "Religious Movements: Cult and Anticult Since Jones town" *Annual Review of Sociology*, 1986, 12, s. 329-46; E. Barker, "New Religious Movements and Cults in Europe", *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, Macmillan, New York 1987; Barker, E., ed. *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*, Edwin Mellen Press 1982.

170 J. Beckford, ed. *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Sage, London 1986.

171 A. Shupe, D. G. Bromley, *New Christian Politics*, Mercer University Press, Mercer 1984.

172 J. Coleman, G. Baum, *New Religious Movements*, Seabury, New York 1983.

173 M. Douglas, S. Tipton, *Religion and America*.

174 C.Y. Glock, R. Bellah, *The New Religions Consciousness*.

175 Needleman, J., Baker, G., ed. *Understanding the New Religion*, Seabury, New York 1978.

176 T. Robbins, "Sociological Studies of New Religious Movements: A Selective Review", *Religious Studies Review*, 1983, 9(3), s. 233-238.

177 T. Robbins, D. Anthony, "Spiritual Innovation and the Crisis of American Civil Religion", *Daedalus*, Vol. 111, s. 215-234.

178 R. Wallis, *Elementary Forms of the New Religious Life*, Routledge & Kegan Paul, London 1984.

179 R. Wallis, S. Bruce, *Sociological Theory, Religion and Collective Action*. The Queen's University, Belfast 1986.

180 B. Wilson, ed. *The Social Impact of New Religious Movements*. Edwin Mellen, New York 1981.

181 I. Zaretsky, L. Mark, ed. *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton University Press, Princeton, NJ. 1974.

3. Kurumlaşmış dinin politize olması (1970'lerden günümüze): Günümüzde Amerikan din sosyolojisindeki çalışmaların çoğu evanjelik hareketlerin ya da fundemantalizmin büyümesi etrafında dönmektedir. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Hunter,¹⁸² Hadden & Shupe,¹⁸³ Liebman & Wuthnow,¹⁸⁴ Shupe & Bromley,¹⁸⁵ Wallis & Bruce.¹⁸⁶ Ahlâk-maneviyat Amerikan politikasının merkezine doğru kaydıkcça, dinî gruplar da ister istemez siyasetin içine çekilmektedir. Öbür yandan din ve politikanın dinamiklerinin iç içe geçmesi sebebiyle giderek artan sayıda Amerikalı ahlâkî-mânevî değerlerini tehdit altında görmeye başlamıştır. Wuthnow'un yaptığı bir araştırmaya göre, kendilerini Evanjelic olarak tanımlayan Amerikalılar'ın 1976-1982 yılları arasında genel nüfusa oranları % 19 olarak tespit edilmiştir. Bu esnada evanjelik organizasyonlar aktivitelerini çeşitli yönlere doğru genişletmişlerdir.

Yükselen yeni dinî hareketlerin din sosyolojisini metodolojik ve teorik açıdan hazırlıksız yakaladığı aşikârdır. Bu meydan okuma karşısında klasik sosyoloji teorilerine yönelen din sosyologları oradan bir yardım göremediler. Rodney Stark ve William Sims Bainbridge'e¹⁸⁷ göre bunun sebebi sosyolojinin baştan beri etnosentrik (ırk-merkezli) veya daha açık ifadesiyle Batı merkezli bir dünya görüşünü temel almış olmasıydı: "Biz şu sonuca varıyoruz ki dinin ölümü hakkındaki tahminler yanlıştır; çünkü onlar hatalı bir şekilde modern toplumlarda hakim dinî gelenekleri genel olarak din olgusu ile bir tuttular".¹⁸⁸ Mary Douglas eleştirisinde daha da ileri giderek din sosyolojisinde "Her şey yanlıştır"; çünkü "Premodern tasavvuru yanlıştır" iddiasını öne sürdü.¹⁸⁹ Günümüzde klasik sosyoloji teorilerinin yararsızlığı hakkındaki görüşünü ifade ederken Beckford şöyle der: "Bundan dolayı eski teorilere duyulan nostaljinin eski tann ve tannçalara duyulan nostaljiden daha yararlı olup olmadığı tartışılabilir".¹⁹⁰

Yeni dinî hareketleri inceleyebilmek için teori ve metod geliştirme ihtiyacı din sosyolojisinde verimli bir zemin oluşturdu ve bu zeminde yeni dinî hareketlerin durumuna benzer şekilde farklı yönelişler ortaya çıktı. Parsonsçu normatif fonksiyonalizmi takiben ve ona karşı ortaya çıkan bu sosyologlar postmodern, geç-kapitalist, global, ileri-endüstri veya postendüstriyel gibi adlarla adlandırılan yeni bir toplum düzeyinin, din sosyolojisinin icap ettirdiği yeni yorumların arayışı içinde oldular. Beckford

182 J. Hunter, "The New Religions: the Modernization and the Protest against Modernity", *The Social Impact of New Religious Movements*. ed. B. Wilson, s. 1-20; a.mlf., *Evangelicalism: the Coming Generation*, University Chicago Press, Chicago 1987; a.mlf., *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity*, 1983.

183 J. K. Hadden, A. Shupe, ed. *Prophetic Religions and Politics: Religion and the Political Order*, Paragon, New York 1986.

184 R. Liebman, R. Wuthnow, ed. *The New Christian Right*, Aldine, New York 1983.

185 R. Shupe, D. G. Bromley, *New Christian Politics*, Mercer University Press, Mercer 1984.

186 R. Wallis, S. Bruce, *Sociological Theory, Religion and Collective Action*, The Queen's University Press, Belfast 1986.

187 W. Bainbridge, R. Stark, "Scientology: To be Perfectly Clear", *Sociological Analysis*, 1980, 4 (2), s. 329-446.

188 a.g.e., s. 87.

189 M. Douglas, "The Effects of Modernization on Religious Change", *Deadalus*, Winter 1992, s. 18.

190 J. Beckford, "The Sociology of Religion", *Social Compass* 1990, 37(1): 71-73, s. 57.

şöyle bir gözlemde bulundu: "1945'lerde sosyologlar meşgul eden dinin fonksiyonları, günümüzde azalsa bile, yeni bir formda kavramsallaştırılan dinin sosyal önemi daha da artıyor olabilir".¹⁹¹ Fonksiyonalizme karşı ortaya atılan bu eleştirilere rağmen şunu belirtmek gerekir ki fonksiyonalist bakış, dinin yeniden yükselişi hakkındaki teoriler üzerinde hâlâ etkisini sürdürmektedir.

YDH hakkında sorulan temel soru, dindeki yükselişin geleceğinin ne olacağıdır? Bu yükselişler geçici hareketler midir? Yoksa sürekli devam edecek yapılara dönüşebilirler mi? Sarkaç sekularizm tarafına gittikten sonra tekrar din tarafına mı geliyor? Yukarıda, özellikle Berger'in *Homeless Mind* adlı eserini tartışırken ortaya koyduğumuz gibi, modern endüstri toplumlarından acil olarak hayatın mânâsını aramaya ihtiyaç var. Bellah'ın çalışması da Amerikan sivil dininin ciddi kriz içinde olduğunu ortaya koyuyor. Bununla beraber, ironik bir şekilde gözlemlenen odur ki son dönemlerdeki dinî hareketliliğin, bütün canlılığına rağmen, değer ve maneviyat krizine daimî ve kalıcı çözümler üreteceğine dair bir işaret yoktur.

Modern toplumlar, bilimsel ve ekonomik gelişmenin, geleneksel ve sosyal fonksiyon olarak dinin hayata mânâ kazandırma fonksiyonunu yerine getiremediğini gördükçe, bu toplumların bilim ve ekonomiye duydukları güçlü inançları sarsıldı. Bellah, Bell ve Berger gibi din sosyologları tarafından iddia edildiğine göre, YDH bundan dolayı Amerikan toplumunda verimli bir zemin bulmuş olabilir. Öbür yandan, Aidala,¹⁹² Hunter¹⁹³ ve Westley¹⁹⁴e göre şahsî ve toplumsal ilişkileri düzenleyen normatif biçimlerin çöküşü yeni bir dinî uyanışa sebep olmuştur. Robbins,¹⁹⁵ Bellah,¹⁹⁶ Glock¹⁹⁷ ve Wuthnow'a göre ise yeni dinî şuurun yükseliş sebebi manevî-ahlâkî mânâların ve kültürel değerlerin krizidir ki Amerikan sivil dininin krizi olarak adlandırılmaktadır. Bununla beraber Turner,¹⁹⁸ Wallis¹⁹⁹ ve Wilson²⁰⁰ YDH'in ortaya çıkışını dünyevîleşme sürecinin bütün hızıyla devam ettiğinin bir göstergesi olarak görmektedir.

YDH hakkındaki sosyolojik teorilerin genel vasfı, onların sosyal veya ferdî bir takım ihtiyaçlara cevap veren bazı fonksiyonları dine atfetmeleridir. Bu ihtiyaçlar

191 a.g.e., s. 57

192 A. Aidala, "Social Change, Gender Roles, and New Religious Movements", *Sociological Analysis*. 1985, 46(3): 287-314.

193 J. Hunter, "The New Religions: the Modernization and the Protest against Modernity"

194 F. Westley, "The "Cult of Man": Durkheim's Predictions and the New Religious Movements", *Sociological Analysis*, 1978, 39(2), s. 135-145; F. Westley, "Searching for Surrender: a Catholic Charismatic Renewal Group's Attempt to Become Glossolalic", *Conversion Careers: in and out of the New Religions*, ed. Richardson, J. Sage, Beverly Hills, CA 1978, s. 129-144.

195 T. Robbins, "Sociological Studies of New Religious Movements: A Selective Review", *Religious Studies Review* 1983, 9(3) s. 233-238.

196 R. Bellah, "The New Religious Consciousness and the Crisis of Modernity", *The New Religious Consciousness*, ed. Glock, Bellah, s. 335-352.

197 C.Y. Glock, R. Bellah, *The New Religious Consciousness*.

198 B. Turner, *Religion and Social Theory*.

199 R. Wallis, *Elementary Forms of the New Religious Life*.

200 B. Wilson, *Contemporary Transformation of Religion*. Harper & Row, New York 1976.

B. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*. Oxford University Press, New York 1982.

daimiyse ve geleneksel mekanizmalar bu ihtiyaçları karşılamıyorsa, bu taktirde toplum bu ihtiyaçlarından vazgeçmeyecek, tam tersine yeni birtakım yollar bularak bu ihtiyaçlarını karşılamayı deneyecektir. Bu fonksiyonalist varsayımdan hareketle, YDH hakkında sorulan sorular şöylece özetlenebilir: 1. Klasik-çizgisel dünyevileşme kuramına nasıl yaklaşmalı? 2. Din sosyologları olarak, din ve dünyevileşme hakkındaki eski teorileri YDH'e uyarlamayı veya tamamen terketmeyi²⁰¹ gerektiren YDH'i nasıl inceleyeceğiz? Bu konuda Thomas Robbins şöyle demektedir: "Bazı âlimlere dünyevileşme teorisi yeni dinlerin ve/veya günümüzde evanjelik Hıristiyanlığın yükselişinin 'ana sebebi' gibi görünmektedir. YDH'nin ortaya çıkışı, bazı din sosyologları arasında bir 'zafer' havası ortaya çıkardı ki bu durum aynı zamanda dinin her zaman var olan kaynağını ve bunun sonucu olarak dünyevileşme teorilerinin sathiliğini işleyen yüksek sesli retorisi de birlikte getirmiştir."²⁰² Fichter ise "Din değil sekülerlik krizdedir" tezini ortaya attı.²⁰³ Hammond her zaman var olan kutsal ile kutsalın bir formu olan din arasında ayırım yaptı.²⁰⁴ Bu konuda Hadden şöyle demektedir:

Bizim vardığımız sonuç şudur: Dünyevileşme teorisi kesinlikle kenara atılmamalıdır; ancak onun entelektüel temelleri pek sağlam değildir. Bir cümleyle, modern dünyada sosyal değişimin birleştirici rehber fikri olarak dünyevileşme ciddi tutarsızlıklar içindedir. Dünyevileşme kuvvetli bir global güç olarak modern dünyada bir realitedir ve ona meydan okumak mümkün değildir. Bizim vardığımız ikinci sonuç ise şudur: Fundemantalizm gelişmektedir ve muhtemelen modern dünyada harekete geçirici bir güç olmaya devam edecektir. Biz fundematalizmi sadece yok olmaya mahkûm arkaik kültürel formlar olarak gören geleneksel-bilimsel düşüncenin, eldeki delillerin çokluğu ile çelişki içinde olduğunu düşünmekteyiz.²⁰⁵

Yeni dinî canlanmanın sebepleri konusunda, geniş bir yelpaze oluşturan teoriler ve yorum şemaları ortaya atılmıştır. Bu teoriler onları daha kolay tahlil etmeye yaradım edecek tarzda şöyle tasnif edilebilir:

1. Egzistansiyal sorulara yeni cevaplar (Berger ve Bell): Dinin kognitif fonksiyonlarını vurgulayan Bell²⁰⁶ ve Berger'e göre din, insanların egzistansiyal sorularına anlamlı cevaplar sağlamaktadır. Bilim ve ideolojiler bu ihtiyacı tatminkâr bir şekilde cevaplayamadığı için din bir alternatif olarak tekrar geri gelmektedir.

2. Meşrulaştırma mekanizmalarında kırılma (Bellah, Glock ve Wuthnow): Dinin kültürel değerler konusunda konsensüs oluşturduğu ve böylece sosyal düzeni meşrulaştırdığı varsayımına dayanan bu bakış açısından hareketle, yeni dinî şuurun yükselişi, sosyal entegrasyon ve meşrulaştırma mekanizmalarındaki krize atfedilmektedir. Bu mekanizmalara Wuthnow "mânevî-ahlâkî düzen" (moral order) derken, Bellah

201 D. Martin, "Towards Eliminating the Concept of Secularization", G. Julis, 1965, s. 168-182.

202 T. Robbins, *Cults and Converts and Charisma*, Sage, London 1988, s. 53, 193.

203 Fichter, 1981, s. 22

204 P. E. Hammond, ed. *The Sacred in a Secular Age*.

205 J. Hadden, A. Shupe, *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, Paragon, New York 1989.

206 Daniel Bell, "The Return of the Sacred?".

onu "sivil din" olarak isimlendirmektedir. Wuthnow'un deyiimiyle Amerikan manevî-ahlâkî düzeninin krizi veya Bellah'nın deyiimiyle Amerikan sivil dininin krizi yeni dinî hareketlerin bu fonksiyonları karşılamak amacıyla, alternatif mânevî-ahlâkî düzenler veya sivil dinler olarak ortaya çıkışına yol açmıştır.

3. Dünyevîleşmenin sınırları (Stark, Bainbridge, Wilson, Fenn, Hadden, Shupe): Dinin insanların tatminsiz kalan arzularını telafi ettiği varsayımına dayanan bu bakış açısına göre, dünyevîleşme sonucunda geleneksel dinler bu fonksiyonu yerine getiremeyince yeni telafi yolları olarak yeni dinî hareketler ortaya çıkmıştır. Rodney, Stark, William Sims Bainbridge, Bryan Wilson²⁰⁷ ve Richard Fenn bu görüşü savunmaktadır. Bu sosyologlar, bir önceki grubun aksine, daimî, ancak sınırlı bir dünyevîleşme sürecinin varlığını da savunmaktadır.²⁰⁸

4. Yeni cemaat ve yakın ilişkiler (Coleman, David, John): James Coleman,²⁰⁹ Ellison David ve Marx John²¹⁰ geleneksel dinin insanlara cemaat ilişkileri ve samimi bir sosyal ortam sağlayarak bir mensubiyet duygusu yarattığını iddia etmektedir. Bu iddiadan hareketle sosyal politikalar ve ekonomik düzenlemeler sebebiyle geleneksel bağların koptuğu ve bunların yerine pazar toplumunun alternatifler koymadığı gözlenmektedir. Bu durum netice olarak, dinî grupların ilişkiler ağı içerisine girerek, yakın ve samimi ilişkilere duyulan ihtiyacı tatmine gitmelerine yol açmıştır.

5. Kuşatıcı eklektik bakış (Anthony, Robbins): Dick Anthony ve Thomas Robbins²¹¹ YDH'nin ortaya çıkışı hakkındaki ana bakış açılarını tek bir teori potasında eritmenin mümkün olduğunu iddia etmektedir. Bu teori sivil din kavramı etrafında kurulacaktır. "Bize göre dünyevîleşme, cemaatin erozyona uğraması, değerler üzerinde konsensüsün kaybolması hakkındaki bakış açıları, sivil din bakış açısından yapılacak bir analizle entegre edilebilir ve karşılıklı olarak iribatlandırılabilir".²¹²

Yukarda geniş ve soyut bir şekilde tasvir edilen hususları örnekleriyle daha somut bir şekilde inceleyebilmek için bazı empirik araştırmalar ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Glock ve Bellah'nın editörlüğünü yaptığı *The New Consciousness* adlı eser, yükselen yeni dinî şuur hakkında yapılmış ortak bir çalışmadır. Kitap, tanınmış sosyologlar tarafından araştırılmış bazı ana YDH'yi içermektedir. Katkıda bulunları arasında aşağıdaki isimler vardır: Randal H. Alfred, Robert Bellah, Charles Y. Clock,

207 B. Wilson, "The Return of the Sacred", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1979, 18(3): 268-80; B. Wilson, *Contemporary Transformation of Religion*.

208 R. Stark, "Must All Religions be Supernatural?", *The Social Impact of New Religious Movements*, ed. B. Wilson, s. 159-178; B. Turner, "The Body and Religion: Towards an Alliance of Medical Sociology and Sociology of Religion", *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1980, 4, s. 247-285; R. Stark, W. Bainbridge, "Scientology; to be perfectly clear", *Sociological Analysis*, 1985, 4 (2), s. 128-136; Hadden, J. "Toward Desacralizing Secularization Theory", *Social Forces* 1987, 65(3), s. 587-611.

209 J. Coleman, G. Baum, *New Religious Movements*, Seabury, New York 1983.

210 David Ellison, John Marx, 1975.

211 D. Anthony, T. Robbins, "Contemporary Religious Ferment and Moral Ambiguity", ed. Barker, 1982, s. 243-263; D. Anthony, T. Robbins, "The Effect of détente on the Growth of New Religions: Reverend Moon and the Unification Church". *Understanding the New Religions*, ed. Needleman, J. Baker, G. Seabury, New York 1978, s. 80-100.

212 D. Anthony, T. Robbins, "Contemporary Religious Ferment", 1982, 229-30.

Jeanne Missouri, Richard Ofshe, Thomas Piazza, Linda K. Pritchard, Donald Stone, Alan Tab, James Wolfe ve Robert Wuthnow. Bu yazarlar belli bir YDH'yi incelerken, Glock kuantitatif, Bellah ise kalitatif açıdan umumî değerlendirmeler yapmaktadır. Hawaii Honolulu'daki Din ve Sosyal Değişme Enstitüsü Müdürü P.J. Philip, kitabı yazdığı takdirde şu görüşleri dile getirmektedir:

Önemli bir buluş şudur ki bir yandan şahsî bir Tanrı'ya inanç zayıflarken, öbür yandan yeni bir kendinin-farkına-varma ve ruhî hassaslık, geniş sayı da insanın, özellikle gençlerin, hayatında ifadesini buluyor. Millî ve uluslararası politikadaki şiddet, bolluk içinde yaşayanların arasındaki fakirlik, ırk çatışmaları, baskı ve daha birçok benzeri problem karşısında bir şuur hareketliliği gözlemlenebilir. Duyduğumuz "tabiata geri dönüş" çılgınlık, gördüğümüz sıradışı terzi icatları, teknolojinin kızgın bir şekilde lanetlenişi, çevre-bilime derin ve ciddi katılım, Doğu dinlerinin artan tesiri, "iç huzur"u vaad eden kùltlerin fert ve toplumsal olarak takipçi bulması -bütün bunlar ve daha çok şeyler- bizim teşvik etmek bir yana, kaybettiğimiz hayat değer ve yollarına karşı güçlü reaksiyonlardır. Ayrı ayrı ve topluca bizim ilk hamlede anlamayacağımız bir dille konuşuyorlar ve millî, sosyal ve şahsî hedefleri ve onlara ulaştırılan araçları yeniden değerlendirmeye çağınıyorlar.²¹³

Wuthnow 1973'te San-Francisco-Oakland Stanford Şehir İstatistik Alanı'ndan rastgele seçilmiş bir grup üzerinde yapılan bir ankete dayanarak YDH'yi şöylece tasnif eder:

A- Karşı Kültürcü (Batı kaynaklı ve Hıristiyan değil): 1. Zen Budizm, 2. Aşkın Düşünme (TM), 3. Yoga Grubu, 4. Hare Krişna, 5. Şeytancılık (Satanism).

B- Şahsî Gelişme (Batı kaynaklı ve hıristiyanlığa karşı tarafsız): Erhard Seminerleri Eğitimi (EST), 2. Scientology, 3. Synanon.

C- Yeni-hıristiyan: 1. Hıristiyan Dünya Özgürlük Cephesi, 2. Tanrının Çocukları, 3. İsa için Yahudiler (Jews for Jesus), 4. İsa İçin Kampüs Seferberliği (Campus Crusade for Jesus), 5. Dillerde Konuşan Gruplar (Groups that Speak in Tongues).

Bu tasnif kesinlikle tam kapsamlı bir tasnif olarak görülemez; çünkü burada adı geçmeyen birçok grup vardır: Sufiler, Nicheren Shoshu, Aikido Yeniden Dirilme Şehri, Meher Baba, İlahî Nur vb. Din tarihçileri teker teker kùltler hakkında bilgi veren çalışmalar yayımlamaktadır. Melton'un rapor ettiğine göre sayıları birkaç yüzü bulan YDH'nin mensuplarının toplam sayısı 150.000 ile 200.000 arasındadır. Bu gruplara katılanların sadece yüzde biri grupta birkaç seneden fazla kalmaktadır. Bu durum göstermektedir ki her ne kadar kùltler 1970'lerde sayıca artmışsa da üye sayıları birkaç bini geçmemiştir. Mesela Aşkın Düşünme (Transandantal Meditasyon) 10.000 ile 20.000, Birleşme Kilisesi (Unification Church) 5.000 ila 7.000 üye sahibiydi. Hare Krişna grubu ise 2.500 üye kaydetmiştir.²¹⁴

213 C.Y. Glock, R. Bellah, *The New Consciousness*, s. ix-x.

214 G. L. Melton, *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, s. 9.

Wuthnow'un YDH hakkında sorduğu sorular, din sosyologlarının olaya nasıl yaklaştıkları hakkında açık bir fikir verebilir. Başlağıçta Wuthnow, "Bu hareketler açıkça bazı insanlara dinî hislerini ifade etmenin anlamlı yollarını sağladı" demektedir.²¹⁵ Bu gerçeği ortaya koyduktan sonra, Wuthnow şu soruyu sorar: "Ancak bunlar Amerikan dininde yeni bir gücü temsil ederler mi? Yoksa onlar ilginç ancak önemsiz bir gelişme mi?"²¹⁶ Wuthnow bu soruları cevaplamanın yolunun onlara şu üç açıdan yaklaşmak olduğunu belirtmektedir: 1. Hacim: Şu anda kaç kişi bu yeni hareketleri deniyor? Kaç kişi bu hareketleri duymuştur? Kaç kişi bu hareketleri cazip bulmaktadır? Kaç tanesi bu hareketlere katılmıştır? Katılanların kaç tanesi hâlâ devam etmektedir? Kaç tanesi hayal kırıklığına uğrayarak terketmiştir? 2. Değerler: Bu hareketler Amerikan toplumunu değiştirmeye zorlayacak değerleri destekliyor mu? Politik değişim arzusunu besliyor mu? Siyasete ilgisizliği teşvik ediyor mu? Bu hareketlere katılanlar alışılmamış hayat tarzları takip ediyorlar mı veya onlar sadece dinî inançları açısından mı diğer insanlardan farklı? 3. Hareketin cazibesine kapılanlar: Bu hareketlerin uzun dönemdeki tesirleri hakkında hüküm verebilmek için, onların cazibesine kapılan insanların nasıl insanlar olduklarını göz önüne almak gerekir. Bu hareketler toplumun "yükselen" kısmına mı yoksa "durağan" kısmına mı cazip geliyor? Toplumun bazı kesimleri (meselâ üniversite talebeleri) ilerde sayıca artacak ve toplumda etkili noktalara geleceklerdir. Başka birtakım gruplar ise (meselâ ilkökul mezunları) sayıca daha azalacak ve daha az etkili olacaklardır. Henüz sorulmayan ve sorulmayı bekleyen soru ise şudur: Neden belli bir yabancı din, toplumun belli bir kesimine cazip geliyor da öbür kesime cazip gelmiyor? Daha somut ifadesiyle, belli dinlere duyulan ilgi ile insanların sosyal konumları arasında bir bağlantı kurma imkânı var mıdır? Başka bir soru da, bu dinler arasında temelde birtakım benzerlikler bulunabilir mi? Deneme arzusu bu dinlerin temel vasfıdır, diyor Wuthnow. Diğer yandan üyelerin kendileri hakkında bilgi arayışı da bu grupların ortak özellikleri arasında zikredilmelidir.

Bellah ve Glock yeni dinî hareketlere daha farklı bir noktadan yaklaşmaktadır. Onlar bu hareketlerin sebepleri ve sonuçları nelerdir diye sormaktadırlar. Her iki yazar da YDH mensuplarını karşı-kültür bağlamına oturtarak incelemektedir. Her ikisinin bakış açısının merkezinde de mânâ problemi vardır. Yeni dinî hareketler karşı-kültürün bir parçası olarak görüldüğü taktirde, anlaşılmalı ancak geleneksel dinler ile mukayese sayesinde mümkün olur. Böyle bir mukayese hem kognitif hem de kurumsal düzeyde gerçekleştirilmektedir. Dünya görüşü, hayat tarzı ve sosyal kurumlar seviyesinde mukayese yapılmaktadır. Yeni dinî şuur, mevcut yaygın dinî anlayışın bir alternatifi olarak görülmektedir. Ancak mevcut dinî şuur da tek tipe indirgenemez; çünkü mevcut dinî durum faydacı ferdiyetçilik ve İncil'e dayalı din arasındaki gerilimi yansıtmaktadır. Bu diyalektik ilişki, din de dahil olmak üzere, Amerika'nın geleneksel hayat tarzını anlamak için anahtardır. Glock ve Bellah faydacı ferdiyetçilik ve

215 R. Wuthnow, "The New Religions in Social Context", *The New Religious Consciousness*, ed. Bellah, Glock, s. 267-293, 267.

216 a.g.e., 266.

İncil'e dayalı din arasındaki ilişki konusundaki fikirlerini ortaya koyduktan sonra, bu iki dünya görüşünün nasıl olup da Amerikan hayatına anlam kazandırma konusunda başarısızlığa mahkum olduğu sorusunun cevabını bulmaya çalışırlar. İncil'e dayalı din ve faydacı ferdiyetçiliğin başarısızlığını tarihî olaylarla bağlantılı bir şekilde ele alan Bellah ve Glock, Amerikalılar'ın alternatif mânâ sistemleri arayışının ana sebebini bulmayı kendilerine hedef olarak tespit ederler. Anlamdan uzak bir hayat mümkün olamayacağına göre, geleneksel kaynaklardan bu ihtiyacı karşılayamayan Amerikalılar, Doğu dinlerine yönelmişlerdir.

Geleceğe hakim olmak için rekabet, YDH'yi inceleyen sosyologların üzerinde durdukları bir başka konudur. YDH'lerden hiçbirisi din alanına tek başına hakim olabilecek kaynağa ve güce sahip değildir. Öbür yandan, geleneksel din ve bilim arasındaki rekabet YDH'nin piyasaya çıkmasıyla yeni bir veche kazanmıştır. Yeni dinî hareketler bir yandan birbirleri ile rekabet ederken diğer yandan ananevi şuurla, yani geleneksel din ve bilimle de mücadele etmek zorundadır. Bu bağlamda Glock şöyle demektedir: "Eğer bilim kendi dünya görüşüne hayatı manidar kılacak bir yol ilave etmezse, ki bu muhtemel görünüyor, geleceğe dair senaryo, toplumun minyatür ölçekte 1960'larda yaşadığı tecrübeye benzeyecektir; ancak bu defa çok daha geniş çaplı olacaktır. İşlerin gidişatına karşı bir soğukluk görülecek ve güvenilir bir alternatifin ne olacağı konusunda görüş ayrılığı ortaya çıkacaktır; ancak bu sefer, dağılan bilimsel bilginin tesirinden dolayı, eski dünya görüşleri hakim olamayacaktır. Onların yerine, hayatın mânâsı konusunda bilimin bıraktığı boşluğu doldurmak için çeşitli mitler arasında rekabet olacaktır". Bellah ve Glock YDH'den hiçbirinin bütün toplumu bir araya getirecek güce sahip olmaması sebebiyle, yeni bir hayat tarzına doğru toptan bir transformasyon olmayacağı konusunda görüş birliği içersindedir. Öbür yandan, bir dünya görüşü olarak bilimin rolü ve onun bu gelişmelere tepkisi hem Bellah hem de Glock tarafından hayatî öneme sahip görülmektedir. Glock şöyle demektedir: "Tek bir alternatif vizyonun hakim olacağı, şu anda şüpheli görünüyor, çünkü böyle bir vizyonun evrenin bilimsel yorumuyla çatışmaması veya onu aşması gerekir".²¹⁷

Bu bağlamda, hıristiyan sağın yükselişi hem siyaset sosyolojisinin hem de din sosyolojisinin ortak bir ilgi alanıdır. Temel nokta fundemantalist, muhafazakâr veya evanjelikler tarafından yeniden gündeme getirilen dinin gerçek gücünün ne olduğudur. Bu durum 1960 öncesine kadar dinin toplumdaki ana süreçlerle ilintisiz hale geldiği inancını taşıyan sosyologlar için beklenmedik bir gelişmeydi.²¹⁸ Mesela Herberg,²¹⁹ Berger²²⁰ ve Wilson²²¹ devam etmekte olan dünyevîleşme sürecinin, dinin sosyal temelini oyduğunu ve onu şahsî hayat tarzları ve aile arası ilişkiler gibi özel alana mahkum ettiğini iddia ettiler. Sorulmakta olan soru şudur: "Dinin yirminci yüzyılda

217 C.Y. Glock, R. Bellah, *The New Consciousness*, s. 366.

218 B. Johnson, "Sociological Theory and Religious Truth", *Sociological Analysis*, 1977.

219 W. Herberg, *Protestant, Catholic, Jew*. Doubleday, New York 1955.

220 P. Berger, *The Noise of Solemn Assemblies: Christian Commitment and Religious Establishment in America*, Doubleday, Garden City, NY, 1961.

221 B. Wilson, *Contemporary Transformation of Religion*.

insanların politik konularda tuttıkları tarafı belirlemede bir rolü var mıdır?" 1960'lar da neredeyse bütün sosyal bilimciler böyle bir şeyin mümkün olacağından şüpheli idiler. O dönemde din ve politik tutumlar arasında ilişki olduğunu gösteren anket sonuçları neredeyse tamamen gözardı edilirdi. Ancak aradan geçen otuz yıldan sonra, bu gün sosyal bilimciler arasında dinin hâlâ siyasette önemli bir değişken olduğu konusunda hiçbir şüphe kalmamıştır.

Gelişmeler bu noktaya nasıl geldi? Nasıl oldu da evanjelik hareket o noktaya ulaştı ki başkan Jimmy Carter bile 1976'da kendisinin bir evanjelik olduğunu ilan etti. En muhafazakâr demokrat başkan olarak kabul edilen Carter, gene en muhafazakar cumhuriyetçi başkan kabul edilen Reagan tarafından takip edildi.²²² Sosyal bilimciler arasında bu durumun belirgin bir açıklaması yoktur. Bir kısım araştırmacılar, 1960'taki siyasi buhranın evanjelizme paradoksal bir şekilde yardımcı olduğunu iddia etmektedir: Karşı-kültür hareketinin bir parçası olanlar, onun sona ermesinden sonra zaten modernizmi reddeden evanjelizmde bir sığınak buldular; karşı-kültürü baştan beri reddedenler ise modernleşme ve dünyevileşmeyi ahlâki konularda başıboşluğa sebep olarak karşı-kültürün doğuşundan mesul tuttıkları için evanjelizme yöneldiler. Ayrıca evanjelizm Vietnam Savaşı ve müteakip dönemin belirsizliklerinden ortaya açık seçik cevaplar atarak yararlandı. Genel karakteri siyasi muhafazakârlık olan evanjelizm, geniş bir yelpazeye yayılan birçok politik yönelişi temsil eder.

Nitekim kendisini "fundamentalist" olarak tanımlayan Ahlâki Çoğunluk (Moral Majority) grubu, dinler ve mezhepler üstü ekümenik bir harekettir ve toplumun her kesiminden muhafazakârları bir araya getirir. Jerry Fallwell'in önderliğini yaptığı Ahlâki Çoğunluk hareketi, din ve mezhep sınırlarını aşarak Mormonlar, Yahudiler, Katolikler, Adventistler ve Yeni Evanjelikler gibi birçok grubu bir araya getiren yeni bir olgudur.

YDH sosyal aksiyon ve politik katılımı vurgulamadığı halde, (anti-komünist Unification Church bir istisna teşkil etmektedir), evanjelikler açık seçik bir siyasi ajandaya sahiptir. YDH eğer bir sosyal değişim meydana getirmek istemişse, ki bunda şüphe vardır, bunu şarkı söyleme, tefekkür etme, vaaz ve ruhî temizlik yoluyla gerçekleştirmeyi isterken, hıristiyan sağ, siyasi hedeflerine ulaşabilmek için demokratik mekanizmaları kullanmaktadır. Bu nedenle hıristiyan sağ kendileri ile aynı gayeyi paylaşan siyasi elitlerle ittifak kurmaktadır.

Şurası kesindir ki din alanındaki bu gelişmeler, din sosyolojisinde yankı uyandırmıştır. İlk yankı, güç konusunu yeniden din sosyolojisine getirme teklifi ile ortaya çıktı. Beckford "The Restoration of Power to the Sociology of Religion"²²³ adlı makalesinde din sosyolojinin ve özellikle Berger ve Luckman'ın iktidar ilişkilerine karşı duyarsızlığını eleştirdi. Beckford'a göre onlar sadece anlam ve kimlik konusu üzerinde durarak siyasi yönü ihmal etmişlerdir. Robertson ve Robbins de aynı kaygılan taşımaktadır.

222 B. Johnson, "Sociological Theory and Religious Truth", *Sociological Analysis*, 1977, 38: 368-388.

223 J. Beckford, "Restoration of Power to Sociology of Religion", *Church-State Relations*, ed. R. Robertson, R. Thomas.

Bu son iki yazar tarafından yayına hazırlanan *Church-State Relations: Tensions and Transitions* adlı eser dinin modern toplumdaki siyasi gücünü global, mukayeseli ve tarihi bir bakış açısından hareketle ele almaktadır. Yazarlar kilise-devlet ayrımının Anglo-Amerikan bakış açısını yansıttığını ve devletin şahsî hürriyetleri kısıtlamak pahasına sürekli olarak kendini daha fazla güçlendirme eğiliminde olduğu fikrini içerdiğinin farkında olduklarını ifade etmektedirler. Bu nedenle Robertson, din sosyolojisinin evrensel sisteme dayalı teorilerini kullanarak bu kavramsal sınırlamayı aşmaya çalışmaktadır.²²⁴

Thomas Robbins, "Birleşik Devletler'de Kilise-Devlet Gerilimi" adlı makalesinde yeni dinî hareketlerin veya kültlerin yükselişi ile konunun ön plana çıktığını belirtir. Robbins devlet-kilise geriliminin anayasal bağlamını şöyle tespit etmektedir: "ABD'de kilise-devlet çatışması çok saygı gösterilen bir anayasal gelenek bağlamında ortaya çıkmaktadır ki bu anayasal gelenek Kongre'ye 'dinî bir kuruluş hakkında kanun yapmak' veya 'bu nedenle dinin serbestçe uygulanmasını yasaklamak' yetkisi vermiştir." Robbins şöyle devam etmektedir:

Kilise özerkliği hakkındaki ihtilaflar, Leo Pfeffer'in ifadesiyle, dinî muafiyetler hakkında olan ihtilaflardır. Muhtemel bir kilise özerkliği ihtilafı, federal devlet veya mahallî hükümet bir dinî grup, bir dinî grup üyesi veya (okul ya da ticaret gibi) bir dinî grupla bir şekilde bağlantılı bir kurum üzerine birtakım düzenleyici sınırlamalar koymaya kalkınca ortaya çıkmaktadır. Gerçek bir kilise özerkliği ihtilâfı ise bir kanuna karşı çıkan dindarlar tarafından o kanunun kendilerinin "dini serbest uygulama" haklarını kısıtladığı iddia edildiği zaman ortaya çıkar.²²⁵

Robertson artan kilise-devlet gerilimi ile devlet mekanizmasının ve işlevlerinin genişlemesi ve dinî organizasyonların faaliyetlerinin genişleyip çeşitlenmesi gibi birçok unsur arasında bağlantı kurar. Robertson'a göre bu bağlamda devlet giderek artan gücü nedeniyle tartışmalı dinî konularda karar vermek zorunda kalmaktadır. Söz konusu tartışmalı dinî konuların başında hayat ve ölümün ne olduğu, kürtajın ahlâkî hükmü, ölümcül bir hastalıktan muzdarip hastanın hayatının sona erdirilmesi, ciddi bir şekilde özürlü ve sakat doğmuş çocukların durumu gelmektedir. Robertson bu nevi sosyal değişimlerin devletin dönüşümüne yol açtığını ve onu yarı-dinî bir kurum haline getirdiğini belirtmektedir ki bu haliyle devlet, toplumsal hayat hakkında normatif kavramlar üreterek yeni bir ilahiyât oluşturmaktadır. Devletin ürettiği bu yeni normatif kavramlar ve yeni ilahiyatlar "dinî grupların sahip olduğu ilahiyatın en azından potansiyel rakipleridir."²²⁶

Hıristiyan sağın incelenmesinde teorik açıdan önemli bir çalışma Wuthnow tarafından yapılmıştır. Wuthnow'un *The Restructuring of American Religion* (Amerikan

224 R. Robertson, J. Chirico, "Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence", *Sociological Analysis*, 1985, 46 (3): 219-242.

225 R. Robertson, R. Thomas, *Church-State Relations: Tensions and Transitions*, Transaction, New Brunswick, NJ, 1987, s. 67.

226 a.g.e.

Dininin Yeniden Yapılanışı) adlı kitabı onun yukarıda kısaca tartıştığımız sembolik sınırların değişmesi teorisinin empirik bir uygulamasıdır. Bu çalışma hakkındaki tartışmamız, aynı zamanda okuyucunun Wuthnow'un "manevi-ahlâki düzen" ve Bellah'ın "sivil din" merkezli bakış açılarının Amerikan dininin sosyal ve siyasi bağlamında incelenmesi konusunda nasıl iki alternatif bakış açısı önerdiğini görmesine de yardım edecektir. Böyle bir mukayese, aynı zamanda kısmen de olsa, din ve siyaset etkileşiminin Amerikan sosyolojisinde nasıl ele alındığını da ortaya koyacaktır.

Dünyevileşme teorisi açısından İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana dinî değişimi inceleyen yaygın din sosyolojisi anlayışının tersine, Wuthnow dünyevileşme teorisini dinî ve sosyal değişimi açıklamakta kullanmamaktadır. Ona göre, dinî değişimler, dinin değişen çevre şartlarından dolayı yaptığı birtakım yapısal uyarlamalardır. Wuthnow'a göre İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gerçekleşen yapısal değişim, mezhep sınırlarının hususi gaye gruplarının sınırları ile yer değiştirmesidir. Eskiden mezhep sınırları Amerikalılar'a bir kimlik vermektedir. Bu sınırların aşılması sonucu, geleneksel sınırlar artık vazifelerini yerine getiremiyor. Aksine günümüzde sosyal kimlik protestan, katolik gibi kişilerin mezheplerine bakmaksızın üye toplayan ve belirli hedeflere ulaşmak için kurulmuş gruplar yoluyla oluşmaktadır. Geleneksel yapıların, yani mezhep sınırlarının aşılması iki önemli dinî ve siyasî yapının ortaya çıkmasına yol açtı: liberaller ve muhafazakarlar. İnsanlar mezheplerinin ne olduğuna bakmaksızın sadece dinî değil, aynı zamanda siyasî içerikli konularda da bu gruplar arasında seçim yaptılar. Bu konular arasında Amerikan dış politikası, kürtaj, devlet okullarında toplu sabah duaları ve dinin yeri gibi hususlar başta gelir. Devletin genişleyen rolü yüzünden, din geleneksel olarak kendisine ait olan alanlardan geri çekilmek zorunda kaldı. Sosyal değişim sebebiyle bir yandan önceden özel kabul edilen hususlar kamusal hale gelirken diğer yandan önceden kamusal kabul edilen hususlar özel hale geldi. Sonuç olarak özel alana bırakılmış hususlarla ilgilenmek için, üyeleri arasında benzerlik şartına dayalı sosyal gruplar ortaya çıktı. Bir araya getirci unsur olan benzerliğin mutlaka dinî olması şart değildir. Bunun yanında mezhep ve dinler arası evlilik ve eğitimin yayılması gibi hususlar da bu gelişmeye katkıda bulunmuştur.

Wuthnow bu yapısal değişikliği oluşturan önemli tesirlerden biri olarak politik otoritenin meşruiyet sorunu üzerinde durmakta; Bellah'ın sivil din kavramını kullanarak din ve politika ilişkisinde Amerika'da birtakım değişiklikler olduğunu tespit etmektedir. Bu değişiklikler arasında iki tanesi çok önemlidir. İlki, birbirine rakip iki dinî yönelişin ortaya çıkışı, birbirinin meşruiyet iddialarını çürütmekte ve bütüncül bir meşrulaştırmaya götürebilecek tam bir toplumsal konsensüsün ortaya çıkmasını engellemektedir. İkincisi, sosyal ve siyasî sistemin meşruiyeti artık sadece dine dayanmıyor; teknolojik gelişme de aynı gayeye hizmet ediyor. Dini, sosyal sistemin tek meşrulaştırma vasıtası olarak gören klasik sosyoloji anlayışının tersine, Wuthnow yeni bir yol tutarak dinin yerini tutabilecek veya onunla birlikte çalışan başka birtakım meşrulaştırma mekanizmalarını da gündeme getirmektedir. Mesela Wuthnow pragmatist felsefedeki "zengin haklıdır" prensibinin Amerika'nın iç ve dış politikasına meşruiyet kazandırmada yararlı olduğunu gözlemlemektedir. Kısaca bu çalışmada,

Wuthnow'un din sosyolojisi açısından önemli iki katkısı vardır: Klasik dünyevileşme teorisine dayanmadan dinî değişmeyi açıklama denemesi ve yine dini tek meşrulaştırma vasıtası gören klasik sosyoloji teorilerin aksine, başka meşrulaştırma mekanizmalarının varlığını iddia etmesi.

Öbür yandan Robbins yeni dinî hareketler hakkındaki teorilerin çoğunun şu iki yoldan biri nedeniyle mahalli olduğunu iddia etmektedir: Ya sosyo-kültürel değişimin toplum içi kaynaklarına öncelik verip global ve dünya sisteminin etkilerini ihmal ederler²²⁷ ve/veya yeni dinî hareketlerin kaynaklarını diğer sosyal hareketlerin kaynaklarından bağımsız olarak ele alırlar. Dinin yükselişinin sadece Amerika'ya veya Avrupa'ya has bir olgu olmadığı son derece açıktır. Bu durum sadece modern dönemde gözlemlenen bir olgu da değildir.²²⁸ Bundan dolayı, belirli sosyal bağlamlara atıf yaparak ortaya atılmış açıklamalar daima alan itibarıyla sınırlı olmaya mahkumdur. Buradan hareketle, din sosyolojisi bu gün gözlemlediğimiz olguları tarihî ve global bağlama oturtabilmek için tarihî ve global bir bakış açısını benimsemek zorundadır. Nitekim Robertson,²²⁹ Markoff ve Regan,²³⁰ Dabashi,²³¹ Morawska,²³² Fulton²³³ ve Barker²³⁴ Amerikan din sosyolojisinde üretilen kavram ve teorileri kullanarak günümüz dünyasında din ve siyaset ilişkisini incelemişlerdir.

Yeni dinî hareketler sosyal kökleri, çalışmaları, muhtemel tesirleri itibarıyla Amerikan din sosyolojisi önünde bir meydan okumadır. Şu ana kadarki tartışmalardan da anlaşılmalı olması gerektiği gibi, dindarlaşma ve dünyevileşme süreçleri hakkındaki tartışmaları birbirinden ayrı ele almamız mümkün değildir. Bu tartışmanın başında belirttiğim gibi yeniden dindarlaşma ve dünyevileşme hakkındaki teorilerin temel özelliği dine fonksiyonalist bir bakış açısından yaklaşmalarıdır. Araştırmalar esnasında sorulan her soru, aslında dinî araştırmaların temelini belirleyen din tarifine veya kavramına bağlıdır. Bu nedenle yeni dinî hareketler hakkındaki araştırmalar, bir yandan din sosyolojisini içten etkilerken diğer yandan din sosyolojisinin diğer disiplinler arasındaki yerine de tesir etmekte; ayrıca genel olarak din sosyolojisine yeni bir prestij kazandırmaktadır. "Yeni hareketleri araştırma konusundaki eksikliklere rağmen din sosyolojisinin prestiji artmaktadır. Dinin bir 'sosyal güç' olarak şöhreti artıyor".²³⁵

227 R. Robertson, "The Cultural Context of Contemporary Religious Movements", ed. Robbins, Shepherd-McBright, 1985, s. 43-58; R. Wuthnow, "World Order and Religious Movements", *New Religious Movements*, ed. E. Barker, s. 47-65; R. Robertson, J. Chirico, "Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence", *Sociological Analysis*, 1985, 46(3), s. 219-242.

228 T. Robbins, *Cults and Converts and Charisma*, s. 24; P. E. Hammond, "Is America Experiencing Another Religious Revival".

229 R. Robertson, R. Thomas, *Church-State Relations*.

230 J. Markoff, D. Regan, "Religion, the State and Political Legitimacy in the World's Constitutions", *Church-State Relations*, ed. T. Robbins, R. Robertson, 1987, s. 161-182.

231 H. Dabashi, "Symbiosis of Religious and Political Authorities in Islam", *Church-State Relations*, ed. T. Robbins, R. Robertson, s. 183-204.

232 E. Morawska, "Civil Religion and Power in Poland", *Church-State Relations*, ed. T. Robbins, R. Robertson.

233 J. Fulton, "State, Religion and Law in Ireland", *Church-State Relations*, ed. T. Robbins, R. Robertson.

234 E. Barker, "New Religious Movements and Cults in Europe".

235 T. Robbins, *Cults and Converts and Charisma*, s. 207.

Yeni dinî şuurun etkileri sadece din sosyolojisi ile sınırlı değildir; genel olarak sosyal bilimciler giderek artan bir şekilde bu yeni olgu ile yüz yüze geliyorlar. Bu gözlemi yaptıktan sonra, sosyal bilimciler tarafından ortaya atılmış bir soruyu gündeme getirmek istiyorum: Yeni dinî hareketlerin çalışılması, sosyal teoriye katkıda bulunabilir mi? Yeni dinî hareketler hakkında yapılan araştırmalardan elde edilen sonuçları genel olarak toplumun işleyişi hakkındaki araştırmalara yansıtmanın yollarını arayan önde gelen bir grup sosyal bilimci, çalışmalarını *New Religious Movements: Perspective for Understanding Society*²³⁶ adıyla kitap halinde yayımladılar. Barker şu soruyu sormaktadır: “Yeni dinî hareketleri incelemek, bizim insanı bir sosyal hayvan olarak anlamamıza nasıl katkıda bulunabilir? Bu çalışmalar inceledikleri hareketlerin, içinde ortaya çıktığı, gelişip serpmek için mücadele ettiği veya kaybolup gittiği toplumların bizzat kendileri hakkında ne söyleyebilir?”. Yeni dinî hareketler hakkındaki literatüre sadece din hakkında yapılmış araştırmalar olarak değil, fakat aynı zamanda genel olarak çağdaş toplumda neler olup bittiğini anlamaya yardım edecek incelemeler olarak bakmak daha yararlı olabilir. Bence sosyolojinin yeni dinî hareketleri incelemekten ve son yıllarda ortaya çıkan dinî yükselişin ortaya çıkardığı meydan okumalarla uğraşmaktan elde edeceği gerçek kazanç burada yatmaktadır.

SONUÇ

1960’larda dinin ön plana çıkmasıyla cepheye itilen din sosyologları, empirik ve teorik taleplere ve disiplinlerine yönelik meydan okumalara cevap vermeye çalıştılar. Bir yanda günümüzde olayların akış şekli karşısında pek mânâ ifade etmez hale gelen sosyal teoriler, öbür yanda sosyolojik yorum isteyen dinî olgular arasında kalmış olan din sosyologları, birtakım yeni yönelişler ortaya koydular: Dine karşı kültürel ve fenomenolojik bir bakış açısı benimsediler; Amerikan toplumunun dünyevileşme sürecine atfettikleri manevî-ahlâkî meseleleri hakkındaki tartışmalara katıldılar ve hepsinden önemlisi disiplinlerinin kimlik krizine cevap olarak, sahalarnın sınırlarını yeniden çizme çabası içine girdiler. Daha somut olarak yukarıda taradığım son otuz yılın literatüründe şu ana konular ortaya çıkmaktadır: 1. Kültürel sosyolojinin ortaya çıkışı, 2. Fenomenolojik din sosyolojisinin ortaya çıkışı, 3. Geleneksel ve yeni dinin yükselişi hakkında geniş tartışmaların ortaya çıkışı, 4. Dünyevileşme teorisinin giderek artan bir şekilde eleştirilmesi 5. Din ve bilim arasındaki sınırların yeniden çizilmesi çabasının ortaya çıkışı. Tam kuşatıcılık iddiasından uzak olarak, bu taramada ben sadece bir gözlemciye yeni ve ilginç gelebilecek hususlar üzerinde durdum. Din sosyologları arasındaki ihtilaflar ve bölünmeler, din hakkındaki sosyolojik teorilerde kendisini dışarı vurmaktadır.

Amerikan din sosyolojisinde teori ve empirik araştırma ilişkisi problemlili görünüyor; çünkü 1960’tan bu yana ortaya çıkan birçok teori, empirik araştırmalarda ya hiç ya da yeterince uygulanmamıştır. Bu nedenle bu makalede tartıştığımız teorik bakış

236 E. Barker, ed. *New Religious Movements*.

açılışının bir kısmı hâlâ empririk araştırmalara uygulanacağı günü beklemektedir. Teori ve empririk araştırmalar arasında yeterli entegrasyon din sosyolojisinin gelişebilmesi için, özellikle birçok meydan okuma ile karşı karşıya kaldığı günümüzde, en önemli ihtiyaç olarak göze çarpıyor.

Sosyal teori, din alanındaki yeni sosyal gelişmelerden ne öğrenebilir sorusu hâlâ tam olarak araştırılmış değildir. Din, toplumda varlığını giderek daha fazla hissettirdikçe din sosyolojisinin önemi de giderek artmaktadır. Din alanındaki yeni gelişmeler tabii olarak ifadesini din sosyolojisi alanında bulmaktadır. Ancak bu olguların sosyal teori tarafından kullanıldığını görmek mümkün olmamaktadır. Revaçta olan teoriler (akli seçim, sosyal ağ analizi, oyun teorisi vb.) ile Amerika'dan gözlemlenen yeni dinî olgular arasında dikkat çekici bir irtibatlılık vardır. Geniş olarak düşünüldüğünde aslında sadece din sosyolojisinin değil, genel olarak hem klasik hem modern sosyal teorisinin, meydan okuma karşısında olduğu ortaya çıkar. Sosyal teori ile din sosyolojisi arasında kurulacak bir köprü sayesinde, yakında sosyal teorisinin yeni dinî olgulara açıklama getirebilecek hale geleceği ümit edilmektedir.²³⁷

Dinî şuurun yükselişi veya kutsalın geri gelişi bu gün artık evrensel bir olgudur. Başka bir ifadeyle bilimin, teknolojinin ve modernizmin yayılıp gelişmesiyle ortadan kalkacağı zannedilen dinin giderek artan sosyal rolü, artık dünyanın hiçbir yerinde inkâr edilemez. Bu nedenle sadece Amerikan din sosyolojisinin meydan okuma ile karşı karşıya kaldığını düşünmek son derece yanlış olur. Yeni dinî olgulara açıklama getirmeye çalışan Amerikalı sosyologlar, sadece kendi ülkelerinde değil, fakat aynı zamanda bütün dünyada dinin nasıl algılanacağını kavramsal zeminini oluşturuyorlar.

Teorileri 'yanıtlama'²³⁸ gücü, araştırılan nesnelere/konulara verilir mi, verilmez mi bilinmez ama, son yıllarda din gözardı edilemez derecede yüksek bir sesle konuşmaya başlayınca, din sosyologları karşı cevap vermek zorunda kaldılar. Din sosyologları, sosyolojinin kurucularından devraldıkları mirası reddetmediler; ancak onu zamanın hakim zihniyetine (Zeitgeist) göre yeniden işlediler. Son dönem din sosyolojisi çalışmalarının gözden geçirilmesi, eskiden beri devam eden ve ortaya yeni çıkmış teorik çizgilerin karmaşık bir şekilde, dini sosyal bağlamında bir insan ürünü olarak anlama çabası etrafında örüldüğünü gösterir. Değişim daha çok, uzun zaman önce Almanya'da sosyolojinin ilk defa ortaya çıktığı dönemde ortaya atılmış fenomenolojik ve kültürel bakış açısı gibi, zaten halen var olan birtakım felsefi ve sosyolojik yönelişlerin din sosyolojisine uyarlanması şeklinde kendisini göstermektedir. Bir bakıma din sosyolojisi başlangıçta ortaya atıldığı halde, sonradan dikkate alınmayan kültür ve yorumcu metodları yeniden gündeme getirerek tarihi çemberi tamamlamıştır.

Eleştirel tavrılarına rağmen, din sosyologları klasik teorisinin iki özelliğini devam ettirmişlerdir. Bunlardan birincisi dine fonksiyonel bakıştır. Bazı sosyologlar mazi ile

237 J. Beckford, *Religion in Advanced Industrial Societies*, Unwin Hyman, London 1989.

238 K. Popper, *The Poverty of Historicism*, Ark, London 1989.

bir takım noktalarda alâkalannı koparsalar bile, onların dine bakışı tamamen fonksiyonist olma özelliğini sürdürmüştür. Berger ve Luckman'ın fenomenolojik çalışmaları bu durumu gayet güzel bir şekilde ortaya koyar. Bu iki yazar tamamen farklı bir teorik zeminde harekete geçmelerine rağmen, sonunda fonksiyonist bir yaklaşıma ulaşırlar. Ama bu sefer varılan nokta sosyal fonksiyonizm değil, kognitif fonksiyonizmdir. Bu demektir ki fonksiyonizm hakimiyet alanını genişleterek yeni ifade alanları bulmuştur, fakat herhangi bir meydan okuma ile karşı karşıya kalmamıştır. Yeni nesil din sosyologlarının eski nesilden miras alarak devam ettirdikleri ikinci özellik de dinin geleceği hakkında tahminde bulunmaktır. Ancak bu sefer, dinin ortadan kalkacağını iddia eden eski neslin aksine, yeni nesil dinin geri gelip tekrar hakim olacağı tahminini yürütmüştür. Bir metot olarak geleceğe yönelik tahmin yürütme metodu (prediction) değil, sadece eskiden yürütülmüş tahminler sorgulanmış ve eleştirilmiştir. Öte yandan bu yeni nesil sosyologların, dinin geleceği hakkında yaptıkları tahminlerin de klasik dönemde zaten yapıldığı söylenebilir.²⁴⁰ Mesela Weber bir kâhin edasıyla dünyada dinin geleceği hakkında şöyle demiştir:

Kimse gelecekte bu demir kafeste kimin yaşayacağını bilmiyor; bu muazzam gelişmelerin sonunda tamamen yeni peygamberler ortaya çıkar mı, çıkmaz mı; yoksa eski fikir ve hedeflerin yeniden muhteşem bir doğuşu mu olur? Eğer bu ikisi de olmazsa, o zaman, ihtilaca sebep olan kendi kendinin önemi inancıyla çevrili mekanik bir taşlaşma olacaktır.²⁴¹

Değişimin akışı içerisinde daha önceki dönemde hakim olan iki ana bakış açısı inandırıcılıklarını kaybetmişlerdir. Bunlar evrimci açıklama şeması ile Batılı ve Batılı olmayan insanların tecrübeleri arasında fark olduğu iddiasıdır. Evrimci bakış açısı birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Mesela Parsons ve Bellah'ın bir zamanlar meşhur olan evrimci din teorileri, dinin yükselişi ile ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Buna doğrudan ve dolaylı olarak bağlı olan dinî tecrübeyi zaman ve mekan kategorilerine göre tasnif etme tutumu, teorik zeminden yavaş yavaş silinmiştir. Din yeni teorik şemalarda, sosyal ve kognitif fonksiyonları gibi evrensel özelliklere sahip olduğu kabul edilen seçkin bir yer almaktadır. Hayat şartları ne olursa olsun, kesintisiz olarak hayatın mânâsını arama ve bu mânâyı kültürel sembollerle muhafaza ve ifade edip başkalarıyla paylaşma, insanların evrensel vasfı olarak kabul edilmiştir. Bu kavramsal değişiklikler, ortaya çıkışlarını din sosyologlarının 1960'lardan bu yana Amerika'da "dinin beklenmedik meddi" karşısında takındıkları tavra borçludur.

239 S. Seidman, A. Jeffery, ed. *Culture and Society*, s. 221.

240 M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (çev. Talcott Parsons), Charles Scribner's, New York 1958, s. 182.

Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi*

Adnan Aslan**

Religious Pluralism in Western Thought

This article analyses Western approaches on religious pluralism in two parts. The first part considers why plurality of religions poses a problem for religious people and argues that it is because there are conflicting truth claims. This part also demonstrates that globalizing trends worsen the situation. The second part critically surveys three paradigms or ways put forth in the West for dealing with religious pluralism. The first type sees those outside Christianity as unsaved even if they are respected. The second type sees sincere followers of other religions as Christians except in name. The third and the most recent type is less patronizing; it views all religions as equal. The first and second types advocate all persons turning to a single religion such as Christianity. The article also presents the internal debates within the last paradigm.

Bu makale dinlerin çokluğunun dinî bir problem olup olmadığı sorusuna cevap aradıktan sonra, konuyu Batı dinî düşüncesinde önemli kılan sosyal ve entelektüel süreci kısaca tasvir edecek; konuyla ilgili bir çözüm teklif etmekten ziyade, önerilen dışlayıcılık (exclusivism), inhisarcılık (inclusivism) ve çoğulculuk (pluralism) paradigmasını ele alıp tenkit edecektir. Geleneksel ekolün bir dinî çoğulculuk olarak nitelenmesi ve bunun temellendirilmeye çalışılması bu makalenin önemli iddialarındandır. Makale, aynı zamanda Batı'nın dinlerarası diyalog çağını karşısında herhangi bir tavır alamayan ve fakat bir cevap üretmek zorunda kalan çağdaş İslâm düşüncesine sunduğu perspektif, bilgi ve tenkitleriyle de katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi uzun bir tarihe sahip dinlerin inanç ve ibadet sistemleri, toplumsal hayatı düzenleyen müesseseleri, medeniyetin

-
- * Bu çalışma, ileride dinî çoğulculuk meselesine İslâm açısından bir çözüm öneren başka bir makale çalışmasıyla tamamlanacaktır.
 - ** Dr. Adnan Aslan, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Din Felsefesi.
Bu makalenin telifi sırasında fikirlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Doç. Dr. Ş. Tufan Buzpinar, Dr. Tahsin Görgün ve Dr. Mustafa Sinanoğlu'na teşekkür ederim.

şekillenmesini etkileyen metafizik, ahlâkî ve hukukî prensipleri ve milyonlarca insanın mensubiyeti gibi olgular tarafsız bir gözle değerlendirildiğinde, bu dinlerden her birinin “Mutlak Hakikat”la¹ bir nevi ilişkili olduğu düşünülmektedir.² Dinler kendilerine has sosyo-dinî alanlarda inananların kimliklerini oluşturmuşlar ve bunun gereği olarak da her din mensubu kendi inancını doğru ve geçerli telakki etmiştir. Dinî dünyalara dışardan bakıldığında, birbirleriyle yarışan ve bazan da çelişen doğruluk iddiaları vardır; her din kendi kutsal kitabını daha doğru, diğerini ise kendisiyle çeliştiği ölçüde yanlış görmüştür. Dinlerin bu iddialarına felsefî açıdan tutarlı ve makul bir sistem içinde cevap üretme faaliyeti, Batı’da dinî çoğulculuk kavramı çerçevesinde gerçekleştirilmektedir. Burada söz konusu edilen dinî çoğulculuk dinlerin çoğulcu varlığından doğan bir durumun adıdır.³ Hick ve Cantwell Smith’de görülen ve dinleri eşit derecede geçerli sayan ideolojik dinî çoğulculuk değildir.⁴

I

Dinlerin Çokluğu Dinî Bir Problem midir?

Birçok dinin aynı anda var olması, fenomenal dünyanın ötesinde İlahî bir “Hakikat”ın varlığına inanmayanlar için bir problem değildir. Onlar dinlerin çokluğu ve farklılığını kültürel zenginlik ve çelişkilerini ise insan doğasının bir neticesi olarak görürler. Dolayısıyla dinî, insan zihninin bir ürünü kabul eden seküler düşünce akımları nihaî planda, insanın fikrî istidlâlden bağımsız ontolojik bir Tanrı’nın varlığını kabul etmedikleri için onların birbiriyle çelişen iddialarını da bir problem olarak algılamazlar.

Dinlerin çokluğu meselesine, her din farklı yaklaşır. Geleneklerinde dışlayıcı prensip ve doktrinleri olan Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerin meseleye bakış açısıyla tarihlerinde dışlayıcı söylemi öne çıkarmamış Budizm ve Taoizm’in bakış açısı aynı değildir. Fakat dinlerin çokluğu, maddî alemin ötesinde İlahî ve aşkın bir Hakikat’ın varlığını kabul eden ve dışlayıcı söylemi kısmen de olsa benimseyen Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâmiyet ve Hinduizm gibi büyük dinlerin dindar mensupları için önemli ve aynı zamanda “ekzistansiyel” bir problemdir. Dinî çoğulculuk diğer taraftan teolojik bir sorundur; zira dinlerden her biri “Mutlak Hakikat”’a ve dolayısıyla kurtuluşa giden yolun sadece kendilerinden geçtiğini iddia eder ve söz konusu Hakikat’ı tavsifte birbiriyle çelişirler. Bu durum, cevaplanması gereken birçok soruyu gündeme getirmektedir: Meselâ, dinlerden birinin iddiası doğru ise diğerlerinin iddiaları nasıl izah edilecektir? Hepsî iddialarında yanlış ise, Mutlak Hakikat’ın varlığından söz edilebilir mi? Dinlerin hepsi doğru ise, aralarındaki çelişkiler nasıl telif olunur?

1 Bu makalede “Mutlak Hakikat” kavramı, Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi büyük dinlerdeki Tanrı tasavvurlarını ihata ettiği düşünüldüğü için özellikle tercih edilmiştir.

2 Hûd, 11/118’de şöyle buyurulmaktadır: “Eğer Rabb’in dilediydi insanları tek bir ümmet yapardı. Ama onlar ihtilaf edip durmaktadırlar.”

3 Dinlerin çokluğunu ve birbirleriyle çelişen iddialarını felsefî değil de dinî açıdan ele alan entelektüel faaliyete *theology of religions* (dinler teolojisi) denir.

4 Dinlerin çelişen hakikat iddiaları ve dinî çoğulculuk hipotezinin ilişkisi için bk. John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London 1989, s. 362-372.

Dinî çoğulculuk, din felsefesindeki “Tanrı’nın varlığıyla ilgili tartışmalar” ve “ölüm-süzlük inancı” meseleleri gibi “teorik” değil, “pratik” bir problemdir. Dinler inanç ve pratikleriyle yaşadıkları ve mensupları da ilahî Hakikat’ın varlığına inandıkları müddetçe, bu konu din felsefesinin önemli bir problemi olmaya devam edecektir.

Modernitenin hakimiyetiyle birlikte, din dışı bakış açıları dinlerin mutlaklık iddialarını sorgulamaya başladı. Bu çağda, kendilerini dinin tesir alanından kurtardıkları inanan “bilim adamları”, dinin mahiyet ve tabiatını tespit için ilkel dinlere yöneldiler. Bu yöneliş, Max Müller, Herbert Spencer, Auguste Comte, Charles Darwin, Emile Durkheim gibi seküler teorisyenlerin ilkel dinlerden hareketle büyük dinlerin oluşumu, yani dinin kaynağı hakkında seküler teoriler üretmeleriyle sonuçlandı. Diğer taraftan, Friedrich Schleiermacher, Rudolf Otto, William James ve John Hick’in temsil ettiği düşünce, dinin varlığını ve meşruiyetini pozitivistlerin de inkar edemeyecekleri “dinî tecrübe” kavramına bağladı. Bu düşünürlerin etkisiyle, Batı din felsefesinde, dinî tecrübe önemli bir konuma sahip olunca, diğer dinlere entelektüel ilgi de artmaya başladı. Bunun üzerine Batılı bazı ilim adamları, Hinduizm, Budizm, İslâm, Taoizm ve Zerdüştlük gibi doğu dinleri hakkında araştırmalar yapıp eserler yazdılar.

Dinî tecrübe kavramının oynadığı merkezi role, Hick’in dinî çoğulculuk hipotezinin katkıları da eklenince, çoğulcu bakış açısı Batı dinî düşüncesinde önemli bir yer edindi. Bundan cesaret alan Hick, dinî çoğulculuk meselesini din felsefesinin sadece önemli konularından biri haline getirmekle kalmadı, aynı zamanda Keith Ward, Paul Badham, John Cobb gibi düşünürlerle birlikte “pluralist bir din felsefesi” oluşturmaya çalıştı. Bu noktada, sadece dinî düşüncenin Batı’daki evrimi değil, aynı zamanda “pratik ve toplumsal gelişmeler” de dinî çoğulculuk meselesinin gündeme gelmesine ve bu mesele hakkında çözüm önerileri üretilmesine vesile olduğunu belirtmek gerekir. Bunların başında da globalleşme gelir.

Globalleşme, kendi zıddı olan yerelliğin de güçlenmesine sebep olmakta, bir taraftan birbirine benzeyen şehirlerin ve ülkelerin kurulmasını, insanların birbirlerine benzer tarzda giyinip benzer tarzda davranmasını sağlarken diğer taraftan etnik ve dinî kimlikleri güçlendirerek yerel değerleri merkezine alan çeşitli dinî akımların ve sosyal hareketlerin doğmasına sebep olmaktadır. Kitle iletişim araçlarının gelişmesi, ülkeler arası göç gibi etkenler, dinî dünyaları birbirine yakınlaştırdı. Dolayısıyla, tesis edilen bu “global toplum” içinde farklı din mensuplarıyla birlikte yaşama mecburiyeti hasıl oldu.⁵

5 Tarihın bazı dönemlerinde farklı din mensupları aynı imparatorlukta ve aynı siyasi otorite altında kapalı toplumlar halinde yaşamışlardır. Bunlar ihtiyaçlarından dolayı zaruri ilişkiler kurmuşlardır. Entelektüel ve dinî ilişkiler asgari düzeyde cereyan etmiş ve genelde biri diğerinin diniyle fazla alakadar olmamıştır. O devrin toplumlarında, bu gün olduğu gibi evrensel değer ve normlardan bahsetmek mümkün değildi. Dolayısıyla da “global teoloji” bir ihtiyaç haline gelmemiştir. Globalleşmenin dine etkileri için bk. Peter Bayer, *Religion and Globalization*, Sage, London 1994; Ronald Robertson, “Globalization, Politics and Religion” *The Changing Face of Religion* (drl. James A. Beckford-Thomas Luckmann), Sage, London 1989, s. 10-23; “Globalization, Modernization and Postmodernization: The Ambiguous Position of Religion” *Religion and Global Order* (drl. Ronald Robertson-William R. Garret), Paragan House Publisher, New York

II

Probleme Çözüm Önerileri

Her din kendi öğretilerinin doğru, diğer dinlerin ise kendisinden ayrıldığı hususlarda yanlış olduğunu iddia etmektedir. Diğer bir ifadeyle, dinlerin Mutlak'la ilgili öğretileri çelişmekte ise; birinin doğru dediğine diğeri yanlış, birinin iyi dediğine diğeri kötü, birinin tek dediğine diğeri çok diyorsa ve bütün bunların ötesinde Mutlak'ın varlığı kabul ediliyorsa, o zaman bu problemin makul bir çözümü olmalıdır. Ya bu öğretilerden biri doğru, diğerleri yanlış (dışlayıcılık) ya da dinî öğretilerin bütünü aynı anda doğru (çoğulculuk) veya bu dinî öğretiler bütünüyle yanlıştır. Bu yanlışlık ise Mutlak'ın olmadığı anlamına gelir (ateizm).

John Hick, dinî çoğulculuk meselesini hıristiyan dünyasını göz önüne alarak şu şekilde ifade eder:

Biz Hıristiyanlar Tanrı'nın evrendeki herkesi sevdiğini, bütün insanlığın Yaratıcı'sı ve Baba'sı olduğunu ve dolayısıyla da her insanın nihai noktada iyilik ve felahını istediğini söyler dururuz. Aynı zamanda geleneksel söyleme uyarak kurtuluşa götüren tek yolun Hıristiyanlık olduğunu da ifade ederiz. Fakat birazcık durup üzerinde düşünmeye başladığımız zaman, şunu da çok iyi biliriz ki yaşayıp ölen ve şu anda yaşayan insan neslinin büyük bir çoğunluğu ya İsa'dan önce yaşadı ya da Hıristiyanlığın sınırları dışında yaşamaktadır. Öyleyse bütün insanlığın kurtuluşunu arzu eden Tanrı'nın, bu insanlığın ancak çok küçük bir azınlığının gerçekten kurtuluşa ulaşabileceğini takdir ettiği sonucunu nasıl kabul edebiliriz?⁶

Batı'da dinlerin çokluğu meselesine üç farklı paradigma çerçevesinde cevap üretilmiştir. Burada paradigma temsilcilerinden ileri gelenlerin görüşleri ifade ve tahlil edilecektir.

a) Dışlayıcı (Exclusivist) Paradigma

Bu paradigmayı savunan kişi, sadece dindaşlarının kurtuluşa ereceğini ve diğerlerinin bu dini kabul etmedikçe kurtulamayacağını savunur. Tarihî olarak, bir kısım dinler kendi kimliklerini çoğunlukla bu paradigma zemininde ifade etmişlerdir. Hıristiyanlık kendi tarihi boyunca dışlayıcı paradigmayı savunmuştur. Yeni Ahid'de Hz. İsa'nın "Hiç kimse Oğul'u tanımadan Baba'yı tanıyamaz ve Baba'yı bilmeden de Oğul'u bilemez ve ancak Oğul istediğine kendini bildirecektir"⁷ ve "Yol ve hakikat benim; ben vasıta olmadıkça Baba'ya (Tanrı) kimse ulaşamaz"⁸ dediği rivayet edilir.

1991, s. 281-291; John H. Simpson, "Globalization and Religion: Themes and Prospects" *Religion and Global Order*. Ayrıca bk. Akbar S. Ahmed ve Hastings Donan, "Islam in the Age of Postmodernity" *Islam Globalization and Postmodernity* (drl. Akbar S. Ahmed-Hastings Donan), Routledge, London 1994, s. 1-20.

6 John Hick, *God and the Universe of Faiths*, Macmillan, London 1988, s.122.

7 Matta 11: 27.

8 Yuhanna 14: 6.

Yeni Ahid'in Rasüllerin İşleri adlı bölümünde ise şu ifadelere yer verilir: "Ve başka hiçbirinde kurtuluş yoktur; çünkü gök altında damlar arasında verilmiş başka bir isim yoktur ki onunla kurtulabilelim."⁹ Yeni Ahid'deki bu ifadelerden hareketle, sadece Hıristiyanlığın kurtuluşa ulaştıran yol olduğu hükmüne varılmıştır. 1302 yılında Papalığın VIII. Kutsal Deklarasyonu'nda şu ifadeler yer alır:

Biz imanımızın gereği olarak inanınız ki İsa'nın mesajını sadece kutsal Katolik Kilisesi temsil eder. Yine biz sağlamca inanır ve şahadet ederiz ki bu kilisenin dışında ne kurtuluş ne de günahların bağışlanması mümkündür... Ayrıca ilan eder ve bildiririz ki Kutsal Roma Papalığı'na itaat etmek her insanın kurtuluşu için zaruridir.¹⁰

Modern Hıristiyanlığın önemli bir kesimini oluşturan Protestan dünyasında durum bundan farklı değildir. Martin Luther *Large Catechism* isimli eserinde diğer din mensupları ile alakalı fikrini şu kelimelerle ifade eder:

Hıristiyanlığın dışında kalanlar ister sapıklar, Türkler, Yahudiler ve isterse sahte Hıristiyanlar (Katolikler) olsun, tek ve gerçek Tanrı'ya inansalar dahi yine de Rabbin gazabı ve cehennem azabına düşer olacaklar.¹¹

Kendi tarihi boyunca "extra ecclesiam nulla salus" (Katolik kilisesi dışında kurtuluş yoktur) deyimini¹² sloganlaştıran Katolik dünyası, II. Vatikan Konsili (1963-1965) ile tarihinde ilk defa dışlayıcı anlayışı biraz yumuşatarak diğer dinlerin mensuplarının da kurtuluşa ereceğini ifade etmeye başladı. Katolik dünyasındaki bu paradigma değişikliğinin diğer hıristiyan mezheplerine de etkisi oldu. Konuyla ilgili olarak, II. Vatikan Konsili'nde Kilise'nin Dogmatik Anayasası'nın II. Bölüm on altıncı paragrafında şu ifadelere yer verilir:

Bizzat kendi hatası olmadan Mesih'in İncil'i ve kilisesini tanımayan, buna rağmen samimi olarak Tanrı'yı arayan ve onun keremiyle hareket eden ve kendi şuurunun kılavuzluğunda fiilleriyle O'nun iradesini gerçekleştirmeye çalışan kimseler de kurtuluşa ereceklerdir. İlahi takdir kendi hataları olmadan Tanrı'nın sarıh bilgisine ulaşamayanların ve fakat O'nun fazlıyla iyi hayat yaşayanların kurtulması için zaruri olan yardımı esirgemez. Onlarda iyilik ve hak adına bulunan her şeyi kilise, İncil'i kabule hazırlık olarak görmektedir.¹³

II. Vatikan Konsili'nin deklarasyonunda kilisenin diğer dinlere ve mensuplarına karşı tavrı ise şöyle ifade edilmektedir:

9 Resullerin İşleri 4:12.

10 Denzinger, 468-9. *The Church Teaches: Documents of the Church in English Translation*, B. Herder Book Co., St. Louis ve Londra: 1955, s.153.

11 Martin Luther, *Large Catechism, Luter's Primary Works*, II, III (trc. H. Wace-C. A. Buchheim), London 1896, s. 106.

12 Gavin D'Costa bu sloganın diğer dinleri dışlamak için değil de daha çok Katolik kilisesinin kurtuluş için önemini vurgulama gayesiyle üretilmiş olduğunu savunmaktadır. Daha detaylı tartışmalar için bk. " 'Extra ecclesiam nulla salus' revisited", *Religious Pluralism & Unbelief; Studies Critical and Comparative* (dr. Ian Hammett), Routledge, London 1990, s. 130-147.

13 *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents* (dr. O. P. Austin Flannery), Liturgical Press, Indiana 1992, s. 367-368.

Katolik Kilisesi diğer dinlerdeki kutsal ve gerçek olan "hiçbir" şeyi reddetmez. O başka dinlerdeki hayat tarzlarının, öğretilerin ve kuralların her ne kadar kendi inandığı ve uyguladıklarına uymasa da insanlığı aydınlatan Hakikat'tan bir ışık taşıdığını kabul eder.¹⁴

Bu deklarasyonlardan açıkça anlaşılacağı üzere, Katolik dünyası, dünyadaki değişimleri, özellikle globalleşmenin ortaya çıkardığı yeni durumu da göz önüne alarak tarihî dışlayıcı tavrını kısmen de olsa bırakmayı ve daha kuşatıcı, kapsayıcı bir tavra doğru yönelmeyi arzu etmektedir. Tarihî olarak katı dışlayıcılığın savunuculuğunu yapan Katolik Kilisesi'nin bir "tavize" meyletmesinin en temel sebeplerinden biri, yer-yüzünde bilim ve teknolojinin etkisiyle oluşan ve modernite diyebileceğimiz yeni durumda, eski söylemi savunmanın artık çok güç olduğuna inanmasıdır. Kendi kontrolü dışında oluşan bu gelişmeden yara almamak maksadıyla kilise ve dolayısıyla Hıristiyanlık eski söylemini değiştirmek istemiştir. Fakat mezkur deklarasyonlarda açıkça görüldüğü üzere kilise diğer dinlerin de doğru olabileceğini açıkça ifade etmekten kaçınmış ve onların mensuplarını Hıristiyanlığa giriş hazırlığı safhasında görmüştür.¹⁵

Dışlayıcı paradigmanın modern dönemde önde gelen temsilcisi *The Christian Message in a Non-Christian World* isimli eserin yazarı, Hollandalı misyoner Hendrik Kraemer'dir.¹⁶ Misyoner zihniyetiyle yetiştirilmiş ve iyi bir fenomenolog olan Kraemer, Hıristiyanlığın diğer dinlerden üstünlüğünü şu argümanla temellendirir: Hıristiyanlık Tanrı'nın kendini Mesih yoluyla vahyettiği tek dindir. Bu din hakkındaki hükmü insanlar kendi norm ve prensipleriyle değil, bizzat Tanrı vermelidir; dolayısıyla bize düşen vahyin otoritesine güvenmektir.

Kraemer konuyla ilgili fikirlerini yukarıda İncil'den aktarılan ifadelerle temellendirir ve bu tavrını "Biblical Realism" (Kitab-ı Mukaddes realizmi) diye isimlendirir. Onun tezine göre Hıristiyanlık hakikate ulaşaran tek dindir; zira Mesih İnciller'de bu gerçeği sarîh bir şekilde ifade etmiştir. Hıristiyanlık dışındaki dinî hayat, ne kadar yoğun ve samimî olursa olsun, insanları yanlış yola sevkettiği için İlahî vahyin kendileri hakkındaki hükmü ile karşı karşıyadır. Kraemer, Mesih'in sadece günahkâr insanların akıbeti hakkında hüküm getirmediğini, aynı zamanda inananlara da merhamet ve müjde getirdiğini söyler. Dinin gerçek varlığı bu iki kutbun aynı anda var olmasıyla mümkündür; bir yanda inanan diğer yanda ise inkâr eden olmalıdır. Buna rağmen Kraemer, hıristiyanların diğer dinlere musamaha ile yaklaşmalarının mümkün olduğunu ve onlardan hıristiyanların da öğreneceği şeyler olabileceğini söylemektedir.¹⁷

Kraemer'in fikirlerinden beslenerek dışlayıcı tutumu benimseyen ve savunan küçük bir grup hıristiyan teolog ve ilim adamı vardır. Bunların ileri gelenleri olarak

14 a.g.e., s. 739.

15 Bu deklarasyonlarda dikkati çeken bir başka husus da Kur'an ve Hz. Peygamber hakkında açık ifadelerden kaçınılmış olmasıdır. Halbuki diğer dinlerle ilişkiler bağlamında Hıristiyanlıktan sonra en çok mensubu bulunan İslâmiyet ve onun mensuplarıyla alâkalı ifadeler bulunmalıydı.

16 Konuyla alâkalı diğer eserleri şunlardır: *The Communication of Christian Faith*, Lutterworth Press, London 1957; *Religion and Christian Faith*, Lutterworth Press, London 1956; *Why Christianity of All Religions?*, Lutterworth Press, London 1962; *World Cultures and World Religions*, Lutterworth Press, London 1960.

17 Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, Edinburgh House Press, London 1938, s. 101-120.

Protestan mezhebine mensup ilim adamlarından Stephen Neill¹⁸, Lesslie Newbigin¹⁹ ve Norman Anderson²⁰; Katolikler'den Cizvit misyoner Henricus van Straelen²¹, teolog Hans von Balthasar²² ve oryantalist Paul Hacker²³ zikredilebilir.

Genelde dışlayıcı paradigmanın ve özelden ise H. Kraemer'in iddialarını şu üç ana noktada toplamak mümkündür: a) Hıristiyanlığın diğer dinlere nisbetle çok özel bir yeri vardır. Tanrı kendini Mesih yoluyla ve bu dinle "vahyetmiştir". b) Dinler aslı itibarıyla insanî değil ilahîdir. Dolayısıyla onlar hakkında hüküm vermek insana düşmez. c) Bu dünyada cezayı hak eden insanlar daima olacaktır ve herkesi kurtarmak endişesiyle hakikat tahrip edilmemelidir.

Kraemer'in birinci iddiayı ileri sürmesini mümkün kılan, Tanrı'nın İsa'da tecessümü, kendini İsa yoluyla vahyetmesi, İsa'nın Tanrı'nın oğlu olması gibi hıristiyan doktrinleridir. Buradan hareketle, Kraemer, hıristiyanların inandığı özel hususiyetlere binaen bu dinin yegâne ve üstün olduğunu iddia etmektedir. Öte yandan bu tavır bir yahudi veya müslümanın özel vasıflarından bir kısmını ileri sürerek dinlerinin üstünlüklerini iddia etmelerine imkân vermektedir. Kabul edelim ki bazı dinleri diğerlerinden ayıran kendilerine has özellikler vardır. O halde bu hususiyetlerin birinin diğerinden üstün olduğunu tesbit edecek sağlam kriterler bulmak durumundayız. Üstelik bir hıristiyanın kendi dini için müsbet gördüğü bir durumu, bir müslüman kendi dini için menfi görebilir. O takdirde müslümanın gözünde o vasıf Hıristiyanlığın İslâmiyet'ten daha zayıf olduğunu gösterir. Meselâ, Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu iddia etmeleri, hıristiyanlara göre, Tanrı'nın onlara özel bir muamelesidir. Halbuki bir müslüman Kur'an'a dayanarak bunun Tanrı'ya bir iftira olduğunu söyler. Dolayısıyla hıristiyanların iddialarının aksine, bu doktrine inanmak, Hıristiyanlığın diğer dinlerden üstünlüğüne değil, bilakis zaafına delalet eder.²⁴

Kraemer'in Hıristiyanlığın üstünlüğüne dair ikinci delili ise Tanrı'nın Hıristiyanlığın diğer dinlerden üstün olduğunu söylemesidir. Halbuki bir müslüman, aslında bu delille Hıristiyanlık değil, İslâmiyet diğer bütün dinlerden üstün olduğunu kolayca iddia edebilir. Hatta bir müslüman, Tanrı'nın gönderdiği son kitabında kendi katında yegâne dinin İslâm olduğunu, Hıristiyanlığın bir kısım inanç esaslarının bizzat Hıristiyanlar

18 Bu konudaki en önemli eseri *Christian Faith and Other Faiths: The Christian Dialogue with Other Religions* (Oxford University Press, Oxford 1970) isimli kitabıdır. Buna ilaveten *Crises of Belief* (Hodder & Stoughton, London 1984); *A History of the Church: Christian Missions* (Penguin, Harmondsworth 1964) gibi eserleri de sayılabilir.

19 Bu konudaki önemli eseri *The Open Secret*'tir (Eerdmans Publishing, New York 1978). Diğer eserlerinden *Christian Witness in a Plural Society* (BBC, London 1977); *The Finality of Christ* (SCM, London 1969) burada zikredilmelidir.

20 Konuyla doğrudan ilgili eseri: *Christianity and Comparative Religion*'dir (Inter-Varsity Press, London 1975). Diğer bazı eserleri şunlardır: *The Mystery of the Incarnation* (Hodder & Stoughton, London 1978); *The World Religions*, Inter-Varsity Press, London 1975.

21 Konuyla alakalı *The Catholic Encounter with World Religions* (Burns & Oates, London 1966) isimli eseri burada zikredilmelidir.

22 Bu konudaki en ciddi eseri: *The Moment of Christian Witness*'tir (Newman Press, New York 1969).

23 *Theological Foundations of Evangelization* (Steuer Verlag, St Augustin 1980) bu konudaki tek önemli eseridir.

24 Diğer taraftan, müslümanın Kur'an'ın özelliklerini ileri sürerek, İslâmiyet'in üstün olduğunu iddiasına hıristiyanların vereceği cevap, bizim onlara verdiğimiz cevabın bir benzeri olacaktır.

tarafından tahrip edildiğini söyleyerek, İslâm'ın doğruluğunun vurgulandığını bir hıristiyana nazaran daha tutarlı tarzda iddia edebilir. Kraemer'in teklifi doğrultusunda eğer Tann'nın dinler hakkındaki hükmü esas alınır, O'nun en son gönderdiği kitabın hükmü esas alınmalıdır. Dolayısıyla Hıristiyanlık üstünlük iddiasından vazgeçmelidir. Bunun Kraemer'in ulaşmak istediği bir sonuç olmadığı ise aşikardır.

Hız. İsa'ya nisbet edilen İncil'ler ve Yeni Ahid onun ölümünden tahminen en erken elli yıl sonra yazıldığı ve dolayısıyla insanî unsurların etkisi göz önünde bulundurulduğunda, Kraemer'in "biblical realism"inin (Kitab-ı Mukaddes realizmi), bir müslümanın ortaya atacağı Kur'ânî realizm karşısında bir varlık ortaya koyması mümkün görünmemektedir.

Kraemer, bir şeyin Tann'nın hükmü olması ile inananların o şeyin Tann hükmü olduğunu söylemesi hususunu birbirine karıştırmaktadır. Tarihi tecrübe bize, Tann'nın hükmünü veya vahyini elçileri yoluyla tebliğ ettiği ve bunun insanlar tarafından kaydedilip nesilden nesile aktarıldığını söylemektedir. Maamafih, kutsal kitapların metin haline getirilmesi sürecinde geçirdiği serüvenleri açısından Tevrat'la İncil veya Kitâb-ı Mukaddes'le Kur'an hiçbir zaman aynı değildir. Buradan hareketle, dinlerin mutlaklık iddialarını temellendirmek kolay değildir. Asıl zor olan şey ise kendi kutsal kitaplarına dayanarak, sadece kendi dinlerinin hak ve diğerlerinin batıl olduğunu iddia edenlerin iddialarını değerlendirecek, dinî geleneklerin dışında, bir zemin oluşturmaya güçlüğüdür. Meselâ, Kur'an'a dayanarak Hıristiyanlığın bir kısım inanç esaslarının batıl olduğunu iddia eden bir müslümanla, İncil'lere dayanarak Tevrat ve Kur'an'daki bazı inançların batıl olduğunu iddia eden bir hıristiyan arasındaki farkı felsefi olarak temellendirmek gerçekten zordur. İlk bakışta her ikisi de kendi kutsal kitabını esas alarak diğerini yargılamaktadır. Salt inancın ötesinde birini diğerine tercih etmemizi sağlayacak evrensel ve gelenekleri aşan esaslar nasıl tespit edilecektir? Dışlayıcı paradigmanın çelişkisi işte bu noktalarda ortaya çıkmaktadır.

Kraemer'in çoğulcu paradigmayı kastederek, "Herkesi kurtarmak endişesiyle hakikat tahrip edilmemelidir" ilkesi bu noktada kabul edilebilir. Bütün insanlığı ahlâkî ve gayri ahlâkî nasıl yaşarlarsa yaşasınlar ve neye inanırlarsa inansınlar, sırf hümanist endişelerle cennete gönderme psikolojisiyle hareket etmenin sağlıklı olmadığı aşikardır. Fakat dinî çoğulculuk meselesi üzerine tefekkür edip çözüm bulmaya çalışan herkesin bu saiklerle hareket ettiğini iddia etmek de doğru değildir. Her ne kadar bu fikri savunanın zihnindeki dışlayıcılık mensup olduğu dine göre değişse de, bu paradigmanın çelişkisini şu şekilde ifade etmek mümkündür: a) Mutlak merhamet ve adalet sahibi yüce Yaratıcı bütün insanlığın kurtuluşuna ulaşmasını arzu eder. b) İnsanların yüzde doksanı doğdukları ailenin ve toplumun dinini benimserler. c) Eğer sadece bir dinin kurtuluşa götürdüğünü kabul edersek, bunun haricindeki toplumlarda doğan insanların (kendi hatalarının karşılığı olmadan) kurtuluşa ulaşamayacaklarını tasdik etmiş oluruz. d) Bu ise mutlak adalet ve merhamet sahibi bir Yaratıcı'nın varlığıyla çelişmektedir.²⁵

25 Buhârî'de Allah Teâlâ'nın kullarına merhametini simgeleyen çarpıcı bir hadis rivayet edilmektedir. Hz. Ömer'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber'e bir grup esir getirilmiş. Bu gruptan bir kadının memesinden devamlı süt akmaktadır. Bu kadın çocuğunu bulduğu zaman kucacağına alıp ve emzirmeye başlar. Bunu

b) İnhisarıcı (Inclusivist) Paradigma

İnhisarıcı paradigma, kurtuluşun diğer dinler aracılığıyla da mümkün olabilmekle birlikte kurtuluşa ulaştırın asıl yolun Hıristiyanlık olduğunu iddia eder. Bu paradigma Batı hıristiyan teolojisi ve din felsefesi çerçevesinde geliştirildiği için şu anda sadece hıristiyanlığa mahsus bir bakış açısı gibi gözükmektedir. Henüz iyi temellendirilmiş bir İslâm ve Yahudi inhisarıcı paradigması olmadığı için bunların nasıl bir söylem geliştireceği hakkında kesin şeyler söylemek mümkün değildir. Buna rağmen İslâmî inhisarcılığın, İslâmiyet'i; Yahudi inhisarcılığın - eğer mümkünse - Yahudiliği mutlak geçerli, diğerlerini ise "izafî" geçerli sayacağını düşünmek mümkündür.

İnhisarıcı paradigmanın en güçlü temsilcisi, ünlü Alman Katolik ilâhiyatçısı ve St. Thomas Aquinas'ın epistemolojisi üzerine doktora tezi yazan Karl Rahner'dir. Martin Heidegger'in Kant üzerine derslerinin müdavimi olan ve dolayısıyla Kant felsefesinden etkilenen Karl Rahner, hıristiyan ilâhiyatına dair düşüncelerini yirmi ciltlik *Theological Investigation* isimli eserinde ifade etmiştir. Rahner, hıristiyan olmayan dinlerle alâkalı fikirlerini bu kitabın daha çok beşinci cildinde dile getirir. Onun inhisarıcı fikirlerini dört önemli tezde özetlemek mümkündür: 1. Hıristiyanlık, bütün insanlığa hitap eden mutlak bir dindir; diğer dinler onunla aynı derecede ve eşit kabul edilemez. Dışlayıcı görünen bu ifadeleri Rahner, İslâm geleneğindeki fetret anlayışına benzer bir kavram geliştirerek yumuşatmaya çalışmaktadır. 2. Hıristiyanlık, teolojik açıdan herkesin kurtulmasını amaçlayan Tanrı iradesinin eseridir ve bu irade kendini Mesih'le ifade etmiş tarihî olarak da İsrail dinlerinde gerçekleşmiştir. Ona göre Tanrı'nın rahmeti Hıristiyanlığın dışındaki dinlere rağmen değil, onların yoluyla da gerçekleşebilir. Bu durumda, diğer dinler de Tanrı'nın merhametine aracılık ettikleri sürece meşru kabul edilmelidirler. Meselâ, İsrail dinlerini Yeni Ahid çerçevesinde ele aldığımızda, onlarda Tanrı'nın iradesinin tahakkuku olarak görebileğimiz birçok unsur yanında, bir sapıklığın ve çürümenin sonucu olan unsurlar da vardır. Bu sapıklık ve çürümeye rağmen Eski Ahid, Rahner'a göre, İncil'lerin zamanına kadar meşru kabul edilmiştir. Rahner, bugün birçok hıristiyanın Yeni Ahid'in zuhuruyla birlikte Eski Ahid'e yeni bir tür aşığı yapıldığını ve hatta Eski Ahid'in Yeni Ahid ile tekamüle ulaşığı kendini gerçekleştirdiği fikrini benimsediğini söyler. 3. Bir hıristiyan başka dine mensup bir kişiyle karşılaşırsa onu Tanrı'nın kurtarıcı rahmetinden mahrum ve günahkâr biri olarak telakki etmemelidir. Başka dinlere mensup olan iman sahipleri, kalplerinin derinliklerinde Tanrı'nın rahmetini benimsedikleri için Rahner onlara "anonim hıristiyanlar" demeyi uygun görmektedir. Rahner'a göre onlar iyi ve faziletli bir hayat sürerek Tanrı'nın rahmetine müspet karşılık verdikleri müddetçe, objektif hıristiyanlıktan haberdar olmasalar bile, Mesih yoluyla vahyedilene inanmış gibidirler. Rahner'ın "anonim hıristiyan" kavramını ortaya atmasının nedenlerinden biri, kurtuluşa sadece hıristiyanların ulaşacağına dair inancıdır. Eğer bir fert kurtulacaksa mutlaka hıristiyan

müşahede eden Hz. Peygamber: "Ne dersiniz, bu kadın çocuğunu ateşe atar mı?" der. Sahabe: "Hayır. Bilakis onu atmamak için elinden geleni yapar" diye cevap verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Allah kullarına bu kadının kendi çocuğuna olan merhametinden çok daha merhametlidir" (Buhârî, "Edep", 18).

olmalıdır; eğer Mesih'in dinine inanıyorsa gerçek hristiyan, değilse "anonim hristiyan" adını alır. 4. Rahner, kilise mensuplarının kendilerini seçilmiş ve kurtulmuş kullar, başka din mensuplarını ise günahkâr zavallılar olarak görmelerinin doğru olmadığını söylemektedir. O, diğer dinî toplumların kilisenin öncü kuvveti olduğunu ve bu dinlerin insanları gerçek Hristiyanlığa hazırlamak gibi bir fonksiyonunun bulunduğunu iddia eder.²⁶

İnhisarçı paradigmanın değişik şekilleri olmakla birlikte, Rahner'in ifade ettiği form, hristiyan dünyasında en yaygın olanıdır. Bu paradigmayı Katolik dünyasında yeniden canlandırmaya çalışan yazarların başında Gavin D'Costa gelmektedir. D'Costa, John Hick'in dinî çoğulculuk hipotezini felsefî açıdan tahlil ve tenkit ederek inhisarçı paradigmanın daha tutarlı olduğu sonucuna ulaşmıştır.²⁷ Bu bakış açısını ilk dile getirenlerden biri Hindistan'da görev yapan İskoçyalı Protestan misyoner John Farquhar'dır. Farquhar, 1913'te yayımladığı *The Crown of Hinduism* isimli eserinde Hinduizm'in yarattığı dinî potansiyelin Mesih'le tekamüle ulaştırılacağını iddia etmiştir. Ona göre hristiyan kurtuluş planında Hindular'a da yer vardır.²⁸ İnhisarçı ekolün çok farklı bir üslûbunun mümessili ise Paul Tillich'tir. O, bütün dinlerdeki Kutsal'ın tezahürlerini kabul etmekle birlikte çarşıdaki İsa'nın, Tanrı'nın dinler tarihindeki fiilini gösteren en değerli kriter olduğunu ifade eder.²⁹ İnhisarçı ekole mensup şahsiyetlerden bir diğeri de John Robinson'dır. O, beklenenin aksine, hristiyanlığın Hinduizm'le münasebeti sonucunda daha iyi gerçekleşebileceğini, bir gözlü hakikatın iki gözlü hakikatten daha iyi olduğunu söylemektedir.³⁰ Bu ekolün en renkli siması, süreç felsefe ve teolojisini temsil eden John Cobb'tur. O Budizm'le Hristiyanlık arasında benzer noktalar bulunduğunu, hatta Budizm'deki Amida'nın Hristiyanlıktaki Mesih anlayışına benzer olduğunu söyler.³¹

Burada Karl Rahner'in inhisarçılığının tahliliyle paradigmanın da bir nevi tenkidi yapılmış olacaktır. Rahner, Hristiyanlığın çok özel, dolayısıyla yegâne din olduğunu ve diğer dinlerle hiçbir zaman eşit görülemeyeceğini iddia etmektedir. Bu iddianın ne kadar sağlam temellere dayandığı tahlil edilmelidir. Eğer Rahner ve diğer hristiyan teologlar, İsa'nın Tanrı'nın oğlu kabul edilmesi, Tanrı'nın ona kutsal enkarnasyonu ve İsa'nın kendini günahlarımız için feda etmesi (atonment) gibi Hristiyanlığın özel vasıflarına dayanarak bu iddiada bulunuyorlar ise, diğer din mensupları özel vasıflarına dayanarak kendi dinlerinin Hristiyanlıktan daha üstün olduğunu savunabilirler.

Rahner'in diğer önemli bir iddiası da şudur: Tanrı'nın kurtarıcı rahmeti diğer dinlerde de gerçekleşir. Zira Eski Ahid'de müşahade ettiğimiz Yahudilik birçok ilâhî unsurları

26 Karl Rahner, *Theological Investigation*, Longman & Todd, London 1984, V, 117-123.

27 İnhisarçı paradigmanın dinî çoğulculuktan daha üstün olduğu iddiası için bk. Gavin D'Costa, *John Hick's Theology of Religion: A Critical Evaluation*, University Press of America, London 1987.

28 John Farquhar, *The Crown of Hinduism*, Oxford University Press, Oxford 1930, s. 457-8.

29 Paul Tillich'in bu hususla alakalı önemli eseri *Christianity and the Encounter of World Religion*, Columbia University Press, New York 1963.

30 John Robinson, *Truth is Two-Eyed*, SCM Press, London 1979, s.129.

31 John Cobb, *Beyond Dialogue: Towards a Mutual Transformation of Christianity and Hinduism*, Fortress Press, Philadelphia 1982, s. 123-8.

kapsadığı gibi, Yeni Ahid'in ışığında, onda bazı sapıklıkların ve çürümenin de olduğu görülmektedir. Hatta Rahner, Eski Ahid'in Yeni Ahid'le tamamlanıp tekamüle erdirildiğini de söyler. Bu ifadeleriyle Rahner kendisiyle çelişmektedir. Bu iddia müslümana da aynı yöntemi kullanma hakkı verir. Diğer bir ifadeyle, bir müslüman Kur'an'a dayanarak Hıristiyanlıkta bazı doğru unsurların yanında yanlış unsurların hatta çürüme ve bozulmaların da bulunduğunu, hem eski hem de Yeni Ahid'in kendini Kur'an'da tamamlamış ve tekamüle ulaştırmış olduğunu iddia edebilir. Rahner'in bu tezini savunabilmesi için, aynı argümanla kendi fikrinin bir müslümanınkinden daha üstün olduğunu ispat etmesi gerekir.

Rahner'in bir başka önemli fikri de diğer dinlerin Hıristiyanlığın öncü kuvvetleri olduğu ve insanlığı hıristiyanlaştırmaya hazırladığı şeklindedir. Görünen o ki, bu sadece bir iddiadır. Böyle bir iddiayı herhangi bir müslüman veya hindu da yapabirdi. Önemli olan bu hükme Rahner'in nasıl ulaştığıdır. O, dinler arasındaki ihtida hadiselerini tahlil edip, dinsiz veya ilkel dinlere mensup olanlara nazaran (Tanrı'nın kurtarıcı rahmetinin tecelli ettiğini varsaydığı) Yahudiler'in zorlanmadan hıristiyan oldukları tesbitinden hareketle fikrini savunsaydı daha anlaşılır olabilirdi.

Rahner'ı asıl meşhur eden "anonim hıristiyan" terkiibini kavramlaştırmasıdır. Ona göre diğer İlahî din mensupları farkında olmasalar da hıristiyanıdır ve bundan dolayı Tanrı'nın rahmetinden pay alacakları ümit edilir. Rahner'in bu tezi, bir müslümanın bir hıristiyan veya yahudiye "anonim müslüman" demesinin yanlış ve kendi iddiasının ise daha doğru olduğunu gösterecek esaslardan yoksundur. Bu, Avrupa merkezli bakış açısının bir yansımasıdır; modernist Batılı zihniyet kendi ürettiği kavramlarla "diğerini" nitelemeyi ve hatta onu etkileyip kendi niyeti muvacehesinde kullanmayı hedefler. Bir başka açıdan bakıldığında bu tavır müslüman, Yahudi, Hindu veya Budist'e iftira, hatta hakarettir. Sonuçta bu tutumuyla Rahner bir müslümana anonim de olsa hıristiyan demektedir.

İnhisarçı tezin iki temel noktada zaafı vardır: Şümul ve mahiyet. Bu görüşü benimseyen bir hıristiyan, kimleri "anonim hıristiyan" sayıp kimleri saymayacaktır? Hangi dinin mensupları, niçin "anonim hıristiyan" olarak nitelendirilecektir? Bu sorulara tatminkar cevap verilememiştir. İkinci nokta da bununla bağlantılıdır. Bir dinin kurtuluşa ulaştırıcı özellikleri neye göre tesbit edilecektir? Meselâ, genel anlamda bütün yahudiler mi, yoksa sözgelimi İsa'nın sınırlı da olsa peygamberliğine inanan yahudiler mi "anonim hıristiyan" sayılacak? Manevî yoğunlukta ve aynı derecede iyi ahlâka uygun bir hayat yaşamının "anonim hıristiyan" sayılmakla doğrudan alakası var mı? Bu gibi itirazları inhisarçı ekol, henüz bir çözüme ulaştırmış görünmemektedir.³²

32 Dışlayıcı ve inhisarçı paradigmanın bu şekilde takdimine Gavin D'Costa'nın eserleri rehberlik etmiştir. Bu konuların daha geniş değerlendirilmesi için bk. Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism*, Basil Blackwell, Oxford 1986.

c) Çoğulcu (Pluralist) Paradigma

Bu yaklaşıma göre, mutlak ve ilâhî bir hakikat vardır ve dinler bu “mutlak” a ulaşan ve onu eşit derecede temsil eden farklı yollardır. Dolayısıyla bu yolların hangisi takip edilirse edilsin sonuçta kurtuluşa ulaşılır.

Çoğulcu paradigma, birçok fikrî ve sosyal değişimin sonucu olarak daha çok modern dönemde dinî araştırmaların merkezî bir konusu haline gelmiştir. Gerek İslâm’ın ve gerekse Hıristiyanlığın kadim geleneğinde bu bakış açısını besleyen bir kısım unsurlar bulmak mümkün ise de, konunun bağımsız bir mesele olarak gündeme gelmesi modern döneme rastlar. Çoğulculuğa diğer iki paradigmaya nisbetle bu dönemde daha fazla önem verilmiş ve hakkında tezler hazırlanıp, kitaplar yayımlanmıştır.

Batı düşünce tarihinde bu tavrın ilk önemli temsilcisi Alman Liberal Protestan teologu ve fikir adamı Ernst Troeltsch’dir. O 1923 yılında yayımladığı “The Place of Christianity Among the World Religion” isimli makalesinde, çoğulcu paradigmayı cesaretle ifade etmeye çalıştı. Çağdaşı sayılan Amerikalı filozof William Hocking de 1932 yılında yayımladığı *Re-thinking Missions* isimli eserinde çoğulcu paradigmayı benimsediğini ifade etti. Her iki düşünür de dinlerin tarihî ve kültürel relativizminin farkında idiler ve Hıristiyanlığın diğer dinlere nisbetle hiçbir zaman özel bir statü iddia edemeyeceğini ifade ediyorlardı. Bu paradigma İngiliz tarihçisi Arnold Toynbee tarafından da dile getirildi. Sonraları, bu çizgiyi sürdüren ve hatta tekamüle erdiren iki önemli düşünür Wilfred Cantwell Smith ve John Hick’tir. Batı’da bu yönleriyle bilinmeseler de, perennial felsefenin temsilcileri de çoğulcu paradigmanın savunucuları olarak kabul edilmelidir. Özellikle Frithjof Schuon ve Seyyid Hüseyin Nasr bu ekolün dinî çoğulculuk görüşünü çeşitli eserlerinde ifade etmişlerdir.

Wilfred Cantwell Smith’e göre dinî çoğulculuk: Cantwell Smith *The Meaning and the End of Religion* isimli eserinde, Batı’nın kendine has bakış açısıyla kavramlaştırıp sistematize ettiği *religion* (din) teriminin insanlığın gerçek dinî hayatını olduğu gibi tanımaya engel olduğu için tamamen terkedilmesi gerektiğini savunan teziyle, Batı dinî düşüncesinde haklı bir üne sahip olmuştur. Cantwell Smith bu iddiasıyla Batılı entelektüellerin İslâm, Hinduizm ve Budizm gibi dinleri kendi kültür dünyalarında ürettikleri kavramlarla tanımaya çalışmalarının sakıncalarını ortaya koymuş ve onların, bu dinleri toplumda yaşayan halleriyle tanımaya ve takdir etmeye davet etmiştir. Onun bu tavrı Batı dinî düşüncesine Hıristiyanlık dışındaki dinlerin, birer fenomen olmakla birlikte, aynı zamanda birer değer olduğu fikrini de getirmiş ve dolayısıyla dinî çoğulculuk paradigmasının temellerini kurmuştur. Başta John Hick olmak üzere dinî çoğulculuk meselesiyle ilgilenen birçok Batılı düşünürü etkilemiştir.

Cantwell Smith’e göre her dinin birbiriyle irtibatlı iki boyutu vardır: Birincisi iman, diğeri ise büyüyen gelenektir (cumulative tradition). Bu ikisini birbirine bağlayan ise yaşayan ferttir. İman, ferdin kendi iç dinî tecrübesi veya iç dünyasındaki Aşkın Varlık algılayışı veya etkisi olarak tanımlanabilir. Cantwell Smith bir dinin tarihinde olan ve müşahade edilebilen bütün verileri, söz konusu toplumun dinî hayatının tarihi, ibadethaneleri, kutsal kitapları, kelâmî sistemleri, ibadet biçimleri, hukukî ve sosyal

müesseseleri, ahlâkî kodlar ve mitlerini; kısaca bir nesilden diğer bir nesile taşınabilecek ve tarihçinin konusuna giren her şeyi büyüyen gelenek (cumulative tradition) kavramı içinde değerlendirmektedir.³³ Cantwell Smith'in bu fikri İslâm'a uygulandığında, bir müslümanın kendi iç dünyasında İslâm adına hissettiği şeyler, ferdi Allah anlayışı ve yaşadığı dinî tecrübeye iman denir. Bu mânâda iman ferdi, dinamik ve farklıdır. O, Kur'an dahil, hadisler, fıkıh, kelâmî sistemler, kısaca Hz. Peygamber'den bu tarafa İslâm adına söylenmiş ve kaydedilmiş, yapılmış her şeyi büyüyen gelenek (cumulative tradition) kavramı içine koymuş olmaktadır.

Cantwell Smith her hıristiyan, müslüman veya hindu ferdin, dinleriyle alâkaları bakımından, birbirlerinden farklı olduklarını söyler. Hıristiyan olmak demek, ortak bir dinî tarihin şuuruna sahip olmak ve Hıristiyanlık diye nitelediğimiz bu ortak sürecin oluşmasına iştirak etmektir. Her hıristiyan, müslüman ve Hindu fert, her gün ve her an bu Hıristiyanlık, Hinduizm ve İslâmiyet'in oluşma sürecine katkıda bulunmaktadır. Cantwell Smith'e göre insanlığın ve Tanrı'nın birliğine inananlar aynı zamanda insanoğlunun dinî tarihinin de birliğine inanmalıydılar. Nasıl ki dindar fertler, dinlerinin oluşum sürecine iştirak ediyorlarsa, her din, insanlığın ortak dinî tarihini oluşturma sürecine iştirak ediyor demektir. Diğer bir ifadeyle dinler yaşayan, tek ve ortak bir tarihi paylaşmaktadır. Hıristiyanlık, İslâmiyet, Budizm ve Hinduizm dinî tarihleriyle bir global tarih, dinî toplumlarıyla da dünya toplumunun bir parçasını oluşturmaktadır.³⁴

Cantwell Smith, dinleri aşkın ve dolayısıyla da değişmez prensipler bütünü olarak değil de her an değişen tarihi bir süreç olarak değerlendirdiği için, onlara doğru ve yanlış kategorilerinin uygulanamayacağını iddia etmektedir.³⁵ Ona göre bir kimsenin kendi dinini veya geleneğini Tanrı ile veya mutlak doğru ile özdeşleştirmesi yanlıştır; insan, dinini kutsal olarak değil Kutsal'a giden bir yol olarak görmelidir. Dünyadaki bütün dinî hareketler, Hıristiyanlık ve diğerleri insanoğlu tarafından bu dinleri aşan (transcend) ve aştığına inandıkları bir şeye karşılık veya tepki olarak inşa edilmiş ve her an yeniden inşa edilmektedir. Dindar insanlara Aşkın Varlık bu süreci oluşturmada yardım etmektedir. Cantwell Smith'e göre hıristiyanların sadece Hıristiyanlığı doğru, kurtuluşa ulaştırılan din olarak kabul etmeleri, dinlerini mutlak doğru yerine koydukları için putperestliktir. Cantwell Smith hıristiyanların, Tanrı'nın kendilerini Hıristiyanlığı inşa etmek için ilham ettiğine değil de, Tanrı'nın bizzat Hıristiyanlığı inşa ettiğine; yine müslümanların ve Hindular'ın Tanrı'nın kendilerine İslâmiyet'i ve Hinduizm'i inşa etmeleri için ilham verdiğine değil de, bu dinlerin Tanrı tarafından kurulduğuna inanmalarını şirk telakki etmektedir.³⁶

33 Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and the End of Religion*, Mentor Books, London 1963, s. 141.

34 Bu tezin nasıl temellendirildiği için bk. Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology*, Macmillan, London 1981.

35 Wilfred Cantwell Smith bu meseleyi "Can Religions be True or False?" başlığı altında *Questions of Religious Truth* (Victor Gollancz Ltd., London 1967) isimli eserinin üçüncü bölümünde genişçe ele almaktadır.

36 Wilfred Cantwell Smith, "Idolatry: In Comparative Perspective", *The Myth of Christian Uniqueness*, (drl. John Hick-Paul F. Knitter), SCM Press, London 1987, s. 59.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Cantwell Smith dinleri, Aşkın Varlığın etkisiyle insanlann tarihi süreç içinde inşa ettikleri dinamik ve değişken bütünlükler olarak görmektedir. Her dinî prensip, doktrin, ritüel, inanç kendi toplumunda etkinse, yani sürecin oluşmasına katkıda bulunuyorsa, biri diğeriyle çelişse bile doğru, yani geçerlidir. Cantwell Smith hiçbir dinin doktrinini tarihi aşan mutlak doğru kabul etmediği için, dinlerin kendi içinde doğruluğu veya yanlışlığını, tutarlılığı veya tutarsızlığını ve kendi dışındaki dinlerle ilgili değer hükümlerindeki çelişik iddialarını bir problem olarak görmez; zira bunlar tarihi süreç içinde farklı coğrafyalarda ve farklı kişiler tarafından oluşturulmuş olabilirler. O, bir dinî doktrin in mutlak doğru olduğunu söylemenin, aslında bir insanın Tanrı adına söylediği şeyi, aradan insanı çıkararak bizzat Tanrı sözü kabul etmek ve dolayısıyla da Tanrı'da olmayan bir şeyi O'na zafe etmek anlamına geldiği için şirk saymıştır. Cantwell Smith'in dinî çoğulculuk anlayışı değerlendirme bölümünde tahlil edilecektir.

John Hick'e göre çoğulculuk: Hick'i dinî çoğulculuk hipotezini tesis etmeye götüreren iki saik vardır. Hick *Faith and Knowledge* ismiyle yayımladığı doktora tezinde, kendini çoğulculuk düşüncesine götürecektir "dinî tecrübe" ve Türkçe'ye "fitrat" olarak tercüme edebileceğimiz "innate religious tendency" kavramına özel bir yer ayırmıştır. Daha sonraki çalışmalar ve özellikle William James'in kendi fikri tekamülündeki etkisi, onu dinî tecrübe kavramından hareketle Hıristiyanlığın tek dinî değer olmadığını sonucuna götürdü. Hick'in gözünde Muhammed'in dinî tecrübesi, en az İsa veya Buda'nunki kadar değerliydi. Diğer taraftan, Hick'in önemle üzerinde durduğu, doğuştan getirdiğimiz dinî temayüller (innate religious tendency), dinin evrensel ve tabii bir fenomen olduğu hususunu vurgulamaktaydı. Buna Hıristiyanlık vasıtasıyla benimsediği Tanrı inancı da eklenince, Hick için dinî çoğulculuk hipotezinin temel unsurları kendiliğinden teşekkül etti.³⁷

Hick'e göre dinler ilahî ilhamlara açık Musa, İsa, Muhammed ve Buda gibi yüksek ruhlu şahsiyetlerin dinî tecrübeleri sonunda oluşmuş ve kendine has doktrin, ritüel ve ahlâkî prensipleri olan "insanî" sistemlerdir. Buradan hareketle biz, Hick'in sisteminde dinleri tamamen insanların kendi zihinlerinden ürettikleri inanç esasları olarak da değerlendiremeyiz. Hick, aşkın bir Hakikat'ın varlığına ve O'nun müstesna insanlara dinî tecrübe "an"larında tesir ettiğine inanır. Seçilmiş şahsiyetler de dinî tecrübeye elde ettiklerini, kendi kültür havzalanındaki "cari olan kavramlar"la ifade etmeye çalışırlar. Hick'e göre söz konusu yoğun tecrübe sonunda her peygamber,

37 Bu entelektüel unsurların yanında Hick'i dinî çoğulculuk hipotezine götüren birçok pratik elementler de söz konusudur. Bunların başında, New Jersey'deki Prespeteryan Kilisesi'nin Hick'in, İsa'nın bakire anneden doğduğunu inkâr ettiğini söz konusu ederek din adamlığı görevinden alınması hadisesi gelir. Bu ve buna benzer birçok hadise Hick'i Kilise'den ve dolayısıyla resmî Hıristiyanlıktan gittikçe soğutmaya başlar. Bu hadiseler için bk. John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London 1985. Hick'i çoğulculuk fikrini savunmaya götüren bir diğer hadise ise, onun Birmingham'da çok farklı din mensuplarıyla samimi ilişkiler kurmasıdır. O bazan bir mescitte müslümanlarla, bazan da hindü, yahudi ve sihlerle birlikte onların ibadethanelerinde toplantı halinde görülüyordu. Buna işaretler, "Bir filozof olarak yeni fikirler değil, bu yeni tecrübelerin kendisini dinî çoğulculuk meselesine çektiğini" söylemiştir. Detaylı bilgi için bk. John Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, Yale University Press, New Haven 1993.

Allah, Semavî Baba, Adonay, Nirvana, Şiva ve Vişnu gibi kendi kültürlerinde esasen var olan kavramlarla “İlahî Realite”yi isimlendirmişlerdir. Hick bunu “the Real an sich”, yani “Hak Bizatihi” terimiyle ifade eder.

Hick, Hak Bizatihi “the Real an sich” ile dinlerin farklı Tann kavramları arasındaki ilişkiyi, Kant’ın numen-fenomen ayrımını kullanarak açıklamaya çalışır. Ona göre Hak Bizatihi (the Real an sich) numen alanıdır ve yani bizim tecrübemizin dışındadır. Dolayısıyla, Hak Bizatihi hakkında hiçbir müsbet ve menfi niteleme yapılamayacağını iddia eder. Meselâ O’na şahıs veya gayri-şahıs, aktif veya pasif, bir veya çok, iyi veya kötü, adil veya zalim, alim veya cahil, murid veya aciz diyemeyiz. O’nun hakkında diyeceğimiz tek şey, O fenomenal Tann kavramlarının numenal zeminidir.

Hick, Hak Bizatihi’nin (the Real an sich) birincisi Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi semitik dinlerde ortaya çıkan müşahhas (the Personae of the Real), diğeri ise Hinduizm ve Budizm gibi dinlerde zuhur eden müşahhas olmayan (the Impersonae of the Real) iki ayrı tezahürü olduğunu söyler. Bütün bunlar, Hick’e göre, “Mutlak” ve “Aşkın” numenal varlığın fenomenal yansımaları olduğu için bu “dinlerin her biri doğrudur ve bunlardan birine inanan kurtuluşa erecektir.”

Burada Hick’e yöneltilmesi gereken soru şudur: Bu büyük geleneklerin Hak Bizatihi’nin tezahürleri olduğu nasıl bilinecektir? Hick’e göre dinlerin ilahiliğini gösteren bazı kriterleri şu şekilde sıralayabiliriz: 1. Dinlerde derin bir mistik yaşamın (saintliness) var olması. Bir başka ifadeyle eğer bir dinin gerçek azizleri ve mistikleri var ise, bu durum o dinin hak olduğunun en önemli delilidir. 2. Hak dinler, bağlularını ben-merkezli (self-centredness) bir hayat biçiminden, hak-merkezli (reality-centredness) hayat anlayışına ulaştırlar. 3. Hak dinler ortak ve evrensel ahlâkî prensiplere kaynaklık etmekte kalmaz, aynı zamanda onların, uygulanacağı bir mekanizmayı da tesis eder. 4. Tarihî sürecin bizzat kendisi hak olanları, olmayanlardan ayıran önemli bir testir.³⁸

Hick’in dinî çoğulculuk hipotezini kısaca ifade ettikten sonra, geleneksel ekolün çoğulculuk anlayışı ortaya konulmalıdır. Bundan sonra da hem Hick ve Cantwell Smith hem de geleneksel ekolün çoğulculuk anlayışı değerlendirilecektir.

Geleneksel ekolün çoğulculuk anlayışı: Rene Guénon, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Huston Smith ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi düşünürlerin temsil ettikleri perennial felsefenin din anlayışının da çoğulcu paradigma içinde değerlendirilmesi gerekir. Bu söz konusu ekole göre hakikat tektir; değişmez ve sürekli (perennial). Zira Mutlak tektir ve değişmez. O halde neden birbirinden farklı dinler aynı Mutlak Hakikat’ı ifade ettiklerini iddia ediyorlar? Bu soruya söz konusu ekolün mensupları şöyle cevap verirler: Mutlak Hakikat değişmez ve fakat O kendini farklı zamanlarda

38 John Hick dinî çoğulculuk hipotezini en geniş biçimde *An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent* (Macmillan, London 1989) isimli *magnum opus*’da ele almıştır. Konuyla ilgili diğer önemli eserleri şunlardır: *God and the Universe of Faith*, Macmillan, London 1973; *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London 1985; *God Has Many Names*, Macmillan, London 1980; *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, Yale University Press, New Haven 1993.

ve farklı kültürel kontekstlerde, farklı formlarla ifade eder. Başka bir ifadeyle, dinler hiç değişmeyen ve dolayısıyla bir olan hakikatin, farklı kültürel çevrelerde, farklı şekilde ifadesidir. Yine bu ekolün iddiasına göre Mutlak, mutlak olmayan dünyaya formsuz yani Mutlak olduğu halde ulaşamaz. Bizle ilişki kurabilmek için, mutlaka bir forma, yani bir ifade biçimine, bir üslûba ve bir doktrine bürünmesi gerekir. Formda, teklik ve yegânelik mümkün değildir; form dediğiniz zaman çokluğun da kabul edilmesi gerekir.³⁹ Zira, dinlerin çokluğu ve aynı zamanda farklılığı, geleneksel ekole göre, Mutlak'ın insanla ilişkisinin doğurduğu kaçınılmaz bir sonuç olarak görülür. Yine bu ekole göre dinler, özde birliğe ulaşırlar; zira Tanrı birdir, tanımı ve vasıfları gereği kendisiyle çelişmez; doğruyu yanlış, iyiyi kötü olarak nitelemez. Hakikat tek ve ezelidir. Bu ifadelerden hareketle geleneksel ekol dinleri sadece birer form olarak kabul ettiğini de iddia edemez. Zira geleneksel ekol formların ötesinde bir ilâhî özün varlığından da söz etmektedir. Dinler aynı "Mutlak Hakikat"ı ifade ettikleri için, formda ayrılırsalar da, özde birleşirler. Dolayısıyla geleneksel ekol, dinlerin birliğinin zahirde (exoteric) değil, batında (esoteric) aranması gerektiğini ve bu derin hakikati sadece mânevî alanda kemale ulaşabilen seçkinlerin anlayabileceğini iddia eder. Bu ekol, bütün ilâhî dinleri bir bütün olarak doğru kabul eder. Nasr bu hususu şu şekilde tasvir etmektedir:

Doğrusu, bu günkü insanlığın mânevî ve dinî hayatının gerçekten önemli ve yeni bir boyutu var ise, o da diğer kutsal form ve anlam dünyalarının, arkeolojik veya tarihî gerçekler değil, aksine yaşayan dinî realiteler olarak var olmalarıdır. Fakat insan bir güneş sistemi içinde yaşamak ve onun kanunlarına uymak zorundadır. Bununla birlikte diğer güneş sistemlerinin ritim ve harmonisini farketmekle de, var olduğunu bilir ve her birinin, farklı gezegen sistemlerinin büyüleyici güzelliklerini müşahade edebilir. Fakat bir gezegen sistemi içinde yaşayan için, o tek ve yegâne gezegen sistemidir. İnsan elbette kendi gezegen sisteminin Güneş'yle aydınlanacaktır ve buna rağmen mânevî yetkinliğinin gücüyle ve "orada olmadan" ve sezgisiyle bilir ki her güneş sisteminin bir güneşi vardır. Bu hem o güneş sisteminin güneşi ve hem de bütün güneş sistemlerinin Güneşi'dir. Her sabah şafakla yükselen ve dünyamızı aydınlatan Güneş neden yegâne Güneş olmasın?⁴⁰

Nasr bu analogiyle dinlerin çokluğu meselesine açıklık getirmek istemektedir. Nasıl ki insan bir güneş sistemi içinde yaşamak ve onun kanunlarına uymak zorundadır, tıpkı bunun gibi insan bir dinî dünyada yaşamak ve onun kanunlarına uymak mecburiyetindedir. Bu dinî dünyada yaşarken, diğer dinlere ihtiyacı olmaz; kendi peygamberiyle aydınlanır ve bu dinî dünyada kaldığı, yani kendi güneşiyle aydınlandığı müddetçe diğer güneş sistemlerinin güneşlerini birer yıldız gibi görür. Geleneksel ekol Yahudilik, Hıristiyanlık, Hinduizm ve Budizm gibi büyük ilâhî dinlerin mevcut formlarında

39 Hiç bir formun yegâne olamayacağını şöyle bir misalle izah etmek mümkündür. Bir fikrin insan zihnindeki haliyle, ifade edilmiş hali aynı değildir. Bir şekilde ifade edilmek, başka tarzlarda ifade edilebilmenin mümkün olduğunu gösterir. Bu fikrin ifade biçimini, ifade edildiği ortam tayin eder. Aynı fikir, özü değiştirilmeden farklı ortamlarda farklı şekillerde ifade edilebilir. Dolayısıyla bir ifadenin (form) olması, diğer ifadelerin olacağından da delilidir.

40 Seyyid Hüseyin Nasr, *Knowledge and the Sacred*, State University of New York Press, Albany 1989, s. 292.

bozulma ve çürümeyi kabul etmediği için, onları bir bütün olarak doğru ve sahih kabul eder.⁴¹ Dinlerin aynı Hakikat'ı farklı formlarda ve farklı üsluplarda ifade etmeleri geleneksel ekol için bir problem değildir. Bu açıdan bakıldığında, Yahudilik ile Budizm arasında çelişkiden daha çok, farklılık olduğu için, bu iki dinin aynı anda varlığını izah etmede güçlük çekmeyebilir. Asıl problem dinler aynı hakikat hakkında farklı şeyler söylediği zaman ortaya çıkmaktadır. Meselâ Hz. İsa'nın vasıfları ve son durumu hakkında İslâm ile Hıristiyanlığın birbiriyle çelişen doktrinlerini izah etmede zorlanmaktadır. Mamefih bu ekole mensup en önemli şahsiyetlerden biri olan Nasr, Hz. İsa hakkında her iki dinin versiyonunun da doğruluğunu ve fakat bunu modern epistemolojinin sınırları içinde izah etmenin zor olduğunu iddia etmektedir.⁴²

Geleneksel ekol, "izafi mutlak" (relatively absolute) ve semavi öz (celestial archetype) kavramlarına yeni fonksiyonlar yükleyerek, dinlerin çokluğu meselesine makul bir dinî izah getirmeye çalışır. Schuon'un dinî literatüre kazandırdığı "izafi mutlak" kavramını Nasr, dinî çoğulculuk meselesini izah için kullanır. Nasr'a göre sadece Mutlak (Tann) mutlaktır ve bu, insanla vahiy yoluyla ilişki kurduğunda, her toplumsal çevrede farklı kutsal form ve anlamlar dünyası yaratır. Meselâ, İslâmî dünyada Kur'an ve hıristiyan dünyada Logos (Tann kelamı) olarak Mesih, bizatihi Mutlak olmadan mutlaklık ifade eder ve dolayısıyla da Tann'ya nisbetle izafi mutlaktır. Buradan hareketle Nasr, eğer bir hıristiyan, Tann'ı teslis veya Mesih'i Logos olarak görür ve doğru olarak inanırsa, bunu dinî noktayı nazardan anlamının mümkün olduğunu söyler. Metafizik açıdan bakıldığında, bunlar izafi mutlaktır ve sadece Tann'nın sonsuz zâtı ve birliği bütün izafiliğin üstündedir.⁴³

Geleneksel ekolün ileri gelen üstatları gibi Nasr da tasavvuftaki İbn Arabî ekolünün tesiri altındadır. O, dinî çoğulculuk meselesini tasavvufî bakış açısıyla, İbn Arabî ve Mevlana Celaledin Rumi'den de ilhamla geliştirdiği kavramlarla izah etmeye çalışır. Meselâ Nasr'ın dinlerin gayr-ı tarihî, semavî bir özleri (celestial archetype) ve nüveleri olduğunu ve bu nüvelerin ilahî Hakikat'ın bir cihetini temsil ettiğini söylemesi onu klasik tasavvuf üslubuna yakınlaştırır. Nasr'a göre dinlerin tarihî varlıkları, bu semavî nüvelerinin tezahürü ve somutlaşmasıdır. Bir başka ifadeyle, dinler nüvesi semavatta olan bir ağaç gibidir; dünyadaki açılım ve büyüme veya yok olma hep o semadaki nüvenin içindeki dizayna göre olmaktadır. Şu halde bu fikre göre, dinlerin sadece çokluğu değil aynı zamanda en ince ayrıntılarına kadar farklılığı da ilahî irade

41 Geleneksel ekolün önde gelen temsilcilerinden Frithjof Schuon'un *The Transcendent Unity of Religion* (The Theosophical Publishing House, London 1993) isimli eserinde dinlerin aşkın birliği tezini savunurken ileri sürdüğü prensiplerden ve ortaya koyduğu tartışmadan Budizm, Hinduizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi büyük dinlerin mevcut doktrinlerini olduğu gibi kabul ettiği anlaşılmaktadır. Schuon'un Hıristiyanlıkla alakalı mütalâaları ve özellikle teslis ve Hz. İsa ile alakalı hıristiyan doktrinlerini ortaya koyarken takındığı tavır, bizi Schuon'un Hıristiyanlıkta bozulmayı kabul etmediği kanaatine ulaştırmaktadır. Diğer taraftan da Schuon her dinin, peygamberi, gelişme, gerileme ve çürümeden ibaret dört dönemden müteşekkil bir tarihi olduğunu da kabul etmektedir (*Christianity/Islam, Essays on Esoteric Ecumenicism*, World Wisdom Books, Indiana 1981, s. 12). Öyle anlaşılmaktadır ki Schuon'un bu tezi kaybolan eski din ve geleneklere şamildir ve şu anda yaşayan büyük gelenekleri kısmen de olsa bundan hariç tutmaktadır.

42 Bu iddianın daha açık ifadesi için bk. Adnan Aslan "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülakat", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1 (1997), s. 184.

43 Nasr, *Knowledge*, 294.

tarafından istenmiştir. Bize düşen, bunun farkında olarak kendi dinî dünyamızın kanunlarına göre yaşamaktır.⁴⁴

Wilfred Cantwell Smith dinî çoğulculuk problemine, Hick'in yaptığı gibi sistemli bir hipotez veya tez çerçevesinde çözüm üretmekten daha çok, bir dinler tarihçisi olarak kendine has tarih anlayışı ışığında izah getirmeye çalışmıştır. O, bir din felsefecisi olmaktan çok, bir tarihçidir. Bu sebeple onun dinin tarihselliğini vurgulaması anlayışla karşılanabilir. Fakat dinleri bütünüyle tarihin ürettiği bütünlükler olarak telakki etmesi, bütün dinlerin özenle altını çizdiği Mutlak ve onun tarihî etkinliği anlayışına aykırı düşmektedir. Cantwell Smith, daha çok Hegel'in etkisiyle olsa gerek, adeta tarihi Mutlak'la özleştirmiş ve her şeyin varlığını tarihe maletmiştir. Halbuki İslâm, Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm ve Hinduizm gibi dinler, tarihi Mutlak'ın bir faaliyet alanı olarak tanımaktadır. Bu noktada Cantwell Smith'in tezi dinlerin en temel fikriyle çelişmektedir.

Cantwell Smith, Batılı entelektüellerden religion (din) kavramını, gerçek dinî yaşayış ve inanışları tanımayan engel olduğu için terketmelerini istiyordu. Fakat kendisi, dinlerdeki aşkın kavramını tarihin sınırları içine hapsederek bu kavramın içeriğini boşaltmış, dolayısıyla mutlak ve aşkın olduğuna inanılan prensiplerin fonksiyonlarını yok etmiştir. Başka bir ifadeyle, Cantwell Smith'in çok değer verdiği dinî ve ahlâkî yaşayışı sağlayan Tann'nın, kendinden başka her şeyin aşkın olduğu inancını, Smith'in tarih anlayışıyla bağdaştırmak oldukça zordur. Dindar insanların yoğun dinî yaşayışlarının yegâne sebebi Aşkın bir varlığa inanmaldır. Eğer dindar kişiler dine ve Tann'ya Cantwell Smith'in tarih anlayışı ışığında inansalardı, o zaman bu dindarlıklarını devam ettirmeleri mümkün olmazdı. Bu da dinin anlam ve fonksiyonunu kaybetmesi demektir.

Cantwell Smith, dinlere her an yeni şeyler eklenen ve çıkarılan; onları büyüyen, gelişen ve yenilenen tarihî bir süreç olarak ele almakta ve bunu büyüyen gelenek (cumulative tradition) kavramıyla izah etmeye çalışmaktadır. Onun bu kavramı Hinduizm'in tarihinden ilham alarak geliştirdiği anlaşılmaktadır. İslâm dininin kaynağı olan Kur'an, Sünnet ve bunlara dayalı kural ve kavramların oluşturulması, tamamen Hz. Peygamber zamanında ve ondan sonraki ilk asırda tamamlanmıştır. Cantwell Smith'in söylediği gibi, İslâm tarihî bir sürecin eseri olsa idi, Kur'an'ın nüzulü'nün devam etmesi, Sünnetin ve her an yeni dinî kuralların ihdasının sürmesi gerekiyordu. Doğrusu, Cantwell Smith'in büyüyen gelenek (cumulative tradition) kavramı namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin ifa edilmiş biçimlerinin yüzyıllarca hiç değişmemesi gerçeğini izah edememektedir.

44 Geleneksel ekolün dinî çoğulculuk hakkındaki klasik eseri, Frithjof Schuon'un *The Transcendent Unity of Religion*'dir (Theosophical Publishing House, London 1993). Geleneksel ekolün düşüncelerini daha kuvvetli bir sesle ifade eden düşünür Seyyid Hüseyin Nasr'dır ve onun bu konudaki en önemli eseri *Knowledge and the Sacred*'tir. Nasr'ın bu meseleyle alakalı diğer eserleri şunlardır: *The Need for Sacred Science* (Curzon, London 1993); *Islam and Plight of Modern Man* (Longman, London 1975); *Ideals and Realities of Islam* (Aquarian, London 1994). Ekolün din hususundaki görüşlerini ifade eden diğer önemli bir eser de Lord Northbourne'nun *Religion in the Modern World* (J. M. Dent & Sons Ltd, London 1963) isimli kitabıdır.

Cantwell Smith, dinî çoğulculuk problemini “Tanrı fikri dahil” dinlerin hakikat iddialarını insanî bir kurgu kabul ederek çözdüğüne inanır. Bir dinin doğru olması onun toplumda var olması, insanların hayatını etkilemesi demektir. Ona göre insanlara bir dünya görüşü sunabilen, nasıl davranacaklarını öğreten ve uzun bir tarihi süreçte varlığını koruyabilmiş her din doğrudur. İşaret edildiği gibi, nitelikli bir dinî hayatın temeli, dinlerin hakikat iddialarının kalben ve kesin olarak doğruluğuna inanmaya dayanır. Cantwell Smith bir yandan nitelikli dinî hayatın çok mühim olduğunu ifade etmekte diğer yandan buna kaynaklık eden dinlerin hakikat iddiasına o dinin bağlularının inandığı gibi inanmak istememektedir. Doğrusu Cantwell Smith bu dinî çoğulculuk meselesini onların hakikat iddialarını mutlak alandan zafî bir alana taşımak suretiyle problem olmaktan çıkararak çözmektedir. Bu durum, söz konusu problemle karşılaşmaktan kaçınmaktır. Yapılması gereken şey, dinlerin hakikat iddialarını doğru kabul ederek çözüm üretmektir. John Hick ve geleneksel ekolün teklif ettiği çözüm de bu tarzdadır.

Hick, dinî çoğulculuk meselesini, dinî geleneklerin anlam dünyaları içinde çözmenin zor olduğunu görmüştür. Zira her din kendi geleneği içinde bir bakış açısı geliştirmekte ve ona göre diğer dini yargılamaktadır. Eğer geleneğin paradigmalardan hareket edilirse, dinlerin birbirleriyle çelişen noktalarını uzlaştıracak bir zemine ulaşmak zordur. Dolayısıyla geleneğe bağlı düşünürlerin ulaşacakları nihai nokta, geleneğin bakış açısını daha rasyonel bir forma ulaştırmak olacaktır. Hick’in hipotezinin gücü burada ortaya çıkmaktadır. Ona göre çıkmazdan ancak dinlerin dar sınırlarını aşip, onların varlığını felsefî bir zeminde izah etmekle kurtulabiliriz. Bu zemin, Hick’e göre, Kant’ın numen ve fenomen ayrımıdır ve buna dayanılarak büyük dinler eşit olarak değerlendirilebilir. Hick bu tavrın dinî olmadığı gerçeğine güvenerek, diğer dinlerin kendi noktalarına rasyonel sisteme dinî itirazlar yapamayacağına inanır. Bu özellik, Hick’in dinî çoğulculuk hipotezinin müsbet tarafı olarak görülmelidir.

Hick’in sağlam bir felsefî temele oturmuş gibi görünen hipotezinin ciddi zaafı vardır. Bu zaafın şöyle sıralamak mümkündür: 1. Dinler arası çelişkileri aşmak için teklif ettiği sistemde dinlerin önerdiği tanrılar birer fenomenal semboller durumuna düşmektedir. Bu durumda bu sistem içinde bir taraftan Hak Bizatihi’nin (the Real *an sich*) varlığını, diğer taraftan da dinlerin kendi Tanrı’larının varlığını görmekteyiz. Bu dualizm Hick’in çoğulculuk hipotezinin tutarlılığını zedelemektedir. Söz konusu durumda hakiki bir Tanrı’da bulunması gereken mutlak vasıfları Hak Bizatihi’ye mi (the Real *an sich*), yoksa dinlerin tanrılarına mı yükleyeceğiz? Daha açık bir ifadeyle, semitik geleneklerde Tanrı’nın bir olduğuna, kâinatı yarattığına, elçiler gönderdiğine, mutlak ilim ve irade sahibi olduğuna inanılır. Hick’e göre bu sıfatlar Hak Bizatihi’nin mi, yoksa Allah, Adonay veya Semavî Baba’nın mı? Eğer geçekte bu vasıflar insanların uydurdukları unsurlar ise o halde dinlerin mitolojilerden farkı nedir? 2. Hick’in dinî çoğulculuk hipotezinde Şiva, Vişnu, Allah, Adonay ve Semavî Baba gibi dinin tanrıları ikincil konuma düşmektedirler, zira asıl güçlerini ve varlıklarını Hak Bizatihi’den almaktadır. Diğer taraftan bu sistemde, Hak Bizatihi (the Real *an sich*) o kadar soyut bir “varlık” olarak takdim edilmektedir ki, hiçbir müspet sıfatla onu

vasıflandıramıyoruz. Dolayısıyla Hick'in dinî çoğulculuk hipotezinde, dinin tanrıları ibadet edilemez bir konuma düşmektedir. Diğer bir ifadeyle, bu hipotez dinin en temel özelliklerinden biri olan ibadeti de kaldırmış olmaktadır. 3. Hick'i dinî çoğulculuk hipotezine götüren en önemli sebeplerden biri, dinlerin ahlâkî ve mânevî yetkinliğe ulaştırma özelliğinin olmasıdır. Hick, kendi Tanrı inancını da bununla temellendirir. Eğer dinler bencilliklerden anılmış aziz, veli gibi ideal insanlar yetiştirmeseydi rasyonal felsefelerden farkları olmazdı. Fakat Hick, bu şekilde bir dinî çoğulculuk hipotezi ortaya atmakla, bindiği dalı kesmektedir: Bir taraftan inananları daha fazla dindarlığa teşvik ederken diğer yandan da bu dindarlığa kaynaklık eden Tanrı'nın irade, ilim, mutlaklık ifade eden vasıflarını yok sayan bir sistem teklif etmektedir. Daha açık bir ifadeyle, eğer insanlar Hick'in Hak Bizatihi'sine inanırsa, o zaman Hick'in hayran olduğu dinlerin mânevî özellikleri tamamen kaybolur ve artık aziz ve veli yetiştiremez. 4. Dinlerde mevcut olduğu iddia edilen çelişkileri izah etmek veya uzlaştırmak için model arayan Hick, sonunda bizzat dinlerin kutsal varlıklarını tehdit eden bir sonuca ulaşmıştır. Onun hipoteziyle dinler, Tanrı'nın merhameti sebebiyle insanları dünya ve âhirette kurtuluşa ulaştırmak için gönderilmiş ilâhî inanç ve ibadet sistemleri olmaktan çıkmakta, insanın ferdî dinî tecrübesi sonucunda ortaya çıkardığı, içinde doğru ve yanlışların bulunduğu yan mitolojik inanç sistemleri haline gelmektedir. Bu durumda, dinleri gerçekten din yapan ve doğrunun kaynağı olan vahiy inkar edilmektedir.

Geleneksel ekoldeki dinî çoğulculuk anlayışının en ciddi problemi, ilâhî kaynaklı büyük dinleri ve gelenekleri kendi bütünlüğü içinde doktrinleri ve pratikleriyle doğru kabul edip aralarındaki çelişkileri izah edememesidir. Bundan dolayı, bu ekolün dinî çoğulculuk anlayışı, Hz. İsa'nın son durumuyla alâkalı İslâm'ın ve Hıristiyanlığın farklı görüşlerini ve hatta tevhidle teslisi uzlaştırmaya çalışan çelişkili teviller yapmak zorunda kalmıştır. Geleneklerdeki birbirlerinden farklı ve bazan da çelişen inanç esaslarını doğru ve sahih kabul etmek ve bunu din adına savunmak zordur. İslâm'da çok canlı bir cennet-cehennem hayatını içeren net ve belirgin öteki dünya hayatı ile Hinduizm'deki insanın bir önceki hayatındaki "karma"sına (fiil) göre hangi canlı veya cansız, insan veya hayvan formunda yeniden doğacağını ifade eden "samsara" veya Budizm'deki nihai bir itminan ve kurtuluş olan "nirvana" inanışlarının hangisi doğru kabul edilecektir? Semitik dinlerdeki Tanrı inancıyla, "tanrısız" Theravada Budizmi nasıl tevil edilecektir? Geleneksel ekolün teklif ettiği dinî çoğulculuk çerçevesinde, semitik dinler arasındaki çelişkileri dahi tevil etmek veya uzlaştırmak gerçekten zordur. Bu noktada, İslâm ve Hıristiyanlık arasındaki çelişkilerden en bariz olanı, Hz. İsa'nın son durumuyla alâkalıdır. Kur'an açık bir ifadeyle İsa'nın çarmıhta öldürülmediğine,⁴⁵ hıristiyanlar ise aksine onun çarmıhta öldürüldüğüne ve hatta bunu bizim günahlanmıza kefarete olarak yaptığına inanmaktadır. Seyyid Hüseyin Nasr bunun her ikisinin de aynı anda doğru olabileceğini ve fakat modern epistemoloji içinde

45 "Ve Allah elçisi Meryem oğlu İsa'yı öldürdük" demeleri yüzünden onları lanetledik. Halbuki onu ne öldürdüler ne de astılar; fakat öldürdükleri onlara İsa gibi gösterildi." en-Nisâ 4/ 157.

bunu izah etmenin mümkün olmadığını söylemektedir.⁴⁶ Bu bariz çelişkiyi görmek için yeni epistemolojiler aramaya gerek yoktur. “Bu bir çelişkidir ve bunlardan birisi doğru, diğeri ise yanlıştır” demek daha tutarlı bir davranıştır.

Global sosyal değişimler, dinlerin ve dünya görüşlerinin yorumlanacağı kültürel ve sosyal zeminler oluşturmaktadır. Dinlerin çokluğu meselesi, bu zeminde tekrar ele alınmalıdır. Bu makalede Batı perspektifinde bu meselenin nasıl bir teorik düzlemde ele alındığı ve çözüm için ne gibi paradigmalann üretildiği tenkit ve değerlendirmeler yapılarak ele alınmıştır. İslâm düşüncesinin bu konudaki teorik çözümleri hemen hemen aynı global-sosyal yapılanmaya dayanılarak yapılacağı için, Batı'da üretilen çözümler dikkate alınmak durumundadır. Bu paradigmalann tenkidi ve geleneksel ekolün çoğulculuk anlayışı, meselenin İslâm düşüncesi açısından çözümüne katkıda bulunacaktır.

46 bk. Aslan, “Mülakat”, 183-184.

Yakınçağ Osmanlı Sosyo-Ekonomik Tarihi Araştırmalarında Kaynak Sorunları: Arşiv ve Arşiv-Dışı Malzemenin Önemi

Ali Akyıldız*

Problems of Documentation in the Socio-Economic Research about Late Ottoman History: the Importance of Archival and Non-archival Sources

This article emphasizes the need to comparatively use the information revealed by different sources such as state archives and press sources. In order to draw attention to the pitfalls in depending on just one of these sources, two cases are provided: 1) the first use of paper money and its effect on bread prices and 2) the government taking control of waqf estate transfers in order to limit transfers to non-Muslims. Both cases demonstrate that archival documents and press reports oppose each other in presenting the intentions of the government. In the case of the first use of paper money, the government was unable to keep down bread prices as it planned; while in the case of waqf estate transfers the newspaper reports were probably censored by the government or they were self-censored by the press itself. Consequently, relying exclusively on one source is misleading. The article concludes, however, that the use of press reports is still crucial and that carefully collecting and interpreting the documents from archives and the press are vital.

Kuşkusuz tarih yazılı belgelerle yapılır. Ama yazılı belgeler yoksa, onlarsız da yapılabilir ve yapılmalıdır. Balı alınacak her zamanki çiçeklerin yokluğunda, tarihinin zengin buluşları içinde ne varsa hepsi kullanılarak yapılmalıdır. Sözlerle de tarih yapılabilir resimlerle de. Toprak parçasıyla da çatı kiremitiyle de. Tarla biçimleri ve yaban otlarla da. Ay tutulmasıyla da at yularıyla da. Jeologların uzmanca taş kanıtlarıyla da kimyacıların kılıçların madeni üzerine yaptığı araştırmaları da. Bir sözcükle: İnsandan kalma olan, insana bağlı olan, insana yarayan, insanın dile getirdiği ve onun varlığını, uğraşlarını, zevklerini ve yaşam biçimlerini anlatan ne varsa, bunların hepsiyle tarih yapılabilir ve yapılmalıdır.

Lucien Febvre

(E. H. Carr; J. Fontana, *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, İmge Kitabevi, Ankara 1992, s. 39).

Tarih araştırmalarında en önemli hususların başında, şüphesiz kullanılan kaynakların güvenilirliği gelir. Mantıktaki *yanlış öncüllerden hareket etmenin, önermeyi yanlış sonuçlara götüreceğine* dair olan kuraldan yola çıkılarak güvenilir kaynaklara

* Doç. Dr. Ali Akyıldız, Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

istinat etmeyen tarih çalışmalarının da çoğu zaman tarihî gerçeklere uzak düşeceği kolaylıkla tahmin edilebilir. Diğer bir deyişle, çalışmada müracaat edilen kaynakların güvenilirliği, araştırmanın sıhhati açısından birinci derecede belirleyicidir.

Buradan hareketle, bu makalede, arşiv belgelerinin tarih çalışmalarındaki yeri ve arşiv dışı malzeme ile mukayeseli bir şekilde kullanılmasının gerekliliği üzerinde durulacaktır. Özellikle Yakınçağ Osmanlı sosyo-ekonomik tarihi çalışmalarında, arşiv belgelerinin mutlaka arşiv-dışı malzemeye beraber ve birbirinin mütemmimi olarak kullanılmasının lüzumuna ve sadece arşiv belgelerine veya basına başvurularak sonuca gitmenin meydana getireceği sakıncalara dikkat çekilerek arşiv dışı malzemelerden birisi olan basın önemi vurgulanacaktır. Yukarıda Lucien Febvre'den yapılan alıntudan da anlaşılacağı üzere arşiv vesikalannın mukayeseli bir şekilde kullanılacağı arşiv dışı veriler ve tarih kaynakları şüphesiz çok çeşitlidir. Bu muhtelif malzemeyi maddeler halinde sıralamak bile çalışmanın sınırlarını ve amacını zorlar. Dolayısıyla, basın dışındaki diğer tarih kaynaklarının önemi ve değeri saklı tutulmuştur. Basın ve arşiv belgeleri hakkındaki düşünceler, aşağıda izah edilecek olan iki örnek olay üzerinden temellendirilecektir.

Burada basının öneminin vurgulanmasından ve ön plâna çıkarılmasından, arşiv vesikalannın ehemmiyetsiz olduğu gibi bir sonuca varılmamalıdır. Zira arşiv belgeleri monografiler için, şüphesiz, çok önemli ve vazgeçilmezdir. Öte yandan bunlar, güvenilirlik açısından da tarih kaynakları arasında başta gelir.¹ Buna rağmen, belgelerin sorgulanması ve imkânlar ölçüsünde mutlaka arşiv dışı malzemeye desteklenmesi gerekmektedir. Bu noktada öncelikle arşiv vesikalannın, ele alınan konu açısından, bir değerlendirmeye tabi tutulması lâzımdır.

Arşiv belgeleri arasında hatt-ı hümayun ve irade gibi, daha ziyade hükümetlerin ve padişahların almış oldukları kararları yansıtan belgeler, konu açısından -burada "konu" ile Yakınçağ Osmanlı sosyo-ekonomik tarihi vurgulanmaktadır- Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki zayıf belgelerdir. Bir başka açıdan, meselâ, hükümetlerin politikalarının tespiti, yapmak istedikleri reformlar ve uygulamalar açısından ele alındığında, bu belgeler en önemli tasnifi oluştururlar. Dolayısıyla burada ileri sürülen görüşler bu zaviyeden değerlendirilmelidir. Söz konusu tasniflerde yer alan belgeler, daha ziyade hükümetlerin niyetlerini ve almış oldukları kararları ifade etmektedir.

Bilindiği gibi, alınan kararların uygulanıp uygulanmadığı hususu, yapılan araştırmanın selâmeti ve tarihçi açısından çok önemlidir. Yani söz konusu belgeler, çoğu kere herhangi bir konuda "olması gerekeni" ifade ederler. Oysa, "olması gereken" ile "olan" arasındaki fark çok önemlidir. Çünkü, tarih "olması gereken" değil, "olan"dır. Belgedeki "olması gereken" hususun yerine getirilip getirilmediği, yani "olup olmadığı", çoğu kere merak dahi edilmemektedir. Söz konusu durum, bizi alınan kararlar

1 Halil İncalcık, "Osmanlı Arşivlerinin Türk ve Dünya Tarihi İçin Önemi", *Osmanlı Arşivleri ve Osmanlı Araştırmaları Sempozyumu*, Bildiriler, Mayıs 1985, Türk-Arap İlişkileri İncelemeleri Vakfı, İstanbul (Tarihsiz), s. 35.

doğrultusunda bir tarih ile karşı karşıya bırakmaktadır ki bu, tarihî gerçeklerden uzak kalmamıza neden olabilecek tehlikeleri de beraberinde getirmektedir.

Burada yanlış anlaşılmaya meydan vermemek için şu hususa dikkat çekmekte fayda vardır: Arşiv belgeleri arasında da olayların ve hükümet tarafından alınan kararların sosyal yansımalarını veren pek çok belge mevcuttur. Bu belge türlerine dair birkaç örnek vermek gerekirse, bunlar genellikle taşra yöneticilerinden ve alt birimlerden gelen yazılar, teftiş sonucu merkeze sunulan raporlar, daha sonraki tarihlerde teşekkül eden ve konunun geçmişine dair bilgi veren vesikalarla şer'iyeye sicilleridir. Söz konusu vesikalardan hükümetlerin almış oldukları kararların halk nezdinde nasıl karşılandığı, yankılan ve bunların uygulanmasında sorunların çıkıp çıkmadığı tespit edilebilmektedir. Bu tür belgeler, arşivdeki değişik tasniflerde dağınık olarak bulunmaktadır.

Bu hususlar belirtildikten sonra, makalenin esasını teşkil eden basın konusuna gelelim. Arşiv belgeleri ile matbuat arasındaki ilişki ve basının sosyo-ekonomik tarih çalışmalarındaki önemi, bir örnek olay üzerinde incelenecektir. Kâğıt para ile ilgili olarak yaptığımız araştırma esnasında basının, sosyo-ekonomik tarih çalışmalarında ne kadar önemli olduğuna bizzat şahit olduk. Şöyle ki: V. Murad zamanında çıkanlar ve II. Abdülhamid döneminde de bir süre devam eden Osmanlı Devleti'ndeki ikinci kaime uygulamasında,² kaimenin yarattığı sosyal ve ekonomik sorunları daha iyi anlayabilmek için halkın zorunlu ihtiyaçlarından olan ekme fiyatlarındaki dalgalanmaları inceledik. Söz konusu kaime uygulamasında, karşılığı olmadığından, yani çıkarılan kâğıt paranın karşılığı hazineye altın olarak bloke edilemediğinden, kaime çok yüksek miktarda değer kaybına uğramıştı. Bu değer rakamla belirtilecek olursa, kâğıt para piyasada nominal değerinin on dört katı düşük bir fiyatla tedavül etmekteydi. Daha açık bir ifade ile bir liralık kaime üzerinden bir liralık bir altın lira alabilmek için on dört liralık kaime vermek gerekiyordu. Oysa, nominal, yani üzerlerindeki fiyat değerleri itibarıyla her iki para arasında teorik olarak bir fark yoktu. Bu rakamların da gayet net bir şekilde açıkladığı gibi, piyasada korkunç bir kaos ve belirsizlik hüküm sürdüğünden, halk her dakika değişen bir piyasa ile çok olumsuz şartlarda hayatını idame ettirmeye çalışıyordu. Çünkü, kaimenin değerindeki iniş-çıkışlara paralel olarak piyasa da sürekli dalgalanmaktaydı. Pek çok esnaf kaimeyi kabul etmemişti. Hükümet halkın daha fazla perişan bir duruma düşmemesi için, ekmeğin kaime ile satılmasını kararlaştırmıştı. Yani ekmeğin kaime ile satılması zorunluydu. Bunun sonucu, kâğıt paranın değerindeki dalgalanmalardan en fazla etkilenen esnaf grubu olan fırıncılar, maliyetin yüksekliğinden şikâyetle ekme fiyatlarına zam yapılması için devamlı olarak hükümete başvuruyordu. Hükümet ise halkın "havayıcı-zaruriyye"sinden olan ekmeğin fiyatını sıkı bir denetim altında tutmak istiyor ve fırıncıların isteklerine direniyordu. Öte yandan zam alamayan fırıncılar, fırsat

2 Osmanlı Devleti'nde kaime uygulamalarının tarihî seyri ve yarattığı sorunlar hakkında geniş bilgi için bk. Ali Akyıldız, *Osmanlı Finans Sisteminde Dönüm Noktası: Kâğıt Para ve Sosyo-Ekonomik Etkileri*, Eren yayınevi, İstanbul 1996.

buldukça az sayıda ekmek çıkararak zararlarını asgariye indirmeye çalışıyorlardı. Bu ise zaman zaman halk arasında paniğe ve ekmeğe hücum edilmesine neden oluyordu.

Arşivden çıkan belgelere göre Sultan II. Abdülhamid fırıncıların bütün zam tekliflerine karşı çıkmaktaydı. Padişah, belgelerdeki ifade ile, yetkililerden halkın ekmeği ucuza yemesinin sağlanmasını istiyordu. Sultan Abdülhamid bir yandan halkın daha fazla perişan edilmemesi için gerekli tedbirlerin alınmasını arzu ederken diğer yandan bu durumdan her geçen gün biraz daha bunalan, hayatı dayanılmaz hale gelen İstanbul halkının tepkisinden ve bu durumun neden olacağı bir sosyal patlamadan çekinmekteydi. Hükümet, padişahın bu endişelerinden dolayı, söz konusu sakıncayı önlemek amacıyla ekmek maliyeti ile ekmek satış fiyatları arasındaki -fırıncılar aleyhinde- mevcut farkın maliye hazinesinden fırıncı esnafına tazminat olarak ödenmesine karar vermişti. Ekmek bu kararla hükümet tarafından subvanse edilmeye başlanmış; ancak bir süre sonra söz konusu bu tedbir de yetersiz kalmıştır.

Bu meselenin ayrıntılarını ele almak makalenin sınırları dışında kalmaktadır. Burada bizi ilgilendiren husus, konu hakkında arşivde bulunabilen belgelerin, Sultan Abdülhamid'in fırıncıların ekmeğe zam yapılmasına dair olan isteklerini sürekli geri çevirdiğini göstermesidir. Diğer bir ifadeyle, arşiv belgelerinden ulaşılan sonuç, ekmeğe istenilen zammın yapılmayıp zam taleplerinin her seferinde hükümet ve sultan tarafından geri çevrildiğidir. Ancak gerçekte bu böyle miydi? Dönemin basını incelendiğinde bunun hiç de belgelerin izah ettiği şekilde olmadığı anlaşılmaktadır. Zira basında, arşiv belgelerinin aksine, ekmek fiyatlarının sık sık değişikliğe uğradığı ve zamlandığı görülmektedir. Nitekim, kaimenin değerindeki istikrarsızlıkla orantılı olarak, şehremaneti de sürekli ekmek fiyatlarını yeniden belirlemiştir. İki gün art arda ekmek fiyatlarının belirlendiğini³ ifade etmek, bu hususta açıklayıcı bir fikir verir. Öte yandan kaim hakkında gazetelere gelen ve yayımlanan yazıların birisinde, kaimenin bu değişken değerinden dolayı halkın daha fazla zarara uğramaması için ekmek fiyatlarının her gün hükümet tarafından gazetelerde yayımlanması istenmektedir.⁴ Görüldüğü gibi kaimenin değerine uygun olarak inip-çıkan, tabiri caizse, bir "ekmek borsası" oluşmuştur.⁵ Oysa arşiv vesikaları, yukarıda da belirtildiği gibi, bu hususta tam aksi bir görüşü yansıtmaktadır.

Zikredilen örnek olay, sadece arşiv belgesine istinaden araştırma yapan ve sonuca giden bir araştırmacının ne kadar yanlış bir neticeye varabileceğini açıkça göstermektedir. Zira basını ihmal ederek yalnız arşiv belgeleriyle yetinerek yorum yapmış olsaydık sonuçta konu hakkında büyük bir yanılgıya düşecek, tarihi gerçeği tam tersi bir şekilde ve yanlış olarak aksettirmiş olacaktık.

Burada sosyo-ekonomik tarih çalışmalarında çok önemli olduğunu ifade ettiğimiz basının, ihtiyatlı ve dikkatli kullanılmasının önemine de dikkat çekmek gerekmektedir.

3 28 CA 1295/30 Mayıs 1878, *Vakit*, nr. 936, s. 2.

4 29 RA 1295/2 Nisan 1878, *Vakit*, nr. 879, s. 2-3.

5 24 Z 1294/30 Aralık 1877, *Vakit*, nr. 785, s. 2.

Zira dönemin haber alma kaynaklarının kıtlığı ve sağlıksızlığı, basında yer alan haberlerin güvenilirliğini zedelemektedir. Nitekim basında sık sık yanlış haberler de yer almıştır. Öte yandan bu dönemde basın-hükümet ilişkileri de basının ihtiyatlı kullanılmasını gerektiren bir diğer nedendir. Çünkü reklâm gelirlerinin olmadığı veya çok kısıtlı olduğu bir ortamda, henüz kendi imkânlarıyla ve satış gelirleriyle ayakta duracak bir güce kavuşmamış olan basın, önemli ölçüde hükümetler ve padişahlar tarafından desteklenmiştir. Para verenin bir gün emir de verebileceği gerçeği gözden uzak tutulmamalıdır. Bunun yanında unutulmaması gereken bir diğer etken de sansür mekanizmasıdır. Zikredilen nedenlerden dolayı gazetelerde yer alan haber ve yorumların son derece titiz ve dikkatli bir şekilde kullanılması zorunludur.

Makalenin bundan sonraki bölümünde basın-belge ilişkisi bir başka açıdan, tam tersi bir yönden ele alınacaktır. Yani hükümetlerin almış oldukları kararlar kamuoyuna ne derece yansıtılmış ve ilân edilmiştir, bunun tespiti gerekir. Başka bir ifade ile, resmî kararlar acaba belgelerde geçtiği şekilde mi basına intikal ettirilmekte, yoksa kamuoyunun şartlarına göre bazı yumuşatmalarla veya kısıtlamalarla mı yansıtılmaktaydı? Sorunun cevabı, basının ilmî çalışmalarda ne derece dikkatli bir şekilde kullanılması gerektiğini de gösterecektir.

Konuyla ilgili örnek bir olay ele alalım: Arşivde bulunan ve 31 Ekim 1855 tarihli, vakıfların ferağ ve intikali hakkında yapılmış olan nizamnamenin 9, 10 ve 11. maddeleri özetle, müslümanların tasarrufundaki vakıf gayrimenkullerin gayrimüslimlerin tasarrufuna geçmesini önlemeye yöneliktir. Nizamnamenin Meclis-i Tanzimat'ta görüşülmesi esnasında, özellikle Tanzimat dolayısıyla müslim ve gayrimüslim teb'a hakkında verilmiş olan sözlerin uygulanmadığına dair, yabancılardan gelebilecek şüphe ve tepkiler göz önünde bulundurularak, kamuoyuna bu maddeler hakkında düzeltilmiş bir metnin yayımlanması meclisce ihtar olunmuştur. Meclis-i Tanzimat, konuyla ilgili olarak "bütün musakkafât ve müstegillâtın ferağ ve intikal ve sâiresinde eskiden beri irâde ile câri olan nizâm uygulanarak hükümlerinin icrâsına dikkat edilecek ve gerekli şartlar temessüklere yazılacaktır"⁶ gibi son derece yuvarlak ve yorum açık bir ifadenin, neşredilecek nizamnamede yer almasını teklif etmiştir. Konunun uygulayıcıları olan Evkaf-ı Hümâyûn Nezareti ile Meclis-i Vâlâ'ya ise asıl maddelerin yer alacağı nüshalar verilecek ve söz konusu merciler orijinal nizamnameye göre icraatta bulunacaklardı. Kamuoyuna yansımış şeklini tespit edebilmek için yaptığımız araştırmada, basında konunun geçirilmiş olduğu görüldü. Nitekim, *Takvîm-i Vekayî'*de yayımlanan yazıda ne asıl metinden ve ne de düzeltilmiş maddeden eser vardır. Yani yayımlanan yazı bir nizamname şeklinde değil, bir gazete haberi olarak verilmiştir.⁷ Herhalde daha sonra başka sakıncalar da göz önünde bulundurularak

6 *Kâffe-i musakkafât ve müstegillâtın ferâğ ve intikalât ve sâiresi hakkında bâ-irâde-i seniyye mine'l-kadîm müesses ve câri olan nizâmât-ı mer'iyye kemâgân ibka olunarak icrâ-yı ahkâmına kemâliyle ikdâm olunacak ve şurût-ı lâzimesi temessükâtına derc ve tastîr kılınacaktır* (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İrade, Meclis-i Mahsus, nr. 212; *Meclis-i Tanzimat Defteri*, nr. 1, s. 26-29).

7 Geniş bilgi için bk. Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform*, Eren yayınevi, İstanbul 1993, s. 163-165.

konunun nizamname şeklinde ayrıntılı olarak yayımlanmasından vazgeçilmiş ve durum genel bir haberle değiştirilmiştir. Bu örnek konuyu tam tersi bir açıdan ortaya koymaktadır. Bu sefer de kamuoyuna yansıyan bilgilerin her zaman gerçeği ifade etmediğini ve hükümetlerin kararlarını yansıtmadığını bütün çplaklığıyla gözler önüne sermektedir. Bu durum, ele alınan söz konusu iki tarih kaynağının mümkün mertebe birbirinin tamamlayıcısı olarak kullanılmasını zaruri kılmaktadır. Yani devrin basınının arşiv malzemesiyle beraber ele alınması ve basınla belgelerin desteklenmesi, yapılan çalışmaların daha güvenilir ve eksiksiz kılacaktır. Kısaca ifade etmek gerekirse basın, dönemin olaylarının sosyal yansımaları ve boyutları hakkında araştırmacılara gayet zengin bir malzeme sunmaktadır. Herhalde bundan dolayıdır ki Charles Seignobos, çağdaş tarih yazıcılığı için basını başlıca kaynaklar arasına koymaktadır. Büyük tarihçimiz Halil İnalçık da Seignobos'un bu görüşünü paylaşmaktadır.⁸ Basın, bir yandan olayların sosyal yansımalarının ve hükümetlerin aldıkları kararların kamuoyuna akse dip aksetmediğinin tespit edilmesine yararırken diğer yandan da hükümetlerin almış oldukları kararları etkilemektedir. Diğer bir ifadeyle kamuoyu oluşturmaktadır. Bu, yukarıda zikredilen kaime ile ilgili olan çalışma esnasında yakından görüldü.

Burada bir tehlikeye dikkat çekmek lâzımdır. Tarihimiz açısından bu kadar değerli olduğunu ifade ettiğimiz bir kaynak, yani basın malzemesi gün geçtikçe yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Zira halen değişik kütüphanelerde dağınık bir vaziyette bulunan gazetelerimizin düzenli ve tam koleksiyonlarının mevcut olmadığı ve mevcutlarının da her geçen gün biraz daha tahrip edildiği ve yok olduğu, erbabınca malumdur. Devrin gazetelerinde dayanıksız ve ince kâğıt kullanılmış olması, özen gösteren bir araştırmacının dahi, bu kaynağı tahrip ettiği inkâr edilmesi mümkün olmayan bir gerçektir. Dolayısıyla bu nâdir ve kıymetli tarih kaynaklarının değişik kütüphanelerdeki nüshalarının birleştirilmesi, mikrofilm veya mikrofişe alınması, koleksiyonlarının oluşturulması ve çoğaltılarak derli-toplu bir şekilde araştırmacıya sunulması gerekmektedir. Böylece hem orijinal nüshalar muhafaza altına alınarak tahrip olmaktan kurtarılır hem de araştırmacıların kolaylıkla bu kaynaklara ulaşmaları sağlanır.

Lord Macaulay, *The Times*'in indeksinin ilk sayfasında yer alan bir vecizesinde, "bir ülkenin gerçek tarihi, o ülkenin gazetelerinde bulunur", diyor. İfade her ne kadar çok iddialı ise de yukarıda açıklanan örnek olaylar Lord Macaulay'ın büyük ölçüde haklı olduğunu göstermektedir.

8 Taha Akyol, "Prof. Dr. İnalçık'ın Mektubu", *Pazar Postası*, 16 Eylül 1995, s. 3.

Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi

İlyas Üzüm*

Rapprochement between Sunnis and Shîis: The Experience of the Dârü't-takrîb

This article examines the aims and activities of the Dârü't-takrîb organization established in 1364/1945 in Cairo through the efforts of an Iranian Shîî scholar, Muhammed Takî el-Kummî, and several Sunni scholars. The aim of the organization was to work to remove or at least reduce the differences between the majority of Sunnis and Shîis, an aim also taken up at various times in the past by a number of statesmen and religious scholars. The main activity of the organization was publishing a quarterly periodical, the *Risâletü'l-İslâm*, beginning in 1949 and ending in 1972 when the organization was disbanded. The article assesses the reasons for the break up including the associated Shia beliefs and political perceptions. It concludes that the organization's principal failure was assuming that Sunnis and Shîis differ mainly in the area of law rather than in beliefs.

Müslümanların ekseriyetini oluşturan ehl-i sünnet ile en büyük azınlık grubu temsil eden Şia arasındaki dinî-siyasî ihtilâflar, zaman zaman makul sınırlar çerçevesinde kalmış, bazan da ümmetin siyasî bütünlüğüne ciddi şekilde zarar verip, türlü sosyal huzursuzluklara sebep olan bir seyir takip etmiştir. Her iki kesime mensup âlimler, temel ihtilaf konularıyla ilgili çok sayıda eser kaleme almış, karşılıklı reddiyeler yazmışlardır. Sünnîler'le Şîîler'in birlikte yaşadığı coğrafyalarda ihtilâflar bazan fikrî düzeyde kalan bir soğukluk bazan da çekişme, hatta küçük çaplı çatışmalara yol açan gerginlik içinde geçmiştir; gerginliğin tırmandığı dönemlerde siyasî otoriteler ihtilâfları sona erdirmeye, en azından asgarî seviyeye indirmeye yönelik muhtelif tedbirler almışlardır.¹

* Dr. İlyas Üzüm, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Kelâm ve Mezhepler Tarihi.

1 Abbasîler döneminde Me'mun'un (198-218/813-833) On İki İmam Şîîliği'nde sekizinci imam kabul edilen İmam er-Rıza'yı (ö. 203/218) veliaht tayini teşebbüsleri, Selçuklular döneminde Nizamülmülk'ün (ö. 485/1092) birtakım faaliyetleri, Kaçar hanedanı devrinde Nadir Şah'ın 1156 (1743) yılında Necef'te gerçekleştirdiği ilmî toplantı buna örnek teşkil eder. Söz konusu toplantıyla ilgili olarak bk. Ebü'l-Berekât es-Süveydî, "Sünnî-Şîî İttifakına Doğru" (trc. Mustafa Çağrıncı), Bekir Topaloğlu, *Kelâma Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 1981, içinde, s. 317-349.

XVIII. ve XIX. yüzyıllardan itibaren iktisadî, içtimaî ve siyasî pek çok sebeple İslâm dünyasının Batı karşısında hemen hemen her alanda zayıf ve güçsüz kalması realitesi, İslâm âlimlerini başlıca sebeplerden biri olarak gördükleri mezhep taassubunu önlemeye mâtuf teşebbüslere sevketmiştir. Sünnî ve Şîî birçok âlim, aynlıklardan vazgeçilmesi ve sağlıklı bir toplum oluşturulması üzerinde duran çalışmalar gerçekleştirmişlerdir.²

Yakın dönemde ehl-i sünnet ile Şia arasındaki ihtilafları azaltmaya yönelik söz konusu ferdi faaliyetlerin yanı sıra, kurumlar bazında da çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Bunlar 1937 yılında Muhammed Hasan el-A'zamî isimli bir İsmâilî tarafından Mısır'da kurulan "Cemâatü'l-uhuvveti'l-İslâmiyye", hicrî 1366 yılında Mısır'da kurulan ve bazı eserler neşreden "Dârü'l-insâf" ve "Dârü't-takrîb" gibi kurumlar olup bunlardan ilk ikisinin faaliyetleri hem cılız kalmış hem de kısa ömürlü olmuştur. Üçüncüsü olan "Dârü't-takrîb" ise kuruluş şekli, faaliyetleri ve etkisi dolayısıyla daha önemli bir konum elde etmiştir.³ Bu kurumla ilgili olarak muhtelif kaynaklar birtakım bilgiler vermişlerdir. Ancak, ehl-i sünnet ile Şia'yı yakınlaştırmak gibi çok önemli bir amacı gerçekleştirmek üzere tesis edilen bu kurumun metodunu, daha doğrusu usûlü'd-din'i dikkate almayarak fıkıh ağırlıklı bir yol takip etmesini değerlendiren bir inceleme, tesbit edebildiğimiz kadarıyla, yapılmamıştır. Muhtelif çevrelerce zaman zaman atıflar yapılan takrîb konusuyla ilgili daha sağlıklı yaklaşımlara ulaşmak için bu tecrübenin değerlendirilmesi, kanaatimizce, büyük bir önem taşımaktadır. Bu makalenin de amacı bir ölçüde bu değerlendirmeyi gerçekleştirmektir.

I Dârü't-takrîb

Başlangıçta kendisini daha çok "Cemâatü't-takrîb" şeklinde niteleyen bu kurum, daha sonra Dârü't-takrîb ismini seçmiştir. Kurumun bu yaygın adı tam olarak "Dârü't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye" şeklindedir. Kaydedildiğine göre Muhammed Takî el-Kummî isimli İranlı Şîî bir âlim, bazı Şîî âlimlerle görüşerek Mısır'da ehl-i sünnet ile Şia'yı yakınlaştırmayı hedefleyen bir müessese kurmaya karar vermiş ve bu amaçla başşehir Kahire'ye gelmiştir. Burada bir süre alt yapı hazırlıkları yapan Kummî, Ezher Üniversitesi âlimleriyle görüşmeler yaparak fikirlerini almış, onlara İslâm dünyasının birliğine hizmet edecek bir kurumun zaruretini ifade etmiş ve teşekkülü halinde sağlayacağı faydalara dikkat çekmiştir. İslâm dünyasının siyasi ve ekonomik açıdan büyük bir dağınıklık ve güçsüzlük arzettiği o dönemde bazı Ezher âlimleri dinin birliğe, kardeşliğe, yardımlaşmaya yönelik hükümlerini de dikkate alarak Kummî'nin yaklaşımlarına sıcak bakmış ve 1945 (h. 1364) yılında Kahire'de Dârü't-takrîb kurulmuştur.⁴ Kurumun destekleyenleri arasında Şîî kesimden Muhammed

2 Yakın döneme kadar devam eden bu çalışmalardan bilhassa Sünnî ulemeden Muhammed Abduh, öğrencisi Reşid Rıza, Mustafa es-Sibâî ve Musa Cârullah; Şîî dünyadan Muhammed el-Hâlisî, Abdülhüseyn Şerefüddin el-Müsevî, Ahmed el-Kesrevî'yi anmak gerekir. Bu çalışmalar için bk. Nâsır b. Abdullah el-Gaffârî, *Meseletü't-takrîb*, Riyad 1413, II, 191-226.

3 a.g.e., II, 171-174.

4 a.g.e., II, 174-175.

Hüseyin Âl-i Kâşifülgitâ, Hibetüddin eş-Şehristânî, Abdülhüseyin Şerefüddin, Muhammed Salih el-Mazenderânî, Muhammed Cevâd el-Muğniyye, Abdülhüseyin er-Reştî, Ayetullah Sadreddin es-Sadr, Ayetullah Muhammed Takî el-Hansârî, Ayetullah el-Bürücerdî; Sünnî kesimden Ezher şeyhlerinden Abdülmecid Selîm, Şeyh Mahmud Şeltût ile yine Ezher ulemasından Muhammed Ebû Zehre, Muhammed Muhammed el-Medenî, Abdülazîz İsa, Muhammed Ali Ulûbe gibi âlimler yer almıştır.⁵

Başkanlığına Muhammed Ali Ulûbe, sekreterliğine de Muhammed Takî el-Kummi'nin getirildiği Dârü't-takrîb, kurucuları arasında yer alan Abdüllatif Muhammed es-Sübki'nin anlattığına göre, yönetim kurulu üyelerinin belirlendiği seçimden itibaren ilk dört yıllık süre zarfında tanışma toplantıları, gelen ziyaretçilerin karşılanması ve kurum hakkında bilgilendirilmesi, başta Şia'nın merkezi Necef'ten olmak üzere kuruma muhtelif yerlerden gönderilen mektupların cevaplandırılması gibi faaliyetler dışında başka bir aktivite gerçekleştirememiştir.⁶ 1949 yılında *Risâletü'l-İslâm* adıyla bir dergi çıkarmaya başlayan kurum, ondan sonraki faaliyetlerini ağırlıklı olarak söz konusu derginin neşrine hasretmiştir. Üç aylık periyotlar halinde çoğu zaman düzenli bazan gecikerek çıkan dergi 1972 yılına kadar devam etmiştir.

Görebildiğimiz kadarıyla, kurumla ilgilenmiş yahut onun çalışmalarını uzaktan izlemiş bazı âlimlerin çeşitli vesilelerle verdikleri muhtasar bilgiler yanında Dârü't-takrîb hakkında çıkardığı dergilerden başka herhangi bir kaynak yoktur. Belirtilen malzmeden yararlanarak Dârü't-takrîb'in amaçları ve faaliyetleri şöyle verilebilir:

A. Amaçları

Kurum varlık gâyesini ve ana hedeflerini derginin ilk sayısında üç madde halinde belirlemiştir: a) İnanılması zarurî akâid konularının dışında kalan anlayışların, birbirlerinden uzaklaşmalarına sebep olduğu İslâm mezhepleri mensuplarını "İslâmî gruplar" (et-tavâifü'l-İslâmiyye) adıyla bir araya getirmek; b) İslâm'ın genel esaslarını çeşitli dillerle neşredip toplumların bunlara olan ihtiyacını karşılamak; c) Müslümanlar arasındaki ayrılıkları gidermeye çalışıp aralarını bulmaya gayret göstermek.⁷

Takrîb kurumunun teşekkül serüveni, üyeleri ve projeleri gibi konularla ilgili dokümanter bilgiler dağınık ve sınırlı oranda kurum başkanının yazdığı "Müslümanlar tek ümmettir" başlıklı derginin ilk makalesinde işlenmektedir. Başkan bu makalede kurumun dinî gayret sahibi insanların çağrısına olumlu karşılık vermek amacıyla tesis edildiğini, esasen böyle bir çağrıya olumlu cevap vermemenin ümmete karşı sorumluluğu yerine getirmeme demek olacağını, bunun da âhirette önemli bir sorumluluk teşkil edeceğini belirtmektedir. İslâm'ı Hz. Muhammed'in bir din olarak bütün insanlara getirdiğini, bunun en önemli esaslarından birinin bütün kavimler arasında eşitliği

5 Muhammed Vâizzâde el-Horasânî, "Mukaddime", *Risâletü'l-İslâm* (tıpkıbasıma yazılan önsöz), I (1411/1991), s. 2.

6 Gaffârî, a.g.e., II, 175.

7 "Mine'l-kânûni'l-esâsi li cemâati't-takrîb", *Risâletü'l-İslâm*, I (1368/1949), s. 8.

sağlamak ve birliği tesis etmek olduğunu söyleyen müellif, İslâm'ın geldiği dönemlerde kabile asabiyetinin ve buna bağlı olarak ihtilafların had safhada olduğunu, İslâm'ın "Allah katında üstünlüğün takvada olduğunu" belirterek ümmet arasında birlik ve kardeşlik tesis ettiğini, Hz. Muhammed'in vefatından sonra ise zaman içinde ihtilafların vuku bulduğunu, bunun giderek arttığını ve sürekli olarak da müslümanlara zarar verdiğini ifade eder. Ona göre farklı mezheplere mensup olsalar da müslümanların inandıkları iman esasları aynıdır. Her müslüman Allah'a, âhiret gününe, melekere, kitaplara ve peygamberlere inanır; Kur'an'ın hak kitap, Hz. Muhammed'in son nebi olduğunu tasdik eder. Bunların dışında kalan birtakım ihtilaf noktalarını büyüterek onlarla meşgul olmak anlamsızdır. Üstelik bu durum müslümanların gücünü zayıflatmaktadır. Halihazırda müslümanlar türlü ihtilaflar içindedir ve birbirlerini yeterince tanımamaktadır. Yeterli tanışma olmadığı için de aralarında yer yer düşmanlıklar vardır. Eğer müslümanlar birbirlerine yaklaşırlarsa tanışma imkânı bulurlar; birbirlerini doğru şekilde tanıyınca da temel akide konuları dışındaki ihtilafları koruyarak birbirlerine saygı gösterebilir, ortak amaçlar için birlikte hareket edebilirler.⁸

Gerçekten mezheplerin birbirleri hakkında yanlış ya da eksik bilgi sahibi olması, onları birbirinden uzaklaştıran başlıca âmillerden birisidir. Derginin bir sayısında Şii âlimlerden Muhammed Hüseyin Âl-i Kâşifülgâtâ, Şia hakkında kendi kaynaklarına bakmak suretiyle bilgilenenin kolaylığına rağmen, bazı kimselerin Şia'yı tanımayan ve kasıtlı olarak onlara olumsuz fikirler isnat eden yazarların eserlerini kullandıklarını, sonuçta Şia'yı olduğu gibi algılamak yerine, yanlış tanıdıklarını ve tanıttıklarını ifade eder. Müellif buna örnek olarak "Cehennem azabı Şia'ya çok az zarar verecektir", "Şia Hz. Ali'yi tanırlaştırır" gibi anlayışlara yer verildiğini, oysa Şia'nın bu düşüncelerden uzak olduğunu, onların tıpkı ehl-i sünnet gibi Allah'a itaat edenlerin cennete, inkar edenlerin ise cehenneme gideceğine inandıklarını, Hz. Ali'ye ulûhiyet isnat edenlerin ise Hattâbiyye, Gurâbiyye, Muhammire gibi gulât gruplar olduğunu, Şia'nın bu tür aşın anlayışlardan tamamen uzak bulunduğunu belirtir.⁹

Risâletü'l-İslâm'ın muhtelif sayılarında Dârü't-takrîb'in ne olduğunu ve ne olmadığını ifadeye yönelik birtakım yazılar neşredilmiştir. Kurumun önde gelen âlimlerinden Muhammed el-Medenî amaçlarının Sünnî'nin Sünnî'liğini ya da Şii'nin Şii'liğini terketmesini sağlamak değil, aksine iki tarafın da üzerinde birleştiği temel konularda birlikteliği pekiştirmek, imanın ana esaslarına yeni bir ilave ya da onlardan birisini çıkarma gibi bir tutum söz konusu olmadıkça aradaki ihtilaflara takılmamak gerektiği anlayışında olduklarını ifade etmektedir.¹⁰

Kurumun aktif üyelerinden Muhammed Abdullah Muhammed, takrîbin kısaca muhtelif mezhep mensupları arasında devam etmekte olan husumetten korunmak

8 Muhammed Ulûbe Bâşâ, "el-Müslimûn Ümmetün Vâhide", *Risâletü'l-İslâm*, I (1368/1949), s. 5-7.

9 Muhammed Hüseyin Âl-i Kâşifülgâtâ, "et-Tesebbü Kable'l-hüküm", *Risâletü'l-İslâm*, I (1368/1949), s. 22-24.

10 Muhammed Muhammed el-Medenî, "Mukaddime" *Da'vetü't-takrîb*, el-Cumhuriyyetü'l-Arabiyyetü'l-Müttehide 1368 (1966), s. 7.

ve İslâm kardeşliğini gerçekleştirmek, her türlü ırk ve bölge ayırımından uzak durarak İslâm dairesi içinde samimi bir gayret olduğunu ifade eder. Dolayısıyla takrîb tamamen İslâm içi, yani müslümanlar arasında gerçekleşen bir faaliyet olup diğer din mensuplarını İslâm'a çağırmak yahut onlarla diyalog tesis etmek gibi amaçları yoktur. Yine takrîb birtakım gâli fırkaları İslâm'a yaklaştırmayı hedef alan bir gayenin peşinde de değildir. Keza o, müslümanların kulluk hayatı ile ilgili eksiklerini tesbit etmek ve onları gidermeye çalışmak peşinde de olmayacaktır. Onun tek amacı müslümanlar arasında vahdeti temin etmek ve bunu koruyup geliştirmektir. Esasen müslümanlar açısından bu kadar açık, yararlı ve gerekli başka bir husus yoktur. Zira müslümanların inandıkları ilâh bir, kitapları bir, yöneldikleri kible birdir. Bu ortak "bir"ler içerisinde onların da bir ve birlikte olmaları zaruridir.¹¹

B. Faaliyetleri

Dârü't-takrîb'in kurulduğu 1945'ten derginin son sayısının neşredildiği 1972 yılına kadar geçen yirmi yedi yıllık dönemde kurum, temel hedef edindiği İslâm birliğini sağlamak, aradaki düşmanlıkları asgariye indirmek yahut gidermek için somut olarak üç ana faaliyet gerçekleştirmiştir:

a) *Risaletü'l-İslâm* isimli derginin neşri.

Kurumun kuruluşundan yaklaşık dört yıl sonra, 1368 yılının Hz. Peygamber'in doğduğu ay olan Rebiülevvel'inde (Ocak 1949) yayın hayatına başlayan dergi, hiç şüphesiz yok ki Dârü't-takrîb'in en önemli faaliyetlerinden biridir. Muhammed Muhammed el-Medenî'nin yazı işleri müdürlüğünü yaptığı dergiye *Risaletü'l-İslâm* adı verilmiştir. Bu isimlendirme ile müslümanlara içinde buldukları her türlü sıkıntının ancak İslâm sayesinde çözülebileceğini hatırlatmak, derginin İslâm dünyasının muayyen bir kesiminin değil tümünün dergisi olduğunu bildirmek, müslümanlara gerçekte tek ümmet olduklarını hatırlatmak ve birliğe olan ihtiyacı vurgulamak gibi amaçlar hedeflenmiştir.¹²

Üç aylık periyotlar halinde çıkan derginin bazı sayıları zamanında çıkmamış, çeşitli inkıta dönemleri yaşamış, tirajı ve etki alanı giderek zayıflamış ve altmışıncı sayıya ulaştığında her hangi bir duyuru söz konusu olmaksızın kapanmıştır. Dergide Sünnî ve Şîî din âlimleri yanında İran ve Mısır'lı bazı aydın ve fikir adamları da yazı yazmışlardır. Her sayısında altı ile on arasında makale, bazı bilgilerin yanı sıra küçük köşe yazılarıyla takrîb çalışmalarını hakkında haberlerin yer aldığı özel bölümler vardır. Kısa bir giriş yazısından sonra dergide önce Kur'an tefsiri, arkasından da derginin genel çizgisine uygun yazılar yer almıştır. Bu yazılarda İslâm'da birliğin önemi, müslümanlar arasındaki fikhî ayrılıklar ile İslâm tarihi ve medeniyeti hakkında değişik konular ele alınmıştır. Yazıların çok önemli bir bölümü akademik muhteva, bakış ve disiplinden uzak, ciddi araştırma ürünü olmayan ve hamasi nitelikli bir görüntü taşımaktadır. Takrîbe ilgili bilgilerin verildiği köşeye bakılırsa, derginin Mısır'dan başka

11 Muhammed Abdullah Muhammed, "Maâlimü't-takrîb", *Risaletü'l-İslâm*, 1384 (1964), s. 203-212.

12 Muhammed Muhammed el-Medenî, "Kelimetü't-takrîr", *Risaletü'l-İslâm*, I (1368/1949), s. 3-4.

İran, Irak, Pakistan ve Suudî Arabistan gibi ülkelere gönderildiği anlaşılmaktadır. Ancak bunun bütün sayılar için geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir.

Dârü't-takrîb'in çalışmalarında önemli bir fonksiyon icra eden *Risâletü'l-İslâm* dergisi ayrı bir koleksiyon halinde, İran'da Dârü't-takrîb gibi Ehl-i Sünnet'le Şia'yı yakınlaştırma çalışmaları yapmak üzere tesis edilen "Mecmaü't-takrîb beyne'l-mezahibi'l-İslâmiyye" tarafından yeniden bastırılmıştır.¹³

b) Bazı Şia kaynaklarının neşri.

Kurum, yakınlaştırmının önemli bir ayağı olarak gördüğü "tefâhüm" yani iki tarafın birbirlerini kaynaklarına göre doğru biçimde tanıma esprisinden hareketle, birtakım eserleri neşretme yönüne gitmiştir. Ancak kurum, karşılıklı tanımayı daha çok Şia'nın kendisini tanıtmaya yönelik yorumlamış veya kurumda Şii üyelerin baskın gelmesi sebebiyle neşredilen eserler Şia'ya ait kaynaklar olmuştur. Kimilerininin Şii görüşleri ehl-i sünnet beldelerinde yayma gayretinin tezahürü olarak gördüğü¹⁴ bu faaliyet, sınırlı da olsa, "tefâhüm" amacına katkıda bulunmuştur. Neşredilen eserlerin başlıcaları şunlardır.

aa) *el-Muhtasarü'n-Nâfi'*. Necmeddin el-Hillî'nin (ö. 676/1278) Ca'ferî fıkhiyla ilgili meşhur eseri.

ab) *Tezkiretü'l-fukahâ.* Allâme lakabıyla bilinen Hasan b. Yusuf el-Hillî'nin (ö. 726/1326) yine fıkıhla ilgili bir eseri.

ac) *Vesâilü's-Şia ve Müstedraküha.* İki bölümden oluşan bu eserin birinci kitabı olan *el-Vesâil*'de Muhammed b. Ali Hasan el-Âmilî (ö. 1104/1692) yaygın fıkıh konularına göre hadisleri cem etmiş, ikinci kitabı *el-Müstedrek*'te ise Hüseyin Nuri et-Tabresî'nin (ö. 1320/1902) birinci kitaba olan eki yer almıştır.

ad) *el-Hac ala mezâhibi'l-hamse.* Dört Sünnî mezhep ile Ca'ferîliğe göre hac menasikinin anlatıldığı kitapçıktır.

ae) *Mecmau'l-beyân.* Ebû Ali Fadl b. Hasan et-Tabresî'nin (548/1154) tefsiri olup mutedil bir çizgi takip eder. Eserde hem Sünnî hem Şii rivâyetler kullanılmıştır. Hatta bu bakımdan Tabresî'yi tarihte takrîb faaliyetine başlayan ilk müellif olarak değerlendirenler olmuştur.¹⁵

af) *Hadisü's-sakaleyn.* Günümüz âlimlerinden Muhammed Kıvâmüddin el-Kummî'nin sakaleyn hadisi¹⁶ ile ilgili kaynaklardan ve bunun yorumlarından söz eden eseridir.

Kurumun doğrudan kendi adına çıkardığı ya da bazı âlimleri teşvik ederek hazırlattığı eserlerin *Mecmau'l-beyân*'ın dışında fıkıh ya da hadis konularıyla ilgili olduğu görülmektedir.

13 Derginin yeniden basılmasıyla ilgili Mecmaü't-takrîb başkanı Horasânî'nin görüşleri için bk. "Mukaddime", *Risâletü'l-İslâm* (tpkibasıma yazılan önsöz), I (1411/1991), s. 2.

14 bk. Gaffârî, a.g.e., II, 180.

15 bk. a.g.e., II, 148.

16 Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 36; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 181.

c) Ca'ferî fikhî ile amel etmenin sıhhati hakkındaki fetva.

Şîilerce Dârü't-takrîb'in en önemli somut neticelerinden biri olarak kabul edilen bu fetva, Ezher Üniversitesi rektörü Mahmud Şeltût tarafından verilmiştir. Bu, "Tarihî Fetva" adıyla kurumun dergisinde de yer almış,¹⁷ iki şıklı bir soru ve bu soruya verilen cevap şeklinde düzenlenmiştir. Fetva metninde bazı kimselerin ibadet ve muamelâtın sahih olması için tanınmış dört mezhepten birini taklidin şart olduğunu iddia ettikleri, ayrıca Ca'feriyye ya da Zeydiyye fikhıyla amel edilemeyeceğini söyledikleri ifade edilmiştir. Şeltût bu sorulardan ilkinde cevap verirken İslâm'da mezheplerden birine uymanın vacip olmadığını, bir müslümanın görüşleri sahih nakillerle bize kadar intikal eden ve kitaplarında hükümleri tedvin edilmiş bulunan mezheplerden birini taklid etmesinin caiz olduğunu, ayrıca bir mezhebe uyan kimsenin diğer birini taklid etmesinde de bir beis bulunmadığını belirtmiştir. Şeltût ikinci soruya ise şöyle cevap vermiştir: "İmamiyye yahut İsnâaşeriyye Şiası diye de anılan Ca'feriyye mezhebinin hükümleriyle amel etmek, ehl-i sünnet mezheplerinde olduğu gibi caizdir. Müslümanlar bunu bilmeli ve birtakım mezhepler hakkında sahip oldukları taassuptan kurtulmalıdır. Allah'ın dini bir mezhebe uymayı icap ettirmediği gibi, hak sadece bir mezhebe münhasır değildir. Bütün müctehitler makbuldur. Nazar ve icthad ehli olmayan kimselerin bunları taklid etmeleri caizdir". Şeltût'un bu fetvası bilahare Şîî âlimler tarafından çok kullanılmış ve bazı müellifler eserlerinin başına bunun suretini koymuşlardır. Ayrıca bu fetvaya bağlı olarak Mısır'da Ca'ferî mezhebinin tedrisi ile ilgili faaliyetler de gerçekleştirilmiştir.

C. Dağılım

Dârü't-takrîb, bilhassa neşrettiği *Risâletü'l-İslâm* dergisiyle bütün İslâm dünyasına ulaşmayı hedeflemiş, derginin sayıları muhtelif İslâm ülkelerindeki etkili çevrelere ya da şahıslara gönderilmiş, onların ilgilerinin çekilmesi istenmiştir. Başta kurumun bulunduğu Mısır'dan olmak üzere, değişik İslâm ülkelerinden birçok İslâm âlimi prensip olarak böyle bir kurumun mevcudiyetinden memnuniyet duyduklarını beyan etmiş, bazı âlimler takrîble ilgili kendi şahsî görüşlerini iletmış, bir kısım âlimler de kurumla ilgili daha geniş bilgiler talep etmişlerdir. Kurum, derginin son sayfalarında "takrîbin sesi" isimli bir köşe açmış ve orada bu tür yazı ve mektupları yayımlamıştır. Bu köşede çıkan yazılardan anlaşıldığına göre kurum sesini bir dereceye kadar İran, Irak, Pakistan, Suriye gibi ülkelerde duyurmuş, ancak dikkate değer bir akis de görülmemiştir.

Diğer taraftan teşekkülünden bir süre sonra kurumda oluşan hava ve yapılan faaliyetler, bazı Sünnî âlimleri rahatsız etmeye başlamış ve bunlar birer birer kurumdan ayrılmışlardır. Devam eden yıllarda kurumdan ayrılanların sayısı artmış ve sonuçta başlangıçta hissedilen ümit dolu atmosfer kaybolmaya yüz tutmuştur. Söz gelimi Suriyeli meşhur âlim Mustafa es-Sibaî, ehl-i sünnet ile Şia arasında yakınlaşmanın

17 Şeyh Mahmûd Şeltût, "Fetvâ Târîhiyye", *Risâletü'l-İslâm*, XI (1378/1959), s. 227.

zaruretine inanmış, bunun için iki taraf âlimlerinin karşılıklı görüşmeler yapmasının şart olduğunu düşünmüştür. O, bu düşüncesinin gereği olarak takrîb üyesi Şîî âlim Abdülhüseyin Şerefüddin ile görüşmüş, onun takrîble ilgili kanaatlerini dinleyince memnuniyet duymuştur. Ne var ki çok geçmeden takrîbe vurgu yapan Şîî âlimlerin gerçekte klasik kaynaklarındaki sahabeye dil uzatma gibi anlayışları sürdürdüklerini görmüş ve onların takrîble daha çok Sünnîler'i Şiileştirmeyi düşündüklerine hükmederek hayal kırıklığına uğramıştır. Sibaî çok geçmeden adı geçen âlimin Ebû Hüreyre'yi tekfir eden ve onun münafık olduğunu ileri süren bir eser kaleme aldığını görünce, oldukça rahatsızlık duymuş ve gerçekte Şiîler'in takrîb konusunda, söylediklerinin aksini yaptıklarını ve iyi niyetli olmadıklarını anladığını ifade etmiştir.¹⁸

Yine İslâm düşüncesi âlimi Muhammed el-Behîy, önceleri takrîbe çok olumlu bakmasına ve ciddi destek vermesine rağmen, Şîî âlimlerin takrîble ihtilafı konularında Kur'an ve sünneti esas alacakları yerde, bir şekilde Şiîliği yaymayı hedeflediklerini müşahade etmiş ve bilâhare kurumla münasebetini kesmiştir.¹⁹

Risâletü'l-İslâm'da takrîble ilgili akislerin verildiği "köşe"deki yazılardan anlaşıldığı kadarıyla, kurum geçen zaman içinde ilk yıllardaki coşkusunu kaybetmiş, Şîî inancındaki âlimlerden -tesbit edebildiğimiz kadarıyla- kuruma doğrudan cephe alan ve takrîbi gereksiz kabul eden kimse çıkmamış, ancak takrîbin mahiyetiyle ilgili farklı görüşler ileri sürenler olmuş, Sünnî inancında olan kimi âlimler ise sessiz ve ilgisiz kalmış, pek az sayıdaki âlim de kuruma şiddetle karşı çıkmıştır. Söz gelimi bu son gruptan Muhibbüddin el-Hatîb "ayrı bir din" nitelemesinde bulunduğu Şia'nın asla ehl-i sünnetle yakınlaşamayacağını, Şiîler'in takrîb teşebbüslerinin arkasında kendi anlayışlarına hizmetin bulunduğunu; fakat onları bilmeyen birtakım âlimlerin oyuna geldiğini ifade etmiş ve Dârü't-takrîb'i "darü't-tahrîb" (yıkıcı kurum) olarak takdim etmiştir.²⁰

Sonuçta başka bazı sebeplerin yanında, daha çok takip ettiği çizgiye yönelik eleştiriler dolayısıyla, zaman içinde üyelerinden çoğunun ayrıldığı kurum, 1960'lardan sonra giderek faaliyetlerini daraltmış, nihâyet 1972'ten sonra da dağılmıştır.

II. Değerlendirme

Mezhep ihtilafını asgariye indirip İslâm dünyasının birliğini sağlamak gibi son derece müstesna bir gayeyi gerçekleştirmek üzere yola çıkmış olan ve otuz yıl civarında devam eden Dârü't-takrîb, hiç şüphe yok ki önemli bir tecrübelerdir. Bu tecrübelerin birçok boyutu bulunmakla beraber, bize göre, en önemli boyutu takip ettiği metoda bağlı olarak usûlü'd-dinle ilgili yaklaşımıdır. Zira hedeflenen takrîb, özel

18 Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşri'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Dimaşk 1398 (1978), s. 8-10.

19 Muhammed el-Behîy, *el-Fikrü'l-İslâmî*, Beyrut 1395, s. 439.

20 Eserin Muhammed Mâlullah tarafından dipnotları ilave edilerek yapılan baskısı için bk. Muhibbüddin el-Hatîb, *el-Hutûtu'l-artza*, bs. yr.yok. 1409; ayrıca Türkçe tercümesi için bk. Muhibbüddin el-Hatîb, "İslâm Mezhep ve Firkalarının Birbirine Yaklaştırılması Konusu" (trc. Mehmet Hayri Kirbaşoğlu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXX (1988), s. 293-327.

durumlarda bir araya gelmeyi sağlayıcı siyasî yahut içtimai bir birlikten çok, buna da hizmet edecek “mezhebî” bir yakınlaşma olduğuna göre, kurumun aynı dine mensup iki grubunun ana inanç konuları demek olan usûlî'd-din'e nasıl baktığını, bunun istenen hedefe ulaşış ulaşmamada ne derece rolü bulunduğunu tesbit etmek, hem kurumu daha iyi tanımaya hem de bundan sonraki benzer çalışmalara katkıda bulunacak esasların anlaşılmasına vesile olacaktır.

Değerlendirmeye ilkin kurumun adında yer alan “takrîb” kelimesinden yola çıkarak başlamak uygun olacaktır. Kurumun, ismini belirlerken sözlükte yaklaşmak, yakınlaştırmak, yakın kılmak anlamına gelen “takrîb” kelimesini tercih etmesi isabetli görünmektedir. Zira bu kullanımda, haklı bir tespitle, birbirinden kısmen veya büyük ölçüde “uzak olan” yahut “uzak görünen” kesimlerin “yaklaşmasının” yahut “yakınlaştırılmasının” mümkün olduğuna gönderme vardır. Başka bir ifadeyle, bu kullanımda aynı kökten gelen ve muhtelif sebeplerle birbirinden uzaklaşmış telakkilerin “yakınlığına”, dolayısıyla mensuplarının da “yakınlaşmaları” gerektiği zaruretine vurgu bulunmaktadır. Elbette buradaki yakınlaşma ancak “hak” mihveri etrafında gerçekleşecektir. Belirtmeye gerek yoktur ki neyin “hak” olduğu Kur'an ve sahih sünnetle ortaya konabilir.

Dârü't-takrîb'in ismi, hedefleri ve çalışmaları incelendiğinde onun Sünnî muhtevalı Şafîlik, Hanefîlik, Hanbelîlik ve Mâlikîlik ile Şîa'nın ameli mezheplerinden Ca'ferîlik ile Zeydîlik'i birbirine yakınlaştırmayı esas aldığı görülmektedir. Nitekim isminin “İslâm mezheplerini yakınlaştırma kurumu” biçiminde, mezhep kelimesini çoğul olarak kullanması da bunu göstermektedir. Onun Sünnî inançtaki en önemli âlimi Şeyh Şeltût kaleme aldığı bir yazısında, esasen mezheplerin sonradan teşekkül ettiğini, mezhep kuran âlimlerin “Bu benim gayret ve ilmi çalışmalarımın bir ürünüdür, hiç kimseye neyi, niçin söylediklerimi dikkate almadan beni taklid etmelerini doğru karşılamıyorum” dediğini, kurumun insanları mezhep taassubundan kurtararak ilk dönemdeki bu fikrî hürriyete ulaştırmak olduğunu belirterek²¹ Dârü't-takrîb'in esasen fikh amaçlı olduğuna dikkat çeker.

Diğer taraftan kurumun dergisi *Risaletü'l-İslâm*'da yer alan yazıların da yine önemli bir bölümü fikh konularına tahsis edilmiştir. Genellikle bu yazılarda mezheplerin icthad farklılıklarından ileri geldiği, gerçekte bunların birisi doğru olmakla birlikte diğerleriyle amel etmenin caiz olduğu, Sünnî ve Şîî hadis kaynaklarında yer alan ve “icthad edenin isabet ederse iki, etmezse tek sevap alacağını” belirten hadisin bu konuda hüccet olduğu belirtilir.²² Bu yazılarda kurum şunu telkin etmektedir: Ca'ferîlerin Şafî, Malikî yahut Hanbelîleri hak görmemesi dolayısıyla onlara karşı çıkması söz konusu olamayacağı gibi adı geçen Sünnî fikh mezheplerinin Ca'ferî ya da Zeydîleri hak görmemeleri ve karşı çıkmaları da doğru değildir. Bu altı mezhebin birbirlerinden ayrıldığı hükümler tamamen icthadî karakter taşımaktadır. Bu bakımdan

21 Mahmûd Şeltût, “Mukaddimetü Kısati't-takrîb”, *Meseletü't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, Beyrut 1415 (1994), s. 14-15.

22 Buhârî, “el-İ'tisâm”, 21.

da bunlardan birine tâbi olan kişilerin, diğerlerine düşmanlık beslemeleri tamamen yanlış olup bundan uzak durulmalıdır.

Muhakkak ki bu anlayışın arkasında Sünnîler'le Şii'lerin iman esaslarında, başka bir ifadeyle usûlü'd-dinde, müşterek oldukları telakkisi vardır. Usûlü'd-dinde ortak olunca fikhî konulardaki farklılık aşılabilir, daha doğrusu bunlar icthat farklılığı arzettiği için hak kabul edilebilir bir nitelik taşır. Dolayısıyla da bu iki kesimin birbirinden uzak olması, birinin diğerini fisk, dalâlet ya da bid'at ehli olmakla itham etmesi, asla doğru bir tavır olmaz. Bu düşünce Dârü't-takrîb'de o kadar öne çıkar ki zaman zaman atıf yapılan usûlü'd-dinde iki kesim arasında farklılık bulunmadığı açık bir şekilde vurgulanır. Meselâ derginin ilk sayısında yer alan bir yazıda şöyle denir: İslâm esasları birdir. Her müslüman Allah'a, âhîret gününe, meleklerle, kitaplara ve peygamberlere inanır; Kur'an'ın hak kitap, Hz. Muhammed'in hak nebi olduğunu tasdik eder, ayrıca ihtilafa düşülen konularda Kur'an ve hadisin hükümüne başvurmak gerektiğini belirtirler.²³ Yine söz gelimi Muhammed el-Medenî, takrîbin esaslarını ele aldığı bir makalede şöyle der: Takrîb, müslümanları (ehl-i sünnet ve Şia) hepsinin dinin ana esaslarında müttefik olduklarına ikna etmekle başlar. Zira hangi mezhepten olursa olsun bütün müslümanların ilahı birdir, kitapları birdir, nebileri birdir, kableleri birdir ve bunlara olan imanlarının her hangi bir esasında ihtilafları yoktur.²⁴

Hemen ifade etmek gerekir ki ehl-i sünnet ile Şia arasında usûlü'd-dinde ihtilaf olmadığı şeklinde, kurumun esas aldığı görüşün doğru olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Şia'nın hadis kaynaklarıyla, akâid ve kelâm kitapları, Peygamber'den sonra Ali ve on bir çocuğunun yönetici olarak Allah tarafından seçildiği, bunun temel bir iman esası ve dinin en önemli rukunlerinden biri olduğu rivâyetleriyle doludur. Meselâ Muhammed el-Bâkır'dan nakledilen bir rivâyette İslâm'ın namaz, zekât, oruç, hac ve imâmet olmak üzere beş temel üzerine bina edildiğini söylediği, bunlardan imâmeti çok vurguladığı, insanların bunlardan ilk dördünü kabul etmesine rağmen imâmeti terkettiklerinden yakındığı belirtilir.²⁵ Yine başka bir rivâyette Ca'fer es-Sâdik'in şöyle söylediği nakledilir: İslâm'ın üç ayağı namaz, zekât ve imâmettir. Bunlardan biri olmazsa diğer ikisi de olmaz.²⁶ Başka bir rivâyette Ebû Abdullah'tan şu nakil yapılır: Allah, Muhammed ümmetine beş şeyi farz kılmıştır. Namaz, zekât, oruç, hac ve bizim imâmetimiz. Allah bunlardan dördü ile ilgili bazı ruhsatlar vermiş, ancak imâmetimizi terketme konusunda hiçbir müslümana ruhsat vermemiştir.²⁷

Her ne kadar bu tür rivâyetler hicrî IV. asırdan sonra kaleme alınan eserlerde göze çarpyorsa da, bu anlayışlar söz konusu asırdan itibaren bütün Şia dünyasına mal olmuştur. Bu bir bakıma siyasî anlayışların itikadlaşması sürecinin bir sonucudur. Bu süreçte imâmetin İlahî tayinle olduğu, imamların masumluluğu, onların özel bilgilerle donatıldığı gibi anlayışlar birtakım rivâyetlerle temellendirilmeye çalışılmıştır. Şia'nın

23 Muhammed Ulûbe Bâşâ, "el-Müslimün Ümmetün Vâhide", *Risâletü'l-İslâm*, I (1368/1949), s. 7.

24 Muhammed Muhammed el-Medenî, "Meâlimü't-tevhîd", *Da'vetü't-takrîb*, s. 38.

25 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *el-Uşûl Mine'l-Kâfî*, Tahran 1365, II, 18.

26 Aynı yer.

27 Gaffârî, a.g.e., II, 22.

kendisini naslarla takviyesi demek olan bu dönemde, imâmet anlayışı sadece iman esasını mevkine çıkartılmakla kalmamış, merkezî bir konuma da oturtulmuştur. Buna göre on iki imamın imâmetini kabul etmek en mümtaz bir davranış addedilmiş, bu konuda şüphe içinde olmak yahut onların imamlıklarını kabul etmemek yer yer İslâm dışılık, hatta küfür olarak tavsif edilmiştir. Meselâ -mezhebin yaygın görüşü olmamakla beraber- Ebû Abdullah kendisine nisbet edilen, “Ehli olmadıkları halde imâmet iddiasında bulunan kimselerin kâfir oldukları” sözü ile,²⁸ ilk üç halifenin küfürüne hükmetmiştir. Aynı şekilde hadis kaynaklarında on iki imamın imâmetini kabul etmeyenlerle ilgili başka ağır hükümler ihtiva eden rivâyetler de yer almıştır.²⁹

Hadis eserlerindeki bu yaklaşımlar tabii olarak İmâmiyye Şiâsi'nin akâid ve kelâm kaynaklarına da yansımış; imâmet konusu nübüvvet bahislerinin devamı kabul edilerek aynı bir inanç esasını işlenmiştir. Buna göre kelâm kaynakları usûlü'd-dîni beş esas halinde ele almıştır. Bunlar tevhid, adl, nübüvvet, imâmet ve meâddir.³⁰ Bu beşli sistem içinde imâmet müstakil bir iman ilkesi olarak incelenirken, özellikle imâmet hakkında Allah ve Peygamber'inin tayininin söz konusu olduğu, Hz. Ali'nin İlâhî emre dayalı olarak Gadîr-i Hum'da Peygamber tarafından imam tayin edildiği, Ali'den sonra her imamın da yerine kimin imam olacağını belirlediği, bunların sayısının on iki olup on ikincisinin halen gaybette bulunduğu, tüm imamların masumluğu vs. gibi hususlar söz konusu edilmiştir.³¹

Şiâ'da imâmet, usûlü'd-dînden sayıldıktan başka, fûrû'u'd-dîne de yansımış, birtakım amelî hükümler imâmet çerçevesinde ele alınmıştır. Masum kabul ettikleri için fıkıhta on iki imama nisbet edilen sözler, Kur'an'dan sonra Peygamber'in sözleriyle birlikte sünnet telakki edilerek ikinci temel kaynak kabul edilmiştir. Dinin pek çok ahkâmı imamlardan nakledilen rivâyetlere göre düzenlenmiştir. Diğer taraftan birtakım fıkıh bablarında on iki imamın imâmetini kabul etmeyenler için ağır hükümler konmuştur. Meselâ Şîî bir müslüman ancak on iki imamın imâmetini kabul eden bir imamın arkasında namaz kılabilir. Bir mevtayı yine ancak on iki imamın imâmetini benimseyen birisi yıkayabilir; zekât, fitra gibi malî ibadetler on iki imama inananlara verilebilir, on iki imamı kabul etmeyen kimseye kıy verilmesi uygun düşmez.³²

Görüldüğü gibi Şiâ'da imâmet hem usûlü'd-dînden birisi hem de fıkıhta en azından bazı ahkâmı ilgili belirleyici bir inanç konumundadır. *Risâletü'l-İslâm*'da yer alan yazılardan anlaşıldığı kadıyla kurum, takrîb çalışmalarında bu farklılığı dikkate almamış, dahası bir bakıma bunun aksini iddia etmiş; iki kesimin dinin esaslarında müttefik olduğunu, ihtilafın fıkıhta, yani icthâdî konularda söz konusu edildiğini ileri

28 Gaffârî, a.g.e., I, 372.

29 Bu rivâyetler için bk. Gaffârî, a.g.e., I, 314-318.

30 Msl. bk. Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd fi mâ yeteallaku bi'l-i'tikâd*, Necef 1979; Allâme el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, Kum ts.; İbrahim ez-Zencânî, *Akâidü'l-İmâmiyye*; Der Râh-ı Hak, *Ehl-i Beyt Mektebine Göre İslâm'da Usûl-i Dîn* (mütercimi gösterilmemiş), İstanbul ts.

31 Msl. bk. Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd*, Necef 1399 (1979), s. 296-372.

32 bk. Etan Kohlberg, "Non-Imamî Muslims in Imamî Fiqh", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, IV (1985), s. 100-105.

sürmüştür. Bize göre bu durum, kurumun başarısını engelleyen başlıca âmillerden birisi olmuştur. Çünkü Şia, uygulamalarında ve neşirlerinde işaret edilen anlayışlarına uygun faaliyetlerde bulunmaya devam etmiş, durumdan haberdar olan, bundan ciddi rahatsızlık duyan Sünnî âlimlerin kuruma olan güvenleri sarsılmış, hatta kaybolmuştur.

Ehl-i sünnet ile Şia arasındaki temel ayrılık gerçekte ve başlangıçta ne itikadî ne de fikhîdir; aksine siyasîdir. Şâyet zamanla Şia siyasî anlayışını itikadî bir temele oturtma yönüne gitmemiş olsaydı büyük bir ihtimalle, siyasî ayrımlıklar iki kesim arasındaki farklılığı derinleştirmeyecek, olsa olsa siyasî alanda birbirlerini yanlışlayan düzeyde kalacaktı. Ancak Şia'nın yönetimle ilgili anlayışlarını, geliştirdikleri nazariyeler çerçevesinde önce itikadî zemine oturtması, sonra da dinin merkezine yerleşmesi ayrılığın itikadî ve fikhî alana kaymasına yol açmıştır. Şia'nın imâmeti İlâhî tayin anlayışına vardırmasıyla ise mesele daha da tehlikeli bir karakter kazanmış, nazariye gereği -sözde- İlâhî tayine rağmen imâmet makamına geçen ilk üç halifenin hilafeti gayri meşru, kendileri de gâsıp sayılmış, yine nas ortada iken ashâbın Hz. Ali'ye biat etmemesi onlara ta'n edilmesine hatta -yaygın olmamakla beraber- küfürle nitelendirilmesine yol açmıştır. Keza alabildiğine önemsenen ve dinin ortasına konulan imâmetin, Kur'an'da bulunmamasının büyük bir çelişki doğuracağı mantığından hareketle bazı Şia kaynakları -yine hakim bir anlayış olmamakla birlikte- Kur'an'ın değiştirildiği, imâmetle ilgili âyetlerin Kur'an'dan çıkartıldığı yönünde rivâyetlerin yayılmasına vesile olmuş, imâmet nazariyesi çerçevesinde takiyye, bedâ, rec'at gibi farklı inanç ve telakkiler doğmuştur. Ehl-i sünnet, başka bir ifadeyle müslüman çoğunluk ise bu yaklaşımlara şiddetle karşı çıkmış, bazı âlimler muhalefetlerinde oldukça sert davranmış, çoğunluğu ise yukarıda işaret edilen görüşlerden dolayı Şia'nın bid'at ehlî sayılması gerektiğine hükmetmiştir.³³

Ehl-i sünnetin Şia'yı, Şia'nın ehl-i sünneti ta'n ettiği noktalar bir tarafa, iki kesim arasında en önemli anlaşmazlık konusunun imâmet olduğu ve Şia'nın bunu dinin esası saydığı görüşünden hareketle şunu ifade etmek mümkündür: Bu temel ayrılık alanında makul bir çözüme ulaşılmadıkça iki kesim arasında birliğin yahut takrîbin gerçekleşmesine yönelik sağlam adımlar atmak mümkün olamaz. Bu ana ihtilaf konusunda makul bir çözüme ulaşılması için ise Kur'ân-ı Kerîm'in, müslümanların birbirleriyle ihtilaf ettikleri konuda, Allah'ın ve Peygamber'inin hakemliğine başvurmaları gerektiği âyetinden³⁴ hareketle Kur'an'ın rehberliğine müracaat etmek gerekmektedir. Ne var ki Dârü't-takrîb söz konusu âyete zaman zaman atıflar yapmakla birlikte, gereğince amel edip iki mezhep arasındaki ayrılık noktalarını Kur'an ve sahih hadis ışığında çözmeye gitmemiştir. Belki hadislerin devreye sokulması bazı çıkmazlara yol açabilir; zira iki tarafın da hem hadis anlayışı hem de hadis kaynakları farklıdır. Ancak bu konuda Kur'ân-ı Kerîm'in açık, anlaşılır ve şaşmaz bir kaynak olduğunda

33 Ehl-i sünnetin Şia'ya, Şia'nın Ehl-i sünnete bakışıyla ilgili karşılıklı olarak küfürle ithama kadar varan ağır değerlendirmeler var ise de yaygın anlayış iki tarafın birbirlerini bid'at ehlî görmeleri şeklindedir (bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Bid'at", *D/İA*, X, 525-530).

34 en-Nisâ 4/59.

şüphe yoktur. Hemen belirtilmelidir ki Kur'ân-ı Kerîm'de imâmeti iman esası sayan, Hz. Ali'nin yahut on iki imamdan her hangi birinin imâmetinden bahseden hiçbir âyet bulunmamaktadır. Diğer iman konularını açık ve anlaşılır biçimde birçok âyetle temellendiren Kur'an'da imâmetin yer almaması, kurumun üzerinde en çok vurgulaması gereken bir konu olarak görülmeliydi. Şu kadar var ki Şîa, dinin merkezine yerleştirdiği imâmeti, Kur'an'dan desteklemek için de yoğun bir çaba içine girmiş ve birtakım rivâyetlerle bazı âyetlerin imâmet meselesini işlediğini iddia etmiştir. Ancak bu âyetlerin sarîh ifadelerinde Şîa'yı destekleyen hiçbir unsur mevcut olmayıp onlar bu husustaki görüşlerini Sünnîler'in mevzû addettiği rivâyetlerle desteklemeye çalışmışlardır.³⁵ Tekrarlanmalıdır ki Kur'an imâmet konusunda Şîa'yı desteklememektedir. O halde Şîa, imâmet anlayışında kendileri gibi düşünmeyenleri, yani Sünnîleri reddedemez; aksine onlar âyetlerin sarîh ifadelerine başvurmak suretiyle imâmete ilişkin farklı anlamlar çıkararak ve bunu iman meselesi haline getiren Şîa'ya karşı çıkıp yanlışlığını ortaya koyabilirler.

Diğer taraftan ehl-i sünnet, usûlü'd-dîni tevhid, nübüvvet ve âhiret şeklinde ifade ettiğine göre, bunların üçünü de kabul eden Şîa'nın, iman dairesi dışında olamayacağı belirtilmelidir. Esasında çoğunluğun anlayışı da böyle olmakla birlikte bir kısım Sünnî âlimler yer yer aşım değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Dârü't-takrîb, takrîbin temel düşmanı, başka bir ifadeyle ayrılığın temel taşı teşkil eden imâmet konusunda Kur'an'ın hakem kabul edilmesi ve çözümün burada aranması gerektiğini ifade etmek yerine, onu dikkate almamış ve iki taraf arasındaki ayrılık noktalarının fikhî karakter taşıdığı anlayışına yer vermiş, bu suretle konuyu bilmeyen çevrelerde çok sınırlı müsbet bir etki meydana getirmişse de kalıcı ve sağlıklı bir tesir icra edememiş; dolayısıyla da hareket tamamen marjinal kalmış ve nihâyet kaybolup gitmiştir.

Burada takrîb çalışmalarında usûlü'd-dînle ilgili hareket noktası sayılabilecek diğer bir husustan da bahsetmek gerekir. Bazı Şîî âlimler, dinin temel esası gibi müstesna bir mevkiye konan imâmet meselesiyle ilgili olarak Kur'an'ın sarâhatinde görüşlerini destekleyen ifadenin bulunmaması dolayısıyla, onun usûlü'd-dînden olduğu yolundaki anlayışı yumuşatan bir formül ortaya koymuşlardır. Buna göre onlar usûlü'd-dîni, usûlü'd-dîn ve usûlü'l-mezheb şeklinde ikiye ayırmışlardır. Daha çok son birkaç asırda yaşayan âlimlerce geliştirilen bu anlayış, her ne kadar bütün Şîî âlimlerince benimsenmiş değilse de zaman zaman atıflara konu teşkil etmiştir. Ne var ki Dârü't-takrîb dergide bu anlayışla ilgili olarak Cevad Muğniyye'nin bir makalesine yer vermekle yetinmiş, bunu geliştirme yönüne gitmemiştir. Muğniyye söz konusu makalesinde, dinin iman konularıyla ilgili tevhid, nübüvvet ve âhiret olmak üzere üç esasının bulunduğunu, bunları kabul edenlerin gerçekte mümin olduklarını ancak Şîa'nın bunlara imâmet ile adli de ilave ettiğini belirtir. Ona göre üç esasla birlikte bu

35 Şîa'nın kullandığı konuyla ilgili âyetler ve bunların değerlendirilmesi için bk. Abdülaziz ed-Dihlevî, *Muhtasarü't-Tuhfeti'l-İsnâaşeriyye*, İhlas Vakfı, İstanbul 1988, s. 139-158.

iki esası da benimseyen kimseler Şii olurlar; usulü'l-mezhep kabul edilen bu son iki esası benimsemeyen Sünniler ise mü'mindir fakat Şii değillerdir.³⁶

Bütün Şii âlimlerince kabul edilmeyen bu anlayış tartışmaya açıktır. Şu kadarına işaret edelim ki bu anlayış ile Şia adeta dinin kendi kaynaklarının ortaya koyduğu açıklamaları kâfi görmemekte, bunları kabul edeni mümin saymakta; ama Şiiliği bunu aşan bir statüye yerleştirmekte ve Şii olabilmek için de ayrıca iki anlayışı kabul etmeyi şart koşturmaktadır.

Binâenaleyh ehl-i sünnet, dinin temel inanç esasları olarak tevhid, nübüvvet ve âhireti kabul ettiği için bu konularda hiçbir tereddüdü olmayan Şia'yı iman dairesi içinde kabul etmeli, ancak imâmet ve adli ilave ettiği için de tashih teklifinde bulunmalıdır. Şia gruplarından usulü'd-dîn ve usulü'l-mezhep ayırımını yapanlar da Sünnileri mü'min kabul etmelidirler -ki öyle kabul ederler- ayrıma girmeyenler ise onların imanla ilgili konuları hakkında yanlışlık içinde bulduklarını ifade etmelidirler. Durum ne olursa olsun, bu açıdan bakıldığında iman nokta-i nazarından Sünniler'e göre Şii'ler değil, Şii'ler'e göre Sünniler problemlidir. Başka bir ifadeyle, iman konusunda eksiklik bulunduğunu ileri süren Şia'dır. Şia ise iman konusu gibi temel olan bu iddiasını Kur'an'dan temellendirmelidir. Böyle bir temellendirme en azından Kur'an'ın açık âyetleri karşısında yapılamayacağına göre, makul olanı Şia'nın bu konuda kendisini sorgulamaya tâbi tutmasıdır. Takrîb talepleri kendilerinden geldiği halde Şia'nın kurumda konuyla ilgili hiçbir somut teşebbüse geçmemiş olması, meselenin ulema arasında ilmî düzeyde tartışılmasına bile meyledilmemesi, aksine ittifakı, ihtilafın olduğu yerde değil, olmadığı yerde aramaya yönelmiş olması dikkat çekicidir.

Burada ayrıca takrîb çalışmalarında usulü'd-dîni, farklı teolojik ekollerin tahlili demek olan kelâmî tartışmalardan ayırmak gerektiğine işaret edilmelidir. Takrîb kurumunun haklı olarak vurguladığı gibi³⁷ kelâmî tartışmalarda ittifak etmek gerekli değildir. Esasen ilâhî sıfatların zatla ilişkisi, isim ile müsemmanın aynı şeyler mi, aynı şeyler mi olduğu, tekvinin müstakil sıfat olup olmadığı gibi kelâmî tartışmalar hem İslâm kültürü için fikrî zenginlik hem de İslâm teolojisinin güçlenmesi için faydalı olmakla birlikte kelâmî ekollerden birinin doğru, diğerlerinin yanlış olduğunu ileri sürmek söz konusu olmamalıdır.

Sonuç olarak, mezhepler ister itikadî ya da amelî, ister siyasi olsun, tarihin ve sosyolojik şartların tesiriyle oluşmuştur. İslâm mezheplerinin teşekkülünde dinî hükümlerin yanı sıra görmezlikten gelinemeyecek sosyal şartların da rolü vardır. Dinin ana kaynakları ile tarihî ve sosyolojik şartlar çerçevesinde ehl-i sünnet diye de anılan müslümanların genel çoğunluğu ile en fazla onda birine yakınıni teşkil eden Şia iki ayrı kesim olarak varlığını devam ettiregelmiştir. Realitede bu iki kesimi nihai olarak birleştirmek mümkün olmamakla birlikte, birbirlerini tanımalarını sağlamak,

36 Cevâd el-Muğniyye, "Zarûrâtü'd-dîn ve'l-mezhep", *Risâletü'l-İslâm*, II (1369/1950), s. 387-390.

37 bk. Abdülmüteâl es-Saîdî, "et-Takrîb ve Dirâsetü ilmi't-tevhîd", *Mes'ele'tü't-takrîb*, Beyrut 1415/1994, s. 135-147.

aynı Allah'ı, Kitab'ı ve Peygamber'i kabul ettikleri için birlik ve kardeşlik duygularını güçlendirmek ve birbirlerine yakınlaşmalarını temin etmek elbette imkân dahilindedir. Böyle bir amaçla ortaya çıkan takrîb kurumu, prensip olarak çok önemli bir gayeyi hedef edinmesine rağmen, usûl hataları dolayısıyla istenen başarıya ulaşamamıştır. Usul hatalarının başında da, bize göre, ehl-i sünnet'le Şia arasındaki ana ihtilafın usûlü'd-dînle ilgili olduğunu dikkate almadan farklılığın fikhî ve ictihadî temele oturduğunu düşünmek gelir. Oysa ihtilaf başlangıçta siyasi bir renk taşımış, sonra ise siyasi anlayışlar itikadileştirilmiştir. Şia'nın imâmeti iman esası saymasının sebebi de budur. Bu durumda Dârü't-takrîb gerginlikleri gidermek, kardeşliği pekiştirmek için Kur'an'ın emrine uyarak bu ana ihtilaf konusunu Allah'ın kitabı çerçevesinde çözmeye çalışmalıydı. Böyle bir gayret hiç şüphesiz ki ne Sünnîler'i Şiileştirir, ne de Şîîler'i Sünnileştirirdi; aksine tarafların birbirlerine daha mutedil, daha müsamahalı bakmalarını sağlardı. Otuz yıla yakın bir süre devam eden takrîb teşebbüsünün, başka bazı sebepler yanında özellikle usûlü'd-dîndeki farklılığı görmeme yahut görmezlikten gelme ve takrîbi, fûru konularında aramaya yönelmesi bize kesin olarak şunu göstermiştir: Ehl-i sünnet ile Şia arasında, imâmet dahil olmak üzere ihtilaflı bulunan konularda Kur'an'ın ve sahih sünnetin hakemliğine başvurulmadıkça, takrîbe yönelik her türlü teşebbüs akim kalacaktır.

Dutch Policy towards the Indonesian Haj, 1946-1949

İsmail Hakkı Göksoy*

Dutch Policy towards the Indonesian Haj, 1946-1949

This paper examines the Netherlands Indies Government's *haj* regulations from 1946 through 1949, the years in which the Indonesians struggled and finally gained their independence. The small number of studies about the Dutch *haj* regulations focus on the late nineteenth and pre-Second World War period, while ignoring the period under investigation here. These studies suggest that the *haj* regulations in that period reflect the concerns of the Dutch shipping companies about how to maintain their monopoly in the transportation of the Indonesian pilgrims to Saudi Arabia. This paper points out that the post-war period decisions were more politically motivated since the Netherlands Indies Government was concerned about the influence of the pro-independence and pro-republican *mukims*, the Indonesian residents in Mecca, Medina, and Jeddah. The paper concludes that the use of the *haj* regulations for political expediency was unsuccessful.

1. Introduction

Performing *haj* (the pilgrimage to Mecca) has always been strongly desired by Indonesian Muslims. For most Indonesian Muslims, the *haj* marks an important transition leading to a new phase in life and to a change in social status. The Indonesian Muslims, upon returning from Islam's Holy Land, Mecca, usually have the title, Haji, added to their names due to the fact that they have performed the *haj* rituals. More importantly they tend to dedicate themselves to a more religious life. Their changed life also leads most of them to enjoy greater status in society. Some of the Indonesian hajjis in rural areas even adorn themselves with white turbans to symbolize their haji status and to distinguish themselves from everyone else.¹

* Dr. İsmail Hakkı Göksoy, Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Islamic History.
1 D. van der Meulen, "The Mecca Pilgrimage and Its Importance to the Netherlands East Indies," *The Muslim World*, 31 (1940), p. 48.

Since the *haj* is such an important pillar of Islam, Indonesian participation in the annual pilgrimage to Mecca has involved sizable groups. Before World War II, between 10,000 and 30,000 Indonesians a year took part. A peak was reached in 1926/1927, when a total of 52,412 people went to Mecca.² During the war, however, going on the pilgrimage to Mecca became almost impossible. In 1946, though, Indonesian participation in the pilgrimage was resumed when a small number of pilgrims from the Dutch occupied territories of Indonesia went to Mecca. The numbers of pilgrims from 1946 through 1949 are given in Table 1.

The policy of the Netherlands Indies government towards the Indonesian pilgrimage to Mecca has only been touched upon in a small number of scholarly studies written in Dutch and English. In particular, the works of C. Snouck Hurgronje, J. Eisenberger, D. van der Meulen, and J. Vredenburg are worth mentioning. However, all of these studies confined themselves to the colonial period, namely, the period up to 1942. The attitude and the policy of the Netherlands Indies government towards the Indonesian *haj* from 1946 through 1949, the period in which the Indonesians succeeded in obtaining their independence from the Dutch, have been left out of the discussion.

However, reviewing some of these studies would still be of use. The first study of this kind was written by Christian Snouck Hurgronje, a famous Dutch Islamologist, who served the Netherlands Indies government as an adviser in Islamic affairs, namely, he was Adviser for Native and Arabic Affairs from 1898 to 1906. His detailed and well documented article, "De Hadji Politiek der Indische Regering 1909," which is included in his major work, *Verspreide Geschriften*, dealt mainly with the policy of the Netherlands Indies government towards the Indonesian *haj* until the beginning of the twentieth century. In his advisory position, he bitterly criticized the previous colonial regulations concerning the *haj* and pointed out that any restrictions related to the pilgrimage would have the opposite effect to whatever the government hoped to gain. Therefore, he recommended the lifting of the restrictions that were imposed upon the Indonesian hajis by the colonial government such as the restrictions on the numbers of pilgrims allowed to go to Mecca and the haji exams. In his view, the great majority of the pilgrims were not under the sway of the pan-Islamic influences they might encounter there. According to Hurgronje, any political impact of the *haj* that might occur would only result from a prolonged stay in Mecca, such as a stay among the Indonesians who had settled in Mecca called the *mu-kims*.³

2 Jacop Vredenberg, "The Hadj: Some of Its Features and Functions in Indonesia," *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde*, Deel 118, Martinus Nijhoff, The Hague 1962, p. 149.

3 For his analysis of the government's *haj* policy, see Christian Snouck Hurgronje, "De Hadji Politiek der Indische Regering 1909," *Verspreide Geschriften*, ed. A. J. Wensinck, 7 vols. (Bonn/Leipzig's-Gravenhage: Schoroeder/Nijhoff, 1923-1927), 4/2, pp. 175-215. Snouck Hurgronje's work, *Verspreide Geschriften*, contains his most important works and publications up to 1927. This multi-volume work is compiled by his successor A. J. Wensinck, and it includes a complete bibliography of his publications as well as a name and subject index.

Another of Snouck Hurgronje's works related to the *haj* was his book *Mekka in the Latter Part of the 19th Century* which is the English translation of the second part of the two volume book in German entitled, *Mekka*. In the first German volume, he gives a complete history of Mecca up to 1887, using mainly Arabic sources. It is the final fourth chapter of the English volume and the German second volume that is important with respect to Indonesia because it is devoted to the activities of the Indonesian *mukims* in Mecca, who formed a large group in the cosmopolitan holy city. Besides the fourth chapter dealing with the Indonesian "colony," this volume describes in three detailed chapters public life, home life, and the study of scholarly Islamic disciplines in Mecca. Hurgronje tried to discover how being in Mecca along with many other pilgrims influenced the spiritual life of the Indonesians. As pointed out above, he did not consider the majority of pilgrims who speedily returned home dangerous to his country's government in Indonesia. What was much more important in his opinion was the so-called Jawah colony which included men from all over the Indonesian islands.⁴

Another study is that of J. Eisenberger, a Dutchman who wrote a thesis in 1928 at Leiden State University also on Indonesian pilgrims in Mecca. In his thesis, entitled "Indie en de Bedevaart naar Mekka," he endeavored to point out the economic and political importance of the *haj* traffic from Indonesia to Mecca for the Dutch colonial government. He tried to explain the background behind and the purpose of the *haj* regulations issued by the colonial government, regulations aimed at putting as many restrictions on the pilgrimage from Indonesia as possible. In his work, he suggested mainly that the restriction of the pilgrimage was a function of the monopoly system of the Dutch East India Company. He concluded that the government did not impede the pilgrimage for any religious reason. Rather it attempted to regulate it in order to benefit the monopoly system.⁵ In brief, Eisenberger's thesis was, unfortunately, an apologetic work which interpreted most materials in a biased way.

In 1940, another Dutch Islamologist, D. van der Meulen, also wrote an article. The short article in English entitled, "The Mecca Pilgrimage and Its Importance to the Netherlands East Indies," firstly explains the Islamic *haj* rituals and then the importance of the *haj* for the Dutch colonial government in Indonesia. He next describes how the *haj* was organized during the colonial period and discusses the lives and activities of Indonesian *mukims* in Mecca. His information mainly comes from his experiences in Saudi Arabia where he served as a Dutch representative during the early years of World War II.⁶

4 C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, trans. J. H. Monahan, E. J. Brill, Leiden, Lucas Co., London 1931, pp. 215-260. The English publication of this book includes only the second part. For the complete version of this book in German, see C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, 2 vols. Nijhoff, Haag, 1888-1889.

5 J. Eisenberger, *Indie en de Bedevaart naar Mekka*, Dubbeldewan, Leiden 1928, 220 pp. + Append., the Thesis: Rijksuniversiteit, Leiden.

6 van der Meulen, "The Mecca Pilgrimage," pp. 48-60.

The last and the most important study that needs mentioning is one in English by Jacop Vredenberg, another Dutch scholar, written in 1962. He attempts to shed new light on the subject by using primary sources such as the annual official reports concerning the *haj* (*bedevaartsverslag*) by the Netherlands consul in Jeddah. In his long and detailed article, which is entitled "The Haddj: Some of Its Features and Functions in Indonesia," Vredenberg tries to analyze the *haj* and the factors that influenced it from the last decades of the nineteenth century, especially from 1870, to the outbreak of the Second World War. In fact, he sometimes goes beyond these dates in order to explain the history of certain points. He also examines some of the economic functions of the *haj* and the policy of the colonial government in Indonesia concerning the *haj* as well as the implications for the government. Moreover, he gives a detailed analysis of the *haj* mentioning those whose revenue mainly depended on the pilgrimage such as the Dutch shipping lines that engaged in transporting pilgrims and the Hejaz government for whom the yearly stream of pilgrims provided the most important source of revenue. The ways the pilgrimage to Mecca were financed by the Indonesian Muslims were also explored in some detail.⁷

As already stated, the above works dealt with the colonial period. Thus, none of them examined the policy and the attitude of the Netherlands Indies government towards the Indonesian pilgrimage to Mecca during the years 1946 through 1949, the period when the Indonesians struggled for their independence from the Dutch. The main interest of this paper is this period. Archival materials obtained from the state archives of England, the Netherlands, and Indonesia are the main sources of information. What becomes clear is that the attitude and the policies of the Netherlands Indies government concerning the Indonesian *haj* were to a considerable extent determined by political motives. In the following pages some aspects of the policies adopted after 1945 will be examined.

In fact, the policy pursued after 1945 was a liberal one no doubt pursued in order to gain the sympathy of the Indonesian Muslims. The government made the necessary foreign currency available for the voyage and the stay in Mecca, but because of a shortage in foreign currency, it introduced a quota system. Therefore, every year the maximum number of pilgrims allowed to undertake the pilgrimage was announced. Another issue was the pro-republican attitude of the *mukims* in Saudi Arabia; that is, the Indonesian residents who mainly lived in the big cities like Mecca, Medina, and Jeddah. The Netherlands Indies government hoped that the arrival of many pilgrims from Indonesia would change the *mukims* pro-republican attitude. Therefore, it favored sending *haj* missions to Saudi Arabia.

The organization of the pilgrimage to Mecca was in the hands of the Department of Internal Affairs (*Binnenlandse Bestuur*). The closely cooperating Dutch shipping companies: the Rotterdamse Lloyd, the Stomvaart Maatshappij Nederland, and the

7 Vredenberg, "The Hadj," p. 91-154.

Stoomvaart Maatschappij Oceaan, called the Kongsji-Tiga, handled the transportation of the pilgrims from Indonesia to Saudi Arabia. After arriving in the Holy Land, the pilgrims came directly under the care of Arab shaikhs who acted as pilgrim guides. According to the regulations of the Saudi Arabian government, only licensed Arab shaikhs were allowed to organize the pilgrimage in Saudi Arabia. The costs for this service were included in the fees paid by the Indonesian pilgrims before they left home.

2. The Indonesian Mukims in Saudi Arabia and their Reactions to the Dutch-Indonesian Independence Struggle

As already stated, the Netherlands Indies government hoped that the arrival of many pilgrims from Indonesia would change the pro-republican attitude of the *mukims* in Saudi Arabia. In March 1942 due to the conquest of Indonesia by Japan, the large number of Indonesian Muslims who had gone to Saudi Arabia before the war for the purposes of taking part in the pilgrimage and studying Islamic sciences were deprived of their remittances from Indonesia. However, starting in May 1942 the Netherlands government, through its Jeddah representative, began to provide financial help for about three thousand *mukims*, who were for the greater part intellectually prominent youths and middle-aged men. The help was given in money and in rice imported from Egypt. At the same time, presents and teaching materials were offered to the Indonesian students at the Indonesian religious schools in Mecca, Darul Ulum and Madrasah Indonesia, especially on the occasions of the Muslim festivals, *Ramadan* and *Id'ul-Adha*. To qualify for a monthly payment, it was sufficient to be of Indonesian descent, although claimants did not always produce their passports.⁸

The proclamation of independence by Sukarno and Hatta on 17 August 1945 was received by the *mukims* with great joy and enthusiasm. During a meeting held in Mecca on 27 September 1945, which was attended by about 300 *mukims*, the leaders of the group unanimously declared their support for the Republic. The following month they formed an action committee which later transformed itself into a permanent association called Perkumpulan Kemerdekaan Indonesia, or the Indonesian Independence Organization.⁹

The *mukims* joined this organization in great numbers and also set out to promote the Indonesian struggle for liberty, especially among the pilgrims who came to Mecca from the many different countries. During the pilgrimage month in November 1945 they distributed a pamphlet in Arabic that had been brought to Mecca by the leaders of the Indonesian Independence Movement in Egypt. This pamphlet simply

8 D. van der Meulen, "Hooft Gij de Donker niet?: Begin van het Einde Onzer Gezagvoering in Indie," in *Een Persoonlijke Terugblik*, Wever, Fraken 1977, pp. 149, 153.

9 H. H. Dingemans (Dutch representative in Jeddah) to the Dutch Ministry of Foreign Affairs, "Reactie Mekka op Gebeurtenissen in Indonesie," 8 December 1945, Jeddah: Arsip Nasional Republik Indonesia (ANRI), Arsip Algemene Secretaria (Arsip AS), Jakarta, No: 753; see also A. Hasjmy, *Misi Haji: Menjalankan tugas revolusi di negara-negara Arab*, Almaarif, Bandung 1984, pp. 99-100.

called for the support of all Muslims for the Indonesian struggle for independence, and it urged the Arab countries to recognize the Republic of Indonesia as a sovereign state. Sometime in November 1945 the leaders of the Indonesian Independence Organization in Mecca also applied to Amir Mansur, the acting viceroy of the Hejaz, for permission to hold a meeting during which the aims of the organization could be explained to pilgrims from the various countries. The request was rejected, however, because Saudi laws prohibited any form of political propagandizing or political activities in the Holy Land. The leaders of the organization then tried to hold a small tea party during the pilgrimage at Mina. After a number of guests arrived and three speeches were made, the Saudi police intervened and arrested the leaders of the organization, but they were released two hours later.¹⁰

Initially, the Saudi Arabian government took a neutral stand concerning the political developments in Indonesia. Although it recognized only the Netherlands' sovereignty over Indonesia, it tolerated political activities by the *mukims* in Mecca, as the majority of the Indonesian people adhered to the same faith as the Arabs. Some government officials like Yunus Yasin, vice-minister of Saudi Foreign Affairs, hoped that the struggle between the Dutch and the Indonesians would soon be settled.¹¹

On 5 February 1946 the Dutch Ministry of Foreign Affairs sent a circular to its representatives in Cairo and Jeddah stating that providing financial help to the Dutch subjects outside Indonesia would be possible only if they signed a loyalty oath recognizing the Netherlands Indies government as the only lawful government in Indonesia.¹²

The Dutch representative in Cairo, Van Rechteren Limpung, sought to implement this plan by including the loyalty oath on the receipts offered to the Indonesian community in Cairo. However, this action was strongly rejected by the Indonesian and Indo-Arab communities in Egypt who adopted a resolution during a meeting held in Cairo on 27 February 1946. In the resolution, they declared that signing a receipt containing such a loyalty oath was treason towards their fatherland. They also resolved that they recognize the government of the Republic of Indonesia as the only lawful government in Indonesia. They held the view that they would prefer to suffer hunger rather than betray their fatherland.¹³

The Dutch representative in Jeddah, H. H. Dingemans, raised objections to the plan. He argued that such a declaration would be "premature," if it was not accompanied

10 L.B. Graffey Smith (British representative in Jeddah) to Foreign Office, 25 and 28 November 1945, Public Records Office, Foreign Office, London (FO) 371/46405-6393.

11 Dingemans, "Reactie Mekka," 8 December 1945.

12 *Officiële Bescheiden betreffende de Nederlandse-Indonesische Betrekkingen, 1945-1950*, ed. S. L. van der Wal and P.J. Drooglever and M. J. B. Schouten, Martinus Nijhoff, The Hague 1971. vol. 3, p. 549 (note: 3). This official publication, which includes archival documents relating to the Dutch-Indonesian relations between the years of 1945 and 1950, will be abbreviated henceforth as OBNIB.

13 OBNIB, vol. 3, p. 479 (note: 1). In April 1946 the Egyptian government in an agreement with Al-Azhar University decided to provide a monthly allowance from Al-Azhar treasury for those Indonesian students and graduates who lost their payments as a result of this action. OBNIB, vol. 4, p. 263 (note: 1).

by a mutual relationship between the Dutch and the Indonesians. He also argued that it would be "inopportune," since such a loyalty oath was not given in Indonesia itself. He felt that the implementation of such a plan would lead to unrest and an untenable situation among the *mukims* in Mecca, especially if the pro-republican *mukims* tried to prevent the rest of the *mukims* from signing the loyalty oath. He argued that such disturbances would not be welcomed by Saudi officials and would very severely weaken the position of the Dutch legation in Jeddah.¹⁴

The Dutch government accepted his argument. In another circular dated 9 March 1946, it stated that financial help would be given either to those who signed the receipts that included the oaths or to those who registered with the Dutch Consulates in Cairo and Jeddah. Those who continued to receive their financial help would automatically be regarded as Dutch subjects.¹⁵

Another measure attempted by the Dutch was to increase the repatriation of the *mukims* under the assumption that they could be controlled more easily in Indonesia itself. In the middle of April 1946, through the Dutch vice-consulate in Mecca, the Netherlands Indies government announced that free repatriation passage would be provided for those *mukims* who wished to return to Indonesia. Those interested were asked to inform the vice-consulate in Mecca. However, only a small number gave their names out of more than 2000 *mukims* in Mecca. The majority dismissed the announcement as a "Nica repatriation" or Dutch (Netherlands Indies Civil Administration or NICA) repatriation and labeled the candidates for it "*Nica-mukims*."¹⁶ Their argument was that they would not return unless they received a declaration made by the Republican government about their returning or return only when the Dutch were no longer controlling Indonesia.¹⁷ By November 1946 only nine *mukims* were repatriated. Of these, six came originally from Banjarmasin, South Kalimantan, while three were from Pontianak, West Kalimantan.¹⁸

In the meantime, the *mukims* began to distance themselves further from the jurisdiction of the Netherlands Indies government. During May 1946 about 70 percent of all *mukims* in Saudi Arabia returned their passports to the Dutch legation in Jeddah in a damaged state in order to express the fact that they no longer considered themselves Dutch subjects. They also rejected the financial help given by the Dutch legation in Jeddah, and on 21 July 1946 they set up a committee called the Komite

14 OBNIB, vol. 3, pp. 549-550.

15 OBNIB, vol. 3, p. 480 (note: 1), p. 550 (note: 2).

16 RICA is the abbreviation of the Netherlands Indies Civil Administration established in Australia in December 1944 to handle civil affairs during the post-war restoration period of Dutch rule in Indonesia and to separate civil affairs from military affairs.

17 Nedinreg (Nederlands Indies Regering) to Minog (Ministerie van Overzeese Gebiedsdelen), "Bedevaart Mekka," 5 March 1946; W. Hoven (Director of Internal Affairs) to H. J. van Mook (Lieutenant Governor-General), "Repatriëring Moekimers," 28 October 1946; Dingemans to Van Mook, "Repatriëring Moekimers Mekka," 12 September 1946, ANRI, Arsip AS, No: 753.

18 Dingemans to Van Mook, "Repatriërende Moekimers Mekka", 19 November 1946, ANRI, Arsip AS, No: 753.

Pertolongan Indonesia (the Indonesian Help Committee or Kopindo) in Mecca to solve their financial and social problems. They also organized collection drives to meet their financial needs.¹⁹

3. Organization of the Indonesian Haj in 1946 and 1947

The pro-republican attitude and actions taken by the *mukims* caused the Dutch authorities to think again about the possible political influences that the new pilgrims from the Dutch-controlled part of Indonesia would experience in the Hejaz. Dingemans felt that the political influence the *mukims* could exert would be very great. As an example, he mentioned that the republican *mukims* could prevent the pilgrims from registering with the Dutch consulate in Jeddah and that they could force the pilgrims to dispose of their return tickets and the special Mecca passports in order to show that they were no longer Dutch subjects. To prevent such events, he recommended to the Netherlands Indies government that it urge the aspiring pilgrims to consider the pilgrimage to Mecca a strictly religious duty and their stay in the Holy Land only a dedication to religion. They would also be advised to complete their registration with the Dutch consulate in Jeddah and to pay particular attention to the purpose, value, and usefulness of their return tickets and Mecca passports. In the event of their loss, they should report to the vice-consulate in Mecca instantly.²⁰

The Lieutenant Governor-General, H. J. van Mook, held the view that since Islam was not separate from politics, it would not be worthwhile to advise the aspiring pilgrims to consider the *haj* only a religious duty. He was of the opinion that any hint by the government would be understood by the Muslims as interference in their religious life. However, he did agree with the other recommendations put forward by Dingemans. Van Mook thought that the local administration officials entrusted with issuing the Mecca passports should explain clearly to the aspiring pilgrims the importance and usefulness of their passports. During the journey, the loyal and respected pilgrim heads, who acted as travel leaders, would give the necessary guidance and information to them. According to van Mook, the best Dutch propaganda in the Hejaz lay in the Dutch diplomatic and consular officials extending maximum help and care to the pilgrims and exerting minimum political influence on the *badal* shaikhs, who acted as guides for the pilgrims in Mecca. In short, the pilgrims would be given the impression that they were being well cared for and respected by the non-Muslim government. In van Mook's opinion, open and official Dutch propaganda in Saudi Arabia would not yield much success because of the unfriendly attitude of the Arab countries towards the Dutch.²¹

19 OBNIB, vol. 4, p. 418; Dingemans to the Ministry of Foreign Affairs, "Inlevering Mekkapassen," 12 May 1946, ANRI, Arsip AS, No: 753. The financial help to the rest of the *mukims* was stopped in February 1947 when the government began to allow their families in Indonesia to remit a small amount of money to them. Since 1942, the Netherlands Indies government paid a total of f800,000. Dingemans to Van Mook, 15 February 1947, ANRI, Arsip AS, No: 754; about Kopindo, see also Hasjmy, *Misi Haji*, pp. 98-99.

20 OBNIB, vol. 4, pp. 536-537.

21 OBNIB, vol. 5, pp. 208-209.

The quota of pilgrims for 1946 was officially announced by the government on 3 June 1946 as 3,000. The aspiring pilgrims from the Dutch-controlled areas were asked to register with the offices of the *Binnenlandse Bestuur* which had the duty of issuing the special Mecca passports to the aspiring pilgrims. In its announcement, the government also stated that applicants from Java and Sumatra would not be accepted since these islands had not yet been brought under Dutch control. The cost of the pilgrimage for each pilgrim varied between f1,800 and f2,100 (or £170 and £200), depending on the duration of the stay in Mecca. The passage to Mecca cost f450 and the Saudi Arabian government demanded a sum of £ 41.50 as "fixed pilgrim's costs" for each pilgrim.²² This "fixed rate," which was introduced by the Saudi Arabian government after the Second World War, included quarantine costs, the pilgrim tax, money for the guides, and accommodation and transportation costs. The Saudi government also held the Netherlands Indies government responsible for the payment of this "fixed rate" and demanded that the money be paid in sterling or dollars. The Netherlands Indies government protested against this because it had to collect this money itself from the pilgrims and had to make available foreign currency for this purpose. Through the Dutch legation in Jeddah it tried to obtain favorable conditions by pressing the Saudi Arabian government to accept half of the pilgrimage costs in the Netherlands Indies currency (called Nica notes) and to formulate a fair "fixed rate" for the Indonesian pilgrims but without success.²³

However, by August 1946 it became clear that only about a hundred people had applied for the special Mecca passports. It appeared that the main reason for this was the strong position taken by the Republican leaders against the Dutch plans concerning the Mecca pilgrimage that year. When Ch. O. van der Plas, an expert on Islam, who served on the Lieutenant Governor-General's cabinet as advisor for Islamic Affairs from April 1946 to December 1947, paid a visit to South Kalimantan in April 1946 and offered the Muslim leaders, among other things, the chance to participate in the pilgrimage and when the government pamphlets were subsequently spread among the people announcing that offer, these actions led to prompt reactions by the Masjumi the Indonesian Islamic party, leaders who claimed that the pilgrimage to Mecca was being used by the Dutch only for propaganda purposes. The Masjumi daily *Al-Djihad*, which reported the visit of Van der Plas to that region, stated that the pilgrimage to Mecca had become a "Dutch propaganda tool." It viewed the Dutch offer as an attempt to win Muslims' favor and to induce them to side with the Dutch. It also stated that Indonesian Muslims would not let themselves be deprived of their

22 Het Dagblad (a Dutch newspaper published in Jakarta), 3 and 8 June 1946.

23 Dingemans to Van Mook, "Eventueele Bedevaart 1946," 14 February 1946, Algemene Rijksarchief (ARA), Archief Kolonial (Arch. Kol.), The Hague, No: 3964; Dingemans to Van Mook, "Eventueele Bedevaart 1946," 22 April 1946, ANRI, Arsip AS, No: 753. Until the outbreak of the World War II the money that was brought into that country by the pilgrims from all over the Muslim world was the country's main source of revenue. Although the revenue from oil royalties considerably surpassed that from the *hajj* after the World War II, the *hajj* still plays an important role in the economy and welfare of that country.

rights. They were firmly determined to have 100 percent independence, it added.²⁴ In this respect, reference should also be made to K. H. M. Hasjim Asjari, a prominent *ulama*, who was also a member of the Masjumi party and of the conservative Islamic organization, Nahdatul Ulama. On 20 April 1946 he made a radio speech in which he explained that the obligation to go on the *haj* was in force only when circumstances permitted it. The pilgrimage to Mecca was *haram* (forbidden according to Islamic law) when the independence of the country was threatened by the enemy and when the time for the passage to Mecca was not opportune. In addition, he viewed the Dutch offer to support participation in the Mecca pilgrimage as a measure taken to deter Muslims from their current duty of defending the Islamic faith and the sovereignty of their state. In his opinion, these should have priority over other duties, including the *haj*, imposed by God upon Muslims. Finally, he called upon Muslims in general and the aspiring pilgrims in particular not to use the enemy's ships for the pilgrimage as this would help to enrich their (the Dutch) shipping companies, the Kongsi-Tiga. He promised that the Republican government would provide its own ships for the pilgrimage when it became an obligation again for Muslims to observe their religious duty.²⁵

Therefore, in 1946, there were only 70 pilgrims who actually undertook the Mecca pilgrimage organized by the Netherlands Indies government. They came from South Sulawesi and Sumbawa where Dutch authority had been effectively restored. From South and East Kalimantan, where initially great interest had existed in the pilgrimage, no candidate pilgrims came forward as a result of the counter-propaganda and threats used by the organizations who were not cooperating in these regions. Those who had intended to go on the pilgrimage abandoned their hopes of going and later gave as their reason the high cost of the pilgrimage, which had actually doubled after the war.²⁶

In 1947 the quota of pilgrims initially proposed by the Department of Internal Affairs was 5,000, but because of the shortage in foreign currency, the government, after consultation between the Department of Internal Affairs and the Department of Finance, decided that the quota for 1947 should be 4,000. It also decided to reduce the cost of staying in the Holy Land from £70 to £46. The "fixed rate" was also £5 less than in the previous year.²⁷

Of this quota, 3,000 places were assigned to East Indonesia, 500 to Kalimantan, and 500 to the Dutch-controlled cities in Java and Sumatra. The organization of the pilgrimage was again in the hands of the Department of Internal affairs and the

24 *Al-Djihad* (an Indonesian newspaper published in Yogyakarta by the Indonesian Islamic Federation, the Masjumi), 18 April 1946..

25 *The Voice of Free Indonesia* (an Indonesian newspaper published in Jakarta), 20 April 1946.

26 OBNIB, vol. 5, p. 208; see also the memoirs of the Dutch representative in Jeddah: H. H. Dingemans, *Bij Allah's Buren*, A. D. Donker, Rotterdam 1973, p. 178.

27 E. O. van Boetzelaer (Secretary of the government) to the Director of Foreign Currency Institute, 19 April 1947, ANRI, Arsip AS, No: 754.

Kongsi-Tiga, but the actual responsibility for the work in 1947 was entrusted to local bodies established for this purpose. In the Dutch-inspired federal state of East Indonesia established at the end of 1946, the Badan Pengeroyoes Kselamatan Hadji (the Management Committee for the Safety of Pilgrims or BPKH) handled the organization of *haj* affairs in cooperation with Shaikh Bachmid, the Minister of State, who dealt mainly with Muslim religious affairs in East Indonesia. In South Kalimantan the Hulu Sungai Ulama Council (Madjlis Oelama Islam Hoeloe Soengai) and in the Dutch controlled city of Surabaya a five-member committee led by the chairman of the Penghulu Court, Abdul Gafur, were given responsibility by the government to handle the *haj* affairs.²⁸ In general, these bodies extended their help to the aspiring pilgrims with respect to the *haj* rituals, health, and embarkation matters. In addition, they also acted as intermediaries between the aspiring pilgrims and the shipping companies. Before the war, these tasks had been dealt with by the pilgrim shaikhs or pilgrim recruiters from Saudi Arabia.

In 1947, the number of candidates who applied for Mecca passports outnumbered the quota announced by the government. For instance, in South Kalimantan from where in the previous year no pilgrims had gone to Mecca, there were about 2,500 aspiring pilgrims who applied for the special Mecca passports. This was mainly due to favorable political developments and increasing cooperation with the Dutch from May 1947 on. In East Indonesia, there were about 2,000 more applicants than the actual quota assigned to that region.²⁹

Because the number of candidates surpassed the quota, the administration officials and the BPKH members in South Sulawesi faced serious complaints, especially by those who had their applications refused in the end. The BPKH's adoption of the tasks formerly carried out by the haji shaikhs was also criticized by the aspiring pilgrims when it charged each pilgrim an extra f30 to cover its expenses. The BPKH also had difficulties with the shipping companies because it demanded a sum of f45 per pilgrim from the companies, a premium that they used to pay to the haji shaikhs (or pilgrim recruiters) before the war.³⁰

4. Sending the Emir al-Haj Mission to Saudi Arabia

In the pilgrimage season of 1947, the Netherlands Indies government also decided to send an official mission called the Emir Al-Haj to lead the pilgrims from East Indonesia. However, lengthy preparations were required before such a mission could actually depart for Mecca. The different approaches adopted by the Dutch authorities regarding the character of this mission and the hesitant attitude of the Saudi Arabian

28 *Indische Documentatie Dienst van A. N. P.-Aneta, 1946-1950*, Amsterdam, Seri II, No: 38, p. 451. This documentary series of the Dutch newspaper association will be abbreviated henceforth as IDD.

29 IDD, p. 452.

30 C. O. A. van Nieuwenhuijze (Advisor for Islamic Affairs) to P. J. Koets (Director of Education and Worship), "Verslag van Bevindingen te Makassar," 17 February 1948, ANRI, Arsip AS, No: 754. For the pilgrimage, the Netherlands Indies government made available a sum of £440,000 and f2,000,000 for the year 1947. For 1948 it reserved £1,000,000 and f5,000,000. The same amount was maintained for 1949.

government, which did not wish to welcome the arrival of such a mission, lengthened the time needed for the preparations.

The idea of sending an Emir Al-Hadj to Saudi Arabia was first raised during a meeting held in Jakarta in the first week of July 1947 between Van der Plas and an unidentified representative of the East Indonesian State (Negara Inonesia Timur or NIT). The result of that meeting was that the NIT government appointed an Emir Al-Hadj to be an official pilgrimage leader from that State. It was also proposed that the Emir Al-Haj should pay a short visit to Egypt to meet the Egyptian King before his arrival in Saudi Arabia. Van Mook agreed with this suggestion.³¹ During a cabinet meeting on 8 July 1947 the NIT government decided to appoint the Minister of State, Shaikh Bachmid, an Indo-Arab from South Sulawesi, to lead the proposed mission.³²

According to Van der Plas, sending such a mission to the Arab countries would serve to consolidate the position of the East Indonesian State among the Muslims in Indonesia and the *mukims* in Mecca who regarded it as a puppet state and its government as a Christian government. Van der Plas hoped that the Muslims especially in East Indonesia would regard this official *haj* mission as an important event and an initiative of the new State itself.³³ Elink Schuurman, Chief of the Dutch Far East Directorate (the Directie Verre Oost or DIRVO) in Jakarta, considered the proposed visit of Bachmid “very useful as a counter-show” against the Republic’s foreign representation in Cairo led by H. Agus Salim.³⁴

However, this opinion was not shared by the government officials in the Hague. Van Boetzelaer van Oosterhout, Minister of Foreign Affairs, regarded the proposed visit to Cairo as “inopportune” and “highly undesirable” because he thought that Bachmid as a so-called “Nicaman” would be “ridiculed” beside the politically powerful Republican leader, H. A. Salim. However, the Minister of State himself showed no objection to a visit to Saudi Arabia for the purpose of leading the pilgrims from East Indonesia.³⁵

C. Adriaanse, Head of Administrative Affairs for the Ministry of Foreign Affairs, argued that sending an Emir Al-Hadj would raise the question of sovereignty in Mecca. In his opinion, it would amount to a “demonstration of a sovereign state,” which the NIT was not. He also criticized the name of the mission, because the Emir Al-Hadj originally meant a leader of an armed escort which protected the pilgrims when there was no or little order in the Holy Land. As law and order were effectively maintained by the Saudi Arabian government, in his view, the arrival of a mission with this name could give rise to “some irritation” on the part of the Saudi Arabian government. Moreover, he opposed the proposed visit to Egypt because he was of the opinion that

31 A letter of Van Boetzelaer to Daeng Malewa Nadjamuddin (Prime Minister of the East Indonesian State), 5 July 1947, in file “Islam in Indonesia, 1947-1949,” Ministerie van Buitenlandse Zaken (MBZ), Semi-Statistisch Archief, The Hague.

32 *The Voice of Free Indonesia*, 13 July 1947.

33 van der Plas to Koets, 23 July 1947, ANRI, Arsip AS, No: 755.

34 OBNIB, vol. 10, p. 516 (Note: 3).

35 OBNIB, vol. 10, p. 516 (Note: 3).

there was no need to play off the East Indonesian State against the Republic abroad, since the latter's position had been substantially undermined as a result of the first military action. In his opinion, the best publicity for East Indonesia lay in the Mecca pilgrimage itself and in the large number of pilgrims.³⁶

On 5 August 1947 J. A. Jonkman, Minister of Overseas Territories, cabled van Mook to postpone the proposed plan until the next pilgrimage (1948).³⁷ The Netherlands Indies government agreed with this decision. In the meantime, at the suggestion of Dingemans, the name of the mission was altered to Rais Bethat al-Sharaf which meant "Head of the Honorary Mission."³⁸ On 15 August 1947 van Boetzelaer van Osterhout sent another cable to the Chief of DIRVO stating that Shaikh Bachmid should go to Saudi Arabia not only as a pilgrim leader but also as the official envoy of the East Indonesian State.³⁹

Another difficulty involved in this matter was the attitude of the Saudi Arabian government which did not wish to receive this honorary mission on the grounds of financial and political considerations. According to the prevailing tradition, the members of the mission were to be the official guests of the Saudi government with all the financial consequences that would entail. This meant that the hotel bill was to be met by the government while all guests had motorcars at their disposal. They were also exempted from the so-called pilgrim tax. Politically, the Saudi government was put into an awkward position by the announcement of this mission because as a member of the Arab League which had already recognized the Republic it would be committing an unfriendly act against the Republic. Pressure from the Netherlands government finally induced the Saudi government to comply with the request. On 10 September 1947 the Saudi Foreign Ministry communicated to the Dutch legation in Jeddah that it had agreed to receive the mission and to provide all the facilities that the other missions enjoyed during their stay in the Holy Land.⁴⁰

In accordance with the quota decided on previously, about 4000 aspiring pilgrims were allowed to go to Mecca. Their departure from the various ports called "pilgrims' ports" such as Ujungpandang, Tanjung Priok, and Ampenan was an occasion for celebration. In the presence of the thousands of people who came to see their friends

36 C. Adriaanse to Minog, 31 July 1947, ANRI, Arsip AS, No: 755. The term, Emir Al-Hadj was originally used by the Egyptian *haj* missions that brought with them a *qiswah* for the Qabe and gifts to the prominent people of the Hejaz.

37 A telegram of Jonkman to Van Mook, 5 August 1947, in file "Islam in Indonesia, 1947-1949", MBZ, Semi-Statistisch Archief.

38 A telegram of Nedinreg to the Ministry of foreign Affairs, 11 August 1947, in file "Islam in Indonesia, 1947-1949", MBZ, Semi-Statistisch Archief.

39 OBNIB, vol. 10, pp. 516-517 (Note: 3).

40 Dingemans to DIRVO (Directie Verre Oosten, namely Bureau of Dutch Ministry of Foreign Affairs in Jakarta), 10 September 1947, "Emir al-Hadj uit Oost-Indonesie," ANRI, Arsip AS, No: 755; A telegram of Dingemans to the Ministry of Foreign Affairs, 10 September, 1947, in file "Islam In Indonesia, 1947-1949", MBZ, Semi-Statistisch Archief. The other members of the mission were: Sonda Daeng Mattejang, Baso Daeng Malewa, H. Abdurrahman, H. Bustami, Hasan Zakaria, H. Zairuddin and Darwish Zakaria. According to a decree issued by the President of the East Indonesian State on 27 September 1947, the State of East Indonesian government was to provide for this mission a sum of £150. ANRI, Arsip AS, No: 755.

and relatives off at the port of departure, the pilgrims went on board. Before their departure, they were all vaccinated against cholera, typhus, and other epidemic diseases. In Ujungpandang, the shipping company, Kongsi-Tiga, gave a pilgrimage reception, which was attended by a number of East Indonesian officials including the members of the honorary mission.⁴¹

Once the East Indonesian honorary mission was accepted by the Saudi authorities, the Sultan of Pontianak, Hamid II Alkadri, also wanted to lead an official mission there as the Head of the West Kalimantan Special Region. The Netherlands Indies government accepted his request without any objection.⁴² This mission included two other members, namely, H. Wibowo and Sayyid Abdurrahman al-Massawa, who both were Indo-Arab. The latter, who was a deputy head of the Government Information Service (RVD) in Jakarta, acted as the adviser and interpreter for the Sultan. The mission arrived in Jeddah on 22 October 1947 and was received by the Saudi Arabian government as its official guest.⁴³

However, these missions did not yield much success because they were soon challenged by the Republic's representative in Cairo, H. M. Rasjidi, who came to Mecca on 13 October 1947 to obtain the recognition of the Republic from King Abdul aziz ibn Saud. While the *mukims* branded the Dutch missions as Dutch propaganda, Rasjidi was welcomed by the *mukims* with demonstrations of great enthusiasm. He met King ibn Saud, who assured him that the Saudi government would not delay in recognizing the Republic. In the end, he was successful in his endeavors in that he was able to secure recognition for the Republic.

Moreover, the East Indonesian mission resulted in some political complications. When the NIT cabinet led by Nadjamuddin collapsed at the end of September 1947, Bachmid was not included in the new cabinet formed by S. J. Warouw on 7 October 1947. The new cabinet even wanted to recall Bachmid and replace him with another member of the mission. On the advice of Dingemans, it was finally decided to keep Bachmid as the head of the mission until he returned to Indonesia on 16 November 1947.⁴⁴ Then, there was the Sultan of Pontianak who wanted to visit Egypt, Syria and Lebanon, but because of cholera in Egypt the visit to that country became impossible while the governments of the other countries rejected his request for a visa.⁴⁵ Thus, he returned to Indonesia on 2 November 1947 via Karachi and New Delhi where he met the heads of some foreign missions. He failed to meet Ghandi and M. A. Jinnah, founders and heads of the states of India and Pakistan respectively.⁴⁶

41 IDD, Seri II, No: 38, pp. 451-452.

42 van Mook to L. J. M. Beel (Dutch Prime Minister), 12 October 1947, ARA, Archief Algemene Secreterie (Arch. AS), 1, 4-27.

43 Ministry of Foreign Affairs to Minog, 27 October 1947, ARA, Arch. Kol., Z 64.

44 Dingemans to Ministry of Foreign Affairs, "Complicaties Eremissie Oost-Indonesie," 15 October 1947, ARA, Arch. Kol., Z 64.

45 C. Adriaanse (A senior Dutch official in the Ministry of Foreign Affairs) to Minog, 27 October 1947, ARA, Arch. Kol., Z 64; OBNIB, vol. 11, p. 492 (Note: 4).

46 OBNIB, vol. 11, p. 529 (Note: 7).

As for how the Saudi Arabian government was to deal with the three Indonesian missions, it sought to find a middle way by showing no partiality towards any of the three missions. Pressed between the importance of the pilgrimage and the insistence on recognition of the Republic, it did not wish to favor one mission over the others because, in the Saudi view, all of the Muslims in the Holy Land were equal regardless of their political convictions and orientations. Bachmid and the Sultan of Pontianak were honored with golden swords by King Ibn Saud while Rasjidi was given assurances for the recognition of the Republic. Dingemans described the coming of three Indonesian missions to Mecca with different aims and purposes as an "Indonesian anti-thesis" which very sharply established itself in the Holy Land.⁴⁷

Soon after the East Indonesian and West Kalimantan missions left Saudi Arabia, the Saudi government officially recognized the Republic as an independent and sovereign state on 22 November 1947. According to Dingemans, this recognition was "the logical outcome of the publicity of the Malino areas in the Holy Land." The Netherlands government considered this recognition "an unfriendly act" and tried to convince the Saudi government to reverse its *de jure* (by right) recognition of the Republic to that of *de facto* (actual) recognition but without success.⁴⁸

The arrival of the East Indonesian and West Kalimantan missions in the Holy Land also had a negative effect on the *mukims* who had organized themselves into the Perkumpulan Kemerdekaan Indonesia and Kopindo. In spite of the restrictive measures the Saudi regime imposed on political propaganda, they were actively involved in the spread of anti-Dutch propaganda and information, especially among the Indonesian pilgrims who came to Mecca from the Dutch occupied territories of Indonesia. They distributed a pamphlet which included a *fatwa*. Entitled, "Haram Naik Hadji," the *fatwa* simply forbid Muslims to go on a pilgrimage organized by an "infidel" (*kaafir*) government.⁴⁹ According to one report, originating with the returning pilgrims, the number of *mukims* who engaged in the anti-Dutch campaign in Mecca was at least 100 persons who held regular informal meetings in several *gahwas* (coffee shops) in Mecca used mainly by Muslims and the Indonesian pilgrims.⁵⁰ According to another report, prepared by the Resident (a colonial official) of Lombok in early January 1948, it appeared that the pilgrims from this island in particular were exposed to a political campaign carried out by the *mukims* in Mecca. The report also suggested that the pilgrims brought back a lot of goods with them, goods that would not have been possible to buy by legal means. They were expensive textiles, gold watches,

47 Dingemans to Ministry of Foreign Affairs, "Drie Indonesische Missies in het Heilige Land," 7 December 1947, ARA, Arch. Kol., Z 71B.

48 OBNIB, vol. 12, pp. 19-20 (Note: 2).

49 Ministry of Internal Affairs (East Indonesia) to Van Mook, 12 January 1948; H. W. Federhof (Procureur General in Jakarta) to Van Mook, "Republikeinse propaganda te Mekka," 2 February 1948; Dingemans to Ministry of Foreign Affairs, 16 March 1948, ARA, Arch. AS, 2, 3411.

50 Van Nieuwenhuijze to Koets and DIRVO, 16 December 1947, ANRI, Arsip AS, No: 754.

shoes and ready-made clothes that would have been considered “lucrative” goods in Lombok at that time.⁵¹

The political campaign of the *mukims* was also directed against Dutch plans regarding the federal state system in Indonesia. When the Dutch proceeded with the formation of a federal state in East Sumatra in January 1948, on 2 April 1948 the *mukims* formed an East Sumatra Republican Front in Saudi Arabia which subsequently declared that it stood behind the Republic 100 percent. In June 1948 the *mukims* who came originally from South Sumatra also established a similar front in response to the Dutch plans to form a separate state in that region. Led by R. M. Amir Usman, the leader of the South Sumatrans in Mecca, it held the view that the definitive status of South Sumatra should be decided through a plebiscite as referred to in the Renville Agreement, and if the outcome of the plebiscite was for the “infidel administration” or for any administration other than the Republic, it was to be considered *haram*. A *fatwa* to that effect was also issued by such prominent Indonesian scholars in Mecca as H. Abdul Kadir and H. Abdul Muttalib of Mandailing. The *fatwa* was sent to Indonesia inside a small brochure, but it was seized by the Dutch before it reached the people of South Sumatra.⁵²

5. Organization of the Indonesian Haj in 1948 and 1949

The political aspect of the pilgrimage in 1948 was concerned mainly with the possible participation of the Republic in the pilgrimage. On 25 May 1948 Radio Yogyakarta, quoting a message from the Ministry of Religious Affairs, announced that the Republican government would consider sending a *haj* mission to Saudi Arabia.⁵³ The announcement soon prompted speculation on the part of some Dutch officials. They regarded it as a possible indication that the Republic also desired to send pilgrims from its territory. P. Bollen, the secretary of the Department of Internal Affairs, argued that the independent participation of the Republic in the pilgrimage would not be possible on legal grounds because the 1922 colonial Pilgrims' Ordinance, which was still in force, stated that the Department of Shipping was to act as the agent for the pilgrimage in Indonesia. A possible joint participation under the Dutch flag depended entirely on the outcome of the negotiations between the Dutch and

51 Sukawati (President of the East Indonesian State) to DIRVO, “Aandachtvestlging Politiek Verslag Bali and Lombok, eerste helft January 1948, betreffende bedevaart,” 11 February 1948, ARA, Arch. AS, 2, 3411. Sukawati, after reading this report, sent a letter to the Dutch consul in Jeddah asking the consul to take the necessary measures to prevent the East Indonesian pilgrims from being exposed to republican propaganda in Mecca. To this request, Dingemans replied that it was not the task of the Dutch legation in Jeddah to report systematically about the East Indonesian hajjis or to control their political behavior. See the report of Dingemans to DIRVO and the Ministry of Foreign Affairs, “Republikeinse propaganda onder Oost Indonesische pelgrims,” 12 April 1948, ANRI, Arsip AS, No: 121.

52 Resolutions of the “Front Repulikein Sumatera Timur di Saudi Arabia” and “Front Repulikein Sumatera Selatan di Saudi Arabia,” ANRI, Jogja Documenten, No: 5315; Recomba of South Sumatra to Van Mook, “Plebisciet actie vanuit Mekka,” 22 June 1948, ARA, Arch. AS, 2, 3411. Recomba is the abbreviation of Regeringscommissaris voor Bestuuraangelegenheden (Government Commissioner for Administrative Affairs) created after the Second Military Action by the Dutch to administer the newly occupied territories in Java and Sumatra.

53 Dingemans to Van Mook, “Republikeinse deelname aan bedevaart,” 29 May 1948, ARA, Arch. Kol., Z 98.

the Republic. Bollen also thought that the use of foreign ships by the Republic to transport its pilgrims would undoubtedly hinder the future interests of the Dutch shipping companies which had a monopoly over the transportation of the pilgrims from Indonesia. If the Republic had serious plans to organize the Mecca pilgrimage, then the Dutch should prevent this by all possible means, he stated.⁵⁴

By August 1948, when it became clear that there were no preparations by the Republic to organize a pilgrimage to Mecca, this speculation was dismissed by the Dutch. The possibility remained, however, of the Republic sending a goodwill mission to Saudi Arabia.⁵⁵ This was proposed by K. H. Masjkur, Minister of Religious Affairs on 11 June 11 1948. The aim of the mission would be to make contact with the *mukims* and the representatives of other Muslim countries in Saudi Arabia in order to clearly explain to all Muslims the Republic's struggle for independence. The mission would also be able to contact the pilgrims from the Dutch controlled areas of Indonesia in order to clear up any misunderstandings among the people living under different administrations. Masjkur, thus, proposed that the mission include nine members, two of whom would be from Sulawesi and Kalimantan. The proposal was accepted, but because of the Republic's economic difficulties it was decided to send four members instead of nine members.⁵⁶

In 1948, the Netherlands Indies government allowed about 9,000 people to go to Mecca on the pilgrimage. The great majority of them were from East Indonesia and Kalimantan. The remainder came from the Dutch controlled parts of Java and Sumatra, especially from West Java. Among them, there were also some traditional leaders such as autonomous rulers, *adat* (customary) chiefs, and district heads.

In contrast to previous years, the political campaign in Mecca did not reach a significant scale. According to Dingemans, neither the Republican *mukims* nor the Republican *hajj* mission were involved in an active political campaign in the Holy Land. Public meetings were not held, nor did the Republican mission try to set up a permanent representative body in Saudi Arabia, something the Dutch were very much concerned about. Before the arrival of the mission, Dingemans had informed the Saudi government that the setting up a representative body would be considered by the Dutch government an "unfriendly act".⁵⁷ In his memoirs published in 1973, Dingemans noted that by December 1948 all the Indonesian pilgrims, except for a few who chose to prolong their stay in Mecca, returned to Indonesia peacefully. Political complications had not arisen because

54 P. Bollen to van Mook, 19 July 1948, ARA, Arch. Kol., Z 99.

55 Nedinreg to Dingemans, 3 August 1948, ARA, Arch. Kol., Z 98.

56 Masjkur to the Ministry of Foreign Affairs, "Nota betreffende het zenden van een delegatie van her Indonesische Repub. naar Hedjaz in verband met de Hadj van dit jaar," 11 June 1948; H. A. Salim to the Vice-President (M. Hatta), "Delegatie Indonesische Republikeinse Regering naar Hedjaz," 19 August 1948, ANRI, Arsip AS, No: 123. This goodwill mission was composed of Ismail Banda (head-official in the Ministry of Foreign Affairs), R. H. Mohammad Adnan (Chairman of the High Court for Islamic Affairs and member of the High Advisory Council of the Republican Government), Mohammad Saleh Suaidy (an official in the Ministry of Religious Affairs), and H. Sutan Rajo Amen Samsir, who all were Masjumi members.

57 OBNIB, vol. 15., pp. 537-538 (Note: 3).

the *mukims* had not denounced the Indonesian pilgrims from the Dutch occupied territories of Indonesia. He described the 1948 pilgrimage a success.⁵⁸

Dingemans, in his report to Stikker on 4 October 1948, even asserted that renewed influence of the Indonesian pilgrims upon the *mukims* was beginning to take place. In his opinion, this was the result of the continued Dutch concern for the Mecca pilgrimage, the policy of allowing the families of *mukims* in Indonesia to remit money to them, and the fact that the Republic was not able to send any pilgrims or any money to the Holy Land.⁵⁹

A change was also observed in the political feelings of Republican *mukims* about the rest of the Indonesians in Mecca, who continued to have relations with the Dutch representatives in Saudi Arabia. Unity and tolerance within the Indonesian community in the Holy Land increased substantially. The Indonesian vice-consul in Mecca, Tarbidin, whose main job was informing the Dutch Consul-general in Jeddah of the activities of the *mukims*, described the political situation in Mecca at that time as follows:

Since the previous haj, the Republicans in Mecca and Jeddah have abandoned their antagonistic attitude towards the "Nica-*mukims*." This is largely due to the calm influence of the Republic's representative in Cairo, namely, H. M. Rasjidi who, as the Republic's representative made his *haj* and visited King Ibn Saud in Riyad to obtain recognition for the independence of the Republic. His calm, cool-headed approach and his fatherly advice made a deep impression, especially upon the Indonesian militant group in the Hejaz. 'There are no Nicas. We all are Indonesians here and brothers in Islam,' said he to his Republican listeners. Since then, the attitude of the Republicans towards the rest of Indonesian colony in the Hejaz has changed for the good; more *selams* (greetings) are exchanged between them; one can see them sitting together in the *gahwas*, places for private gatherings; it is no longer a bad thing to visit and even to lend money to each other. Previously all of these were *haram*. The two well-known Indonesian religious schools in Mecca, namely, Daroel Oeloem and Madrasah Indonesia that were inaccessible for 'Nica-students' previously admit them now without exception.⁶⁰

The feelings that the *mukims* shared about the Dutch did not change, however. The majority of them still avoided visiting the vice-consulate in Mecca. The visit to this office became *helal* (permissible according to Islamic law) only for those who were receiving money from their families in Indonesia. The *fatwa* that had been adopted by the Indonesian religious scholars in Mecca in 1946 described every Indonesian who visited the vice-consulate as a *kafir* (or infidel). The leading Indonesian organizations such as the Kopindo, Perkumpulan Kemerdekaan Indonesia, and the Sarikat Dagang Indonesia, a trade association that owned three shops, one each in Mecca, Medina and Jeddah, continued to maintain their non-cooperative stance.⁶¹

According to Dingemans, the anti-Dutch and anti-colonial feelings of the *mukims* reached their highest level when the Dutch forces began to launch an overall attack

58 Dingemans, *Bij Allah's Buren*, p. 239.

59 OBNIB, vol. 15., pp. 321-322.

60 OBNIB, vol. 15., pp. 321-322.

61 OBNIB, vol. 15., pp. 321-322.

on the Republic on 19 December 1948. Then, even some Indonesian officials who worked in the Netherlands foreign service in Jeddah and Mecca showed their discontent towards the Dutch. One official in the vice-consulate in Mecca, namely, R. Mamun Rasjid Kusumadilaga (a medical doctor), offered his resignation, but he was persuaded by Dingemans to remain in his job. The reaction of the Saudi Arabian government to the Dutch offensive was also very sharp. Following the offensive, it prohibited the landing of Dutch airplanes on Saudi soil, but it did not take any steps to stop the landing of Dutch pilgrim ships from Indonesia because of the economic importance of the pilgrimage for the Saudis.⁶²

The quota of pilgrims for 1949 as decided on by the High Representative of the Crown on 9 March 1949 was 8,600, a number slightly less than that of the previous year. However, on the advice of Dingemans, the exact number was not announced until 8 June 1949 partly because of the even less favorable attitude of the Saudi government towards the Dutch and partly because of the unsettled political conditions in Indonesia. Dingemans also recommended to the Provisional Federal government that each pilgrim in 1949 be allowed to take as much as 30 kg. of rice. In addition, he suggested that prominent pilgrims such as autonomous rulers, head officials, and mission members be given special allowances because in the previous year most of them had complained to him that £45 was not enough to meet their daily expenses in the Holy Land.⁶³ The Provisional Federal government approved these suggestions without any objections. It was also decided that the prominent pilgrims be allowed to travel to Mecca by airplane. Finally, because of the shortage in foreign currency, the government decided not to allow the pilgrims to stay in the Holy Land for more than two months.⁶⁴

In 1949 the majority of the pilgrims came from East Indonesia and Kalimantan. Because of unrest and guerrilla warfare as a result of the Dutch offensive, the number of pilgrims from Java and Sumatra was very small, and the pilgrims from Pasundan State went to Mecca under a mission. However, this mission did not take on the magnitude of the East Indonesian mission.⁶⁵ In South Kalimantan, the guerrilla forces led by Lieutenant General Hasan Basri used threats against everyone intending to go on the pilgrimage to Mecca since they were opposed to people turning to the Dutch administration for permits or other assistance except where absolutely necessary. They claimed that the pilgrims were used by the Dutch only for propaganda purposes. It was reported that about 540 aspiring pilgrims in that region, who had already obtained their Mecca passports, decided not to use their permits in 1949.⁶⁶

62 Dingemans, *Bij Allah's Buren*, p. 240-242.

63 Dingemans to the High Representative of the Crown, "Inzake omvang bedevaart 1949," 22 January and 19 February 1949; J. G. Kist (Secretary of the government) to DIRVO, "Bedevaart 1949," 9 March 1949, ARA, Arch. AS, 2, 2752.

64 A letter of the Department of Internal Affairs to the Algemene Secretaria, 19 May 1949, ARA, Arch. AS, 2, 2752; *Indische Courant* (a Dutch newspaper published in Jakarta), 8 June 1949.

65 Dingemans, *Bij Allah's Buren*, p. 262.

66 *Indische Courant*, 20 and 27 July 1949.

In 1949 the Republic sent its own *haj* mission to the Hejaz. The aim of the mission was to improve relations between the Republic and the Arab countries and to express their gratitude to the Saudi authorities for the sympathy shown towards the Indonesian struggle for liberty.⁶⁷ At the time the mission was due to leave for Saudi Arabia, the Round Table Conference between the Dutch and the Indonesians was taking place in the Hague, and not surprisingly Sukarno instructed the mission not to return to Indonesia in the event that the conference failed. The mission was to stay in the Arab countries for some time in order to seek support from the popular leaders and government officials of these countries for the Republic's struggle for independence.⁶⁸

The mission left for Saudi Arabia on 28 September 1949, and it was received by King ibn Saud on 3 October. In Mecca the mission met the representatives of various Muslim countries, the leaders of the *mukims*, and various Saudi officials. After the completion of the *haj* rituals in the Holy Land, the mission went to Egypt where contacts were made with a number of Egyptian authorities including the President of Al-Azhar University and the Secretary-General of the Arab League, Dr. Azzam Pasya.⁶⁹ The mission returned to Indonesia on 7 December 1949 when it became certain that the Dutch would agree to transfer sovereignty to the Indonesians. In fact, the transfer took place on 27 December 1949 in Jakarta. Thus, the Dutch interest in the Indonesian *haj* for the sake of political gain ended without succeeding in its object.

Table 1

THE INDONESIAN PARTICIPATION IN THE HAJ, 1946-1949

Year	1946	1947	1948	1949
Quota:	3000	4000	8767	8600
1. West Java:	8	360	1727	1600
2. Central and East Java and Madura:	2	62	682	600
3. South Sumatra:	-	18	44	-
4. East Sumatra:	-	-	11	-
5. Bangka and Biliton:	-	-	13	-
6. West Kalimantan:	-	-	147	-
7. South and East Kalimantan:	-	486	3166	3000
8. Sulawesi:	20	1606		
9. Moluccas:	1	16	3026	3000
10. Lesser Sunda Islands:	39	1408		
11. Unspecified (from Sumatra):	-	-	-	570
Total Number of Pilgrims:	70	3959	8818	8770

(Source: J. Vredendregt, 1963: 145)

67 Hasjmy, *Misi Haji*, p. 26.

68 Hasjmy, *Misi Haji*, p. 31; De Beus to Dingemans, 28 September 1949, ARA, Arch. AS, 2, 3414. The mission was composed of Shaikh H. Abdul Hamid Samsir, M. Noor al-Ibrahim, Prof. Abdul Kahar Muzakkir (President of the Indonesian Islamic University), Shaikh Awab Sjahbal, and Ali Hasjmy.

69 Hasjmy, *Misi Haji*, pp. 136-146.

ÖZET

1946-1949 Yıllarında Hollanda'nın Endonezya Hac Politikası

Bu makalede, Endonezyalılar'ın başarıyla neticelenen bağımsızlık mücadelesi dönemini içeren 1946-1949 yılları arasında Hollanda Koloni Hükümeti'nin hacla ilgili düzenlemeleri ele alınmaktadır. Yapılan araştırmaların daha çok XIX. yüzyılın sonları ve II. Dünya Savaşı öncesine yoğunlaşmış olması sebebiyle bu dönem, Hollandalılar'ın hac politikalarına ait az sayıdaki çalışmalarda dahi, etraflıca ele alınmamıştır. Söz konusu çalışmalardan anlaşıldığına göre o dönemde hacla ilgili düzenlemeler Endonezyalı hacıları Suudî Arabistan'a taşıyan Hollandalı gemi şirketlerinin çıkarları doğrultusunda gerçekleştirilmekteydi. Bu makalede, Hollandalılar'ın Mekke, Medine ve Cidde'de ikamet eden bağımsızlık taraftarı Endonezyalı *mukimlerin* etkilerini kırmak için savaş sonrası düzenlemelere ilişkin kararların daha çok politik sâiklerden kaynaklandığına işaret edilmektedir. Makale, politik amaçlar uğruna hacla ilgili düzenlemelerin başansız olduğuna işaretle neticelenmektedir.

Sened-i İttifak'ın İlk Tam Metni

Ali Akyıldız*

The First Complete Text of the "Sened-i İttifak"

This article presents the complete text of an important pact between Sultan Mahmud II and a number of local notables who had become more and more powerful within the Ottoman State while the power of the sultan and the central government eroded. Thus, some historians have seen it as the Ottoman "Magna Charta" while for others it represents a first step taken towards constitutional government. Besides briefly explaining the history behind the pact, the article also considers some of the problems faced by researchers using the incomplete texts. One important problem has been determining whether or not the Sultan was bound by the pact. The complete pact indicates that he was since the seal of the Grand Vizier, Mustafa, is present. The complete text of the pact is given along with detailed footnotes indicating the differences between it and the earlier versions by Ahmed Cevdet Paşa, şânizâde Ataullah Efendi, and Server Tanilli.

Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren merkezî otoritenin zayıflamaya başlamasına paralel olarak devletle halk arasında irtibatı sağlayan mahallî ileri gelenler (âyan) yavaş yavaş önem kazanmaya başladı. Bunlar devletin içine düştüğü sıkıntılarını ortaya çıkardığı boşluktan faydalanıp zamanla iktisadî ve siyasî ağırlıklarını daha da artırarak buldukları bölgede güçlerini ve nüfuz alanlarını merkezî otorite aleyhine genişlettiler. XVIII. yüzyıla gelindiğinde âyan, artık devletin ve merkezî otoritenin karşısında önemli bir güç haline gelmiş, Anadolu ve Rumeli'de güçlü âyan âileleri ve hânedanlar teşekkül etmişti. Taşrada otoritesini tesis edemeyen devlet, bu güçlerin varlığını kabul etmek zorunda kalmış, onların birbiriyle ve devletle mücadeleleri sosyal yapıyı ve dengeleri bozmuştu. Nitekim Kabakçı İşyanı neticesinde tahtından indirilen III. Selim'i tekrar padişah yapmak amacıyla ordusuyla beraber İstanbul'a gelen Rusçuk yârânından Alemdar Mustafa Paşa, III. Selim'in öldürülmüş olduğunu görünce II. Mahmud'u tahta geçirmişti. Yeni padişahın Alemdar'ı sadrazamlığa atmasıyla (28 Temmuz 1808) âyanların yükselişi sadrazamlığa kadar

* Doç. Dr. Ali Akyıldız, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

uzanmıştı. Ülkede sükûnetin sağlanabilmesi için hükümetle âyanların karşılıklı görüşerek hareket etmeleri gerektiğinin farkında olan Alemdar, âyanları İstanbul'a davet etti. Ekim 1808'de davete icabet eden âyanların bir kısmıyla padişah ve merkez bürokratları arasında, Sened-i İttifak diye isimlendirilen önemli ve Osmanlı tarihinde o zamana kadar eşî ve benzeri görülmemiş olan bir metin kaleme alındı.

Burada âyanlığın tarihî gelişimi, Sened-i İttifak'la sonuçlanan süreç veya söz konusu senedin içeriği tahlil edilmeyip, Sened-i İttifak ile ilgili bazı tartışmalara ve esas alınan metnin eksik olmasından kaynaklanan birtakım sorunlara işaret edilecektir. Çünkü âyanlık tarihi nispeten ele alınmış olduğu gibi,¹ senedin eksik metni de çeşitli yönlerden ayrıntılı bir şekilde incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Dolayısıyla bu yazının konuya katkısı, senedin metninin eksik olmasından kaynaklanan bazı problemlere işaret etmek ve metni tamamlamak noktasında olacaktır.

Bilindiği gibi Sened-i İttifak, bir kısım araştırmacılar tarafından 1215 tarihli Magna Carta ile karşılaştırılmış ve bu iki belge arasında bazı noktalardan ortaklıklar kurulmuştur. Nitekim, Tank Zafer Tunaya, senedi, "bir çeşit Osmanlı Magna Cartası olan Sened-i İttifak"² ve İlber Ortaylı da "gecikmiş bir Magna Charta" olarak tanımlar.³ Bu konuda en son çalışmalardan birisini yapmış olan ve iki belgeyi sadece bu bakış açısıyla karşılaştıran Sina Akşin, yazdığı makalede Magna Carta ile Sened-i İttifak arasındaki benzerlik ve farklılıkları ele alır.⁴ Diğer yandan anayasa hukukçusu Orhan Aldıkaçtı, iki belge arasında Kral Topraksız Jean'ın Magna Carta'yla asillerin haklarını tanıması ile II. Mahmud'un Sened-i İttifak'la Anadolu ve Rumeli âyanı karşısında iktidarının kısıtlanmasını kabul etmesi açısından benzerlikler bulur.⁵

Araştırmacıların bazıları ise Sened-i İttifak'ı Türkiye'deki anayasal hareketlerin başlangıcı ve "milâd noktası olarak"⁶ kabul ederler. Niyazi Berkes'in "basit bir anayasa taslağı" diye nitelendirdiği senet;⁷ Orhan Aldıkaçtı tarafından, "demokrasi düzenine gidişin ilk çabası, ilk belirtisi" olarak yorumlanır.⁸ Aldıkaçtı, anayasa hukukumuzun geçirdiği gelişme evrelerini incelediği kitabına Sened-i İttifak'la başlar. Suna Kili ile A. Şeref Gözübüyük⁹ ve Server Tanilli¹⁰ anayasa metinlerini yine Sened-i İttifak'la başlatırlar. Sıddık Sami Onar, senedi "ilk âmme hukuku kaidesi ve hukuk devletine doğru gidiş";¹¹ Şerif Mardin, "Osmanlı Devleti'nin modern merkezîyetçi bir

1 Bu konuda derli toplu bilgi ve bibliyografya için bk. Yücel Özkaya, *Osmanlı İmparatorluğunda Âyanlık*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Ankara 1977; Özcan Mert, "Âyan", *DİA*, III, 195-198.

2 *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Arba Yayınevi, İstanbul 1996, s. 25.

3 *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayınevi, İstanbul 1983, s. 18.

4 "Sened-i İttifak ile Magna Carta'nın Karşılaştırılması", *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, Ankara 1994, XVI/27, 115-123.

5 *Anayasa Hukukumuzun Gelişmesi ve 1961 Anayasası*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul 1982, s. 38-39.

6 İ. Ortaylı, *Aynı eser*, s. 18.

7 *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1973, s. 121.

8 *Aynı eser*, s. 39.

9 *Türk Anayasa Metinleri "Sened-i İttifaktan Günümüze"*, Türkiye İş Bankası Yayını, Ankara 1985, s. 3-7. Eserin ilk baskısında (Ankara 1957) anayasa metinleri Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile başlatılmaktadır.

10 *Anayasalar ve Siyasal Belgeler*, Cem Yayınevi, İstanbul 1976, s. 3-8.

11 *İdare Hukukunun Umumi Esasları*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1960, I, 135.

devlete dönüşmesi yönünde atılmış ilk adımlardan birisi"¹² ve Bernard Lewis de "feodal ademi merkezîyet sürecinin en yüksek noktası" olarak değerlendirir.¹³

Burada, söz konusu bilim adamlarının –zaman zaman abartılı da olsa- yapmış oldukları bu değerlendirmelerin mahiyeti veya doğruluğu ele alınmayacak ve tartışılmayacaktır. Zira, bu konularda daha önce bazı itiraz ve değerlendirmeler yapılmıştır.¹⁴ Bu yorumların zikredilmesinden amaç, Sened-i İttifak'ın tarihimiz açısından önemini vurgulamaktır. Senet etrafında yapılan söz konusu tartışmalar bile, belgenin tarihimiz açısından taşıdığı önemi açıkça ortaya koymaktadır. Buna rağmen Sened-i İttifak'ın tam metni bugüne kadar neşredilmemiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece İlber Ortaylı, zımnen bu konuya dikkat çekmiş ve Sened-i İttifak'ın metni hususundaki şüphelerini ima etmiştir.¹⁵ Tam metnin elde olmayışı, doğal olarak eksik metinle yorum yapmak gibi tarihî gerçeklik açısından sakıncalı bir durumu beraberinde getirmektedir. Zira yanlış veya eksik bilgilerden hareket etmek doğal olarak varılan sonucun sıhhatini de etkileyecektir. Gerçekten de fiiliyata bakıldığında bu durumun senedin yanlış ve eksik yorumlanmasına neden olduğu görülür. Nitekim padişahın Sened-i İttifak'ı onaylayıp onaylamadığı veya bu sözleşmenin padişahı da bağlayıp bağlamadığı, diğer bir ifade ile padişahın sözleşmede taraf olup olmadığı hususu, Sened-i İttifak tartışmalarının ve konu hakkında yazan araştırmacı ve bilim adamlarının yorumlarının yoğunluk noktalarından en önemlisini oluşturur.

Bu husustaki değerlendirmelere kısa bir göz gezdirmek bile, yapılan yorumların ne kadar şüpheyi câlib olduğunu göstermeye kâfidir. Nitekim Stanford ve Ezel Kural Shaw, "kendi egemen gücünü sınırlamak istemeyen padişah [ın] bu belgeyi imzalamaktan" kaçındığını;¹⁶ Robert Mantran, aşağı yukarı aynı gerekçelerle, yani "eşrafa fazla yarar sağlandığı düşüncesinden hareketle" belgenin sultan tarafından imzalanmadığını¹⁷ ifade etmektedir. Sina Akşin'in açıklamaları biraz daha farklı ve çelişkilidir. Akşin bu belgeyi, "Sened-i İttifak sisteminin işleme için padişaha yüklenen önemli bir görev de görünmüyor. Sened-i İttifak'ın her zaman yürütülmesine bizzat nezaret etmesi, Sened-i İttifak'ın bir suretinin kendisinde bulunmasına dair hüküm varsa da padişaha (imza ya da yemin gibi) başka bir yükümlülük getirmemekte, padişah değişikliğinde ne olacağı öngörülmemektedir. Kısaca padişah Sened-i İttifak'ın bir tarafı değildir adeta. Önümüzde padişahın dışında yapılmış bir anlaşma söz konusudur. Sened-i İttifak ne bir ferman ne bir hatt-ı hümayundur. Bir hatt-ı hümayunla onaylanmıştır; ama o da kerhen" diye¹⁸ yorumlamaktadır. Öte yandan Halil İnalcık,

12 *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınevi, İstanbul 1996, s. 167.

13 *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1984, s. 381.

14 Sened-i İttifak'ın güzel bir değerlendirmesi için bk. Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasa Gelişmeleri (1789-1980)*, Afa yayınları, İstanbul 1996, s. 30-47. Bu konuda ayrıca bk. Hayati Hazır, "Sened-i İttifak'ın Kamu Hukuku Bakımından Önemi", *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Sayı 2, Diyarbakır 1984, s. 17-28.

15 *Aynı eser*, s. 18.

16 *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, E Yayınevi, İstanbul 1983, II, 27.

17 "Doğu Sorununun Başlangıçları (1774-1839)", *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Say yayınları, İstanbul 1995, II, 29.

18 Sina Akşin, a.y., s. 122-123.

“Padişahın bu vesika üzerine tuğrasını koyması onu da bağlayan bir hareket sayılmıştır” şeklinde bir açıklama yapmakta,¹⁹ Bülent Tanör de benzer bir ifade ile padişahın tuğrasına bir de hatt-ı hümayunu ilâve etmektedir. Tanör konu hakkındaki hükmünü, padişah “metne tuğrasını bastı; bir hatt-ı hümayun ile Sened-i İttifak’ı onayladı” şeklinde vermektedir.²⁰

Halbuki aşağıda metni verilen senetten de anlaşılacağı üzere padişah belgenin üzerine tuğrasını koymamıştır. Öte yandan böyle bir belgenin üzerinde tuğranın konulmasını gerektirecek bir durum da yoktur. Zira bu belge ne bir ferman ne bir berat ve ne de bir ferman türü olan adaletnamedir. Yani padişah tarafından her hangi bir kişiye veya gruba verilen bir imtiyaz, bir atıyye değil, karşılıklı hakların tanındığı bir sözleşme, bir ittifaknamedir. Bu yüzden senedin üzerinde tuğranın bulunmasına gerek yoktur. B. Tanör’ün iddiasının aksine Sened-i İttifak hem tuğra ve hem de hatt-ı hümayunu gerektirecek bir belge de değildir.²¹

Niyazi Berkes senedin zeyl kısmından bahsederken, “Daha öncekinden farklı olarak, bu belgenin yasal meşruluğunu belirten bu kısım padişahın imzası altında yazılmış değildir. Öyle gözükmüyor ki yeni padişah bu işin dışında ya da üstünde bırakılmıştır”²² şeklindeki ifadesiyle padişahın bu senetle bağlı olmadığını belirtir ve bu konudaki düşüncelerini ısrarlı bir şekilde tekrar eder.²³ Bülent Tanör ise başta “Padişah, mutlak hakları gözönünde bulundurularak yemin dışı bırakılmışsa da, sadaret makamı ile devlet ileri gelenlerinin verdikleri sözler ve ettikleri yemin, onu da bağlamaktadır” şeklindeki ifadesiyle²⁴ padişahın doğrudan değil, dolaylı olarak senetle mukayyet olduğunu belirtir. Bu hususta yazılanların hemen hemen tamamında padişahın senetle bağlı olmadığı veya dolaylı bağlı olduğu kanaati ve yorumu hâkimdir. Oysa durum bu kanaatlerden tamamen farklıdır. Aşağıda metni verilen Sultan II. Mahmud’un Hatt-ı Hümayun’u bu tartışmalara son noktayı koyacak mâhiyettir. Zira padişah “işbu ittifak senedinde muharrer uhûd ve şerâyit-i ma’lûmenin bi-fazlillahî te’âlâ harf-be-harf icrâ ve ifâsına bi’n-nefs zât-ı hümayûnun müte’ahhid olmağla” şeklindeki ifadesiyle senedin uygulanmasını bizzat taahhüt etmekte ve senedin altında imzalan bulunanlarla aynı sorumluluğu taşımaktadır. Nitekim senedi imzalayanlar da kendi sorumluluklarını “müte’ahhid” kelimesiyle ifade etmektedirler. Padişah aynı zamanda en yüksek onay mevkii de olduğundan, bir Hatt-ı Hümayun ile onayladığı senedi hukukî ve geçerli bir belge haline sokmuştur. Görüldüğü üzere padişah iddia edildiği gibi senedin maddelerinin ve ihtiva ettiği şartların dışında veya üzerinde değil, bizzat içindedir ve onlarla mukayyettir.

19 “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu”, TTK *Bellekten*, Ankara 1964, XXVIII/112, s. 607.

20 *Aynı eser*, s. 32.

21 Zira padişaha ait bu iki unsurun genelde bir arada bulunduğu belgeler, ünvanına hatt-ı hümayunlardır. İzah edildiği gibi bu belge ünvanına bir hatt-ı hümayun da değildir. Bu tür hatt-ı hümayunlar konusunda geniş bilgi için bk. Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1993, s. 172-175.

22 Niyazi Berkes, *Aynı eser*, s. 124.

23 Buna karşılık sözleşmede padişah da gözükmüyor (s. 125). Neler getireceği, ne sonuçlar doğuracağı, onu ele alanın bulunduğu yana bağlı olduğundan hânedan ve derebeylerin tasdikine uğramadığı gibi, padişahın da kabulüne uğramamıştır (s. 127).

24 *Aynı eser*, s. 35.

• • •

Senetle ilgili dikkat çeken, ancak üzerinde fazla durulmamış olan bir noktaya da temas etmekte yarar vardır ki o da senette kullanılan âyetlerdir. Metinde toplam olarak dört âyet zikredilmektedir. Bunların ikisi Hatt-ı Hümayun'da ve diğer ikisi de metinde geçmektedir. Metin bütün olarak incelendiğinde, âyetlerin seçiminin gayet özenli bir şekilde yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim sorunun tespit edildiği senedin giriş kısmında kullanılan “Ey akıl sahipleri! İbret alın” (59/2) âyeti, toplumda yaşanan gerginlik ve huzursuzluktan ders alınması gerektiğine ve gelinen noktaya işaret etmektedir. Konu hakkında anlaşılabilir ve uzlaşılabilir ortak noktalar bulunduktan ve sıralandıktan sonra zikredilen âyet de anlamlıdır. Yani “Her kim bunu işittikten ve kabullendikten sonra vasiyeti değiştirirse, günahı onu değiştirenedir, şüphesiz Allah (her şeyi) işitir ve (her şeyi) bilir” (2/181) âyeti, anlaşmayı imzalayanların her zaman imzalarına sahip çıkmalarını ve verdikleri sözleri tutmalarını sağlamayı amaçlamıştır.

Hatt-ı Hümayun metninde geçen “Sen yeryüzünde bulunan her şeyi verseydin, yine onların gönüllerini birleştiremezdin, fakat Allah onların aralarını bulup kaynaştırdı” (8/63) âyetiyle de yapılan anlaşmanın önemi vurgulanmaktadır. Padişahın Hatt-ı Hümayun'un sonunda sadrazam, şeyhülislâm ve diğer devlet adamlarıyla âyanlara “Anlaşma yaptığı zaman sözlerini yerine getirir” (2/177) âyetini hatırlatarak bu âyet gereğince yapılan sözleşmeye uymalarını ve Sened-i İttifak'ı uygulamalarını belirtmekte ve aksine hareket edenlere beddua etmektedir. Görüldüğü gibi burada metne uygun âyetler dikkatle seçilmiş ve senedin uygulanabilmesi için bunların manevî yaptırım gücünden yararlanılmak istenmiştir.

• • •

Sened-i İttifak hakkında yapılan eksik veya yanlış yorumlar, Sened-i İttifak'ın tam ve padişah tarafından tasdikli bir metnin elde bulunmamasından kaynaklanmıştır. Yukarıda tarihimiz açısından taşıdığı önem açık bir şekilde vurgulanan, demokrasi ve anayasa hareketlerimizin başlangıç noktası olarak belirlenen böyle bir belgenin -âyanlık hakkında bir çok ilmi çalışma yapılmasına rağmen- tam metnin bugüne kadar neşredilmemiş olması düşündürücüdür. Zira Sened-i İttifak'ın tam metni, tasnifi Osmanlı döneminde yapılan Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki bir belge grubunun içerisinde²⁵ bulunmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadıyla Sened-i İttifak'ın bugüne kadar kullanılan metinleri, Şânizâde Ataullah Efendi²⁶ ile Ahmed Cevdet Paşa²⁷ tarafından nakledilenlerdir. Server Tanilli, Cevdet Paşa'nın naklettiği metni bugünkü harflere aktarmıştır. Suna Kili ile A. Şeref Gözübüyük'ün verdikleri metin ise, Server Tanilli'nin metnine dayanmakta olduğundan bunu göz ardı ediyoruz. Zira, bu yayımda basım hatalarına

25 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Hatt-ı Hümayun, nr. 35242.

26 Şânizâde, *Tarih*, İstanbul tarihsiz, I, 66-73.

27 Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Dersaadet 1309, IX, 278-283.

varıncaya kadar Tanilli'nin metni aynen kopye edilmiştir. Yaptığımız mukayeseye göre ele aldığımız üç metin içerisinde nispeten güvenilir ve aslına en yakın olanı Şânizâde'nin naklettiğidir. Fakat araştırmacılar tarafından en çok bilineni ve en yaygın olarak kullanılanı ise *Tarih-i Cevdet*'teki metindir. Oysa bu metin eksik olup bazı yanlışları içermektedir. Dolayısıyla yapılan yorumlar *Tarih-i Cevdet*'teki eksik ve zaman zaman yanlış metin üzerine bina edilmektedir. Bundan daha vahim olanı ise eski yazıyı okuyamayanların, Server Tanilli'nin *Tarih-i Cevdet*'i esas alarak hazırladığı, ancak pek çok yerini eksik veya yanlış okuduğu metni kullanmalarıdır.

Bu durumda karşımıza şöyle bir manzara çıkmaktadır: *Tarih-i Cevdet*'te eksik olarak nakledilen ve yer yer değiştirilmiş olan metin, Server Tanilli tarafından bozularak ve yanlış okunarak bugünkü yazıya aktarılmış; yanlışlık ve eksiklikler birbirine bağılı olarak daha da artmıştır. Böylece bu metinleri kullananların, asıl kaynaktan uzaklaşmaktan doğan müteselsil yanlışlarla karşı karşıya kalmaları kaçınılmaz olmaktadır.

• • •

Burada tam metnini neşretmiş olduğumuz belge, Sened-i İttifak'ın orijinali değıl; senedi kaleme almış olan Divan-ı Hümayun Beylikçisi Mehmed İzzet'in istinsah edip onaylamış olduğı bir suretidir. Neşrettiğimiz belge ile yukarıda söz konusu edilen üç metin arasındaki eksiklik ve farklılıklar dipnotlarla gösterilmiştir. Bu metinlerden *Tarih-i Cevdet*'teki "C", *Şânizâde Tarihi*'ndeki "Ş" ve Tanilli'deki de "T" rumuzuyla kısaltılmıştır.

• • •

Sened-i İttifak'ın Tam Metni²⁸

Bismillâhırrahmânırrahîm

Sûret-i Hatt-ı Hümayun

Esta'izubillah, *lev-enfakte mâ fi'l-arzı cemî'an mâ ellefte beyne kulûbihim ve lâkinnellahe ellefe beynehum*²⁹ nass-ı celîli mantûkunca dîn ü Devlet-i Aliyye ve millet-i beyzâ-yı Muhammediyye'nin ihyâsı ittifak ve itilâf-ı kulûb-i erkân ve vükelâya menût ve bi-inâyetillahi te'âlâ bu maksûdun husûlû dahi işbu uhûd ve mevâsik-i müteyemminenin ale'd-devam ifâ ve icrâsiyle meşrût idüğü emr-i âşikârdır. Binâenaleyh işbu ittifak senedinde muharrer uhûd ve şerâyet-i ma'lûmenin bi-fazlillahi te'âlâ harf-be-harf icrâ ve ifâsına bi'n-nefs zât-ı hümayûnum müte'ahhid olmağla sadriazamım ve şeyhülislâmım ve vüzerâ ve ulemâ ve vükelâ-yı devletim ve hânedân-ı Memâlik-i Mahrûsem taraflarından dahi este'izubillah, *ve'l-mûfûne bi-ahdihim izâ ahedû*³⁰ emr-i şerîfine imtisâlen uhûd-i mezkûre hâric ve dâhilde dustûrû'l-amel tutularak harf-be-harf icrâ ve ifâsına hasbeten-lillah bezl-i vüs'ü kudret oluna. Hilâfına ednâ hareket ve ma'âzallahü te'âlâ fesh-i ahde cesâret eder bulunur ise min-kibelillah müstehakk-ı la'net ve dâreynde giriftâr-ı vehâmet ve ukubet ola.

Elhamdülillahi ellezi eyyede'l-İslâme bi-ricâlin kamû alâ sâkın vâhidin ve ittifâkın ve's-salâtu ve's-selâmu alâ seyyidînâ Muhammedin ellezi refe'a an-ümmetihi en-nifâka ve's-şikaka ve alâ âlihi ve eshâbihi ellezine ictehedû fi sebîlihi bi'l-vifâkı.³¹ Emmâ ba'd sebeb-i tahrîr-i kitâb-ı meyâmin-nisâb oldur ki, cümlelerin veli-ni'meti olan Devlet-i Aliyye-i Osmanıyye Saltanat-ı Muhammediyye olup bâ-avn-i hazret-i Hudâ ibtidâ-yı zuhûrundan ilâ yevminâ hazâ mazhar olduğı fütûh ve gâlibiyet ve şân ü şevket ittihâd ü ittifak ve ref'-i nefsâniyyet ve şikak ile hâsıl olduğı vâreste-i kayd-ı işâret iken bir müddetden berü iktizâ-yı girdiş-i çarh-ı gerdân ile³² şîrâze-i eczâ-yı nizâm perîşân ve vükelâ-yı devlet beyninde ve taşra memâlik hânedânlan miyânında esbâb-ı şettâdan nâşi nefsâniyyet ve şikak hâlâtı nümâyân olmak mülâbesesiyle Saltanat-ı Seniyye'nin kuvveti sûret-i teşettüte mübeddel ve dâhilen ve hâricen

28 S. Tanilli, *Aynı eser*, s. 3-8.

29 "Sen yeryüzünde bulunan her şeyi verseydin, yine onların gönüllerini birleştiremezdin, fakat Allah onların aralarını bulup kaynaştırdı" (el-Enfâl 8/63) Bu âyetlerin mealleri Hayreddin Karaman ile bir heyetin hazırladığı *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meal*'nden (Medine 1992) alınmıştır.

30 "Anlaşma yaptığı zaman sözlerini yerine getirir" (el-Bakara 2/177).

31 "İslâm'ı yek vücut ve müttefik olan rical ile kuvvetlendiren Allah'a hamd olsun. Ümmeti üzerinden nifak ve ayrılığı kaldıran Efendimiz Muhammed'e ve onun yolunda ittifakla çalışan Ehl-i Beyt'ine ve ashabına selât ve selâm olsun."

Arapça ibarelerin okunmasında yardımlarını gördüğüm değerli meslektaşlarım Dr. Muhammed Aruçi, Doç. Dr. Zekerîya Kurşun ve eski öğrencim Cengiz Tomar ile metni okuyarak tavsiyelerde bulunan Dr. Tahsin Görgün ve Himmet Taşkömür'e bu vesileyle teşekkür ederim.

32 Gerdânla C, Ş.

nüfûzu muhtell ve bu hâlet bây ü gedâ ve a'lâ ve ednâ hakkına ya'ni umûmen millet-i beyzâ-yı Ahmediyye'ye mûris-i vehn ü hâlel olmağla refte refte ne sûret-i kerîheyi müntic olduğu ve bi-gayr-i hakkın vâki' olan fezâyih-i ma'lûme takrîbiyle esâs-ı saltanat mûnderis olmak rütbesine vardığı i'tirâf-kerde-i sigar ü kibâr olup bis-millahirrahmanirrahîm *fa' tebirû yâ ulî'l-ebâr*³³ nass-ı celilü's-şânı üzere sevâbık-ı mu'âmelât-dan ahz-ı ibret ve de'âyim-i nizâm-ı din ü devleti ikame ve ihyâ ve i'lâ-i³⁴ kelimetullahi'l-ulyâ niyyet-i hayriyyesiyle bu teşettütün ittifaka tebdiline ve ol vec-hile Devlet-i Aliyye'nin kuvvet-i kâmilesi esbâbını istihsal ve izhâra bezl-i makderet eylemek uhde-i diyânet ve zimmet-i sadâkate mütehattim ve vâcib olduğunu cümlemiz derk ü iz'ân birle mecâlis-i müte'addide³⁵ akd olunarak cümlemiz yek-vücûd ve ittihâd ve ittifâk ile³⁶ ihyâ-yı din ü devlete sârif-i vüs'ü mechûd olup ikmâl-i kuvvet-i zâtiyye ve mevâdd-ı sâire-i mülkiyyeyi müzâkere ve zavâbit-ı hasenesini şîrâze-bend-i istişâre eylediğimize³⁷ mebni işbu ittifâk şerâyıtını dahi ber vech-i âfi senede rabt ve tevsik etmişizdir.

Şart-ı evvel: Şevketlü kerâmetlü³⁸ mehâbetlü kudretlü³⁹ veli-ni'met-i âlem veli-ni'metimiz efendimiz hazretleri kutb-ı dâire-i devlet-i ebed-müddet olmalarıyla gerek zât-ı şevket-simât-ı mülûkânelerine ve gerek teşyîd-i bünyân-ı şân-ı⁴⁰ Saltanat-ı Seniyyelerine hazret-i Rabbû'l-âlemînün lütf ü ihsânına istinâden⁴¹ ve imdâd-ı rûhâniyyet-i cenâb-ı Risâlet-penâhiye tevessülen cümlemiz müte'ahhid ve zâmin olup vakten-mine'l-evkât gerek vüzerâ ve ulemâ ve ricâl ve⁴² hânedânân ve gerek bi'l-cümle ocaklar taraflarından kavlen ve fi'ilen ve⁴³ sırren ve alenen bir gûne ihânet ve hilâf-ı emr ü rızâ tavr u hareket zuhûr eder ise⁴⁴ ba'de't-tahkik cesâret edenin te'dîb ve ibret kılınmasına dâhilen ve hâricen cümlemiz bi'l-ittifâk ikdâm ve gayret edüp bu maddede her kimden⁴⁵ müsâmaha zuhûr eder ise⁴⁶ ânın dahi bi'l-ittifâk te'dîb ve tenkiline cidd-i tâm oluna. Ve bu dâire-i ittifâka dâhil olmayan bulunur ise⁴⁷ cümlemiz âna da'vâci olup kavlen ve fi'ilen şart-ı ittihâda ri'âyet eylesesine ve dâhil olmasına cümle⁴⁸ tarafından cebr oluna. Ve'l-hâsil şevket-meâb efendimizin gerek zât-ı hümayûnlarına ve gerek mülk ve kuvvet-i Saltanat-ı Seniyye ve evâmîr ve merâzi-i aliyyelerinin⁴⁹ muhâfazasına ve ihânet ve fesâddan⁵⁰ vikayesine mâlen

33 "Ey akıl sahipleri! İbret alın" (el-Bakara 2/177).

34 l'â C, Ş'de eksik. Kelime her iki metinde de ihyâ-yı kelimetu'l-lahi'l-ulyâ.

35 Mecâlis-i müteahhîde T: mecâlis-i müte'addide C.

36 İttifâkla C, Ş.

37 ettiğimize C, T: eylediğimize Ş.

38 kerâmetlü C, Ş'de eksik.

39 kudretlü C, Ş'de eksik.

40 şân C, Ş'de eksik.

41 istinâd C, Ş, T.

42 gerek C, Ş'de fazla.

43 ve C, Ş'de eksik.

44 ederse C, Ş.

45 her kimden T'de eksik.

46 ederse C, Ş.

47 bulunursa C, Ş.

48 cümlemiz C, Ş.

49 evâmîr-i aliyyelerinin ve merâzi-i aliyyelerinin C, T.

50 fesâd ve ihânetden C, Ş, T.

ve bedenen cümlemiz umûmen ta'ahhüd ve tekeffül edüp kendülerimiz hayatta oldukça zâtlarımız ve hayatta olmadıkça evlâd ve hânedânlarımız zâmin ola. Ve bu vechile cümle hakkında hüsn-i teveccüh-i hazret-i pâdişâhî der-kâr olmağla ifâ-yı levâzim-i şükr-güzârî ve hizmet-kârîye ale'd-devam sarf-i yârâ-yi liyâkat kılma.

Şart-ı sâni: Devlet-i Aliyye'nin bekası ve kuvvet ve şevketinin tezâyüdü cümlemizin zât ve hânedânlarımıza mâbihi'l-bekâ olduğuna binâen cümlemiz beyninde bi'l-müzâkere karar verildiği üzere tezâyüd-i kuvvet-i saltanat için memâlik-i Hakaniyye'den tahrîri tertîb olan⁵¹ asâkir ve neferâtın mecâlis-i müzâkerâta verilen nizâm mücebine devlet askeri olarak tahrîr ve tekmîline ve ale'd-devam bekâsına cümlemiz sa'y ü ikdâm edüp nizâm ve râbitalarına dâhilen ve hâricen mecmû'-i erkân ve hademe ve hânedânân⁵² cidd-i tâm eyleyeler. Ve işbu asker tertîbi maddesi⁵³ kıvâm-ı din ü devlet için ittifâk-ı ârâ ile karar bulmuş olduğuna mebni inkilâbât-ı zaman⁵⁴ ile bu hasârettir⁵⁵ yahut şöyledir böyledir deyü tahrîk-i erbâb-ı fesâd ve hased ile tağyîrini kimesne tecvîz eder ve ocaklar tarafından i'tirâz ve muhâlefet olunur ise⁵⁶ cümlemiz ale'l-umûm da'vâcı olup takbîh ve fesh ü tağyîrine cesâret değil, feth-i şefe edeni hâin bilüp ale'l-ittifâk te'dîb ve def'ü ref'ine cümlemiz ikdâm ve gayret eyleye ve bu bâbda birimiz muhâlefet eylemeye. Ve Devlet-i Aliyye'nin her ne taraftan olur ise⁵⁷ olsun düşmeni zuhûrunda umûmen mukabelesine sür'at-ı azîmet ve def'u⁵⁸ tenkiline sarf-ı makderet etmek esâs-ı nizâmıdan olmağla bu usûlün bir vakitte mugayiri hareket vâki' olmaya.

Şart-ı sâlis: Kıvâm ve fer-i saltanat cümlemizin akdem-i âmâli olup bu bâbda ale'l-ittifâk gayret eylemeğe müte'ahhid olduğumuza binâen⁵⁹ tezâyüd-i kuvvet⁶⁰ için teksîr-i askere ikdâmımız misillü gerek Beytü'l-mâl-i müsliminin ve gerek vâridât-ı Devlet-i Aliyye'nin muhâfazasına dahi⁶¹ müte'ahhid olup mahallerinden tahsîl ve te'diyesine ve telef ve hasârdan⁶² vikayesine ve evâmîr ve⁶³ ahkâm-ı⁶⁴ pâdişâhînin infâz ü icrâsına ve her kim muhâlefet ve adem-i itâ'at izhâr⁶⁵ eder ise⁶⁶ bi'l-ittifâk te'dîbine cümlemiz müte'ahhid ve mütekeffil olmağla bu usûle dâimen ri'âyet oluna.

Şart-ı râbi': Devlet-i Aliyye'nin öteden berü usûl-i nizâm ve kanunu kâffe-i emr ü nehy-i pâdişâhî hâric ve dâhil cümle erkân ve vükelâya makam-ı vekâlet-i mutlakadan

51 olunan C, Ş, T.

52 hânedân C, Ş, T.

53 maddesini C, T.

54 inkilâb-ı zaman C, Ş, T.

55 hüsrandır C, T.

56 olunursa C, Ş, T.

57 olursa C, T.

58 ü Ş'de eksik.

59 mebni C, Ş, T.

60 kuvvât Ş.

61 dahi C, T'de eksik.

62 hasârâtdan C, T; hasâretten Ş.

63 ve C'de eksik.

64 ve ahkâm T'de eksik.

65 izhâr Ş, C, T'de eksik.

66 ederse C, T, Ş.

sudûr etmek sûreti olmağla ba'd-ez-în herkes büyüğünü bilüp vazîfesinden hâric umûra tasaddî eylemeye. Ve kâffe-i emr ü nehy makam-ı sadâret-i uzmâdan sudûr eyleye. Ve ol emr ü nehy,⁶⁷ emr ü nehy-i pâdişâhî biliniüp⁶⁸ hilâfına kimesne cesâret etmeye.⁶⁹ Ve her kim umûrundan hâric ve me'mûriyeti olan maslahattan ziyâde âhârın me'mûriyetine tasaddî eder ise cümlemiz da'vâcı olup filân maslahat filânın me'mûriyeti iken filân zât şu vechile müdâhele etmiş deyü ol me'mûriyetten ref' olunmasına ve ta'arruzâtın ale'l-umûm ref'iyle⁷⁰ her umûr makam-ı vekâlet-i mutlakaya arz ve istîzân olunarak emr ü rey-i sadâret-penâhî üzere [hareket]⁷¹ olunmağla⁷² cümlemizin ta'ahhüdünden başka makam-ı sadâret-i uzmâdan dahi hilâf-ı kanun ve muhill-i ta'ahhüd irtikâb ve irtisâ ve gerek taşraya ve gerek umûr-ı dâhiliyyeye müte'allik Devlet-i Aliyye'ye âcilen ve âcilen muzırr olacak sâir gûne mekârihe ibtidâr olunur ise cümlemiz da'vâcı olup bi'l-ittifâk men'ine ikdâm eylememiz şart ola. Ve men'ini bana söylediler deyü ol vekil-i mutlak söyleyenlerden birisine azv-ı müfteriyyât ile nefsanîyet eder ise⁷³ ânın dahi men'ine ve muhâfazasına cümle tarafından ta'ahhüd olunmağın bunlara dahi dâimen mürâ'ât⁷⁴ oluna.

Şart-ı hâmis: Zât-ı hümâyûnun ve kuvvet-i saltanatın ve nizâm-ı devletin muhâfazasına cümlemiz kefil ve müte'ahhid olduğumuz misillü gerek memâlik hânedânları ve vücûhunun Devlet-i Aliyye'den ve gerek dâhilde olan ricâl ve erkân-ı devletin birbirinden emniyeti şart-ı a'zam ve tahsil-i emniyyet ve itmînân dahi cümlelerin ittihâd ve ittifâkıyla birbirlerine kefâlet ve damânına⁷⁵ mütevakıf idüğü emr-i gayr-i mübhem olmağla bu⁷⁶ dâire-i ittifâka dâhil olan gerek hânedânân ve a'yânân⁷⁷ ve gerek vükelâ ve ricâl ve erkân⁷⁸ birbirlerinin zâtına ve hânedânına zâmun ve kefil⁷⁹ ola. Şöyle ki hânedânlardan birisine⁸⁰ hilâf-ı şart-ı ittihâd bir hareketi zuhûr⁸¹ etmedikçe taraf-ı Devlet-i Aliyye'den veyahud⁸² taşralarda vüzerâ ve birbirlerinden bir gûne⁸³ ta'arruz ve ihânet ve sû-i kasd vuku'a gelür ise uzak yakın⁸⁴ denilmeyüp cümlemiz da'vâcı olarak mütecâsir olanın te'dib ve def'ine bi'l-ittifâk ikdâm oluna.

67 mahzâ Ş, C ve T'de fazla. Ve ol emr ü nehy mahzâ emr ü nehy-i pâdişâhî...

68 olmağla C, T.

69 eylemeye C, T.

70 def'iyle Ş.

71 hareket Ş, C, T'de fazla. Yayımladığımız metinde "hareket" kelimesi atlanmıştır. Oysa anlamda bu kelimenin eksikliği hissedilmektedir. Söz konusu eksikliği diğer metinlerden giderdik. Bu noktada Şâni-zâde ve Cevdet Paşa'nın başka bir metni görmüş olabilecekleri veya beylikçi kaleminde belgenin sureti çıkarılırken kelimenin atlanmış olabileceği ihtimalleri akla gelmektedir.

72 olunmağla Ş.

73 ederse Ş.

74 Tanilli bu kelimeyi müracaat şeklinde okumuş.

75 damâna C, zımana T.

76 bu C, T'de eksik.

77 gerek hânedân ve a'yânân Ş, C, T.

78 ve erkân C, T'de eksik.

79 kefil ve zâmun ola Ş, C, T.

80 birisinin C, T.

81 tebeyyün C, T.

82 yahud Ş, C, T.

83 bir gûne C, T'de eksik.

84 uzak ve yakın denilmeyüp Ş.

Ve kendüleri hayatta iken kendülerine ve ba'de'l-vefât hânedânlarının beka ve muhâfazasına⁸⁵ cümle vükelâ zâmin ve müte'ahhid olmalarıyla ol hânedânlar dahi zîr-i idarelerinde olan a'yânlarla ve vücûha müte'ahhid ve⁸⁶ zâmin ola.⁸⁷ Ve⁸⁸ o makule a'yân ve vücûha hânedânlardan birisi tama'en veyahud⁸⁹ vech-i âher ile nefsâniyeten⁹⁰ bir gûne sû-i kasd etmeyüp eğer hilâf-ı ta'ahhüd ve rızâ bir gûne cünha ve hiyâneti⁹¹ zâhir olur ise⁹² ba'de't-tahkîk ve⁹³ makam-ı [vekâlet-i] mutlakadan⁹⁴ bi'l-istizân def'ü ref'ine ol hânedân ikdâm edüp yerine âherini intihâb eyleye. Ve herkes uhdesine muhavvel mahâll hududundan hâric bir karış mahalle ta'arruz ve ta'addi⁹⁵ etmeyüp her kim tecâvüz eder ise⁹⁶ uzak yakın⁹⁷ denilmeyüp⁹⁸ cümle⁹⁹ da'vâcı olup men' eyleyeler. Ve mütenebbih olmaz ise bâ'is-i şikak olanın def'ü tenkîline bi'l-ittifâk ikdâm oluna. Ve cümle vücûh ve hânedânlar ve a'yân-ı memâlik yek-vücûd olup ale'l-ittifâk def'-i ihtilâl ve şikaka şedd-i nitâk¹⁰⁰ eyleyeler. Ve her kim fukaraya zulm ve ta'addi eder ve şer'i'at-ı mutahharanın icrâsına muhâlefet eyler ise ânın dahi te'dîb ve terbiyesine bi'l-ittihâd sa'y oluna. Ve cümle hânedânlar ve a'yânlar hakkına¹⁰¹ bu vechile tekeffül olunduğu misillü vükelâ ve ulemâ ve ricâl ve hademe-i saltanata dahi vakten-mine'l-evkat tahrîk ve fesâd¹⁰² ile bir taraftan bir gûne ihânet ve sû-i kasd vuku'a gelmemesine ve te'dîbini mûcib cünhası cümle indinde gereği gibi ta'ayyün etmedikçe nefsâniyeten tekdîr olunmamasına ve zât ve hânedânlarına cümle hânedânân ve vücûh kefil ve müte'ahhid olmalarıyla bir vakitte hilâfına hareket olunmaya. Ve eğer hasbe'l-beşeriyye birinin cünhası zuhûr eder ise¹⁰³ ol cünha cümle indinde ba'de't-ta'ayyün makam-ı sadâretten töhmetine göre te'dîb oluna.

Şart-ı sâdis: Âsitâne'de ocaklardan ve sâirden¹⁰⁴ bir gûne fitne ve fesâd hâdis olur ise¹⁰⁵ bilâ-istizân cümle hânedânlar Âsitâne'ye vürûda şitâb edüp mütecâsir olanların ve ol ocağın¹⁰⁶ kaldırılmasına ya'ni o makule fitne ve fesâda bâdî olan sınıf

85 beka-yı muhâfazasına Ş, C, T.

86 müte'ahhid ve Ş, C, T'de eksik.

87 olalar Ş, C, T.

88 ve C, Ş, T'de eksik.

89 yahud Ş.

90 nefsâniyet ve bir gûne sû-i kasd C, T.

91 cinâyeti C, T.

92 olursa Ş.

93 ve C, T'de eksik.

94 makam-ı vekâlet-i mutlaka Ş, C, T. Yayımladığımız metinde istinsah esnasında "vekâlet" kelimesi düşmüş olmalı.

95 tasaddi Ş, C, T.

96 ederse Ş.

97 uzak ve yakın Ş, C, T.

98 denilmeyerek Ş, C, T.

99 cümleten C, T.

100 Tanıllı bu terkibi "sedd-i nitâk" şeklinde okumuş.

101 hakkında Ş, C, T.

102 ifsâd Ş, C, T.

103 ederse Ş.

104 sâireden Ş, C, T.

105 olursa Ş.

106 Ocakın Ş.

veyahud şahıs tahkîk olunup¹⁰⁷ eğer sınıf ise bu def'a bâ'is-i fiten¹⁰⁸ olan Boğaz Kal'ası neferâtının kaldırıldığı misillü kendüleri kahr ve tenkîl ve dirlik ve esâmileri ref' olunmak ve eşhâstan ise her ne tabakadan olur ise olsun bi't-tahkîk i'dâm olunmak¹⁰⁹ hususuna cümle hânedânân¹¹⁰ ve vücûh-i memâlik müte'ahhid olup ve cümle[si] Âsitâne'nin emniyetine ve istihsâl-i âsâyışine¹¹¹ kefil olmağla bu râbîta-i kaviyye ne makule esbâba tevakkuf eyler ise¹¹² istihsâline bi'l-ittifâk ve ale'd-devam ikdâm ve gayret oluna.

Şart-ı sâbi': Fukara ve re'âyânın himâyet ve siyâneti dahi¹¹³ esâs olduğuna nazaran hânedânân ve vücûh tarafından zir-i idarelerinde olan kazaların âsâyışine ve fukara ve re'âyânın tekâlifleri¹¹⁴ emrinde hadd-i i'tidâle ri'âyet hususuna dikkat olunmak lâzimededen olmağla¹¹⁵ ref'-i mezâlîm ve ta'dîl-i tekâlif hususuna¹¹⁶ vükelâ ve memâlik hânedânân beyenlerinde bi'l-müzâkere ne vechile karar verilir ise¹¹⁷ ânın dahi¹¹⁸ devam ve istikrâna ve mugayiri¹¹⁹ olarak zulm ve ta'addi vuku'a gelmemesine i'tinâ oluna. Ve her hânedân yek-diğerin hâline nezâret birle hilâf-ı emr ü rızâ ve mugayir-i şerî'at-ı garrâ zulm ve ta'addi eder¹²⁰ olur ise sâlimen ani'l-garaz Devlet-i Aliyye'ye ihbâr eyleyüp bi'l-ittifâk men'ine ikdâm oluna. İşbu¹²¹ şerâyıt-ı seb'aya bi'l-müzâkere karar verilüp hilâfına hareket olunmamak üzere kase-i bilâh ve ahdi bi'r-resûl vâki' olmağla hıfzenli'l-mevâsik işbu sened-i mu'teber ketb ü tenmîk olundu. "Fe men beddelehû ba'demâ semi'ahu fe innemâ ismuhu ale'l-lezîne yubeddilûnehû innellahe semî'un alîm."¹²² Hurrîre fî evâsıt-ı şehri-i¹²³ Şa'bâne'l-mu'azzam sene¹²⁴ selase ve işrîn ve miyeteyn ve elf min-Hicreti men-lehü'l-izz ve'ş-şeref.¹²⁵

İşbu sened-i mu'teberin hâvi olduğu şerâit din ü Devlet-i Aliyye'nin bi-avnihi te'âlâ¹²⁶ te'yîd ve ihyâsı emri-i ehemmine esâs olup ale'd-devam dustürü'l-amel tutulması vâcib olmağla tebeddül-i zaman ve zevât ile tağyîri mümkün olamamak için

107 ya'ni o makule fitne ve fesâda bâdi olan sınıf veyahud şahıs tahkîk olunup ibaresi Ş, C, T de eksik.

108 fitne C, T.

109 kılınmak Ş, C, T.

110 hânedân Ş, C, T.

111 esbâbına Ş, C, T.

112 eder ise Ş, C, T.

113 dahi Ş, C, T'de eksik.

114 tekâlifi Ş, C, T.

115 olmağın Ş, C, T.

116 ref'-i mezâlîm ve ta'addi ve tekâlif hususuna C, T; ref'-i mezâlîm ve ta'dîl ve tekâlif hususuna Ş.

117 verilürse Ş.

118 dahi Ş, C, T'de eksik.

119 mugayir C, T.

120 eden Ş, C, T.

121 ve işbu C, T.

122 "Her kim bunu işittikten ve kabullendikten sonra vasiyeti değıştirirse, günahı onu değıstirenleredir, şüphesiz Allah (her şeyi) işitir ve (her şeyi) bilir" (el-Bakara 2/181).

123 şehri C, Ş'de, Tanillî'de ise tarih kısmı tamamen eksik.

124 li-sene Ş, C.

125 min-Hicreti men-lehü'l-izz ve'ş-şeref kaydı C, Ş'de eksik.

126 bi-avnihi te'âlâ Ş, C, T'de eksik.

makam-ı sadâret ve mesned-i fetvâyı bundan böyle teşrif edecek zevât dahi ibtidâ-yı nasb ve mesnedlerine ku'ûdlarında bu sened[i] hatm ve imzâ edüp harf-be-harf icrâsına ikdâm eyleyeler. Ve hîn-i tebeddülde meşgale takrîbiyle işbu hatm-i sened mad-desi te'ehhür kesb etmemek için gerek vekâlet-i mutlaka ve gerek Meşîhat-ı İslâmiyye tebeddül ettiği gibi der-akab Beylikci-i Dîvân-ı Hümâyûn bulunanlar asıl senedi kalemden alup kethüdâ ve reis-i vakt¹²⁷ olanları¹²⁸ ihtâr birle vekâlet-i mutlaka veyahud¹²⁹ Meşîhat-ı İslâmiyye mesânîdine ku'ûd eden zâta¹³⁰ hatm ve imzâ ettirmek üzere bu nizâm dahi Dîvân-ı Hümâyûn Kalemi'ne kayd ile dustûrû'l-amel tutula. Ve işbu senedin iktizâ edenlere sûretleri verileceğine mebni bir sûreti nezd-i ferd-i¹³¹ cenâb-ı¹³² tâcdârîde mahfûz olup dâimen ve müstemirren icrâsına bi'z-zât şevket-meâb efendimizin nezâret-i seniyyeleri şâmil ola.¹³³

El-müte'ahhid bi-mâ fihi Mustafa Sadr-ı a'zam

Cây-ı mühr

El-müte'ahhid bi-icrâi mâ yahvîhi Mehmed Salih-zâde Ahmed Es'ad ufiye anhümâ

Cây-ı mühr

El-müte'ahhid bi-icrâi mâ yahvîhi Esseyyid Abdullah Râmiz Kapudan-ı Deryâ

Cây-ı mühr

El-müte'ahhid bi-mâ yahvîhi Abdurrahman el-Vezir Vâli-i Anadolu

Cây-ı mühr

El-müte'ahhid bi-mâ hurrîre fihi Mehmed Derviş el-Kadı bi-asker-i Rumili

Cây-ı mühr

El-müte'ahhid bi-icrâi mâ yahvîhi Dümî-zâde Esseyyid Abdullah en-Nakîb ale'l-eşrâf

Cây-ı mühr

Te'alleka nazârî bi-mâ fihi fe'stesvebtuhû ve te'ahhedtu alâ mâ yahvîhi harrere-hû el-abdû'd-dâ'î li'd-Devleti'l-Aliyye Emin Paşa-zâde Mehmed Emin el-müteşerrif bi-rûtbe-i sadâret-i Rumili

Cây-ı mühr

El-müte'ahhid bi-mâ hurrîre fihi Hâfız Ahmed Kâmilî el-Kadı bi-asker-i Anadolu

Cây-ı mühr

El-müte'ahhid bi-mâ hurrîre fihi Mehmed Tâhir el-Kadı bi-Dâri'l-Hilâfeti'l-Aliyye

Cây-ı mühr

Ve ene mine'l-müte'ahhidin Mustafa Refik Kethüdâ-yı Sadr-ı Âlî

Cây-ı mühr

127 reisü'l-vakt C, T.

128 olanlara C, T.

129 yahud Ş.

130 zevâta Ş, C, T.

131 nezd-i âlî Ş, C, T.

132 cenâb C ve T'de eksik.

133 ve's-selâm Ş, C, T.

Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Mustafa Ağa-yı Yeniçeriyân-ı Dergâh-ı Âlî
Cây-ı mühr

Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Mehmed Emin Behic el-Defteri
Cây-ı mühr

Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Esseyyid Mehmed Sa'îd Galib Reisü'l-küttâb
Cây-ı mühr

Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Mustafa Reşid Kethüdâ-yı Rikâb-ı Hümâyûn Sâbık
Cây-ı mühr

Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Esseyyid Ali Nâzır-ı Umûr-i Bahriyye
Cây-ı mühr

Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Mehmed Emin Rûz-nâmce-i Evvel
Cây-ı mühr

Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Süleyman Cabbâr-zâde
Cây-ı mühr

Ve ene mine'l-müte'ahhidîn İsmail Sirozî
Cây-ı mühr

Ve ene mine'l-müte'ahhidîn el-Hâc Ömer Karaosman-zâde
Cây-ı mühr

Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Ahmed bâ-pâye-i Muhâsebe-i Evvel
Cây-ı mühr

Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Mehmed Ağa-yı Sipâhiyân-ı Dergâh-ı Âlî
Cây-ı mühr

Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Mehmed İzzet Beylikci-i Dîvân-ı Hümâyûn Râkî-
mü'l-hurûf
Cây-ı mühr

Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Hüseyin Hüsnü Âmedî-i Dîvân-ı Hümâyûn
Cây-ı mühr

Ve ene mine'l -müte'ahhidîn Mustafa Mirliva-i³⁴ Çirmen
Cây-ı mühr

KİTÂBİYAT

İslâm Hukukunda Borcun Gecikmesi (Borçlunun Temerrüdü- Alacaklının Temerrüdü)

Rahmi Yaran

M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, 256 sayfa.

Toplumsal hayatın gereği olarak insanlar birbiriyle alım-satım, karz ve borçlanma gibi çeşitli münasebetler içerisinde bulunurlar. Ancak bu ilişkiler, her zaman adalet ve nasafet ölçüleri içerisinde gerçekleşmediği gibi, bütün tarafların da ahidlerine bağlılıkları aynı dercede olmayabilir. Bu çerçevede, herhangi bir borç ilişkisine giren borçlu veya alacaklının, yapılan akde konu olan borcun ifasını geciktirmesi hukukta "temerrüd" kavramı içerisinde incelenmektedir. İslâm hukukunda aslolan, borçlunun borcunu vad edilen zamanda ifa etmesidir. İnsanın, kendi arzusu ile borcunu herhangi bir temerrüde imkân vermeden ifa etmesi, hukuken arzu edilen bir davranış olmakla beraber, borcunu kendi nızası ile ödemezse, hukukî otorite onu ifaya zorlayabilir. İşte borçlu veya alacaklının ifayı geciktirmesi (temerrüd) ile ilgili bu tür hukukî problemler, Rahmi Yaran'ın *İslâm Hukukunda Borcun Gecikmesi* adlı eserinde geniş bir şekilde incelenmektedir.

Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde İslâm hukuku dalında doktora tezi olarak hazırlanan eser, bir giriş ile üç bölümden meydana gelmektedir.

Giriş kısmında (s. 19-24), önce borcun gecikmesi konusunun genel bir takdimi yapılarak İslâm'da ahde vefanın önemi ve gerekliliği üzerinde durulmuş, sonra da çalışmada kullanılan klasik İslâm hukuku kaynakları ile konu hakkındaki bazı yeni çalışmalar ve özellikle Türk hukukunda yazılmış monografiler tanıtılmıştır.

Eserin birinci bölümü, borç ve temerrüt kavramlarının tanım ve mahiyetlerine ayrılmıştır (s. 27-96). Bu bölümde yazar önce borç kavramının tanımını yaparak onun çeşitlerini, hukukî kaynaklarını, borçlanmanın hükmünü, "borçlanılmış edimin yerine getirilmesi suretiyle borcun sona erdirilmesi" anlamına gelen ifa kavramı ile ifanın yeri, zamanı, ifa şekilleri ve ifa güçlüğü konusundaki çeşitli hukukçuların görüşlerini nakletmiştir. Daha sonra "İfaya muktedir borçlunun, muaccel ve ifası mümkün borcunu, alacaklı talep ettiği ve ifayı kabule hazır olduğu halde, zamanında ifa etmemesi"

şeklinde borçlunun; “Alacaklının, kendisine borçlanıldığı gibi, teklif edilen muaccel veya ifa kabiliyetine sahip alacağı, haklı bir sebep olmaksızın reddetmesi” şeklinde de alacaklının temerrüdünü (s. 63, 64) tanımlayan yazar, bu bölümde Roma, Fransız, Cermen ve Türk hukukunda; ayrıca Mısır, Irak, Suriye, Birleşik Arap Emirlikleri ile Küveyt gibi bazı İslâm ülkelerinde borçlunun ve alacaklının temerrüdü konusundaki doktriner tartışmaları ve kanun maddelerini incelemektedir.

İkinci bölümde ise borçlunun temerrüdü ile ilgili konular ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir (s. 99-211). Bu bölümde, borçlunun temerrüdünden söz edilebilmesi için borcun muaccel olması, ifasının mümkün olması, borçlunun ifaya kadir olması, ifanın talep edilmesi ve alacaklının edimi kabule hazır olması gibi birtakım şartların tahakkuk etmesi gerektiği belirtilmiştir. Daha sonra da borçlunun temerrüdünün sona erme süreci, ifanın yapılması, ifanın imkânsız hale gelmesi, alacaklının ifadan vazgeçip tazminat veya sözleşmeden dönme hakkını tercih ettiğini borçluya bildirmesi, takas veya sulh yollarının tercihi gibi seçenekler üzerinde durulmuştur. Bu bölümün temel konularından biri de borçlu temerrüdünün sonuçlarıdır. Müellif, önce borçlu temerrüdünün genel sonuçlarını kazadan dolayı sorumluluk, aynen ifa ve temerrüt tazminatı isteme hakkı; aynen ifa yerine zararın tamamının tazmini ve borçlunun akit yapma ve seyahat etme gibi çeşitli haklarını kısıtlama başlıkları altında incelemiştir. Daha sonra da İslâm’da faiz ve borçlu temerrüdünün para borçları ile ilgili sonuçları faiz ve para kavramları ile temerrüdün tazminatı; akitlerdeki sonuçları ise fesih ve hapis hakkı içerisinde değerlendirilmiştir. Bu bölümde son olarak borcunu geciktiren (mütemerrit) kişiye verilecek hapis, dövülme, yakın takibe alınma (mülâzeme), para cezası, meslekten men edilme ve fâsık kabul edilerek şahitlik ehliyetini kaybetme gibi cezalar tartışılmıştır.

Kitabın üçüncü bölümü ise alacaklının temerrüdü konusuna ayrılmıştır (s. 215-236). Bir borç ilişkisinde, alacaklının temerrüdünden bahsedilmesi için borcun muaccel veya ifa kabiliyetine sahip olması, borcun ifasının alacaklıya teklif edilmiş olması ve alacaklının kendisine yapılan teklifi haklı bir sebep olmadan reddetmiş bulunması gerekir. Şayet alacaklı, akdin gerektirdiği şartlar altında yapılan borcun ifasını reddeder veya ifayı kabulden imtina ederse, bu takdirde mahkeme kanalıyla ifayı kabul etmesi veya borçluyu ibra etmesi istenir. Bu da gerçekleşmez ise, hakim söz konusu borcu alacaklı adına kabzederek borçlunun sorumluluğunu sona erdirir. Araya alacaklı katılmadan borçlunun borçtan kurtulma imkânının tanındığı böyle bir işlemde, hakim kabzettiği edimi, durumuna göre, bir yerde muhafaza altında tutabileceği (tevdî) gibi, zorunlu olarak (cebrî) satabilir veya fesih, kiralama ya da ikraz gibi çeşitli işlemlerle onun değerini korumaya veya artırmaya çalışabilir. Bu arada, karşılıklı edimleri ihtiva eden akitlerde, alacaklının temerrüdünün kendi karşı borcunu düşürmeyeceği hususu hukukçular arasında genel olarak kabul edilmiş bir kuraldır. Ancak burada şu kayıt konmalıdır: Alacaklının ifayı reddetmesi haklı bir sebebe dayanmıyorsa, karşı borç aynen devam eder; fakat haklı bir sebebe dayanıyorsa bu durumda karşı borç da düşer. Çünkü, alacaklının kendisine yapılan teklifi haklı bir sebep olmadan reddetmesinin, alacaklı temerrüdünün gerçekleşme şartlarından biri olduğu, daha önce genel bir ilke olarak kabul edilmiştir.

Rahmi Yaran'ın borcun gecikmesi (temerrüd) hakkındaki bu eseri, konuyla ilgili İslâm hukukunun klasik kaynaklarında ve İslâm hukuk doktrinlerinde mevcut olan görüşleri ilmi ciddiyet içerisinde tespit eden ve bazan da bu görüşlerle ilgili tercihlerde bulunan bir çalışma olup konuyla ilgili önemli bir ihtiyaca cevap vermektedir. Zira, bütün hukuk sistemleri akitlerle ilgili düzenlemelerde daha ilk baştan, mümkün olduğunca akdin ihlaline fırsat vermeyecek esasları tesbit etmeye çalışmalarına rağmen, hayat münasebetlerinde olaylar bazan hukuk kurallarında ve kitaplarında yazıldığından çok farklı şekillerde tecelli edebilmektedir. Bu çerçevede, bazan çok iyi niyetli kimselerin dahi borçlarını vaktinde ifa edemedikleri görülür. Dolayısıyla borçlu ve alacaklının borç ve alacağın ifasını geciktirmeleri ile ilgili bu eser önemli bir iktisadî problemeye cevap niteliğindedir.

Ferhat Koca

Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought

Daniel W. Brown

Cambridge University Press, Cambridge 1996, 185 sayfa.

Çağdaş İslâm düşüncesinde hadisin ve sünnetin yeniden ele alınmasını inceleyen *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Fazlurrahman'ın önerisi ile Chicago Üniversitesi'nde tamamlanan bir doktora tezinin kitaplaştırılmasıdır. Fazlurrahman, konunun seçilmesinde ve eserin hazırlanmasında yazara ilham kaynağı olması yanında, fikirlerine yer verilmesiyle de çalışma açısından oldukça önem arz etmektedir.

Yazar, "İslâm'ın yeniden ihyası" düşüncesinin sünnetin otoritesine karşı ilk hareketi başlattığını ileri sürmekte ve modernizm ile gelenekselcilik, vahiy ve akıl arasında süren mücadelede sünnet tartışmalarının en merkezî konumda olduğunu savunmaktadır (s. 1-2). Bunlar doğru olmakla birlikte, bu tartışmaların modern anlamda başlangıcının Batı düşüncesinden bağlantısız düşünülmesi imkânsızdır.

Yazar yine, bütün büyük geleneklerde olduğu gibi, çağdaş müslümanların da geleneklerini devam eden bir "yeniden düşünme" sürecine tabi tuttuklarını söylüyor ki, bu onun söz-konusu ettiği oranda yaygın bir tavır değildir. Yeniden düşünme süreci zaman zaman popüler seviyede gerçekleşse de, esas itibarıyla sınırlı bir entelektüel çevrede ve daha çok teorik bağlamda yapılmaktadır. Gelenegin bütünü ile tartışılmasını savunanlar, kendileri gibi düşünen Batılılara göre buldukları noktayı tam olarak tespit etmedikleri için geniş kitleler tarafından kabullenme problemleri yaşamaktadır.

Bu çalışmada Brown, XIX. ve XX. yüzyılda değişen şartlar altında müslümanların sosyal ve hukukî ilkelerini yorumlamaları bağlamında sünnete nasıl yaklaştıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Eserde ferdi veya kolektif olarak ortaya atılan görüşlerin hangi şartlar altında zuhur ettiği tespit edilmeye ve sünnet hakkında teolojik, tarihî

ve metodolojik olarak ileri sürülen görüşlerin muhteva analizi yapılmaya çalışılmıştır. Yöntem olarak, modernist düşüncenin önde gelen şahsiyetlerinin düşüncelerini incelemekle birlikte, konuyu daha çok "düşünce ekolleri" bağlamında ele almayı tercih etmiş, öne çıkan şahsiyetleri de genel düşünceye katkısı oranında konu edinmiştir. Bununla birlikte ortaya atılan fikirlerin ilham kaynağı veya etkilendiği çevreler üzerinde fazla durmamıştır. Konuları ele alırken, en çok tartışmaya mevzu olanlar üzerinde yoğunlaşmıştır.

Yazar, inceleyeceği kişi ve çalışmalarını müslümanlar arasında bulunanlarla sınırlı tutmuştur. Buna göre tartışmalar, Mısır'da Dr. Tefvik Sıdkı'nın *Menâr* (cilt IX, s. 515-524) dergisinde 1906'da yayımlanan bir makalesi, Ebû Reyve'nin '*Advâ 'ale's-sünneti'l-Muhammediyye*'si (Kahire 1958) ve uzun bir aradan sonra sünnet tartışmalarını yeniden gündeme getiren Muhammed Gazzâlî'nin *es-Sünnetü'n-Nebeviyye*'si (Kahire 1989) üzerinde yoğunlaştırılmıştır. Ayrıca Mısır'daki sünnet tartışmaları çerçevesinde temel kaynak olarak çağdaş yahudi şarkiyatçı G. H. A. Juynboll'un *The Authenticity of Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt* (Leiden 1969) isimli eserini kullanmıştır.

Hint alt kıtası ile ilgili olarak konu daha çok hadis-karşıtı ekolün eserleri bağlamında ele alınmıştır. Yazar alt kıtadaki tartışmaları "münkirin-i hadis" (hadis inkârcıların) olarak bilinen grubun organizasyonları ve neşrettikleri dergiler çerçevesinde ele almıştır. Bu bağlamda, Hoca Ahmedüddin, Abdullah Çekrâlevî, Mistrî Muhammed Ramazan ilk nesil; Eslem Cîrâcpûrî, Gulam Ahmed Pervîz, Gulam Cîlânî Berk ikinci nesil hadis-karşıtı ekolün önderlerinden olup, hadis/sünnet tartışmalarında fikirlerine sıkça başvurulmuş kişiler arasında yer almıştır. Öte yandan onların fikrî temellerini oluşturan geçmişteki düşünürler ve Mevdûdî gibi, söz konusu ekolün muhalifi olarak bilinen kimselerin görüşlerine de sık sık işaret edilmiştir.

Bunların dışında yine Pakistan'da faaliyet gösteren İslâm çağdaşçılığını (Islamic modernism) savunan iki kurum, *Institute for Islamic Culture* ve *The Islamic Research Institute* çevresinde yürütülen faaliyetler, neşrettikleri eser ve dergiler ile öne çıkan şahsiyetler çalışmada önemli bir yer işgal etmektedir. Ca'fer Şah Pulvârevî, S. M. Yusuf, Halife Abdühakîm ilk; Fazlurrahman da ikinci enstitüde faaliyet gösteren kişiler olarak ele alınmıştır.

Çalışma, Mısır ve Pakistan'da sünnet üzerine ortaya atılan tartışmalara dair ulaşılması mümkün kaynaklara dayanmaktadır. Yazarın ifadesiyle, birbirinden tamamen farklı iki İslâm toplumunun sünnet ve değişim konusundaki tutumlarının benzerlikleri ve farklılıklarının incelenmesi, konunun hem daha geniş çerçevede ele alınmasına hem de tartışmaların farklı boyutlarıyla değerlendirilmesine katkıda bulunmuştur. Çalışmanın geneli değerlendirildiği zaman ise, Hz. Peygamber'in sünnetinin tartışılmazlığı, sünnetin taşıyıcısı olarak hadislerin sıhhati ve Hz. Peygamber'in getirdiği Kur'an dışındaki fiil ve sözlerinin vahiy olup olmaması açısından tartışılması gibi konularda, dönemin müslüman entelektüellerinin görüşlerine yoğun olarak temas edildiği görülmektedir.

Birinci bölümde, konuya temel teşkil edeceği düşüncesiyle, ilk dönemde sünnet anlayışının nasıl geliştiği ve böylece sünnete karşı tavırların yeni olmadığı düşüncesi ortaya konulmaya, aynı tartışmaların klâsik İslâm dönemi öncesinde de devam ettiği gösterilmeye çalışılmıştır. Bu dönemdeki sünnet anlayışının Şâfiî öncesi ve sonrası şeklinde ayrılması gerektiği ve Şâfiî'nin önceki anlayışa temelde bir müdahalesinin olduğu iddialarını esas alarak birinci bölümü şekillendiren yazar, bu yaklaşımı tartışmasız kabul etmekte ve Fazlurrahman'ın Şâfiî hakkındaki "hadis şampiyonluğu" iddialarını destekleyen bir yaklaşım sergilemektedir (s. 7). Yazar, sünnet kavramının İslâm öncesi dönemde, Hz. Peygamber'in sağlığında, Şâfiî öncesinde ve sonrasında hangi anlamlarda kullanıldığını ortaya koymak suretiyle görüşünü desteklemeye çalışmıştır. Bilinen iddiaların bir tekrarı da olsa yazar, Şâfiî öncesindeki sünnet anlayışının klâsik sünnet tanımlamalarından birkaç temel noktadan farklılık arz ettiğini ifade etmiştir. Buna göre ilk dönem müslümanları öncelikle, Hz. Peygamber'in sünnetine halifeler ve ileri gelen sahabe gibi diğer önde gelen müslümanların sünneti karşısında bir üstünlük ve ayrıcalık tanımamıştır. İkinci olarak, bu dönemde müslümanlar her zaman sünneti Hz. Peygamber hakkındaki özel rivayetler olarak görmemişlerdir. Yani hadisler her zaman daha sonraki anlamda sünnetin taşıyıcısı olmamıştır. Bu dönemde pratik uygulamalarında hukukçuların sünnete düşünüldüğünden daha esnek yaklaştıkları ileri sürülmektedir. Son olarak yine ilk devir müslümanları dinin temel esasları, özellikle sünnet ve Kur'an arasında kesin bir ayırma gitmemişlerdir. İşte yazara göre Şâfiî'nin "müdahalesi" burada sözü edilen gelişmeleri değiştirmek şeklinde gerçekleşmiştir.

Yazara göre bu değişim süreci, önce diğer sünnetler ile Peygamberî sünnetin ayrılmasıyla, ardından Peygamber sünneti ile Peygamber hadisi arasında bir bağlantı kurulmak ve birincinin ikincisi yerinde kullanılması suretiyle, daha sonra sünnet ve Kur'an arasında bir hiyerarşik delil sıralamasına gidilmesi yoluyla yaşanmıştır. Yazarın ileri sürdüğü argümanlar ve deliller, bilinenlerin tekrarı olup bir yenilik sunmamakta, Ignaz Goldziher, Joseph Schacht ve onlar gibi düşünen bazı modernistlerin iddialarının bir tekrarı olmaktan öteye gidememektedir. Ayrıca Şâfiî sonrasında isnat sisteminin, cerh ve ta'dil yöntemlerinin de onun görüşünü destekleyecek, muhaliflerin bertaraf edilmesi, kendi pozisyonlarının ise güçlendirilmesi doğrultusunda geliştirildiğini iddia etmiştir. Bu anlamda gelinen noktada yazara göre, sünnetin konumuna dair hukukî prensibin değiştirilmeksizin kalmasını temin etmek üzere, kendi içlerinde hadis tenkidi yöntemlerinin geliştirilmesi ihtiyacı kendiliğinden doğmuş oldu (s. 19-20). Yazar mezheplerin -Hanbelîliğin dışında- büyük ölçüde bu sürecin etkisinde kaldığını, Hanbelîliğin ise diğerleri gibi tam bir mezhep niteliğini kazanmaması dolayısıyla bu gelişmeden etkilenmediğini, bu bağlamda Hanbelîler arasında "ihyâü's-sünne" kavramının önemli bir yerinin olduğunu, bu ekole mensup bazı kimselerin kendi zamanlarında her defasında sünneti yeniden yorumlayabildiklerini, bu yaklaşımın daha sonra XIX. yüzyılın ortalarında sünnetin yeniden ihya edilmesi anlamında bir anlayışa öncülük ettiğini ileri sürmektedir (s. 20).

Sünnete karşı çağdaş muhalefetin ilk defa ortaya çıkışının ele alındığı ikinci bölümde, Batı'nın siyasi ve ekonomik hegemonyasının varlığı, buna karşı İslâm toplumlarının güçsüzlüğünün hukukî ve içtimâî olarak İslâmî bir reformu zorunlu kıldığı

ifade edilmektedir. Söz konusu dönemde özellikle Protestanların gelenek ve dinî metinlere bakışı, Hint alt kıtası başta olmak üzere, sömürgeleştirilen ülkelerde bazı entelektüeller tarafından benimsendi. Yine aynı dönemde müslümanlar gittikçe güç kazanan oryantalist bakış açısı ve onların hadis literatürüne eleştirel yaklaşımları ile yüz yüze geldiler. Bununla birlikte yazar, hadise karşı geliştirilen eleştiri faaliyetinin doğrudan sömürgecilikle bağlantılı düşünülmesinin büyük hata olacağı kanaatinde. Zira ona göre bundan daha önce XVIII. ve XIX. yüzyıllarda ortaya çıkan yenilikçi ekoller, benzeri hareketlerin öncülüğünü yapmıştır.

Daha sonra hadise eleştirel yaklaşımın temelini Batı ile İslâm toplumlarının karşılaşması sonucu ortaya çıkmadığını, bu anlayışın kaynağının İslâm toplumu içerisindeki öncülerinin XVIII. ve XIX. yüzyıl reform hareketleri olduğunu ispatlamak üzere bu hareketlerin yenilikçi yönlerini ve hadis merkezli ihya hareketlerini öne çıkarmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Şah Veliyyullah (1702-1762), Muhammed eş-Şevkânî (1760-1834), Sıddık Hasan Han (1832-1890) ve onların devamı niteliğinde sayılabilecek hareketlere geniş şekilde yer verilmiştir.

Yazar bunların ardından, Hint alt kıtasında sünnet karşıtı hareketlerin ortaya çıkışını, A. Sprenger (ö. 1893), W. Muir (1819-1905) ve C. Pfander (1803-1865) gibi bölgeye gelen ilk oryantalistler ve misyonerlerle de bağlantısını kurarak Seyyid Ahmed Han'ın ve başlattığı hareketin konu ile ilgili görüşlerini ele almıştır. Ahmed Han'ın öncelikle hadis tenkit yöntemlerini Kitâb-ı Mukaddes tetkiklerinde kullanarak işe başladığını, daha sonra da Batı'dan öğrendiği tarihî tenkit yöntemlerini hadislere uyguladığını, yine onun Kur'an öncesi dinî metinler ile hadis arasında bir paralellik kurduğunu, dolayısıyla Kur'an ile sünneti ayırdığını, incelediği metinlerin muhtevasını dinî ve dünyevî diye ayırma tabii tuttuğunu, metinlerin doğruluğu veya yanlışlığının bizzat muhtevaları ile ilgili olacağını, hadislerin lafızları ile değil mânâları ile rivayet edildiğini söylediğini ifade etmiş ve Muir'in sözlerini de ictibas ederek aralarındaki benzerliğe dikkat çekmiştir (s. 34-37). Aynı dönemde Mısır'da Abduh'un sünnet tartışmalarına katkıda bulunduğunu, ancak onun daha dikkatli bir şekilde tartışmaları sürdürdüğünü belirten yazar, Abduh'un sadece mütevatir hadisleri bağlayıcı kabul ettiğini, özellikle tefsir kaynaklarındaki isrâilî rivayetler ve fiten hadislerini gündeme getirerek konuyu ele aldığı ifade etmektedir.

İlk dönem sayılabilecek bu safhanın ardından alt kıtada tartışmaların Ehl-i Kur'an taraftarlarınca sadece Kur'an vurgusu bağlamında sürdürüldüğünü anlatan yazar, bu çevrenin yayın organı Tulûi İslâm dergisinde yazan bazı kimselerin konu ile ilgili görüşlerine işarette bulunmuş, Abduh'un başlattığı hareketin ise *Menâr* dergisi etrafında Reşid Rıza ve arkadaşlarının önderliğinde devam ettiğini belirtmiştir. Reşid Rıza ile birlikte Mısır yenilikçilik hareketinin kısmen daha selefiyeci bir yaklaşım içerisinde olduğunu ifade eden yazar, o dönemde de ulemânın pasifliği, içtihat ve taklit tartışmaları gibi konular üzerinde yoğunlukla durulduğunu, hadislerin ise daha çok haber-i vâhid tartışmaları ve hadis literatürünün Hz. Peygamber ile gerçek bir irtibatının bulunup bulunmadığı bağlamında eleştiri konusu edildiğini; Hint bölgesindeki ehl-i Kur'an hareketine paralel bir şekilde Tefvik Sıdkı ve Ebu Reyve

gibi sınırlı sayıdaki yazarların öncülüğündeki hadis karşıtı hareketin sünnet tartışmalarında önemli rol oynadığını tespit etmiştir.

Çalışmayı Ehl-i Hadis, Ehl-i Kur'an ve Mahmud Ebu Reyeye gibi değişik grup ve kişiler çerçevesinde yapmış olmakla birlikte, yazar her bir kişi veya grubun mevcut sosyal ve hukukî reformları benimsemek üzere sünnetin konumunu yeniden değerlendirecek ihtiyaçlara cevap verebilecek mantukî, kabul edilebilir bir sistem geliştirmeye çalıştıklarına ve sünnete karşı eleştirel tutumlarının buna benzer gerekçelere dayandığına işaret etmiş, bu şekilde eleştirilerin "ithal" tartışmalar olmayıp zorunlulukların bir sonucu olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Kısmen sünnet tartışmalarına giriş mahiyetindeki bu iki bölümün ardından Hz. Peygamber'in dinî, siyasi vb. alanlarda otoritesinin sürekliliği, onun ilâhî olarak hatadan münezzehe olması ve Kur'an dışındaki fil ve davranışlarının durumunu ele almak üzere, "Vahyin Sınırları" başlığını verdiği üçüncü bölümde, işaret edilen bölgelerdeki ekoller ve kişiler bağlamında Kur'an ile birlikte geçen hikmet ve zikir kelimelerinin anlamı üzerine yapılan tartışmalar, vahy-i metluv ve vahy-i gayri metluv terimleri çerçevesinde Kur'an-sünnet ilişkisi ve sünnetin vahiy içerip içermediği; sünnetin tefsirî fonksiyonu, Kur'an'da mücmel bırakılan hususların açıklanmasında sünnete ihtiyaç olup olmadığı gibi konular üzerinde durmuştur. Kur'an'ın ancak Kur'an ile tefsir edebileceği; sünnetin dışlanması gerektiği düşüncesinde olanların temel iddialarının sünnetin Kur'an gibi bir güvenilirliğinin bulunmadığı, hadislerin yazılmasının yasaklandığı, mânen rivayet edildiği ve Kur'an'da sünnetin mutlaka dikkate alınması gibi bir delil bulunmadığı düşüncesine dayandığını ifade etmiştir (s. 43-59).

Hz. Peygamber'in göğsünün açılmasını tasvir eden rivayet ile başladığı dördüncü bölümde ise yazar, bu hadiseyi Şamanizm'deki tipik başlangıç hikayelerine benzetmiş ve burada Hz. Peygamber'in otoritesinin mahiyetini kısmen kelâmî bağlamda geniş bir şekilde ele almıştır. Burada öncelikle ismet kavramı ve peygamberlerin mâsumiyetine dair görüşleri incelemiş ve XIX. yüzyılda ortaya çıkan, bağlayıcı olan ve olmayan sünnet ayrımına dikkat çekmiştir. Böyle bir tasnifin sonunda sünnet-i âdiye ve sünnet-i Hüdâ şeklinde bir tasnif yapılmış; vahyî konularda Hz. Peygamber'in hata edemeyeceği ifade edilerek diğer tasarrufları bundan ayrılmıştır. Sonuçta da Peygamber'in kişiliği, insan olması ve peygamber olması diye ikiye ayrılmış; insan olarak yaptıkları da en iyi ihtimalle mendup olarak nitelendirilmiştir (s. 62). Kısmen klâsik dönemde yapılan tasniflerden de hareketle ulaşılan bu sonuç, Hz. Peygamber'in tasarruflarının tasnifi tartışmalarını beraberinde getirmekle birlikte, sınırlı bir kesim dışında yaygın biçimde kabul edilmiştir. Daha sonra da Hz. Peygamber'in insanî tarafına yapılan bu vurgular, bazı noktalardan onu sıradan bir insan ve postacı konumuna indirmeye kadar devam etmiş ve Ehl-i Kur'an ekolü yanlıları ve Tevfik Sıdkı gibi düşünen kimseler, bütünü ile sünneti ilk nesil müslümanlar için geçerli bir unsur kabul eder hale gelmişlerdir. Hatta Hz. Peygamber'in siyasi fonksiyonu, içtihatları, emir ve talimatları peygamberlik görevinden tamamen bağımsız kabul edilmiştir. Bu aşırı yaklaşımların yanında, daha mütedil bir çizgi izleyen Mevdûdî'nin ve öncülüğünü ettiği hareketin sünnetin konumu hakkındaki fikirlerini ele alan yazar,

onun yaklaşımını Ehl-i Kur'an cemaati ile Ehl-i sünnetin bakışı arasında bir konumda bulunduğunu ifade etmiş ve onun yukarıda geçen konulara dair görüşleri üzerinde durmuştur.

Metodolojiye dair tartışmaların ele alındığı ve çalışmanın en kapsamlı kısmını teşkil eden beşinci bölümde yazar, hadislerin güvenilirliği ve bunları tespit şartları, tedvin ve rivayeti, sahâbenin adâleti, isnat sistemi, senet tenkidinin yeterliliği, hadis sünnet ayırımı gibi temel konular üzerinde durmuştur. Sünnetin bir otorite olarak kabul edilmesi durumunda, hangi hadislerin itimada elverişli olup olmadığı hususunda da ilk dönem klâsik hadis münekkitlerinin görüşlerinin esas alınması düşüncesinin hakim olduğunu, oysa buna karşı çağdaş dönemde büyük tenkitlerin yöneltildiğini, ancak henüz geniş çapta kabul görmüş bir tenkit yönteminin de geliştirilemediği ifade edilmiştir. Hadise karşı ilk ciddi eleştirilerin Avrupalı araştırmacılar tarafından ortaya atıldığını, bunun da öncülüğünü Alois Sprenger'in yaptığını; daha sonra William Muir, Ignaz Goldziher ve Joseph Schacht gibi kimselerin onu takip ettiğini (s. 84), Seyyid Ahmed Han gibi müslümanların da birçok noktada bunların kanaatlerine katıldığını ifade etmiştir.

Sahabenin adâletinin tartışıldığı bir sonraki kısımda ise, adâlet kavramı ile Hz. Peygamber'in ismeti kavramı arasında benzerlik kurulmaya çalışılmış, sahabenin tamamının âdil olması tartışmalarında, "Men kezebe" hadisinin ifade ettiği anlam, sahabenin bir birini tenkidi, tesebbüt ve iksâr konularındaki tavırları üzerinde durularak karşı argümanlara işaret edilmiştir. Hadis rivayeti konusunda da temelde Batılı araştırmacıların yaklaşımı bağlamında yöneltilen eleştirileri ele almış ve uydurulduğu söylenen hadis sayılarını vererek bu konudaki şüpheleri dile getirmiştir (s. 95-96).

Hadisler olmaksızın sünnetin olup olmayacağı konusunda ise, iki kavram arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmadığı kanaatini benimseyen çağdaş yazarların görüşleri ele alınarak bu düşüncenin Şafî muhalifi bazı kimselerle ilgisi üzerinde durulmuştur. Daha çok Fazlurrahman'ın görüşlerini ele aldığı bu kısımda yazar, yaşayan sünnet icmâ ve içtihat hadis arasında bir paralellik kurmaya çalışmıştır.

Ayrıca klâsik İslâmî ilimler döneminde hadis ve sünnet arasında kurulan doğru-yanlış bağlantısı ve hadisin tarihselliği hususundaki iddiaları, bu iddiaları reddetmek üzere ortaya konulan çabaları ve hadis hakkındaki şüphelerini de korumak kaydı ile orta yolu benimseyen bir çözüm bulmaya yönelik gayretleri incelemiştir. Hadisin tarihselliğine karşı sergilenen tutumların çoğu kere gerçek tarihî argümanlardan hareketle ileri sürülmediğini, daha ziyade inanca dayalı bir tepki olduğunu ifade etmiştir. Bazıları kendi durumlarını desteklemeyen hadislerle karşılaştıklarında ise, yazara göre, en kolay yol olarak onun tarihîliğini inkâr etme yolunu tercih etmiştir. Yazar buna benzer durumlara dair örnekler de vermiştir.

Sünnet ve İslâmî anlamda yeniden ihya konusunun ele alındığı altıncı bölümde ise, yoğun biçimde Muhammed Gazzâlî, Yûsuf el-Kardâvî, Mevdûdî gibi düşünürlerin fikirleri üzerinde durmuş; zaman zaman da Şiblî ve Reşid Rızâ'nın, modern tartışmalar bağlamında, görüşlerine temas etmiştir. Öncelikle sahih hadiste aranan beş şarta işaret ederek başladığı bu bölümde yazar, istenen şartları taşıyıp taşıyamama

açısından Muhammed Gazzâlî'nin fikirlerini temelde muhaddis fakih çatışmasına bina ettiğine dikkat çekmiştir. Tartışmalar bağlamında onun fikhîçılar lehinde görüş beyan ettiğine; hadisçiler senede önem verirken, fakihlerin muhteva veya metin ile ilgilendiklerine; rivayetin lafızlarına değil, mânâsına önem verdiklerine işaret etmiştir. Yazar yine Gazzâlî'nin sünnetin sıhhati için ileri sürdüğü Kur'an ile uyumlu olması, onun sınırları içinde kalması gerektiği düşüncesini de ele almıştır. Gazzâlî'nin, te'vili zor hadisleri inkâr ve onları mevzû olmakla itham ettiğine dikkat çeken (s. 118) yazar, buna karşı ihya geleneğinin bir diğer temsilcisi Kardâvî'nin ise daha dengeli ve mutedil bir yol izlediğini ifade etmiş, ayrıca onun sünneti daha çok Kur'an'ın yaşayan yorumu olması yönüyle öne çıkardığını vurgulamıştır.

Bu dönemde ele alınan ihyacı geleneğin önde gelenlerine göre sünnet, Kur'an ile hiçbir açıdan denk değildir. Hint alt kıtasında özellikle "Gerçek fakih nasıl olmalı?" sorusu ele alınırken Mevdûdî'nin, "Gerçek fakih Kur'an ve Sünnet ile ilgili olmayan konularda hüküm verirken, bu durumda Peygamber olsaydı ne yapardı, sorusunu sormalıdır" şeklindeki görüşüne işaret etmiştir. Burada Mevdûdî'nin işaret ettiği husus, Hz. Peygamber'in mizacı ile hallenmenin gerekliliği, hadislerin değerlendirilmesinde basîretli olunması ile de alakalıdır (s. 126-128).

Özellikle son bölümde yazarn ihyacı geleneğe nisbet ettiği kimseleri ele alması, çalışmanın bütünlüğü açısından sağlıklı gözükmemektedir. Zira önceki bölümlerde büyük oranda hadislerin sağlıklı zemine oturmadığı, dolayısıyla delil olamayacağı görüşünü benimseyenleri incelemesi; ardından da yeni-ihyacılar denilebilecek bazı kimselere temas etmesi, bu kimselerin temelde hadisleri kabul etmeleri sebebiyle önceki bölümlerle bütünlük arz etmemektedir.

Yazarn bu bölümde üzerinde durduğu son husus ise, hadislerin hüccetliğini ve sıhhatini tesbitte ve metin tenkidinde aklın rolü konusudur. Bu konuda da Gazzâlî'nin tavrını en açık yol olarak kabul etmiş ve onun çabasını çağdaş ashâbü'l-hadîse karşı, mezhepleri savunma olarak değerlendirmiştir.

Değişim seyrini tasvir ettiği sonuç bölümünde ise yazar, Allah'ın iradesini topluma nasıl yansıttığına, ulemânın kendi döneminde bunu nasıl yorumladığına ve Kur'an ve sünneti anlamada nasıl bir yol takip ettiklerine işaret etmiştir. Modern dönemde ortaya çıkan ulemaya tepki hareketinin de kurumsal olarak takip ettiği seyir, özellikle Pakistan'da "**Kur'an ve Sünnet'in** anayasanın kaynağı" olduğu ifadesinin "İslâm'ın anayasanın kaynağı" olduğu şeklinde değiştirilmesi ile önemli bir noktaya gelmiş, genelde hadler ve recim cezası tartışmaların odağında yer almıştır. Yazarn konumlandırmasına göre, hadis karşıtı hareketler, hadis inkârcılarından yeniden ihyacılar kadar birçok kesim tarafından dile getirilmiştir. Bu bağlamda yazara göre, modernistler tartışmaların ortasında yer almaktadır.

Eseri, az sayıdaki mütehassıs kimseleri bir yana bırakacak olursak, hadis ve sünnet konusunda bilgi birikimine sahip olmayan insanların okuyacak olması ve bazı popüler çalışmalar dışında çalışmada büyük ölçüde hadis karşıtı kesimlerin fikirlerine yoğunluk verilmesi, okuyucularda İslâm'da hadisin/sünnetin yeri konusunda olumsuz bir kanaate varmalarına neden olacaktır. Ayrıca çalışmanın çizdiği tablodan, hadisler

üzerinde yeniden düşünmenin “kaçınılmazlığı” sonucu da çıkmaktadır. Halbuki bu yeniden düşünme faaliyeti, çoğu zaman bütün halinde hadislerin devre dışı bırakılması çabası şeklinde sonuçlanmıştır. Bu anlamda yazarın mutedil bir konumda olduğunu düşündüğü İslâm çağdaşçılarının fikirleri dahi, çok büyük oranda sünnetin ihmalî tezi ile sonuçlanmıştır.

Sonuç olarak eser, sünnet konusunda Batı’da ve İslâm dünyasında cereyan eden tartışmaları genel anlamda ele alması ve kısmen de olsa iddialara karşı verilen cevapları ihtiva etmesi bakımından önem arz etmektedir. Yazar öncelikle sünnet hakkındaki tartışmalarla, gösterilen aksine, bazı kişi veya grupların Peygamber’e nispet edilen gerçek otoritenin mirasçısı olduğu şeklinde takdim edilmeye çalışılmasının doğru olmadığını vurgulamıştır. Yine yazar, sünnetle ilgili modern tartışmaların sadece yüzeysel bakılınca Batının, akılcı düşüncenin ya da bazı şarkiyat araştırmacılarının etkisine açık olduğu iddialarına meydan verdiği, oysa ciddi araştırılınca sünnet tartışmalarının tarihî temellerinin bulunduğu; modern dönemdeki sünnet tartışmalarının İslâm toplumunda var olan “yeniden ihya” düşüncesine dayandığı sonucuna varmıştır. Onun ulaştığı bu sonuçla, muhteva bakımından hadise ne ölçüde tenkit getirirse getirsin, hadis karşıtlığı toplum içerisinde temelleri/dayanakları bulunan bir hareket kabul edilecek ve bir ölçüde benzeri yaklaşımların meşruiyetini sağlamlaştıracaktır. Halbuki eserde takdim edilen hadis karşıtı düşünceler açısından müsbet bir tavır anlamına gelen böyle bir yaklaşımın, İslâm tarihi boyunca müslümanlar arasında bulunmaması, böyle bir sonuca ulaşmayı imkânsız kılmaktadır.

İbrahim Hatiboğlu

Tetavvuru'l-fikri's-siyâsi's-Şî'i mine's-şûra ilâ velâyeti'l-fakîh

Ahmed el-Kâtib

Dârü's-şûra, London 1997, 448 sayfa.

Hz. Peygamber'den sonra yönetimin Hz. Ali ve soyuna ait olduğu fikri etrafında ortaya çıkıp yayılan Şia, tarihî süreç içinde birçok gruba ayrılmış, her grup kendi görüşlerini temellendirmek üzere değişik anlayışlar geliştirmiştir. İmam sayısını on ikide sınırlayan İsnâaşeriyye Şiası, Abbasî devleti içinde ayrı bir hanedan olan Büveyh Oğulları, XVI. asrın başından itibaren Safevîler ve 1979 yılında Humeyni'nin önderliğinde İran'da iktidarlaşmıştır. Şia'nın siyaset görüşünün nasıl şekillendiği, farklı Şii grupların kendi anlayışlarını nasıl temellendirdikleri, çeşitli dönemlerde Şii âlimlerin mevcut yönetimlere nasıl baktıkları ve İran devriminin üzerine kurulduğu velâyet-i fakîh nazariyesinin klasik Şii anlayışla nasıl bir ilişki sergilediği ilmî çevrelerde müzakere konusu olmuş, birçok eser ve araştırma kaleme alınmıştır.

Tetavvuru'l-fikri's-siyâsi's-Şî'i mine's-şûra ilâ velâyeti'l-fakîh Şii kökenden gelen Ahmed el-Kâtib'in belirtilen sorulara cevap arayan önemli bir çalışmasıdır. Eser kısa sayılabilecek bir mukaddime, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Kendi

içinde altı alt başlığı ihtiva eden birinci bölümde Ehl-i Beyt'in siyasi anlayışının şûrâ olduğu, şûra anlayışından soya dayalı imâmet anlayışına geçiş, imâmet nazariyesinin geçirdiği istihâleler, imâmet fikrinin esasları, siyasi gelişmeler ve imâmet anlayışı, on iki imam anlayışının doğması ve gelişmesi ele alınmaktadır. "Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin Mehdiliğinin Tasavvuru" ana başlığını taşıyan ikinci bölümde üç alt başlık halinde Hasan el-Askerî'nin oğlunun bulunup bulunmadığı, mehdi tasavvuru ile ilgili tartışmalar ve bu anlayışın ortaya çıkışı işlenmektedir. Son bölümde ise "Gaybet Döneminde Şîf-Siyasi Düşüncenin Gelişmesi" başlığıyla üç tâli bölüm halinde gaybet anlayışının kısıtladığı fikhî hükümler, Şîf atılımın kökleri, anayasa düşüncelerinin gelişmesi konuları tetkik edilmektedir.

Mukaddimede, gâib mâsum imamın beklenmesi (intizâr) anlayışının, siyasi faaliyeterden uzak durmayı gerektirdiğini belirten yazar, Humeynî'nin velâyet-i fakîh nazariyesine dayalı olarak İslâm inkılâbını gerçekleştirdiğinde, önceleri kendisinin de bu anlayışı benimsediğini ancak farklı düşününlerin de etkisiyle konuyu araştırmaya başladığını, temel Şîf kaynakları okuduğunda kanaatini nakzeden bir tablo ile karşılaştığını kaydeder. O, önce geçmişteki âlimlerin, böyle bir nazariyeye inanmak şöyle dursun bundan, söz bile etmediklerini, konuyu ilk defa 150 yıl kadar önce Ayetullah en-Nerâkî'nin ortaya koyduğunu görmüş ve "mehdinin zuhûrundan önce devlet kurmak üzere harekete geçenlerin içinde olduğunu" ifade eden rivayet ile fiilî durumu mukayese ettiğinde meselenin geniş bir şekilde incelenmesinin zarurî olduğunu düşünmüştür. Söz konusu nazariyenin yeni bir anlayışı sergilediğini gördüğünde, imamın özel naibi kabul edilen dört sefirin durumunu incelemiş, sonuçta onların da "bekleme" telakkisine sahip olduğunu ve her çeşit siyasi faaliyetten uzak durduklarını anlamıştır. Bunun üzerine on ikinci imamın gizliliğinde devlet yönetiminin nasıl olacağını, bu konuda on ikinci imamdan herhangi bir işaret olup olmadığını merak etmiş; kaynakları tetkik ettiğinde -bilinenin aksine- ilk dönem Şîf kaynaklarının on ikinci imamın varlığı konusunda ittifak halinde olmadıklarını, bu konudaki temellendirmelerin bilahare gerçekleştirildiğini müşahede etmesi üzerine, ilk dönemden başlayarak Şia'da siyasi düşüncenin gelişimini incelemeye karar vermiştir. Eser bu araştırmanın bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Esasen Şia'nın siyasi anlayışının gelişimi ve İran İslâm Devrimi'nin temelini teşkil eden velâyet-i fakîh düşüncesi hakkında birçok çalışma yapılmış olmakla birlikte, bunlar içerisinde klasik Şîf eğitimi almış kimselerin araştırmaları hem çok az hem de bu çalışmalar, sorgulayıcı olmaktan ziyade, çoğu kere "içten bakılarak" yapılmış araştırmalar hüviyetindedir. Bize göre Ahmed el-Kâtib'in çalışmasını önemli kılan unsurlardan birisi şudur: Yazar, kendi ifadesiyle, Şîf ilim havzalarında yetişmiş, yıllarca Şîf medreselerde ders vermiş, öteki inanç gruplarına karşı Şîfliği anlatmış birisidir. Fakat o, bu çalışmasında kimliğinin mahkumu olmamış, kaynakların verdiği bilgileri olabildiğince objektif bir şekilde değerlendirmeye çalışmış, araştırmasını eski anlayışlarını desteklemek üzere değil, bilgilerin kendisini yönlendirdiği doğrultuda yürütmeye çalışmıştır. Sonuçta yazar "Hz Ali'ye, Ehl-i Beyt'e ve imamlara daha çok muhabbet beslemek" anlamında Şîf kimliğini korumuş, ancak bunun dışındaki unsurların İmâmîyye kelâmcularının bilahare ortaya koyduğu fikirlere dayandığını itiraf ederek tashih etmiştir.

Şiîliğin “zümreleşmiş bir hareket olarak” ne zaman ortaya çıktığı tartışmalıdır. Şiîler genellikle onun bilahare teşekkül etmiş bir anlayış olmadığını ileri sürmüş, aksine kökleri Hz. Peygamber zamanında bulunan Hz. Ali merkezli anlayışın devamı olduğunu iddia etmişlerdir. Yazar, Ehl-i Beyt sevgisi ağırlıklı Şiîliğin ilk dönemlerden itibaren varlığını kabul etmekle beraber, imâmet anlayışının İlahî bir temaya büründürüldüğünü ve Şiîliğin sonradan teşekkül ettiğini ifade etmiştir. Ona göre, başta Hz. Ali olmak üzere, Ehl-i Beyt üyeleri kesin olarak şûrâ anlayışına dayalı bir imâmet düşüncesine sahip olmuşlardır. Küleynî, Şeyh Müfîd, Şerif Mürtaza gibi Şiî alimlerin bazı nakillerinde bunların izlerini bulmak mümkündür. Meselâ, sonradan ona nisbet edilmiş bazı sözler hesaba katılmazsa, Hz. Ali'nin *Nehcû'l-belâğa*'da Resulullah'ın kendisi hakkında imâmetle ilgili herhangi bir vasiyeti mevcut değildir. Kezâ sahâbe Gadir-i Hum hadisini hiçbir şekilde Hz. Ali'nin imâmeti hakkında İlahî bir tayin olduğu şeklinde anlamamıştır; nitekim Hz. Ali de Ebû Bekir'in halife seçilmesinden sonra muayyen bir müddet geçince ona biat etmekte tereddüt göstermemiştir (s. 12-14).

Ahmed el-Kâtib kitabını “Şia siyaset görüşünün gelişmesi: Şûrâ'dan velâyet-i fakîhe” şeklinde isimlendirirken konuyla ilgili temel görüşünü de yansıtmıştır. Ona göre siyasi konularda ilk dönem Şiî anlayış tamamen şûrâyaya dayanmakta idi. Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Zeynelâbidin Şia'nın sonradan şekillendirdiği “Allah ve Resul'ü tarafından tayin edilmiş imam” anlayışına kâil değillerdi. el-Kâtib bu görüşünü Şiî hadis külliyatından derlediği rivayetlerle temellendirmektedir. Ona göre söz gelimi, Hz. Hasan babasının şahadetinden sonra imam olmak için hiçbir İlahî nas iddiasında bulunmamış ve altı ay kadar sonra Muaviye'ye biat etmiştir. Aynı şekilde Hz. Hüseyin de sözlerinde ve mektuplarında İlahî tayin konusunda herhangi bir imâda bulunmamıştır. Keza Zeynelâbidin, etrafındaki insanların ısrarlarına rağmen, babasının intikamını almaya girişmemiş ve Yezid b. Muaviye'ye biat etmiştir (s. 17-20). Hz. Ali zamanında yaşadığı ve ona Hz. Peygamber'in vasisi olduğu şeklindeki isnatlarda bulunan Abdullah b. Seb'e hariç tutulursa, şûra fikrinden sapmalar Hz. Hüseyin'in şahadetinden sonra ortaya çıkmaya başlayan muhtelif Şiî gruplarda kendisini göstermiştir. Muaviye'nin sağlığında oğlu Yezid için biat almasıyla Emevîler'in şûrayı bırakıp babadan oğula geçen hilafet anlayışını fiilî olarak uygulamaya koyması, Şia'yı Ehl-i Beyt'in önce imâmete daha layık olduğu fikrini işlemeye, sonra da yavaş yavaş bunun İlahî tayine dayandığı gibi fikirlerin doğmasına yol açmıştır. Bu görüş çok geçmeden imam hakkında nas olduğu, onun ismet sahibi olduğu gibi düşüncelerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Hicrî ikinci asırda Mü'minü't-tâk lakaplı Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali, Ali b. İsmâil b. Şuayb b. Meysem, Hamrân b. A'yün ve üçüncü asır müelliflerinden Hişâm b. Hakem gibi şahıslar bu düşünceleri hem geliştirmiş hem de yaymaya yönelik faaliyetlerde bulunmuşlardır (s. 42-43).

Şiî siyaset düşüncesindeki ilk kırılmanın şûra fikrinden vazgeçip İlahî tayine dayalı bir imâmet anlayışı ortaya koymak olduğunu belirten el-Kâtib, bu anlayışın zamanla ismet, efdaliyet gibi öteki bazı unsurlarla takviye edildiğini; oysa Şiî hadis literatürüne bakıldığında imamların hiçbirisinin kendilerine ismet gibi bir sıfat izafe etmediklerini, tersine hata ve kusurları için daima Allah'tan mağfîret dilediklerini belirtir.

Diğer taraftan yine Şii hadis kaynaklarında imamların sonradan iddia edilen hususlarla ilgili rivayetlerin senet bakımından çürük olduğunu belirtir. Hz. Ali'den on birinci imam kabul edilen Hasan el-Askerî'ye kadar geçen imamlardan her birinin vefatından sonra taraftarlarının birçok kola ayrıldığını belirten yazar, hicri üçüncü asrın sonuna kadar ortaya çıkan gruplanmaları Şia tarihi açısından son derece önemli olan ve kendileri birer İmâmiyye Şiası mensubu bulunan Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin *Fıraku's-Şia*, Sa'd b. Abdillâh el-Kummî'nin *el-Makâlat ve'l-fırak* isimli kitaplarından iktibaslar yaparak delillendirir. Bu arada imâmeti Ehl-i Beyt'e hasretmenin ve Hz. Ali'nin soyundan gelen imamları masum saymanın yine Şii rivayetler açısından doğruduğu problemlere değinen yazar takiiyye, bedâ gibi anlayışları, bu problemleri çözmeye yönelik ortaya konmuş formüller olarak değerlendirir. Söz gelimi Ca'fer es-Sadık'ın sağlığında kendisinden sonra yerine oğlu İsmail'in imam olacağını söylemesi, İsmail'in de babası hayatta iken ölmesi imamın yanılmazlığı ilkesi bakımından çelişince "bedâ" anlayışına sığınılmış; kezâ imamların değişik zamanlarda aynı konuda birbirleriyle çelişen sözler söylemesi "takiiyye" prensibiyle izah edilmek istenmiştir. Bu dönemdeki imâmet anlayışının bir başka çıkmazının "tufûlet" olduğunu kaydeden el-Kâtib, İmam Ali er-Rızâ'nın vefatından sonra dokuzuncu imam kabul edilen oğlu Muhammed el-Cevâd'ın henüz yedi yaşlarında olduğunu, rivayetlerde imama yüklenen fonksiyonları çocuk yaşta birisine atfetmenin zihinlerde önemli soruların oluşmasına yol açtığını; öte yandan bazı âlimlerin bu problemi çözmek için geliştirdikleri izahların da tutarlı bulunmadığını belirtir (s. 92).

Ahmed el-Kâtib, Şia siyasi düşüncesinin şûrâdan uzaklaştıdıktan sonra, ikinci ana kırılma noktasının imamların sayısını on iki ile sınırlama olduğunu belirtir. O, başlangıçtan on birinci imam kabul edilen Hasan el-Askerî'nin vefat yılı olan hicri 260'a kadar gerek Ehl-i Beyt adına ayaklanan kişilerde gerekse Şii âlimlerde imamların sayısını sınırlamayla ilgili hiçbir yaklaşımın bulunmadığını belirtir. Ona göre imamların sayısını on iki ile sınırlama fikri üçüncü asrın ikinci yarısından sonra iddia edilmeye başlanmıştır. Bu iddia zamanla yaygınlaşmış, telif edilen kitaplara da aksetmiştir. Söz gelimi Küleynî eserine imamların sayısı ile ilgili on yedi rivayet koyarken ondan yarım asır sonra gelen Şeyh Sadûk bu rivayetleri sayısını 35'e, ondan bir asır sonra yaşayan Muhammed b. Ali el-Huzâî ise 200'e çıkarmıştır (s. 103). Söz konusu rivayetlerin senetlerinde yer alan şahısların Şii hadis ricâli kaynakları açısından incelendiğinde güvenilir olmadıklarının görüleceğini kaydeden yazar, zaman içinde on iki imam Şiiliğine mensup kimselerin bunlara tamamen inandıklarını belirtir.

On iki imam inancının temelinde Hasan el-Askerî'nin bir erkek çocuğunun bulunduğunu kabul etme gerçeğinin yattığına dikkat çeken el-Kâtib, eserinin ikinci bölümünü tamamen bu konuyla ilgili bahislere tahsis eder (s. 111-267). Bize göre eseri fevkalâde önemli kılan hususlardan birisi müellifin bu konuyu tarih disiplininin gerektirdiği metotlar çerçevesinde ele almaya çalışmasıdır. Anlatılanın aksine, Hasan el-Askerî vefat ettiğinde onun taraftarlarının tamamının ya da ekseriyetinin onun oğlunun bulunduğuna ve imâmetin ona geçtiğine inanmadıklarını, dördüncü asrın

başlarında vefat eden Şîî tarihçiler en-Nevbahî ve Sa'd el-Kummî'ye göre bu kesimin on beş kadar gruba ayrıldıklarını, bunlardan sadece sınırlı bir kısmının on ikinci imam olarak Muhammed el-Mehdî'ye inandıklarını kaydeder. Bütün tarih kaynaklarının Hasan el-Askerî'nin evlenmediğinde ittifak ettiğini belirten yazar, onun bir cariye oğlu olduğu şeklinde rivayetlerin bulunduğunu, bunları kaydeden şahısların ise ricâl kaynakları incelendiğinde yalancılığıyla meşhur kimseler olduğunun görüldüğünü belirtir. Zamanla on iki imam anlayışının Şia'da resmileşmesinden sonra konuyla ilgili birçok aklî ve naklî delile başvurulduğunu belirten yazar, bunların sağlıklı olmadığını ifade eder. Ona göre bu düşüncenin uzantısı olarak sefir anlayışı geliştirilmiş, onlarca sefirlik iddiasında bulunan kimseler arasında dördünün sefirliği meşru kabul edilmiştir. Kaynaklarda mehdîyi gördüğünü, onunla görüştüğünü ileri süren zevatın nakilleri yer almış, bu suretle söz konusu anlayışın yaygınlık kazanması için büyük çaba harcanmıştır. Gerçekte Hasan el-Askerî'nin oğlunun bulunmadığı, birçok nesep aliminin görüşü olmakla birlikte, Şîî kökenden gelen bir kişinin Şîî kaynaklar çerçevesinde konuyu tahlil ederek bir sonuca ulaşmasının önemli olduğu muhakkaktır.

Allah tarafından tayin edilmiş, mâsum sıfatına sahip bir mehdî ve bunun gizliliğe intikali fikri tabii olarak birtakım sonuçlar doğurmuştur. Bunların başında "intizâr" yani mehdinin zuhurunu bekleme anlayışı gelmektedir. Bu anlayış da fıkıhta devlet başkanı (imam) ile ilgili birtakım hükümlerin selbedilmesi zaruretini getirmiştir. Şia fıkhnın gelişimi içinde bu zaruret mevcut siyasi otoriteye karşı nasıl tavır alınacağı, humus ve zekatın sarf yerleri, hadlerin uygulanması, cihad ilânı, cuma namazının kılınması gibi hususlarda birçok tartışmanın doğmasına yol açmıştır. İlk hususla ilgili olarak Şîî ulema gaybet döneminde siyasetten uzak durulması şartını getirmiş, mevcut siyasi otoriteler meşrû ve İslâmî olarak tanımlanmamıştır. Diğer fikhî hususlarla ilgili ise zaman zaman değişik görüşler ileri sürülmüştür. VIII. (XIV) asırdan sonra "niyâbet-i âmme" fikri geliştirilmiş, bununla ulemanın fikhî hükümlerde on ikinci imamın nâibi olduğu belirtilerek muhtelif görüşler serdedilmiştir.

Yazara göre Şia siyaset anlayışında nisbî bir kırılma da Safevîler döneminde "niyâbet-i mülkiyye" anlayışıyla gerçekleşmiştir. Şah İsmail kendisi İran'daki idareye karşı çıkmak ve bölgede hükümler kurmak için Mehdi'den izin aldığını, ayrıca Hz. Ali'nin de rüyasında bunu tecviz ettiğini ileri sürmüştür (s. 376). Ancak bu anlayış ulema arasında genel kabul görmemiştir. Devam eden asırlarda ise "intizar" telakkisi Şeyhiyye, Reştîyye, Bâbiyye gibi muhtelif düşünce ve hareketlerin çıkmasına kaynaklık etmiştir.

Ahmed el-Kâtib üçüncü ana kırılmanın velâyet-i fakîh anlayışıyla Ayetullah en-Nerâkî tarafından gerçekleştirildiğini, Humeynî'nin de bu nazariyeyi daha açık şekilde temellendirerek İran İslâm Devleti'ni kurmakla tatbikata koyduğunu belirtmektedir. Bu düşünceye göre fakih on ikinci imamın hemen hemen bütün yetkilerine sahip olup onun nâibi sıfatıyla İslâm devletinin başkanıdır. Yazar bu anlayışın klasik imâmet anlayışına aykırı olduğunu belirtir. Zira ona göre klasik telakkide İslâm devletini kuracak imam Allah tarafından tayin edilmiş olup Hz. Hüseyin'in soyundan gelen ve

yanılmazlık sıfatı taşıyan mehdi, yani Muhammed b. Hasan el-Askerî'dir. Gaybette bulunan mehdiyi beklemek yerine, hakkında İlahî tayin ve ismet vasfının bulunmadığı bir fakih devlet başkanı yapmak ve kurulan devleti meşrû İslâm devleti adanmak çelişkilidir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak zaman zaman şiddetlenen ulemanın otoritesi ve fonksiyonu, anayasa hareketleri gibi konularda detaylı bilgi veren yazar, Humeynî tarafından devreye sokulan siyaset anlayışının Şeyh Sadûk, Seyyit Mürtaza, Ebû Ca'fer et-Tûsî, Allâme Hillî gibi önemli Şii âlimlerin görüşlerine tamamen aykırı olduğunu belirtir.

Ahmed el-Kâtib ilk dönem Şii neslin siyasi konularda şûrâyı benimsediklerini, hicri ikinci asırdan itibaren bu anlayıştan uzaklaştıktan sonra ise siyasi ve fikhî hayatta sürekli problemlerle karşılaşıldığını, ulaşılan velâyet-i fakih telakkisinin bir bakıma, klasik imâmet anlayışının açmazlarına karşı "çıkış" niteliği taşıdığını belirtmiş; ancak bunun da yetmeyeceğini, yapılması gerekenin Kur'an-ı Kerim'de emredildiği, Hz. Peygamber'in beyan ettiği, Ehl-i Beyt'in ilk dönemde kâil olduğu gibi şûrâya dayalı bir siyaset anlayışına ulaşmak olduğunu ifade etmiştir (s. 441-447).

Aslında Humeynî'nin velâyet-i fakih nazariyesine klasik Şia âlimlerinden ciddi itirazlar geldiği bilinmektedir. Ayetullah Şeriatmedârî, Ayetullah Bahâeddin el-Mahallatî, Ayetullah Hûî gibi âlimler bu nazariyenin klasik imâmet anlayışına aykırı olduğunu, bunun bir nevi gaib imamın/mehdinin hakkına zulmetme mahiyeti taşıdığını belirtmektedirler. el-Kâtib'in aynı nazariyeye itirazı ise bunun Şia'da şûrâdan koparak başlayan kınımlar silsilesinin son halkası olmasından dolayıdır.

Sonuç olarak eser Şii gelenekten gelen bir âlimin ilk dönemden başlayarak İran devrimine kadar geçen süre içinde Şia siyaset anlayışının geçirdiği dönüşümleri -yazanın vurgusu dikkate alınırsa- kopuş ve kınımları Şii kaynaklar çerçevesinde ortaya koyması açısından oldukça önemli görünmektedir. Yazarın, başta on ikinci imamın varlığıyla ilgili rivayetler olmak üzere, imâmet anlayışının oluşmasında kaynaklık eden rivayetleri yer yer senet açısından da değerlendirmesi eserin kıymetini daha da artırmaktadır. Şia'nın siyaset anlayışında geçirdiği merhaleleri yansıtırken tarihi, sosyolojik hatta etnik faktörlerin dikkate alınmaması bir eksiklik olmakla birlikte, temel Şii kaynaklarının kullanılması ve sağlıklı değerlendirmelerde bulunulması, eseri hem bakış açısı hem de zengin malzeme yönünden önemli kılmaktadır.

İlyas Üzüm

Introduction to Islam

David Waines

Cambridge University Press, Cambridge 1995, Pp. X+332.

During the recent years the number of books on the subject of Islam has been noticeably increased. On examination of most new books on Islam, it becomes clear that only very few authors are willing, or indeed able, to write about the cultural

phenomenon of the Islamic religion. Waines shows with his *Introduction to Islam* that he is one of those few able. The approach taken in the book raises important methodological issues for the study of Islam and religion in general. Waines's phenomenological approach raises doubt about the validity of a purely secular account of Islam which attempts to be 'value-free'. The author is on the right track in terms of a social anthropological perspective in saying "Religion is not a thing, but a happening, and it is people who make things happen". This reminds the reader that Islam too has to be understood within its social and historical manifestations.

Waines mostly portrays Islam, in accordance with the phenomenological approach, from the traditional Muslim standpoint, and leaves the reader to make their own judgement of Islam. In the introduction he states "-It seemed more appropriate to present the Qur'an and the Prophet Mohammed as Muslims might recognise them, rather than as others have described them." It is in this approach that he generally breaks with the Orientalist tradition of Western (as Waines refers to) scholarship on Islam¹ who have paid either no or so little heed to the viewpoint of the Muslim scholars and sources on Islamic origins, and either rejected the authenticity of the *Qur'an* and the *Hadith*, or approached them as sources shaped by collective memory of later generations of Muslims after the first century of Islam. The aim of this review is to see if the author has kept his 'phenomenological' approach throughout the book, in terms of both general conceptual and informative context. To this end, we will also ponder upon, within the limits of this review, the question of whether the way a scholar of religion approaches to the question of, say, 'origins' has also relevance to the question of whether his/her conclusion is 'objective' and 'value-free'. Related to this is the issue of whether methods of interpretations of religion are basically to be 'religious' or 'secular'.

1. Imagery versus Stereotyping

Let us begin with the imagery represented in the section of photographs of Muslims just after the introduction. Although Waines's selection of photographs partly reflects his approach of 'many cultures, one faith', his emphasis on two kinds of images only appears to keep feeding on the typical stereotyping of Muslims in 'so-called "best-sellers" works of "instant analysis" by self-styled experts.' (p. 266) which is an important point, even criticised by the author himself. One of these images is 'Islam as religion of peasantry'; the other is 'Islam as exotic religion of the "other"', namely African, Arabic, and Asian. Muslims are of course happy with their being African, Arab, or Asian, but the point here is that western writers on Islam and Muslims, will have presented a manipulating picture for the western reader if they ignore or overlook the important fact that Islam is also an increasing phenomenon in

1 Such as Ignaz Goldziher, D.S.Margoliouth, Joseph Schacht, Julius Wellhausen, G.H.A.Juynboll, H.A.R.Gibb, W.M.Watt, Richard Bell, Charles Trolley, John Wansbrough and a few others who follow their approach in one way or another. For a survey of the works of these Western orientalist scholars, see *Waines pp. 265-279*.

the West: millions of Muslims live in Europe and North America in a modern (not necessarily modernist) urban lifestyle. Hence the occasional photograph of a 'white' Muslim living in an urban environment of London or, say, a Turkish Muslim living in Istanbul would be necessary to give a correct/complete visual image.

We no longer live in relative isolation from the cultures of Asia and Africa. The marketplace of ideas, values, and faiths is much broader than it used to be. What we should do is to seek a genuine understanding of 'others' in the expectation of broadening, deepening, and hopefully clarifying our understanding of 'others', not necessarily as something 'out there', a curiosity piece from a bygone age, but as a subject of study relevant to the needs of our times. By doing so, one can avoid a false picture, painted of a culture, triggering what might be aptly termed as 'intellectual allergies'.

Admirably Waines cannot be placed in the category of those pretending not to follow the 'orientalist line' that triggers the intellectual allergies. It would be enough just to look at the cover photograph of vol.2 of 'Muslims' (1993) by Andrew Rippin in order to sense the still-ongoing stereotyping of Muslims by using eccentric and marginal images (a woman of Asian origin covered in a black garment from head to foot and with a miserable face, suggesting this as the typical common dress and image of a Muslim woman). Contrary to the Rippin's-like presentations, Waines's overall approach reflects insight and a sensitive analysis of historical and contemporary Islam.

2. Insights on Islamic Faith, Law and Spirituality

The author's success in applying phenomenological approach can be seen on certain issues and concepts like '*Haneef*' (pp.13-14) which is one of the crucial concepts in making sense of the Muslim understanding of monotheistic history, the *textual character of the Qur'an* (p. 23), *The Art of Recitation of the Qur'an*, '*The Quest for Knowledge*', and "*Divine will and the law*", '*Hudood*'.

The chapter "*Divine will and the law*" is an informative and at the same time concise examination of different central issues of Islamic law, ranging from methodology (analogy, *ijtihad*-deduction of a point of law from the sources, etc.) to basic social relations (family, inheritance, etc.). This chapter is particularly helpful for non-specialist readers. Waines proves that he has an informed knowledge of the history of Islamic law and the major contemporary issues facing Muslim scholars on matters of law. The following quotes from this chapter will be sufficient to show that the author is well aware of major issues of methodological discussions in Islamic law:

"Recent research suggests that the still widely held view that Islamic law in its post-formative period was a stagnant institution divorced from social realities and change must be abandoned, or at least dramatically revised." (p. 84).

"In any case, the so-called "closure of the gate of *ijtihad*", discussed by scholars from the thirteenth century, was never accepted by consensus of all the schools." (p. 85).

As for 'Hudood', the author indicates that Islamic penal law includes acts which have been explicitly forbidden or sanctioned by punishments (*Hudood*) in the Qur'an, and these form only six major offences mentioned in the Qur'an (*murder, theft, illicit sexual relations, alcoholism, highway robbery, slanderous accusation of illicit intercourse* as offences against society within the Islamic understanding of morality). The execution of Hudood is suspended if there is any doubt established during the proof of crime. This practice is validated by several *Prophetic injunctions* one of which is: "Leave out the Hudood (punishments) if you find any alternative way out."² Although Waines cites only the act of theft as an example supporting the above Prophetic tradition, the punishments for the other five major offences can also be restricted by qualifying principles, such as narrow definitions of a crime, difficulty of proof (for example, the minimum number of witnesses required in proving the offence of adultery is four), recommendation of forgiveness, and possibility of repentance. These principles are indicated either in the Qur'an, or in the Prophetic Traditions, and therefore greatly limit the number of cases in which the *hudood* have been and can be applied, so that "*-punishments are enacted under a different aspect of the law which renders the culprit liable to the discretionary punishment of a judge.*" (p. 81).

It can generally be said that matters of punishment in Islamic law (which actually consist of a small *-though important-* part of the whole Islamic framework) are primarily based on the concept of deterrence and retribution. The debate over the penal code of the Islamic law should not also be reduced to a kind of question of, say, which method of execution is more *humanely* than the other, *-lethal injection and electrocution in the United States³ or beheading in Saudi Arabia-?! This point is crucial in understanding the fact that for the Muslim their faith has a deep spiritual meaning aiming to address the totality of life, human relations and the afterlife, and thus reaches far beyond just legal and political issues. Muslims scholars mostly agree that the philosophy of punishment should be an integral part of the social system which can be applied and understood only if its principles, values and moral schemes exist and are adhered to by members of the society, at least to a certain degree. In order to execute a penal code based on Islamic morality, Islamic law requires the existence of a strong Islamic moral and cultural framework which can be established through education in society. This process also needs to be supported by protecting the rights of law-abiding citizens through the process of punishing law-breakers. In this chapter of the book also, Waines's summary of the Islamic framework on Social Relations is especially worth reading, though some points require to be explained more analytically.*

Muslim Faith : The author has also shown that he has an insightful understanding of Islamic faith/theology: this becomes clear straight away when one

2 Quoted from Ibn Majah in Sayyed Sabiq, *Fiqh-us-Sunnah*, Beirut 1985, Vol.II, p.360.

3 *Human Rights Watch World Report 1995*, London, 1994, p.315.

notices that chapter four on *Theology: faith*... begins with what is called the *Gabriel Hadith*. This *Hadith* is indeed regarded by the Muslim as the very expression of Islamic faith. In the same chapter Waines gives us a summary of the main issues and schools of *kalām* in Islamic history. But he does not mention an important theological school, namely the *Ma'turidiyyah*. Maturidiyyah is a Sunni theological school named after its founder Abu Mansur al-Maturidi (d. 944) and came to be widely recognised as the second orthodox Sunni *kalām* school besides the *Ash'ariyyah*. The Sunni tradition of *kalām* has been presented by *al-Ash'ariyyah* and *al-Ma'turidiyyah* schools since 10th century. Today nearly 53% of Sunni Muslims in the world are Hanafites, and majority of the Hanafites are Maturidites in their theological (*kalamī*) understanding.

The Way of the Sūfī is a very successful summary of the *Sūfī* world, and Waines pinpoints precisely the *Sūfī* understanding of spirituality by beginning the chapter with the tale of a Muslim "Robinson Crusoe", namely Hayy b. Yaqzan. This tale makes the chapter even more enjoyable to read. He also explains in the same context that the life of the Muslims, according to the *Sūfī*, is the outcome of the balance between *sharia* and *tariqa*. In this chapter, Waines presents us the story of Sufi understanding of Islam. He also gives us two examples of Sufi orders, *Chishtiyyah* and *Shadiliyyah*. It is understandable that within the limits of space, the author had to take only a few representative *tariqas*.

On the other hand "*The mosque and its traditional place in Islam*" is a well-written summary of the place of the mosque in the Islamic culture in both artistic and religious terms. But a brief chapter on Islamic Art, and the science in Islamic history would also have been not less than very helpful for a non-specialist reader to get a fine understanding into the Islamic history.

'*Issues in contemporary Islam*': Waines's comments on the cases of Palestine, Bosnia, the United Nations, 'fundamentalism' and the Rushdie Affair, are quite analytical and useful in forming a balanced picture of the relations between the West and the Islamic world.

3. Authentic 'Tradition' (Hadith) and Islamic Origins

According to Waines, what the modern reader has received about the Prophet Mohammed's (as well as Moses' and Jesus') reflections, intentions, and activities, is a rich tapestry of tradition, and are thereby product of many generations (p. 10). He takes the *Hadith* as a vast body of material extant in the form of sayings and anecdotes which comprise "...the later community's collective memory of....." (p. 11) the Prophet and his Companions. This expression appears to be a polite way of rejecting the authenticity of *Hadith*, and the existence of early recordings from as early as the first century of Islam. It also seems to follow the Orientalist assumption of *Hadith*, that there was no written *hadith* record left from the time of the Prophet and his Companions. If this is Waines's stance, in terms of his own phenomenological approach to present 'Islam as Muslims might understand', how will he then explain the

Muslim scholars' standpoint that most of the *hadiths* of the Prophet, if not all, came to be written during the life of the Companions.

All in all, it should be said that, since there is a "degree of certainty" in the light of so many historical material on the authenticity of Hadith, it is again not clear what Waines really means by saying "*-we shall never know the details of 'what really happened' during the first Islamic century*" (p. 34). Is this the author's own 'educated-value judgement' or an established-objective historical *fact*? The same question can be asked in regard to what Waines means by 'authentic' in his own approach in the conclusion to the Qur`an when he writes "*-I take the [Qur`anic] text as an integral and authentic document of the Prophet's day*". Does the term 'authentic' here mean that the Qur`an is not a divine revelation, but Mohammed's own composition—a man-made historical source—nevertheless historically authentic? If so, the author here simply takes the same line with the Orientalists whom he calls 'Sceptics' (pp. 273-278). Despite these criticisms, I take Waines's '*Excursus on Islamic origins*' (pp. 265-279) as a useful and brief survey of the relevant orientalist literature within their own context and history on *Islamic origins*.

4. The Myth of Value-Free Study of Religion

In our view, the idea that the study of religions and human sciences should and could be value-free is a myth and an ideology in itself. We can agree on that the study of religion can be objective in methodological and descriptive aspects. But, does the belief in a value-free study of religion mean that, in point of fact, Religious Studies is a discipline actually free of values and that it successfully excludes all non-scientific assumptions in selecting and studying a subject? The myth of value-free studies of religion should not become a hollow catechism, a password, and a good excuse for no longer keeping quiet, normless, and indifferent.

The value-free doctrine has a paradoxical potentiality as well: it might enable man to make *better* value judgements rather than *none*. The image of a value-free study of religions should not be also the armour of the scholars of religion, but invite them to the mutual connectedness of facts and values. We can obviously ask whether 'Euro-American scholarship' (as implied by Waines himself) from both secular and religious backgrounds on other religions in general and on Islam in particular, is itself 'value-free', knowing that the former is essentially based upon the rejection of 'revelation' in advance through an agnostic presentation at least, and the latter being underlied within Judeo-Christian understanding of history. Unless it is made clear by scholars writing on Islam whether Islam can be taken as a phenomenon based on divine revelation manifested itself in the history of humanity as it is recognised by its believers, it will mean that their approach is not value-free, and not even phenomenological as well. Otherwise how then are students to be safeguarded against the unwitting influence of different judgements which shape the scholar's selection of problems, his preferences for certain hypotheses or conceptual schemes, and his neglect of others?

5. A Challenge to “Secular Intellectual Arrogance”

Different approaches accomplish different objectives. This is not necessarily negative, but one should not forget that each objective is in itself value-oriented. What we basically try to point out is that, at its deepest roots, the myth of a ‘value-free study of religions’ is the way of the secular worldview trying to adjudicate the tensions between two vital traditions: between secular (reason) and religious (faith first, reason second). Although it is very difficult to believe in an enduring and a final resolution of this conflict, the sceptic or the secular intellectuals should accept at least the possibility of the fact that the problem of studying ‘other’ religions transcends that of historical events and phenomena or of sentimental attitudes. Scholars of religions should not have a conception of themselves as narrow technicians who reject responsibility for the cultural and moral consequences of their work. As Sayyed Hossein Nasr puts it briefly, once man rejects ‘revelation’ and ‘tradition’ there is little virtue in religious open-mindedness because there is no longer a criterion for distinguishing the true from the false, even within historical context. For one who is colour-blind it matters little what colours make up the rainbow.⁴ Is it not, according to contemporary Western (as Waines refers to) scholarship, there apparently exists a secular truth distinct from religious truth? Or is it only the secular “truth” that is value-free, whereas the religious truth is not? This idea of ‘secular truth’ that is supposed to be superior to ‘religious truth’, according to Waines, comes from “... a form of secular intellectual arrogance which, even while it cannot claim absolute certainty for a particular hypothesis, deems its findings superior to the content of religious truth” (Waines, p. 267). Related to this point is the question of whether methods of interpretations of religion are to be ‘religious’ (as in the case of scholars such as W.C. Smith, S.H. Nasr, and J. Hick) or ‘non-religious’ (as in the case of R. Segal, etc.) All in all, are secular approaches not as laden with values as religious approaches? Or should we say “—*The West has to learn from Kierkegaard that religion is something toward which “neutrality” is not possible*”?⁵

6. Conclusion

This being so, my conclusion is that I agree with Waines when he says that, the broader question of how any of the contemporary sources relevant to Islamic origins, Muslim and non-Muslim alike, can be understood and interpreted in a manner which has some hope of securing a consensus, still remains a task that still awaits completion among ‘Western’ scholars (p. 274). However Waines’s *Introduction* also seems to pose the same question once more without offering the answer for ‘that consensus’ about whether the Islamic origins must have been from ‘this’ world or ‘beyond’ even when all the existing historical sources are taken into account.

4 S.H. Nasr, 1972, *Living Sûfism*, London: Unwin, pp. 109-111

5 Wach, Joachim, 1961, *The Comparative Study of Religions*, New York: Columbia Press, p. 9.

All in all, Waines's approach as a western scholar to the phenomenon of Islam in his *Introduction to Islam* is indeed a challenge to 'secular intellectual arrogance' (p.267). This challenge best expresses itself when Waines makes an important point on the controversial nature of the "Rushdie Affair". "*—Many of Rushdie's supporters, damaged their cause by turning the issue of freedom of speech into a stone-graven commandment of their own secular, liberal 'religion', ignoring thereby the obvious fact that free speech is not an absolute moral principle in any Western society.*" (p. 260) According to him, central to the whole affair, was the gulf of misunderstanding which existed between the dominant liberal, secular culture (of which Rushdie was a part) and the Muslim minority (in Britain). May be that is why he brings to our attention the fact that too often, from a secular, liberal perspective, the term "fundamentalist" used usually in a derogatory sense, "*...is simply a code word to distinguish 'us' (the good guys) from 'them' (the bad guys)*" (p. 239).

It would be unfair to end this review without a note of criticism. The foregoing remarks show that despite a few omission, here we have the work of a successful scholar of culture and religion, with insights and stimulating views. It is to be expected that this book will take its place, especially if the above mentioned points are taken into account by the author, among the best *Introductions* to Islamic culture and religion in English. One of the aspects that makes the book an enjoyable read is the author's modesty leaving his own position open to criticism (p. 279) -a scholarly modesty which is also a cautionary position noticeable throughout the book. Indeed, Waines is correct: "*the reader who comes fresh to the subject of Islam, with or without a prior interest in any of the great contemporary religious traditions, will find the literature on Islam bewildering in its sheer quantity and varied in its quality and apparent aim.*" The overall approach in the *Introduction* reminds us once more that what is required in the study of 'other' religions is not indifference — "*Grey cold eyes do not know the value of things*" says Nietzsche— but rather an engagement of feeling, interest, *metexis*, or participation.⁶

Bülend Şenay

The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society

Brinkley Messick

Comparative Studies on Muslim Societies, XVI, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1993, XII+341 sayfa.

Son yıllarda sözlü ve yazılı kültürler hakkında yapılan bazı mukayeseli çalışmalar, yazısı olmayan kültürler ile yazının derinden etkilediği kültürlerin bilgi kullanımı

6 Wach, Ibid, p.12.

ve bilgiyi ifade yöntemleri arasında mühim farklılıklar tesbit etmiştir. Bilim, felsefe ve edebiyatta düşünme ve anlatım biçimi hakkında, sorgulamadan kabul ettiğimiz pek çok niteliğin insanlığın tabiatından değil, yazı teknolojisinin bilincimize sunduğu imkânlardan kaynaklanması da bu çalışmaların ortak iddiaları arasındadır.

The Calligraphic State, yazarının ifadesi ile “Otoritenin yapıları, öğretim vasıtasıyla aktarılması, yorumlamaya dair geliştirilen kurumlar, belgelerin kaydedilme tarzları” üzerinde durarak “metnin hakimiyetini” incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma bir diğer ifade ile, müslüman bir toplumda başlıca otorite olan Kur’ân’dan günlük hayatta tutulan hukukî kayıtlara kadar “metnin hakimiyetinin” antropolojisini yapmayı hedeflemektedir.

Eserin alt başlığının belirttiği gibi, bu çalışma bir müslüman toplumu, Yemen’in Ibb şehri esas almaktadır. Yemen’in dağlık kesiminde yer alan Ibb, sırasıyla Osmanlı Devleti ve Zeydi imamlarının hakimiyeti altında kaldıktan sonra, 1962’den itibaren Yemen Arap Cumhuriyeti’nin sınırları içinde bulunan tarihî bir şehirdir. Kitaptaki tüm müslüman toplumlara teşmil edilebileceği belirtilen tespitler ve değerlendirmeler her bölümde Ibb’deki etnografik gözlemlerle desteklenmektedir.

Kitabın muhtevasını, hafızalardaki Allah kelamından insan kelamı olan fıkıh eserlerine geçiş sürecinin, müslüman toplumların sözlü kültürden yazılı olana geçiş tecrübelerinin prototipini oluşturduğu iddiası çerçevelenmektedir. Bu çerçeveye içerisinde bir yandan fıkıh geleneğinin antropolojisi, diğer yandan İslâm dünyasının belirli bir coğrafyasında ve zamanında ulemâ geleneğinin etnografisi; öte yandan yazının, özellikle “mahtut” yazının formlarının hukukî, idarî ve politik tarihi ele alınmaktadır. Mamafih çalışma boyunca özellikle tartışılan ve ana temayı oluşturan saha fıkıh geleneği ve yazarın ifadesi ile “şeriat toplumu”dur. Yemen’de hem Zeydi hem de Şafii bölgelerinde ulemâ geleneğinin çekirdeğini fıkıh teşkil etmektedir. Fıkıh dışındaki ilimlerin ve sanatın saha ve literatürleri, bunların metin geleneği ile ilişkisi fıkıha nispetle ikinci derecede kalmaktadır.

The Calligraphic State dört kısımdan ve bu kısımların konu ve tarz olarak kendi içinde insicamlı bölümlerinden oluşmaktadır. Eser, takip edilecek teorik çerçeve hakkındaki değerlendirmelerden yazanın alan araştırmasının mevzuu olan Yemen’deki Ibb şehrine uzanan bir girişle başlamaktadır. “Metnin Soykütüğü” başlığını taşıyan ilk bölüm fıkıh geleneğinin unsurları üzerine eğilerek Yemen’de bu geleneğin temel metinleri hakkında bilgi vermektedir. Söz konusu metinler Şâfiîler arasında Ebû Şücâ’ın *el-Muhtasar*’ı ile en-Nevevî’nin *el-Minhâc*’i; Zeydiler arasında ise on beşinci asırda bir Zeydi imam tarafından kaleme alınmış *Kitabü’l-ehâr* olarak tesbit edilmiştir. Yazar, söz konusu eserlerden hareketle, yaklaşımının eserdeki en önemli tezahürleri arasında sayılabilecek olan ezberden okumanın (recitation), bir metni hafızada bulundurmanın Ibb’de ve genel olarak İslâm toplumlarında sahip olduğu otoriteye ve hafızada bulunan metinlerin şerh kavramıyla ilişkisine ulaşmaktadır. Medrese eğitiminin en önemli basamaklarından birini muhtasar fıkıh eserlerinin öğrenciler tarafından ezberlenmesi oluşturmaktadır. Temel metinlerin nazma aktarılması gibi bir dizi literatürün temel sâiki de aslında ezberlemeye yardımcı olmaktadır. Fıkıh metinlerinin

ezberlenmesi, pedagojik kökenini Kur'ân'ın ezberlenmesinden alır. Messick, Kur'ân'ın telif edilmiş bir kitap (book) değil, hafızadan okunan metin (recitation-text) olduğunu savunur. Ezberden okumak ise müslüman olmanın karakteristiklerinden olup, entelektüel pratikler de bu karakteristiğin daha yüksek şekillerini ihtiva eder. Ezberden okumanın hadis rivayetiyle de yakın alâkası vardır ve her iki tür metnin ezberlenmesi aynı bağlama aittir.

Fıkıh metni, şerhleri ile birlikte öğretilir. Metin ancak şârih tarafından yorumlanarak anlaşılır ve genişletilir; şârih ise ürettiği bilgiler hakkında metinden hareket etmek zorundadır. Bir metni ihtisar etme faaliyetinde ise bu süreç tersine işler. Müellife göre İslâm'ın ilim dili söz merkezli (=logocentrism) bir kültürün parçasıdır, tamamen yazıya indirgenemez. Metin ile şerhin ilişkisi alt seviyede harf ile onu harekeleme ilişkisine benzemektedir. Metin ve harf, şerh ve harekeye bağlı ve onlara "açık"tır. Arapça'da sesli harf olmayışı, her harekelemeyi bir yorum faaliyeti haline getirir. Şerh ve metin ilişkisi ise aslında çok daha geniş bir yapının tezahürüdür. Kur'ân "paradigmatik bir metin" olarak sünnet tarafından; her ikisi ise fıkıh tarafından açıklanır ve geliştirilir. Fıkıh ise mezhepler içinde açıklanarak gelişir ve bu ilişki böylece devam eder. Tüm yapı tek "bir paradigmatik metin", yani Kur'ân etrafında geliştirilmiş faaliyetlerden müteşekkildir.

İkinci bölümde (Kalem ve Kılıç), Kuzey Yemen'de Şafii eğitiminin politik şartları ve özellikle Şafii ve Zeydi ulemânın Osmanlı idaresi ve hakimiyeti ile ilişkileri ele alınmaktadır. Eserde Zeydiyye ve Yemen'deki durumu hakkında birtakım malumât verildikten sonra, Zeydi imamların kurduğu devletin dünyada "kalem ile kılıcı buluşturan" nadir iktidarlardan biri olduğu kaydedilmektedir. Zeydi imamların birçoğu mezheplerine, yaptıkları ictihad ve tercihler ile katkıda bulunmakla beraber, münzevi bir âlim değil, savaşçı kişiliklere sahip insanlardı. Zeydiyye'nin kurucusu kabul edilen İmam Zeyd de bu modelin en tipik örneğidir. Zeydiyye devletinde ulemâ hiçbir zaman iktidardan uzak bir sınıf olarak algılanmamış, Zeydi imamları, dokuzuncu asırda kuzey kabileleri tarafından Yemen'e davet edildiklerinden itibaren -on dokuzuncu asırda kısa süren (47 yıl) bir Osmanlı hakimiyeti haricinde- 1962 devrimine kadar hem fakîh hem de emîr kimlikleri ile Yemen toplumunu idare etmişlerdir.

Kitabın üçüncü bölümünde matbaa çağında fikhın, sırasıyla *Mecelle*, sömürge dönemi hukuku ve Yemen Cumhuriyeti kanunlaştırmaları hadiseleri ile beraber geçirdiği değişim ele alınmaktadır. Tanzimat sonrası modernleşme süreci ile beraber Şeriata yeni anlamların yüklenmesi, Ortadoğu'nun birçok yerinde ve bu arada Yemen'de köklü toplumsal değişimlerin başlıca sâikleri arasında yer almıştır. *Mecelle*, Avrupalı formda ve İslâmî muhtevada bir metin olarak bu gelişmeyi temsil eden en önemli belgedir. *Mecellenin* mazbatasından da anlaşılacağı gibi, o dönemin iktidar mekânizmasında bulunanlar, Şeriati ve fikhî bilgileri anarşiye varan bir karmaşa içinde ve nizamsız bir yığın olarak görmeye başlamışlardır. *Mecelle* her ne kadar tam anlamıyla bir "code" değilse de, *Mecelle* ile birlikte fikhın Avrupalı kanunlar formuna sokulması ve standartlaştırılması, aslında fikhın karakterinden çok şeyi değiştirmiştir. Metnin yoruma, şerhe "açık" olma vasfı kalkmış, klasik ictihad anlayışı kaldırılmış, ihtiva ettiği

hükümlerin herkes tarafından ulaşılabilir olması, fukahânın metninle dünya arasındaki konumunu tehdit etmiş; hazırlanan metnin sultan tarafından onaylanarak yürürlüğe girmesi ile fıkıh metninin fukahâ arasında geliştirilmiş olma vasfı kaybolmuş, fıkıh soyut kurallar haline sokma çabası ile de fıkıh metni didaktik ve ahlâkî unsurlardan arındırılmıştır. Bazı Batılı devletler de İslâm dünyasının çeşitli coğrafyalarındaki sömürgelerinde yaşayan müslüman reâyasına uygulamak amacıyla birtakım fıkıh eserlerini tercüme ettirmiş; fakat yalnızca tercüme ile yetinmeyerek Batılı forma sokmuş, maddeleştirmiş, soyutlamış, ahlâkî ve ibadete dair hükümlerden arındırılmıştır. Söz konusu süreç neticesinde oluşan metinlerin *Mecelle*'ye birçok açıdan benzediklerinin gösterilmesi, eserin en çarpıcı kısımlarından birini teşkil etmektedir.

El yazısı geleneği ve Osmanlı'dan İmâmî devreye kadar geçirdiği değişime ile matbaa kültürünün yeni formları, "Dinleme", "Yeni Metot" ve "Matbaa Kültürü" bölümlerini ihtiva eden ikinci kısımda ele alınmaktadır. Buradaki ilk bölüm, sözlü tarih ile İbn Semura ve eş-Şevkani'nin metinleri arasında mekik dokuyarak, matbaa kültürünün girişinden önceki devrede öğrenme ve ilmî faaliyet hakkında bir kurgusöküm (deconstruction) denemesi olarak nitelenebilir. Söz konusu bölüm, icazet ve vakıf gelirleri hakkında kısa bir değerlendirme ile sona ermektedir.

Osmanlı idaresi ve Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki İmâmî hükümet devrinde pedagoji sistemlerinin değişmesi beşinci bölümün konusunu teşkil etmektedir. 1878'den sonra ortaya çıkan Osmanlı eğitim sistemi, seküler ve kamusal bir kavram olan "maarif" adı altında Yemen'e getirilmiş ve şeriyye ile nizâmî mahkemelerinin karşıtlığı gibi, kadim medrese eğitimi ile tezat teşkil eden bir kurum olmuştur. Modern iktidarın denetim ve kontrolünün yeni formlarından biri olan maarif sistemi, mekânı, zamanı ve insan faaliyetlerini yeniden düzenlemiş; bunun sonucunda mezhep esaslı eğitim sistemi kalkmış, eğitim camiden ayrılmış, akranlar arası öğrenim kaybolmuş, yaşa ve akademik bilgiye göre mekân farklılaşması getirilmiş, pedagojik teknikler değişmiş, hoca - talebe ilişkisi kalkarak yerine hoca - sınıf ilişkisi ihdas edilmiş ve neticede "biyreselleşme azaltılmıştır".

Altıncı bölümde ise metinlerin basılması, kullanılması, kütüphanecilik zihniyetinin değişimi ve İmam Yahya döneminde tarih yazımındaki faaliyetler işlenmektedir. Matbaa kültürü ile birlikte ders halkaları da değişmiş, hocaların "emâlf"leri azalarak, hoca-talebe ilişkisinde ciddi bir değişime yol açmıştır. Belki de bu sebeple, diğer sahalarda matbaayı destekleyen İmam Yahya, Osmanlı idaresi altında kullanılan fıkıh dair matbu ders kitaplarını yasaklamıştır. Matbaa kültürünün etkilediği bir diğer saha ise kütüphanedir. Artık kütüphane kendine has bir mekânı işgal etmekte, kavram ve mekân olarak camiden farklılaşmakta, girişi ve kullanımı birtakım mekânizmalara bağlanmaktadır. Tarih yazıcılığı da paralel değişimler geçirmektedir. Eskiden bir bölgenin, şehrin veya ümmetin tarihi yazılırken, Yemen diye bir toprak ve tarih birliğinin var olduğu ve diğer coğrafyalardan ayrı bir tarihe sahip olduğu farz edilmiştir.

Toplumdaki fıkıh geleneğini ele alan üçüncü kısım, modernleşme süreci ile başlayan gelişmelerin şeriyye veya fıkıh "esas metin" sıfatından çıkartarak kanunlaştırması ve pozitif hukukun bir kaynağı haline getirmesi ile birlikte değişenleri ele almaktadır.

Bu kısımdaki yedinci (Yorum ilişkileri, "Relations of interpretation") ve sekizinci bölümler (Şeriat Toplumu, "Sharia society") kitabın en iyi bölümleri olarak nitelenebilir. İslâm toplumlarında, bilgiye daha doğrusu şeriatın bilgisine verilen önemden dolayı, temel hiyerarşi alim ve cahil arasındadır. Bilgiyi kesbetmek, toplumda şeref kazanmak anlamına gelir.

Bilenin bilgisinin temelini şeriat veya fıkıh oluşturur. Müellife göre, ulemânın toplumdaki öncelikli ve üstün mevkiinin sırrı, Kur'ân'dan fıkıh muhtasarlarına kadar temel metinlerin kendilerinde tecessüm etmesi ve bu metinler ile dünya veya diğer insanlar arasında yorumlayıcı bir konumda bulunmalarında yatmaktadır. Bilgiyi kesbetmenin iktidarla ilişkisi birçok sahada görülebilir: Şeriatın özel bir dilinin olması, edep kavramının böyle bir dilin kazanılmasını da içermesi, ulemânın ittifak ettiği bilginin icmâ olarak yüceltilmesi ve bağlayıcı sayılması vs. Avâmın yukarı sınıfla yani ulemâ ile ilişkisinde, üstün olana duyulan saygı ve etrafında gelişen sosyal atmosfer, Yemen'de "heybet" olarak ifade edilir ve âlimin elinin ve dizinin öpülmesi şeklinde tezahür eder. "Zaruri" bilgi olarak ifade edilen cahilin bilgisi de kendi içinde tasnife tabi tutulmuş ve duyu yoluyla elde edilenler, "tevatür" yolu ile kazanılanlar olarak ikiye ayrılmıştır. Bu noktada söz konusu tevatür kavramı ile Geertz'in "kültürün sağduyu seviyesi" arasında paralellikler kurulmuştur. Messick'e göre, modernleşme süreciyle beraber Foucault'cu anlamda "bireyselleşme azaltılmış", mezhebin otoritesinin ve kesbedilen bilgi ile ulaşılmış kişisel otoritenin yerini "kamu" kavramı olarak kişinin "heybet"i yerine formun "heybet"i getirilmiştir. Kitap burada İslâm'ın inananların eşitliği kaidesi ile yukarıda bahsedilen hiyerarşi arasında bir tezat ilişkisi kurmaktadır. Derrida'cı bir anlayışla, İslâm'ın veya müslümanların sosyal tarihi, bilginin tek, sözlü, İlahî, mükemmel olan Kur'an'dan, çoğul, yazılı, insan mahsulü, gerçeğin ihtilafı bir versiyonu olan fıkıh kitabına aktarılması süreci ile paralellik arz eder. İlki eşitlikçi, ikincisi hiyerarşik bir metin olarak tanımlanır ve dilin kullanımından, farzı kifâyeye; şahitlikte adâlet vasfının tesbitine dair kullanılan kıstaslardan, evlilik akdinde kefaet şartına kadar bu iki metin arasındaki gerilimin tezahürleri gösterilmiştir.

Dokuzuncu bölüm mahkeme, dava ve kazayı şekillendiren ilişkiler hakkındadır. Yemen'de ve genelde İslâm dünyasında herhangi bir engel ve prosedür olmadan kazâi ve idarî görevli ile görüşme geleneği vardır ve bu "muvâcehe" kelimesi ile temsil edilir. Söz konusu uygulama, kadının ve idarecinin kendi evlerinde görevlerini ifa etmesi ve herhangi bir engel olmadan insanlarla görüşmesinden, meza-lim mahkemelerine kadar uzanır. Bölüm, kadının zâhire bakmasının fikhî, ulemâyı, kazâ sistemini ve toplumu nasıl etkilediğine dair değerlendirmelerle sona erer.

Osmanlı, İmâmî ve Cumhuriyet devri mahkeme reformu ve ilgili bürokratik değişimler onuncu bölümün konusunu teşkil etmektedir. Osmanlı idaresi medrese sisteminde yaptığı değişimin bir benzerini mahkemeler üzerinde de denemiştir. *Mecelle* tatbik edilmiş, mahkemeye belirli bir bürokrasi getirilmiş, ona has bir mekân tahsis edilmiş, her bürokratik iş için görevliler tayin edilmiş, mahkeme mekânının gerektirdiği tâli işler için personel tahsis edilmiş ve tüm bu kişilere ve binalara bütçeden pay ayrılmıştır. Messick söz konusu değişimin kadı ve idarecilerin "muvâcehe"sini

kaldırıldığını ve Foucault'cu anlamda "şahsî" adalet anlayışı yerine "gayrı şahsî", "soyut" bir adalet anlayışı getirdiğini ileri sürer. Eskiden âdil olan görevli veya kadı ölene kadar görevinde kalırken, artık yerel bilgilerden mahrum görevliler belirli devrelerle göreve gelmeye başlamıştır; zira artık önemli olan roldür, fâil değil.

Eser belgeler, anlamları, şekilleri ve kullarımlarına dair iki bölümle sona ermektedir. Bu bölümlerin ilkinde, hukukî belgelerin tarihte ve günlük hayattaki mevkii, diğerinde ise "metnin hakimiyeti"ndeki değişimin tezahürleri bir dizi tezatlarla gösterilmiştir. Metnin haşiyesine doğru kıvrılarak ilerleyen yazılara karşı matbu formlar, doldurulması gereken düz çizgiler veya boşluklar, Zeydî İmamların yuvarlak mühürlerine karşı matbu, düz antetler ve daha genel olarak kültür ve iktidar sahasında spirale karşı çizgisel.... Yazar bu tezatları şehirlerin planlarından sınıfların mimarisine kadar götürmektedir.

Eserde işlenen farklı ve hatta yer yer alâkasız görünen bu kadar mevzuu birbirine iki anlayış bağlamaktadır: Birincisi hakimiyet kavramı, özellikle de "metnin hakimiyeti"; ikincisi ise İslâm medeniyetinin söz merkezli olduğu iddiası şeklinde ifade edilebilir. Yazarın söz konusu anlayışlardan ilkinin Foucault'ya, ikincisini de Derrida'ya borçlu olduğu açıkça görülmektedir. Özellikle modernleşme süreci ile beraber gerçekte nelerin değiştiğinin keşfedilmesi çabasında Foucault'nun tercih edilmesi, müellife birtakım avantajlar sağlamıştır. Mamafih burada özellikle söz konusu anlayış çerçevesinde yapılan değerlendirmelerin İbb'e veya Yemen'e yahut herhangi bir İslâm toplumuna ne derece hasredilebileceği sorusu gündeme gelmektedir. Messick'in bu noktadaki kaynağının -modernleşme ile birlikte gelen değişimi incelemede başarılı olmakla beraber- inceleme alanının Batı dünyası eksensiz olması dolayısıyla, değişimden önce varolana dair başka bir toplumu veya medeniyeti açıklama gücü hakkında soru işaretleri bulunmaktadır. Foucault'nun "arkeolojisi"nde başlıca amacın geçmişi geçmişe özgü koşullarıyla aydınlatmak olmaması, onun yerine modern görüşleri "düzeltme"yi hedeflemesi de bu yöndeki itirazı güçlendirecek niteliktedir.

Yukarıda zikredilen ikinci anlayışı işlerken yazar, Derrida'da da rastlanan bir tezadı yansıtmaktadır. Derrida, bir yandan söz-merkezlilik (logocentrism) kavramını alfabetik yazıya ait bir "metafizik" olarak tanımlarken, diğer yandan bu analizi tamamıyla Batı geleneği hakkında yapmaktadır. Benzer şekilde Messick de İslâm medeniyetinin "söz-merkezciliği" ile Batı'nın arasında bir paralellik görmektedir. Ona göre İslâm medeniyetinde öncelik ve değer, yazılı olana değil, sözlü olana aittir. Derrida'nın Plato-Saussure arasındaki dönemde, yazının "tali, temsili, ek" olarak görüldüğüne dair iddiası, İslâm medeniyeti hakkındaki bu tespit ile örtüşmektedir. Fakat öte yandan yazar, şaşırtıcı bir şekilde, Batı geleneğinin İslâm geleneğinden farklı olduğunu vurgulayarak bu gelenekleri tefrik eden sınırların farkında olduğunu belirtmektedir.

İslâm toplumunun veya geleneğinin sözlü-yazılı ikilemi içinde değerlendirilmesi, eleştirilmesi gereken bir diğer husustur. Bu noktada, matbaa devrimini yaşamamış bir toplumda sözlü ve yazılı geleneği, Derrida gibi tefrik etmenin ne anlamı olacağı ve söz konusu ikiliğin İslâm toplumlarında yaşandığına dair eserde gösterilen olguların

-mensup oldukları gelenek içerisindeki yerleri dikkate alındığında- ne derece bu karşılığı yansıttıkları sorgulanmalıdır. Burada yazarın teorik kaynaklarının mensup olduğu metinsellik (textualism) anlayışının odak noktasının basılı metinler ve özellikle Romantizm devrinin sonlarından itibaren basılan metinler olduğu hatırlanmalıdır. Romantizm, matbaanın tamamen benimsendiği ve eski hitabet geleneğinin kaybolduğu yepyeni bir "zihniyet çağı"dır. Yazarın eser boyunca İbb ve genel olarak İslâm tarihi içinden, sözlü-yazılı ikiliğini yansıtmak üzere seçtiği hususlara ve bunlar arasında kurduğu benzerlik ve tezat ilişkilerine de bu açıdan rahatlıkla itiraz edilebilir.

Yukarıda zikredilen anlayışlarla birlikte dikkate alındığında, bu çalışmanın dünyayı bir metin, yazar da metinsel gelenek tarafından oluşturulmuş saymasının, incelenen fenomenlerin dışında durmak ve ötesine nüfuz edememek tehlikesini de beraberinde getirdiği söylenebilir. Böyle bir anlayış, araştırmacıyı yalnızca gördüğü imajları -hat, ezber, mahkeme mekânı, şehir planı vb.- değerlendirmekle sınırlandırdığı görülmektedir.

Yazarın şeriatı ve fıkıh kurgusökmücü (deconstructionist) bir anlayışla "açık" metin olarak nitelenmesi de hem incelediği mevzuun birçok yönünü görmesine engel olmuş hem de bazı hatalı tespitlere yol açmış görünmektedir. Muhtemelen Ong'dan (1982) alınan ilhamla, harekeleme ile yorum arasında kurulan analogi bu tespitlerin tipik bir örneği sayılabilir. Bu noktada İslâm medeniyetinde şerh metinle; hareketin sarf, nahiv ve belâğat ilimleri ile; Kur'ân'ın anlamının hadis, dil ve özellikle icmâ ile çerçeveli olduğu gerçeği hatırlanmalıdır.

Okuyucuyu zorlayan ve nisbeten karmaşık bir yapısı olan eser, üslubunun güzelliği ile dikkati çekmektedir. Ele alınan konularla ilgili istihlamların türetildikleri kök fiilleri ile bağlantısının kurulması ve çalışma boyunca bu bağlantılara atıflar yapılması da anlatımı çekici kılmaktadır. Meselâ eserde yer alan kazaî ve idari görevlerin yalnızca ilgili şahıslara has, müstakil mekânlardan mahrum olması, halkın söz konusu görevlerin icra edildikleri zaman ve mekânlarda bulunma imkânı, dokuzuncu ve onuncu bölümler boyunca *v-c-h* ile *h-c-b* kökleri esas alınarak incelenmiştir.

The Calligraphic State, Rosen'ın *Anthropology of Justice* (Cambridge 1989) adlı eseriyile beraber, fıkıh hakkında ilk antropolojik çalışma olarak nitelenebilir. Messick'in Yemen'in son çeyrek asrının entelektüel tarihi hakkında takdire şayan bir derinliği haiz olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle fıkıh sahasındaki malumatının, yazar yerel örf ile fıkıh bilgisini tefrik edememek gibi herhangi bir antropologun düşebileceği bazı hatalardan koruduğu görülmektedir. Daha önceki bazı çalışmalarında da Yemen'i ve İbb'i ele alan müellif,¹ yukarıda kısaca belirtilen tenkitlerin ötesinde, şimdiye dek üzerine eğilmediğimiz bazı boyutlara ve bir İslâm toplumunu incelerken göz önünde bulundurulması gerekli bazı esaslara dikkatimizi çekmektedir. Söz konusu esasların başında,

1 bkz. Messick, "Kissing Hands and Knees: Hegemony and Hierarchy in Sharia Discourse", *Law and Society Review*, XXII, (4): 637-659; a. mlf., "Literacy and the Law: Document and Document Specialists in Yemen", *Law and Islam in the Middle East*, Daisy Dwyer (ed.), New York, 1990, 75-90.

hakîm ve sûfi karakterlerine nispetle fakîh karakterinin İslâm toplumundaki merkezî ve belirleyici mevkiinin görülmesi gelmektedir. İslâm toplumlarını anlamının yolu fikhî bilmekten geçer.

Muhtevası hayli zengin olan ve birçok disiplini ilgilendiren bu çalışma, yirmi yıldan fazla süren bir gayretin ve dakik bir alan araştırmasının neticesinde ortaya çıkmıştır. Eserin 1993'te "Albert Hourani, Amerika, Ortadoğu Araştırmaları Birliği Kitap Ödülü"nü kazanması da gösterilen bu gayret, elde edilen ilginç ve dikkat çekici değerlendirmelerin neticesi olmalı.

Eyyüp Said Kaya

Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr

Adnan Aslan

Curzon, London 1998; xiv + 290 sayfa.

Toplumlar "kendi"lerini ve "başka"larını açıklamaya ve yorumlamaya ihtiyaç duyarlar. Biz kimiz, sorusu her zaman için diğerleri kim, sorusu ile bağlantılı olarak sorulur ve cevaplandırılır. Bu sorular dinî ve sosyal kimliklerin oluşum sürecinin temelinde yatar. Bir kere bu kimlikler belirince, o zaman farklılaşmış unsurların ilişkilerinin düzenlenmesi ihtiyacı ortaya çıkar. Açıklama ve düzenleme probleminin çözümü konusunda medeniyetler farklı yollar önerirler. Değişen şartlar "biz" ve "diğerleri" hakkındaki tanımlamaların ve ilişki biçimlerinin yeniden yorumlanması ihtiyacını doğurur. Bu açıdan bakıldığında, Adnan Aslan'ın çalışması, İslâm ve Batı medeniyetlerinin içinde yaşadığımız endüstri sonrası dönemde, değişen şartların etkisiyle kendilerini ve başkalarını yeniden açıklama ve geleneksel ilişki biçimlerini yeniden yorumlayarak düzenleme girişimlerinin bir mukayesesidir.

Kısaca toplumları "açıklama", toplum-içi ve toplumlararası ilişkileri "düzenleme" diyebileceğimiz iki temel sosyal problem karşısında İslâm ve Batı toplumları farklı tavırlar takınmışlar ve farklı yollar takip ederek farklı çözümler üretmişlerdir. Günümüzdeki medeniyetlerin mukayeseleri, genellikle açıklama ve düzenleme problemi-ne çözüm olarak üretilen kuram ve kurumlar seviyesinde kaldığından, farklılaşmanın daha derinlerdeki boyutları gözardı edilmektedir. Halbuki farklılaşma, her ne kadar kuram ve kurumlarda tezahür etse de, kökü varlık ve hayat görüşünde, yani felsefededir. Adnan Aslan'ın dinî toplulukların birbirlerini karşılıklı açıklama ve ilişkilerini düzenleme çabasını felsefî bir düzeyde ele alması, bu açıdan hem bir hatırlatma hem de bir örnek olarak görülebilir.

Daha somut bir ifadeyle İslâm medeniyetinin açıklama ve düzenleme problemi karşısında tutumu olan Fıkh'ın ürettiği hükümler ve o hükümlere dayalı olarak oluşmuş sosyal yapıların daha derindeki felsefî (fıkh-ı ekber) köklerini gözardı etmek bizi

yanlış sonuçlara ve yüzeysel mukayeselere götürür. Aynı şekilde, Batı medeniyetinin modern dönemde açıklama ve düzenleme problemine çözüm üretme fonksiyonu yüklediği sosyal bilimlerin ürettiği teoriler, hiçbir zaman felsefi kökenleri ihmal edilerek tam olarak anlaşılabilir. ¹ Bu açıdan bakıldığında Adnan Aslan'ın dinî çoğulculuk ve ilk bakışta onunla hiç alakasızmış gibi görünen varlık ve bilgi sorunları arasındaki bağlantıyı göstermesi önemli bir tespittir.

Nitekim kitabın planı bu bakış açısını yansıtmaktadır. John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın fikrî gelişimlerinin ele alındığı birinci bölümden sonra, ikinci bölümde iki düşünürün "din ve gelenek" konusundaki görüşleri, üçüncü bölümde ise "bilgi ve mutlak varlık" hakkındaki fikirleri tartışılmaktadır. Sözkonusu bölümlerde iki düşünürün varlık ve bilgi hakkındaki görüşleri tartışıldıktan sonra, kitabın geri kalan kısmını oluşturan dört, beş ve altıncı bölümlerde onların dinî çoğulculuk karşısındaki tutumları tanıtılıp tahlil edilmektedir. Böylece temel felsefi düşünceler ile sosyal hayatındaki tutumları arasındaki bağlantı göz önüne serilmektedir.

Hick'e göre varlık, birbirinden bağımsız iki farklı alandan oluşur: 1. İlahî varlık alanı, 2. Maddî varlık alanı. İlahî varlık alanı, Hick tarafından "the ultimate" veya "the real *an sich*" olarak isimlendirilir. Bu kavramlar Türkçe'ye "Mutlak Varlık" veya "Hak bi-zâtihi" olarak tercüme edilebilir. Mutlak varlık, farklı dinlerde farklı şekillerde ortaya çıkar. Meselâ, İslâm'da Allah, Hıristiyanlık'ta Semavi Baba (Heavenly Father), Yahudilik'te Adonai, Hinduizm'de Şiva ve Vişna bu tezahürün örnekleridir. Maddî varlık alanına gelince, Hick'e göre İlahî varlık alanından bağımsızdır ve mahiyeti itibarıyla başka bir etkene ihtiyaç duymaksızın kendi içinde açıklanıp anlaşılabilir. Bu nedenle Hick'de açık seçik bir yaratma kuramı yoktur. Hick bu konuyu bilime havale ettiğinden yaratılış konusunda modern bilimin iddialarını, meselâ Darwin teorisini kabul eder.

Nasr'ın varlık anlayışı İslâmî akideyi yansıtır. Ona göre varlıkta hiyerarşik bir düzen vardır. Bu düzen Allah, semavî alem ve dünyevî alemden oluşur. Allah yaratmamıştır ve kendi dışında var olan her şeyi yaratmıştır. Alemler arasında kesintisiz ve doğrudan bağlantı vardır.

Hick, Mutlak hakkında müspet veya menfi bir önermede bulunmanın mümkün olmadığını iddia eder. O birdir, çoktur, iyidir, kötüdür, bilir veya bilemez gibi beşerî kategorilerle tavsif edilemez. Fakat Mutlak'ın tezahürleri olan ve dinlerde müşahhaslaşmış İlahî şahsiyetler (meselâ Allah, Semavi Baba, Adonai) bilinebilir. Bu bilgiyi edinmenin yolu insana mahsus dinî tecrübedir. Hick burada vahye bir rol atfetmez; daha çok ilhama benzer ve her insanda kabiliyetine göre ortaya çıkan bir tecrübenin varlığını savunur.

1 İslâm ve Batı medeniyetlerinin ürünü olan Fıkıh ve sosyal bilimler arasında sıhhatli bir mukayesenin nasıl yapılabileceği konusunda daha ayrıntılı teorik ve metodolojik bir tartışma için bk. Recep Şentürk, *Modernleşme ve Toptumbilim*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 23-126.

Nasr'a gelince, Allah kendisinin varlığını, vasıflarını vahiy yoluyla insanlara tanıtır. Hick'te asıl olan "kazanılmış" bilgi iken Nasr da esas olan "vahyî" bilgidir. Bu, Allah için söz konusu olduğu kadar semavî ve maddî alem için de söz konusudur; çünkü bu alemlerin gerçek mânâsı vahiyyle ortaya çıkar. Nasr'a göre gerçek bilgi sadece ahlâkî kemale ulaşmakla elde edilebilir. Bu nedenle bilmek demek, aynı zamanda uhrevî kurtuluşa ermek demektir (To know is to be saved (s. 93) Bilmek necata emektir.)

Hick bilimi, bilinebilecek her şeyi bilmeye gücü yeten bir araç olarak kabul eder. Kâinat bilim yoluyla açıklanır ve yorumlanır. İnsanın ve kâinatın nasıl ortaya çıktığının açıklanması hususunda tek otorite bilimdir; bu konuda vahye müracaat edilmez.

Nasr'a göre hiyerarşik varlık düzeninde, bilim sadece en alt düzeydeki maddi alan hakkında söz edebilir. Bununla beraber bilimsel iddialar nihâf açıklama olmaktan uzaktır ve tartışmaya açıktır. Allah ve semavî alem hakkında bilim söz sahibi değildir. Buradan hareketle Nasr, Darwin'in evrim teorisini reddeder. Bilimin insan ve kâinatın ortaya çıkışını izah gücüne sahip olmadığını savunur. Nasr "kutsal bilim" (sacred science) olarak adlandırdığı metafiziğin bilime temel teşkil ettiğini öne sürer ve modern bilimin bu temeli kaybettiğinden dolayı mahzurlu bir konumda olduğunu iddia eder. Metafizik, ahlâk ve bilim arasındaki bağlantının yeniden kurulması, Nasr'ın en büyük hedefidir.

Adnan Aslan'ın çalışmasının esasını Hick ve Nasr'ın din veya dinler anlayışı arasındaki mukayese oluşturmaktadır. Yazar çalışmasında, Hick ve Nasr'ın dinlerin kaynağı, bağlayıcılığı, dinin değişime uğraması ve dinî kâinat-yorumlarının günümüzdeki geçerliliği konusunda birbirinden ayrıldıklarını ortaya koymaktadır.

Hick'e göre dinin kaynağı beşeridir. İsa, Buda, Konfüçyüs ve Hz. Muhammed gibi bazı yüksek şahsiyetler dinî tecrübelerini kendi kültürlerindeki kavramlarla ifade ederler. Guru Nanak, Joseph Smith, Marry Baker Eddy, Baha'ullah ve Mokici Okada gibi ikinci derecede yüksek şahsiyetler de dinin ortaya çıkış sürecine katkıda bulunurlar. Bu süreçte kimin en yüksek derecede, kimin ikinci derecede rol oynayacağını tarih belirler. Hick'e göre dinî söylemin mutlak bağlayıcılığı yoktur, dinî ifadeler lafzî olarak doğru kabul edilmemelidir. Dinin tannı, kâinat ve ahlâk alanındaki ifadelerinin inanlar tarafından bağlayıcı kabul edilmesinin, onların gerçekten doğru olduğu mânâsına gelmediğini savunur. Ancak, dinî ifadelerin tamamen hurafeden ibaret olduğunu da iddia etmez.

Buna karşılık Nasr, dinin kaynağının vahiy olduğunu savunur. Hakikat, Allah tarafından seçilmiş peygamberlerine farklı tarzlarda vahyedilir. Din, vahyî hakikatin temessül etmiş halidir. Dinî prensipler Mutlak'tan sudûr ettiği için metafizik, fizik ve ahlâk alanlarında mutlaklık ifade ederler. İlâhî hakikat kendini oluş dünyasında üç tarzda ifade eder. Bunlar din, insan ve kâinatır. İnsan ve kâinatın ilâhî kaynağının tespiti ancak din vasıtasıyla mümkündür.

Hick'e göre dinler Hak bi-zatihî'nin tezahürleri olduğu için eşit derecede doğruyu yansıtır; fakat dinler arasındaki çelişen hakikat iddiaları kendi tarihî bakış açıları

ve mitolojik lisanları içerisinde değerlendirilip izah edilmelidir. Tarihi sinamadan geçen ve hâlâ ayakta duran Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm ve Budizm gibi büyük dinlerin mutlak hakikatle ilişkili olduğunu biz onların kurduğu ahlâk nizamı, yetiştirdiği ermiş şahsiyetler ve büyük kültür sistemleri vesilesiyle anlarız. Bunların birbirleriyle karşılaştırılması uygun değildir; çünkü her biri hakikata giden farklı yollardır. İnsan hangisini tutarsa tutsun hakikate erer. Sonuçta dinler yoluyla insanlar bu dünyada başlayıp öbür dünyada da karşılığı olan ben-merkezli bir anlayıştan Tanrı-merkezli bir anlayışa geçer.

Buna karşılık Nasr, dinin kaynağının vahiy olduğunu ve semavî dinlerin ezeli ve değişmez hakikatin farklı toplum, zaman ve mekânlarda ifadesi olduğunu savunur. Dinî hakikatler ezeli oldukları için değişmez, değişen onların ifadeleridir. Semavî dinler kendi inananlarına necat bahşeder. Bununla birlikte İslâm, ezeli hakikatin en taze ve en son ifadesidir. Necata ermek, bu dünyada kemale ulaşmakla mümkün olur. İnsan ölmeden önce "ölerek" kemale erer. Ahiret ve uhrevî necat konusunda aslolan Kur'an'ın ifadesidir.

Adnan Aslan kitabında konu edindiği iki düşünürle bizzat görüşme imkânını bulmuş ve hatta onları bir vesile ile bir araya getirerek sohbet etmelerini sağlamıştır. Bu sohbet, kitapta ek olarak sunulmuştur (s. 257-273).²

Globalizasyon ile küçülen dünyamızda insanların birlikte yaşamayı öğrenme ihtiyacı giderek artmaktadır; çünkü artık gelişen iletişim ve ulaşım teknolojisi nedeniyle birbirinden habersiz dünyalar inşa etmek mümkün olmamaktadır. Müslümanlar, Adnan Aslan'ın da ortaya koyduğu gibi bu konuda daha Hz. Muhammed'in Medine Şehir Devleti zamanından itibaren bir tecrübeye sahiptir. Fıkıh tarafından tanımlanan ve günümüzde "millet sistemi" olarak bilinen sistemin önerdiği dinî çoğulculuk, Hz. Peygamber'den bu yana bütün İslâm dünyasında uygulanmış gelmiştir.

Millet sistemi, fıkıh ilminin ürettiği açıklama ve düzenleme kuramlarına dayanır. Buna göre millet sisteminin öngördüğü şekilde sosyal seviyede çoğulcu olmak, müslümanlar için bir dinî vecibedir. Ancak Hıristiyanlık söz konusu olduğunda, tarihî olarak hakim olan exclusivism (dışlamacılık) zihniyetinin aşılması, John Hick gibi düşünürlerin çabaları ile mümkün olacaktır. Ancak, dışlamacılıktan çoğulculuğa geçişin yolu sadece sekülerizm olarak görülmemelidir. John Hick bu konuda hata yapmaktadır. Nasr, İslâm'ın çoğulcu geleneğine çağdaş bir ifade vererek Hick'in seküler çoğulculuk modeline karşı, dindar çoğulculuk modelini ortaya koyduğu için önemli bir rol üstlenmiştir.

Recep Şentürk

2 Bu mülakatın Türkçe tercümesi için bk. "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Mülakat", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1 (1997), s. 175-188.

Hak-Muhammed-Ali ve Kırklar Cemi

Esat Korkmaz

Şahkulu Sultan Külliyesi Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Araştırma-Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, 151 sayfa.

Türkiye'nin önemli sosyal olgularından biri olan Alevîlik ve Bektaşîlik, tarihi, inanç ve ibadet anlayışları bakımından giderek artan bir ilginin konusu olmuş ve yapılan çalışmalar diğer konulara nisbetle ciddi bir yekûna ulaşmıştır. Ne var ki bu çalışmalar kaynak kullanımı, metod ve ilmî kriterlere uyma açısından farklı manzaralar sergilediği için, sadece birbiriyle uyuşmayan ya da örtüşmeyen değil, aynı zamanda bazı kereler birbirine taban tabana zıt denilebilecek Alevîlik ve Bektaşîlik anlayışları ortaya koymaktadır. Öyle ki Alevîlik ve Bektaşîlik hakkında yapılan çalışmalar, araştırma konusu olabilecek noktaya gelmiştir. Çoğu defa konuyla ilgili çalışma yapanlar kendi dinî anlayışlarını, dünya görüşlerini ya da felsefî kanaatlerini temel kabul ederek konuya yaklaşmış ve konuyu olduğu gibi ortaya koymaya çalışmak yerine, görmek istedikleri gibi anlamak, anlatmak ve yorumlamak yönüne gitmişlerdir. "Hak-Muhammed-Ali" gibi Alevî inançlarının esasını oluşturan ve Alevî ritüellerinin temeli sayılan cem ayinine kaynaklık yaptığı kabul edilen "kırklar cemi" gibi iki ana temayı işlemek üzere kaleme alınan Korkmaz'ın kitabı, bunun en ilginç örneklerinden biridir. Korkmaz, eserini tamamen materyalist bir bakış açısıyla ele almış ve Alevîliği materyalist bir düşünceyle yeniden kurmanın alıştırmasını denemiştir.

Çalışmanın fihristine bakıldığında "Zâhirde Mirâç", "Bâtında Söylence", "Bâtında İnanç", "Bâtında Din" başlıklarından oluşan giriş ile "Bâtında Mirâç" ve "Kırklar Cemi", "Muhammed'in Eğitilmesi Zorunluluğu", "Bâtın Hak ile Zâhir Muhammed Çelişkisi", "Kırklar Ceminin Şeriatçi İslâm'a Bir Manifesto Olması" ana başlıklarından meydana geldiği görülen eserde, bu muhteva, kaynakların yansıttığı şekilde incelenmek yerine, yazarın materyalist/inkârcı görüşüne göre tasvir edilip değerlendirilmiştir. Materyalizmi benimsediği her düşüncesinden belli olan yazar meselâ "Zaman ve madde dışında yaratıcı, ortaya koyucu, geliştirici bir güç yoktur... Dinlerin ve kimi felsefelerin öne sürdüğü gibi madde dışında bağımsız bir ruh yoktur. Ayrıca önsüz, sonsuz, yalnız kendi kendisiyle var olan ruhsal bir nesne düşünmek yanlıgıdır" (s. 72); kezâ "Varlık kavramı altında toplanan bütün nesnelere maddedir, maddesiz bir Tanrı yoktur. Gerçekte evrenle Tanrı bir bütündür ve özünü madde oluşturur. Tanrı'nın özgür istenciyle gerçekleştirdiği söylenen 'yaratılış' olayı da gerçek dışıdır. Tektarıncı dinlerin ileri sürdüğü 'ölümden sonra dirilme', yargılanma, ilk suç, ödül, ceza vb. olaylar da birer boş sanıdır" (aynı sayfa) cümleleriyle Tanrı'yı, yaratılışı, yeniden dirilişi, hesabı, azap ve mükâfatı (cennet ve cehennem) inkâr ettiğini açık bir şekilde belirtmiştir.

Açıkça ifade edilse de edilmese de bir yazarın, araştırmacının dinî, felsefî bir kanaatinin bulunması tabii olduğu gibi, bir konunun farklı görüşlere sahip kimseler tarafından araştırılması da tabiidir. Ancak yazar yahut araştırmacının en azından tespite dayalı hususları kendi özel düşünce ve kanaatlerine göre değil, kaynakların verdiği bilgi ve bulgulara göre yansıtmaları gerektiği kimsenin vazgeçemeyeceği temel bir ilkedir. Bu ilkeye uymak için en ufak bir çaba göstermeyen Korkmaz, sonuçta Alevî

inançlarını materyalizmin değişik bir formu olarak yorumlamakta, bu düşüncesini yalanlayan malzemeyi tevیل etmekte, kendi anlayışını destekleyici mahiyetteki sınırlı yaklaşımları ise hakim bir anlayış olarak sunmaktadır. Böyle bir bakış, tabiatıyla ilk sayfalardan itibaren yazının konuya şartlı yaklaştığını açık biçimde göstermektedir. Nitekim giriş bölümünün başına koyu punto ile yazdığı tasavvuf tanımlamasında bu net bir şekilde görülmektedir. Ona göre “Tasavvuf mistik, masalsi bir dünya içinde yaşamaktır; şiirli bir yaşamdır; şeriatçı inanca karşı mizahın ve kara mizahın yeşerdiği üretken bir tarladır” (s. 9). İslâm tasavvufuna dair yüzeysel bir bilgiye sahip olan herhangi bir insanın bile tasavvufun şeriatı inkar etmediğini, aksine onun şeriatın içinde kalarak, onu bir tür hayata geçirmek olduğunu kolayca bilir. Şüphe yok ki yazarın tasavvufu ilgili bu tespiti bir dereceye kadar gayr-ı sünnî tarikatlar için doğru olmakla birlikte, bunu bütün bir tasavvufa mal etmesi bilgisizliğinden değil, ön yargısından ve meseleye kendi ideolojisi açısından bakmak istediğindedir.

Buyruk gibi bazı Alevî kaynaklarında kitabın konusunu teşkil eden “kırklar meclisi” Hz. Muhammed’in mirâc yolculuğunda Hak Teâlâ ile görüştüğünden sonra dönüştüğü ugradığı, orada bulunan bütün canlıların “birisinin hepsi, hepsinin birisi olduğunu” gördüğü ve verdiği üzüm şerbetiyle Hak aşkı sayesinde kendilerinden geçip semah yaptıklarını müşahade ettiği bir yerdir. Yazının bunu bir söylence ve bir kurgu olarak tespiti doğrudur. Ancak bu kurgunun İslâmî motiflerini atıp onu tamamen materyalist ve İslâm karşıtı bir eksende ele alarak yorumlaması -istisnâî şahıs ve kesimler hariç- bütün bir geleneksel Alevî anlayışa ve düşünceye aykındır. Yazar konuyu materyalist bir temelde ele almaya çalışınca, karşısına çıkan mirâc, melek, Kur’ân, cennet, cehennem hatta en başta Yarattıcı Kudret’in varlığı gibi hususları kabullenmek istememekte, bunların Alevilik tarafından sünnî İslâm’dan alınan ödünç kavramlar olduğunu ileri sürmektedir (s. 10).

Alevî-Bektaşî öğretisinde biri Tanrı-Doğa-İnsan, diğeri Hak-Muhammed-Ali olmak üzere iki üçlemenin öne çıktığını belirten yazar, bunlardan ilkinin Doğatanrıncılığın, ikincisinin ise İnsantanrıncılığın dışı vurumu olduğunu ileri sürmektedir. İlk üçlemedeki Tanrı, doğanın tannısı olmayıp doğrudan doğanın kendisi; ikinci üçlemedeki İnsan Tanrı ise insanın tannısı değil, doğrudan insanın kendisidir (38-39). Devam eden sayfalarda mirâcı ve kırklar cemini bu şekilde yorumlamanın hangi bakış açısının ürünü olduğunu gösterecek ifadelerle yer veren Korkmaz şöyle demektedir: “İnsanlar belki de milyonlarca yıl Tanrı düşüncesinden uzak yaşadı, bir ibadet gereksinmesi duymadı. Tarihlendirirsek Tanrı düşüncesi ve bağlantılı olarak ibadet, ilkel komünal toplumun belli bir aşamasında belirmeye başladı” (s. 40). Bir Alevî yazının da belirttiği gibi “Tanrı fikrinin Alevî-Bektaşî edebiyatının merkezinde duran vazgeçilmez bir kavram olduğu” (Reha Çamuroğlu, *Günümüz Alevîliğinin Sorunları*, İstanbul 1992, s. 122) dikkate alınırsa Korkmaz’ın bu yaklaşımlarını Alevî ve Bektaşî edebiyatının doğrulamadığı, bunların doğrudan yazının kendi dünya görüşünü yansıttığı söylenebilir.

Materyalist yaklaşımını Hak-Muhammed-Ali üçlemesindeki ikinci kavram Hz. Muhammed’in konumu ile ilgili olarak da sürdüren yazar, Muhammed “tasarımının”

Alevî telakkide onun ortodoks tasarımına bir başkaldırı niteliğinde olduğunu (s. 120), bu iki Muhammed arasındaki çatışmanın kırklar meclisi söylencesinde Muhammed'in acılı ve trajik eğitimiyle giderildiğini söyler (aynı yer). Yazarn Hz. Muhammed'le ilgili olarak "tasarım" kelimesini kullanması, vahyi kabul etmediğinin açık bir delilidir. Zira dinî metinlere göre Hz. Muhammed, kendisi ya da başkaları tarafından "tasarlanmış" birisi olmayıp Allah'ın son Peygamber olarak seçtiği kişidir. Dolayısıyla hiçbir İslâm mezhebi için Hz. Muhammed'in bir tasarım olduğu söylenemez. Diğer taraftan yazarn Muhammed'in trajik eğitimi dediği husus, aslında Tannı tarafından Hz. Muhammed'in kırklar meclisine girmesi emredildiğinde, onun ilkin kendisini Tann'ının elçisi olarak takdim etmesi, canların bu takdim karşısında "Git, peygamberliğini ümmetine yap" diyerek onu içeri almaması, hadisenin üç kez tekrarlanmasından sonra yine Tann'ın emriyle onun kendisini "fakir bir kul" olarak takdim etmesiyle içeri alınmasıdır. Bu hadisenin ayrı bir Muhammed tasarımı ve onun trajik eğitimiyle ne kadar ilişkili olduğu, daha doğrusu olmadığı açıkça ortadadır. Yine Korkmaz'a göre kırklar ceminde adı geçen Cebrail bir inanç kişisi olarak tanımlanmasına rağmen gerçekte o, Muhammed'in sezgisel aklı ve içgüdüsel zekâsıdır (s. 121).

Hak-Muhammed-Ali üçlemesinin üçüncü bölümünde yer alan Ali kimliğinin görünüşte son sırada bulunmakla birlikte ilk tasarımılanan kimlik olduğunu belirten Korkmaz, "Anadolu bâtiniliğinin Ali'yi, köken Ali'den uzaklaştırarak halkların özlemlerine, dileklerine uygun biçimde giydirip kuşatarak toplumu kurtuluşa taşıyacak sufilelerin sözcüsü durumuna çevirdiğini; öte yandan Muhammed ile Ali'nin musahip olması söylencesinin de Muhammed'in şeriatçı kimliğinin yadsınması, buna karşılık bâtin kimliğinin olumlanması öyküsü olduğunu" kaydeder (s. 134). Bir dereceye kadar doğruluk vasfı taşıyan bu değerlendirmeye ilgili olarak şu ifade edilebilir: Alevî kültüründe çok az sayıda Ali'yi tanımlayan yaklaşımlardan onu tarihi ve dinî şahsiyetine uygun biçimde anlamaya kadar bir dizi farklı algılamalar var ise de hakim anlayış, onun bariz vasfının "velayet sahibi olması"dır. Buna göre Ali, Allah'ın velisi, daha doğrusu bütün evliyanın sultanıdır. Ama Alevî gelenekte yazarn da -haklı olarak- belirttiği üzere "Ali sırn" kavramı gibi Ali'yi telakkinin yer yer merkezine koyan gibi birtakım anlayışlar bulunmaktadır.

Alevî ve Bektaşî inançları hem bu kökenden gelen yeni nesillerin hem de bu grup hakkında sağlıklı bilgi edinmek isteyenlerin öğrenmek için öncelik verdikleri bir husustur. Korkmaz'ın böyle önemli bir konuyu kitaplaştırması esasen takdire şayan olmakla birlikte, bunun materyalist bir bakış açısıyla kaleme alınması kitlelerin "yol"un inançlarını geleneğe uygun şekliyle öğrenmesini engellemektedir. Gerçekte Alevî inançları iki şekilde ortaya konabilir: a) Menakıbnâmeler, buyruk versiyonları ve ozanların deyişlerini ilmî usullerle tetkik ederek değişen, çeşitlenen hatta çelişen yönleriyle hakim, kısmen hakim ve istisnai gözüken inanç ve anlayışları tespit etmek, b) Otantik Alevîliğin yaşandığı Anadolu'nun kırsal bölgelerine giderek halkla görüşmeler yapmak suretiyle onların Tannı, Muhammed, Ali, Kur'an, ahiret ve öteki konulardaki inançlarını belirlemek. Korkmaz'dan beklenen bu iki husustan ilkinin gerçekleştirilmesidir. O, her iki üçlemeyi ve kırklar cemindeki temaları, belirtilen kaynakları

bir bütün halinde tetkik ederek farklılıklarıyla, geçirilen istihalelerle göstermeli idi. Bu anlayışlar içerisinde materyalizmle ilgili boyutlara da işaret edebilirdi. Ancak konuyu baştan sona -Hz. Ali'yle ilgili tespitleri hariç- materyalist bir perspektiften yazması en azından gayr-ı ilmî bir tavrıdır.

Kitabın bakış açısı hesaba katıldığında, adı Hak-Muhammed-Ali ve Kırklar Cemi değil; Materyalist Bakış Açısına Göre Hak-Muhammed Ali ve Kırklar Cemi'dir. Zira eser neredeyse baştan sona kadar materyalizm zaviyesinden bakılarak Alevî inançlarının okunması, başka bir ifadeyle inşa edilmesi ameliyesi özelliği taşımaktadır. Eserin değeri de böyle bir bakış açısının Alevî inançlarını nasıl yorumladığının örneğini göstermesinden ibarettir.

İlyas Üzüm

Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik. Grundzüge und aktuelle Merkmale einer innerislamischen Diskussion

Ekkehard Rudolph

Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 137, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1990, 217 sayfa.

Batı dünyasının Doğu ve özellikle müslümanların yaşadığı coğrafya ile ilgisi savaş, işgal, sömürgecilik gibi daha çok fizikî çatışma ve fizikî kontrol faaliyetlerinden ibaret olmamış, özellikle son yüzyıllarda içlerinden bir kısmı mezkûr faaliyetlere öncü veya paralel bir şekilde bu coğrafya ile "ilmi" olarak da ilgilenmiştir. Bunun neticesinde, felsefe tarihlerinden bildiğimiz ve tarihî bir dönemde sadece felsefe için geçerli olan "insanî ilgi alanlarının bütününe mevzuu bahsetme", bir defa daha ortaya çıkarak, Doğu'ya ait olan her şeyin söz konusu edilebildiği bir disiplin ortaya çıkmıştır ki, buna "oryantalizm" denilmektedir. Bu coğrafya ile ilgili siyaset, sosyoloji, antropoloji, ekonomi, dil, tarih, coğrafya vs. gibi ilimlerin her branşı ve kelam, fıkıh, felsefe, tefsir, hadis vs. gibi dinî ilimlerin bilimumu da bu "disiplin" in ilgi sahasına girmektedir. Böylesine geniş bir sahada iddialı olduğunu söyleyen bir disiplinin konuları, metodu ve ilgileri açısından meşruiyeti, özellikle bu ilme "mevzu olanlar" tarafından tenkid edilmektedir. Bunun neticesinde çoğunluğu müslüman olan birçok mütefekkir bu "disiplin" i sorgulayan eleştiriler yazmışlardır. Bunlar arasında aslen Filistin hıristiyanlarından olan, Harvard mezunu ve Colombia Üniversitesi (New York) profesörü Edward Said'in 1978 yılında yayımlanan *Orientalism*¹ isimli kitabı konuyla ilgili eleştirel yazıların zirvesini oluşturmuş ve akademik çevrelerde geniş tartışmalara yol açmıştır. Tartışmalar daha çok Batı'da yapılan İslâm araştırmalarının siyasi ve içtimaî

3 Türkçe tercümesi için bk. Edward Said, *Oryantalizm. Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, terc. Neziha Uzel, Pınar Yayınları, İstanbul 1982.

rolü üzerinde yoğunlaşırken, netice olarak oryantalistleri, kendi yaptıklarının “dışardan” nasıl gözüktüğünü, yine Doğu’ya ait bir tavır olarak gözden geçirmeğe sevk etmiş benziyor.

Burada tanıtımını yapacağımız kitap Bonn Üniversitesi Felsefe bölümünde doktora tezi olarak hazırlanan bir çalışmanın yayımlanmış hali olup genel olarak müslümanlar tarafından oryantalistlere yöneltilen eleştirilerin bir değerlendirmesidir. Yazar, kitabın önsözünde amacının Batı’da yapılan “İslâm araştırmaları”nın neticelerinden etkilenenlerin reaksiyonlarının bundan sonra daha fazla nazar-ı dikkate alınmasına katkıda bulunmak olduğunu söylemektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, yapılan tenkitlerin değil de, reaksiyonların daha fazla dikkate alınması olunca, yazarın bundan ilk okunduğunda anlaşılana kastetmediği ortaya çıkıyor. Yazanın kastının farklı olduğunu biraz daha açık şekilde ifade eden, kitabın girişinde ortaya koyduğu tez şu şekildedir: “Oryantalizmin sadece kitap ve dergilerde tartışılmasıyla iktifa edilmeyip, *el-Ahrâm* gibi Arapça günlük gazetelerde de müzakere edilecek kadar önemli bulunması, asıl meselenin, ihtilafı araştırma sonuçlarının kabul edilmesi veya reddedilmesi olup olmadığı sorusunu ortaya koymaktadır. Ben bu yüzden çalışmanın çerçevesi içerisinde bu konuda vuku bulan iç çatışmanın boyutlarını incelemek istiyorum. Bu tartışmalarda oryantalistler tenkit edilmekten ziyade bir iç çatışmada müslüman-Arap ülkelerde gelenekleri sorgulayan, liberal vs. eğilimleri tartarak için alet edilmektedirler.” (s. 9). Buna göre oryantalizm, genellikle zannedildiği gibi, İslâm coğrafyasının bir gözlemcisi değil, iç çatışmalardaki taraflardan biri olarak görülmekte ve öylece değerlendirilmektedir. Rudolph, oryantalistler övüldükleri veya yerildikleri zaman bunun çoğunlukla vekil tenkidi (Stellvertreter-Kritik) şeklinde olduğunu söyler. Dolayısıyla oryantalizm tenkitlerinin asıl adresi Batı’da değil, içeride aranmalıdır (s. 9). Başka bir ifadeyle, oryantalistler yaptıklarının arzu ettikleri gibi değil (?), daha farklı bir şekilde, devam eden ve nedenleri tamamen “Batı” dışında (?) aranması gereken bir iç çatışmada, hiç alâkaları olmadan bir taraf muamelesi görmektedirler! Ancak yazar nasıl olup da böyle bir kavrayışın ortaya çıkabildiğini, bu bakış şeklinin vakıa mutabık olup olmadığını ele almamakta, sadece bunun doğru olmadığını iddia ederek geçiştirmektedir.

Rudolph’un Abdul Latif Tıbawi’den zikrettiği, genel olarak müslümanların müsteşrikler hakkındaki kanaatlerini ifade eden şu tesbit, bu disiplinin sürekli olarak Avrupa’nın ve İslâm dünyasının tarihiyle alakalandırılarak değerlendirildiğini ortaya koyar: “Doğu, Batılı asker, politikacı ve misyonerlerin objesi olurken, İslâm ve Arap kültürü de -birçok müslümana göre- Batılı araştırmacıların ve yorumlarının objesi olmuştur. Savaşan haçlıların veya misyonerlik faaliyetlerini yürüten ruhbanların yanı sıra şimdi de ‘nazariyeler ortaya atan’ oryantalistler peyda olmuştur.” (s. 5).

Bu kitaptan oryantalistlerin kendi haklarındaki olumsuz kanaatleri düzeltmek için pek gayret sarfetmediklerini de öğreniyoruz. Yazara göre, kendilerine XVIII. yüzyılın başından beri “oryantalist” denilen kişiler, Batı’daki İslâm ve Doğu kültürü hakkındaki imajın pekişmesi konusunda oldukça fazla rol aldılar. Ancak bunu yaparken mevcut kanaatleri kendi bilgilerine göre düzeltmek yerine, az veya çok şuurlu bir

şekilde bilgilerini mevcut kanaatlere uydurdular. Yani gerçeğin daha iyi ortaya çıkmasına yardım eden, işin dışında kalan bir gözlemci değil, Avrupa merkezli bir toplumun herhangi bir ferdi olarak hareket etmişlerdir (s. 5). Müsteşriklerin bu tavırları ile onların müslümanlar arasındaki iç tartışmalarda taraflardan biri olarak görülmesi arasındaki alâka üzerinde durmak yerine, yazar bu durumun zaman içinde değişerek oryantalistlerin “objektif ilmi metotları” kullanmaya başladıklarını iddia etmekte, oryantalizmin çağnıştırdığı, “sömürgeciliğin keşif kolu” imajını “sözle” tashih etmeye çalışmaktadır.

Oryantalizmin tarihi oldukça eski olmakla birlikte müslümanlar bu disiplin ile ciddi olarak 1873 yılında yapılan Uluslararası Oryantalistler Kongresi’nden sonra ilgilenmeye başlamışlar ve günümüze kadar bu ilgileri devam etmiştir. Ekkehard bu ilgiyi kitabında çeşitli başlıklar altında ele alarak, eleştirenleri ve eleştiri konularını bir tasnife tâbi tutmaktadır.

Beş ana bölüme ayrılan kitabın birinci bölümünde XIX. yüzyılın sonundan 1980’li yılların başına kadar oryantalizm etrafında dönen tartışmalara yer verilmekte ve geçen yüzyılın başından itibaren *el-Muktataf*, *el-Hilal* ve *el-Meşrik* gibi kültür dergilerinde “istişrak” ve “müsteşrikun” kavramlarının görülmeye başlandığı belirtilmektedir. Bu dönemdeki müslüman mütefekkirler müsteşrikleri, ülkelerini işgal eden güçlerin adamları olarak görmektedir. Yine bu bölümden Kahire Üniversitesi’nin 1908’de açılmasından sonra oryantalistlerin ilk defa misafir profesör olarak bir Arap ülkesine geldiklerini öğreniyoruz (s. 19).

Rudolph, oryantalizme yapılan eleştirileri üç gruba ayırmıştır: 1. Gelenekçi kanat başlığı altında Ömer Ferruh, Muhammed el-Behiy, Abdul Latif Tibawi, Abdulhalim Mahmud gibi üniversite hocalarını zikretmektedir. Bunların tenkitleri çok farklı yönleri ele almaktadır: ilgileri açısından oryantalistlerin hacı seferlerinin bir uzantısı olduğunu savunular yanında, metod açısından bir dinin dışında olanların, o dinin içinde olanları anlayamadığını savunanlar da mevcuttur. 2. Takdir eden tenkitçiler arasında da Necip el-Akiki, Yusuf Esat ed-Dagir, Salahaddin el-Müneccid, Muhammed Kamil Ayyad ve Abdurrahman Bedevi gibi yazarları sayar. Rudolph bunlardan ilk ikisinin (el-Akiki ve ed-Dagir) Lübnan kökenli hıristiyanlardan olduklarını vurgular. Eserden gelenekçilerin tenkitlerinin çok geniş bir alanı kapsadığı anlaşılırken, takdir edenlerin oryantalistleri hangi noktalarda övdükleri konusu çok açık değildir. Hatta yazar bir dipnotta Bedevi’nin Batı’daki Kur’an ve siret çalışmalarını tenkit eden iki makalesini yayımladığını söyler (s. 45, dipnot 1). 3. Marksist alternatif başlığı altında Enver Abdulmalik, Abdullah Laouri ve Sadık Celal el-Azm gibi isimler zikredilmektedir. Bunlar da çoğunlukla sosyalist fikirler ışığı altında oryantalizmi tenkit etmektedir. Rudolph, Abdulmalik’in oryantalistlerin Doğu’yu Avrupalılar tarafından oluşturulan etnik bir tipolojiye zorladıklarını iddia ettiğini ve eleştirilerini bu noktada yoğunlaştırdığını söyler. Yazar’ın vurguladığı diğer bir konu da Abdulmalik’in sömürge güçlerinin, orjinal kaynakları kendi mülkiyetlerine geçirerek bölgedeki araştırmacıların uzun süre engellendiği yönündeki görüşleridir (s. 47).

Kitapta birinci bölümün son kısmı Edward Said'in *Orientalism* adlı eserinin etrafında dönen tartışmalara ayrılmıştır. Rudolph'un tesbitlerine göre Said'in eseri Batı'daki kadar İslâm dünyasında ses getirmemiştir. Ona göre bunun en önemli sebebi eserin tercümesinin anlaşılabilir oluşunun yanı sıra, Said'in Michel Foucault'ya dayanılarak yapılan yapısalcı yorum metodunun (strukturalistische Interpretationsmethode) da rolü olmuştur. Rudolph'a göre bu, geleneksel eğitim almış olan alimlerin anlayacağı bir tarz olmamakla birlikte, Arap entelektüelleri arasında Batı kültürüyle eğitim ve öğretim yoluyla bir ünsiyet kurmuş olanlarından bazıları Said'in kitabını değerlendirmiştir. Mesela Lübnanlı yazar Gassan Selame *Orientalism* kitabını Enver Abdulmalik'in 1963 yılında oryantalizmi tenkit için yazdığı makaleden² sonra oryantalizme yapılmış olan "ikinci modern saldırı" olarak nitelemiştir.

Kitabın ikinci bölümünde ise oryantalizmin kuruluşu ve konularına yönelik tenkitlere yer verilmiştir. Yazar, Maxim Rodinson'un "Müslümanlar Hristiyan Batı için bir 'problem' olmadan çok önce bir 'tehdit' oluşturuyordu" şeklindeki tesbitinin Avrupa'nın İslâmiyet'le ilmi bir şekilde münakaşaya girmesinin makablini oluşturduğunu söyler (s. 67). Kitapta müslümanların nazarında oryantalist çalışmaların ortaya çıkışı ve müesseseseleşmesi anlatılırken *el-Fikrû'l-Arabî* dergisinin nâşiri Rıdvan es-Seyyid'in oryantalizmi tenkit eden bazı görüşlerine de yer verilmiştir: Buna göre, Orta doğu uzmanlarının son zamanlarda kaleme aldıkları yazılar "acele hazırlanmış gizli haberalma raporları"na benzemekte ve bu oryantalistler daha ziyade politikacıların talimatlarına göre hareket ederek Orta Doğu'yu "jeopolitik bir çalışma sahası"na indirgemektedir.

Yazar, son zamanlarda oryantalizm hakkında yayımlanan Arapça yazıların yaklaşım tarzını ele alırken bunların objektif olmadığını, olmalarının da sömürge zamanında çok zor olduğunu, zira müslümanlara göre Avrupa sömürgeciliği gerçeğini Avrupa kut'asından gelen kültürel ve fikrî açıklamalardan ayırmanın imkansız olduğunu söyler. Bu bölümde Ali Hüsnî el-Harputî, Ahmad Smajlovic ve Mahmud Zakzûk gibi bazı müslüman yazarların oryantalistleri nasıl tasnif ettikleri de ele alınmıştır. Mesela 1980 yılında Kahire Üniversitesi'nde oryantalizm hakkında bir doktora tezi hazırlayan Ahmad Smayiluvits (Smajlovic), oryantalistleri İslâm'ı doğru değerlendirenler (*mun-sifûn*), İslâmiyet'i dini ve ideolojik sebeplerle iradî olarak bozanlar (*muchifûn*) ve aşırı fikirlerden kaçınarak orta bir yol tuturanlar (*mu'tadilûn*) olmak üzere üçe ayırmıştır.

Eserde, müslüman yazarların oryantalistleri en çok tenkit ettikleri noktalar olarak vahiy ve Kuran, Hz. Muhammed, sünnet ve hadis, fıkıh, felsefe ve kelâm, tarih ve İslâm'ın halihazırdaki durumu ve son olarak da dil ve edebiyat hakkındaki görüşleri şeklinde tesbit edilmiş ve bunlar ayrı başlıklar altında incelenmiştir.

Kitabın üçüncü ve dördüncü bölümlerinde oryantalizmi tenkit edenler iki grupta ele alınmaktadır: Geleneksel Arap-İslâm eğitimi almış ve İslâm'ın değerlerine bağlı olanlar "insider" olarak "Tenkidin Mümessilleri" başlığı altında ele alınarak, tenkitlerini millî ve dinî bağlarından bağımsız olarak geliştiren, daha ziyade Batılı bir tarzı

2 Anouar Abdel-Malek, "Orientalism in Crisis", *Diogenes* 44 (1963), s. 103-140.

benimseyen tenkitçiler de "outsider" olarak değerlendirilmiştir. "Insider" sınıfının temsilcileri belli başlı bazı eserleri ele alınarak incelenmiştir: Enver el-Cündî, *Sumûmü'l-istişrâk ve'l-müsteşrikîn fi'l-'ulûmi'l-İslâmiyye*, Kahire 1984; Mahmud Hamdi Zak-zûk, *el-İstişrâk ve'l-halfiyye el-fikriyye li's-sırâ'i'l-hadarî*, Doha 1983; Kâsım es-Semarrâ'î, *el-İstişrâk beyne'l-mevdû'iyye ve'l-ifti'âliyye*, Riyad 1983; Muhammed Hüseyin Ali es-Sağîr, *el-Müsteşrikûn ve'd-dirâsât el-Kur'âniyye*, Beyrut 1983.

"Outsider" gurubundan da Hisham Sharabi, Ridvan es-Seyyid, Abdunnebi Istayf, Hichem Djait, Abdallah Laroui, Muhammed Arkoun ve Aziz el-Azmeh gibi isimlere yer verilmiştir. Bunlar tenkitlerini daha ziyade Batılı tenkit metotlarını kullanarak yapan, Batı'da yetişmiş, çoğunlukla orada faaliyet gösteren ve artık kendileri de kısmen bu disipline mensup Doğu kökenli yazarlardır.

Kitabın sonundaki dokuz sayfalık bölümde ise ele alınan temel fikirler kısaca özetlenmektedir. Buna göre oryantalizme yapılan tenkitler çok çeşitlilik arz etmektedir. Yazarın kitabın başında zikrettiği "oryantalistlerin bir çekişmenin aleti yapıldığı" tezi ise yeterince delillendirilerek işlenmemiştir. Buna rağmen yazarın, mensup olduğu disipline yapılan eleştirileri anlamaya çalışması, böyle bir çalışmadan bekleneceği gibi, yapılan tenkitlerin haklı olup olmadığı gibi bir soruya cevap gayretinden uzaktır ve bu haliyle kitabın başında zikrettiği (s. 5) genel oryantalist tavrı sürdürmektedir. Ancak herhangi bir şekilde temellendirmek ihtiyacını hissetmeden sonuçta zikrettiği şu cümlesi onun eleştirilere verdiği bir cevap olarak da düşünülebilir: "Müslümanların XIX. yüzyıldan beri oryantalizm hakkında düşündükleri veya yazdıkları şeylerin pek çoğu oryantalistlerin kendi dalları hakkındaki niyetleri ve kullandıkları kavramlarla taban tabana zıttır" (s. 189). Halbuki kitapta zikredilen hemen bütün tenkitler ya oryantalistlerin niyetleri, ya kullandıkları kavramlar ya da metotlarının sıhhatini kendilerine konu edinmektedir; oryantalistlerin ürettikleri bilginin ne işe yaradığı sorusu ise, yazarın hemen hiç temas etmediği; ama kanaatimizce tartışmanın merkezinde yer alması gereken en esaslı sorudur.

Kitap bizim hakkımızda Batı'da yazılanlara, bizden birilerinin verdiği cevapların Batı'da nasıl görüldüğünün bir değerlendirmesini merak edenler için ilginç bir misal teşkil etmektedir.

Hilal Görgün

Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi

Şerif Mardin

State University of New York Press, New York 1989, Pp. 267;

Myths, Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion

Ian G. Barbour

Harper and Row, San Fransisco 1976, Pp. 198.

Din ve ideoloji konusundaki çalışmalarını ile tanıdığımız Şerif Mardin'in geniş bir kitle tarafından merakla beklenen, Nurculuk hakkındaki çalışması ABD'de sekiz yıl önce yayımlandı. Eserin, yayımlandığından bu yana, gerekli ciddiyetle tartışılmadığını düşündüğümüzden, eseri bir kere daha kitap tanıtımı çerçevesinde ele almayı uygun bulduk. Eser Türkiye'de din sosyolojisi alanında yapılmış nadir, ciddi çalışmalardan biridir. Din ve sosyal dindarlık konularının sıcak gündemi oluşturduğu günümüzde, soğukkanlı bilimsel tahlillere her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır. Mardin'in kitabında uyguladığı dini, bir 'dil' olarak ele alma yönteminin kökenlerine ve ima ettiği sonuçlara dikkat çekmek için Ian G. Barbour'un eseri de kısaca ele alınacaktır.

Kitap hakkındaki tartışmaya geçmeden önce, kitabın Türkçe tercümesinden kısaca bahsetmek istiyorum. Şerif Mardin'in kitabı *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* başlığıyla Metin Çulhaoğlu tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş ve 1992 yılında İletişim yayınları arasında çıkmıştır. Büyük ilgi gören kitap, o günden bu yana nâdir sosyolojik incelemelere nasip olacak şekilde altı baskı yapmıştır. Ne yazık ki tercüme son derece başarısızdır; İngilizce metne sadık kalınmamış ve Türkçe ifadelerin seçiminde titiz davranılmamıştır. Mesela "geriliğin öz simgesidir" şeklinde tercüme edilen "the very incarnation of backwardness", "geriliğin bizzat canlı timsali" olarak ifade edilse daha uygun olurdu. Tercüme hatalarına dair burada başka örnekler vermeyi zaid saymaktayız. Kitapta Bediüzzaman'a ait alıntılann İngilizce'den tercüme yerine asıl metinlerden bulunarak konulması son derece yerinde bir karardır. İsmail Kara, Necmeddin Şahiner ve İhsan Atasoy bu konuda yardımcı olmuşlardır. İlgilenenlere mümkünse kitabı aslından okumalarını tavsiye ederiz.

Eser, sosyal bilim dünyamızın incelemeye alışık olmadığı türden bir konuyu ele almaktadır. Toplum bilimcilerimiz, yaygın sosyokültürel ve politik etkisi ortaya çıktığından bu yana, basın yayın organlarında sürekli gündeme gelmesine rağmen genellikle bu konuyu tabu olarak görmüşlerdir. Bu açıdan eser, Türk toplumu ile ilgili araştırmalara önemli bir katkıda bulunmaktadır. Bilindiği gibi Türkiye'de Nurculuk üzerine çok şeyler yazılıp söylenmiş; halen de söylenmektedir. Elimizdeki kitabın yoğun ideoloji yüklü bu söylemden ayrılan yanı, sosyal bilim kavram ve teknikleri yardımıyla Nurculuğu bir toplum olayı olarak ele almaya çalışmasıdır. Yazar bunu Nurculuk konusundaki mevcut bakış açısını ve çalışmaları değerlendirirken şu şekilde ifade etmektedir: "Said Nursi gibi bir dinî önderin başarısının, bizzat ona karşı kampanya yürütenler arasında merak doğurmuş olması ve onların Said Nursi'nin etkisinin giriftliklerinin sırnını çözmeye yönelik bir girişimde bulunmuş olmaları beklenebilir. Ancak, böylesine hasmane, hilekâr, güven vermeyen ve istismarcı tavsifler bu ihtiyacı karşılamamaktadır" (s. 2).* Bunun yanında siyasal bilimciler tarafından ortaya konulan eserlerin de yetersizliği yazar tarafından vurgulanmaktadır.

Mardin'e göre bu bir ihmaldir ve böyle bir ihmalin gerisinde yatan sebep entelijansiyanın Nur hareketinin seküler Cumhuriyet rejimi için bir tehlike olduğunun altını

* Bu yazıda verilen sayfa numaralan eserin İngilizce baskısına aittir.

çizdiği halde, onun sosyolojik dinamiklerini anlama konusunda hiçbir girişimde bulunmamasıdır (s. 41).

Yazar önsözde Said Nursi'ye (1876-1960) dikkatini ilk olarak çektiği için merhum Cemil Meriç'e teşekkür ediyor. O günden kitabın yayınladığı zamana kadar yaklaşık on bir yıl geçtiğini düşünürsek, bir yandan konunun bir sosyal bilimci için çetrefilliği, diğer yandan elimizdeki çalışmanın bir emek mahsulü olduğu ortaya çıkar.

Kitabın Türk cemiyetindeki değişimin temel diyalektiğini yansıtmaya gayesine yönelik olduğu anlaşılan ve gerçekten ilgi çekici bulduğum kapak kompozisyonundan bahsetmek istiyorum: Yeşil bir zemin üzerinde, solda CHP'nin ilkelerini temsil eden altı ok, sağda Arap harfleriyle "Allah" yazısı ve ortada Türk bayrağı yer alıyor. Öyle görünüyor ki altı ok Cemil Meriç'in tabiriyle "kültür" ve "uygarlık"ı, Arap harfleriyle "Allah" yazısı ise "irfan" ve "umran"ı temsil etmekte; bayrak ise "umrandan uygarlığa" ve "kültürden irfana" gidiş geliş sancılan içindeki Türk toplumunu vurgulamaktadır.

Bir Dilin Başka Bir Dile Tercümesi

Şerif Mardin, genel olarak dini bir "toplum faaliyeti" (social practice) olarak görmektedir (s. 14). Bu faaliyet ifadesini "dil" (idiom)de bulmaktadır. Ancak bu kabuller dilin, içinde işlerliğini sürdürdüğü sosyal bünye ile ilişkisini açıklamakta yeterli değildir. Başka bir ifadeyle, dilin sosyal statü ve konumların değişkenliği ile irtibatının nasıl kurulacağı meselesi ortaya çıkmaktadır. Mardin, bu karşılıklı alâkanın Foucault veya Weber tarzı bir yaklaşımla incelenmesinin mümkün olduğunu; ancak kendisinin Weber'i seçtiğini belirtmektedir. Buna göre, dil ve "sosyal statü/konum" arasındaki münasebet, iki farklı tecrit seviyesi arasındaki alâkadır. Bu arada, söz konusu ilişkide "güç"ün (iktidar) önemli yeri de unutulmamalıdır. Eğer bu iki alanın sınırlandırılması reddedilebilirse, bunların birbiriyle münasebetini ortaya koymak bir araştırmacı için mümkün olmayabilir (s. 14). Yazar devamla, sosyal dinamiklerin doğurduğu statü, konum ve iktidar ilişkilerindeki değişmelerin belli bir dil içinde yeni bir "lehçe" (discourse) oluşturduğunu belirtmektedir ("İdiom"un "dil", "discourse"un "lehçe" olarak tercümesinin uygun olduğu, Pensylvania Üniversitesi'ndeki görüşmemizde bizzat yazar tarafından belirtilmiştir.). Eğer sosyal değişim sosyal ilişkileri kökten değiştirmeye yönelik ise, dili de tasfiye etme yolunu tutacaktır.

Mardin, ana hatlarıyla yukarıda özetlenen yaklaşımını sosyal değişim süreci içerisinde bulunan Türk toplumunda önce Said Nursi, sonra da Nurculuğun kazandığı tesirin sosyolojik temellerini araştırırken kullanmaktadır. Mardin'in söz konusu teorik yaklaşımı, Türkiye ve Said Nursi örneğine nasıl uyguladığına geçmeden önce, çalışmada önemli bir yer tutan ve bu yüzden açıklığa kavuşturulmasının zaruretine inandığım iki kavram üzerinde durmak istiyorum: "Dil" (idiom) ve "lehçe/söylem" (discourse). Müellif söz konusu kavramları hangi mânâda kullandığını şu şekilde açıklamaktadır: "Dil ile sosyal münasebetlerin belli bir sahasında kullanılan özel bir lisani, "lehçe" ile ise bu dilin, içinde daha özel bir takım faaliyetler tarafından yapıldığı yolu kastediyorum."

Bu nazari kabuller uyanınca İslâm bir “dil”, -Bediuzzaman Said Nursi tarafından İslâm’ın belli şartlar içerisinde geliştirilen ve uyarlanan şekli olan- Nurculuk ise bir “lehçe”dir. Dolayısıyla çalışmanın bir yandan dil-lehçe ilişkisini ortaya koyarken, öbür yandan söz konusu yeni lehçenin ortaya çıkışına ve toplumsal etki yaratmasına yol açan gözlemlenebilir (objective) olması, aynı zamanda ruhî şartları ve değişimleri tespit etmesi gerekmektedir.

Sosyal değişimin dil düzleminde ele alınması çok eski olmayan bir yaklaşımdır. Bununla birlikte şurasını belirtelim ki, Şerif Mardin bir yandan böylesine yeni bir yaklaşımı uygularken, diğer yandan özellikle objektif birtakım değişimleri açıklarken klasik teori ve kavramları da kullanmaktadır. XIX. ve XX. yüzyıllarda Batı toplumlarının yaşadığı köklü sosyal ve kültürel değişimlerin anlaşılması, açıklanması ve yol açtığı meselelerin halledilmesi sosyal bilimler alanında geniş bir literatür ve kavram hazinesi oluşturmuştur. Şerif Mardin elimizdeki çalışmada söz konusu sosyal bilimci ve düşünürlerin yüz yıl boyunca oluşturdukları kavramları, başka bir ifade ile açıklamaya çalışmaktadır. Yazar, “Weber usulü”nü “Foucault’un usulü”ne tercih ederek kullandığını açıkça belirtmekte, bununla birlikte kullandığı istilahlar Weber’inkilerle sınırlı kalmamaktadır. Özellikle Tönnies’in “cemaat” ve “cemiyet” kavramları ile Durkheim’in “mekanik ve organik dayanışma” kavramları bu çalışmada, özellikle baştaki bölümlerde, önemli bir yer tutmaktadır.

İslâm dini ve Nurculuk hareketinin bir “dil” ve “lehçe” olarak ele alınması ve sosyal bilim dili -eğer tabir yerindeyse “Weber lehçesi”- ile açıklanmaya çalışılması, insana bir dil ve lehçenin (İslâm ve Nurculuk) bir başka dil ve lehçeye (sosyal bilim dili ve Weberci söylem) tercüme edilme çabası gibi görünmektedir. (“Aziz ve Takipçileri” bölümünde, İslâm’da “aziz” (saint) kavramının yerinin ve Batı’dakinden farklı yanlarının tartışılması bunun güzel bir örneğidir.)

Öte yandan, dinin bir dil olarak ele alınması ile ilgili yaklaşım üzerinde durmakta yarar var: Bu yaklaşım temelde bilim felsefesindeki 1960 sonrası gelişmelere dayanmaktadır (Barbour, Ian G. 1976. *Myths, Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*, San Fransisco: Harper and Row.) 1960’lı yıllar boyunca deneyciliğin (emprisizm) şiddetle eleştirilmesi ve özellikle dil ve objektiflik arasında belli bir bağlantı olduğunun ortaya konması neticesinde, pozitivist objektivizmin imkân dışı olduğunun ispatlanması, tedrici olarak felsefecileri, dilin farklı fonksiyonları yerine getiren çeşitli şekilleri olduğunu kabul etmeye itmiştir. Bunun neticesi olarak artık bilim bütün tartışma ve söylemlerin tek ölçütü olmaktan çıkmıştır. Günümüzde felsefenin en yaygın akımı olan “dil tahlili”, dilin çeşitli tarzlarının (bilim, sanat, ahlâk, din v.s.) nasıl kullanıldığını araştırmaktadır. Söz konusu yaklaşıma göre bilim, sanat, ahlâk, din v.b. her tarzın kendine göre bir vazifesi vardır; bundan dolayı adı geçen dil kullanım tarzlarının yararlı olup olmadığı, toplumsal fonksiyonlarını yerine getirip getirmediğine bağlıdır. Başka bir ifadeyle, bir önermenin değeri, kişinin onunla ne yapmak istediğine bağlıdır. Ayrıca dilin her kullanım tarzı, yüklediği amaca uygun olacak şekilde kendine has bir mantığa sahiptir (Barbour).

Dil tahlilcileri dilin çok çeşitli fonksiyonlarını ortaya koymuşlardır. Mesela, “dinî dil” bir bağlılık ifadesidir, bir hayat tarzını âmirdir, bir ahlâk ihtiva eder, bir kendini idrak (self understanding)dir ve insanın varlık karşısında bir tavır alışıdır. Bir çok felsefeci dinin yukarıdakine benzer bilim dışı fonksiyonlarına işaret ederek bu fonksiyonların yerinde ve yararlı olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu yaklaşım din ile bilim arasındaki tarihî ve derin çatışmaya cazip bir çözüm gibi görünmüştür. Çünkü, bu sahalarda (din ve bilim) birbirini bütünleyen farklı fonksiyonlara hizmet ederse artık çatışmayacaklar demektir. Söz konusu felsefecilere göre, “ilmî dil”in amacı tabiata hakimiyet, “dinî dil”in amacı ise değerlere adanmışlık, ahlâk ve insanın varlık içindeki yerinin mânâsıdır.

Ancak, şurası hiçbir zaman gözardı edilemeyecek bir gerçektir ki, bu banşçı iş bölümünün karşılığı dinin, gerçeklik hakkında iddiada bulunmaktan vazgeçmesi ve kendi dışındaki gerçeklere saygılı olmayı öğrenmesidir. Bu bakış açısına göre dinî inançlar, insan hayatı üzerinde olumlu etkileri olan “ faydalı kurgular” (useful fiction) olabilir; fakat onlara hiç bir zaman gerçeklik konusunda söz etme hakkı ve izni verilmemiştir. Zira gerçeklik konusunda konuşma yetkisi sadece ilim diline aittir (Barbour).

Bunun yanında, Ian G. Barbour gibi dinin sadece “ faydalı” olmakla kalmadığını aynı zamanda ilmî ve idrakî başka bir ifadeyle insanlara gerçekleri öğretmeye yönelik bir takım fonksiyonlara sahip olduğunu kabul eden felsefeciler de vardır.

İki Dünya Görüşünün Karşılaştırması veya Türk Toplumunun Modern Dünyaya Varışı

Mardin kitabının girişine şu cümlelerle başlamaktadır: Türkiye’de Cumhuriyet’in ilk yıllarında İslâm araştırmaları ortaya çıkmadı. Çünkü Cumhuriyet yönetiminin temel efsane (myth)si böyle bir gelişmeyi engelledi. Yeni Türkiye tarihinin ilk yirmi yılı dramatik laikleştirme reformları ile söz konusu efsanenin önemini vurguladı. 1925-1950 arasında daha önce Osmanlı dönemi Türk münevverlerini meşgul etmiş bulunan dinî tartışmalar hakkındaki esas müracaat kaynakları Cumhuriyet öncesinden kalma tozlu risalelerdi. 1950’den itibaren laikleştirmenin yavaşlamasıyla birlikte, dinî neşriyat ortaya çıkmaya başlamıştır. Ancak, bu çalışmalar sadece din eğitimi görevleri ilgilendirmekte, polemik gayesiyle yazılmış birçok kitap ve mahalli basındaki tartışmaların yansıttığı şekliyle çağdaş Türkiye’de dine duyulan derin bağlılık konusunda bize bir anahtar vermemektedir. Söz konusu çalışmalar, Türk muhafazakârlığının dinî bir yörünge ve Kemalist jakobenizmin “ ilerici” (Tırnak işaretleri yazara aittir) tavır etrafında döndüğünü ortaya koymamaktadır. Gerçekten de günümüz Türkiye’sinde din hakkındaki tartışmalar canlıdır ve bütün Türkler bunun, başta laiklik olmak üzere, Türkiye Cumhuriyeti’nin bazı ideolojik temellerini etkilediğinin farkındadırlar.

Türk aydınlarının, bazan tarikat faaliyetlerinin artmasına, din eğitiminin yaygınlaşmasına ve gençlerin karizmatik vaizler tarafından cezbedilmesine karşı, ateşli kampanyalar yürüttüğünü ancak bunların günümüzde muhaliflerinin açıklarını bulma konusunda daha iyi hazırlanmış fundamentalist müslümanlar tarafından cevaplandırıldığını belirten Mardin, “Burada kökleri derinlerde olan dünya görüşleri, değerler çarpışmaktadır ve bu durum Türkiye’nin modern dünyaya varmasının bir parçasıdır” demektedir.

Mardin'e göre Said Nursi laiklerin en acımasız eleştirilerine hedef olan dinî şahsiyetlerden biridir ve onların gözünde gericiğin canlı timsalidir. Bundan dolayı Said Nursi'nin takipçileri kendilerini yasa dışı dinî propaganda yapma suçlamasından koruyabilmek için dinî kimliklerini yıllarca gizlemek zorunda kalmışlardır. Onların hukukî durumlarındaki müphemiyet belli aralıklarla mahkemelerin gazabını çekecek şekildedir (s. 2).

Şerif Mardin 1950'den bu yana İslâm'a karşı daha meraklı bir ilginin kindarlığını yerine geçtiğini; ancak son yıllarda İslâmiyet'in yeniden güçlenmesi ile laik hayat tarzının tehlide uğraması olayının tavırların yeniden sertleşmesine ve çatışmaya dönüşmesine yol açtığını belirtmektedir. Bu durumun Said Nursi'nin anlaşılmasını engellediğini belirten yazar, kendi çalışmasını şöyle tanımlamaktadır: Bu çalışma Said Nursi gibi bir kişinin etkisinin kaynakları ve temellerini açıklama girişimidir. Eser hayatı boyunca Said Nursi üzerinde birleşen çeşitli tesir sahalalarının tasvirinden oluşmaktadır. Bu çalışma bir dinî lider olarak Said Nursi'nin hayatına katkıda bulunan unsurların karşılıklı ilişkilerinin sistemli bir açıklamasını vermez. Bununla birlikte eser, önemli gördüğü unsurların ve Bediüzzaman'ın hayatı ve talebeleri üzerindeki etkisine daha fazla ışık tutacağını kabul ettiği kavramların seçiminde belli bir bakış açısı benimsemiştir. Söz konusu kavramlar kültüre ait olup bizzat kültürün içindedir ve bunlar sosyal ilişkilerin deyimleri, söylem ve uygulamalarıdır.

Altı bölümden oluşan kitap, temel metodolojik konuların ve kavramların tartışıldığı yirmi üç sayfalık bir giriş bölümü ile başlamaktadır. Birinci bölüm, "Fundamentalist Bir Müslüman Türk Mütefekkirinin Hayatına Temel Yaklaşımlar" başlığını taşımaktadır. İkinci bölümde Bediüzzaman'ın hayatı anlatılmakta, üçüncü bölümde "On dokuzuncu Asır Sonu Osmanlı İmparatorluğunda Din, İdeoloji ve Şuur" başlığı altında Said Nursi'yi hazırlayan sosyal zemin tanıtılmaktadır. "Matriks ve Mânâ" başlığını taşıyan dördüncü bölümde Nuruçluğun doğuşu ve çevre ile etkileşimi üzerinde durulmakta, beşinci bölümde "Aziz ve Takipçileri" başlığı altında Bediüzzaman'ın önde gelen bazı talebeleri tanıtılmaktadır. "Tabiat Makinası" başlıklı son bölümde ise Said Nursi'nin eserleri ve görüşleri tahlil edilmektedir. Bu bölümler daha çok yabancı okuyucuyu aydınlatacak türde malumat ihtiva etmektedir.

Din ve Değişme: "İrtidat" ve "İhtida"nın Sosyolojisi

Klasik Batı sosyolojisi, toplumun dinden kopuşunu açıklama çabası içinde olmuştur. Bu bakış açısından din sosyolojisi alanında en önemli değişim "ihtida" ve "irtidat" bağlamında aranmıştır. Gerek Weber'in aklıleştirme teorisi, gerek Durkheim'in mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçiş nazariyesi ve gerekse Tönnies'in cemaatten cemiyete geçiş kuramı Batı toplumlarının modernizme paralel olarak yaşadıkları dinden uzaklaşma sürecini açıklama konusunda sarfedilen ilmi gayretin örnekleridir. Bu teoriler, Şerif Mardin'in uygulamasında görüldüğü gibi, XIX. ve XX. yüzyıllarda Batı'dakinin etkisi ile ve ona benzer şekilde ortaya çıkan dinden uzaklaşma sürecini açıklamakta da belli ölçüde yararlı olabilir. Ancak dünyada ve Türk toplumunda sanayileşme, şehirleşme kısacası, modernleşme ile birlikte dinden uzaklaşma (secularization) yanında onunla eş zamanlı bir dine yönelme olayı da varlığını sürdürmektedir.

Bu durum Türk toplumuna has bir özellik değildir. Said Nursi'nin etkisi de bu bağlamda bir anlam kazanmaktadır. Toplumun dinini öncekinden daha fazla bir heyecanla, hem de Batılılaşma ve modernleşme olgularıyla birlikte, yeniden keşfetmeye çalışması ve ona yönelmesi, Batı'daki sekülerleşmeyi açıklamaya çalışan sosyoloji teorileri ile açıklanamaz. İşte bu noktada Şerif Mardin sosyo-linguistik ve sosyo-psikolojik tahlillere başvurmuştur. Mardin'e göre dine yeniden yönelme olayı İslâm toplumunun yeniden üretilmesidir ve bu süreç daha önce toplum bilimcilerden gereken ilgiyi görmemiştir.

Mardin bu durumu şöyle ifade etmektedir: "İslâm hakkında eser veren müellifler İslâm'ın basit bir dinî inançtan ibaret olmayıp, İslâm toplumlarının sosyal hayatını inşa ettiğini, siyasi yükümlülüklerle temel sağladığını, kısacası günlük hayatın sosyal ve siyasi müesseselerin en küçük teferruatını bile doldurduğunu ifade etmişlerdir. Bununla birlikte söz konusu yazarların açıklamadıkları şey böyle bir toplumun yeniden inşa edilmesini sağlayan süreçtir. Ben İslâm toplumlarının yeniden üretilmesinin bir İslâm dilinin umumî kullanımının söz konusu toplumların üyeleri tarafından yaygın olarak benimsenmesine bağlı olduğu şeklinde bir açıklama teklif ediyorum." (s. 3).

Buradan hareketle, Said Nursi'nin Osmanlı İslâm toplumunda yaygın olan kavramları nasıl canlandırıp etkili hale getirdiğini açıklamaya çalışan yazar, Türk toplumunda dine yeniden yönelmeyi "kök-paradigma"nın (root-paradigm) rolüne bağlamaktadır. Victor Turner tarafından geliştirilen bu terimi yazar şöyle açıklamaktadır: Sosyal süreçlerin titiz gelenekler ve kurallar tarafından iyice belirlenip ortaya konulmadığı toplumlarda, kişiler sosyo-kültürel sürecin ve genel gidişatın arkasından çıkardıkları subjektif paradigmalara yönelirler. "Gazi" terimini kök paradigmaya örnek gösteren yazar, Cumhuriyet döneminde bu terimin sosyal ilişkileri yönlendirmede nasıl etkili olduğunu örneklerle açıklamakta ve "helal-haram", "namus", "kanaat", "rızk", "hak", "adalet" gibi daha bir çok kök paradigma örneği bulunduğunu belirtmektedir.

İslâmî dilin Batı'da benzeri olmayan bir şekilde, hayatın bütün alanlarını kapsayacak tarzda kuşatıcı olduğu ve toplumun bütün sınıfları tarafından eşitçe paylaşıldığı yazar tarafından önemle vurgulanmaktadır. Mardin buradan hareketle şöyle mânidar bir neticeye varmaktadır: "Öyle inanıyorum ki, Said Nursi'nin başansı, belli ölçüde, geleneğe ait olan kavramlar tarafından vaad edilen bu yeniden demokratikleştirmeye (re-democratization) bağlıdır".

Recep Şentürk

Allah'ın Batısında

Gilles Kepel

(çev. Işık Ergüden), Metis Yayınları, İstanbul 1995, 312 sayfa.

Türkçe'ye *Allah'ın Batısında* adı ile çevrilen bu kitap Batı'daki İslâm varlığını konu edinmektedir. Çocukluğumuzda bize öğretilen "Allah ne yerde ne göktedir; nerede ararsan oradadır" öğretisinin hilâfına Allah'a bir mekân tahsisini çağırırsa da,

böyle bir başlığın dikkat çekme amacıyla tercih edildiği anlaşılmaktadır. Fransızca orijinal ismi *A l'Ouest d'allah* (Allah'ın Batısında) olan kitabın *Batı'da Allah* şeklinde tercüme edebileceğimiz İngilizce çevirisi (*Allah in the West*, Cambridge 1997) içeriği aksettiren bir başlık taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında Türkçe çeviride de aynı yol takip edilerek Allah'a mekân tahsisi, dolayısıyla bir teoloji kitabı imasını veren *Allah'ın Batısında* başlığı yerine kitabı İngilizce'ye çevirenlerin yaptığı gibi daha uygun bir isim bulunabilirdi.

İslâm, hıristiyanlık ve Yahudiliğin modern dünyadaki gelişimlerini konu edindiği *La Revanche de Dieu*, Paris 1991 (İngilizcesi: *The Revenge of God*, Cambridge 1994); Mısır'daki İslâmî hareketleri incelediği *The Prophet and the Pharaoh* (University of California Press 1986) isimli kitapları ve birçok makaleleriyle tanıdığımız *French National Science Research Council*'in direktörü olan Fransız sosyolog Gilles Kepel'in *Allah'ın Batısında* isimyle Türkçe'ye çevirilen kitabı, ona en fazla şöhret sağlayan eseridir. Kepel'i Türk okuyucuyla tanıştırmak için bu kitabının tercih edilmesi de isabetli görünmektedir.

Kepel, Batı'da İslâm'ı Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa olmak üzere iki kısmıda ele almış. Bunun sebebinin Amerika'daki müslümanların büyük ekseriyetinin zencilerden, Avrupa'dakilerin ise genelde Asya ve kuzey Afrika'dan gelen müslümanlardan oluşmasında; dolayısıyla farklı karakterler arzetmelerinde ve hatta Amerika'daki müslümanların Avrupa'dakilere göre (tarihî süreç bakımından) kendilerini daha yerli görmelerinde aramak gerekir. Kepel Avrupa'dan iki ülkeyi, İngiltere ve Fransa'yı tercih etmiş; bu tercih birkaç yönden anlamlı. Birincisi, bu iki ülke ile buralarda yaşayan müslümanlar arasında kolonial bir bağın olması; ikincisi, bu ülkelerdeki müslümanlarla mesela Almanya'da yaşayan Türk işçilerinin konumları arasında önemli farkların bulunması. Üçüncüsü, her iki ülke aynı coğrafyalardan müslümanları barındırmaktadır. İngiltere'de Asya'dan (çoğunlukla Hint Altkıtası'ndan) Fransa'da ise kuzey Afrika'dan müslümanlar yaşamaktadır. Dördüncüsü, bu iki ülkenin seçilmesi dünya politikalarını ilgilendirmeleri ve güncel dinamikler taşımaları açısından önem arz etmektedir. Her iki ülkedeki müslümanlar arasında son yıllarda önemli boyutlarda hareketlenmeler oldu. Selman Rüştü'nün İngiltere'de yaşaması, kitabının bu ülkede yayımlanması ve müslümanların buna tepki göstermesi; Fransa'nın Cezayir'deki olaylara doğrudan müdâhil olmasıyla Fransa'da yaşayan müslümanların çoğunluğunu teşkil eden Cezayirli'lerin buna karşı çıkmaları, 1989'da başörtülü üç kız öğrencinin derse alınmamasıyla başlayan tartışmalar bu hareketlenmelerden bazılarıydı. Ayrıca Körfez Savaşı'na karşı en yüksek ses de bu iki ülkedeki müslümanlardan geldi.

Kitap, ayrıntılarıyla değil de, bir bütün olarak değerlendirildiğinde ana fikrin, Batı'nın İslâm'ı Sovyetler Birliği'nin yerine yerleştirdiği çerçevesi üzerine kurulduğu görülmektedir. Daha giriş bölümünde, Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla Fransa'da üç müslüman kız öğrencinin ortaokula alınmaması olaylarının aynı yılı, yani 1989'u paylaşımlarına, Selman Rüştü olayının yine aynı yıl ortaya çıkmasına dikkat çekilmesi, kitabı bu bakış açısının çerçeveselendireceğine işaret etmektedir.

Ayrıntılara baktığımız zaman ise İslâm'ı içeriden değerlendiren, Batı'da yaşayan müslümanların kültürel, dinî ve siyasi kimliklerini tahlil eden bir Gilles Kepel ile karşı

karşıyayız. Ana fikrin kaynağı da bu ayrıntılardadır. İslâm'ı Sovyetler Birliği'nin yerine taşıyan şey, onun gettolara sıkışmış yönü değil, modernliğin merkezinde, çağdaş yöntemleri kullanabilen, kendi içinde İslâmîleştirme dinamiği yaşayan yönü ve bu özelliklerin de İslâm ülkelerinde yaşanabilmesidir. Kısacası tehlike olarak görülen, çağdaş dünyanın gerektirdiği yöntemleri kullanan İslâm'dır; yoksa gerici (backward) olarak adlandırılan İslâm değildir. Kitabın İngilizce'sinin arka kapağına bir tanıtım paragrafı yazan Cambridge Üniversitesi profesörlerinden müslüman antropolog Ekber Ahmed'in "kitabın sadece akademisyenlere değil, politika planlayıcılarına da tavsiye edilebileceğini" belirtmesinin ardında belki de bu bakış noktası yatmaktadır.

Üç ana bölümden oluşan kitabın "Amerika'nın Vahşiliğinde" başlığı ile takdim edilen ilk bölümünün belki de en belirgin vurgusu siyahî İslâmî hareketin en önemli dinamiğinin beyaz Amerika ile bütünleşmeden kaçış olduğu üzerinedir. Bu hareketin sadece beyaz Amerika'yı değil, köle ticaretinde büyük payı olmakla suçlanan Yahudiler'i de karşısına aldığı ifade edilmektedir. 1992'de Los Angeles'de meydana gelen zenci ayaklanması dolayısıyla biraraya gelen Crip ve Blood isimli iki rakip zenci çetesinin reislerinin ortak bildirilerinde şu ifadelere yer vermeleri Kepel için beyaz Amerika'dan kaçış dinamiğinin varlığına iyi bir mesnet teşkil etmektedir: "Müslümanlar seninle bir insanla konuşur gibi konuşurlar. Senin varlığına saygı gösterirler. Kırmızı veya mavi renk taşıyorsun diye, Crip veya Blood olduğun için seni küçümsemezler. Sana küfretmezler, katil muamelesi yapmazlar. Sana insan olarak saygı gösterirler. İstedığımız de budur, saygı görmek. Bize de başkalarına davranıldığı gibi davranıl-sın" (s. 19-20). Hatta Kepel beyaz Amerika ile siyah Amerika'nın (müslüman zencilerin) yollannın ne kadar ayrıldığını ilginç bir örnekle ortaya koyar: Domuz, zencinin gözünde eti yasaklanmış bir hayvandan ziyade beyaz adamın yediği, beyaz adamın potansiyel olarak taşıyıcısı olduğu hastalıkları ve tohumları çekmesi için Tanrı tarafından yaratılmış bir hayvandır (s. 45).

Amerika'daki zenci müslümanlar üzerinde yoğunlaşan birinci bölüm 1930'larda Wallace Fard'la başlayıp Elijah Muhammed ve oğlu Wallace D. Muhammed, Malcolm X ve günümüzde Louis Farkhan'la devam eden İslâm Milleti (Nation of Islam) hareketini ele almaktadır.

Fard'ın ve E. Muhammed'in öğretilerinin kuskacında olan Amerikalı zenci için İslâm'ın neyi ifade ettiğini Kepel şu satırlarla anlatır: "İslâm, bu evren ile Hıristiyanlık evreni arasındaki çatışmanın uzun tarihsel geleneğinden dolayı, sözde zencilerin kimliklerine vermek istedikleri mutlak olarak öteki olmanın adıdır." (s. 42). İslâm Milleti'nin gayri sünni yapısına geniş yer verilen bu bölümde dikkat çektiği bir diğer nokta da E. Muhammed'in kurduğu ve 1975'te öldüğü zaman elinde kırk altı milyon dolarlık bir ticaret imparatorluğu bulundurduğudur (s. 47).

Malcolm X'i, E. Muhammed'in sınırlı mezhebini geniş bir harekete dönüştüren kişi olarak niteleyen Kepel, onu "Üç Hayat" başlığı ile inceler. Onun "Üç Hayat"ı E. Muhammed ile tanışmadan önceki dönem, E. Muhammed'in Harlem'de vaizliğini yaptığı dönem ve 1964'te gerçekleştirdiği hac ibadetinden sonra ondan ayrılıp sünni müslümanlığı seçtiği dönemlerden oluşmaktadır. Kepel'in Malcolm X'i hangi noktadan

değerlendirdiği ise, onun için kullandığı “üçüncü dünyacı militan” (s. 50) tanımlamasında ifadesini bulmaktadır.

Yazar, Malcolm X'in öldürülüşünden (1965) E. Muhammed'in ölümüne (1975) kadarki dönemde İslâm Milleti'nin seyrinden ziyade Malcolm X'in ölümü üzerine spekülasyonlarda bulunmaktadır. E. Muhammed ölünce yerini oğlu Wallace Muhammed alır. Wallace sünni İslâm'a yönelik yönünde adımlar atar, hatta ismini de Warith Deen (Varis Din) Muhammed olarak değiştirir. Bu yönelik sünni İslâm açısından Malcolm X'in söylemi doğrultusunda olsa da, devrimci yaklaşımdan uzaklaşan ve mevcut düzenle çatışan söylemi dışlayan bir yapıya bürünmekteydi. Warith Deen Muhammed, hareketine önce “Bilâfîler”, daha sonra da “World Community of Islam in the West” adını verir. Ama E. Muhammed'in öğretisi (Malcolm X öldürüldükten sonra onun yerine Harlem vaizliği görevine atanan) Louis Farakhan ile yine İslâm Milleti adıyla devam ettirilir.

Kepel, İslâm Milleti'nin yukarıda sözünü ettiğimiz Yahudi karşıtı tavrını ve Farakhan'ın bu tavrı sürekli gündemde tutmasının irki veya kültürel bir sebebinin bulunmadığını; bunun Amerika'daki cemaat rekabetinin bir sonucu olduğunu söyler. Yani Farakhan'ın 1983-1992 yılları arasında beyazları şeytan olarak gören suçlayıcı tavrını daha sonra Yahudiler'e yöneltmesini Kepel, cemaatçilik mantığına bağlamaktadır (s. 94). Kanaatimizce bu, dozu aşan bir sosyolojik yorumdur. Oysa bunun yerine psikolojik bir perspektif daha isabetli görünmektedir. Cemaatler, hele Amerika'daki zenciler gibi varlıklarını beyaz düşmanı olmakla anlamlandıran zencilerin oluşturdukları cemaatler, yaşayabilmek için bir düşman bulmak zorundadırlar. Onlar için zamanla beyaz düşman başedilemez görülmüş, daha zayıf görülen ve İslâm tarihi bakımından da uygun olan bir yeni düşman yani Yahudiler bulunmuştur.

Selman Rüştü'nün kitabı *Şeytan Ayetleri*'nden ve bu kitabın İngiltere'deki müslümanlar arasında yol açtığı hareketlenmeden esinlenerek Britanya Ayetleri ismi verilen ikinci bölümün konusu ise İngiltere'deki müslümanlar. Bölüm başlığından da anlaşılacağı gibi *Şeytan Ayetleri* kitabına protestolarla başlayan çalkantılardan hareketle İngiliz yönetimi ile müslümanlar arasındaki çarpışma alanlarına yer verilmektedir. Yazar, dikkat çekmek amacına yönelik olmak üzere Bardford'da küçük çaplı bir protesto mahiyetinde düzenlenen *Şeytan Ayetleri* kitabını yakma eyleminin amacını aşarak medya tarafından dünya gündemine menfi bir İslâm imajı oluşturmak için kullanıldığını teferruatlı bir şekilde ele almaktadır. Burada verilen bilgilerden, televizyon kanallarından hiçbirinin olay mahalline kamera göndermediğini, kitap yakma eyleminin gösteriyi tertip edenlerce kameraya alındığını ve kasetin çeşitli televizyon kanallarına satıldığını, dolayısıyla gösteriyi düzenleyenlerin bu eylemle mesaj amacını güttüklerini anlıyoruz.

İngiltere'deki müslümanlar için İslâm, Amerika'daki zencilerden farklı anlamlar taşımakta, onlar için İslâm yabancı bir şeyin kabulü değil, (İngiltere'deki müslümanların ekseriyetinin Pakistan veya Bengladeş kökenli olmaları sebebiyle) Hint Altkıtası'ndan getirilen dinî geleneğin bir devamıdır. Kepel, tahlillerinde bu durumun farkında olduğunu ortaya koyar. Kitabın bu bölümü Pakistan'ın din temeline dayalı bir

sebeple Hindistan'dan ayrılması gibi konulara girerek sanki bir Hint Altkıtası tarihi sunmaktadır. İngiltere ile bu bakımdan kurulan bağlantı ise müslümanların Hint Altkıtası'nda edindikleri siyasi cemaatçilik kalıplarını bu ülkeye aktarmalarıdır. Bu bölümün ilerleyen kısımları İngiltere'deki müslümanların bu çok kültürlü toplumdaki konumları, eğitim vb. sosyal problemleri, cami ve derneklerin müslüman toplum içindeki yeri ve iç çatışmalar gibi konulara yer verir. Yazarın İngiltere üzerine tahlilleri Amerika üzerine olanlar kadar zenginlik arzetmemektedir. Tabii bunun sebebini, İngiltere'deki müslümanların Amerika'dakiler kadar fazla bir tarihî geçmişe sahip olmasında ve İngiltere'dekilerin dünya gündemine siyasal anlamda ancak 1980'lerden sonra çıkmasında aramak gerekir.

Kitabın üçüncü ve son bölümünün konusu ise yine çoğunlukla Kuzey Afrika'dan müslüman göçmenleri barındıran Fransa. Fransa'nın, Avrupa'da en fazla müslüman nüfusu (dört milyon civarı) barındıran ülke olmasından kaynaklanmalı ki bu bölüme "İslâm Toprağı Fransa" başlığı verilmiş. Yazar, diğer bölümlerde olduğu gibi yine güncel bir olayı ele alarak bu bölümü şekillendirmiş. Bu olay da Fransa'da yaşanan kız öğrencilerin başörtüsü krizi ve krize karşı müslüman öğrencilerin gerçekleştirdikleri protesto gösterileridir. Kepel'in bu olayları gözlemlemesinde vardığı sonuç Fransız laikliğinin diğer dinlerin mensuplarına gösterdiği toleransı, müslümanlara göstermemesinden kaynaklanan çelişkilerinin ortaya çıkması ve bu çelişkilerin özellikle müslüman gençleri İslâmî kimliklerini yeniden kazanmaya ve örgütlenmeye sevkettiği yolunda. Bu arada Kepel'den Fransız danıştayının 2 Kasım 1992'de "Öğrencilerin bir dine aidiyetlerini belirten işaretler taşıması laiklik ilkesine aykırı değildir" şeklinde bir karar verdiğini de öğreniyoruz (s. 192).

Kepel Fransa'daki müslüman gençler arasında 1990'lı yıllarda artık İslâm'ın belirleyici bir kimlik unsuru olduğuna işaret eder. Oysa 1980'li yıllarda müslüman gençlerin kendilerini değerlendirmede İslâm referans noktası olarak görülmemekteydi. 1983 yılında "ırkçılığa karşı-eşitlik" adına ikinci kuşak Afrikalılar tarafından yapılan bir gösteride, göstericilerden birinin kendine İslâm'ı referans göstermesi üzerine olayı konu edinen bir derginin gösterici için "İkinci kuşak Kuzey Afrikalılar arasında bir UFO" tanımlamasında bulunması bu durumun en somut örneklerden birisidir. Bu tanımlama o zaman yersiz değildi. Çünkü o yıllarda ırkçılık karşıtlığı, anti-empyrializm veya Filistin davasıyla dayanışma, dine karşı olan dinsiz sol ideolojilerin tekelindeydi. Kepel bu durumun 1990'larda değişmesinin, Kuzey Afrikalılar'ın müslümanlıklarını keşfetmelerinin sebebini Fransız devleti ve medyasının müslümanları dışlayıcı tutumu olduğunu ima eder (s. 195). Tabii kısmen de olsa bu sebebin yol açtığı, müslümanlar arasındaki işsizlik seviyesinin diğer kesimlere göre çok daha yüksek olması, sosyal statü olarak ülkenin en alt tabakasında yer almaları öze dönüşte, özü yeniden keşfetmede önemli bir etken olmaktadır. Kepel bu durumu "Banliyölerde İntifada'ya Doğru mu?" şeklinde kitabının bu bölümünde kullandığı bir ara başlıkla ifade eder.

Yazar Cezayir'deki FIS (İslâmî Selâmet Cephesi) hareketine ve bu hareketin Fransa'yı ilgilendiren noktalarına geniş yer verir. Açıkça ifade etmese de konuyu değerlendiriş şekline FIS'in asıl mücadelesinin Fransa'ya karşı olduğuna kanaat getirdiği

izlenimi doğmaktadır. Çünkü FIS, Kepel'in tabiriyle tüm günahları Cezayir'in kültürel olarak Fransızlaştırılmasına yüklemektedir (s. 200).

Üçüncü bölümün takip eden sayfaları FIS'in Cezayir'in geçmiş iktidarlarının izlediği Araplaştırma politikalarının yerine izlediği İslâmlaştırma politikasını ve bunun Fransa'ya yansımaları, Fransa'daki cami, dernek ve cemaatlerin durumunu, Körfez Savaşı'nda Fransa'nın da yer almasının bu ülkedeki müslümanlar üzerindeki etkisini ele almaktadır.

Batı'daki müslüman varlığı ve bu varlığın sosyolojik yapısını, bununla bağlantılı olarak da İslâmî hareketleri gözlemleyen Gilles Kepel'i Garb'ın şarkiyatçısı olarak tanımlamak mümkün. Kepel'in bu kitabındaki perspektifini, onun kitabının sonuç bölümünde de belirttiği gibi (s. 299), cemaat nitelikli İslâmî kimlik taleplerinin, çelişkileri ve farklılıklarıyla sanayi sonrası toplumlarda nasıl geliştiklerini gözlemlemek şeklinde belirleyebiliriz. Kepel'in ABD, İngiltere ve Fransa'daki müslümanlar üzerine en önemli tespiti, onların öncelikle Aydınlanma'dan bu yana Batı politikasının kalbi olan yurttaşlık kavramını sorgulamalarıdır. Kepel'e göre bu ülkelerdeki İslâmî cemaatler yurttaşlık kavramının gereği konusunda kendileri söz konusu olunca çifte standart uyguladığı kanaatinde idirler.

Kepel'in Batı'da İslâm üzerine söylediklerini, sosyolojik tahlillerini (Her ne kadar zaman zaman bu tahlillerde bir gazeteci üslubu sergilediği suçlamalarına muhatap olsa da) gözardı etmek mümkün görünmemektedir. Ama bununla birlikte Kepel'i okurken onun Garb'ın şarkiyatçısı olduğunu da unutmamak gerekmektedir.

Allah'ın Batısında kitabının bir çeviri olması sebebiyle tercüme üzerine de bazı noktalara işaret etmekte yarar var. Özellikle acele etmekten kaynaklanan, anlaşılır olmaktan ziyade sadece çeviri yapmak motivasyonu ile çeviri adına önemli hataların yapıldığı günümüz Türk basın-yayın dünyasında, anlaşılır bir dil ve çeviri üslubu kullandığı için bu kitabın çevirmenini kutlamak gerekir. Ama bazı teferruatlarda yerli özenin gösterilmediği de ortadadır. Bu özen özellikle isimlerin yazımında esirgenmiştir. Meselâ Selman Rüşti isminin İngilizce yazımıyla Salman Rushdie (s. 1) Mâlik isminin Melik (s. 59), Muhammed isminin Muhammad (s. 35) şeklinde yazılması dikkat çekmektedir.

Ali Köse

Din Felsefesine Giriş

Mehmet Bayraktar

Fecr Yayınevi, Ankara 1997, 199 sayfa.

Bu kitap, din felsefesinin Batı'daki tarihi ile şu an sahip olduğu kimliği arasında görülen zorunlu ilişkiye dikkatlerimizi çekmekle, bir bakıma, kendi dinî ve fikrî dünyamızın özelliklerini yansıtan bir "din felsefesi" inşâsını intac edecek bir sürecin belki de ilk işaretidir. Müellifin, kitabın konusu ve amacının bir din felsefesi yapmak olmadığını açıkça ifade etmesine rağmen, kitabı telif ederken kendine mahsus bir bakış açısıyla konuları değerlendirmesi ve mevcut haliyle din felsefesine tavır alması bakımından

onun bir felsefeyle yazıldığı ve dini konu edindiği için de teknik anlamda olmasa bile, bir din felsefesi yaptığı kabul edilebilir.

Birinci kısımda, “Tarihi Boyut” başlığı altında sahanın deyim ve disiplin olarak tarihçesi, Batı’da ve Türkiye’de din felsefesi, disiplinin doğuş ortamı ve nedenleri ele alınmaktadır. İkinci kısımda din felsefesinin tarifi ve diğer disiplinlerle ilişkisi ile birlikte Batı’dan J. J. Grouard, P. Ortégat, H. Duméry’nin ve Türkiye’den M. Ş. Tunç’un din felsefesi anlayışları “Doktriner Boyut” başlığı altında verilmektedir. Üçüncü kısımda ise nasıl bir din felsefesi sorusuna cevap verilmeye çalışılmaktadır.

Bir disiplin olarak din felsefesinin Batı’daki tarihinden bahsederken, Hegel’le başlamamak ve onun bu disipline katkısından bahsetmemek mümkün değildir. Fakat “Batı’da din felsefesi” konusu işlenirken sadece Hegel’in din felsefesi anlayışıyla yetinilmemesi gerekirdi. Hegel’den sonra din felsefesinin, Batı düşünce sürecinde ne tür versiyonlarının oluştuğuna da mutlaka işaret edilmeliydi. Hegel kadar etkisi olmasa da burada Wittgenstein’in disiplinin gelişimine etkisine dikkat çekilmeli ve “Viyana Çevresi”nin din diliyle alâkalı tartışmaları ve çağdaş din felsefesini temsil eden, bir yandan R. Swinburne, W. Alston ve A. Pantinga gibi “analitikçiler” ve W. C. Smith, J. Hick, K. Ward gibi “tecrübeciler”, diğer yandan R. B. Braightwaite, J. H. Randall, D. Cupitt ve D. Z. Phillips gibi non-realistler din felsefesinin tarihî bağlamında ele alınmalıydı.

“II. Meşrutiyet’ten Bu Tarafa Din Felsefesi” başlığı altında, bir kısım orijinal makalelere işaret edilmiş, Mustafa Şekip Tunç ve Mehmet Aydın’ın din felsefesi kitaplarına Türkiye’de yazılan ilk denemeler olarak dikkat çekilmiştir (s. 18-19). Bu noktada din felsefesinin İslâm düşünce geleneğinde ne anlam ifade ettiği, İslâmî disiplinler ve özellikle kelim ilmiyle ilişkisinin ne olacağı gibi temel sorular ihmal edilmiş ve Türkiye’nin içinde bulunduğu fikrî durumla alakalı olarak bu disiplinin şimdiki hali ve geleceği hakkında mütalaalarda bulunulmamıştır. Daha sonra, din felsefesinin doğuş ortamı ve nedenlerinin din bilim çatışması, Aydınlanma, Rönesans ve Reform hareketleri ve Descartes, Kant ve Hegel gibi filozofların Batı düşüncesinde oluşturdukları fikrî değişimler ışığında nitelikli bir tahlili yapılmıştır (s. 20-27).

İkinci kısımda Bayraktar tekrar Hegel’e dönerek, “Din Felsefesi Üzerine Dersler” isimli eserinin Fransızca tercümesinden hareketle onun “din felsefesinin tarifi”, “din felsefesi ve diğer felsefî disiplinler”, “din felsefesi doktrini” yani din tarihi, Allah ve din kavramlarını takdim ettikten sonra (s. 31-69) kısa bir değerlendirmeye kendi görüşünü ifade etmeye çalışır (s. 69-74). Kitabın bu bölümü Hegel’in din felsefesi hakkında, belki de, Türkçe’de ilk yazı olması bakımından oldukça önemlidir. Buna rağmen, konuların sık sık Hegel’den iktibaslarla takdim edilmeye çalışılması ve değerlendirme kısmına kadar, ara sıra yaptığı yorumlar hariç, yazarın düşünceleriyle değil onun Hegel’iyle karşı karşıya gelmemiz, bu konudaki düşüncelerinin tamamen özüksenmeden nakledildiği intibasını vermektedir. Descartes olmadan Kant ve Kant olmadan da Hegel düşünülemez. Hegel’in din felsefesinde bir yandan aydınlanmanın, diğer yandan da Hıristiyanlığın tesiri inkar edilemez. Mutlak’ın İsa formundaki enkarnasyonu, kutsal ruh gibi doktrinler Hegel felsefesinin temelini oluşturur. Bir bakıma

Hegel, içinde bir zat olarak Allah'ın vasıflarının tarif edildiği, meleklerin, peygamberlerin, cennetin ve cehennemin olduğu Hıristiyanlık gibi bir dini, soyut prensipler bütününe (Mutlak) irca ederek dinin sekülerleşmesinde bariz ve aynı zamanda etkin bir rol oynamıştır. Kitapta Hegel'in bu "hizmetine" dikkat çekilmediği gibi, onun bazen İbn Rüşd, bazen de İbn 'Arabî (sanki ikisi de aynı ekole mensupmuş gibi) düşüncesiyle irtibatlı olduğu iddia edilerek (s. 72) karşımıza adeta "müslümanlaştırılmış" bir Hegel çıkarılmak istenmiştir. Brahmanizm, Budizm, Yahudilik, Mısır, Yunan ve Çin dinlerinden bahseden Hegel'in İslâm'ı görmezlikten gelmesini bir türlü izah edemede müellif haklıdır. Bunun sebebini Hegel'in "önyargılı", "kasdî ve ideolojik" tavrında aramak yerine, Hegel'in insanla, ferdi ve "bilgisel" ilişkiyi mümkün görmeyen Mutlak ve aynı zamanda hıristiyanlığın enkarnasyon ve kutsal ruh inancından hareketle geliştirdiği, ibadetin ve duanın hiç işe yaramadığı, soyut din kavramında aramalıydı.

Müellif, bir filozof olarak takdim ettiği Jean Jacques Gourd'un din felsefesi anlayışını, din felsefesinin tanımı, konusu ve yapısal özelliğini, bu disiplin ve diğer ilimlerin konularıyla irtibatlı olarak ele almış (s. 75-90) ve bölümün sonunda Gourd'un din felsefesi anlayışını değerlendirmiştir (s. 90-94). Sınırları ve içeriği tam belirlenmiş ve herkesin ittifakla benimsediği bir din felsefesi olmadığını göstermek bakımından J. J. Gourd ve diğer düşünürlerin farklı din felsefesi anlayışlarından Türkiye'deki din felsefesi öğrencilerine haberdar etmek önemlidir. Fakat, Gourd'un din felsefesi anlayışı takdim edilirken, önce onun Batı felsefe geleneğindeki yeri tesbit edilmeli ve sonra felsefesinin Türkiye'deki okuyucuya, en geniş mânâda, kendi kültür dünyamızda ne anlam ifade ettiği açıklanmalıydı. Ayrıca, burada takdim edilen haliyle Gourd'un "Hegel'den sonra din felsefesinin bir disiplin olarak gelişmesine katkıda bulunan en önemli felsefeci" nitelemesini bütünüyle hak etmediği kanaati din felsefesine aşına her okuyucuda oluşmaktadır. Bununla birlikte, bir kısım kavramların Türkçe'ye kazanılmadan ifade edilmesi (msl. eşgüdümsel) veya Gourd'un fikirlerinin tamamen özümsemeden "acelece" tercüme edilmesi, okuyucunun meseleye intibakını güçleştirmektedir.

Bayraktar, Hegel ve J. J. Gourd'un din felsefesi anlayışlarını takdim ederken izlediği yolu, Paul Ortégat'ın din felsefesi anlayışını ortaya koyarken de takip etmiştir. Burada, diğerlerinde olduğu gibi Ortégat'ya göre din felsefesinin tanımı yapılmış; konusu, kısımları, diğer ilimlerle ilişkileri ve yöntemi üzerinde durulmuştur (s. 95-104). Bu noktada Ortégat'ın sosyolojik, entelektüelist, dinamik, egzistansiyalist ve sentetik gibi çok farklı din tariflerini nakletmesi (s. 104-107) okuyuculara Batı'da din hakkındaki farklı bakış açılarını yansıtması bakımından önemlidir. Yazarın Feuerbach, Marx, Freud, Spencer, Comte ve Durkheim gibi düşünürlerin dinin menşei ve tekâmülü hakkında görüşlerini Ortégat'ın ele aldığı şekilde zikretmesi (s. 108-118) ve bu konularda kendi görüşlerini açıkça ifade etmemesi bir eksiklik olarak telakki edilebilir. Fakat Ortégat'ın en dikkat çeken görüşlerinden biri dinin tanımı, menşei ve tabiatı meselesini din felsefesinin en önemli konuları arasında zikretmesidir. Bu aslında din felsefesine yeni bir içerik teklifidir; üzerinde durulmasında ve özellikle bu konuların kendi "din felsefesi anlayışımız" bakımından değerlendirilmesinde yarar vardır.

Mustafa Şekip Tunç'un bu kitapta Hegel, Gourd ve Ortégat ile birlikte ele alınmasının sebebi, onun din felsefesi disiplinine yeni bir boyut kazandıracak önemli fikirlerinin olmasından ziyade, Türkiye'de din felsefesi okutan ve bu konuda ilk kitap yazan şahıs olmasıdır. Müellif, Tunç'un yarım kalan ve sonra eşi tarafından *Din Felsefesine Doğru* adıyla neşredilen kitabından hareketle din felsefesinin tanımı, konusu, amacı, yöntemi, bu bilim dalına olan ihtiyaç ve onun felsefe ve diğer disiplinlerle alakaları gibi konuları esas alarak Tunç'un din felsefesi anlayışını takdim etmektedir (s. 123-136). Onun din felsefesini, dinin mahiyeti ve değeri üzerine felsefi mütalâalar olarak değerlendirmesi ve dini epistemoloji ve ontolojiden ayırarak sadece değerler alanına hapsedmesi, müellifin de işaret ettiği gibi, Batı, özellikle Kant felsefesinin tesirinden dolayıdır. Bu sebeple yerli düşünce ve özellikle İslâm düşüncesi açısından din felsefesi nedir ve ne olmalıdır konusu, Tunç'un din felsefesi anlayışı değerlendirilirken kısaca da olsa tahlil edilmelidir.

Müellif, Henry Duméry'nin din felsefesinin imkânı, tanımı, konusu, yöntemi, amacı ve dinin felsefeye konu olması meseleleri hakkındaki fikirlerini, onun din felsefesi anlayışı ve "dinin tenkidci felsefi yorumu ve din bilimlerinin tenkidi" çerçevesinde ele almaktadır (s. 139-186). Bu kitapta takdim edildiği haliyle Duméry'nin genel din felsefesine en ciddi katkısı bu disipline geçerli bir yöntem arayışıdır. Bu düşünürün en orijinal fikri "dinî felsefe" anlayışı (s. 140-142) ve din felsefesine getirdiği tanımdır (s. 146-150). Ayrıca kendi düşünce dünyamız içinde şu anda pek anlamlı gelmeyen Batı din felsefesi formunu değerlendirirken veya İslâm düşüncesine has bir "din felsefesi" fikri inşa ederken Duméry'nin "dinî felsefe" fikrinin bize ışık tutabileceği kanaatindeyiz. Duméry din felsefesinin konusunu "doğrudan felsefi tenkit, dinî ilimlerin metodolojisi, özel din ilimlerindeki sistemlerin değerlendirilmesi" şeklinde belirler. Müellif bu kitapta takdim ettiği düşünürlerin din felsefesi anlayışlarının bizim için ne anlam ifade ettiği hususunda değerlendirmeler yapsaydı, bu söz konusu düşünürleri ve fikirlerini daha kolay anlamamıza yardımcı olurdu.

Bayraktar, nasıl bir din felsefesi sorusuna, önce din felsefesinin imkânı meselesini ve sonra "genetik ve işlevsel bir din felsefesi" fikrini tahlil ederek cevap verir (s. 177-191). Din felsefesinin imkânı, şu ana kadar din felsefesi anlayışlarını takdim ettiği Hegel, Duméry, Ortégat, ve Gourd gibi düşünürlerin görüşleri karşılaştırılarak ifade edilmiştir. Aynı zamanda, bu noktada müellif din felsefesinin temel hususiyetleri ve neye din felsefesi denebileceği konusuna eğilmiş ve özellikle "Kant'ın Din Felsefesi", "Gazzâlî'nin Din Felsefesi" ve "Thomas Aquinas'ın Din Felsefesi" gibi çalışmaların din felsefesi olarak takdim edilmesinin uygun olmadığına dikkatimizi çekmiştir. Genel ve özel din felsefesi ayrımını kısmen de olsa onaylayarak, gerçekte genel din felsefesinin, din felsefesi sıfatını hak ettiğini söylemektedir. Hegel'in tesirinin izleri görülen bu önermeyi onaylamanın önemli şartlarından birinin sekülerleşme olduğu burada ifade edilmelidir. Müellifin asıl tezi, eğer bu şekilde adlandırmak mümkünse, kitabın son bir kaç sayfasında karşımıza çıkmaktadır. Kendi kültür dünyamızda kendine meşru bir yer edinmeye çalışan din felsefesi disiplininin keyfiyetinin nasıl olması gerektiği sorusuna, yazar "genetik ve işlevsel din felsefesi" fikriyle cevap

vermek istemiştir. Fevkalade önemli bu tezi, son birkaç sayfada ifade etmek yerine, kitabı bütünüyle kuşatan bir ana fikir tarzında ele alması gerekirdi.

Müellifin, kolayca ulaşabildiği ve fakat Anglo-sakson din felsefesi geleneğinde hemen hemen hiç tanınmayan bir kısım düşünürleri mutlak mânâda din felsefesinin temsilcileri tarzında takdim etmesinin bazı mahzurları olsa da, bu kitap Batı'da bir tek din felsefesinin olmadığı ve her filozofun kendine has bir din felsefesi olduğu gerçeğini ifade etmesi bakımından önemli bir rol icra etmektedir. Kitabın asıl önemi ise, kendi kültür dünyamıza has bir din felsefesi düşünmeye başladığımız ve bu konuda arayışa girdiğimiz zaman ortaya çıkacaktır. Dinin meşruiyeti, gücü, siyasi ve iktisadî etkilerinin her geçen gün daha yoğun tartışıldığı bir ortamda, bu konulardan kendini bağımsız görmemesi gereken ve fakat "Tanrı'nın varlığıyla" "kötülük problemleri" arasına sıkışmış din felsefesi disiplini Mehmet Bayraktar'ın kitabıyla farklı arayışlara açılacaktır.

Adnan Aslan

Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu

Necip Taylan

Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, 175 sayfa.

Tanrı'nın varlığı meselesi en çok ilgi duyulan konuların başında gelmektedir. İnsanların çoğunluğu Tanrı'nın varlığına inanırken bir kısmı da çeşitli gerekçelerle onu reddetmektedir. İnananlar için Tanrı'nın varlığı, Güneş'in varlığından daha açıktır. İnanmayanlar için ise aynı belirginlik söz konusu değildir. İnsanlık var olduğu gündün beri bu iki grup da varolmuştur. Bu ikilem sadece inananla inanan arasında görülür bir durum da değildir. Bir insanın kendi iç dünyasında benzeri bir çatışmayı yaşamayı da mümkündür.

Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu adlı eser, bu önemli mesele hakkında geçmişte söylenen ve tartışılan konuları ele almış ve onları sistematik bir şekilde okuyucuya sunmaya çalışmıştır. Ülkemizde konuyla ilgili ciddi çalışmaların eksikliği dikkate alınırsa, böyle bir çalışmanın kaleme alınmasında büyük yararlar olduğu aşikârdır.

Eser önsözle, girişten sonra üç bölüm ve kaynakçadan oluşmaktadır. Sonuç kısmı bulunmayan çalışmada yazar her bölümün sonunda kısa değerlendirmeler yapmaktadır.

Birinci bölümde ontolojik kanıt ele alınmakta, bununla ilgili olarak Fârâbî ve İbn Sina'nın düşünceleriyle ontolojik kanıtla yöneltilen eleştiriler verilmektedir. Daha sonra Tanrı'nın varlığıyla ilgili hudüs, imkân, teleolojik (nizam ve gaye kanıtı), dinî tecrübe ve ahlâk kanıtları ele alınmaktadır. Ayrıca bu bölümde "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın İmkânı" başlıklı bir alt bölüm de bulunmaktadır.

İkinci bölüm ateizm bahsine ayrılmıştır. Burada konunun tanımı, mahiyeti ve kısaca tarihçesi üzerinde durulmuştur. Üçüncü ve son bölümde ise kötülük problemiyle teodise konusu işlenmiş, problemin mahiyeti ve niteliği ele alınmıştır.

Eserde Tanrı sorunuyla ilgili olarak felsefe tarihinde söylenenler aktarılarak okuyucu bilgilendirilmeye çalışılmıştır. Güzel anlatım, akıcı üslup ve anlaşılır dil hemen dikkat çeken özelliklerdir. Yazar okuyucuyu düşünce tarihinde sanki bir gezintiye çıkarmaktadır. Dolayısıyla problemleri ele almada ve konuyu takdim etmede oldukça başarılı olduğu gözükmektedir.

Eser muhteva itibarıyla “Tanrı'nın varlığı ve varlığının kanıtlanması”, “ateizm” ve “kötülük problemi” olmak üzere üç temel konu üzerinde durmaktadır. Yazar bu konularla ilgili olarak felsefe tarihinde Doğulu ya da Batılı filozofların görüşlerini sıralamakta, yer yer tartışmalara da değinmektedir.

Yazar Tanrı'nın varlığı hakkında ortaya konan geleneksel delilleri, kaynakları bakımından üç ana gruba ayırmaktadır. Bunlar sırasıyla ontolojik (metafizik) deliller, dış âlemden çıkarılan (kozmojik ve teleolojik) deliller ve insanın manevi dünyasından çıkarılan (dinî tecrübe ve ahlâk) delillerdir. Yazara göre bu deliller birer fonksiyon icra etseler de her şeyi çözmemektedir. Tanrı ile âlem ve Tanrı ile insan ilişkileri askıda kalmaktadır; mutlak iyi ve hayır olarak ortaya konan Tanrı'ya rağmen, evrendeki kötülüğün varlığı da yeterli cevabı bulamamaktadır (s. 12). Sonuçta Tanrı'nın kanıtlanması için kesin bir delil bulmak imkânsızdır. Ayrıca Tanrı'nın varlığı salt aklın bir talebi olmaktan uzaktır (s. 12).

Yazar, “Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın İmkânı” adlı bölümde kanıtlarla ilgili olarak Hume, Kant ve pozitivistlerden sıraladığı eleştirilerden sonra, çarpıcı olan şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bunlarla birlikte, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti bir deney, gözlem ve kısaca matematik, mantık ve doğa bilimlerindeki gibi bir bilgi konusu olmadığına göre, ama yine de insan O'nu mistik tecrübe de dahil kendi bilme imkânlarıyla kavrayıp kanıtlamaya çalışacağı için, “İnsanın böyle bir imkanı var mıdır? sorusunun cevabı daima aranacak, Tanrı idesi kendisine inanılmaktan aldığı güce rağmen, tam bilinmemiş olmasının sallantısında kalacak gibi görünmektedir” (s. 104).

Yukandaki açıklama kanaatimizce kitapta yazara ait olan nadir düşüncelerden biri olup kendi felsefi bakış açısını yansıtmaya bakımından önemlidir. Yazar kanıtların eleştirisi konusunda Kant'a sonsuz bir güven duyduğu ve onun görüşlerini de mutlak doğru olarak kabul ettiği izlenimini vermektedir. Ayrıca ortaya koyduğu yaklaşım da, felsefi bir terimle ifade edersek, açık bir biçimde agnostisizm (bilinemezcilik)dir.

Yazar birinci bölümün sonunda Tanrı'nın varlığıyla ilgili tarihi düşünceleri üç ana grupta toplamaktadır. Bunlar Tanrı'nın varlığını kabul edip tarif ve tasvir etmeye çalışanlar (teistler), aşkın veya içkin bir Tanrı'nın varlığını kabul etmeyenler (ateistler) ve metafizik problemlerin insan zihniyle çözülemeyeceğini ve bilinmeyeceğini iddia eden (agnostik)lerdir (s. 105). Bu tasnif, doğru olmakla birlikte, eksiktir. Çünkü düşünce tarihinde teizm, ateizm ya da agnostisizm kadar âlem ve Tanrı özdeşliğini savunan panteizm de önemli bir olgudur. Bunun yanında, kurumsal dini reddetmekle birlikte,

akılla Tanrı'nın bilinebileceğini savunan deizm de önemli bir ekoldür. Yine bunların yanında tarihte veya günümüzde Uzak Doğu'da ya da Afrika'da ortaya çıkan pek çok inanış (veya inançsızlık) biçimi vardır.

Yukandaki tasniften hemen sonra yazar şu düşüncelerini sergilemektedir: "...İnsan, Tanrı kavramı ve problemiyle karşı karşıyadır... O, evrensel bir problemdir... Tanrı'nın varlığı sorunu bilimsel bir konu değil, egzistansiyel bir sorun yani insanın kendisinin bir var oluş sorunudur" (s.105).

İnkârcılığı reddetse de, yukandaki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, yazar sanki inançsızlığı ön plana almakta, buna karşı Tanrı inancını insanlığın önünde duran ve çözülmesi gereken bir problem olarak kabul eden bir yaklaşım sergilemektedir. Ayrıca Tanrı'nın varlığını, bilimsel bir problem olarak değil de, onu insanın bir "var oluş" problemi olarak görmesi de bizlere non-realist (Tanrı'ya inandığı halde O'nun reel varlığına inanmayan) bir tutumu hatırlatmaktadır.

Tanrı'nın varlığı pozitif bilimin konusu olmayıp bir inanç meselesidir. Ancak bu inanç, bilim dışı değil, bilim ötesi bir mahiyet taşımaktadır. Eserde Tanrı'nın varlığının âlemden bağımsız bir şekilde kabul edilmeyerek sadece insana irca edilişi, O'nun gerçek (reel) varlığından kuşku duyuluyormuş izlenimini vermektedir. Yazarın bu tutumu "olgusal" bir şekilde Tanrı'nın varlığını kabul eden teizmle ciddi şekilde çelişmektedir. Doğrusu bu tavrı Batı'da katı pozitivizm karşısında bulunarak Tanrı'nın gerçek varlığını (vücut niteliğini) kabul etmeyen ancak Tanrı inancını da bir kenara bırakamayarak onu insanın duygularına ve davranışlarına irca eden düşünürlerin yaklaşımlarına benzemektedir.

Yazara göre Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan teistik iddia ve argümanlar gibi, O'nun var olmadığını çeşitli yönlerden temellendirmeye çalışan ateizmin iddiaları da başarısızlığa mahkumdur. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığının kanıtlanması kadar inkarı da imkânsızdır (s. 140). Bu değerlendirmeleriyle yazarın Tanrı'nın varlığı konusunda birbirine karşıt olan iki yaklaşımı (teizm ve ateizm) aynı değerde görmesi de dikkat çekicidir. Bu da yazarın agnostik tavrının bir sonucu olmalıdır.

Teizme yöneltmiş en büyük eleştirilerden biri kötülük problemidir. Bu problemle ilgili olarak yazar gerek İslâm dünyasından gerekse Batı düşüncesinden pek çok aktarım yapmaktadır. Görünen o ki, yazar mevcut kötülüklerin Tanrı inancı ile izah edilebileceği kanaatinde değildir. Tanrı'ya atfedilen iyilik, bilgelik ve kudret gibi sıfatlarla evrende görülen kötülüklerin birbirine ters düştüğünü, dolayısıyla söz konusu sıfatların fonksiyonel olmadığını iddia etmektedir (s. 145).

Yazar üçüncü bölümün sonunda kötülük probleminin geleneksel teizmde üç kavram etrafında odaklaştığını belirtmektedir: a) Sonsuz kudret sahibi olmak. b) Mutlak iyi olmak (adaletli ve merhametli olmak). c) Dünyada çeşitli şekillerde var olan kötülük. Yazara göre her üç önerme de teolojilerin vazgeçilmez unsurlarıdır (s. 172). Ancak anılan üç önermeyle birlikte tutarlı kalmak zordur. Aksi taktirde "Normal akıllı bir insan; ya inançlarının çelişkili, irrasyonel olduğunu kabul edecek ya da anılan önermelerin birinden vazgeçecektir".

Görülebildiği kadarıyla yazar zaman zaman agnostik bir tavra girmesine rağmen, teist bir gelenek içerisinde bulunması sonucu eserini bu çerçevede kaleme almıştır. Ancak işaret edildiği gibi teizmin dışına çıkan yorumlara da yer vermekte, bazan deist bazan da agnostik yaklaşımlarda bulunmaktadır. Dolayısıyla ortada hafif bir karmaşıklık gözükmektedir. Bu noktada yazarın kendisini daha net bir biçimde ortaya koyması ve çizgisini belirlemesi gerekirdi.

Konular ele alınırken düşünürlerden yapılan bol aktarım, alıntı ve tekrarlar gözden kaçmamaktadır. Buna karşın yazarın kendi değerlendirmelerine ise oldukça az rastlanmaktadır. Bir anlamda eser, çok kesif bir bilgi yığınına içermektedir. Problemin güzel takdiminin yanında, yazar okuyucuyu daha güzel bir şekilde problemle karşı karşıya getirebilir; onu düşündürebilir ya da tartışmaya çekebilirdi. Problemin karmaşıklığı yanında, yazarın Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak kesin bir tavır ortaya koymaması ya da kendi düşüncelerini anlatmaktan kaçınması da buna neden olmuş olabilir.

Eserdeki zengin aktarıma rağmen muhteva açısından da bazı eksiklikler bulunmaktadır. Yüzyılımızda ortaya çıkan ve günümüz insanını etkileyen düşüncelere yeterince yer verilmediği görülmektedir. Yazarın kendisi de eserin ihtiyaçtan dolayı eksik yayımlandığını önsözde ifade etmekte, bunun da ileride tamamlanacağını belirtmektedir.

Yukarıdaki hususların dışında eserde göze çarpan önemli bir problem de, dipnot vermede yeterli titizliğin gösterilmemiş olmasıdır. Bir çalışma vücûda getirilirken doğrudan yararlanılan ya da bir şekilde kullanılan eserlerin mutlak surette zikredilmesinde veya bu eserlere atıfta bulunulmasında zaruret vardır. Bu durum yalnız yazarı değil, herkesi bağlamaktadır.

Her şeye rağmen *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* adlı eserin ciddi bir emek mahsulü olduğu ve alanında bir ihtiyacı gidereceği gözükmektedir. Ayrıca felsefe ve ilâhiyata ilgi duyanlar için yararlı olacağı muhakkaktır.

Aydın Topaloğlu

Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar

Fehmi Baykan

Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, xi + 284 sayfa.

Bu coğrafyanın entelektüelleri kendilerini iki şeyi bilme, özümseme, tahlil ve sonunda tenkit etme konusunda müstağni sayamazlar. Bunlardan biri, doğduğumuz kültürel dünyanın en belirleyici unsuru olan inançlarımızın, adetlerimizin ve bazen de ideallerimizin kaynağını teşkil eden İslâm geleneği; diğeri de şu andaki aktif dünyayı ve dolayısıyla bizi ve içinde yaşadığımız şartları belirleyen modernite ve onu yaşatan düşüncenin dinamikleridir. Fehmi Baykan önce Batı'ya yönelmiş ve bu eseri, modern dünyanın inşasında çok önemli rolü olan "aydınlanma

düşüncesi”ni tenkit niyetiyle kaleme almıştır. Eserde müellif önce “Aydınlanma Efsanesi” başlığı altında kendi tezini ortaya koymakta sonra da rasyonalizm ve Descartes, Locke, Berkley, Hume, Kant gibi XVIII. asrın önemli filozoflarının “tutarsızlıkları”nı belirterek tezini ispatlamaya gayret etmektedir.

Yazara göre aydınlanma terimiyle isimlendirilmeye çalışılan bir düşünce süreci aslında yoktur. Çünkü aydınlanma kavramı altında toplanabilecek “mütecanis bir öğreti”, bu kavramın kendine has “ayırt edici özelliği” (differentia specifica) ve temsilcilerini “aydınlanmacı” yapacak “ortak ve belirgin vasıflar” mevcut değildir. Aydınlanma, aslında var olmayan fakat Batı’nın kendi düşünce hakimiyetini sağlamak için var olduğunu iddia ettiği ve bizi de inandırdığı bir efsanedir. Mesela, kimlerin aydınlanmacı olduğu hususunda bir ittifak dahi yoktur. Aydınlanmacı olduğu varsayılan düşünürlerin birçoğu birbirini nakzeden nazariyeler ileri sürmüşlerdir. Bunlar bir araya getirilip de aydınlanma felsefesi olarak takdim edilemez. Bu düşünürler metotları, öne çıkardıkları konular ve hedefleri itibarıyla da birbirinden ayrılmaktadır. Yine aydınlanma olgusunun keyfiyeti üzerinde durulduğunda, kimin ne ile ve nasıl aydınlandığı irdelendiğinde, bunlara tatmin edici cevaplar bulmak zordur. Yazar, aydınlanma diye bir hadise olmadığından ve aydınlanmacı olunamayacağından çok emin görünmektedir.

Eser bütünüyle ele alındığında, sanki yazarın “aydınlanma”yı mutlaka ve ne pahasına olursa olsun tenkit etmek saikiyle hareket ettiği izlenimini vermektedir. Doğrusu, bir düşünce sürecini kimlerin temsil ettiği hususundaki ihtilaftan hareketle bizzat onun var olmadığı sonucuna ulaşamaz. Ayrıca, aydınlanma filozofları kadrosuna birkaç isim eklemek veya bu kadrodan birkaç isim çıkarmak, o felsefi yönelişin temel özelliklerini zedelemesiz. Diğer taraftan, yazarın aydınlanmanın ayırt edici özelliğinin olmadığını ispat için, “tenkit geleneği”, “rasyonalizm”, “kiliseye karşı olma” ve “emprisizm” gibi bu düşünce sürecinin temel özelliklerini tenkit ederken kullandığı üslubu ve “panik hali” okuyucuyu, kendi iddiasının tam tersinin doğru olduğuna inanmaya zorlamaktadır. Aydınlanmayı “efsane”, “moda”, “entel hurafe” gibi negatif çağrışımları olan kelimelerle tenkit etmek yerine, o derece nitelikli bir tahlil yapmalıydı ki bir “efsane” olduğu hükmüne okuyucunun kendisi ulaşmalıydı.

Yazar, ikinci kısmın ilk bölümünde, rasyonalizmi ele alıp tenkit etmektedir. Önce rasyonalizmin sadece “aydınlanma” çağına münhasır bir tavır olmadığı ve onun kökenlerini Antik Yunan felsefesine kadar götürmenin mümkün olduğunu söyler. Bu arada, rasyonalizmin bilgi konusunda “mesnetsiz” olmasına rağmen, ahlâk konusunda işe yarayabileceğini de iddia eder. Yazar daha sonra, rasyonalizmin temel unsurları olarak gördüğü akıl yürütme yollarından indüksiyon ve dedüksiyonu “tenkit” etmeye yönelir. Yazara göre “Dedüksiyon, düşünme özü itibarıyla, indüksiyonla aynıdır” (s. 43-4). Rasyonalistler dedüksiyonu “putlaştırmışlardır”, o “akıl yürütme bile değildir”, tecrübede olanın aksine bir şey vermez, o bir “totoloji”, “psşik bir durum” veya “retorik”, hatta bir “illüzyon”dur. Bu tür aşırı itham ve hükümleri tek tek ele alıp tenkit etmek, bir değerlendirme yazısında doğru

değildir. Fakat burada bir husus mutlaka ifade edilmelidir: Müellifin dedüksiyon ve indüksiyonun batıl olduğuna dair ileri sürdüğü argümanı ortaya koyma tarzı, kolayca indüksiyon ve dedüksiyon formunda bir akıl yürütme şekline çevrilebilir. Bu durumda, yazar bir bakıma kendi hükmünün de geçerli olmadığını söylemiş olmaktadır.

Aydınlanmanın temeli sayılan rasyonalizmi yıktıktan (!) sonra, sıra bu fikri akımın ilk filozofu sayılabilecek Descartes'ı tenkide gelmiştir. Baykan, on sayfada bütün Descartes felsefesini özetlemiştir. Onun için tenkit etmek demek, filozofun kendi tutarsızlıklarını ortaya koymak veya savunduğu fikirlerin aksinin doğru olduğunu ilan etmektir. Mesela, bütün zihin muhtevasından şüphe edeceğini söyleyen Descartes, dinî inançları ve matematiği bundan hariç tutmakla, azim bir çelişkinin içindedir. Yine Descartes Tanrı fikrinin doğuştan geldiğini iddia etmektedir. Yazarn tenkidini hak etmiş bir filozofun bu fikrinin tam aksinin doğru olması gerekir: Tanrı fikri doğuştan gelmez tecrübîdir, yani "Tanrı kavramı aposterioridir" (s. 70). Descartes *Cogito*'da sonuca "intuition"la mı (sezgi) ulaşıyor? O halde iyi bir münekkidin bu yolu inkâr etmesi veya tam aksinin doğru olduğunu ilan etmesi gerekiyor. "İşte, iç algının bir noktaya toplanmasını bu yüzden, metafizikleştirip "intuition" namıyla ayrı bir melekeye atfederler... Böyle bir meleke yoktur. Var olan 'dikkat'tir" (s. 65). Descartes'ın metodik şüphesi ve onun felsefî çıkarımlarının isabetsiz olduğunu ispat edebilmek için, sadece tecrübeye sığınmak ve sonunda farkında olmadan materyalizmde karar kılmak, okuyucuyu yazarn felsefî anlayışı ve iddiaları hakkında şüpheye götüren hususlardır.

Descartes'tan sonra yazar, aydınlanma düşüncesinin bir başka temsilcisi saydığı Locke'un felsefesini ana hatlarıyla ele alır ve tenkit eder. Locke felsefesinin bilinen noktalarını tekrar edip bu noktalar arasında tenakuz bulmak veya Locke'un dayandığı prensiplerin "rasyonalizm hastalığına" (s. 104), "dedüksiyon sevdasına" (s. 104) dayandığını söylemek, ne Locke'u ne de onun felsefesini tenkittir. Yazarın Locke'un nitelikleri, birincil-ikincil diye tasnif etmesini, Berkley'in tenkidine dayanarak "mesnetsiz" bulmasını nitelikli bir okuyucu hemen kabul etmeyebilir. Berkley'in, Locke'un bu tasnifini tenkidini, onun düşünce seviyesinden ve kendi sistemi içinde anlamak mümkündür. Çok önemli bir nokta, diğerlerinde olduğu gibi, burada da ihmal edilmiştir. Kitabın hedefleri de göz önüne alınırsa, bizi asıl ilgilendiren şey, Locke'un felsefesinin tenkidi değil, onun düşüncesiyle aydınlanma arasında olduğu varsayılan bağlantının tahlili ve tenkididir.

Yazar, Locke'dan sonra Berkley'in felsefesini, *Hylas ile Philonous Arasındaki Üç Dialog* kitabına dayanarak on beş sayfada ne kadar özetlemek mümkünse özetler. Kendi özetine dayanarak Berkley felsefesindeki bariz "tutarsızlıkları" ve "çelişkileri" ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda onun hakkında şu ana kadar felsefecilerin sahip oldukları kanaatları bir çırpıda tashih eder. Yazarın tenkit etmedeki aceleciliği, onun hiç düşünmeden bu tenkitleri yaptığı intibamı vermektedir. Mesela, Berkley'in diyalog formunda yazılı kitabında, yazarı diyaloga iştirak eden şahıslardan Philonous'la özdeşleştirmekte ve diğer şahıs Hylas'ın fikirlerini

kullanarak bizzat Berkley'i tenkit etmektedir. Halbuki hem Philonous'un hem de Hylas'ın fikirleri, kitabın yazarı Berkley'e aittir. Bu bölümü okuyan, Berkley'in düşüncesinin bazı unsurları hakkında az da olsa bir fikir edinebilir. Yazar'ın Berkley'e yönelttiği tenkitlerse tenkit edilemeyecek kadar açıktır (It is too good to be true).

Müellif, Hume'u tenkit etmeye onun orijinal bir yazar olmadığı ve görüşlerinin hepsinin felsefe tarihinde mevcut olduğu iddiasıyla başlar. Mesela, soruşturmanın nesnelere fikir ilişkileri ve olgular olarak iki kısımda mütalaa edilmesini Leibniz'den, fikirlerinin kaynağının tecrübe olduğu görüşünü Locke'dan, nedenselliğin alışkanlıkla izahını ise Spinoza'dan almıştır. Böyle olunca, Hume'un "akıl yürütme konusunda kararsızlığı ve çelişik ifadeler" (s. 147) kullanması kaçınılmaz olmuştur. Batı düşünce tarihinde, ulaşılan en önemli noktalardan biri kabul edilen Hume'un nedenselliği bir alışkanlık olarak değerlendirmesinin sebebi, yazara göre, "rasyonalist safsata ile skeptik safsataya" (s. 155) dayanmaktadır. Hume da diğer felsefeciler gibi "mantiken düşünülebilir diye söze başlayıp arkasından mantıkla, gerçekte alâkası olmayan hayali lakırdılar" (s. 157) etmektedir. Fakat yazarın kendini her durumda tenkit edecek konumda görmesi, aşağıda iktibas edilen ifadeler değerlendirildiğinde görüleceği üzere, ciddi çelişkilere düşmesine neden olmaktadır. Yazar bir yandan "dedüksiyon, düşünme özü itibariyle, indüksiyonla aynıdır" (s. 43-4) derken, diğer yandan "indüksiyonun temelinde dedüksiyon aramaya kalkmak, bulamayınca da bu döngüsel, hatta Hume gibi, bu akıl yürütme bile değildir demek, rasyonalist peşin hükümcülüktür" (s. 150) demektedir.

Yazarın Kant felsefesini kısaca takdim ettiği bölüm, kitabın en önemli kısmını oluşturduğundan felsefe okuyucularına tavsiye edilebilir. "Kant'ın cümle hatasını teker teker tahrir eylemek bir mücelled kitap" (s. 212) tutacağından, sadece yazarın çok önemli gördüğü hatalara işaret edilmek zorunda kalınmıştır. Temel varsayımını haklı çıkarmak için Kant "fizikçileri yalancı şahit göstermekten" çekinmemiştir. Halbuki Kant, var olanı çarpıtma yerine, doğru ve sıhhatli düşünmenin gereği olarak zihnini var olana göre ayarlayabilirdi. Onun fenomen-numen ayrımı bu mesnetsiz ve çürük iddialarından biridir. Yazar bunu bir misalle göstermek istemektedir. Ona göre dünyanın dönmesini biz görmediğimiz için numen kabul edilmelidir. Numen bilinemez; dünyanın döndüğünü bildiğimiz için numen de kabul edemeyiz. Fenomen de diyemeyiz; zira göremiyoruz. Dolayısıyla, yazara göre Kant büyük bir çıkmazın içindedir.

Kant'tan doğru cevap alabilmek için evvalla ona doğru soru yöneltmek gerekmektedir. Kant'a göre tecrübeye konu olan şey numen olamaz. Dünya'nın dönmesi tecrübe alanına ait bir olgu olduğu için, elbette fenomenaldir. Yazanın bu konudaki hatası tecrübeyi sadece görme fiiliyle aynileştirmesinden kaynaklanmaktadır. Müellif Kant'ı tenkit etme noktasında o kadar disiplinsizdir ki, sonunda kendisi de ahlâk, hürriyet, şahsiyet ve Tanrı kavramalarının tecrübe eseri olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır.

Kitabın sonunda, ikinci kısmın hemen başında ele alınan rasyonalizm konusu, materyalizmle birlikte tenkit edilmektedir. Müellif, rasyonalist filozofların bir çoğunun

dindar, “felsefi misyonerler” olduğunu ve buna rağmen “büyük gaf” yapıp, Hıristiyanlığa aykırı görüşler ileri sürdüklerini iddia eder. Bunu izah için de Hıristiyanlık öğretileri, kilise kavramının anlamı ve nasıl müesseseleştiği hususunda bilgiler vermeye çalışır. Burada, kilisenin gerçek anlamının tarikat olduğunu anlamasak da öğrenmiş bulunuyoruz. Birçok konuda yanıldıkları gibi, bu “garpperest” taife akıl ve akılcılık konusunda da yanılmaktadırlar. Daha sonra yazar materyalizm konusunu ele almakta ve maddeciliğin önemsiz bir görüş olduğunu, felsefe tarihi kitaplarında az yer verilmesinden hareketle ispat etmek istemektedir. Madde kelimesinin mânâsı, maddeciliğin ilme aykırı olması meselesi ve atom altı dünya göz önüne alındığında, katı maddecilik iddiasını sürdürmenin mümkün olmadığı iddiası bu bölümde işlenmeye çalışılmaktadır. Yazar kitabını aydınlanma düşüncesinin bir efsane olduğu iddiasını yeniden vurgulayarak bitirir.

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, yazar aydınlanmayı bir düşünce süreci değil, sınırları çizilmiş, doğrusu ve yanlış net olarak tarif edilmiş felsefi bir doktrin olarak görmek istemektedir. Karşısında arzu ettiği şekliyle bir aydınlanma bulamayınca, Batı düşüncesinde önemli bir döneme damgasını vuran aydınlanma düşüncesini yok saymaktadır. Yazar aydınlanmanın efsane olduğunu iddia etmek yerine, Batı'daki bu fikrî sürecin “aydınlanma” vasfını hak etmediğini vurgulayıp daha yerinde bir tavır sergilemiş olurdu.

Bir aileye mensup olan fertlerin; annenin, babanın, dedenin ve çocukların ayrı ayrı tenkit edilmesi, o ailenin tenkidi değildir. Yazarın bu kitapdaki en ciddi hatası, aydınlanmaya mensup olduğu iddia edilen filozofları ayrı ayrı tenkit etmekle aydınlanmayı tenkit ettiğini zannetmesidir. Aydınlanma süreciyle bu filozofların elbette alakası vardır. Fakat ne bu filozofların felsefi düşünceleri tek tek ne de hepsi birden aydınlanmadır. O, bütün bu felsefi ekollerin etkisiyle oluşmuş bağımsız bir düşünce sürecidir.

Yazarının felsefe öğretim üyesi ve konusunun da felsefi olmasına rağmen, eser adeta avamı muhatap alan “vulgar” bir üslupla kaleme alınmıştır. Her ne kadar kullanılan üslubun tenkitleri daha keskin ve tasdikleri daha kesin yaptığı kabul edilse de, kitabın felsefi özelliğini zedelediği açıktır.

Son olarak yazarın, Türkiye'deki diğer bir kısım felsefeciler gibi kendini Batı düşünce geleneğinin ayrılmaz bir parçası veya temsilcisi, hatta müdafii saymadığı, aksine Batı düşüncesine, dışardan ve hatta üstten bakabilen bir tavrı benimseydiğini belirtmek gerekir.

Adnan Aslan

Kötülük ve Teodise

Cafer S. Yaran

Vadi Yayınları, Ankara 1997, 195 sayfa.

Bazı insanlar hayatlarında gördükleri acı olaylar karşısında kendilerini dine ve Tanrı'ya adarken, bazıları da dinden ve Tanrı'dan uzaklaşabilmektedir. Din

felsefesi bu problemi “kötülük problemi” başlığı altında tartışmakta, konunun Tanrı inancıyla olan ilişkisini açıklığa kavuşturmaktadır. Cafer S. Yaran da *Kötülük ve Teodise* adlı çalışmasıyla bu konularda önemli bilgiler vermekte ve ciddi tartışmaları aktarmaktadır.

Kötülük ve Teodise adlı eser bir giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Kitabın girişinde, sorunun tarihi arkaplanı ve teizmin Tanrı anlayışı yer almaktadır.

Birinci bölümde kötülük konusu işlenmektedir. Bölümün ilk kısmında kötülük olgusu ele alınmakta, bu çerçevede metafiziksel, fiziksel ve ahlâkî kötülük çeşitlerine yer verilmektedir. İkinci kısmında ise kötülük olgusu bir problem olarak ele alınmakta, yine bu çerçevede problemin varoluşsal, mantıksal ve kanıtsal (delilci) yönlerine işaret edilmektedir.

Eserin ikinci bölümünde teodise işlenmektedir. Bu bölüm de kendi içerisinde iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısmında teodise problemi Batı düşüncesi çerçevesinde, ikinci kısımda ise İslâm düşüncesi çerçevesinde ele alınmaktadır. “Batı Düşüncesinde Teodise” başlıklı kısımda süreç teodisesine, Augustine’ci teodiseye ve İreneaus’cu teodiseye yer verilmekte, “İslâm Düşüncesinde Teodise” başlıklı kısımda ise Kur’ânî, Felsefî ve Kelâmî teodise anlayışları ele alınmaktadır.

Sonuç bölümünde ise teodiseler arasında bir karşılaştırma yapılmakta ve genel bir değerlendirme verilmektedir.

Yazarna göre eser iki nedenden dolayı kaleme alınmıştır: Birincisi, kötülük problemini teizm-ateizm bağlamında bir felsefî sorun olarak ele alıp felsefî yöntemlerle incelemek; ikincisi ise “İslâm düşüncesinde ciddi bir teodise yoktur” iddialarının doğruluk derecesini araştırmak.

Yazar eserini Batı din felsefesi geleneği içerisinde ele aldığını, bununla birlikte İslâm düşüncesindeki yaklaşımları da vermeye çalıştığını belirtmiştir. Konuya problematik açıdan baktığını ve tarihsel yaklaşmadığını ifade etmiş, böyle bir konunun da herkesi tatmin edecek bir biçimde çözülemeyeceğini, hakkında çok şeyin konuşulabileceğini, geçmişte ve günümüzde olduğu gibi gelecekte de benzeri şeylerin tartışılacağını söylemiştir.

Yaran’a göre bazı olaylar karşısında “bu bir kötülük, bir zulüm, bir ıstırap” demeyen insan yok gibidir. Yunus’un dediği gibi kim, “yiğit iken ölenler”i görmez veya işitmez de “içi yanıp özü göynümez”dir (s. 7), Biçimi ne olursa olsun, yaşanan çeşitli acılar ve sıkıntılar hemen hemen herkese az ya da çok dokunmakta, onları birtakım duygu ve düşüncelere sevk etmektedir. Karşılaşılan acı ve kederler insanların ‘acaba neden’ şeklinde bir soruyla karşı karşıya bırakmaktadır. Meselâ binlerce masum insanın mağduriyetine yol açan savaşların, hastalıkların, zulümlerin ve ahlâksızlıkların varlığı sorgulanmakta ve bu tür olayların bir açıklamasının yapılması istenmektedir.

Yaran’a göre teolojik ve Tanrısal boyutu olan bu trajik hadiseler, bir de Tanrı inancı açısından değerlendirilmekte ve bu yönüyle de insanları düşünmeye sevk etmektedir.

İnsanlar zaman zaman “Acaba Rabbim bu dayanılmaz belâya beni neden duçar etti?” ya da “Allah sevgili kullarına karşı işlenen bu zulme acaba neden dur demiyor?” gibi soruları sorabilmektedir. Bu sorular karşısında Tanrı'nın varlığına inanan kişiler aklını ve vicdanını tatmin edecek şekilde birtakım çözümlere ulaşabilmektedir. Ancak bu durum herkes için söz konusu olmayabilmektedir. Kötülükler bazı insanlar için dinden ve Tanrı'dan uzaklaşma nedeni, bazıları içinse başlı başına bir inkâr unsuru olabilmektedir. Hatta evrendeki kötülöklere dayalı kuşku- lar ve düşünceler, bireysel kuşku ve inkâr düzeyinde kalmamakta, mantıksal ve felsefî açıdan Tanrı'nın yokluğunu iddia edenler için de önemli bir kanıt olabilmektedir (s. 10). Bunlara karşın Tanrı'nın varlığına inanan insanlar ise, kötülüklerle ilgili olarak ileri sürölen bu itirazlar karşısında çeşitli cevaplar (teodiseler) vermektedirler.

“Evrendeki kötölüklerin iyi bir tanrı ile bağdaşmadığı” iddiası, Yaran'a göre çok eskilere gitmektedir. Bunu mantıksal bir kanıt olarak ilk defa formülleştiren Epicurus (ö. M. Ö. 270) olmuştur. XVIII. yüzyıl filozofu olan David Hume, Epicurus'un kötölükle ilgili sorularının henüz cevaplandırılmadığını söyleyerek onları yinelemiştir. Çağdaş felsefede ise bir yandan kötölüğün, öbür yandan da Tanrı'nın var olduğunu ifade eden iki önermenin birbiriyle çelişik olduğunu iddia eden J. L. Mackie dile getirmiştir (s. 12).

Kötölüklerin varlığı konusunda Yaran'a göre dünya dinleri, üç tür çözüm önermektedir. Birincisi Hinduizmin kötölüğü yanılısama olarak gören anlayışı. İkincisi, iyi ve kötü Tanrı'lar düalizmini ileri süren Zerdüştlük. Üçüncüsü ise monoteist dinlerin metafiziksel monizm içinde ahlâkî bir düalizm görüşü (s. 13). Eserde üçüncü görüş baz olarak alınmakta, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'in teoloji ve felsefe gele- neği içindeki tartışmaları dile getirilmektedir.

Yaran'a göre kötölüklerin Tanrı'nın varlığının aleyhinde bir kanıt olarak kullanılmasına karşı, inananlarca birtakım savunmalar geliştirilmiştir. Kısaca teodise denilen bu savunmalarda, her şeye gücü yeten Tanrı'nın sınırsız iyilik ve adaleti ile evrendeki kötölüğün varlığı uzlaştırılmaya çalışılmıştır (s. 14).

Yazar eserin ilk bölümünde kötölüğü “şer” ya da “iyinin karşıtı” olarak tanımlamakta, yabancı dillerdeki karşılığını vermekte ve felsefe literatüründeki tasnifleri ele almaktadır. Sırasıyla metafiziksel, fiziksel ve ahlâkî kötölük olgusundan bahsetmektedir (s. 21-23).

Metafiziksel kötölük, Leibniz'in dile getirdiği ve savunduğu biçimiyle yaratılmış olanlardaki kusurlar (sonluluk ve yetkinlikten uzak oluş) anlamına gelmektedir. Fizikî ve ahlâkî kötölüklerin kaynağında da bu sonluluk ve yetkinlikten uzak oluş yatmaktadır. Fizikî (doğal) kötölük, insan eylemlerinden bağımsız olarak doğa oluşlarının neden olduğu keder ve acıdır. Bunlar arasında yangın, sel, deprem, hastalık kuraklık bulunmaktadır. Ahlâkî kötölük insanın kendi özgür iradesiyle sebep olduğu ahlâksızlık olaylarıdır. Yine bunların arasında da acımazlık, bencillik, sapık düşünce ve eylemler, zulüm ve savaş gibi trajik hadiseler bulunmaktadır (s. 30).

Evrende yaşanan veya müşahade edilen kötülükler, insanların zihinlerinde bazan felsefi problemler haline dönüşebilmektedir. Bir anlamda Tanrı inancıyla bu tür olaylar arasında doğrudan bir ilişki kurulmakta sonuçta mantıkî bir çıkarsamaya gidilmektedir. Yani sonsuz bir güce, kudrete, ilme ve iyiliğe sahip olan Tanrı'nın varlığıyla kötülüklerin varlığı arasında bir çelişki bulunduğu düşünülmekte ve konu bu şekilde tartışılmaktadır.

Kötülük problemi eserde varoluşsal, mantıksal ve kanıtsal boyutlarda ele alınmaktadır. Bazı düşünürler varoluşsal açıdan -kötülüklerin reel varlığından ve tecrübe edilmesinden hareketle- Tanrı'ya isyan bayrağı açmış ve onun var olmadığını iddia etmişlerdir (s. 35). Bazıları da inanılsın ya da inanılmasın Tanrı'nın varlığıyla kötülüklerin varlığı arasında mantıksal bir çelişki (tutarsızlık) olduğunu ileri sürmüşlerdir (s. 37-56). Bazıları ise kötülüklerin varlığının bir kanıt (delil) olarak Tanrı'nın varlığını çürüttüğünü ve teizmin iddialarını boşa çıkardığını iddia etmişlerdir (s. 56-78).

Gerek Batı'da ve gerekse Doğu'da kötülük problemiyle ilgili cevaplar verilme ve karşı çözümler üretilmeye çalışılmıştır. Ateistlere karşı inananlarca Tanrı'nın adaleti ve hikmeti savunulmuş, evrende görülen kötülüklerin ise bir şekilde izahı yapılmaya çalışılmıştır. Kısaca teodise kavramıyla tanımlanan bu işi geçmişte en güzel bir biçimde Doğu'da Gazzâlî, Batı'da ise Leibniz (ö. 1716) yapmıştır.

Yaran'a göre kötülük problemi karşısında teistlerin dile getirdiği ilk ve en ciddi savunma, insanın özgür iradeye sahip olduğu tezidir (s. 45). Batı'daki bazı düşünürler, örneğin süreç felsefesine mensup olanlar, Tanrı'nın kudret sıfatını bir şekilde sınırlı görmüş, onun kötülüklerle müdahale edemeyeceğini ve dolayısıyla onlardan sorumlu olmadığını düşünmüşlerdir. Ortaçağ'da yaşayan Augustine ve onun izinden giden teologlar ise kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak tanımlamış, onun kendi başına bir varlığın bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Bir diğer görüş de günümüzde J. Hick'in savunduğu ve temelde Ireneaus tarafından dile getirilen anlayış olmuştur. Buna göre dünya insanın ruhen ve ahlâken olgunlaşacağı-kemale ereceği bir mekândır. Var olan kötülükler de kaçınılmaz olup bu amacın gerçekleşmesi için bir araçtır (s. 97).

Yaran'a göre kötülük problemi, İslâm düşüncesinde Hıristiyanlık'taki kadar büyük ve çözülmeyen bir problem olmamış, teolojide de çok hakim bir yer işgal etmemiştir. Ancak bu durum, kötülük probleminin İslâm düşüncesinde ele alınmadığı ve tartışılmadığı anlamına gelmemektedir (s. 111-2).

Yazara göre Kur'an'da açık bir teodise gözükmemektedir. Daha ziyade acı ve kederle ilgili tartışmalara ışık tutacak cevaplar ve açıklamalar bulunmaktadır. Bunların arasında da imtihan, eğitim, cüz'i iradenin hatalı kullanılması, disiplin, ceza ve gerçek adalet yurdu olarak âhîret temaları işlenmektedir.

İslâm Felsefesinde ise (s. 132) kötülük ya ârızî bulunmuş veya yok sayılmıştır (aslolanın iyilik olduğu ileri sürülmüştür). Mevcut kötülükler de bazan Tanrı'nın hikmetiyle, bazan kemalin yokluğuyla, bazan da maddî ve sonlu oluşumuzla izah edilmiştir.

Kelâmî ekollerden Mu'tezile, ahlâkî kötülüğü insanın iradesine, doğal kötülükleri ise Tanrı'nın imtihanına bağlamıştır. Eş'arîler ise kötülüklerle alâkalı olarak dikkatleri Tanrı'nın mutlak iradesine çekmişlerdir. Tanrı'nın inayetini ve hikmetini ön plana çıkaran Gazzâlî ise bu âlemin "mümkün âlemler arasında en iyisi, en güzeli ve en tamı olduğunu" iddia etmiş, kötülüklerle dolu bir dünya anlayışını reddetmiştir (s. 154).

Kötülük ve teodise problemini şu ana kadar ana hatlarıyla dile getirdiğimiz gibi güzel bir biçimde anlatan yazar, eserini teodiseler arasında yapmış olduğu bir karşılaştırma ve genel değerlendirmeye bitirmiştir.

Kötülük ve Teodise adlı eseri, yazarın çizdiği sınırlar ve amaçlar doğrultusunda başarılı bulmaktayız. Problemin teizm-ateizm bağlamında felsefi bir sorun olarak ele alınarak yine felsefi yöntemlerle incelenmesi şeklindeki hedefin de yerine getirildiğini görmekteyiz. Ancak "İslâm düşüncesinde ciddi bir teodise yoktur" iddialarının doğruluk derecesini araştırma hedefinde ise kısmen başarılı olduğunu düşünmekteyiz.

Kur'an'la ilgili değerlendirmelerde, felsefeden ziyade tasavvufun hakim olduğu bir yaklaşımın sergilendiğini müşahade etmekteyiz. Meselâ "Kur'an'da teodise yoktur" (s. 124) denilirken, eserin başında tarif edildiği şekliyle kötülük problemine karşı Kur'an'da bir cevap-savunma yoktur ya da ateistlerin bu konudaki iddiaları karşılıksız kalıyor gibi bir anlam kastediliyorsa buna katılmak mümkün değildir. Elbette ki Kur'an dünya yaşamındaki dertlerin ve sıkıntıların farkındadır. Dahası insanoğlunun karşılaştığı zorlukların, felâketlerin ve kaçınılmaz acıların da bilincindedir. Dolayısıyla Kur'an kötülüklerin varlığını reddediyor değildir. Ama bütün bunlar irade özgürlüğüne sahip olan insanın dünya yaşamının bir parçasıdır. Var olmanın beraberinde getirdiği risklerdir. Ancak bu durum insanı Kur'an'a göre dünyanın kötü yaratıldığı, evrende kötülüklerin hâkim olduğu, Tanrı'nın kötülükler karşısında güçsüz kaldığı, acımasızca onlara izin verdiği, imtihan veya ceza amacıyla dahi olsa kullanna zulmettiği gibi sonuçlara götürmemelidir.

Aydın Topaloğlu

VEFEYÂT

Frithjof Schuon, 1907-1998 (İsa Nureddin el-Alevî)

İnsanı mânevî köklerinden kopararak kendine, topluma, tabiata ve Yaratacısına karşı yabancı hale getiren ve dolayısıyla iç huzurunu, bütünlüğünü bozan modernitenin krizlerinden kurtarmak için İlahî vahyin prensipleri ışığında rehberlik ettiği iddiasında olan geleneksel ekolün (pennial philosophy) en mümtaz temsilcilerinden biri, arif ve filozof Frithjof Schuon 5 Mayıs 1998'de inzivada yaşadığı Amerika'nın Bloomington kentinde vefat etti.

Schuon 1907'de İsviçre'nin Basle kentinde Alman bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babasının müzisyen olması dolayısıyla sanata değer veren bir aile ortamında yetişti. Babasının ölümünden sonra, annesiyle birlikte Mulhouse'a taşındı ve Fransız vatandaşı oldu. Almanca ve Fransızca'yı iyi biliyordu. Hatta ilk kitabını (*Leitgedanken zur Urbesinnung*) ve şiirlerini (*Tage- und Naechtebuch* ve *Sulamith*) Almanca yayımladı. Bunlardan sonraki bütün eserlerini Fransızca ve İngilizce yazdı. Üslubunda Almanca ve Latince'yle yazan hemşehrisi Meister Eckhart'ın tesiri olduğu söylenir. Schuon'un daha on küsur yaşlarında Alman felsefesinin temel eserlerini okuduğu söylenmektedir. Gençliğinde Batı felsefesi klasiklerini, özellikle Plato'nun diyaloglarını, Doğu metafiziğini ve Bhagavat-gita ve Upanişad'ları okudu.

Bir türlü tatmin ve teskin olamayan ruhu, Rene Guénon'un düşüncesini tanıyınca huzura erdi. Guénon felsefesi, onun hayatında önemli bir dönüm noktasını oluşturur. Okul derslerinin monotonluğu ve basitliği onun zekâsını doyurmuyor, ruhunu sıkıyordu. Sonunda okulu terk etti ve tekstil desinatörlüğü yaparak hayatını kazanmaya başladı. Bu onun ressamlık yeteneğini de ortaya çıkardı.

Schuon, Fransız ordusunda askerlik hizmetini tamamladıktan sonra işine devam ederken Paris Camii'nde de Arapça çalıştı. Burada müslümanları ve İslâmiyet'i biraz tanıma fırsatı buldu. Schuon'un İslâm geleneğini yakından tanınması ve doğrudan müslümanlarla münasebet kurması ancak 1932 yılında Cezayir'e gitmesiyle mümkün oldu. Burada daha sonra hakkında Almanca şiirler yazacağı şeyhi, Şeyh Ahmed el-Alevî ile tanıştı. Yirmi yedi yaşında müslüman olup Şâzelî tarikatına girdikten sonra, ondaki Batı felsefesi birikimi tasavvufuyla yeni bir boyut kazanmış ve felsefe hikmete

inkılap etmişti. Çok genç denecek yaşlarda mevcut medeniyeti hikmet gözüyle müşahade ederek, aslî (mânevî) problemler ve çözümlerine işaret etmeye başladı. 1938'de Mısır'a giderek Rene Guénon'u ziyaret etti ve daha sonra onunla defalarca mektuplaştı. Hindistan'da yaşarken II. Dünya Savaşı çıktı. Fransa'ya çağrıldı ve askere alınıp savaşa gönderildi. Savaş sırasında Almanlar tarafından esir alındı ve Alman aileden geldiği için kendi saflarında savaşa katılması istendi. O ise İsviçre'ye kaçtı ve oranın vatandaşı oldu. Bundan sonra kırk yıl Lozan'da kaldı. Alman asıllı bir ressamla evlendi.

Modern dünyanın ilkel dediğine, o saf ve temiz diyor ve modern olmayan toplumlarda hakikatin kristalleşmiş halini (geleneği) buluyordu. Schuon, Kızıl Derililer'in saf ve fakat soylu geleneklerinde fitratın hiç kirlenmemiş izlerini müşahade etmekteydi ve onları içten bir muhabbetle seviyordu. 1959'da eşiyile birlikte ilk defa Amerika'ya gitti ve Güney Dakota ve Montana'da yaşayan Sioux ve Crow Kızıl Derilileri'ni ziyaret etti. 1963'te tekrar ziyaret ettiklerinde Sioux kabile üyeleri onu adeta kendilerinden biri olarak kabullendiler. Schuon eşiyile birlikte 1981'de Amerika'ya göçtü ve kalan hayatını burada geçirdi.¹

Schuon felsefesi, düşüncesi ve hayatıyla başlı başına bir fenomendir. O, Guénon'la başlayan düşünce damarına yepyeni bir boyut eklemiş, bunu geliştirmiş, bir felsefe ve bir bakış açısı haline getirmiştir. F. Schuon ve R. Guénon, T. Burckhardt, H. Smith, A. K. Coomaraswamy, M. Pallis gibi düşünce arkadaşlarının önemi, Batı medeniyetinin tekamül etmiş bir döneminde bu medeniyetin felsefî dinamiklerine mânevî bir tenkit getirebilmeleridir.

Liberal düşünceler, yeni dinî hareketler, irrasyonalist eğilimler, feminizm, yeşiller hareketi ve özellikle postmodernizm gibi akımlar, modern düşüncenin problemlerine alternatif çözümler önerdiklerini iddia etmektedirler. F. Schuon'un temsilcisi olduğu geleneksel ekol bütün bu alternatif akımlardan önemli bir noktada ayrılmaktadır. Geleneksel ekol, İslâm ve Hıristiyan kültüründe anlaşıldığı şekliyle klasik anlamda vahyi, düşüncesinin merkezine yerleştirir. Bu ekol, insanın maddî ve mânevî kurtuluşu "yatay" bir düşünce düzleminde oluşan dünya görüşüyle değil, "dikey" bir ilişkide bize verilen İlahî prensiplerin rehberliğiyle erişileceğini savunur. Eğer bu ekol doğduğu mekân, muhatapları ve üslupları bakımından "Batı" düşüncesi içinde değerlendirilirse, bunu Batı'da bir düşünce devrimi olarak nitelemek gerekir. Fakat buradan hareketle bu düşüncenin Batı'da gereği gibi tanındığı ve değerlendirildiği sonucuna da ulaşılmamalıdır.

Schuon kendi fikrî tavrını evrensel, dogmatik ve geleneksel olarak niteler. Onun felsefesi, ait olduğu kültürden bağımsız ve her fertte mevcut olan fitratı konu alıp ona hitap ettiği için evrensel; modern kültürde hakim liberalizmin baskısına rağmen, vahyedilmiş İlahî prensipleri bütünüyle savunduğu için dogmatik; kadim olanı daha insanî ve daha hikemî bulduğu için de gelenekseldir. Schuon'un, modern insanın beklentilerini ters yüz eden ve onunla uzlaşma pahasına tavizi reddeden bu fikrî tavrı,

1 Daha detaylı malumat için bk. Seyyed Hossein Nasr, "The Biography of Frithjof Schuon", in *Religion of the Heart: Essays Presented to Frithjof Schuon on His Eightieth Birthday*, ed. by Seyyed Hossein Nasr and William Stoddart. Foundation for Traditional Studies, Washington 1991, s. 1-6.

mesajının gücüne ve doğruluğuna inancından kaynaklanmaktadır. O muhatabını argümanla ikna etmeye çalışmaz; zira aklı değil, kalbi hedef alır. Schoun'u iyi okuyanlar bilirler ki onun eserleri insanı "bilgilendirmeyi" değil "değiştirmeyi" amaç edinir. Dolayısıyla modern dünyada Schoun'un mesajına muhatap olabilenler ondan egzistansiyel olarak etkilenirler; onu okuyup tanıdıkları halde muhatap olamayanlar ise düşüncesini tutarsız, saçma ve eklektik bulurlar. Schoun'a göre "ilim ancak insanın bütün unsurlarıyla kendine konu edindiği ve ancak o insanı değiştiren işlek bir yol, pulluğun toprağı yaraladığı gibi benliğimizi yaralayan bir mahiyeti haiz olduğu zaman insanı kurtuluşa ulaştırır."²

Schoun'un bu keskin ve tavizsiz felsefesi, üç tavrı tenkit eder. Birincisi, temelleri bakımından eşdeğer gördüğü, varolan tek şeyin madde ve enerji veya fizikî dünyayı aşan bir gerçekliğin olmadığına inanan emprisizm ve onun yandaşları rasyonalizm, materyalizm ve bilimselciliktir. Schoun bu anlayışı kemmiyetçi olmakla itham eder. Ona göre, eğer sadece öyle görüldüğü için dünya düzdür; ay, yıldız ve güneş onun etrafında dönüyor demek ne kadar çocukça ise, duyular dünyası var olan tek âlemdir demek de o kadar çocukçadır.³ Hatta Schoun, duyular dünyasının dışında başka bir dünya yoktur diyenlerin, dünya düzdür diyenlere nisbetle daha tehlikeli olduklarını ifade eder. Zira bunlar insanı kendi kaynağından koparmakta ve Allah'la aralarına perde koymaktadır.

Schoun'un tenkit ettiği ikinci felsefi tavır tarihselcilik, nihilizm ve hatta egzistansiyalizm ile bir noktada aynileştirdiği relativizmdir. Burada Schoun, düşüncenin irasyonel, biyolojik ve ekonomik faktörlere bağlanmasına itiraz etmektedir. Eğer relativistler doğru ise, kendi fikirleri de dahil bütün fikirler ve mümkün olan bütün teoriler de doğrudur. Zira, bütün bunlar kendilerine has biyolojik veya kültürel sürecin eseridir. Dolayısıyla, Schoun'a göre hakikatin, onu düşünen zihin gibi, bütün yatay (horizontal) şartlardan, fizikî ve tarihî süreçten ve sebep-sonuç ilişkisinin hakim olduğu dünyevî şartlardan bağımsız olması gerekir. Eğer bizim içimizdeki bilme gücü, bütün dünyevî şartlardan bağımsız bir "kaynak"tan gelmiyorsa, onun söylediği hiçbir şey nihai planda doğru olamaz. Schoun bu tavrını "hakikî bilginin tarihi olmaz" cümlesiyle özetler.

Schoun'un karşı çıktığı üçüncü tavır ise, geleneksel yolu ve metotları dışlayarak bir kısım yeni moda "ruhçu" akımlar yoluyla mânevî tatmin aramadır. Schoun "din insan içindir ve onun ihtiyaçlarına göre ayarlanmalıdır" mantığına şiddetle karşı çıkar. Bunu, alfabeyi çocuklar öğrenmeyi reddettikleri için kaldırma, kanunu kötü niyetli ve zalim insanların isteğine göre düzenleme gibi saçma arzularla aynı görür. Ona göre kurtuluş fitratın, sağlığın ve hakikatin yankısı ve somutlaşmış hali olan geleneğe dönmekle mümkündür. Bunun yolu ise İslâm, Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm ve Budizm gibi büyük dinlerden geçer. Schoun'a göre bu yeni moda ruhçu hareketlerde kurtuluş arayan kimseler, kralın huzuruna arka kapıdan girmeye çalışan denizlere benzerler.

2 Frithjof Schoun, *Spiritual Perspectives and Human Facts*. Trans. by P. N. Townsend. Bedfont, Middlesex, Perennial Books, 1987, s. 144-5.

3 F. Schoun, *Light on the Ancient World*, Trans. Lord Northbourne, World Wisdom Books, Boonington 1984, s. 106.

Schuon ve temsilcisi olduğu geleneksel ekol, Batı düşünce dünyasında daha çok moderniteye alternatif düşünce olması sebebiyle değil, dinî çoğulculuk meselesine çözüm önermesiyle dikkati çekmiştir. Schuon ve geleneksel ekol, temellerini Kur'an'da bulduğumuz vahyin evrenselliği kavramından hareketle bir dinî çoğulculuk kavramı geliştirir. Ona göre dinler özde değişmeyen fakat zaman, mekân ve sosyal ortama göre formda farklılık gösteren, tek, ezeli ve nihai hakikatın tezahürleridir.

Schuon'un düşüncesinin, ferdin bulunduğu kültür ortamına göre farklı etkileri söz konusudur. Arayış içinde olan bir Batılı için Schuon Doğu'ya, hikmete ve tasavvufa açılan bir kapıdır. Schuon insanı sadece entelektüel bir özenti veya gizeme duyulan tutku sebebiyle Doğu'nun hikmetine davet etmez; aynı zamanda şahsî hayatında dinî değişimi gerçekleştirecek sürece de götürebilir. Modern dünyanın talep ve tehditlerinin farkında olan bir müslüman entelektüel Schoun ve düşüncesi, İslâm kaynak ve kültürünü anlamada bir yol olmaktan daha çok, "moderniteyi anlama, tahlil etme ve ona alternatif düşünce üretiminde" yardımcı olacaktır.

Schuon'a göre modern düşünce, ilk canlıdan tekamülle oluşan insanı, Allah'ın yarattığı insan yerine koymakla büyük bir imaj değişimine sebep olmuş ve dolayısıyla insanı mânevî cihetinin farkında olamayan tek boyutlu bir yaratık şekline getirmek istemiştir. Moderniteden kaynaklanan her türlü ahlakî ve sosyal problemin sebeplerinden biri bu imaj değişikliğidir. Modern insan yeninin keşfi, bilgi üretmek ve tüketmekle o kadar meşguldür ki, kurtuluşa ulaştıracak irfanı anlamaya ehil ne benliği kalmıştır ne de vakti. Modern felsefe insanın yolunu ve hedeflerini değiştirerek geleneksel fonksiyonunu terk etmiş, kurtuluşa ulaştıran gerçek bilgiye ulaşırma yerine, egoyu ilahlaştırmış ve sonunda insanın ve gezegenin yaşamını tehlikeye sokacak bir maceraya sebep olmuştur.

Schuon insanlık tarihini ruhun (vahy) maddedeki (kainat) akışının ontolojik süreci olarak telakki eder. O, insanlığın babası Âdem'in bulunduğu mekân ve kemalın ve tarihin başlangıcında mânevî yetkinliğin tam olduğunu kabul ederek bu çağa, bozulma ve mânevî erozyonu temsil eden "Sonun sonu" demenin uygun olacağına inanır. Ona göre modern insan mânevî hakikatle arasında perde olan ve sosyal açıdan tayin edilmiş bir dünyaya gözlerini açar. Böyle bir dünyada vahye ve aşkın gerçekliğe giden yollar kapanmıştır. İşte bu insan, tecelligâh-ı ilâhî olan tabiatı değil, Allah'ı ve benliğini unutturan, kendisinin yarattığı sunî dünyayı vatan edinmiştir. Bu insan dünyayı, mufluluk dahil, her şeyi anında satın alabileceği büyük bir süpermarket olarak görür. Schuon, insanı yeniden kendi fitratının saflığına ve temizliğine kavuşturacak şeyin din ve hikmet olduğunu vurgular.

Eğer bu çağın krizini aşmak dinin yardımıyla olacak ise, bu önümüzdeki çağda dinin etkinliğini hissettireceği anlamına gelmektedir. Fakat globalleşen ve o nisbette sosyal bilinçlenmenin arttığı bir dünyada, tarihte olduğu gibi tek bir dinin hakimiyeti pek olası görünmemektedir. İşte bu noktada, Schuon'un temsilcisi olduğu geleneksel ekol, her toplumu kendi mânevî köklerini keşfe davet ederek, "ruhî globalizm" in zemini olacaktır.

Bugün dinî çalışmaların önemli problemlerinden biri, metodoloji ve “objektiflik” sorunudur. Bir hristiyan İslâmiyet’i ve müslüman Hıristiyanlığı, o din hakkında kendi dininin hükümlerinden bağımsız ve daha “objektif” olarak nasıl algılayabilir? Dinleri birer olgu olarak gören ve Aşkın Varlık’la irtibatlandırmayan, fenomenolojik ve diğer seküler bakış açıları, dinin en önemli unsurunu (Tanrı), âdeta görmezlikten geldikleri için, onları anlamada ve değerlerini takdir etmede başansız olmaktadır. Diğer taraftan dinî bakış açıları da kendi geleneğinden beslendiği için yanlı olma durumundadır. Diğer dinleri anlamada, gelinen bu noktada sempati, yani araştırmacının kendini diğeri yerine koyarak düşünmesi, dinî çalışmalarda bir metot olarak tavsiye edilmektedir. Bu metoda göre, bir hristiyan, Kur’an’ı anlamak için kendini bir müslümanın yerine koyacaktır. Bu metot teoride mümkün görünse de, uygulamada bir çok sorunu vardır. İşte bu noktada Schuon’un temsil ettiği, geleneksel ekolün karşılaştırmalı dinler tarihi ve din felsefesi çalışmalarında, dinlerin daha “objektif” değerlendirildiği bir zemin olabileceği düşünülmektedir.

Schuon, eserlerini genellikle Fransızca ve İngilizce yazmış, sonra diğer Avrupa dillerine ve Türkçe, Arapça, Farsça, Urduca ve Malayı gibi müslüman milletlerin dillerine tercüme edilmiştir.

Türkçe’ye tercüme edilen, *Dinlerin Aşkın Birliği, İslâm ve Ezeli Hikmet* ve yazılardan derlenen *İslâm’ın Metafizik Boyutları ve Varlık, Bilgi ve Din* adlı kitaplarının haricinde şu önemli eserleri vardır: *Perspectives spirituelles et faits humains* (Manevi Perspektifler ve İnsan Gerçekleri), *Sentiers de gnose* (İrfan: İlahî Hikmet), *Language of the Self* (Ben’in Lisanı), *Les Stations de la Sagesse* (Hikmetin Makamları), *Regards sur les mondes anciens* (Antik Dünyalardan Nurlar), *In the Tracks of Buddhism* (Budizm’in Yollarında), *Logique et transcendence* (Mantık ve Aşkınlık), *L’Esotérisme comme principe et comme voie* (Bir Yol ve İlke Olarak Esoterizm), *Le Soufisme voile et quintessence* (Tasavvuf: Hicap ve Öz), *Castes et races* (Kast ve Irklar), *Du divin a l’humain* (Allah’tan İnsana), *Christianisme/Islam - Visions d’oeucuménisme ésotérique* (Hıristiyanlık/ İslâm - Batını Ökümenizm Üzerine Makaleler), *Survey of Metaphysics and Esoterism* (Metafizik ve Esoterizm Üzerine Çalışmalar), *In the Face of the Absolute* (Mutlak Üzerine), *The Feathered Sun - Plains Indians in Art and Philosophy* (Telekli Güneş - Kızılderili Sanat ve Felsefesi), *Avoir un centre* (Bağlı Olma), *Pearls of the Pilgrim* (Haccın İncileri), *Racines de la condition humaine* (İnsanî Şartların Kökenleri), *Images of Primordial and Mystic Beauty* (Fitrat ve Güzellik Üzerine).⁴

F. Schuon bıraktığı otuz küsur eser ve yüzlerce makalenin yanında, Seyyid Hüseyin Nasr, Huston Smith, Titus Burckhardt, Gai Eaton, Martin Lings ve Victor Danner gibi önemli şahsiyetlerin düşünceleri üzerinde de etkili olmuştur.

Adnan Aslan

4 Schuon’un eserleri hakkında daha fazla bilgi için bk. *The Essential Writings of Frithjof Schuon* ed. by Seyyed Hossein Nasr, Shaftesbury: Element, 1986 s. 540-43.