

Dinî Araştırmalar

IDA

Cilt: 1 Sayı: 3

OCAK - NİSAN 1999

DÖRT AYLIK BİLİMSEL DERGİ

205 • Recep Kılıç
Din Öğretimini temellendirme

213 • Seyfettin Erşahin
Buhara'da Cedidcilik - Eğitim Islahatı tartışmaları ve
Abdurrauf Fitrat (XX. Yüzyıl Başları)

257 • Recai Doğan
Yaygın Din Eğitimi Açısından İkinci Meşrutiyet dönemine Kadar Vaaz ve
Vaizliğin Gelişimine Tarihi Bir Bakış

273 • Kitap Tanıtım

Misyonerlik ve Kırgızistan'da Misyoner Faaliyetler

*Mustafa Erdem**

Misyonerlik kelimesi, Latince “*missio*” kelimesinden türemiştir. İngilizce ve Fransızca'ya “*mission*” şeklinde geçmiştir. Misyon, sözlük anlamı itibariyle görev, yetki, vekalet, bir kimseye bir işi yapması için verilen özel vazife anlamlarına gelir. En yaygın ve özel anlama göre misyon, İncil'i Hıristiyan olmamış halklara yaymaktır. Bu bağlamda misyoner (missioner); yetkili, görevli, kendisini bir fikrin yayılmasına adanmış kimse demektir¹.

Genel olarak yayılmacı karakter taşıyan bütün dinler için kullanılan misyonerlik terimi, daha çok Hıristiyanlığa özgü olarak meşhur olmuş ve

* *Doç. Dr.*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcısı.

1 Bkz. The Shorter Oxford English Dictionary, Gr. Britain-1950, I/1262; Antonin-Marcel Herry, “Mission”, Dictionnaire des Religions, Ed. Paul Poupard, Paris-1983, 115.

bugün dini alandaki organize yayılma faaliyetlerini ifade etmek için kullanılmıştır². Çünkü Matta İncili'nde, Hz.İsa'nın misyonu, "İsrail evinin kaybolmuş koyunlarını kurtarmak"³ olarak gösterilmiştir. Fakat gerçek anlamda misyon için, Hellenistlerin, Yahudi olmayanlara İncil'i vazetmelerini beklemek gerekmiştir. Neticede, Pavlus'un, putperestlerin sünnet olmadan da İncil'i kabul etmeleri için verdiği mücadele, gerçek anlamda bir misyon olarak değerlendirilmiştir⁴.

Misyonerlik, içeriği itibariyle bütün dinler için mümkün olabilecek bir anlam ifade etmesine rağmen, günümüzde Hıristiyanlık ile eşdeğer hale gelmiştir. Dolayısıyla misyonerlik denince Hıristiyanlık, Hıristiyanlık denince de misyonerlik akla gelmektedir. Bu özelliğiyle o, Hıristiyanlığın temel karakteristiği şeklinde kabul edilmiştir.

Misyonerlik, Hıristiyanlığın Kutsal Kitabı'nda yer alan bazı cümlelerle temellendirilmektedir. Bunlar Matta, Markos, Yuhanna İncillerinde ve Pavlus'un mektuplarında, birbirine benzeyen farklı cümlelerle ifade edilmektedir. Matta İncili'nin 28. babının son kısmında yer alan "İmdi, siz gidip bütün milletleri şakirt edinin, onları Baba ve Oğul ve Kutsal Ruh adıyla vaftiz edin; size emrettiğim şeyleri tutmalarını onlara öğretin, işte ben, bütün günler, dünyanın sonuna kadar, sizlerle beraberim"⁵ ifadesi, misyonerliğin hareket noktası olmaktadır. Yuhanna İncili'nde yer alan ifadelere bakıldığında, İsa'nın kendi yaptığı görevin benzerinin, kendisine inananlara havale edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim İsa, Çarmıh'a gerilmeden önceki akşam yemeğinin ardından Allah'a şöyle dua etmektedir: "Sen beni dünyaya getirdiğin gibi, ben de onları dünyaya gönderdim. Ve onların uğruna ben kendimi takdis ediyorum ki onlar da hakikatte takdis olsunlar, diye yalvarıyorum; ve beni senin gönderdiğine dünya iman etsin"⁶. Böylece İsa, insanların kendisine iman etmeleri için havarilerin görev başına gitmelerini istemekte, bu arada kendisini koruyan Allah'a, aynı şekilde onları koruması için yalvarmaktadır.

2 Bkz. Rayston Pike, Encyclopedia of Religion and Religions, London-1951, 256.

3 Bkz. Matta, 15/24.

4 Bkz. Mehmet Aydın, "Misyonerlik Faaliyetleri ve Türkiye", Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, Ankara 1996, 7-8.

5 Bkz. Matta, 28/19-20.

6 Yuhanna, 17/18-21.

Bu emirlere uyan ilk Hıristiyanlar, Hıristiyanlığı yaymak için dünyanın her tarafına dağılmışlardır. Onlar, misyonerlik faaliyetlerini sürdürmeyi kendileri için dini bir vazife saymışlar, Hıristiyanlığı evrensel bir kurtuluş dini haline getirmek istemişlerdir. Nitekim Kiliseler, dünyanın her yerinde, Hıristiyan gruplar oluşuncaya kadar bu çalışmalarını devam ettirmişlerdir.

Markos İncili'nde yer alan cümlelere bakılırsa, İsa'nın Hıristiyanlığı yayma yönündeki emirlerini yerine getirmenin çok da kolay olmayacağı anlaşılmaktadır. Burada, misyonerlerin büyük problemlerle karşılaşabilecekleri ve ağır bedeller ödeyebilecekleri yer almakta, onların bu belalara başlangıçtan itibaren hazırlıklı olmaları istenmektedir. Bu amaçla havarilerini yanına toplayan İsa, onlara şöyle demektedir: *"Fakat siz kendinizi sakının; sizi meclislere verecekler, havralarda dövüleceksiniz; benim yüzümden onlara şehadet olsun diye, valiler ve krallar önünde durdurulacaksınız. Önce bütün milletlere İncil'in va'z olunması gerekir. Sizi götürdükleri zaman, ne diyeceğinizi evvelden kaygı çekmeyin; fakat o saatte, ne verilirse onu söyleyin, çünkü söyleyen siz değilsiniz, ancak Kutsal Ruh'tur"*⁷.

Başlangıçta, Hz.İsa, bir peygamber olarak, Allah'tan aldığı emirleri insanlara ulaştırmış ve kendisine inananların da aynı şeyleri yapmalarını istemiştir. Hz.İsa'ya ve onun getirdiği dini hükümlere inanan ilk dönem Hıristiyanları, bunu, kendi hayatlarında samimi bir şekilde uygulamış ve diğer insanlara da ulaştırma gayreti içinde olmuşlardır. Nitekim bu dini iletişim döneminde, pek çok samimi Hıristiyan canından olmuştur. Bu aşamada, ilk Hıristiyanların yaptıkları, dini yayma faaliyetlerini, misyonerliğin bugün kazandığı anlam ve mahiyetin dışında değerlendirmek gerekmektedir.

Hıristiyanlığın inanç ve ibadet karakteristiği ile dünyaya yayılma seyri, Pavlus'un Hıristiyan olmasından sonra tamamen farklı bir görünüm kazanmıştır. Önceleri katı bir Hıristiyanlık düşmanı olarak bilinen Pavlus, Şam'a sığınan Hıristiyanları geri getirmek göreviyle oraya giderken, gördüğü bir "vizyon" sonucu Hıristiyanlığı benimsemiştir. Pavlus, ilke ve yöntem itibarıyla olduğu kadar Hıristiyanlığ'a giriş ve havari oluş şekli

7 Markos, 13/9-11.

itibariyle de diğerlerinden ayrı bir özelliğe sahiptir. Sayıları oniki olarak bilinen ve sağlığında Hz. İsa ile birlikte olan havarilerin aksine Pavlus, sadece gördüğü vizyonun sonucu Hıristiyanlığa girdiğini ve havariliğe kabul edildiğini iddia etmiştir*. Diğer havariler öncelikle, yakın çevrelerinde ve kendi milletlerinden olanlara Hıristiyanlığı yaymaya çalışırken o, faaliyet alanı olarak putperestleri seçmiştir. Diğer havariler Hıristiyanlığın temel prensiplerinden kesinlikle taviz vermezken, o farklı bir Hıristiyanlık ve onu yayma şekli geliştirmiştir. Bunun bir sonucu olarak Pavlus, muhataplarını kendi öğretileri doğrultusunda Hıristiyanlaştırabilmek için, Hıristiyanlık'taki asıl ilahi hükümleri değiştirmiş, bazılarını kaldırmış, bazılarını da faaliyet gösterdiği toplumlarda var olanlara dönüştürmüştür. Bu husus Korintoslulara yazdığı mektupta, kendi ifadesiyle aynen şöyle belirtilmiştir:

"İmdi benim ücretim nedir? İncil'de olan selahiyetimi ifratla istiğmal etmemek için, İncil'i vazederken, meccanen arzetmektir. Çünkü, herkesten azadken, daha çok adam kazanayım diye, kendimi herkese kul ettim. Yahudileri kazanayım diye, yahudilere yahudi gibi davrandım. Kendim şeriat altında olmadığım halde, şeriat altında olanları kazanayım diye, şeriat altında olanlara, şeriat altında gibi davrandım. Allah'a karşı şeriatı

* Pavlus, Havariler arasındaki konumunu Korintoslulara yazdığı mektupta şöyle ifade etmektedir: "...Çünkü herşeyden evvel aldığımı size teslim ettim; şöyle ki kitaplara göre Mesih günahlarımız için öldü. Ve gömüldü, ve kitaplara göre üçüncü gün kıyam etti. Ve Kifas'a, sonra onikilere göründü. Ondan sonra beşyüzden ziyade kardeşlere bir defa göründü, onlardan ekserisi şimdiye kadar bakidirler, fakat bazıları uyudular. Ondan sonra Yakub'a, sonra bütün resüllere, ve hepsinden sonra, vakitsiz doğmuş çocuk gibi olan bana da göründü. Çünkü ben resüllerin en küçüğüyüm. Ben ki resül çağırılmaya layık değilim. Çünkü Allah'ın kilisesine eza ettim (I. Korintoslulara, 15/3-9). Buradan da anlaşıldığı gibi Pavlus, azılı bir İsa ve Hıristiyanlık düşmanıdır. Onun Hıristiyanlığa girişi, sadece kendi rivayetine dayanan, İsa ile bir anlık görüşmedir. Bir vizyon ortamında gerçekleşen bu kısa görüşmede onun Hıristiyanlığı öğrenmesi ve hayatına hakim hale getirmesi mümkün değildir. Kaldı ki pek çok inananı bulunan Hz. İsa'nın havari olarak kabul ettiklerinin sayısı, onun kendi ifadesine göre de onikidir. Bu durumda Pavlus'un, Hıristiyanlığı bile tartışılırken, havari olduğu rivayetine nasıl inanılabilir? Zaten yukarıdaki cümlelerin zahiri anlamlarına bakıldığında, onun bunu açık bir şekilde itiraf ettiği görülmektedir. Ancak o, sonradan kendisini Hıristiyanlara kabul ettirmek için, yine kendinden başka tanığı olmayan, manevi güçlerle donatıldığını, desteklendiğini söylemek durumunda kalmıştır.

olmayanlardan değil, ancak Mesih'in şeriatı altında olarak, şeriatı olmayanları kazanayım diye, şeriatı olmayanlara, şeriatı olmayan gibi davrandım. Zayıfları kazanayım diye, zayıflara, zayıf oldum; her ne surette olursa olsun, bazılarını kurtarayım diye, herkese herşey oldum. Hepsini İncil için yapıyorum. Taki ondan hissedar olayım”⁸.

Çok kısa bir sürede, Hıristiyanlar arasında etkili olan ve inisiyatifini ele geçiren Pavlus, bu dini insanlara yaymak için çeşitli metodlardan yararlanmıştı. Korintoslulara yazdığı mektuptan da anlaşıldığı gibi o, öncelikle, taviz yolunu kullanarak, insanlar arasına girmeyi denemiştir. Nitekim Yahudilerle karşılaştığında Yahudiliğin gereklerine, putperestlerle karşılaştığında da onların inanç ve adetlerine göre hareket etmiştir. Pavlus'un bu uygulamaları ve çifte standardı, kendisinden sonra gelen misyonerlerce onun bir sünneti gibi kabul edilmiş ve örnek alınmıştır.

Pavlus, bugünkü Hıristiyan misyonerlerinin en başarılı bir şekilde kullandıkları ve her zaman istismar konusu yaptıkları “sevgi”yi, Hıristiyanlığı yaymak için bir metod olarak kullanmıştır. Korintoslulara yazdığı bir başka mektupta o, bu konuyu şöyle dile getirmiştir:

“Eğer insanların ve meleklerin dilleriyle söylersen, fakat sevgim olmazsa, ses çıkaran bir bakır, yahut öten bir zil olmuş olurum. Eğer peygamberliğim olursa ve bütün sırları ve her ilmi bilirsem ve eğer dağları nakledecek bütün imanım olursa fakat sevgim olmazsa bir hiçim. Ve eğer bütün mallarımı sadaka olarak yedirirsem ve eğer bedenimi yanmak üzere teslim edersem, fakat sevgim olmazsa bana hiç faide etmez. Sevgi çok sabreder, lütufla muamele eder, sevgi haset etmez, sevgi övünmez, kibirlenmez, çirkin muamele etmez, kendi faidesini aramaz, hiddetlenmez, kötülük saymaz, haksızlığa sevinmez, fakat hakikat ile beraber sevinir, her şeye katlanır, her şeye inanır, her şeyi ümit eder, her şeye sabreder, sevgi asla zeval bulmaz...”⁹

Pavlus'un bizzat uygulamaya çalıştığı ve takipçilerine de tavsiye ettiği bu metodlar sayesinde Hıristiyanlık, özellikle paganist kültürün hakim olduğu bölgelerde hızla yayılmıştır. Hıristiyanlığın bu ilk dönemlerinde

8 I Korintoslulara, 9/18-23.

9 I Korintoslulara, 13/1-8.

Hıristiyanlar, paganist bir yönetime sahip olan Romalılardan çok sıkıntı çekmişler ve büyük katliamlara uğramışlardır. Herkes kendi imkanları ölçüsünde Hıristiyanlığı yaşamaya ve yaymaya çalışmıştır. Fakat Konstantin'in dini alanda verdiği hürriyetten sonra (313), Hıristiyanlık'ta kurumsallaşma ile birlikte organize faaliyetler de hız kazanmış, Hıristiyanlara en çok zulmeden Roma İmparatorluğu, ileriki yıllarda Hıristiyanlığın en büyük siyasi hamisi durumuna gelmiştir. Daha sonra, Hıristiyan dini kurumları ve Hıristiyan devletlerinin bir çoğu, hep bu misyon faaliyetlerine kendilerini adanmışlar, Hz.İsa'nın İncil'de yer alan mesajını yerine getirebilmek için her yola baş vurmuşlardır. Hıristiyan Kilise medeniyetinin her türlü düşüncüyü baskı altında tuttuğu Ortaçağ skolastiği döneminde, Pavlus'un pratize ederek örnek olduğu, sevgi metodu ortadan kalkmış, Hıristiyan misyonu, "*Haçlı Seferleri*" adı altında, en barbar şekilde kendini göstermiştir. Sadece İslam dünyasında, Hıristiyan misyonu için, şehit olabilme vcdi ve heyecanı, o dönem Avrupa'sında estirilen en korkunç rüzgar olmuştur¹⁰.

Müslüman Türk milleti, Selçuklular zamanında karşılaştığı bu Hıristiyan taassup ve zulmüne, maddi manevi bütün imkanlarını kullanarak karşı koymuş, Anadolu'yu ve kutsal toprakları onların işgal ve talanından korumuş, bunu Osmanlı Devleti zamanında tamamen tarihe gömmüştür. Ancak Hıristiyan Avrupa'nın misyon ruhu tamamen ortadan kalkmamıştır. Silahla netice almanın mümkün olmadığını anlayan Hıristiyanlar, müslümanları içerden durdurmanın yollarını aramış ve bu amaçla seri kongreler düzenlemişlerdir. Bu kongrelerde cereyan eden uzun tartışmalardan sonra, İslam tehlikesini yok edebilmek için, müslümanlar arasında Hıristiyanlaştırma faaliyetlerinin başlatılmasına, bu görevi üstlenecek profesyonel misyonerlerin yetiştirilmesi için teşkilatların kurulmasına karar vermişlerdir¹¹. Böylece Hıristiyan dünyasının İslam ülkeleri ve müslümanlara karşı yürüttüğü faaliyetlerde köklü bir değişikliğe gidilmiştir.

10 Aydın,10.

11 M.Halidi-Ö.Ferruh, İslam Ülkelerinde Misyonerlik ve Emperyalizm, Çev. Osman Şekerci, İstanbul-? 143.

İslam ülkeleri ve müslümanlara yönelik misyoner faaliyetleri, Haçlı Seferleri'nin başarılı olamamasından sonra, XIII. yüzyılda başlamıştır. Papa III. İnnocenta tarafından onaylanan Fransisken tarikatının kurucusu İtalyan Françesko, Pavlus'un başlangıçtaki metodunu ihya ederek, müslümanlara ancak sevgi ile yaklaşılabilceğini öne sürmüştür. Françesko, bu fikri uygulayabilmek için, 1219'da Mısır'a giderek Dimyat şehrinde Sultan Melik el-Kamil'in önünde va'zetmiştir¹².

Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıfladığı dönemlerde, özel misyoner teşkilatları kurulmuştur. Özellikle XVIII., XIX. yüzyıllarda ve XX. yüzyılın ilk çeyreğinde oldukça yoğun bir misyoner faaliyeti görülmüştür. Hatta bunların çoğu, temsil ettikleri ülkelerin siyasi ve ekonomik çıkarları için çalışmalarından dolayı, birbirleriyle rekabet eder hale gelmişlerdir¹³.

Fransiskenlerden başka Cizvitler de önemli bir misyoner örgütüdür. Bu tarikat, 1534 yılında Paris'te, İgnocce de Loyola tarafından, Roma Katolik Kilisesine bağlı olarak kurulmuştur. Özellikle Hıristiyanlığı yaymak amacıyla kurulan bu tarikatın mensupları iffetli olmak, fakir yaşamak ve idarecilerin emrinde hareket etmek üzere yemin etmişlerdir¹⁴. Fransa, İtalya ve Vatikan'ın desteğiyle faaliyet gösteren bu tarikat mensupları, ferdi hidayeti yeterli bulmadıkları için gruplar üzerinde çalışmayı uygun görmüşlerdir¹⁵.

Misyonerlik faaliyetleri çoğunlukla askeri ve ekonomik hatta kültürel sömürgecilik hareketleriyle birleşmiş, Batı hegemonyasının zeminini hazırlamıştır. Hıristiyanlığı yaymakla görevli misyonerler bazen bir asker, bazen bir doktor, bazen bir öğretmen, bazen de bir barış gönüllüsü olarak görülmüştür. Aynı şekilde onlar, herkesin yardımına koşan bir rahip ve rahibe, bir sosyal faaliyetçi veya bir düşkünler evi kurucusu olarak da faaliyetlerini yürütmüşlerdir.

Misyonerlerin asli görevi Hıristiyanlığı yaymaktır. Dolayısıyla o, hangi rol ile görünürse görünsün, kendisini Kilise'ye adayan adamdır. O, İncil'in

12 G.Barker, O'nun İzinde, İstanbul-1985, 71.

13 Bkz. Halidi- Ferruh, 62-5.

14 Bkz.Pike, 209.

15 Bkz. Halidi-Ferruh, 152-3.

bir neferidir. O, her an İsa ile ve Hıristiyanlık uğruna canını veren mistiklerle birlikteliği düşünmektedir. Misyoner hedefine ulaşmak için her şeyi yapmayı göze alabilmekte, hiç kimsenin çalışmadığı yerlerde çalışabilmektedir.

Geleneksel misyoner faaliyetlerine paralel olarak Ortodoks veya Protestan Kiliseleri bünyesinde oluşan tarikatler, gençlik teşkilatları ve dini cereyanlar misyonerlik ruhunu sürekli canlı tutmaktadırlar.

Katolik dünyasında; hala adları ve kurumları yaşayan Dominikenler, Fransiskanlar, Cizvitler, Ortodoks dünyasında; Ortodoks Gençlik Hareketi, Paris'teki Saint-Serge İlahiyat Enstitüsü, New York'taki Saint Wladimir Papaz Okulu, Protestan dünyasında ise; Genç Hıristiyanların Evrensel İttifakı gibi bazı Hıristiyan teşkilatları, bugün bir yandan Hıristiyan birliği için faaliyet gösterirken, diğer yandan Hıristiyan misyonunun gereği için çaba harcamaktadırlar.¹⁶

Günümüzde Hıristiyanların faaliyetleri yörünge değiştirmiş ve istila yoluyla Hıristiyanlaştırmadan vazgeçilmiş görülmektedir. Bu husus II. Vatikan Konsili'nde (1962-1965) şu şekilde formüle edilmiştir: “*Bedenleşmiş oğlunda tam olarak milletine görünen Tanrı, her devrin kültür tiplerine göre konuşmuştur*”¹⁷. Bu prensibi esas alan Hıristiyan misyonunun propagandacıları, doğrudan doğruya Hıristiyanlığı yayma yerine, Batı uygarlığının körü körüne takipçilerine, önce bir kültür tahribatı yapmayı tercih etmektedirler. Hıristiyan misyonerleri için en tehlikeli ortam, sağlam değerler sistemine bağlı toplumlardır. Bu durumda misyonerler, buldukları ülke ve toplumun şartlarına uygun, farklı metodlar takip etmektedirler. Onlar, mevcut inanç ve değerler sistemini hiç tenkit etmemekte, hatta onları destekler görünmektedirler.

Misyonerlerin genellikle takip ettikleri yol, toplumu dejenere ve yozlaştırma yoludur. Onlar ahlaki değerlerin zayıflamasına, dini uygulamaların gevşetilmesine, tarihi ve kültürel değerlerin tartışılır hale gelmesine çalışırlar. Böylece sarsılmış, boşlukta kalmış insanlara daha kolay yaklaşırlar. Bu ortamın oluşması için her türlü imkandan

16 Bkz. Aydın, 11-12.

17 Bkz. Aydın, 12.

yararlanmayı mubah sayarlar. Misyonerler, faaliyetlerini gerçekleştirirken mahalli Hıristiyan teşkilatları ile işbirliğini ihmal etmezler, onların bilgi, birikim ve tecrübelerinden yararlanır, tavsiyelerini dinlerler.

Hıristiyan misyonerleri fiziki şartların oluşmasını yeterli saymamışlardır. Fransa Katolik Enstitüsü profesörlerinden J.Danielou, Katolikler tarafından çıkartılan dört ciltlik bir kitabın giriş makalesinde, misyonerliği üç aşamalı olarak ele almaktadır:

1-Misyonerliğin birinci amacı Hıristiyanlığı yaymak yani Hz İsa'ya imanı gerçekleştirmek.

2 -O ülkede kiliseler dikmeden veya diktikten sonra, kiliseleri yaşatacak elemanlar bulmak. Bunun için o ülkenin aydınlarının eserlerine ve kültürlerine Hıristiyanlık unsurlarını sokmak.

3-Gelişmiş olan Batı medeniyetini, Hıristiyanlıkla aynı göstermek.

Rahip Samuel Zwemer'in şu sözleri yukarıdaki hususların tamamlayıcısı durumundadır:

“Müslümanları vaftiz etmek için boş yere çabalayıp durmayalım. Başka yollar, başka çareler deneyelim. İslam memleketlerinde girişeceğimiz faaliyetlerde onlara, Hıristiyan adetlerini, Hıristiyan bayramlarını, Hıristiyan kültürünü, Hıristiyan ahlakını aşılalım”¹⁸.

Uzun bir tarihe ve tecrübe birikimine sahip olan misyoner teşkilatları, buldukları yerin durumuna göre, açık ve gizli çalışma metodları geliştirmişlerdir. Açıkta yaptıkları faaliyetlerde, doğrudan doğruya Hıristiyanlık propagandası yaparlar. Burada, Hıristiyanlığı haklı ve üstün göstererek, karşılarındakilerin eksik ve yanlışları üzerinde dururlar. İslam ülkelerinde, müsteşriklerin de yardımını alan misyonerler, İslam'ın, Hıristiyanlığın bozuk şekli olduğunu ve esaslarının çoğunu Hıristiyanlık'tan aldığını özellikle propaganda ederler¹⁹.

Misyonerler, doğrudan dini propaganda yerine, insani yardımları ön plana çıkararak, faaliyetlerine farklı bir karakter kazandırırılar. Dolaylı

18 Bkz. Abdurrahman Küçük, “Misyonerlik ve Türkiye”, Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri, Ankara-1996, 42-3.

19 Bkz. Halidi- Ferruh, 41-9. Muhammed el-Behiy, İslami Düşüncede Oryantalist Etki, Çev. İbrahim Sarmış, İstanbul-1996, 226.

ve gizli yürüttükleri faaliyetlerde ekonomik imkanlara ilave olarak, tıbbi yardımlar ve eğitsel faaliyetler öncelik almaktadır. Açıkta faaliyetlerin yararlı olmadığı veya sakıncalar doğurduğu ortamlarda gizli metodlara başvurmuşlardır. Ancak yapılan bütün yatırım ve harcamalara rağmen Hıristiyanlar, inanç konusunda, ulaşmak istedikleri hedefe varamamışlardır. Fakat misyoner teşkilatları, insanları Hıristiyanlaştırma yolundaki ümitlerini yitirmemişler, azim ve sabırla yeni metodlar geliştirerek çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Bunun sonucu olarak bazı misyonerler, yeni bağımsızlığına kavuşan ülkelere, çeşitli alanlarda uzman sıfatı veya insani yardım amacıyla tekrar girmiş, fırsatlardan yararlanarak faaliyetlerine devam etmişlerdir.

Dünya misyoner teşkilatları, çok çeşitli uygulamaları sonucunda, Pavlus'un asırlar önce pratize ederek tavsiye ettiği "sevgi"yi en yararlı ve hedefe ulaşmada etkili bir metod olarak kabul etmişlerdir. Özellikle kendi dini inanışlarının etkisiyle barış, hoşgörü ve sevgiye alışmış ve onu bir hayat tarzı haline getirmiş olan müslümanların en zayıf oldukları yön olarak bunu tesbit etmişlerdir. Dolayısıyla onlar, müslümanları tek etkileyebilecek şeyin "sevgi", "saygı" ve "samimiyet" olduğunu önemle vurgulamışlardır. Merkezi Londra'da olan "International Missionary Council"ın sekreterlik görevinde bulunmuş olan William Paton, bu konuda özetle şunları söylemektedir:

*"Müslümanlara yaklaşmakta dikkatli olmalıyız. Hıristiyanın müslümana ilk mesajı doktrin değil sevgi olmalıdır. İslam ülkelerine yayılmış olan büyük misyoner okulları, kolejler ve hastaneler bu yaklaşımda önemli rol oynayacaktır. Eğer Hıristiyanın ilk mesajı sevgi olursa, burada, Hıristiyan dininde müslümana cazip gelecek unsur, İsa Mesih'in karakteridir. Tecrübeli bir İslam araştırmacısının anlattığına göre, modern müslümanlar Muhammed'le İsa'nın karakterine dayalı bir figür oluşturmaya çalışmaktadırlar. İsa Mesih'in karakteri, Hıristiyan'ın ona olan tutumlarını müslümanların onları anlamasına yol açacaktır. Müslüman İsa'da Tanrı'nın ahlaki karakterini görecek ki, bu onun inandığı Tanrı'da eksik olan bir yöndür"*²⁰.

20 William Paton, *Jesus Christ and World Religions*, London-1938,33-4.

Tecrübeli misyonerlerden Erich Bethmann'ın misyonerlere yaptığı tavsiyelerin başında sevgi gelmektedir. O, İslam ülkelerinde misyonerlik yapanların, her şeyiyle müslümanları sevmelerini, ancak seven ve sempati duyan bir kalple, bir kalbi kazanmanın mümkün olacağını söylemektedir. Bethmann, müslümanların inancı konusunda misyonerlerin dikkatli olması gerektiğini tavsiye etmektedir:

"Müslümanların dininden ve dini kurumlarından konuşurken çok dikkatli ol. Muhammed'in yalancı peygamber olduğunu söylersen, müslümanın Hz.İsa'dan Harlot'un oğlu (Zaniyenin oğlu) diye bahsetmesine sebep olursun²¹. Sen 'Muhammed İslam peygamberidir' demekle hiçbir şey kabul etmiş olmazsın. Ayrıca İsa'dan Allah'ın oğlu diye bahsetme! Çünkü müslüman indinde bu bir küfürdür" ²².

Misyonerler sahip oldukları imkanları ve kullandıkları metodları, çalıştıkları ülke ve toplumların durumlarına göre ayarlamak durumundadırlar. Onlar sevginin her yer ve zamanda yeterli olmadığını farkettilerinde, hedeflerine daha kolay ve kestirme yollardan ulaşabilmek için yardımcı metodlar kullanırlar. Bunların en etkili ve yaygın olanlarından biri de "nifak" hareketleridir. Onlar, dini ve siyasi emellerine ulaşabilmek amacıyla karşılarındaki toplumların bütün zaaflarından yararlanırlar. İngiliz Sömürge Bakanlığı tarafından yayınlanan Hempher'in "İslam'ı Nasıl Yok Edelim" adlı kitabında, öncelikle, kendilerine göre müslümanların zayıf noktalarını tesbit etmek, mezhepler arası ihtilaflardan yararlanmak tavsiye edilmektedir. Bu konuda şu ifadeler çok çarpıcı bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

"Londra Misyoner Teşkilatı başkanı şöyle konuştu. Biz İngilizlerin müreffeh ve saadet içinde yaşamamız için, müslümanlar arasına nifak tohumları ekmemiz lazımdır. Onların içinde, ihtilaf kıvılcımlarını tutuşturmalıyız. Biz Osmanlı Devleti'nin her tarafına fine sokarak, onu yıkacağız. Böyle yapamazsak, İngilizler gibi küçük bir millet, nasıl müreffeh olur? İşte Hempher, bunun içindir ki, İslam dünyasını fesat ve nifak ateşine

21 Krş. En'am V/108:"Allah'tan başkasına tapanlara (ve putlarına) sövmeyin; sonra onlar da bilmeyerek Allah'a söverler..."

22 Erich W. Bethmann, Bridge to İslam, Gr. Britain-1953, 20-8.

vermeden, onları tefrikaya sokmadan geri dönme! Osmanlı Devleti ve İran, zayıf dönemlerini yaşıyorlar. Onun için mümkün mertebe halkı, idarecilere karşı kıskırt! Şunu unutma ki tarih, bütün inkılapların idarecilerden memnuniyetsizlik ve halkın ayaklanmasından kaynaklandığını göstermiştir. Her yerde nifak ve tefrikadan bahset! Onları birbirine düşür!"²³.

Misyonerler, toplumun bütününe hedef alan çalışmalara paralel olarak fertler üzerinde de yoğun bir faaliyet gösterirler. Onlar, önce karşısındakinin inançlarını sarsıp, kadın ve içki ile ruhunu ifsat ettikten sonra, onu kendi emellerine kullanabilmektedirler. Ayrıca çeşitli dini ve ahlaki motifleri film ve basın aracılığıyla, dinden bahsetmeden karşısındakilere vermeye çalışırlar. Bunun yanında, bütün müslümanları, onların kendilerini sevdiklerine inandırırılar ve bunun için de o toplumların adet, örf ve geleneklerine saygılı gibi davranırlar. Böylece kendilerini dinleyenler arasında, fikirlerini yayma fırsatı bulurlar.

Bir süre Türkiye'de bulunan ve Türk sosyal ve kültürel hayatını öğrenen James E. Dittes, "The Muslim World" isimli dergide "The Christian Mission And Turks" adıyla yayınladığı makalesinde, Türk milleti arasında Hıristiyanlığı yaymanın çeşitli yollarından bahsetmiştir. Bunların sonucunda; Türkiye'de yayınlanan Amerikan film ve kitaplarındaki dini ve ahlaki motifleri, basın aracılığıyla dinden bahsetmeden, Türk izleyici ve okuyucularına daha açık bir şekilde verilebileceğini tavsiye etmektedir²⁴.

Müslüman ülkelerde Hıristiyanlığın başarılı bir şekilde yayılabilmesi için, "Metod of Mission Work Among Moslems" isimli kitapta, misyonerlere şu tavsiyelerde bulunmaktadır: "Birinci planda öyle yapalım ki, bütün müslümanlar onları sevdiğimize kani olsunlar. Böylece onların kalbine girmeyi öğrenmiş oluruz. Misyonerlere gerekli olan, zahirde bütün doğu ve müslüman milletlerin adelerine saygılı olmalarıdır. Taki bununla kendilerini dinleyenler arasında, fikirlerini yayma fırsatına kavuşabilsinler. Mesela: 'İsa, mutlaka Allah'ın oğludur' demekten kaçınmalı ki, buna inanmayan kimseler nefret etmesinler. Onlara yaklaşmak mümkün olunca, istenildiği şekilde propaganda yapılabilir"²⁵

23 İhsan Süreyya Sırma, Sömürü Ajanı İngiliz Misyonerleri, İstanbul-1984, 77-8

24 James E. Dittes, Hıristian Misyonu ve Türk İslamlığı, Çev. Turhan Yürükhan, Ankara-1957, 22.

25 Halidi-Ferruh, 59.

Misyonerlerin, asli görevlerini yapmak amacıyla farklı toplumlara gitmeleri oldukça zor olmuştur. Bunun için çeşitli yollar arayan misyonerler, İslam ülkelerine ve Türk topluluklarına sızabilmek için öncelikle, o ülkelerde yaşayan dini ve etnik azınlıktan yararlanmak yoluna gitmişlerdir. Misyoner-casus teşkilatı başkanı bu konuda Hempher'e şöyle demiştir. "Eğer sen, İslam ülkelerinde, Sünni- Şi'i kavgasını başlatabilirsen, Büyük Britanya'ya en büyük hizmeti yapmış olacaksın". Yine bu konuda Hempher'in Hatırat'ında verdiği bilgiler ne kadar anlamlıdır. "Bir gün bir papazlar toplantısında, 'Bu müslümanlarda zerre kadar akıl olsa, asırlardır geçmiş olan bu Sünni- Şi'i ihtilafını kaldırır, onları mazide bırakır ve ittifak kurarak birleşirler' dedim. Başkan hemen sözümü keserek; 'Senin vazifen, bu ihtilaf ateşini körüklemektir; müslümanların nasıl birleşeceğini göstermek değil!' dedi" ²⁶. Amerikan "Board" * cemiyetinin kurucusu C.Yung, misyonerlerin, Türkiye'ye girmeleri için Hristiyan Ermenilerin açık bir kapı olduğunu söylemiştir.

Misyonerler, kafaları, gönülleri, Hristiyanlığı yaymaya şartlandırılmış kimselerdir. Dolayısıyla bunu bir cihat, bir sevap, manevi bir hizmet anlayışıyla yapmaktadırlar. Nitekim yukarıda adından sözettiğimiz Amerikan "Board" teşkilatı tarafından Osmanlı topraklarına gönderilen Fısk ve Pasion'a, 1 Aralık 1883 tarihli talimat mektubunda aynen şöyle denmektedir;

"Bir fetih savaşına girmiş askerler olduğunuzu unutmayın ve her ne kadar mücadele manevi alanda, kafanın kafayla, kalbin kalple mücadelesi ise de, sizin silahınız Tanrı'nın inayetiyle güçlendirilmiş bir silah ise de, Napolyon'un askeri girişimlerindeki kadar araştırma, bilgi ve düşünceye ihtiyaç gösterir. Bu mukaddes ve va'dedilmiş topraklar, silahsız bir haçlı seferi ile geri alınacaktır" ²⁷

26 Sırma, 78-9.

* Amerikan BOARD Cemiyeti, "American Board of Commissioners for Foreign Mission" adı ile, 1810 yılında Boston'da kurulan bir misyoner teşkilatıdır. Bu teşkilat, Ortadoğu üzerinde büyük misyonerlik faaliyetlerinde bulunmuştur. Kısaca "BOARD" veya A.B.C.F.M. olarak bilinmektedir.

27 Erol Kırşehriroğlu, Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, İstanbul-1963, 88.

Misyonerlik faaliyetlerinin en verimli iletişim araçlarından biri de, misyonerlerin gittikleri ülkelerde açtıkları okullardır. Onlar, bu okullar aracılığıyla, buldukları ülkelerin düşünce, adet ve alışkanlıklarını yeniden şekillendirme amacı gütmektedirler. Bu okullardan yetişenler, milli kültür konusunda hassasiyetlerini kaybetmemektedirler. Ayrıca misyonerler hekimlik konusuna da özel bir önem vermektedirler. Zira onlar: “İnsanın olduğu yerde acılar da vardır. Acıların olduğu yerde de doktorluğa ihtiyaç vardır. Doktorluğa ihtiyaç olan yerde misyonerlik için uygun bir fırsat vardır” diye düşünmektedirler²⁸. Aynı şekilde misyonerler tıbbi misyonerliği, İncil öğretiminin öncüleri olarak görmüşlerdir.

Misyonerler çeşitli isim ve kılıklarla, girdikleri ülkelerde çok yönlü tahribatlar yapmaktadırlar. Bunun en çarpıcı örnekleri Zwemer’in şu sözlerinde görülmektedir:

*“İslam memleketlerindeki misyoner teşkilatı faaliyetlerinin iki cephesi vardır; yapıcı, yıkıcı veya başka bir tabirle eritici ve yeniden şekil verici. Mesela, Türkiye’deki muazzam değişikliklerin muharriki, Batı medeniyetinden ziyade, misyonerlerde aranmalıdır. Mısır’da ve bütün İslam aleminde de durum aynen böyledir. Bu memleketlerde Hıristiyanlaşan müslümanların sayısını öğrenmek için vaftiz istatistiklerine bakmamalıdır. Zira biz şuna eminiz ki, günümüzde yüzlerce müslüman kalplerinden İslam imanını çıkarmışlar ve Hıristiyan dinine gizlice inanmaya başlamışlardır. Onların müslümanlığı sözdendir”*²⁹.

Günümüzde Doğu ile Batı arasında belli güç dengeleri mevcuttur. Ekonomik ve teknolojik yönden gelişmiş Batı, henüz gelişmemiş ancak yer altı ve yer üstü zenginlikleri bakımından oldukça zengin, aynı zamanda, modern bir hayat tarzı bakımından oldukça ihtiyaç sahibi olan Doğu’yu sömürebilmek, onları kendi emellerine kullanabilmek için çeşitli yolları denemektedirler. Misyonerlik, denenen bu yolların en verimlisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Batı, misyonerleri, hem bir sömürü aracı, hem bir istihbaratçı, hem de Doğu’da karışıklıklar çıkararak milli birlikleri,

28 Halidi-Ferruh, 68.

29 Günay Tümer, “XIX. Yüzyılda Sömürgecilerin Destek Kuvveti ve Yehova Şahitleri Gerçeği”, Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri, Ankara-1996, 59-60.

dirlikleri bozacak elemanlar olarak göndermekte ve takip etmektedir. İşte diğer misyonlar arasında birlik ve beraberliği bozmak, girdikleri yerlerdeki, insanların, o ülke diniyle, milliyetiyle alakalarını kesmek bakımından en başarılı bir misyon hareketi olarak karşımıza "Yehova Şahitleri" çıkmaktadır. Bir ülkede Yehova Şahidi artıyorsa artık o ülkede bayrağı tanımayan, milli marşı tanımayan, düşmanla savaşa katılmayan, askerlik yapmak istemeyen, devletin görevlerini yürütmekten kaçınan, "ben Yehova Ordusu'nun neferiyim, ben Yehova'nın kuracağı devletin bir tabisiyim, ben bir elçi gibiyim" diyen insanlar çoğalacaktır. Demekki bazı ülkeleri pasifize etmek, bazı ülkelerdeki güçleri akamete uğratmak, bir ülkenin ayakta durmasını sağlayan dengelerin bozulması, Yehova Şahitliği gibi hareketlerle olmaktadır³⁰.

Hangi ad ile tanınırsa tanınsın, hangi mezhebe, hangi tarikata mensup olursa olsun misyoner, her halükarda kendini Kilise'ye adayın adamdır. O, İncil'in bir neferidir. Her an İsa ile ve Hıristiyanlık uğruna canını veren mistiklerle beraberliğini düşünmektedir. Misyoner, bu hedefi için, her şeyi yapmayı göze alabilir. Hiç kimsenin çalışmadığı yerde çalışabilir. Nitekim misyonerler, anaokulu ve kreşlerde, öğretimin her kademesinde, hastanelerde, huzur evlerinde, çocuk yuvalarında ve halka açık misafirhanelerde hayır hizmeti kılığında görev yaparlar. Bunun için de yıllarca cüzzam hastanelerinde hemşire ve doktor olarak çalışan misyonerler vardır. Dolayısıyla misyonerlik faaliyeti, tarihin hiç bir döneminde sona ermiş değildir³¹.

II. Vatikan Konsili (1962-1965) öncesi misyonun temel gayesi, insanların veya ruhların kurtuluşa ulaşmasıdır. Vaftiz olmayanların kurtuluşa ulaşamayacağı, yaygın bir inanç haline gelmiştir. Bu sebeple, vaftiz edilmiş insan sayısının mümkün olduğu kadar çoğaltılması istenmiştir. Bu misyon anlayışına göre; diğer dinlere mensup insanlar kendileriyle mücadele edilmesi gereken kötü kimseler olarak görülmüştür. Çünkü onlar şeytanın, kötülüğün ve sapkınlığın emrinde olan insanlar olarak kabul edilmiştir³².

30 Tümer, 54-5.

31 Bkz. el-Behiy, 218.

32 Bkz. A.İsra Güngör, Vatikan Misyon ve Diyalog, Ankara-1997, 124.

Ancak II. Vatikan Konsili'nden sonra, Hıristiyan dünya, yukarıdaki yaklaşım tarzının yanlışlığını farketmiş, İncil'in tebliğini esas almış, dünyayı bir bütün olarak değerlendirmiş, Hıristiyan mesajın Hıristiyan olmayanlara ve onların kültürlerine uygun hale sokulmasına, dikkat etmiştir. Bunun sonucu olarak, "Diyalog" ve "Diğer Din Mensuplarıyla İlişkiler" adı altında bir takım yeni yaklaşımlar sağlanmaya çalışılmıştır. II. Vatikan Konsili'nde *Nostra Aetate*'de* müslümanlarla ilgili olarak şöyle denmektedir: "Asırlardır Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında bir çok kavga ve anlaşmazlık ortaya çıkmıştır. Şimdi bu kutsal konsil, bütün herkesi geçmişi unutmaya çağırır ve karşılıklı anlayışı gerçekleştirmek için samimi gayret göstermeye teşvik eder; bütün insanlığın menfaati için onları hep beraber barışı ve sosyal adaleti oluşturmaya, hürriyeti ve ahlaki değerleri korumaya davet eder"³³.

II. Vatikan Konsili'nde "Diyalog" çeşitli yönlerden ön plana çıkmıştır. Papa geniş bir anlama sahip olan diyalogu dört kategoriye ayırmıştır: Birincisi, Kilise ile dünyadaki bütün insanlar arasındaki diyalog; ikincisi, Kilise ile Hıristiyanlık dışındaki dinlerin mensupları arasındaki diyalog; üçüncüsü, Katolik Kilisesi ile diğer Hıristiyanlar arasındaki diyalog; dördüncüsü, Katolik Kilisesi'nin kendi içindeki diyalogdur³⁴. Böylece Hıristiyanlığın dünyada yaşayan her insana ulaşması hedeflenirken, Hıristiyanlar arasında birlik ve beraberliğin sağlanmasına da özen gösterilmiştir. Zira Papa, Hıristiyanlık ile diğer dinlerin durumunu kendine özgü bir şekilde şöyle değerlendirmektedir:

"Her ne kadar biz Hıristiyan olmayan dinlerin manevi ve ahlaki değerlerini tanıyor, saygı gösteriyor, onlarla diyaloga hazırlanıyor ve din

* *Nostra Aetate*, Kilise'nin, Hıristiyan olmayan dinlerle ilişkisini açıklayan bir deklarasyonudur. Bu deklarasyon, II. Vatikan Konsili'nin IV. oturumunda onaylanarak kabul edilmiş ve 28 Ekim 1965'de Papa VI. Paul'un onayıyla ilan edilmiştir. *Nostra Aetate*, Katolik Kilisesi'nin Hıristiyan olmayan dinler hakkında, konsil öncesi geleneksel tutumundan farklı ifadeler kullanması yönüyle önem kazanmıştır. *Nostra Aetate*, Hıristiyanlık dışı bütün dinlerden, Kilise'nin onlara verdiği değerden bahsederken Hinduizm, Budizm, İslam ve Yahudilik'i ismen zikretmiş ve bu dinlerin bazı inançları hakkında bilgi vermiştir (Güngör, 71).

33 Güngör, 78.

34 Güngör, 129.

hürriyetini savunmak, insanlık kardeşliğini tesis etmek, kültür, sosyal refah ve sivil iradeyi oluşturmak gibi hususlarda diyaloga girmek istiyorsak da, dürüstlük bizi, gerçek kanaatimizi açıkca ilan etmeye mecbur etmektedir; yegane gerçek din vardır o da Hıristiyanlıktır” ³⁵.

Hıristiyanlar diyalogu yeni bir araç olarak değerlendirmeyi hedeflerken misyonerlikten de vazgeçmemişlerdir. Nitekim Konsil, Kilise'nin misyoner faaliyetleri hakkındaki kararını, *Ad Gentes*'de, Kilise'nin tabiatı icabı, misyoner olduğunu, bu misyonun ona sonradan ilave edilmiş bir özellik olmadığını, özellikle özünden kaynaklandığını, çünkü onun Baba'nın isteği ve kararıyla Oğul'a tevdi edilen ve Kutsal Ruh ile desteklenen bir misyon olduğunu ifade etmiştir³⁶.

Konsil, Kilise'nin diğer insanlarla ilişkisini "*Tanrı'nın Evrensel Kurtuluş Tasarısı*" doktrini çerçevesinde açıklamaktadır: "Çünkü Mesih herkes için öldü, dolayısıyla bütün insanların Kilise'ye sonsuz daveti tek ve ilahidir." diyerek kurtuluş tasarısı içine bütün herkesi dahil etmektedir. Nostra Aetate "*Tanrı'nın inayeti, iyilik tezahürleri ve kurtarıcı tasarısı herkese şamildir*" diyerek bütün insanların tek bir cemaat olduğunu ve bu tek cemaatin aslının ve hedefinin Tanrı olduğunu vurgulamaktadır³⁷.

Kilise'nin Hıristiyan olmayan dinlerle ilişkisi hakkındaki deklarasyon olan Nostra Aetate'de Hıristiyanlığın diğer dinlere bakışı şöyle özetlenmektedir:

"Katolik Kilisesi bu dinlerdeki gerçek ve kutsal olan hiç bir şeyi reddetmez. Kendi öğretisinden bir çok yönden farklı olmakla birlikte bütün insanlığı aydınlatan ilahi gerçeğe ait bir parça ışık yansıtan doktrin, ahlaki kural, hareket ve hayat tarzına büyük saygı duyar. Yine de Kilise gerçek yol, ilahi hakikat ve doğru hayat olan Mesih'i ilan etmeye mecburdur" ³⁸.

Uzun tarihi süreçte, misyonerlerin kendileri deşifre olmuş, diğer insanlarda onlara karşı bir nefret hissi uyanmaya başlamış, onların kötü niyet ve eylemlerinden rahatsızlıklar ortaya çıkmıştır. Bu durumu farkedene, Katolik Kilisesi başta olmak üzere, Hıristiyan dünyasında bir

35 Güngör, 130.

36 Güngör, 131.

37 Güngör, 134.

38 Güngör, 136.

imaj değişikliği olmuş, fakat, misyonerlik faaliyetlerine de devamdan geri durulmamıştır. Nitekim II. Vatikan Konsili'nde, bu konu uzun uzadıya tartışılmış, gündemin esas konularından biri "diyalog" olmakla birlikte, şu hükümden de vazgeçilmemiştir: "Kilise misyonerlerini göndermeye devam edecektir. Yeryüzünde her taraf Hıristiyan olmadıkça bu görev sona ermeyecektir" ³⁹.

II.Vatikan Konsili'nde bir karar şeklinde yerini koruyan yukarıdaki ifade, Hıristiyan dünyasının iç yönünü göstermek bakımından oldukça önemlidir. Ancak Hıristiyanlar, Konsil'in görünen kararları arasında yer alan bu esas hükmü, oldukça gerilere iterek "diyalog"u ön plana çıkarmaya özen göstermişlerdir. Pek çok şeyini misyonerliğe borçlu bulunan ve bu konuda oldukça deneyimli ve başarılı olan Hıristiyanların, onu birden bire terketmesi elbette mümkün değildir. Nitekim W.C.Smith, diyalog çalışmaları konusundaki sözleriyle bunu teyit etmektedir:

"Diyalog kelimesi, son yıllarda, hem Roma Katolik, hem de protestan Kilisesi'nde ön plana çıkmıştır. Büyük hareketler (misyonerlik) hala zihinlerdedir. Fakat bu düşüncenin önceki misyoner (Evangelistik) hareketinin bir transformasyonu olup olmadığını söylemek henüz erkendir" ⁴⁰.

Onun bu yuvarlak ifadesine karşın İslamo-Christiana dergisindeki bir makalesinde Taylor, konuyu daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

"Müslümanlar arasındaki misyonerlik çalışmaları, diyalogun önemini ortaya koymuştur. Burada sözkonusu diyalog, misyonerliğe bir alternatif değil, bizzat şartlara uygun misyonerliktir" ⁴¹.

Konsil, Hıristiyan mesajının Hıristiyan olmayan kültürlerle sokulması kanusundaki görüşlerini de Kilise'nin misyoner faaliyetleri ile ilgili kararında ortaya koymaktadır. Buna göre; yerel kiliseler, milletlerin sahip olduğu ve Mesih'e miras olarak verilen bütün zenginlikleri tesbit etmek ve elinde tutmak durumundadır. Çünkü bu zenginlikler, Tanrı tarafından ödünç olarak verilmiştir⁴².

39 Küçük, 48.

40 Küçük, 48-9.

41 Küçük, 49.

42 Güngör, 141.

"Diyalog" ve "Dinlerarası Diyalog" konusunda 1974 yılında Roma'da gerçekleştirilen ve açılış konuşmasını Papa VI. Paul'un yaptığı "Dünya Piskoposlar Toplantısı"nda Calcutta Başpiskoposu Picachy, dinlerarası diyalogu, Hıristiyan misyonunun ayrılmaz bir bölümünü oluşturan "Evangelizasyon"un (İncil'in insanlara öğretilmesi ve onların Kilise'ye döndürülmesi) tabii bir parçası olarak tarif etmiştir. Hıristiyan Birliği Sekreteryası başkanı Kardinal Willebrands ise, Kilise ile diğer dini gelenekler arasındaki hem ortak hem de farklı noktaların daha derin bir değerlendirmesinin yapılmasına Kilise sorumluluğu açısından ihtiyaç duyulduğunu vurgulamıştır. Hıristiyan Olmayanlar Sekreteryası başkanı Kardinal Pignedoli ise, "Evangelizasyon" ile "Diyalog" arasında acilen bir irtibat kurulmasına büyük ihtiyaç duyulduğundan söz etmiştir. Pignedoli şöyle demiştir:

"Diyaloğun temel amacı, Mesih'in yüklediği sorumluluk gereği, Hıristiyanların bütün insanlara hizmet etmek ve sevgi duymak isteğine şahadette bulunmak demektir. Bu sebeple diyaloga giren her Hıristiyan bir taraftan samimi ve açık kalpli iletişim vasıtasıyla, diğerlerinin dini tecrübeleri hakkındaki değerlendirmelerini genişletirken, diğer taraftan kendi inancını keyifle takdim etmelidir. Diyaloğun temel kuralı, Hıristiyan olmayanların dini ve kültürel kimliklerine saygı duymaktır. Bunun sebebi, Tanrı'nın herkesi Mesih'in imajında yaratması ve herkesin aydınlığa ulaşmasını istemesidir" ⁴³.

Papa II. John Paul'un imzasıyla 1991 yılında yayınlanan "Redemptoris Missio" (Kurtarıcı Misyon) isimli genelgede Kilise'nin kurtuluşu, misyonu ve bu misyonun bütün insanlığa yönelik olduğu belirtildikten sonra, diyalog konusunda aynen şöyle denilmektedir:

"Dinlerarası diyalog Kilise'nin bütün insanları Kilise'ye döndürme amaçlı misyonunun bir parçasıdır. Karşılıklı bilgilenme ve anlayışı zenginleştirme vasıtası ve metodu olarak diyalog misyona zıt değildir. Esasen misyonla ve misyonun şekilleriyle diyalog arasında özel bir bağ vardır. Bu misyon aslında Mesih'i ve İncil'i bilmeyenlere ve diğer dinlere

mensup olanlara yöneliktir. Tanrı, Mesih vasıtasıyla bütün insanları kendisine çağırmakta, vahyinin ve sevgisinin mükemmelliğini onlarla paylaşmak istemektedir” ⁴⁴.

Hıristiyanların, diyalogu tıkanan, kirlenen ve deşifre olan misyonerliğin önünü açmak için yeni bir araç olarak kullandıkları gayet açıktır. Nitekim Hıristiyan Olmayanlar Sekreteryası'nın ilk başkanı Kardinal Marella, Konsil Babaları'na gönderdiği ve 6 Aralık 1964 tarihinde L'Osservatore Romano'da yayınlanan bir makalesinde, Sekreteryası'nın faaliyet amacını şöyle açıklamaktadır:

“Faaliyetlerimizle, Kilise'nin misyoner faaliyetlerini yürüten 'S. Cogregation de Propaganda Fide' teşkilatının çalışmalarına, misyon faaliyetlerinin kanunen mümkün olmadığı yerlerde yardımcı olmaya ve boşluğu doldurmaya çalışacağız” ⁴⁵.

Hıristiyan Olmayanlar Sekreteryası'nın sekreteri Pietro Rossano, Hıristiyan olmayanlarla diyalogdan neyin kastedildiğini şu sözlerle ifade etmektedir:

“Diyalogdan söz ettiğimizde açıktır ki, bu faaliyeti, Kilise şartları çerçevesinde misyoner ve İncil'i öğreten bir cemaat olarak yapıyoruz. Kilise'nin bütün faaliyetleri, üzerinde taşıdığı şeyleri yani, Mesih'in sevgisini ve Mesih'in sözlerini nakletmeye yöneliktir. Bu sebeple diyalog, Kilise'nin İncil'i yayma amaçlı misyonunun çerçevesi içinde yer alır” ⁴⁶.

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, diyalog faaliyetlerini yürütmekle görevli sekreteryası, daha önceden misyoner olarak tecrübe kazanmış idareci ve danışmanlarıyla, düzenli olarak çıkardığı yayınlarıyla, bilhassa mahalli kiliseler arasındaki iletişime katkı sağlamaktadır. Sekreteryası'nın kuruluşundan beri üstlendiği en önemli görev, Kilise ile Hıristiyan olmayanlar arasındaki diyalogun şartlarını hazırlamaktır.

Hıristiyanlar, İncil'in mesajını insanlığa ulaştırma konusunda arayışlarını sürdürmektedir. Onlar, zaman ve şartlara göre yeni formüller ve metodlar geliştirmektedir. Hatta bu metodlar coğrafi mekan, etnik yapı ve dini inanç durumlarına göre de ayrıcalıklara sahiptir. Nitekim

44 Güngör, 154.

45 Güngör, 211.

46 Güngör, 214.

yetiştirdikleri elemanlar, faaliyet gösterecekleri ülke ve bölgelerin sosyokültürel şartlarına göre hazırlanmakta, insanlarla yakın ilişki kurabilmeleri için onlara mahalli diller öğretilmektedir. II. Vatikan Konsili sonrasında önem kazanan diyalog çalışmalarından arzulanan verimi alabilmek ve insanlarla daha yakın ilişkilere girebilmek için, “inkültürasyon” önem kazanmıştır.

İnkültürasyon teriminin Kilise literatürüne resmen girişi yenidir. II. Vatikan Konsili’nden önce, Kilise’nin resmi dökümanlarında kullanılmayan bu terim, konsil kararları ve konsil sonrası papalık genelgeleri vasıtasıyla, hem kavram olarak hem de Kilise’nin çağdaş misyoner faaliyetlerinin en cazip uygulama vasıtası olarak merkezi bir konuma gelmiştir.

İnkültürasyon terimi, II. Vatikan Konsili sonrasında, bugünkü anlamıyla, Kardinal Jaime Sin tarafından, 1977 yılında, “Catechisme” ile ilgili bir toplantıda kullanılmıştır. Bu terim, 1978 yılında merkezden Cizvit misyonerlere gönderilen mektuplarda kullanılmaya başlamış ve 1979 yılında, Papa II. John Paul’un bu kelimeyi bir genelgesinde kullanmasıyla, teolojik bir terim olarak literatüre yerleşmiştir.⁴⁷

İnkültürasyon terimi teoloji sözlüklerinde, Hıristiyanlığın mesajının ve hayat tarzının, çeşitli cemaatlerin kültürlerine uygun tarzda sokulması ve canlandırılması olarak tarif edilmektedir.⁴⁸ Aslında bu terim yeni olmasına rağmen, Katolik Kilisesi’nin günümüzde, sınırsız imkanlarla ve detaylı planlarla uygulama alanına koyduğu şekliyle olmasa bile, başlangıçtan beri Kilise’nin, İncil’i yayma amaçlı misyoner faaliyetlerinin temel unsurlarından biri olmuştur. Çünkü bu olayın kavramsal çerçevesini merkezde “kültür” olmak üzere cemaat, cemaatin sahip olduğu manevi değerler ve Kilise oluşturmaktadır.

İnkültürasyon terimi, “*hakiki kültürel değerlerin Hıristiyanlığa adapte edilmesi suretiyle ve Hıristiyanlığın çeşitli kültürlerle enjekte edilmesi yoluyla samimi bir biçimde transformasyonu*” olarak tanımlanmaktadır.⁴⁹

47 Francis Raymond Podgorski, *Towards A Catholic Theology of Missionary Dialogue and Dialogical Mission with Other Religions*, Roma 1978, 184-185.

48 O’Collins-G.Farrugia, *A Concise Dictionary of Theology*, New York 1991, 104.

49 Arji, A.Roest Crollius, “*Inculturation*”, *Following Christ in Mission*, Ed. S. Karotemprel, Bombay 1995, 110.

Bu kavram, sadece Hıristiyani değerlerin belli bir kültüre intibak ettirilmesiyle sınırlı olmayıp, hedef alınan cemaatin kültür unsurlarının İncil'e göre değiştirilmesini de içine aldığı için, hedef kültür içinde Hıristiyan tecrübesinin tezahür etmesi olayına da işaret etmektedir. Bu sebeple İnkültürasyon bir diyalog süreci içinde gerçekleşmektedir. Bu diyalog sayesinde Kilise, mahalli halkın değerlerini ele almakta, onları Hıristiyani anlamda geliştirmektedir.⁵⁰

Papa II. John Paul, İnkültürasyon'un Kilise misyonundaki önemini, *Redemptoris Missio* (1991) isimli genelgesinde şöyle açıklamaktadır: "Kilise, inkültürasyon vasıtasıyla, İncil'i çeşitli kültürlerde canlandırır ve aynı zamanda insanları kendi kültürleriyle Kilise cemaatine sokar. Kilise bu insanlara kendi değerlerini aktarır ve aynı zamanda onlarda mevcut olan iyi unsurları alır ve onları içten tekrar yeniler".⁵¹

Papa II. John Paul, II. Vatikan Konsili'nin, "Modern Dünya'da Kilise" isimli kararının ve Papa VI. Paul'un, "Halkların Evangelizasyonu" isimli genelgesinin dikkatleri "kültür" üzerine çekmesinden sonra, İnkültürasyon olayına önem vererek bunu, Kilise'nin 20. yüzyıldaki en önemli misyonu olarak düşünmüştür. Bundan dolayı 1982'de Vatikan'da "Papalığa Bağlı Kültür Konseyi"ni kurdu muştur. Papa bu vesile ile yaptığı konuşmada, "Kilise'nin günümüz kültürleriyle diyalogunu, hayati bir alan olarak düşündüm, bu, 20. yüzyılın sonunda dünyanın kaderinin üzerinde oturduğu bir alandır. Çünkü insanlar, kültüre şükran hissi içinde tam bir insan olarak yaşarlar" demiştir. Papa II. John Paul daha sonra, Hıristiyanlık ve kültür arasındaki organik ve yapıcı ilişkiye dikkat çektikten sonra şöyle demiştir: "Kültür ile inanç arasındaki sentez, sadece kültürün değil inancın da gereğidir". Papa, Vatikan Devlet Sekreteri Kardinal Agostino Casoroli'ye, 20 Mayıs 1982 tarihinde yazdığı bir mektupta, "Kültür haline gelmeyen bir inanç, tam olarak benimsenip yerleşmiş bir inanç değildir, ne tam olarak her yönüyle düşünülmüş, ne de tam olarak tatbik edilmiş (yaşanmış)tir" demiştir.⁵²

50 A.R.Crollius, 113-114.

51 John Paul II. *Redemptoris Missio*, 52.

52 C.McGarry, "Preface", *Inculturation: Its Meaning and Urgency*, Africa 1986,7.

İnkültürasyon kavramının daha iyi anlaşılması için yakından ilişkili bazı kavramlara da göz atmak faydalı olacaktır. Bu terimin, en başta kültür olmak üzere, karşı karşıya gelen iki kültürün birbirini etkilemesi sonucunda, birisinin ayakta durması ve diğerinin zayıflaması anlamına gelen “*akkültürasyon*”; bir kişinin kendi kültürüne sokulması, bir başka ifadeyle ferde, içinde bulunduğu toplumun kültürünün tanıtılması anlamına gelen “*enkültürasyon*”, bir mesajın veya unsurun, yerli kültürün terminolojisiyle ifade edilerek yerleştirilmesi anlamına gelen “*indigenizasyon*”; bir mesajın veya unsurun şartlara uydurulması anlamına gelen “*kontekstualizasyon*” ve bir mesajın veya unsurun herhangi bir kültüre uygun hale getirilmesi anlamına gelen “*adaptasyon*” kavramlarıyla yakın ilişkisi vardır. Bu çerçevede Kilise, İnkültürasyon kelimesine özel bir anlam yüklemiş, yukarıda zikredilen kavramların, aşağı yukarı, hepsini içine alan bir sürece, Kutsal Ruh’un yardımını da katarak yeni bir terim ortaya çıkarmıştır.⁵³

Sonuç olarak, günümüz dünyasının değişen dini, siyasi ve sosyo-kültürel şartları içerisinde, bütün milletleri ve dini cemaatleri olduğu gibi, Kilise’yi de yeni tedbirler almaya sevkeden bir tablo ortaya çıkmıştır. Bu tablo karşısında yeni yaklaşımlar üretmeye en çok ihtiyacı olan kurum, içinde bulunduğu durum, kendi iç problemleri, Hıristiyan halkın Kilise’ye olan ilgisizliği ve artık insanlara antipatik gelen ve tepkiyle karşılanan misyoner faaliyetleri sebebiyle Kilise olmuştur. Katolik Kilisesi, diğer konularda olduğu gibi, misyon alanında da yeni bir yaklaşımın gerekli olduğunu farketmiş ve diğer din mensuplarına yaklaşma ve diyalog politikasını uygulamaya koymuştur. Kilise’nin resmi dökümanlarının ifadeleri ve uygulamalar göstermektedir ki Kilise, günümüzde merkezi ilgi alanı olarak Hıristiyan olmayan cemaatlerin kültürünü seçmiştir. Bu sebeple yeni tablonun en önemli unsurları; Kilise, hedef kültür ve İncil’in mesajının sözkonusu kültüre uygun tarza sokulması süreci olmaktadır. Bu noktada “*diyalog*” çok önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü İnkültürasyon, hedef kültürü çok yakından ve iyi tanımayı gerektirmektedir. Zira, öncelikle

53 Bkz. A.R.Crollius, “Inculturation: Newness and Ongoing Process”, Inculturation: Its Meaning and Urgency, Africa 1986 , 31-45.

hedef kültürde bulunan ortak ve uygun unsurların tesbit edilmesi, onların İncil'e göre düzeltilmesi, transformasyonu ve sonunda yerli dilin terminolojisiyle ifade edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde başarılı olmak mümkün değildir.

Hıristiyan dünyası bir bütün olarak kendi aralarında çok ciddi problemler ve teolojik tartışma konuları bulunmasına rağmen, başlangıçtan itibaren İncil'in mesajını insanlığa ulaştırmak, onları dini, ekonomik ve siyasi alanda kendi emelleri doğrultusunda etkileyebilmek ve onlardan yararlanabilmek için uzun tarihi süreçte çok çeşitli yollar denemişlerdir. Bu yollar, zaman içerisinde savaşımlardan misyonerliğe, misyonerlikten, diyaloga doğru bir değişim yaşamış olmakla birlikte, bunun ileriki yıllarda tersine dönmeyeceğini söylemek mümkün değildir. Bunu görmek için uzun yıllar beklemeye de gerek yoktur. Zira Hıristiyan dünyasının elinde bulundurduğu ekonomik ve teknolojik imkanları hal-i hazırda, başta müslümanlar olmak üzere, kendilerinden olmayan toplumlar aleyhine nasıl kullandığı açıkça görülmektedir. Hıristiyanlarca ortaya atılan yeni söylemlerin arkasında yeni sinsi planlarının olduğu veya olabileceği tarihi tecrübelerin insanlığa kazandırdığı bir hakikat olsa gerektir. Dolayısıyla bütün İslam dünyasının ve özellikle Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bağımsızlığına kavuşan müslüman Türk dünyasının, bölgelerindeki Hıristiyan faaliyetleri konusunda duyarlı olmaları, dini, milli ve kültürel gelecekleri açısından zaruret ifade etmektedir.

Kırgızistan'da Misyoner Faaliyetleri

Kısaca tarihi geçmişi hakkında bilgi verdiğimiz misyonerlik, dünyanın muhtelif yerlerinde çeşitli isimler altında faaliyetlerine devam etmektedir. Onlar her bölge, her kültür ve her millete uygun birer metod ve faaliyet alanı belirlemekte, Hıristiyanlığı yaymak için çalışmalarına devam etmektedirler. Misyonerler, geçmişteki deneyimlerinden de yararlanarak, başarısızlık sebebi olan ve kısmen deşifre olan metodların yerine bölgenin ve çağın gereklerine uygun yeni metodlar üretmekte oldukça başarılıdırlar. Muhatapların psikolojik, sosyal ve ekonomik durumlarına göre farklılık arzeden bu metodlar, çeşitli kültürel, insani ve teknik yardım adı altında yeni kimliklerle faaliyet alanına sokulmaktadır.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra, Batı için her alanda bakir olma özelliğine sahip olan geniş corafya, misyonerler için çok uygun bir faaliyet alanı oluşturmuştur. Bu faaliyetler, daha M.Gorbaçov zamanında, onun "*Perestroika*" (yeniden yapılanma) ve "*Glasnost*" (açıklık) uygulamaları sonrasında başlamıştır. Bu politikaları fırsat bilen misyonerler, Sovyetler Birliği'nin çözümlenmesinden önce, hangi topluma hangi tür misyoner faaliyetlerini uygulayacaklarının planlarını yapmışlardır. Onlar bu hususta kendi devletlerinin desteğini de almak suretiyle, ekonomik ve siyasi yönden de hazır bir vaziyette, henüz bağımsız devletler oluşmadan görev yerlerine ulaşmışlardır.

Ortodoks Hıristiyanlık inancına sahip Çarlık Rusyası'nın uzun yıllar uyguladığı Hıristiyanlaştırma ve asimile hareketi, büyük çoğunluğu müslüman olan Türk tebaa üzerinde, beklenen etkiyi göstermemiş ve hedefine ulaşmamıştır. Buna ilave olarak temelinde Rus hakimiyeti ve asimilasyon hesapları yatan Sovyetler Birliği döneminde, bütün dinlere karşı eşit bir tavır belirlenmiş; daha doğrusu din "*afyon*" olarak nitelenerek, insanlar ondan kurtarılmaya çalışılmıştır. Dininden uzaklaştırılan insanlara, etnik ve milli kültür değerlerinden de yoksun kalmaları ve "*homo sovetikus*" (sovyet insan tipi) modeli bir toplum meydana getirmeleri için çok yoğun programlar uygulanmıştır. Sovyetler Birliği'nin katı yönetim zamanlarında etkili olduğu sanılan bu programların başarılı olamadığı ve hedefine ulaşamadığı, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra anlaşılabilmıştir. Belki de bu birliğin dağılmasının temelinde homo sovetikusun mümkün olamayacağı gerçeğini aramak daha doğru olacaktır. Nitekim Gorbaçov'un son dönemlerinde, Sovyetler Birliği'nde hayat mücadelesi veren milletler tarihi, kültürel, etnik, milli ve dini değerlerini aramaya başlamışlardır. Sovyetlerin başarısızlığı sebebiyle, toplumların uzun tarihi süreçte, birbirlerine hemen hemen hiç karışmadıkları ortaya çıkmıştır. Bir baskı unsuru olarak "*Kril*" alfabesi ve "*Ruşça*" istisna edilecek olursa, etnik ve dini kimliklerin pratik değerlerde bazı fireler verdiği tesbit edilse bile, orijinalitesini koruduğu gözlenmiştir. Dolayısıyla, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra demokratik ortamdan yararlanan kitleler, komunizmden kaçmışlar, fakat ondan kaçan insanların sığındığı adres aynı olmamıştır. Zira Komünizm gelmeden önce kim ne ise, ona

doğru bir yönelme başlamıştır. Hal böyle olunca, Hıristiyanlar kendi dinlerine, müslümanlar kendi dinlerine, Budistler de kendi dinlerine yönelmişlerdir. Yıllardır din adına “ateizm” etrafında toparlanmaya çalışanlar, eski dinlerine duydukları hasret ve özlem ile, kendilerine dayatılan bu yapay dini, bir çırpıda terk etmişlerdir. İşte asıl hareketlilik bundan sonra başlamıştır.

Sovyetler Birliği'nin resmi ideolojisinin insanların dini inançlarında büyük tahribat yaptığı muhakkaktır. Cami ve kiliselerin kapatılması, dini eğitim veren kurumların birer sembol haline getirilmesi, elbette dinin ameli yönünü zaafa uğratmıştır. İnsanlar günlük hayatlarında birer ateist gibi yaşamışlardır. Hatta yetişen nesiller din adına tamamen cahil bırakılmışlardır. İşte, bağımsızlık sonrası, bu demokrasi ve hürriyet ortamından yararlanan çeşitli dini gruplar, insanların dini cehaletinden yararlanarak, onları kendi istekleri doğrultusunda yönlendirme gayreti içine girmişlerdir.

Hal-i hazırda eski Sovyetler Birliği topraklarında iki türlü dini hareketlilik yaşanmaktadır. Bunlardan birincisi; tarihi mirastan mahrum kalmanın manevi ızdırabını uzun yıllar sinesinde yaşatan insanlardır. Onlar sadece adını biliyor olsalar da, dinleriyle ilgili bilgileri öğrenme ve pratikleri yerine getirme telaşına başlamışlardır. İkincisi ise; uzun yıllar Sovyetler Birliği'nin yıkılmasını bekleyenlerin faaliyetleridir. Bunlar, komunizmin katı taassubu altında dini, milli, sosyal ve kültürel değerlerinden mahrum kalan bu insanları, en azından eski sahip oldukları imkanlara kavuşturmak ve modern dünyanın nimetlerinden onları yararlandırmak ister gibi görünmektedirler. İkinci hareketin birincisi kadar masum olduğunu iddia etmek oldukça zordur. Her ne kadar, Hıristiyan dünya Sovyet Hıristiyanlarının, İslam dünyası da Sovyet müslümanlarının dinlerini doğru öğrenip yaşamalarını istiyor, bu yolda çeşitli yardımlarda bulunuyorsa da, bunun sosyal ve ekonomik bazı hesapları da içerdiğini gözden uzak tutmamak gerekmektedir. Bu pastadan pay almak isteyenlerin en kolay nüfuz edebilecekleri ve en etkili olabilecekleri yer ise dini duygular olmaktadır. Bunun için ekonomik yönden güçlü ülkeler, öncelikle, dini duygularla kendilerine yakın hissettikleri veya kendilerinden yararlanabileceklerini umdukları kitleleri hedef seçmişlerdir.

Bu çerçevede başta Almanya olmak üzere, zengin Batılı ülkeler kendileriyle organik bağ bulunan kesimlerden seçtikleri elemanları kendi ülkelerine götürmüşler ve oralarda Hıristiyanlık eğitime tabi tutmuşlardır. Aynı şekilde Budist misyonerler de kendilerine yakın hissettikleri kesim üzerinde faaliyetlerini yoğunlaştırmışlardır. Dolayısıyla bölgeyi ve bölgenin kültürel özelliklerini çok iyi bilen dahili unsurlar, misyoner faaliyetlerinde araç olarak kullanılmış ve diğer dinlerin Türk dünyasına girmesine zemin hazırlanmıştır. Nitekim Rusların yanında Alman ve Yunan asıllı olanlar Hıristiyanlık propagandası için ideal tipler olurken, özellikle Issık Göl ve Talas çevresinde yaşayan Kalmuklar Budizm'in yayılmasına katkı sağlamışlardır.

Türkistan bölgesinin asli unsuru olan Müslüman Türkler, Komünizm sonrasında çeçitli zorluklarla karşı karşıya kalmışlardır. Özellikle din eğitimi veren kurumların Sovyetler Birliği zamanında sayılarının ikiye düşürülmesi ve kontrollü eğitim vermeleri yanında, yaygın din eğitimi veren mescitlerin büyük çoğunluğunun kapatılması, geçmişle ilgili dini bağların kopmasında, en azından yok denecek düzeyde zayıflamasında etkin rol oynamıştır. Uygulanan politikalar sonucunda müslüman halkın İslam dini ile bağlantıları oldukça zayıflatılmış, mevcut dini düşünce, pratik ve inanışlara, sistemin tepkisini çekmeyecek hurafeler yerleştirilmiştir. Böylece geniş kitlelerin dini inanışları sadece müslüman kimliği düzeyinde kalmıştır.

Müslüman Türklerin Sovyetler Birliği'nin dağılması sırasındaki bu konumu, onların dini milli ve kültürel alanda kaybettikleri zaman ve değerleri kazanma konusunda bazı zorluklarla karşılaşmalarına sebep olmaktadır. Müslüman kimliğinin bilincinde olan kitleler, gerek fiziki şartlar gerekse din eğitimi için gerekli olan, kitap ve öğretim elemanı açısından büyük sıkıntılar yaşamaktadır. İslam dünyasının Hıristiyan dünya gibi, din öğretim ve eğitimi konusunda bir bütünlük arzetmemesi yanında, ekonomik gelişmişlik yönünden Batı ile rekabet gücünün bulunmaması; İslam'ı doğrudan ve kaynağından öğrenme imkanını onlara sağlamamaktadır. Çoğunluğu petrol zengini olan Arap dünyası, maddi imkanlarını, kendilerinin inanıp yaşayageldikleri İslam anlayışını Türkistan'a ihraç için kullanırken, İran da, dini-siyasi birikimini (Şiilik),

bölge avantajını da kullanarak yaygın hale getirme mücadelesi vermektedir. Türk dünyası ile etnik, dini, kültürel ve tarihi bağları bulunan ve Ehl-i Sünnet İslam anlayışına sahip Türkiye ise, içinde bulunduğu siyasi, sosyal ve ekonomik şartlara ilave olarak coğrafi dezavantajı dolayısıyla, bölgenin sosyo-kültürel ve dini yapılanmasına yeterli katkıyı sağlayamamaktadır.

İşte bu şartlar dolayısıyla Türk topluluk ve Cumhuriyetleri; kendileriyle dini, tarihi ve kültürel yakınlıkları olmayan kimselerle daha yoğun bir ilişki kurmak, hatta ekonomik ve sosyal sebeplerle onlarla birlikte hareket etmek mecburiyetinde kalmıştır. Bir başka ifade ile, ekonomik yönden güçlü Hıristiyan dünyası, Türk dünyasının içinde bulunduğu zor şartlardan yararlanmayı, dini siyasi ve ekonomik çıkarları için fırsat bilmiştir. Tarihin derinliklerinden gelen birikim ve tecrübeye sahip bulunan misyonerler, çeşitli isim ve misyon adı altında, Türk dünyasının her yerine yayılmıştır. Bugün birbirine rakip veya alternatif gibi görünen kuruluşların hemen hemen hepsinin tek ortak hedefi, Hıristiyanlığı oralara yaymaktır.

Mahalli yöneticiler, misyoner faaliyetlerinin yoğunluğundan rahatsızlıklarını her zaman ifade etmekte, bu amaçla, Kırgızlara, kendi dini inançları olan İslam'ı öğretmek için bazı tedbirler almakta, insanların onların bu tehlikesinden koruyabilmek için çareler aramaktadır. Ancak, araç-gereç ve altyapı eksikliği yanında ekonomik imkansızlıklar, bu mücadelelerinde en büyük problem olarak onların karşısına çıkmaktadır. Nitekim mahalli basın yayın organlarının muhtelif tarihlerde verdikleri bilgilere ve değerlendirmelere göre, bugün sayıları 100 ile 200 arasında değişen ve Devlet tarafından faaliyetleri bilinen organizasyonlar oluşmuştur. Özellikle, Sovyetler Birliği döneminde, dini ahlaki ve etnik dejenerasyonun yoğun olduğu Kuzey Kırgızistan'ın Çuy, Issık Göl, Narın, Talas bölgeleri başta olmak üzere Güney Kırgızistan'daki Oş ve Cellal-Abad bölgelerinde yoğun bir misyoner faaliyeti gözlenmiştir. Başta 'Almanya'nın büyük maddi kaynaklarla desteklediği Protestan misyonerler, Baptistler, Yehova Şahitleri ve Barış Gönüllüleri gibi belli başlı misyoner kuruluşları her tarafa elemanlarını göndermişlerdir. Bu mücadeleye Budist misyonerler de kendi dini emelleri açısından farklı bir destek vermişlerdir.

Kırgızistan'da misyoner faaliyetleri, maddi zorluklar içerisinde bulunan ve dini yönden dejenerasyondan azami ölçüde zarar gören kız-

erkek üniversite gençliği ve işçiler üzerinde kendini göstermektedir. Gençler nefsi arzularını tatmin etme noktasında, mutlaka bir misyoner kuruluşuna misafir olmak durumunda kalmaktadır. Misyonerler, ilk etapda en belirgin metod olan insani yardımlarla muhataplarına yaklaşmakta, onların zaaf, eğilim ve beklentilerini keşfetmekte ve sonra asıl faaliyetlerine geçmektedir. Dini yönden yeterli donanımına sahip olmayan kitleler, sosyal ihtiyaçları için her fırsatı değerlendirmekte, buna mukabil misyonerler, doğrudan Hıristiyanlık propagandası yerine ilgi ve sempati çekmenin yollarını aramaktadır. Bunun için onlar, büyük kitlelerin katılımını sağlayacak olan organizasyonları tercih etmekte, oradaki konuşmalar, motifler ve broşürlerle onlara ulaşmayı hedeflemektedir. Bunun canlı bir örneği olarak ifade edilmesi gerekirse; 25-27 Ağustos 1994 tarihinde, Bişkek'teki Spartak Stadyumunda yapılan müzikli toplantıya Kırgızistan'ın çeşitli yerlerinden toplanan kızılı erkekli yaklaşık 25-30 bin kişi toplanmıştır. Amerika Birleşik Devletleri ve Rusya'dan da katılımcıların bulunduğu bu toplantıda, müzik aralarında Hıristiyanlık propagandası yapılmış, katılımcılara ücretsiz broşür ve kitaplar dağıtılmıştır.

Kırgızistan'da misyoner faaliyetleri çeşitli kesimler üzerinde beklenen etkiyi yavaş yavaş göstermektedir. Nitekim 23 Ağustos 1996'da yayınlanan "*Senin Yolun*" gazetesinde yer alan "*Orucumun onyedinci günü Tanrı bana söyledi*" başlıklı bir yazıda, misyonerlerin faaliyetlerinden etkilenen bir kızın ifadeleri bu işin sonuçları bakımından ne kadar düşündürücüdür: Çeşitli sorunları olan ve aile fertlerinin büyük bir kısmını böbrek hastalığından kaybeden Medine Abdurrazokova adında bir genç kız, nasıl Hıristiyan olduğunu özetle şöyle anlatmaktadır. Ailevi problemlerim dolayısıyla iyi bir müslüman olmam için ne gerekiyorsa yapıyordum. Ancak bütün bunlara rağmen problemlerim her gün biraz daha artıyordu. "Tanrım sen var isen beni düzelt, iyileştir, ben de senin kullarını iyileştireyim" dedim. Böbrek hastası olduğum için, benim gibi aynı dertten çile çeken diğer insanlara yardım ediyordum. Sonuçta bu hayatımdan nefret ederek Allah'a şöyle dedim: "Senin farzlarını benim kadar hiç kimse yerine getirmemiştir. Oruç dedin tuttum, namaz dedin kıldım, hiç bir karşılık beklemeden fakirlere, miskinlere yardım ettim. Bütün bunlara rağmen ben niçin hastayım ve bu sıkıntılara katlanmak zorundayım". Çok

bunalımda olduğum 1995 yılının Ocak ayında ramazan ayı gelirken, “senin rızan için oruç tutayım bana açıl, herkesten daha faziletli olayım “diye niyet ettim ve o gün akşama kadar hiç kimse ile konuşmadım. İnsanlardan, gıybetten uzak olunca Allah’ın bana daha yakın olacağına, beni duyacağına inanıyordum. Televizyonu çok az seyrediyordum. Orucumun onyedinci günü olduğunda, birdenbire Tanrı’nın inayetiyle, içimde, televizyon seyretme isteği uyandı ve onu açtım. O zaman bir başka güç benim elimden tutarak televezyonun “*Piramit*” kanalını bana açtırdı. Piramit Kırgızistan’daki özel kanallardan biridir. Bu kanalda Misyoner Merlin Hikkinin’in misyonerlik yayını yeni başlamıştı. Onu dinlerken önceden hiç bu kadar duygulanmamıştım ve ağlamaya başladım. O gün Tanrı’nın Oğlunun varlığının farkına vardım ve onun kalbime girdiğini hissettim. 22 Ocak gününden itibaren Tanrı benimle birlikte olmaya ve benim günahlarımı çıkarmaya başladı ve hep benimle oldu. Ne yapayım İsa benim kurtarıcım dedim. İşte bu sırada Merlin’in Kitabı Mukaddes’i bul dediğini hatırladım. Halbuki kocam hasta olduğu için Kitabı Mukaddes değil ekmeğe bile para bulamıyordum. Komşu köyde yaşayan Ruslara kocamı gönderdim. Kocam Ruslarda Kitabı Mukaddes’i bulamadığı için onun yerine Yeni Ahit’i alıp geldi. Böylece ben Tanrı’yla birlikte olduğum için çok mutlu oldum. Talebe arkadaşlarım önceleri bu kitaptan bahsettiklerinde, onlar Rusların kitabını okuyor diye kendilerine kıızıyordum. Bu kitabı okuduğum zaman, önceki düşüncelerimden dolayı Tanrı’dan özür diledim. Kitabı okudukça bütün günahlarımdan dolayı Tanrı’dan af dilemem gerektiğine inandım. Diri Tanrı ile konuştuğum için ağladım. Oysa bu kitap sadece Rusların kitabı değilmiş.

Tanrı’nın Oğlu’nun benim bütün günahlarımı bağışladığına ve beni sağlığıma kavuşturduğuna inandım. Tanrı benim Babam imiş. Ben gökyüzündeki Babama yalvarmaya başladım. Ölen annemin benimle gelip konuştuğuna inandım. Ramazanın ondokuzuncu günü Tanrı orucumu bozmamı ve bir daha tutmamamı ve bundan sonra benimle beraber olduğunu söyledi. Ben de orucu bozdum. Üç gün içerisinde bedenimdeki bütün hastalıklar yok oldu ve yeniden doğmuş çocuk gibi oldum. Ailemizde herkes sağlığına kavuştu ve kocama iş bulundu. Ben gökteki Babamdan, İsa’dan ve Ruhul Kudüs’ten razıyım...

Yukarıdaki ifadeler bazı gerçekleri gün yüzüne çıkarmaktadır. Kırgızistan'da yaşayan insanların bir takım sosyal, ekonomik ve dini problemleri vardır. Komünizm döneminde uzun yıllar baskı ve zulüm şeklinde devam eden ağır şartlar, günümüzde bu insanların, daha başka ağır sorunlarla karşı karşıya kalmalarına sebep olmaktadır. Dolayısıyla, içine düştükleri zor şartlardan kurtulma çareleri ve problemlerine çözüm yolları arayan bu zavallılar, kötü niyetli insanların menfur emellerine, ister istemez alet olmaktadır. Bunlara bir de misyonerlerin sahip oldukları imkanlar ve kullandıkları taktikler eklenince, bu masum insanların istemeseler de kendilerine hazırlanan tuzağa düşmeleri mukadderdir. Yukarıdaki ifadeler, aynı şekilde, misyonerlerin kitle iletişim araçlarından nasıl yararlandıklarını göstermek bakımından oldukça önemlidir. Kırgızistan'da uygulanan sistem gereği, parası olan herkes bir televizyon kanalı kiralayabilme şansına sahiptir. Yine para mukabilinde herkes, istediği yayın spotunda düşüncelerini ifade edebilme imkanından yararlanabilmektedir. Bu sebeple ekonomik yönden güçlü ve program yönünden hazırlıklı olan misyonerler, istedikleri televizyonun, istedikleri saatini propaganda amacıyla kiralayabilmektedirler.

Misyoner faaliyetlerinin hangi şartlarda, hangi alanlarda ve hangi boyutlarda olduğunu göstermek bakımında, kendi yaşadığım bir olayın naklinde fayda vardır: 1994 yılı Temmuz ayı sonlarında, Oş Üniversitesi İlahiyat Fakültesine alınacak öğrencilerin sınavı için Oş'da bulunuyordum. Üniversite Rektörü Doç.Dr.Bakıt Beşimov ile sınav salonuna giderken daha önceden hiç tanışmadığım birisi ile karşılaştım. Rektör, beni onunla tanıştırtırken, o, "*adım John Clark! Barış Gönüllüsüyüm*" ifadesiyle kendisini tanıttı. Çok güzel konuşması dikkatimi çekmişti. Merakımı gidermek için bu güzel Türkçeyi nereden öğrendiğini sorduğumda, Türkiye'de Adıyaman Lisesi'nde ikibuçuk yıl İngilizce öğretmenliği yaptığını öğrendiğim zaman çok şaşırılmıştım. Zira Clark, şu anda Kırgızistan'da yürüttüğü faaliyetlerin bir benzerini Türkiye'de daha önceden yürütmüş ve kim bilir orada ne gibi misyonlar üstlenmiştir. Bilinen yönü ile o Türkiye'de İngilizce öğretmenliği yapmıştır. Şimdi de bağımsızlığına kavuşmuş bu insanların İngilizce öğrenme tutkularından yararlanmakta ve orada fütursuzca kendisinin "*Barış Gönüllüsü*" olduğunu

söyleyebilmektedir. Kendisini gizleme ihtiyacı duymayan daha nice Clark'ların yanında farklı isimlerle faaliyette bulunan kaç tane misyoner vardır?

Kırgızistan'da yayınlanan "Alem" gazetesinin Mayıs-1997 sayısında misyoner faaliyetleri ile ilgili özetle şu bilgiler verilmektedir: 1995-1996 yıllarında, Kitabı Mukaddes mektebi gençleri bu dine çekmekte çok etkili olmuştur. Aralarında Kırgızların da bulunduğu otuzdan fazla öğrenci şu anda bu okulda eğitim görmektedir. Yatılı eğitim veren bu okulda bir öğrenci için 1700 Alman Markı harcanmaktadır. Yakın geçmişte çeşitli harcamalar için bu okula 150.000 D.M. verilmiştir. Aynı gazete "Baptist"lerin faaliyetleriyle ilgili olarak şu bilgileri aktarmaktadır: "Çok ciddi çalışan Baptistler, yerli halkı dinlerine çekmek için geçen sene, "Evangelizasyon Planı" adı altında gençlere yönelik çeşitli programlar uygulamışlardır. Sadece bu programlara 67.000 D.M. harcanmıştır. Ayrıca tatil amaçlı programlar için de 39.000 D.M. harcanmıştır. Bu programlar Karakol, Çolpan-Ata, Kara-Balata, Tokmak, Bişkek gibi yerlerde çok etkili olmuştur".

Orda gazetesi Haziran-1997 de yayınlanan birinci sayısında "Moon" tarikatının faaliyetleri ile ilgili şu bilgileri vermektedir: "Gorbaçov'un Perestroika döneminde Moon'ların yayılması çoğalmıştır. Moonculuğun yayılmasında Gorbaçov'un yanındaki üst düzey yöneticilerin, bu inancı benimsemelerinin büyük katkısı olmuştur. Mooncular, Kırgızistan'daki bakan ve milletvekili gibi üst düzey yöneticilerin çocuklarına yurtdışı eğitim imkanı sağlayarak onları satın almışlardır. Mooncular onların kendilerini de değişik ülkelere seyahatlere götürmüşlerdir. Kırgızistan'daki yoğun tepki dolayısıyla başlangıçtaki yoğun etkileşim tesirini azaltmıştır".

1997 yılı Kasım ayının son günlerinde, yukarıdaki gazete haberini doğrular nitelikte bir olay gerçekleşmiştir. Moon Tarikatı, Amerika Birleşik Devletleri'nde, müntesipleri için düzenlediği bir toplu nikah törenine Türkiye'den Cumhuriyet Halk Partisi lideri Deniz Baykal davet edilmiş ve o da 30 Kasım 1997'de bu davete icabet etmiştir. Deniz Baykal, Türkiye'de değişik kesimlerin tepkisi üzerine bunun uluslararası bir toplantı niteliği taşıdığını, kendisinin yanında Sovyetler Birliği eski Devlet Başkanı Mihael Gorbaçov ve Kırgızistan Devlet Başkanı Asker Akayev'in de

katıldığını açıklamıştır. Böylece Orda gazetesinin Haziran-1997 yaptığı yorum bir anlamda doğrulanmış, Mooncuların fikirlerini ve inançlarını yaymak için öncelikle o ülkelerin üst düzey bürokratlarını etkiledikleri açığa çıkmıştır.

Dünyada en yaygın ve etkili faaliyet gösteren misyoner teşkilatlarından birisi de "Yehova Şahitleri"dir. Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden Bakıt Murzarahimov yaptığı araştırmalarda, Yehova Şahitleri'nin Kırgızistan'daki faaliyetleri ile ilgili şu bilgileri toplamıştır:

Yehova Şahitleri Bişkek'in Prigorodnoe kasabasında bir evde toplanmaktadır. Bu ev Alman asıllı birisi tarafından bunlara tahsis edilmiştir. Yehova Şahitleri bu ev için "Krallık Salonu" adını vermişlerdir. Şu anda Bişkek'in Kızıl Asker, Orozbekov caddeleri ve Hasanbay Mikro kenti başta olmak üzere, halkın yoğun olduğu hemen hemen bütün caddelerinde Yehova Şahitlerinin yerleri bulunmaktadır. 1991-1992 yılından itibaren Bişkek'in Spartak stadyumunda, sayıları her yıl artan katılımcılara, seminerler ve programlar yapmaya başlamışlardır. Bu programlara katılımı artırmak için, kiraladıkları otobüslerle, mahalle ve köylerden insanları toplamaktadırlar. Bunun bir örneği olarak, 25-27 Ağustos 1994 yılında düzenlenen programa katılanlar stadyumu tamamen doldurmuşlar ve büyük bir kısmı da stadyumun dışından programı takip etmek zorunda kalmıştır. Başta Amerika Birleşik Devletleri ve Rusya'dan gelen uzmanların katıldığı bu programlarda; müzikal eğlencelerin yanında, çeşitli konuşmalar ve dualar yapılmakta, katılımcılara kitap ve broşürler dağıtılmıştır. Anonların Rusça yapıldığı ve yaklaşık 25-30 bin kişinin katıldığı bu programlarda hemen hemen her yaş grubundan ve cinsiyetten insanlar katılmıştır.

Bişkek'te, Cumartesi, Pazar günleri Krallık Salonunda yürütülen faaliyetlere ilave olarak evlerde de yoğun çalışmalar sürdürülmektedir. Yayınladıkları broşür, dergi ve kitaplarda; "Probudites" (Uyanınız), "Poçemu Mı Zemli Jirem" (Niçin Biz Dünyada Yaşıyoruz), "Tı Hoçeş Jit Veçno" (Ebedi Yaşamak İstiyor musun) vs. kendilerinin gerçek Hıristiyan olduklarını iddia etmektedirler. Ayrıca bu kitaplarda; Allah'ın ve İsa'nın kim olduğu, İncil'in ne olduğu, niçin yaşadığımız, niçin yaşlandığımız, niçin hastalandığımız sorularına cevaplar verilmektedir. Bunlara ilave

olarak, Yehova Şahitlerinin faaliyetlerine, gençlik sorunlarına, zamanın şartlarına göre cinsel problemlere, Kitabı Mukaddes'ten cevaplar verilmektedir. Başta İngilizce ve Rusça olmak üzere hemen hemen her dilde yayınlara raslamak mümkündür. Özellikle bu kitapların birinci hamur kağıt ve Almanya baskısı olduğu dikkati çekmektedir.

Kırgızistan'da Kırgızca propaganda içerikli yayınlara rastlanmaktadır. Bunların başında, 1991 yılında Stokholm'da basılan Kırgızca Kitab-ı Mukaddes, Kırgızistan'ın her tarafına yayılmıştır. Yehova Şahitleri Kırgızistan'ın Bişkek, Narın, Tokmok, Karakol, Balıkçı, Kara Balta, Sokuluk gibi bölgelerinde, başta Kuzey Kırgızistan olmak üzere Kırgızistan'ın genelde bütün eyaletlerinde faaliyetlerini sürdürmektedir.

B.Murzarahimov, Yehova Şahitleri'nin inançları ile ilgili şu bilgileri aktarmaktadır: Bunlar bilinen misyoner metodlarının hepsini başarıyla uygulamaktadırlar. İnciller'de yer alan "şarap benim kanımdır" hükmü gereğince şarap içerler fakat, domuz eti yasağına uymazlar. Haçlı kitapları kullanmalarına rağmen, haç kullanmazlar. Ortodoks Hıristiyanlarla anlaşamazlar ve karşılaştıkları her yerde onlarla tartışır. İncillerdeki "adam öldürmeyiniz" emrine uyararak askerlik yapmazlar, şayet yaparlarsa ellerine silah almazlar. Zira Yehova şahitliğinde cihat anlayışı yoktur ve adam öldürmek büyük günahdır. Birileri sizi öldürmek isterlerse ne yaparsınız sorusuna; "zaten öleceksiniz" cevabını verirler. Vatan millet gibi kutsal değerleri de reddederler. İsa'dan başka kral kabul etmezler. 1993 seçimlerinde "Kral ancak İsa'dır" sloganıyla Askar Akayev'e oy vermemişlerdir. Ona oy vermeyi büyük bir günah olarak propaganda etmişlerdir.

Kırgızistan'daki misyoner faaliyetleri sadece Yehova Şahitleri ile sınırlı değildir. Hıristiyan dünyası bakir bölgelere nüfuz edebilmek için her yolu denemektedir. Ağustos 1998'de Rusya'da büyük bir krizin meydana gelmesine sebep olan ve dünyada büyük ekonomik çalkantılara sebep olan spekülâtör George Soros, kurduğu bir vakıf aracılığıyla, Türk dünyasında yoğun bir faaliyet içine girmiştir. Bu vakıf tarafından hazırlanan bir ankette Türkistan'ın dini durumunu analiz için 18 soru hazırlanmıştır. Detaylara girmeden sadece soruları sıralamak, onların hangi amaçlarla Türkistan'da faaliyet gösterdiğini bilmemize yardımcı olacaktır.

1-Sizin Cumhuriyetteki dini durum ve problemlerle ilgili bilginiz var mı?

2-Yaşadığınız yer neresidir?

3-Size göre halkın dine olan ilgisi neye göre değişmektedir?

4-Size göre halkın dine inananlarının sayısı nekadar değişti?

5-Siz, şu anda dine inananların sayısıyla, Ekim Devrimine kadar dine inananların sayısını karşılaştırabilir misiniz?

6-Aşağıdakilerden hangisi Cumhuriyette dini çevre karakteristiğidir?

7-Sizce, dine inananların sayısının artmasının sebebi nedir?

8-Sizce, din, şimdi ve yakın gelecekte, aşağıdaki görevleri yerine getirebilir mi?

9-Cumhuriyette, aşağıdaki dinlerden hangisinin gelecekte güçleneceğini tahmin ediyorsunuz?

10-Cumhuriyette İslam'ın güçlenmesinin, gelecekte dini esaslar üzerine kurulan partilerin ortaya çıkmasında etkili olacağını düşünüyor musunuz?

11-İslam dininin Cumhuriyetteki gelişmesinin çeşitli şekillerde olduğu fikri halk arasında söylenmektedir. Sizce, bizde aşağıdaki modellerden hangisi güçlenebilir?

12-Sizce, şu anda din hangi görevleri yerine getirmektedir?

13-Cumhuriyet halkı, aşağıdaki karakterlerden hangisine alışmıştır?

14-Byalet halkı aşağıdaki karakterlerden hangisine alışmıştır?

15-Aşağıdakilerin yüksek derecede olduğuna katılıyor musunuz?

16-Din hizmetlilerinin halk arasındaki otoritesi nedir?

17-Halkın dine olan bağlılığı hangi şekildedir?

18-Sizce aşağıdakilerden hangisi gelecekte Cumhuriyette gelişir?

Detaylarıyla birlikte bu anket üzerinde düşünüldüğünde, Türk dünyasının iyi bir analize tabi tutulduğu ve oralara yönelik stratejiler geliştirildiği anlaşılmaktadır. Özellikle bölge insanların birleşme ve kaynaşmasında en etkili araç olan İslam dini ve onun uygulayıcıları durumunda bulunan din adamlarının konumu, yapılacak yeni çalışmalar açısından belirleyici olacağı benzetilmektedir. Spekülatör Soros acaba niçin böyle bir çalışmaya ihtiyaç duymuştur? Bölgeyle ortak tarihi, kültürel ve dini bağları bulunmayan Soros Vakfı'nın bu tür faaliyetler içerisinde olması hiç de şaşırtıcı değildir. Zira bilinen kural gereği, bölgenin ekonomik

potansiyelinden yararlanmak istemekte ve bu amaca uygun olarak misyonerlerden yararlanmayı hedeflediği anlaşılmaktadır. Hatta şimdiden sosyal ve kültürel faaliyetlere başlamakta ve Kırgızistan genelinde, başta eğitim kurumları olmak üzere, çeşitli yerlere aynı ve nakdi yardımlarda bulunarak oralara nüfuz etmeye çalışmaktadır.

Kırgızistan'da, özellikle Hıristiyan kökenli misyoner faaliyetlerinde bir görev dağılımı ve işbirliği dikkati çekmektedir. Bazıları sade vatandaş üzerinde yoğunlaşırken bazıları, devlet memurlarını hedef kitle kabul etmekte, bazıları okullar üzerinde faaliyete geçerken, bazıları toplumsal faaliyetlerin yoğun olduğu yerlerde çalışmalarını sürdürmektedir. Hatta misyonerler, gençlere, yaşlılara, erkeklere ve kadınlara yönelik faaliyet alanlarıyla da kendi iç planlarını çatışmaya girmeden uygulamaya çalışmaktadırlar. Gençlerin moda ve lüks özentileri yanında yabancı dil arzuları, misyonerlerin en kolay iletişim kurmalarına yardımcı olurken, geçim sıkıntısı ve ekonomik zorluklar çoğu kere halkı onların kucağına itmektir.

Kırgızistan'da faaliyet gösteren misyoner grupların faaliyet alanları ve hedef kitleleri hakkında kısa bir bilgi vermekte fayda vardır:

Adventistler: Kırgızistan genelinde ve Oş'ta gençlerin bol olduğu Üniversite çevrelerinde, özellikle İngilizce ve yabancı dil eğitimi veren fakültelerde öğrencileri etkilemeye çalışmaktadırlar. Araç olarak dil öğretimi, yani İngilizce kullanılmaktadır. İngilizce kursları açılmakta, öğrenciler Amerika ve İngiltere'ye götürüleceği vaadiyle buralara çağırılmaktadır. Yaklaşık 5-6 yıldır aktif olarak yürütülen bu faaliyetler sonucunda, arzulanan başarıyı sağlayamadıkları görülmektedir. Nitekim çeşitli vaatler sonucu, başlangıçta bunlara ilgi duyan gençlerin son sınıflara doğru geldiğinde; *"Tek bildikleri İsa, İsa'dan başka hiç bir şeyden bahsetmiyorlar"* diyerek onlardan uzaklaştıkları, onların da faaliyetlerini yeni öğrenciler üzerinde yoğunlaştırdıkları gözlenmektedir.

Baptistler: Diğer Hıristiyan grupların aksine, sıradan halk arasında daha fazla taraftara sahiptirler. Katılanların çoğunluğunu kadınlar oluşturmaktadır. *"Styunuu Üyü"* dedikleri ibadethanelerini, hem bir mektep, hem de bir kütüphane olarak kullanmaktadırlar. Hanımların katılımını kolaylaştırmak amacıyla buraların yanlarına bir kreş açtıkları

da söylenmektedir. Onlar kendilerine taraftar kazanmak için birebir ilişkiye çok büyük önem vermektedirler. Halkın ezilen, yoksul ve felakete uğrayan kesimlerini tesbit edip onlarla özel olarak ilgilendikleri ve onları örgütlemeye çalıştıkları görülmektedir. (Liberation Theology) Kırgızlar arasında aile düzeninin bozukluğundan kaynaklanan terkedilmiş kadınlar ve onların çocukları, Baptistlerin istismarını kolaylaştırmaktadır.

Evangelistler: Basın-yayını kullanarak ve bazı televizyon kanalları aracılığıyla Hıristiyanlık propagandası yapmaktadırlar. Önceden kiradıkları televizyon kanallarında belli saatlerde çeşitli programlarla faaliyetlerini sürdürmektedirler. *Keremet Tv.* bunlardan birisidir.

Katolikler: Bunların hedef kitlesi büyük çoğunluğu Ortodoks Hıristiyan olan Rus halkıdır. Dolayısıyla bunlar Kırgızlardan daha çok faaliyetlerini Ruslar üzerinde yoğunlaştırdıkları görülmektedir.

Protestanlar: Bunlar Amerika ve Almanya'dan gelmektedirler. Faaliyetlerini çoğunlukla bilimsel araştırmalar ve ilmi toplantılara hasretmektedirler. Soros Vakfı ile bunlar arasında bir ilişkinin olduğu söylenmektedir.

Hemen hemen hepsi muhataplarını Hıristiyanlaştırmayı amaçlayan bu gruplar metod ve hedef kitle bakımından farklı gibi gözükseler de, sonuç itibariyle içine girdikleri toplumların dini, milli ve kültürel bütünlüklerini tahribe ve ahlaki dejenerasyona sebep oldukları açıkça görülmektedir. Bunların dışında Uluslararası kuruluşlar ve Barış Gönüllüleri de Kırgızistan'da Hıristiyanlaştırma çalışmalarına çeşitli destekler sağlamaktadırlar.

Kırgızistan'da Hıristiyanlık dışı dinler de misyoner faaliyetlerinde bulunmaktadır. Bunların başında "*Budistler*" ve "*Krişnacılar*" gelmektedir. Bunlar çeşitli sıkıntılarla iç içe olan insanları, mistik duygularla kendi yanlarına çekmeye çalışmaktadırlar. Dini ve sosyal dejenerasyonun yoğun olduğu Kuzey bölgesinde ve lüks oteller çevresinde daha yoğun bir şekilde faaliyetlerini sürdürmektedirler. Birgün Çolpan Ata'da Avrora otelinin lobisinde otururken, Rus olduğunu sandığım uzun boylu sarışın bir genç yanıma yaklaştı. Benimle Rusça konuşmaya çalıştı, fakat Rusça bilmediğim için kendisine karşılık veremedim. Bir ara koltuğundaki iki cilt kitabı bana vermek ister gibi bir tavır içine girdiğinde

ben onlar “*Bible*” mi? diye seslenince olumsuz anlamda kafasını salladı. Ben Kırgızistan’da başka misyoner grupları olduğunu da düşünerek, kendisine “*Krişna*” kelimesini söyledim. O zaman kafasındaki şapkayı çıkardı. Saçları kesilmiş, sadece kafasının arka kısmında at kuyruğu şeklinde uzun saçlardan oluşan bir miktar saç bırakmıştı. Sonra kendisiyle anlaşılmayınca uzaklaşıp gitti. Bunlar imkan bulan herkesin Kırgızistan’da misyoner faaliyetini kolaylıkla yapabildiğini göstermektedir.

Kırgızistan’da Bahailer ve Ağa Han grubunun desteklediği İsmaililer de ciddi boyutlarda yıkıcı faaliyetlere devam etmektedirler. Çeşitli insani yardım ve ticari faaliyetler için bölgede bulunan İsmaililer özellikle Oş bölgesini Türkistan için bir kapı olarak kullanmaktadır. Tacikistan’ın Bedakşan bölgesinde bir Üniversite açan İsmaililer, orayı üs olarak kullanmakta, orayla iletişim kurabilmek için de Oş’tan yararlanmaktadır. Böylece İslam ortak paydasıyla Müslüman Türk dünyasına nüfuz yolları aramakta, bu amaçla bazı üst düzey yöneticilerin de desteğini sağlamaktadır.

Adı ne olursa olsun, bütün misyonerler, Türk dünyasının birlik ve bütünlüğü için en büyük tehlike olarak karşımıza çıkmaktadır. Yapılan faaliyetler, onların zaafı sonucu, Sovyet döneminde bile korudukları manevi değerlerini onlardan koparmaya yöneliktir. Türk dünyasının ve Kırgızların misyonerlerin oyununa gelmemeleri için milli ve manevi değerlerini iyi tanımaları ve sağlam bir din ve tarih şuuruna sahip olmaları gerekmektedir. Şu ana kadar yapılan faaliyetler daha ziyade İslam ve milli değerlerden soğutmaya yöneliktir. Ama bunun son aşaması Hıristiyanlaştırmak veya Budistleştirmek olarak karşımıza çıkabilir. Türkiye, tarihi ve kültürel bağları ve çeşitli ortak değerleri dolayısıyla, Türk dünyasına tecrübelerinden yararlanma fırsatı vermelidir. Misyonerlerin zararlı etkilerden kurtulması için başta eğitim, kültür ve dini alanlarda oralara yönelik faaliyetlerini takviye etmelidir. Ayrıca ekonomik yönden onların misyonerlerin kucağına düşmemeleri için maddi desteğe paralel olarak işletme ve tasarruf bilincinin gelişmesine katkı sağlamalıdır.

Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması*

*Niyazi Akyüz**

Giriş

İnsan, toplumsal bir varlıktır. Gerçekten de insan, tarih boyunca yalnız yaşamamış, hep toplum içinde var olmuş ve varlığını toplumla sürdürebilmiştir. Tek başına yaşayan insan tipleridir, ya romanlarda ya da istisna sayılabilecek vakalarda görülmektedir. Daha ileri seviyede ele alındığında insanın, sadece toplumsal olmak, yani toplum içinde yaşamakla yetinmediği, aksine çeşitli sebeplerle ve çeşitli şekillerde toplumsal teşekküller oluşturduğu da bilinmektedir. İnsanın oluşturduğu bu teşekkül türleri arasında “grup kurma” ve “grup içinde yaşama” ya da “gruba mensup olma” ayrı bir yer tutar.

* Hangi tür dinlerin bu araştırmada esas alındığı, makalenin içinde konunun gereği olarak, 3. sayfada ve 3 numaralı dipnotta açıklandığından, tekrara düşmemek için burada bir açıklama yapamıyoruz. Açıklama için anılan yere bakılabilir. Ayrıca dini liderlerden kasdımız, dini bir cemaat ya da tarikat değildir. Bundan kasdımız, evrensel dinlerden birinin doğuşunda çok önemli roller oynayan din kurucuları, ya da peygamberlerdir.

** *Yrd. Doç. Dr.*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Tarih boyunca ilkel kabilelerde olsun, günümüzde olsun din, insanları gruplaşmalara sevkeden değer ve inançlardan biridir. Wach'ın¹ da üzerinde çok durduğu dinî tecrübenin ifade şekillerinden olan dinî ibadetleri yerine getirmek, dinî inançlara sahip olmak dinin varlığını devam ettirmesi için tek başına yeterli unsuru olmuyor. Fakat insanların, kendini yüce bir kuruma, bir varlığa bağlı, yakın, ilişkili, mensup hissetme ihtiyacı sayesinde din, diğer ifade şekillerinden olan dini ibadetler ve dini inançların her ikisini de gerektirdiği gibi, bu yolla din, hem ferdî vicdanlara daha kolay nüfuz edebiliyor hem de kurumlaşarak varlığını devam ettirebilecek hale geliyor. Böylece din de bir gruplaşma prensibini teşkil etmektedir. Bu sebeple dinî gruplaşmalar, Din Sosyolojisi'nin temel ilgi alanlarından biridir.

Bir dinin ilk defa ortaya çıkışı anlamında dinî gruplaşmalar, insanlık tarihinin ilk bilinçli gruplaşmalarından biridir. Bununla birlikte bu bilinçli gruplaşmalar, diğer toplumsal organizasyonlarda olduğu gibi, dinî organizasyonlar içinde de ortaya çıkmıştır. Bu durum, insanlık tarihinin tabii seyri içerisinde kolaylıkla izlenebilir. Fakat dinî gruplaşmaların mekanizmasını daha iyi anlamak için sosyolojik olarak gruplaşmaların temel niteliklerine de bir göz atmakta fayda vardır.

Grup kavramı toplu halde bulunmak ve birarada bulunmaktan daha fazla ve çok çeşitli anlamları ihtiva eder. Her şeyden önce bir grubun oluşması ve varlığını sürdürebilmesi için grup şuurunun bulunması gerekir. Grup şuru da mensubiyet hissi ile oluşmakta ve fertlerin, grubun temsil ettiği bütüne psikolojik yönden katılımını ifade etmektedir. Fakat grup şuurunun oluşması için grubun bazı ortak niteliklere sahip olması gerekir. Bu niteliklerden bazıları şunlardır:

1. Bir gruba mensubiyet hali hem fert bilincinde bulunmalı, hem de grubun dışındakiler tarafından tanınmalıdır.
2. Grup içinde her fert belirli rolleri yerine getirmelidir.
3. Grubun sürekliliği için karşılıklı ilişkiler çok önemlidir. Grup üyeleri arasında iletişim ve temas, grup şuurunu da güçlendiren bir faktördür.
4. Grup üyeleri, ortak ilgi ve değerleri paylaşırlar. Bu ortak ilgi ve değerler, fertlerde grup şuru ve bütünleşmeyi sağlayan bir faktördür.

1 Bkz., J. Wach, Din Sosyolojisi, Çev.: Ü. Günay, Kayseri 1990, s. 21-49.

5. Grup eylemi, belirli hedeflere ve ortak amaçları gerçekleştirmeye kanalize edilmelidir. Hedef ve amaç birliği, grubun niçin kurulduğunu gösterir.

Gruplar çeşitli açılardan sınıflandırılabilir. Ama, dinî gruplaşmaları da içine alan bir sınıflama yapabilmek için, grup üyelerinin birbiri ile ilişkilerinin türü açısından yapılan bir sınıflamayı temel almamız daha uygun görünmektedir. Böyle bir sınıflamada iki tür grup ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri; üyeler arasında yüzyüze ilişkinin yoğun, dayanışmanın güçlü olduğu birincil grup, ikincisi ise, ilişkilerin resmi ve biçimsel olduğu ikincil grup olarak nitelenmektedir. İşte dinî gruplaşmalar, üyeler arasında yüzyüze ilişkilerin hakim olduğu, çok güçlü dayanışma duygularıyla birbirine kenetlenen kişilerin mensubiyetiyle karakterize olan birincil grup türüne girmektedir.

Dini Gruplaşmalar

Birincil gruplaşma içerisine yerleştirdiğimiz dinî gruplaşmalara gelince, bu meseleyi toplumların farklı gelişme aşamalarının vurgulandığı iki topluluk tipini ve bu topluluk tiplerinde dinin yer aldığı farklı konumları birbirinden ayırarak incelemek gerekir. Birincisi din dışında kalan sebeplerle ve dinin ortaya çıkışından önce mevcut olan grupların dinin taşıyıcısı olma halidir. Kan birliğine dayalı grupların aynı zamanda ibadet ve inanç birliği haline gelmesi böyle gerçekleşir. Bu durumda mevcut grup bağının din vasıtasıyla daha da güçlenmesi beklenebilir. İkincisi, dinin kendiliğinden yeni gruplaşma prensiplerine dayalı gruplar yaratmasıdır. Böyle grupların birinci durumdaki gruplarla hiç bir benzerlik ve ilgisi yoktur. Dinî tarikatlar, kardeşlik cemiyetleri, mezhepler ve kiliseler böyle gruplardandır². Bu iki halden birincisine tabii dinî gruplar, ikincisine sırf dinî gruplar denir. Tabii dinî gruplara, çok tanrılı halk dinlerinin hakim olduğu topluluklarda rastlanır. Sırf dinî gruplar ise çok tanrılı halk dinlerinde de rastlanmakla birlikte genellikle evrensel dinlerde³ ortaya

2 H. Freyer, *Din Sosyolojisi*, Çev.: T. Kalpsüz, Ankara 1964, s. 39

3 G. Mensching'in bu konuda yaptığı bir sınıflamaya göre evrensel dinlerin taşıyıcısı fertler olduğu halde, milli (ilkel kabile dinleri veya çok tanrılı halk dinleri) dinlerde dinin taşıyıcısı aile, kabile, halk gibi organik gruplardır. İkincisi, milli dinlerde fert,

çıkır. Yani sırf dinî gruplar, evrensel dinlerle birlikte sürekli tezahürler haline gelmişlerdir. Bu durum, evrensel dinlerle birlikte ortaya çıkan, öncekilerden farklı dinî tecrübenin içinde özel bir “cemaatleşme” şekli ve böyle bir cemaatleşmeye duyulan ihtiyacın çok kuvvetli olduğunu göstermektedir. Herşeyden önce bir toplum içinde diğerleriyle birlikte yaşarken, başkalarının faaliyetine katılmaktan dolayı ve kutsalla birlikte olurken cesaret, güç ve teselli kazanmak için insanı başkalarıyla birleşmeye zorlayan bir eğilimin güçlü bir şekilde mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Böyle bir birlik, insan için o kadar değerlidir ki, tarih boyunca en etkin sosyolojik ve dinî kurumlar bu tür bir birlik arayışından doğmuştur. İşte bu arayış sayesinde sadece yeni dinî tecrübe tarafından harekete geçirilen fertlerin ilk bütünleşmesi meydana gelmemiş, aynı zamanda yeniden bütünleşmeye ihtiyaç duyulduğu anda grup, bu arayış sayesinde kendini sürekli olarak muhafaza etmiştir. İslam, Hristiyan, Budist inançlarındaki “ümme”, “ecclesia”, “samgha” kavramları ve bunlara yüklenen anlamlar, bunun delilidir. Bunların her biri yüzyıllarca bir temel ilham faktörü, düşünce ve faaliyet kaynağı olarak varlığını sürdürmüştür. Bu düşünce ve faaliyetlerin ortaya çıkardığı tarihi kurumları reddedenler bile şuurlu veya şuursuz, onun varlığını kabul etmek zorunda kalmışlardır⁴. Esasen “Bir grubun talep ettiği dinî değerlerin psikolojik ve sosyolojik tahlili, açıklamanın türü ne olursa olsun, grup üzerine etkide bulunan bu değerlerin baskı yapıcı karakterini inkar edemez. Her tecrübe için bu böyledir: Grup içerisinde müşterek veya muvazi tecrübelerin

ancak toplum içinde selamet bulabiliyordu, toplumdaki ayrılan fert, kendini güvensizlik içinde bulurdu; evrensel dinlerde ise fert, tanrı ile temasa geçerek onunla birleşme yoluyla güven ihtiyacını karşılamaktadır. Üçüncüsü, milli dinler millete ve topluluğa hitap eder; evrensel dinler ferde ve onun vicdanına hitap eder. Dördüncüsü, milli dinlerin mesajları kendi toplumuna yöneliktir; evrensel dinlerin mesajları bütün insanlığa yöneliktir. Beşincisi, milli dinler insan üzerinde yaygın ve geniş şekilde hakimiyet kurar. Orada insan hayatı, aile ve milletin kolektif organizması içine dahil edilmiştir. Evrensel dinler ise fert üzerinde yoğun yani derinlemesine hakimiyet kurar ve ruhunun derinliklerine kök salar. Altıncısı, milli dinlerde yayılma amacı olmadığı halde; evrensel dinlerde yayılma unsuru çok önemlidir. Geniş bilgi için bkz. Mensching, Dinî Sosyoloji, Çev.: M. Aydın, Konya 1994, s. 79-82.

4 Wach, a.g.e., s. 393-394.

mevcudiyeti, kuvvetli bir birlik meydana getirir. Grubun korunma veya yayılma ihtiyaçları da, üyeleri birleştiren dayanışma duygularının yaratılmasında rol oynarlar. Bu zorunlu olarak belli bir grubun, onlarda temel dinî tecrübesinin anlatımını gördüğü resmi iman esasları ya da inançlarının takririne, onun başlangıcında bulunan sosyal ve psikolojik sebeplerin eksiksiz bir izahı veya tasviri olarak bakılması gerektiğini ifade etmek değildir. İman esaslarını formüle edenlerin veya onların haleflerinin, etkisinde kalmış oldukları az çok müessir hata ihtimallerini ve belki de kuruntuları da hesaba katmak gerekir”⁵.

Dinî bir grubun oluşması için o toplulukta yaşayan fertlerin bir arayış içinde olması ve yeni dinî tecrübeyle harekete geçirilen fertlerin bu arayışına yeni dinî mesajın cevap verebilmesi gerekir. Bunun yanında, evrensel dinlerde bir din kurucusunun, yani kitleleri harekete geçirebilecek bir din önderinin mevcudiyetine de aynı ölçüde belki de daha şiddetli olarak ihtiyaç duyulmaktadır.

Dini Gruplarda Dini Liderler ve Karizması

Yaratıcı büyük şahsiyetler tarafından oluşturulan⁶ evrensel din, millî dinden farklı olarak ferde hitab etmiştir. Zaten bu dinler, ferdin, daha önce içerisinde bulunduğu ve kutsal olarak kavradığı tabii birliğin çözülmesine dayanır. Fert, önceden olduğu gibi sonra da bu birliğin üyesidir. Ancak onun üyeliği, önceden olduğu gibi tabii birliğin tekelinde değildir. Fert zihinsel ve manevi gelişmesiyle, bilinçli bir “ferdiyet” haline gelmiştir. Tabii birlik ve gruplaşmalar, artık onu tatmin etmemektedir.

5 Wach, a.g.e., s. 41-42.

6 Dinlerin sınıflandırılmasında Wach, din önderlerinin rolünü öne çıkaran farklı bir kriter kullanır. Bu sınıflandırmada Wach’ın “geleneksel dinler” nitelemesine Mensching’in millî dinler nitelemesi tekabül eder ve bunun içine ilkel toplulukların dinleri, mahalli dinler girer. Wach’ın bazı yerlerde “evrensel din”, bazı yerlerde ise “müesses din” dediği çizginin içerisine karizmatik bir önder etrafında toplanan İslam, Hristiyanlık, Budizm, Hinduizm, Konfüçyanizm vb. dinler girmektedir. Fakat bu durum, o dinlerden herhangi birinin ilahi menşeli olmadığını vurgulamak için kullanılmamaktadır; bu durum sadece sosyolojik bir tipoloji işleminin gereği gibi görülmelidir. Wach’ın dinler sınıflaması ve din önderlerine atfettiği önem konusunda daha fazla bilgi için bkz. Wach, a.g.e., s. 149-152, 296, 393-442.

Onun daha yüksek ideallere, daha kapsayıcı bir dünya görüşüne, kendi hayatını aşan hedeflere sahip bir cemaate ihtiyacı vardır. İşte evrensel din, böyle ihtiyaçları olan fertlere hitab etmekte ve “müminler cemaati” dediğimiz seçmeli dinî cemaatleri ortaya çıkarmaktadır. Evrensel dinlerin ortaya çıkardığı cemaatler, bazı ortak çizgilerle karakterize edilebilir. Onlar ya peygamberî dinlerde olduğu gibi doğal sosyal tabakalardan (yani aşağı toplumsal çevrelere ait olan topluluklar, ki orada toplum henüz karmaşık hale gelmemiş, düşünceler çeşitlenmemiştir, cemaatçi bir yapı hüküm sürmektedir, sonuç olarak herhangi bir otoritenin faaliyeti sayesinde ulaştırılan dinî vahye herkes kayıtsız şartsız itaat etmektedir) ya da tersine Buddizm’de olduğu gibi ilk müntesiplerin çıktığı sosyal tabakalar, doğallığı talep eden çevrelerden çıkmaktadır⁷. Burada peygamberî dinlerle ilgili çizginin tasviri içine İslam’ın da sokulduğunu görüyoruz. Ancak buradaki sınıflamaya İslam’ın tam anlamıyla dahil edilmesi bize göre pek mümkün görülmemektedir. Nitekim bu konuda yaptığı bir değerlendirmede Watt ilk olarak, doğuşu sırasında İslam’ın herşeyden önce bir genç insanlar hareketi olduğunu, ikinci olarak da onun, Mekke’de düşkün, güçlü kabile bağları bulunmayan “bezginler”in, toplulukta işe yaramaz kimselerin ve “beleşçilerin” hareketi olmadığını ifade etmektedir. Yani ona göre İslam, desteğini toplumun alt kesimlerinden değil, kendisiyle yukarıdakiler arasındaki eşitsizliğin farkına varıp, imkanlarının kıt olduğunu hissetmeye başlayan orta tabakadaki kimselerden alıyordu. Ayrıca o, “zenginler”le “fakirler” arasındakinden çok, “zenginler”le “orta halliler” arasındaki bir mücadele idi⁸.

Yukarıda iki genel çizgiyle belirginleşen dinlerin ilk müntesiplerinin içinden çıktığı sosyal tabakalar bir kalabalık da oluşturmazlar. Dinlerin bu ilk cemaatleri kişisel tercihe dayanan cemaatlerdir. Tesadüfen, siyasi zaruretle veya doğumlarına bağlı olarak, kişisel seçimlerinden ve iradelerinden bağımsız olarak biraraya gelmemişlerdir. Aksine onlar,

7 Mensching, a.g.e., s. 132.

8 Geniş bilgi için bkz., W. M. Watt, Hz. Muhammed Mekke’de, Çev.: M. R. Ayas-A. Yüksel, Ankara 1986, s. 92-106.

bilinçli ve kişisel tercihle biraraya gelmiş ve bu tür bir dinî gruba girmeye karar vermişlerdir. Bunun için de bu tabii sosyal tabakalar radikaldir, yani din temeli üzerindeki hayatlarını orta yoldan uzak, rijit çizgilere oturturlar. Çünkü onlar, mevcut toplumu, kültürünü ve dünyayı kınamaktadır⁹. Bu şekilde, dinlerin, geleneksel olana muhalefet ederek doğuşu ve büyümesi dinlerin tarihi içerisinde önemli bir dönüm noktasıdır. Geleneksel dinler bile karizmatik dinî önderlere sahip olmakla övünseler de (Amerika yerlilerinin dinleri ve Afrika dinleri, düşünceleri ve faaliyetleriyle ne kadar devrimci olursa olsun) bu liderler çoğu zaman kendi milleti ve kabilesinin dinî zihniyetini ve şekillerini, bütün olarak muhafaza etmek eğilimindedir. Bu anlamda onlarda geleneğin onayladığı ve yerleştirdiği bütün güçlere karşı bir ilke muhalefeti mevcut değildir. Buna karşılık kendi dinî tecrübelerinin kılavuzluğunda yürüyen liderler, kendi önerdikleri alternatif toplumsal sistemlerini ve dünya görüşlerini yayarak mevcut sistemi dönüştürmek zorunda kalmışlardır. Kendileri ve taraftarları (Hz. Muhammed, Hz. İsa, Zerdüşt, Mani, Vardhamana vb.) mevcut devletin bazı prensipleri, kurumları ve temsilcileri ile ihtilafa düşmüş ve kıyasıya mücadele etmişlerdir. Böyle bir ihtilaf sonucunda devlet karşısında dinî gruplar, birbirinden farklı tutumlarla karakterize olur. Birincisi, pek çok münzevi, zahit kişi ve topluluklarla bazı mezhep taraftarlarında görülen, genel yaşam tarzına ve ilkelerine boyun eğme ve kayıtsızlık şeklindeki tavidir. Bu durum, çoğunlukla “pasif direniş” ve sisteme bağlılıklarını dile getirmeyi ya da “sisteme bağlılık yemini etmeyi reddetmek”le karakterize olur. İkinci tutum devleti kötülüğün tecessüdü ve teşahhusu olarak görmekten ibarettir. Devletin, yeni grubun din veya ibadet hürriyetini tehdit ettiği ya da mevcut sistemin kendi inancı ve ibadetlerini dayattığı bu durumda sisteme genelde aktif bir muhalefet başgösterir. Bunun sonucunda müfrit taraftarlar, gerektiğinde kendilerini rahatsız ve tehdit eden iktidarı yıkmak için kan dökmeye de hazırdır¹⁰.

9 Mensching, a.g.e., s. 132.

10 Wach, a.g.e., s. 349.

Yeni dinin ilk müntesiplerine sirayet eden bu tutumlar, din kurucularının¹¹ ortaya koyduğu muhalefet tavrı, önerdiği alternatif sistem ve dünya görüşü ile beslenmesine rağmen bu durum, kurucuların millî dinlerle ilişkilerinin olmadığını göstermez. Aksine bütün din kurucuları bir millî dinî cemaattan çıkmıştır. Bu millî dinî cemaat, bu yaratıcı ve karizmaya sahip kişilerin ferdiyetçi dindarlıkları, tamamen orijinal ve evrensel olan mesajlarının etkisiyle parçalanmıştır. Onlar millî din bağına muhalefet etmişler, o ana kadar millî dinî cemaatta geçerli olan ödevleri kaldırarak yeni ve yüksek değerleri vurgulamışlardır. Buddha, milletinin kastlar şeklinde teşkilatlanmasını protesto ederek Brahmanların dinine muhalefet etmiş, onların hegemonyasına, kült pratiklerine ve Veda'nın normatif otoritesine karşı çıkmıştır. Buddha'nın mesajı, bütün insanlığa, özellikle de hayatın ızdırap çarklarına yakalanmış bütün fertlere hitap ediyordu. İsa, millî dinî cemaatta ve atalarının dinindeki şeriata riayet esasının içine kutsal kitaptaki yüce değerleri dahil etmeye çalışıyordu. Bu anlamda Tora'nın komplike emirleri Hz. İsa tarafından, "Tanrı'yı ve komşuyu sevmek" gibi çift emre indirilmişti. O, hep "eskilerin geleneğini ihlal etmek"le suçlanmış, ama yine de Buddha gibi, mevcut dinî geleneği ve otoriteyi reddetmiş, bu geleneğe ait olan "seçilmiş millet" karakterini açıkça kınamıştı. O, kendini birinci derecede millete gönderilmiş kabul etmekle beraber, pratikte yahudi olmayan milletlere de hitap ederek mesajını evrenselleştiriyordu. Bu evrensellik, yahudilerin ilk hristiyan cemaatına karşı gösterdikleri muhafazakar tutuma, Hz. İsa'nın havarisi Paul tarafından gösterilen muhalefet ile tamamlanmıştı¹².

Hz. Muhammed ise ilk eleştiriyi, mevcut topluluktaki kabile hayat tarzına yönelmiş, cemaatçı ilişkileri reddetmiş, atalarının inanıp yaptıklarının bir önemi olmadığını, kendilerinin ne yaptıklarının önemli

11 Din Kurucuları, o dinin, sadece kurucunun kişisel gayretiyle kitlelere benimsetildiğini ve ilahilik vasfı olmadığını ifade eden bir kavram değildir. Çünkü bu çalışmada dinlerin ilahi menşe'li olup olmadığı tartışılmamaktadır. Din kurucuları kavramı bu makalede, ilahilik vasfı ya da vahy mahsulü olsun olmasın, dinin yayılması ve geniş kitlelere ulaşması için büyük gayretleri olan, aynı zamanda kitleleri etkileyebilme ve ikna kabiliyetine sahip olan mümtaz şahsiyetleri nitelemek için kullanılmıştır.

12 Mensching, a.g.e., s. 171-172.

olduğunu vurgulayıp, ferdiyeti ve ferdî sorumluluğu ön plana çıkarmaya çalışmıştı. Hz. Muhammed'in yukarıdaki önderlerden farkı, bir taraftan toplulukta evvelce mevcut olmasına rağmen uygulanmayan gelenekleri - yoksulu doyurmak, yetime ve yaşlıya iyi davranmak, zayıfı korumak gibi niteliklerin yokluğunu eleştirmesi-vurgulaması, diğer taraftan Tanrı'nın niteliği ile ilgili -Tanrı'nın putlarla ve insanlarla ilişkileri gibi- tasavvurları, kız çocuklarının diri diri gömülmelerini, içkiyi ve zinayı tümüyle reddetmesiydi. O, kendi kabilesiyle bile büyük bir çekişme içine girmiş, sonunda yurdunu terketmek zorunda kalmıştı.

Büyük dinlerdeki din kurucularının önemli bir özelliği de farklı sosyal sınıflara mensup olmalarıdır. Bütün din kurucuları, kendi toplumlarında belli sosyal sınıflara mensuptu. Buddha, savaşçı, asil bir sosyal sınıfa mensup olup, müntesiplerinin sosyal sınıfı da buna uygundu. Hz. İsa da sosyo-ekonomik bakımdan alt sınıftan çıkmış, mesajları da alt sosyo-ekonomik sınıflara cazip gelmişti. Bu anlamda Hristiyanlığa ilk girenler bu sınıflara mensuptu. Bu durum, Hz. İsa'nın ve Hristiyanlığın temel amacının bu sosyal sınıfların ihtiyaçlarını karşılamak veya niyetinin bu sınıfları kendi saflarına çekmek olduğunu göstermez. Ama yine de Hristiyanlığın, yüzyıllar boyunca Hz. İsa'nın çıktığı sosyal çevre veya sınıfa dayandığı, hatta bugünkü kilisenin de böyle bir görüntü verdiği söylenebilir.

Bir zamanlar büyük itibar gören bir aileye mensupken, nisbeten durumu zayıflamış, ama yine de Mekke'de orta tabakaya mensup bir aileden gelen Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği İslam'ın müntesiplerinin sosyal sınıf ve çevresi, diğer dinlerden farklıdır. Ona her sosyal sınıftan katılanlar olmuştu. Buddha ve İsa'nın aksine Hz. Muhammed orta sınıfa mensuptu. Bu yüzden İslam'ın ne aristokratlara ne de alt sosyo-ekonomik sınıflara dayandığı iddia edilebilir. O bütün sosyal sınıflardan taraftar toplayabilme özelliğine sahiptir. Hangi sosyal sınıfa mensup olursa olsun üstadın doğduğu millî dinî cemaatlerin en belirgin özelliği, kutsal bir geleneğin yaygınlaştırılması ve güçlendirilmesidir. Bununla birlikte bu topluluklarda ortaya çıkan yeni dinî hareketin protestosunun etkili olduğu söylenebilir. Fakat hiç biri din kurucularının, sözleri ve fiilleri ile, kutsal geleneğin etkilerini azaltıp ortadan kaldırması kadar etkili olmamıştır. Mesela

Araplar için doğru olan, sadece atalarından miras kalan adet ve örfler ile gelenek olarak toplumda yerleşmiş alışkanlıklardı. Eğer Hz. Muhammed'in onlara haber verdiği "cennet-cehennem" ve "son yargılama" gibi kavramlar, onların atalarından duyduğu şeyler olsaydı itiraz etmeyeceklerdi. Çünkü onlar atalarının bıraktığı şeylere çok değer vermekteydi. Hatta onlar Hz. Muhammed'in söz ve davranışlarına önce hiç tepki göstermedi. Hz. Muhammed onların atalarına dil uzatmaya, atalarından gelen örf ve adetlerin yanlış olduğunu ifade etmeye başladığı zaman Araplar ona açıkça tavrı koymaya başladı. Hz. Muhammed'in burada yaptığı, millî dinde kökleşmiş olan bu adetleri alarak bazılarının yerine yenilerini koymak, bazılarında da yeni anlamlar yüklemek olmuştur. Esasen her din kurucusu, dinî kitlelerin temel eğilimlerini teşkil eden bu adet ve alışkanlık faktörüne karşı çıkmıştı. Ayrıca bu, İslam'da açıkça dinin ve pratiğinin temel bir unsuru haline gelmişti. Aynı durum Hz. İsa ve Buddha için de söz konusuydu. Bu anlamda kurucuların her üçü de kutsal geleneğe karşı çıkmış ve bu geleneğin temsilcileriyle mücadele etmişti¹³.

Dini Otoritenin Kullanılması

Yeni bir dinî mesaj ile harekete geçirilen kitleler tarafından kendisine dinî bir karizma atfedilen şahıslar, bu yolla bir dinî otoriteyi de kullanırlar. Bu tür şahıslara, ister ferdî, ister gruplaşmış pek çok ilkel kabileden bile rastlanmaktadır. İnsanlar ve ruhlar arasında tavassut etmeyi meslek haline getirmiş olanlara ve onları bu ilişkiye elverişli kılmak amacıyla bazı ayinleri icra edenlere ilkel toplumlarda farklı derecelerde saygı gösterilir. Hemen bütün dinî millî cemaatlarda dinî bir güce sahip olan ve dinî tasavvurlar üzerinde temellenen bir çok egemenlik şekilleri görülmektedir. Geçmiş dönemlerde egemenlik şekilleriyle ilgili tüm icraatların kabile şefi ya da kralın şahsında toplandığı anlaşılmaktadır. Buna ilkel karizmatik krallık şekli denilmesi durumunda buradaki karizma üzerinde biraz durmak gerekir. Geçmiş dönemlerde idare etme kabiliyeti, ilâhî bir görünüm

13 Mensching, a.g.e., s. 172-173

şeklinde anlaşılmış ve ilâhî bir cevher (ya da ilâhî vergi) olarak tasvir edilmiştir. Gerek ilkel kabilelerde olduğu gibi geçmiş dönem krallarının kurtuluş getirerek gökten inmiş oldukları kabul edilsin, gerek kabile şefi ve krallarda karizmatik bir gücün olduğu düşünölsün, her iki durumda da hükümdarın ilâhî bir güce sahip olduğuna inanılmaktadır. Mesela Avesta'da, Eski Farsça'da "mutluluk parıltısı" anlamına gelen "chvarna" kavramına rastlanmaktadır ki bu konuda Lommel şunları söyler: "Ashında mutluluk parıltısı, tanrısal bir işaret ve herkesten önce kral olmaya davet edilen kişinin mistik farklılığıdır". Nihayet gizli bir gücün, mevcut kralın milletini yükselttiğine, onların işlerini takdis ettiğine ve onlara refah verdiğiğine inanılmaktaydı. Kralın yardımıyla hububatın yeşerdiği ve balıkların ürediği düşünölmekteydi. Fakat bunun aksine savaşlardaki başarısızlık, karizmanın (ilâhî gücün) kralı terkettiğine bağlanıyordu. Bunun gibi tarihten alınacak pek çok örnek, kabile başkanına veya krala, "mana" gücü olan esrarlı bir karizmanın atfedildiğini göstermektedir. Kabile başkanı veya kralı birçok iş yapmaya yetenekli kılan, işte bu mana gücüdür. Kralda mevcut olduğuna inanılan "mana" gücü sayesinde kutsal önünde yaşanan ilâhî korkuya, millî dinî cemaatlarda, faaliyetlerde ve davranışlarda, tabu nesnesi ve kişisi karşısında tanık olunuyordu. İkel topluluklarda kabile şefinin başından bahsetmek yasaktı. Zira "mana"nın onunla, özel bir güçle cisimleşmiş olduğu düşünölmekteydi. Aynı şekilde kralın yemek artıklarını herhangi birinin yemesi yasaktı. Bu artıkların yok edilmesi gerekiyordu. Geçmiş dönemlerde yaşamış insanların vicdanlarında ilâhî bir güç olarak "mana"nın, olumlu ve olumsuz, lutfedici ve düşmanca bir tavır içine girebileceğine inanıldığı için cemaatın, Tanrı'nın iradesine uygun bir tavır benimseyerek davranışlarında "mana"yı hep gözönünde tutması gerekmekteydi. Fakat kral da ilâhî gücüyle insanları felakete uğratmamak için bir çok kısıtlamaya boyun eğmek zorundaydı¹⁴.

İkel kabilelerdeki kabile başkanları, krallar ve nisbeten gelişmiş topluluklardaki bütün din önderleri, cemaat ya da halk tarafından kendilerinde bulunduğuna inanılan bir güç, yetenek yoluyla olsun,

14 Mensching, Sociologie Religieuse, Payot, Paris 1951, s. 48-50.

kendilerine atfedilen bu karizma ile dinî bir otoriteyi kullanırlar. Çoğunlukla dinî tecrübe ile ilgili otorite, bir hazırlanmaya veya mesleki formasyona değil, kişisel bir karizmaya (lutfu ilâhînin bir vergisine) bağlıdır. Bu karizmaya mücehhez şahsa, kendisiyle ilişki atfedilen o ruh veya ilah aracılığıyla konuştuğu bir ağız olarak bakılır. “Karizmatik peygamberlik” ile “kişisel anormallik”, çoğu zaman çakışır. Dostoyevski, Doğu Hristiyanlarının, “Tanrı’nın Mecuzları”na olan saygısını, romanlarında tasvir etmektedir. Bununla birlikte dinî otorite, her zaman için olağanüstü bir psiko-fizyolojik yapıya bağlı değildir. Manevi, zihni ve ahlâki büyük yetenekler, din önderinin çevresi tarafından saygı görmesine ve yüceltilmesine katkı sağlayabilir. Özellikle yaratıcı manevilik, çok az bulunan bir vasıftır ve dinî prestij tipinin birinden diğerine geçişi kolaylaştırabilir. Bununla birlikte ilhamlara hemen cevap verebilme yeteneği ve tabiatüstü dünyaya hassasiyet, zorunlu olarak anormal bir mizacın delili olmayabilir. Fakat “homo religiosus”a, kolaylıkla bir başka dünyayla temas ve ilişki atfedilebilir¹⁵.

Dinî otorite konusunda hangi şahsiyet tiplerinin, diğerlerine oranla daha kolay iddia sahibi olduğunu belirleyecek kriterler acaba mevcut mudur? Bu tür bir otoritenin öncelikle özel fizyolojik bir mevhibeden ileri gelebileceği anlaşılmaktadır. Şöyle ki bir şahıs, diğerlerinden “asabi” mizacı bakımından farklı olabilir; ancak ne zaman ki, ona özel bir tabiat ve mevhibeler atfedilir, onun orijinal bir varlığı ya da hareket tarzı olduğu farkedilir, işte o zaman ona korku ile bakıldığı görülür. Fakat bazan da o, insanların saygısını elde edemeyip hakarete hatta zulme uğrar. Fakat pek çok toplulukta, fizik şekil bozukluğu, çoğunlukla o şahsı ortadan kaldırmayı veya kefareti gerektiren “uğursuz” ya da “felaketli” işaretler olarak düşünülmektedir: Etrüskler, Yunanlılar ve Romalılarda durum böyleydi. Kuzey-doğu Asya göçebe topluluklarındaki Şamanların belli bir fizik görünüş ve yüksek bir asabi intibah kabiliyetine sahip olmaları gerektiği bilinmektedir. Birçok Afrikalı, Amerikalı ve Endonezyalı topluluklarda da aynı durum mevcuttur. Anılan bu gruplarda böyle kabiliyetlere sahip olan şahsiyetlere özel hürmet gösterilir. Toplulukların diğer üyelerinde

¹⁵ Wach, a.g.e., s. 394-395.

rastlanmayan ve onların yaşadığı deruni haller, zihnin olağanüstü durumunun sonucu olduğundan, bu tecrübeyi yaşayan kişiler, büyük bir saygıya mazhar olurlar. Fakat bu durum, genelde aşağı kültür seviyelerinde görülür. Kültürün yüksek seviyelerinde ise daha ince ve belirli ayırımlardan hareket edilir. Bu topluluklarda vücut ya da zihnin tüm anormal ve olağanüstü durumları “kutsal” olarak mülahaza edilmez. Görünmez olanla temasın söz konusu olduğu bu gruplarda bu teması gerçekleştiren kişi, ilâhî varlığın bir “organı” veya “ağzı haline gelebilir. Yine bu kişi, görünen ve görünmeyen dünya arasında bir “elçi” veya “aracı” olduğunu öne sürerek, kendisine kuvvetli bir nüfuz sağlayan otoriteyi elde edebilir. Gerektiğinde iddialarını isbat etmek için mucizevi olaylara ya da eylemlere de başvurabilir. Böylece kendi iddialarını ya da durumunu meşrulaştırır. Bu olaylar dizisi, anılan şahıslar için önemli sosyolojik sonuçlar doğurur. Her şeyden önce önderin karizması tarafından cezbedilmiş veya onun etrafında bütünleşmiş bir “tilmizler” grubu oluşur. Ama bu manevi mevhibelerin dışında başka nitelikler de onun prestijini kuvvetlendirici etkiye sahiptir: Tecrübe, zihni feraset, icad zenginliği, ilim ve hikmet. Özellikle az karmaşık topluluklarda dinî önderler, bu özel niteliklere sahip olarak bilinirler ve bunu isbat eden her insan olağanüstü bir nüfuzu elde edeceğinden emindir. Kendilerine verilen kabiliyetleri aktif olarak kullanmanın sonucu olan müstesna bir hafıza o kişilerin, ilkel veya başka kültür seviyelerindeki topluluklar nezdindeki dinî faaliyetlerde önemli bir rol oynamasına imkan verir. Hemen her alanda başkalarından farklı ve üstün maharet ve kabiliyetlere sahip olan bu kişilerin çeşitli davranış ve faaliyetleri, grubu, “homo religiosus”un üstünlüğü konusunda ikna eder¹⁶.

Dini Liderler ve Karizma

“Karizma” terimi sosyolojiye, Weber tarafından kazandırılmıştır. O, bu terimi iktidarın ve gücün meşrulaştırılma türlerini açıklamak için kurduğu hakimiyet sosyolojisi alanında yoğun olarak kullanır. Dinî otoriteyi kullanma yetkisini ellerinde bulunduran şahısların, bunu karizma sayesinde

16 Wach, a.g.e., s. 395-396.

kullandığını belirten Weber, hakimiyet ilişkilerini meşrulaştırmada üç sistemin bulunduğu, bunların sonuncusunun da karizmatik hakimiyet olduğunu iddia eder. Bunun bariz vasfının, diğer hakimiyet türlerinde olduğu gibi yasalara veya geleneklere değil, kendisine kahramanlık, kutsallık veya olağanüstü nitelikler atfedilen bir şahsa bağlılık olduğunu vurgular¹⁷. Weber ayrıca karizma kavramını, “şahsi karizma” ve “fonksiyon karizması” olarak iki bölümde ele almaktadır. Dinî otoriteyi kullananları çeşitli niteliklerine göre tasnif eden Wach, ilgili bölümde, Weber’in dinî otorite tiplerini ilk sistematik incelemesine dayanmıştır. Burada Wach, Weber’in bu iki tip karizma ayırımına atıfta bulunup ikisinin farklarına temas ederken, şahsi karizmanın, dinin ilk menşeiyle ilgili olduğunu ve dinin ilk ortaya çıkışı sırasında yani ilk dinî tecrübeyi yaşayanın şahsıyla belirlediğini, fonksiyon karizmasının ise daha ziyade dinî grupların tarihi içerisinde sonradan önem kazandığını ifade etmektedir. Şahsi karizma daha ziyade heyecana hitap edip, mü’minin toptan itaatini gerektirdiği halde fonksiyon karizması daha akli olup, sınırlı ve ölçülü bir itaat ister¹⁸.

Karizma kavramı bizi, bütün din önderlerinde, din kurucularında, peygamberlerde, dinî teşkilatın liderleri olan rahiplerde mevcut olduğuna inanıldığı için ilgilendirmektedir. Bunların içinde ilâhî varlıkla ilişkisi sadedinde müstesna bir yeri olan peygamberler, Weber’in işaret ettiği gibi, şahsında karizmayı toplayan ve kullanan insanlardır. Ayrıca peygamberin, diğer dinî otorite tipleri arasında müstesna bir yeri vardır. Şu halde bir peygamberin karakteristik özelliği, onun bir karizmaya sahip olmasıdır. Karizma, ilâhî varlıkla (Tanrıyla) aniden gerçekleşen bir yakınlığı içerir. Bu yakınlık, karizmaya sahip olanın (peygamberin), ilâhî varlık tarafından özgül bir mesajla, sesle veya ilhamla çağırılmasıyla oluşur. Peygamber, diğer bazı dinî otorite tiplerinde (örneğin kahinlerde) olduğu gibi herhangi bir hazırlık yoluyla bu birliğe veya çağırılmaya ulaşmaz, aksine ona ulaşan bu çağrı “aniden” ve “kendiliğinden” bir fişkırmaya, bir sukunet haliyle ortaya çıkar. Zaten peygamberler, bazı

17 B. S. Turner, Max Weber ve İslam, Çev: Yasin Aktay, Ankara 1991, s. 40.

18 Karizma konusunda daha geniş bilgi için bkz. Wach, a.g.e., s. 398-402; Turner, a.g.e., s. 39-46; Mensching, a.g.e., s. 236-247.

yeteneklere, son derece gelişmiş bir teessürî hayata sahiptir. Onların bazılarında görülen cezbelere, ru'yetler ve keşifler, kendilerini, ilâhî varlığın tezahürlerini almaya ya da açıklamaya hazırlar. İlahî varlıkla kurduğu ilişki (yakınlık) ve Tanrı tarafından seçilmiş olması, peygambere karizmasını kazandıran ve dinî otoritesine meşruiyet sağlayan en önemli faktördür. Böylece o, hayatın gizli güçleriyle garip temaslar kuran biri olarak da görülebilir, bazan ona zaman ve mekanın sınırlarını aşabilme gücü atfedilir. Bununla birlikte genellikle peygamberler ne okumuş, ne aristokrat, ne de tüccarlar arasından çıkar. Onlar sadelikleriyle dikkati çeker ve halkın içinden çıkar¹⁹. Zaten onların mesajını halkın çabucak benimsemesinin ve içinden çıktıkları toplulukların etkili ve güçlü olan kesimlerinin onlara şiddetle karşı çıkmalarının sebeplerinden biri de budur.

Her karizmatik hareket, yeni yükümlülükler, düşünceler ve toplumsal ilişkiler oluşturmayı gerektirir. Böylece o, mevcut otorite şekillerinin yerine geçerek, zorunlu olarak eski kurumları yıkar, eski kültürel kalıpları sarsar, eski değerleri (veya bunların bazılarını) tahrip eder ve yerine yenilerini oluşturur. Bu yeni kurumlar, değerler ve kültürel kalıplar, önceleri olağandışı görülürken, onlar etrafında örülen toplumsal mevkiler sayesinde olağan hale getirilir ve rutinleştirilir. Daha sonra karizmatik otorite, böyle saf haliyle kalmaz; ya gelenekselleşir ya da rasyonelleşir veya ikisinin bileşimi halinde devam eder. Bu rutinleşmeyi sağlayan faktörler arasında yeni otorite ve yükümlülük şekillerinin taşıyıcıları olarak faaliyette bulunan toplumsal gruplar önemli bir yer tutarlar. Bir karizmatik hareketin bağlıları, bağlılık taleplerini, gündelik hayatın talepleriyle uyumlu kılarak, hareket içindeki mevkilerini korumaya çalışır. Özel olarak ise karizmaya bağlılık talepleri, mü'minlerin özel mevkilerinden doğan ailevi ve ekonomik zorunluluklarla devamlı olarak bağdaştırılır. Böylece bağımsız karizmatik düşünceler, sonradan sosyo-ekonomik etkenlere bağımlı hale gelir. Karizma, toplumsal değişimin bir kaynağı olarak hareket ettiğinde, karizmatik mesajı (veya otoriteyi kullanana karizmasını sağlayan ilâhî hitabı) kendi maddi ve fikri ihtiyaçlarına uygun bulan toplumsal gruplarca devamlı ve hızlı bir şekilde uzlaştırılır ve rutinleştirilir.

19 Wach, a.g.e., s. 410.

Karizmanın “ideal” nitelikleriyle, sosyolojik olarak ortaya çıkan toplumsal sınıflar ve statü gruplarının maddi ve fikri ihtiyaçları arasında bir yakınlaşma, Weber’in işaret ettiği gibi bir “seçmeci yakınlaşma” vardır. Karizma, şiddetli toplumsal gerilimler ve hızlı toplumsal değişimler sırasında ortaya çıkar ve karizmatik otorite, meşruiyetini isbata zorlanır. Bu isbat isteği, kimi zaman mucizevi işlere, örneğin büyüye kadar uzanır. Ama konumuz itibarıyla bizi ilgilendiren asıl karizma, (tabii ki ilâhî varlıkla ilişkisinden dolayı) söz konusu kişiye bağlanma ya da kendini adamadır. Karizmatik liderin otoritesi, onun büyüsel güçlerinden ya da kitle desteğinden bağımsız olan biricik bir çağrıya dayanır. Yine de kitle desteği olmadan liderin karizmatik olmasından bahsetmek çok zordur²⁰.

Karizma ile geleneksel inançlar arasındaki ilişki, çok karmaşıktır. Karizmatik mesajlar, yenilikçi özellikleri ile karakterize olur. Karizmatik lider, toplumdaki mevcut durumu eleştirmek için bir geleneğe, idealize edilmiş bir geçmişe dayanabilir. Bu durumda lider, yenilikçi ve değişimci konumunu sürdürmekle birlikte gelenekle ilgisini tamamen kesmeden kaybolmuş bir geçmişi veya yozlaşmış bir geleneği canlandırmaya çalışabilir. Mevcut toplumda, geçmişte yaşanan o geleneğin yozlaşmış yönleri ya da toplumsal sistem içinde anlam bütünlüğünü kaybetmiş değerlerinin bilgisi bulunur. Bunların kalıntıları, bazı kimselerin bilincinde hala canlı olarak muhafaza ediliyor, yaşatılıyor veya güvenilir bir referans tarafından bildiriliyorsa bu olay, onun mesajlarının meşruiyetini kanıtlanmasına da imkan sağlar. Geçmişin inanç ve eylem kalıplarının yeni, yani o günkü şartlara uygun olmamasından dolayı karizmatik bir hareket, israilî peygamberlikte görüldüğü gibi geleneğin radikalleşmesini, bu yüzden de geleneğin dönüşümünü ihtiva edebilir²¹. Görülüyor ki karizmatik bir liderlik olan peygamberlik, gelenekle kesin bir kopuşu değil, geleneğin bir kısım yozlaşmayan veya idealize edilmiş normlarına dayanmayı temsil edebilir. Hz. Muhammed’in de misyonuna meşruiyet kazandırmada İbrahîmî geleneğe dayandığını ve bu geleneğin bazı temsilcilerinin, mevcut

20 Turner, a.g.e., s. 41-42.

21 Turner, Weber’in, israilî peygamberliği, bu yüzden göçebe ideallerinin radikalleşirmesi olarak anladığını ileri sürmektedir, bkz. a.g.e., s. 43.

toplumda tanınmasının, onun mesajlarının etkisini ve gücünü artırdığı söylenebilir. Topluma getirdiklerini hem muhteva, hem şekil olarak değerlendirdiğimizde, onun değişimci ve ihtilalci karakterinin daha ağırlıklı olarak ön plana çıktığını ifade edebiliriz.

Peygamberlerin ahlâkî, sosyal ve siyasi düşünceleri ve fonksiyonları mevcuttur. Bununla birlikte onların karizması, mesajlarının etkisi ve misyonunun meşruiyeti, esasen onun temel dinî tecrübesi ve ilâhî varlıkla olan ilişkisi sonucu ortaya çıkmıştır. İlahi olanla bu ilişkisi sayesinde Peygamber, toplum ve ahlak düzeninin, ilâhî varlığın iradesi doğrultusunda dönüştürülmesini sağlamak, bu düzenin karışıklığını ve bozulmasını önlemek için gerekli mesajları, muhtemel taraftarlarına beyan eder. Peygamberin tecrübesinin ifadesi, güçlülük ve bedahati ile karakterize olur. Onun sözleri, işaretleri ve jestleri, etkileyici ve değişiktir. Onlar genelde muammalı ve hikmetli konuşurken, sık sık imajlar ve istiarelerden yararlanır. Fakat amaçlarına ve yerine göre mevcut kavramları ve düşünceleri değiştirir ve bazan onlara farklı anlamlar yükler²².

Peygamberin misyonu ve karizmasının, ilâhî varlıktan aldığı (veya aldığı söylediği) bir çağrıyla karakterize olduğunu söylemiştik. Bu çağrının somut işareti, ilâhî varlıkla iletişiminden, daha doğrusu tek yönlü iletişimden kaynaklanan vahydir. Vahy, Tanrı'nın iradesinin somutlaşmış şeklidir ve peygambere bir sorumluluk yükler. Peygamberin misyonunun ilâhî referansla takviye edildiği ve Tanrı tarafından ona yüklenen bu sorumluluk, bütün evrensel dinlerde görüldüğü gibi Tanrı iradesinin tebliği, yani yayılması ihtiyacını doğurur²³. Peygamberlerin, Tanrı'dan geldiğini söyledikleri ilk çağrıyla birlikte bu olay, çok büyük toplumsal sonuçlar doğurabilir. Çünkü bir dinin yayılma ihtiyacı ya da iradesi, onun varlık hamlesine start veren çok önemli bir olaydır.

İlahi iradenin tebliğiyle birlikte başlayan yayılma hareketi, dinî tecrübeyi ilk alanla birlikte ve onun karizması yoluyla o dine gönül verenlerin hareketidir. Bu hareket, mevcut toplumdaki inançlara, çeşitli dinî eylemlere, meşru olmayan veya tahrif edilmiş ibadet uygulamalarına bir

22 Wach, a.g.e., s. 411-412.

23 Evrensel dinlerle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Mensching, a.g.e., s. 78 vd.

isyanı temsil eder. Sonradan bu, genel bir protesto hareketine dönüşerek bütün bir toplumsal-dinî sisteme muhalefete de aracılık edebilir. Sonuçta peygamberin karizmatik otoritesi, yeni cemaati, mevcut dinî kurumların güç odaklarıyla ve iktidarlarla çatışmaya götürebildiği gibi, bazan dinî cemaat içindeki fertleri veya grupları bütünleştirip, hükümet ile teb'a veya kendi taraftarları arasındaki toplumsal ve siyasi dengeyi kurmaya da yardım edebilir. Bu durumda o, dinî cemaat içinde yeni bir sosyal kristalleşme merkezi olarak fonksiyon görür veya bir itizale sebebiyet verir²⁴. Böylece peygamberin etrafında taraftarlar, inananlar, tilmizlerden oluşan gruplar ortaya çıkar.

Dini Liderler ve İlk Müntesipler

Hz. Muhammed, Hz. İsa, Buddha ve Konfüçyüs'ün hayat hikayelerine bir göz atıldığında onların, hayatının belli bir döneminden sonra "çağrı" şeklinde gerçekleşen kesin sonuçlu dinî tecrübeden sonra taraftar toplamaya başladığını görürüz. Bütün bu hareketlerin ilk taraftarları, karakter bakımından olduğu gibi, sosyal, kültürel ve entellektüel bakımdan da birbirinden çok farklı çevrelerden gelmekteydi. Aralarındaki farklılık sadece bunlardan ibaret değildi. Onlar hem mizaç ve ahlâkî seviye bakımından hem de kurucuya bağlılık ya da fedakarlık derecesi bakımından birbirinden farklı idi. Din kurucusunun etrafına topladığı grup bazan gevşek olabilir, bazan da tabiatını ortaya koyduğu ve açıkladığı ortak dinî tecrübe tarafından birleştirilmiş, samimiyetle birbirine kenetlenmiş bir topluluk olarak görünür. Aralarında gittikçe artan dayanışma duygusu, üyeleri birbirine sıkıca bağlar ve onları sosyal teşkilatın her şeklinden ayırır. Güçlü dayanışma duygularıyla karakterize edilen böyle bir kardeşlik cemaati, kurucunun etrafında yer alan halkalardan müteşekkildir. Böyle bir oluşumun halka olarak telakki edilmesi, halkalara dahil olan üyelerin her birinin samimi bir temas halinde olduğu merkezi bir figüre (kurucuya) doğru yönelmesini ifade eder. Dinî cemaat için kurucu, ya vahyin ilk alıcısı ya da genel bir tarzda ilişki kurulduğuna inanılan tabiatüstü gücün ve

24 Wach, a.g.e., s. 412.

inayetin aracı olarak iki anlam ifade edebilir. Kurucunun bu iki anlamlılığı, tilmizlerin davranışında, tutumunda ve yerine getirdiği fonksiyonların çeşitliliğinde tezahür eder²⁵.

Tilmizlerin, kişisel fedakarlık, dostluk ve sadakatlarıyla bağlı bulunduğu kurucunun arkadaşları olması da mümkündür. Fakat müstesna bir tilmizin, kurucunun samimi sırdaşı, dostu, hatta onun özel bakımı ile yükümlü olması da, çok sık rastlanan durumlardır. Tilmizler grubu, sadece arkadaş, dost değil, aynı zamanda kurucunun mesajının kitlelere ulaşmasından ve hareketin başarıya ulaşmasından da sorumludur. Onlar, onu, sempatileri ile destekler, şahsına saygı gösterir, akidesini tanıtarak onun tebliğine yardımcı olurlar. Zamanla yeni dine inananların sayısı çoğaldıkça tilmizler grubu ile diğer taraftarlar arasında kurucuya yakınlık ve münasebet bakımından farklılaşmalar olur. Yeni dine bağlanma, o ana kadar mevcut olan hayat tarzıyla tam bir kopmayı, geleneksel gruplaşma ve dinî münasebet şekillerinde köklü bir değişmeyi gerektirebilir. Aile, akrabalık bağları ve her nevi bağlılıklar, hiç değilse belli bir zaman için gevşeme ya da bağları ve her nevi bağlılıklar, hiç değilse belli bir zaman için gevşeme ya da kopmaya maruz kalır. Bunun örneklerinden biri Budizm'de görülebilir. "Pabbajja" veya "çıkış", "upasampada" yahut "öbür kıyıya varış"ın ilk şartıdır. Bunu gerçekleştirmiş olanlar, yeni "samgha"yı yani "dinî cemaatı" oluşturur. Hz. İsa'nın "Tanrı'nın iradesini yerine getirenlerin gerçekten kan yoluyla akrabalarına mukabil olarak onun erkek ve kız kardeşleri, anneleri olduklarına" teminat vermesi şeklindeki ikrarı, Buddha'ninkine paraleldir: "Bazıları için ne baba ne anne engel teşkil etmez". Yeni grubun kaderini paylaşanlar için varlıklarını tehdit eder gibi görünen çeşitli mahrumiyetler, acılar, zulümler ve hatta şehitlik mertebesi, bambaşka bir alemle ilgili yüce ümitler ve sebatkar bekleyişlerle dengelenen sıkıntılardır. Kendilerine yapılan çağırışı izlemek üzere yurtlarındaki her şeyi terketme kararını verdiren yeni dinî tecrübe, onların, nihai gerçekler, dünya ve diğer insanlar karşısındaki tutumlarını gözden geçirmelerini talep eder²⁶. İslam'ın başlangıcında ilk

25 Bkz. Wach, a.g.e., s. 151-152.

26 Bkz. Wach, a.g.e., s. 152-153.

Müslümanların, Mekke'deki bütün tabii bağlarını askıya alıp Medine'ye "hicret" etmeleri, geleneksel bağlılıklarını ve ilişkilerini ne kadar gözden çıkardıklarının tabii delilidir. Bununla birlikte Hz. Muhammed'in çevresinde toplananların halka teşkil ettiğini söylemek zordur. İslam'ın ilk müntesiplerine baktığımızda önce ailesinden bazılarını görüyoruz. Bir müddet tebliğine son derece soğuk durulduğunu ve kendisini tanıyan yakın aile çevresinin buna olumlu cevap verdiğini biliyoruz. Bunun sonucunda onun tebliğinin etkisinin yavaş yavaş arttığını, yeni dine yönelen diğerlerinin, Mekke'de uygulanan sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik sistemden canları yanan, o sistemden tatmin olmayan şahıslar olduğu da anlaşılmaktadır.

Hz. İsa'nın etrafında çevrelenen müntesipler halkasının biraz farklı bir yanı vardır. Burada Hz. İsa, tilmizlerini kendisi seçmiştir. Onun seçtiği tilmiz, kendini inkar etmekte ve diğer tilmizleri sevmektedir. Hz. İsa'nın sözü onlar tarafından kanun gibi görülmektedir. Çünkü onun sözü, Tanrıyla kurulan yakınlığın bir fonksiyonudur. Zaten o, kendisini, "yol, hakikat ve hayat" olarak tanımlamaktadır. İmanla gerçekleşen birlik, Hz. İsa ile müntesipleri arasında bir bağ ise de o, aynı zamanda tilmizlerini eğitmiştir. Tilmizlik bile, sadece onun zamanında mevcut bir statüyü göstermektedir. Bu anlamda ondan sonra kimse "havari" olmayacaktır. Havariler, sadece Hz. İsa'nın hayattayken yetiştirdikleridir. Onlar, Hz. İsa ile ve onun babasıyla, kendilerini birleştiren deruni bir ilişkiyle onun havarisi (talebesi) oluyordu. Fakat bu ilişki, onun yok olmasıyla ortadan kaldırılamıyordu. Çünkü Hz. İsa kendisinden, dünyanın sonuna kadar onlarla birlikte olduğundan bahsetmişti²⁷.

İslam'da ise Hz. Muhammed'in müntesipleriyle ilişkisi, İsa'nın havarilerle ilişkisinden tamamen farklı idi. Sahabe Hz. Muhammed'i, hiçbir zaman ilâhî kanun koyucu anlamında benimsememiş, onu sadece bir tebliğci, bir örnek, bilinmeyenleri açıklayıcı olarak görmüşlerdi. Onların gözünde Peygamber, Allah'tan vahyi alır, insanlara iletir, açıklar, böylece Allah'a giden yolu gösterir. Her ne kadar Kur'an'da Allah'la birlikte Peygamber'e de itaat emrediliyorsa da²⁸ bu itaat, Peygamber'in yol göstericiliği ve örnekliğine duyulan güvenden kaynaklanmaktadır.

27 Bkz. Mensching, Dini Sosyoloji, s. 178-179.

28 Nisa 4/59, 80; Nur 24/54.

Hız. Muhammed'in, Hız. İsa'nın ve Buddha'nın etrafında dar ve yaygın şekilde oluşan tilmizler halkası, ender görülen ve güçlü dayanışma bağlarıyla birbirine kenetlenen üyelere oluşmaktaydı. Orada, daha önce o topluluklarda eşine az rastlanır şekilde kişisel sorumluluk duygusu gelişmişti. Bu duygu, daha sonra İslam, Hristiyan ve Buddist ahlakının temelini oluşturacaktı. Tilmizler halkası, üzerinde düşünülmüş ve sıkı surette düzenlenmiş bir teşkilat değildir. Aralarında yaş, mizaç bakımından olduğu gibi, yeni dine intisabetme zamanı, grup ve önderi tehlikede olduğunda gösterilen fedakarlıklar bakımından da farklılık oluşabilmekte hatta özel imtiyazlı kişiler ortaya çıkabilmektedir²⁹. Hız. Muhammed'in ashabi içinde "aşere-i mübeşşere" diye adlandırılan ve cennetle müjdelenen on müslümanı gösteren statü derecelenmesi, bunun bir örneğidir.

Yeni grubun hayatının basit pratik ve törenlerden hareketle bütünleştiği görülmektedir. Bu pratikler, mevcut geleneksel kùltlerden alınmış ve yeni dinî tecrübe ışığında yeniden yorumlanmış olabilir. Müslümanların namaz kılarırken önce Kudüs'e, sonra Mekke'deki Kabe'ye yönelmesi, Hız. İsa ve tilmizleri tarafından benimsenen, ancak sonunda şekli değiştirilen Yahudi Kiddus'u, bunun bariz misalidir. Kaynağı ne olursa olsun yeni mefhumlar grubun imanını ve ümitlerini, yeni semboller onun dayanışmasını, yeni tutumlar onun geleceğini belirler³⁰. Bunlar, bir dinin nesnelleşmesine giden yolu hazırlayan önemli amillerdir. Ancak bunlar kendi kendine oluşmazlar. Bir büyük kişiliğe, bir büyük öndere ihtiyaç vardır.

Din Kurucuları olarak adlandırılan büyük dinî önderlerin, bir dinin yaygınlaşmasında sağladıkları katkıyı, dinî tekamülün merkezine yerleştirmek gerekir. Onlardan her birinin yaşadıkları ilk dinî tecrübeyi (ya da ilk sezgiyi), daha sonra hem bizzat kurucu, hem de hareketin onlardan sonraki temsilcilerinin, geliştirilmesine katkıda bulunduğu bir doktrin olarak, belki de sonradan dogma tarzında geliştirilecek bir teorinin filizi olarak görmek mümkündür. Bununla birlikte ilk tecrübe ya da onun ilk anlatımında teori ile pratik, ilahiyat ile ahlak arasında bir ayırım yapmak

29 Wach, a.g.e., s. 153.

30 Wach, a.g.e., s. 153-154.

güçtür. Hz. Muhammed'e ilk vahyolunanla Buddha'nın ilham şeklindeki ilk tecrübesi tahlil edildiğinde teori ile pratik arasında bir ayırık çizgisinin mevcut olmadığı anlaşılırdı³¹.

Sonuç

Tarih, insanın, kendisinden üstün, yüce ve tabiatüstü varlıkla kurmaya çalıştığı ilişkinin ne kadar kuvvetli ve devamlı olduğunu isbat eden olaylarla doludur. Bu gayret, insanın yaratılışının tabii sonucudur. Çünkü insan, varlığını anlamlı ve güvenli kılmak ihtiyacındadır. Tanrıyla kurulan bu ilişkinin, hem şekli hem de muhtevası, insanın yaratılışından bugüne kadar geçen zamanda bir hayli değişmiştir. Bu değişimin dinler bazındaki karşılığı evrensel dinlerin hakimiyet kazanmasıdır. Toplum bazındaki karşılığı ise ferdin, toplumun bir parçası olma noktasından, istediği dini seçebilme hürriyetine erişmiş bir fert haline geçmesidir. Yani varlığının anlamını, doğuştan içinde bulunduğu grupta değil de, bilinçli tercihiyle dini bir grup içinde bulmasıdır. Fakat bu sürecin işleyişi kolay olmamıştır. Kişisel din seçme imkanını tanıyan dinlerin yayılmasında, özel ve üstün niteliklere sahip, mümtaz şahsiyetlerin eşsiz gayretleri önemli bir rol oynamıştır. Evrensel dinlerin bu hakimiyetinde, dinî önderlerin (Peygamberlerin) karizması yanında toplumların da önemli bir rolü olmuştur. Çünkü dinî önderlerde bulunduğu inanılan karizma, bütün bu devamlı ve güçlü dinî-toplumsal hareketlerin varlığı için tek başına yeterli değildir. Bunda o karizmatik şahsiyetlerin tebliğ ettiği dinlere gönül verenlerin gayret ve fedakarlıklarını da unutmamak gerekir.

Dinî liderlerin mevcut geleneklerle ya da o geleneğin temsilcileriyle, canını ortaya koyarak verdiği mücadele, insanlık tarihinin izlenmeye değer örneklerindedir. İnsanın insanî nitelikleri değişmedikçe bu örnekler, yanlış ve doğru hep yorumlanacak ve insan bilincinde layık olduğu yeri hep bulacaktır. Bu, tarih ve sosyolojinin, insan bilincinde yaptığı sessiz işbirliğinin bir göstergesidir.

31 Wach, a.g.e., s. 25.

Ömer b. Abdülaziz ve Gayrı Müslimler

*İrfan AYCAN**

Emeviler döneminde yaşayan gayrı müslimler ve özellikle o dönemler üzerinde araştırmalar yapan son dönem müsteşrikleri, H. 99-101/717-720 yılları arasında görev yapan Emevî devlet başkanı Ömer b. Abdülaziz dönemi için “Kara Dönem” kendisi için de “Zalim” adlandırması yapmaktadırlar¹. Müslümanlar nezdinde beşinci Raşid halife olarak kabul edilen ve adaletine, imanına, güzel yaşantısına..... müslümanlarca tam not verilen böyle bir şahsiyet hakkındaki bu tür iddiaların gerçeklik derecesi ve meselenin aslı bu yazımızın temelini oluşturacaktır. Burada ayrıca bizim onu neden önemseyeceğimizi, gayrı müslimler içinse önemsizliğinin nereden kaynaklandığını ortaya koymaya çalışacağız.

Ömer b. Abdülaziz, anne tarafından Ömer b. el- Hattab'ın torunu Leyla binti Asım'ın, baba tarafından Mervan b. el- Hakem'in faziletli oğlu Abdülaziz'in oğludur. Medine'de H. 60'lı yıllarda doğduğu belirtilir.

* *Doç. Dr.*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1 M.G.S. Hodgson, *İslâmın Serüveni*, I.221; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, II,368-369.

Küçük yaşlarında Kur'ânı ezberlemiş, Mısır valisi olan babası tarafından ilim tahsili için Medine'ye gönderilmiş ve uzun süre burada ilim adamlarından hadis, tefsir, hukuk, edebiyat ve şiir konularında dersler almıştır².

Ömer b. Abdülaziz, Mısır valisi olan babası Abdülaziz'in vefatına kadar Medine'de kaldı. Bu süre zarfında Emevî ailesine mensub bir prens olarak güzel ahlâkı ve samimiyeti sayesinde şehir halkının sevgi ve takdirlerini kazandı. Amcası ve Emevî devlet başkanı Abdülmelik onu bu güzel vasıflarından dolayı Şam'a çağırdı ve kızı Fatıma ile evlendirdi. Ömer, Abdülmelik'in vefatına kadar Şam'da kaldı. Abdülmelik'in vefatını müteakip iktidarı devralan kayınbiraderi Velid, onu saygın kişiliğinden dolayı devlet idaresinde değerlendirmek istedi ve Medine'ye vali tayin etti. Takriben 25 yaşlarında valilik görevine getirilen Ömer, bu görevi yaklaşık yedi yıl sürdürdü³.

Onun yedi yıl süren Medine valiliği sırasında uyguladığı yönetim tarzı dahi kendisini diğer Emevîlerden tamamen farklı kılıyordu. İdaresini adil bir şekilde yürütebilmek amacıyla sahasında uzman on ilim adamını kendisine danışman tayin ederek, onlara, "Eğer birisinin haddi aştığını ya da memurlarımdan birinin halka zulmettiğini görür veya duyarsanız, bu durumu en kısa zamanda bana bildirmenizi sizden Hak adına rica ediyorum" demiştir⁴.

Geçmişte bir takım olumsuz hadiselerle sahne olan Medine onun zamanında bir huzur kenti haline gelmiş hatta devlet başkanı Velid b. Abdülmelik Hacc'a iştirak edemediği yıllarda kendi yerine Hac emiri olarak Ömer'i tayin etmiştir. Yedi yıl süren Medine valiliğinde 4 yıl Hac emirliği yapmıştır. (H.89,90,92,93 yılları)⁵.

2 İbn Sad, *Tabakât*, V, 330-409; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n Nihaye*, IX, 199-202; H.İ.Hasan, *İslâm Tarihi*, I, 412; Suyutî, *Tarihu'l-Hulefa*, 229-246; Abdülaziz Seyyidü'l-Ehl, *el-Halifetu'z. Zahid Ömer b. Abdülaziz*, 30.

3 İbn Sad, V, 331; İbn Kuteybe, *el-Mearif*, 359; İbn Kesir, IX, 201; H. İ.Hasan, I, 413. Abdülaziz, Seyyidü'l-Ehl, 32.

4 İbn Sad, V, 343.

5 İbn Kesir, IX, 201; Eminoğlu, Ömer b. Abdülaziz 76.

Diğer taraftan Irak'ta Haccac b. Yusuf'un sert ve acımasız yönetiminden kaçanlar Mekke ve Medine'ye sığınmış, bu durum Ömer b. Abdülaziz'le Haccac arasında siyasi bir soruna dönüşmüş ve bir Emevî olan Ömer b. Abdülaziz ile Emevîlerin mutî valisi Haccac b. Yusuf'u karşı karşıya getirmiştir.

Ömer b. Abdülaziz'in, Haccac'ın Irak'ta halka yaptığı zulmü dile getiren bir mektubu Velid'e göndermesi, Haccac'ın Ömer'e kin duymasına sebep olmuş, bunun üzerine Haccac, halifeye, "Iraklı isyankarların Hicaz'a giderek Ömer'den yardım ve ilgi gördüklerini dile getiren bir mektup yazmış ve neticede bu mektup Haccac'ın Ömer'e tercih edilmesine neden olmuştur. Bunun üzerine Velid Haccac'dan Medine'ye tayin edebileceği iki vali adayını isteyerek Ömer'i valilikten azletmiştir ⁶.

Ömer'in Haccac'la zıtlaşmasının ve halk tarafından çok sevilmesine rağmen azledilmesinin bir diğer nedeni de Emevî hanedanlığı içerisinde sürekli sorun haline gelen ve yönetimin yıpranmasına sebep olan Veliâhd'lık meselesi idi. Velid, kardeşi Süleyman'ı veliâhdlıktan azlederek oğlu Abdülaziz'i veliâhd tayin edince ortalık karışmıştı. Velid'in bu kararını Haccac ve Kuteybe b. Müslim desteklerken, Ömer b. Abdülaziz ve güney Arapları Süleyman'ın veliâhdlığını savunuyordu. Bu durum da Medine'de iyi bir yönetim tarzı gösterdiği halde Ömer'in görevden alınmasında etkili oldu⁷. Özellikle veliâhdlık meselesinde, araya bazı hatırlı kimseler girmeseydi Ömer'in hayatı dahi tehlike altında olabilirdi denilmektedir ⁸.

Ömer b. Abdülaziz'in yerine tayin edilen Mekke valisi Halid el-Kasrî ile Medine valisi Osman b. Hayyan el-Mürrî, gerek Velid'in yazılı emriyle gerekse Haccac'ın arzusu üzerine bu şehirlerde ne kadar Iraklı sığınmacı varsa, yerleşip ticarete başlamış Iraklılar da dahil olmak üzere, tutuklanarak Haccac'a gönderilmiş, o da idam etmiştir. Bunlar arasında ahabtan Said b. Cübeyr gibi ünlü kimseler de mevcuttur ⁹.

6 Zübeyrî, Nesebu Kureys, 286; Taberî , II, 1254-1255

7 Doğuştan Günümüzüze, II, 397.

8 Bkz. Suyutî, Tarihu'l-Hulefa, 260

9 İbn Kuteybe, el-Mearif, 445 ; Yakubî, Tarih, II, 290; Taberî, II, 1258-1259.

Velid'in ölümünden sonra 96 / 715 yılında Ömer'in desteklediği Süleyman b. Abdülmelik iktidara geldi. 3 yıl gibi kısa bir iktidar döneminden sonra hastalandı. Küçük yaşta olan çocuklarından birisini veliahd tayin etmek isteyen Süleyman'ı, büyük bir alim olan ve kendisi üzerinde büyük tesiri bulunan Reca b. Hayve ikna etti ve 96 yılında Ömer b. Abdülaziz'in Emevî devletinin başına geçmesini sağladı. Süleyman'ın vefatına kadar açıklanmayan bu tesbit, onun ölümüyle ilan edildi. Bu karar, Emevîlerden Hişam b. Abdülmelik dışında herkes tarafından olumlu karşılandı. Halk da fazlasıyla memnun kalmıştı. Hişam da bilahare Ömer'e biat etmek durumunda kaldı¹⁰.

Dabık camiinde, Süleyman b. Abdülmelik'in Ömer'i veliahd tayin ettiği haberi müslümanların huzurunda ilan edilince büyük bir kabul görmesine rağmen Ömer'in, bu işe karar verilirken halka danışılmadığını, veliahd sistemiyle başa getirilen bir kimsenin meşru bir halife olamayacağını ve bu biatın hür irade ile gerçekleşmediğini ileri sürerek halka çağrıda bulunduğu ve "Ey müslümanlar! Benim bu işten başım dertte, bu görev omuzlarıma yıkıldı. Ben bunu istememiştim. Bu görev bana verilirken müslümanlara danışılmamıştır. Ben biatınızı iade ediyorum, işlerinize bakacak başka birisini seçiniz." dediği belirtilir¹¹.

Burada Ömer b. Abdülaziz'in hilafete verasetle değil de seçimle ehil olanın başa geçirilmesini savunduğu görülebilir ve halkın kendisini tasvib etmesini beklediği anlaşılabilir.

İmam Ebu Yusuf meşhur kitabı Kitabu'l-Harac'ta şöyle bir haber nakleder:

Ömer b. Abdülaziz halife tayin edilince halkın işleri nedeniyle büyük bir mesuliyet altına girmesi sebebiyle iki ay boyunca üzüntü ve keder içinde kaldı. Sonra millet ve memleket işlerine kendini vermek zorunda kaldı. Hakları sahiplerine iade etti. O derece ki kendisini dahi ihmal ediyordu. Ölünceye kadar bu minval üzere devam etti. Vefat edince devrin

10 İbn Sad, V, 338-340; İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülaziz*, 29-31, 118-119, 122; Abdülaziz Seyyidü'l-Ehl, 88,94; J.Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 125; Mes'udî, *Mürüc*, III, 193; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 38-41; İbn Kesîr, IX, 189-190.

11 Bkz. İbn Sad, V, 337-338. ; Taberî, II, 1341-1344

alimleri taziye etmek üzere hanımına geldiler. Ölümüyle müslümanların ne kadar büyük bir kayba uğradıklarını, kederlerinin sonsuz olduğunu belirttiler. Sonra hanımına “Bize onun hakkında bilgi ver, zira erkeği en fazla tanıyan hanımıdır” dediler. Hanımı şöyle anlattı: Vallahi o sizden daha fazla namaz kılan, oruç tutan bir kimse değildi. Lakin ben onun kadar Allah’tan korkan, Allah korkusuyla titreyen birini görmedim. Merhum, cismini ve ruhunu insanlar uğrunda tüketti. Halkın ihtiyaçlarını gidermek için bütün gün vazifesi başında kalırdı. Akşam olurda bazı kimselerin işi bitmezse gece de devam ederdi. Bir gün halkın ihtiyaçlarını bitirmiş olduğu halde geceledi. Kendi şahsî malı olan kandili istedi. Sonra iki rekât namaz kıldı ve elini çenesine dayayarak oturdu. Gözyaşları yanaklarından akıyordu. Sabaha kadar bu şekilde ağladı. Şafak sökünce oruca niyet etti. Ona dedim ki ‘Ey Müminlerin Emiri! Sende bir şey var, ben seni bu geceki gibi hiç görmedim.’ Bana cevap verdi: “Evet düşündüm ki ben bu milletin siyahına beyazına halife oldum. Garib, kanaatkâr, kendi haline terkedilmiş biçareleri, fakirleri, muhtaçları, zorla tutulan esirleri, memleketin dört bucağındaki nice kederlileri hatırladım. Anladım ki Allah onların hepsinin hesabını benden soracak. Muhammed Mustafâ da onların lehine; benim aleyhime şahadet edecek. Bu sebeple Allah yanında mazur görülmeyeceğimden, Peygamberin aleyhimde şahadet etmesinden korktum. Böylece kendimin ne olacağını düşündüm.” demiştir ¹².

Şimdi müslümanı, gayrı müslimi bütün halkını bu derece düşünen, onların taleplerine gereği gibi cevap verebilecek miyim ? diyen, “Allah karşısında bunun hesabını verebilecek miyim?” diyen bir kimse hakkında nasıl olur da, bütün Emevî hanedanı içinde “en kötü kimse” ve “zalim” olarak damgalanır. Herhalde meselenin başka bir yönünün olması gerekir.

Ömer b. Abdülaziz devlet başkanı olur olmaz, devletin özellikle ve özellikle toplumsal temellerini sağlamlaştırmaya ve halk arasında süre gelen bölünmüşlükleri ortadan kaldırmaya yönelik faaliyetlerde bulundu. O güne kadar oluşmuş farklı siyasi ve dini görüş mensuplarının dertlerini dinledi, kendilerine alâka gösterdi ve giderilmesi istenen

12 Ebu Yusuf, *Kitabu'l- Harac*, Trc., 45. İbn Abdilhakem, 42, 146.

problemlerin, yerine getirilmesi istenen hususların gerçekleştirileceği sözünü verdi. O güne kadar iktidara olan muhalefetini terör hareketlerine başvurarak gösteren Haricî hareketi dahi, Irak, Arabistan, Kuzey Afrika, yani hemen hemen bütün İslâm topraklarındaki faaliyetlerini durdurmuş ve mensubları Ömer b. Abdülaziz'e halife olarak biat etmişlerdir. Muaviye b. Ebî Süfyan döneminde başlatılan, hutbelerde Hz. Ali ve taraftarlarını takbih etme işi sona erdirilerek o kimselerin de gönlü kazanılmıştır. Velhasıl Ömer b. Abdülaziz dönemi, Emevîlerin tarihinde, bütün muhaliflerin faaliyetlerini sona erdirdikleri ve adil bir devlet başkanı olarak Ömer'e biat ettikleri, büyük bir uzlaşî dönemi olmuştur. Böylece yıllardır hasreti çekilen devlet-millet kaynaşması, kucaklaşması gerçekleşmiştir¹³.

Ömer'in şefkat çemberi sadece müslümanlarla sınırlı değildi. Onun döneminde daha önceki Emevî devlet başkanları tarafından ele geçirilmiş topraklarda yaşayan Hıristiyanlara ve Musevilere ait ibadethaneler kendilerine iade edilmiştir. Ömer b. Abdülaziz, valilere gönderdiği mektupla gayri müslim ve zımmî halkın hukukunun gözetilmesini, ibadethanelerinin tahrib edilmemesini ve kendilerine insanca, hoşgörülü davranılmasını istemiştir¹⁴.

Ömer b. Abdülaziz, toplumda böyle bir ortamı gerçekleştirmekte çok zorlanmış, bazı kesimlerin desteğini alacağıın derken bazı kesimlerin de şimşeklerini üzerine çekmiştir. Bu uzlaşî atmosferinin vereceği meyveler ve tepki odakları konusuna geçmeden önce böyle bir ortamı sağlamanın Ömer üzerindeki etkisi konusunda biraz durmak istiyoruz.

Ömer, devlet başkanı olduktan sonra bazı eski arkadaşlarını yanına davet eder. Onlardan bazıları Ömer'i görünce hayretler içinde kalırlar. Çünkü Ömer, Medine'deki insanların en güzel giyineni, en güzel kokular sürüneni, gururla yürüyen idi. Karşılarında gördükleri kişi ise o değil,

13 İbn Sad, V, 388,389,392-396; İbn Abdilhakem, 52, 70,75; İbn Kesîr, IX.,207; İbnü'l-Esir, V, 62-63. Zettersteen, T.D.V. İ.A. IX, 464; Aycan İ. Sarıçam İ, Emevîler, 74.Abdülaziz Seyyidü'l Ehl, 180, 205, 207, 210-214.

14 Bkz. Taberî, II,1361; Ebu Yusuf, Trc. 52, 146; Osman Şekerci, İslâm Ülkelerinde Gayrı Müslimlerin Temel Hakları, s.48.

rengi değişmiş, zayıflamış, saçları dökülmüş ve ruhbanlar gibi yürüyen bir kimsedir¹⁵.

Onu bu hale sokan insanları hak ve adalet ölçüleriyle yönetmek ve halkın taleplerine cevap vermek, ihtiyaçlarını karşılamak arzusu idi. Bu konuda kimden yardım alabileceğine kanaat getirirse hemen ona başvuruyordu. Şam'da oturan bir ilim adımına yazdığı mektup bu konuda çok güzel bir örnektir. Bu mektupta o, müslümanların idaresini üzerine almakla ne müthiş bir imtihana uğradığından bahseder, dürüst yardımcılarının azlığından şikayet eder ve idari işlerde kendisine yardımcı olmasını ister¹⁶.

Ömer b. Abdülaziz, yönetimin halkla bütünleşmesini sağlamak uğruna çaba sarfediyor ve bu gayretleri gösteriyordu. Kendisi Emevi ailesine mensub olmasına rağmen vali olan babasının konağında değil, halkın içinde yetişmiş, Medine'de güzel bir eğitim almış ve yine bu şehre halkın bağına bastığı bir vali olmuştur. Yani o tepeden inme bir yönetici ya da halkın durumunu bilmeyen anlamayan, halka tepeden bakan bir saray yetiştirmesi değildi. Dolayısıyla Ömer'in halkı için çırpınışı ve toplumsal barışın sağlanması için gerçekleştirdiği ıslahat hareketleri, kanaatimize göre iki kesimin canını sıkmıştır. Bu iki kesimden birisi mensubu olduğu Emevi ailesi, ikincisi de gayri müslimlerdir. Halbuki Ömer bu iki kesime herhangi bir haksızlık yapmamış, olumsuz bir tavır göstermemiştir. Sadece bu iki kesimle devletin ilişkisini olması gereken noktaya çekmiştir. Halka rağmen onlara aşırı imtiyazlar vermemiştir. Burada Ömer b. Abdülaziz'in bir devlet başkanı olarak Emevî ailesiyle olan münasebetlerini konu edecek değiliz. Çünkü bu da ayrı bir araştırma ve inceleme konusu olur. Biz bu noktadan itibaren, yukarıdan beri ifade etmeye çalıştığımız Ömer b. Abdülaziz'in, İslâm toplumunun vatandaşı olan gayri müslimlerle olan ilişkilerini, ya da onlara karşı takip ettiği politikaları ele alacağız.

15 Ebu Yusuf, 45,46; Abdülaziz Seyyidü'l-Ehl, 23, 24, 119

16 Bkz. Ebu Yusuf, 188

Zimmîler (İslâm idaresi altındaki gayrı müslimler), ne yazık ki, Ömer b. Abdülaziz dönemine kadar İslâm toplumunda çok iyi şartlarda yaşadıklarını, müslümanlardan ve yöneticilerden çok iyi muamele gördüklerini iddia etmişler, Ömer b. Abdülaziz'i ise zimmîleri küçük düşürecek bir takım düzenlemeler yapan ilk ve tek Emevi halifesi olduğunu belirterek eleştirmişlerdir. Halbuki Ömer b. Abdülaziz müslümanların durumlarıyla ilgilendiği kadar gayrı müslimlerin durumlarıyla da ilgilenmiş ve onların durumlarını da iyileştirmeye çalışmış, onlar lehinde pek çok kararlar vermiştir¹⁷.

Gerek o günkü Zimmîlerin, gerekse bugünkü müşteriklerin Ömer b. Abdülaziz'i hasım olarak görmeleri ve sadece 2,5 yıl süren bir süreyi kendileri için "kara bir dönem" olarak adlandırmalarının sebebi ne idi? Ya da Ömer b. Abdülaziz gayrı müslimlere yönelik ne tür düzenlemeler yapmıştı? Tetkik edildiğinde yapılan düzenlemelerin şu üç ana madde etrafında toplandığı görülür.

1- Gayrı müslimlerin devlet dairelerindeki memuriyetlerine son verilmesi¹⁸.

2- Kılık - kıyafet ve bineklerle ilgili bazı düzenlemelerin yapılması¹⁹.

3- Emeviler tarafından o güne kadar sürdürülen müslümanlığı seçen kimselerden cizye alınması uygulamasına son verilmesi²⁰.

Bu maddelerden kılık kıyafetle ilgili olanı gayrı müslimler tarafından öne çıkarılmış ve genelde Ömer b. Abdülaziz bu uygulamayla eleştiriye tabi tutulmuştur. Oysa meselenin perde arkasında daha değişik durumlar söz konusudur. Ömer b. Abdülaziz'in uygulamaları hem iç politikaya yönelikti hem de müslümanlarla gayrı müslimler arasındaki ilişkilerin tabii sınırlarına çekilmesi şeklindeydi. Ancak bu uygulamalar, o güne kadar imtiyazlı bir konum elde eden gayrı müslimler tarafından alışılmadık bir uygulama olarak görülüyordu.

17 Ebu Ubeyd, Kitabü'l-Emval, Trc. 67, 70, 71

18 M.G.S. Hadgson, I, 221; Hitti, II, 368.

19 Ebu Ubeyd, 75; Makrizi, Hitat, II, 493; Öztürk Levent, İslâm Toplumunda Hıristiyanlar, 242.

20 Belazuri, Futûh, Trc. 215. ; Abdülaziz Seyyidü'l-Ehl, 181; Wellhausen, 135.

Ömer b. Abdülaziz'den önceki Emevîler kendi halklarıyla çatışma halinde iken gayrı müslimlerle çok güzel ilişkiler içindeydiler ve gayrı müslimler çok rahat bir yaşam sürüyorlardı ²¹. Muhtemelen Ömer b. Abdülaziz'in halkla barışık devlet politikası ve halkın ya da siyasi ve dinî grupların talepleriyle örtüşen uygulamaları gayrı müslimleri rahatsız etmiş olmalı. Çünkü o, gayrı müslimlerin müslümanlar üzerinde üst seviyede bir otorite ve kuvvet olmalarını da hoş karşılamıyordu. O, bu konudaki düşüncesini bir valisine yazdığı mektupta açıkça beyan ederek, "Müslümanlar için başlangıcında Zimmîlerin idarî, kitabî ve vergi toplama ile ilgili bilgilerinden istifade etmişlerdir. Bu Allah'ın onlar için takdir ettiği belirli bir süre için olmuştur, işlerinde istihdam ettiğin ne kadar gayrı müslim amil ve katip varsa onların hepsini azlettim ve onların yerine müslüman kimseleri getirdim." ²² demektedir.

Ömer b. Abdülaziz'in uyguladığı bu politika mutlaka halkın tasvibine mazhar olmakta, bu sebeple o iktidarının gücünü halktan almaktaydı. Diğer taraftan bu uygulamada gayrı müslimlerle yapılan barış antlaşmaları çerçevesinde aleyhte hiç bir durum söz konusu değildir. Çünkü bu antlaşmalarda gayrı müslimlerin devlet dairelerinde çalıştırılması söz konusu edilmemiştir. Zira yüksek devlet görevlerinde gayrı müslimlerin çalıştırılması son derece hassas bir meseleydi ve muhtemelen de en çok rastlanan şikayet konusunu oluşturmaktaydı ²³.

Ömer b. Abdülaziz'in gayrı müslimlerle yapılan antlaşmalara sadık kaldığını, hatta onların yaşamlarını iyileştirici önlemler aldığını, yine Ömer b. Abdülaziz'in uygulamalarını eleştiren Hıristiyan tarihçi Savirus'un yazdıklarından öğrenmekteyiz. O "Ömer insanlar önünde büyük hayırlar işliyor, Allah önünde büyük kötülükler işliyor. Çünkü o kiliselerin ve psikoposların haraçtan muaf tutulmasını emretti ve harabe olan şehirleri imar etti, vergileri kaldırdı. Kıptiler huzur ve emniyet içinde yaşadılar. Fakat o, çok geçmeden Kıptilerin dinleri üzerinde kaldıkları sürece devlet

21 Hitti, II, 367-368.

22 İbn Abdülhakem, 125-126; İbnü'l - Esîr, V, 66.

23 Bernard Lewis, İslâm Dünyasında Yahudiler, 41.

işlerinden el çektirilmesini emreden bir talimat gönderdi. O talimatında, “onlardan kim işlerini korumak istiyorsa o müslüman olsun” diyordu²⁴.

Gayrı müslimlerin devlet dairelerinde çalışmalarıyla ilgili olarak öne sürülen şartlar aslında yeni değildi. Ömer’in amcası Abdülmelik, devlet dairelerinde çalışanların Arapça bilme zorunluluğu yani resmi yazışmalarını Arapça diliyle yazılması şartı getirerek zaten bir adım atmıştı. Dolayısıyla Emevîlerin o güne kadar uyguladıkları politika, onların bürokrasi deneyimlerinden yararlanma şeklinde idi. Ancak bu durum onların kendi güdülerinde olmayan kesimleri bürokrasiye yaklaştırmama anlayışı tek taraflı olarak gayrı müslimlerin lehine çalışmıştır. Dolayısıyla Ömer b. Abdülaziz’in bürokrasi ile ilgili uygulamalarını tamamen halkın çoktan beri eleştirilerine sebep olan²⁵ bir konunun halledilmesi şeklinde anlamak mümkündür.

M.G.S. Hadgson, Ömer b. Abdülaziz’in uygulamaları hakkında şöyle demektedir. “II. Ömer, Berberi kabilelerinden çocukları için alınan haracı kaldırdı. Kimi Hıristiyan grupların haraç borçlarını düşü. Mısır’da kilise arazileri belirli vergilerden muaf tutuldu. İran’da kimi ilave vergiler bağışlandı, daha önceden ödemesi yapılmış bazı kanunsuz vergiler yeniden düzenlendi. II. Ömer’in belki de en candan ideali insanların topluca İslâm’a dönüşünü, ihtida etmelerini teşvik etmekte. Daha birinci Ömer devrinde bütün Arapların müslüman olması yolunda açık bir arzu vardı ve hayvancılıkla geçinen başka gruplar, özellikle Berberiler bu bakımdan Araplar içerisinde asimile edilmişler ve fetih seferlerine onlar da katılmışlardı. Ateşli müslümanlar, Zimmîlerden özellikle Arap davasına bağlanması çok önemli olan fertleri veya aileleri ihtidaya teşvik ve tazyik etmişlerdi. Şimdi ise ihtida Arap olmayan herkesi kapsayarak bir hükümet politikası halini almıştı. Buna göre Mısır’da köy muhtarlarının müslümanlar arasından seçilmesi gerekiyordu. Arap fethince oluşturulan şartlar içerisinde, hatta titizlikle uygulanan adalet onlara teşmil edildiği halde, Hıristiyanlar kendilerini ikinci derecede hisseder ve “yerlerini bilir kılındılar”²⁶ demekle fazla alınganlık gösterdiğini anlamaktayız.

24 M.G.S. Hadgson I, 193-194.

25 Bernard Lewis, 41.

26 M.G.S. Hodgson, I, 220-221.

Bilindiği üzere, Ömer b. Abdülaziz döneminden önce devlet gelirlerinin azalmaması²⁷ gibi bir takım nedenlerle gayrı müslimlerden ihtida edenler olsa dahi kendilerinden cizye almaya devam ediliyordu. Halbuki Ömer b. Abdülaziz bu tür uygulamaları kaldırdı. Kendisi valilerinden Abdülhamid b. Abdurrahman'a yazdığı bir mektupta şöyle diyordu. "..... Üzerlerinde büyük miktarda cizye bulunan Hireli Yahudi, Hıristiyan ve Mecusilerden müslüman olanlar hakkında soruyor ve onlardan cizye almak hususunda benden izin talep ediyorsun. Şüphesiz Allah Teala Muhammed (A.S.)'i, İslâm'a davet edici olarak gönderdi. Hiçbir zaman onu vergi toplayıcı olarak göndermedi. Mektubunda saydığın milletlerden her kim müslüman olursa sadece malından zekat alınır"²⁸.

Ömer b. Abdülaziz'in gayrı müslimler arasında İslâmiyete daveti teşvik ettiği ve müslüman olanlardan haracı kaldırdığı açık bir gerçektir²⁹.

Müsteşriklerin, hatta o zamanki gayrı müslimlerin pekçoğu II. Ömer'in Zimmîler lehinde gösterdiği her faaliyeti ve ihtida edenlere uygulanan geçmiş idarelerin cizye alma uygulamasını kaldırmasını asimile olma olarak görüyorlar ve cemaatlerine sahip çıkma endişesiyle, aleyhlerine gelişen bir durum olarak kabul ediyorlar. Geçmiş iktidarların uygulamalarını kimliklerini koruma ve devam ettirme açısından benimsiyorlar. Ömer b. Abdülaziz'in ihtidayı teşvik edici uygulamalarının ve meseleyi ekonomik rant meselesi olarak görmeyen yaklaşımının halk tarafından da kabul gördüğü ve desteklendiği söylenebilir. Ömer b. Abdülaziz'in meseleye sadece ekonomi açısından bakmadığı şu örnekten de anlaşılabilir. Ömer b. Abdülaziz'e birisi: "Ey müminlerin Emiri! Bu ne iştir ki senin zamanında fiatlar oldukça yüksektir, her şey pahalıdır. Halbuki senden öncekilerin zamanında ucuz idi." O, buna şöyle cevap verdi: "Benden önce işbaşında bulunanlar Zimmîlere takatlarının üstünde yükler yüklüyorlardı. Bu sebeple onlar ellerinde bulunanları satmaktan başka çare bulamıyorlardı, bu yüzden işler kötü gidiyor, eldeki mallar para etmiyordu" demiştir³⁰.

27 İsfahani, Eġani, 14, 41-42; Belâzuri, Fütuh, 215

28 Ebu Yusuf, 213; İbn Zeyceveyh, Kitâbü'l - Emval, I, 172.

29 İbn Abdilhakem, 78-79; Abdülaziz Seyyidü'l - Ehl, 222 - 226; Welhausen, 135, 139; Belazuri, 621, 622, 643-644.

30 Ebu Yusuf, 214.

Yukarıdan aşağıya verdiğimiz örneklerden anlaşılmaktadır ki, geçmiş dönemlerde gayrı müslimlerin ekonomik getirileri ön planda tutulurken, Ömer b. Abdülaziz döneminde bu politikadan vazgeçilmiş zorlamadan; kimseye baskı yapmadan, müslüman olanlar varsa onların ihtidası kabul edilmiş, diğer müslümanlarla birlikte değerlendirilmiş ve kendilerinden cizye alınmamıştır. Tabii olarak bu da, onlar arasında ihtida hareketini etkileyen ve hızlandıran bir unsur olmuştur.

Gayrı müslimlerin hoşuna gitmeyen ve Ömer b. Abdülaziz gibi bir insanın zalim olarak nitelendirilmesine sebep olan hususlar aslında bunlardı. Ancak gayrı müslimlerin gerek devlet dairelerinde çalışanların işlerine son verilmesi, gerekse ihtida hareketlerinin önünde engel olan ve meseleye ekonomik bir olay olarak yaklaşılana mühtedilerden cizye alınması uygulamasından vazgeçilmesi konusunda söyleyecekleri bir sözü olamazdı. Buna rağmen, gayrı müslimler, kendileriyle ilgili küçük çaplı bazı kılık kıyafet ve diğer bazı düzenlemeleri bahane ederek Hz. Peygamber'den sonraki kronolojide 5. sıraya yerleşen Ömer b. Abdülaziz'i kıyasıya eleştiriyorlardı.

Ömer b. Abdülaziz'in kılık kıyafet ve diğer bazı hususlarda yaptığı düzenlemeleri şu şekilde sıralayabiliriz.

- 1- Gayrı müslimlerin sarık sarmalarının yasaklanması.
- 2 - Zünnar (deri kuşak) takmalarının zorunluluğu.
- 3 - Alınlarından sarkan zülüflerinin kestirilmesi.
- 4 - Binelerine eğersiz veya semer üzerine olmak üzere binmeleri.
- 5 - Yeni kilise binaları inşaa etmemeleri.
- 6 - İbadet esnasında seslerini yükseltmemeleri³¹.

Hakikaten Ömer b. Abdülaziz bir valisine yazdığı mektupta şunları emretmektedir:

“Açıktaki taşınan bir haç bırakma. Açıktaki taşınan bir haç bulursan hemen kirdir ve imha et. Hiçbir Yahudi ve Hıristiyan eğerli ata binmesin, semerli ata binsin. Onların kadınlarından hiçbiri binek devesine boş olan eğerle deveye binmesin, ancak Ukaf tabir edilen eğerle eğerlenmiş deveye binsin. Bu konularda Zimmilere müessir konuşmalarda ve

31 Fayda, M. Hz. Ömer zamanında Gayrı Müslimler, 172-175.

nasihatlarda bulun. Senin idarende bulunan Hıristiyanlardan birinin kaptan, ipekli elbise ve asb dokuması giymelerini menet. Bana gelen haberlere ve söylenenlere bakılırsa, senin bölgede bulunan Hıristiyanların çoğu sarık giymeye başlamışlar ve bellerine bağlamakta oldukları kayışları bırakmışlar, saçlarını uzatıyorlar, traş olmuyorlarmış. Hayatım hakkı için eğer senin bölgede bulunan Zimmîler bunları yapıyorlarsa, bu senin zaafiyetin, aczin ve onlardan rüşvet alman demektir. Muhakkak onlar, bu yollara tevessül edip senden musamaha talebinde buldukları vakit, senin nasıl bir kimse olduğunu bilerek bunu yapmışlardır. Benim yasak ettiğim hususlara dikkat et. Uygunsuz hareket ve davranışlara kati olarak son ver. Selamlar”³².

İlk dönem gayrı müslimleri ve bazı müsteşrikler, sanki Ömer b. Abdülaziz'in inançlarının gereği olan giyim kuşamlarına müdahalede bulunduğu şeklinde bir görüntü verdikleri gözükmektedir. Halbuki durum tam tersinedir; Hıristiyanların, Yahudilerin ve diğerlerinin tamamen kendi kıyafetlerini giymeleri, özellikle müslümanlara benzememeleri güvenlik v.s. gibi çeşitli açılardan kendilerinden istenmektedir. Zira bu hususlar ta Ömer b. el-Hattab döneminde varılan ve uygulanan antlaşmalar gereğidir. Bu konuda yine Ebu Yusuf şunları belirtmektedir:

“Zimmîlerin hiçbirinin, elbise, binek hayvanı ve kıyafetinde müslümanlara benzemesine müsaade edilmeyeceği kendilerine anlatılmalıdır. Onlar; müslümanların bellerine bağladıkları kuşak yerine, kalın iplikten yapılmış kemerleri bellerine bağlamaya mecbur edilmelidirler. Keza başlarına çizgili kalansuvalar giydirilmelidir. Atlarının eğerlerindeki tümseğin tahtadan yapılması, müslümanları taklit etmemeleri tavsiye olunur. Kadınların, cins binek develere binmesine, ilk yapılan sulh anlaşmasında yazılı olmadığı halde şehirlerde havra ve kilise inşasına müsaade edilmez, teşebbüs edenler men edilir. Kilise veya havra, fethedilmeden önce inşa edilmişse yıkılmaz, mevcut haliyle terk edilir veya mescid haline getirilir. Ateşgedeler de aynı hükme tabidir... Hz. Ömer Vali ve amillerine Zimmîlerin bu kıyafetlerle dolaşmasını

32 Ebu Yusuf, 208. ; İbn Abdilhakem, 126.

emrederdi. Bundan maksat müslüman ile Zımmînin birbirinden tefrik edilmesidir, yoksa maksat sadece Zımmîleri muayyen kıyafetlere mecbur etmek değildir³³

Yukarıda verilen metinlerden de anlaşılacağı üzere gayrı müslimlere sözde getirilen kısıtlamalar, aslında gayrı müslimlerle yapılan ve kendileri tarafından kabul edilen şartlar muvacehesinde yapılmaktaydı. Çünkü İslâm devletinde uyruklardan hoşgörü ve himaye kapsamına giren gayrı müslim topluluklar ile İslâm devleti arasındaki ilişkiler, zimmet adı verilen bir anlaşma tarafından düzenlenmekteydi. Zimmetin koşullarına göre, bu topluluklara İslâmın önceliğini ve müslümanların üstünlüğünü kayıtsız şartsız kabul etmeleri halinde belli bir statü tanınmaktaydı. Bu kabul ediş, ifadesi cizye vergisi ve bir dizi farklılığı simgeleyen maddelere boyun eğmede bulmaktaydı³⁴. Bu dönemler kesinlikle onların dini, sosyal ve kültürel varlıklarını ortadan kaldırmaya yönelik olmayıp, farklılıkların ve egemenliğin vurgulanması amacına yönelikti.

Emeviler döneminde gayrı müslimlerin, kendileriyle yapılan antlaşmalara uymadıkları, hatta iç politikadaki çatışmalar nedeniyle antlaşmaları gözardı ettikleri bilinmektedir³⁵. Ömer b. Abdülaziz'in yapmış olduğu iş, yapılan antlaşmalara uyulması ve valileri de ikaz ederek bu antlaşmaların uygulanmasıdır. Yoksa hiçbir zaman gayrı müslimlerin haklarını kısıtlama ve onlara zulmetme şeklinde bir amacı olmamıştır. Hatta başta da geçtiği üzere gayrı müslimlerin haklarına riayet edilmesi için vermiş olduğu talimatlar olduğu gibi onların yaşamlarını kolaylaştırıcı pek çok tedbiri de alan Ömer b. Abdülaziz olmuştur. Birkaç örnek verecek olursak şunları söyleyebiliriz:

- Ömer b. Abdülaziz döneminde, Berberîlerin çocuklarından alınan haraç kaldırılmıştır.
- Kimi Hıristiyan grupların haraç borçları silinmiştir.
- Mısır'da kilise arazileri belirli vergilerden muaf tutulmuştur.

33 Ebu Yusuf, 207-208.

34 Bernard Lewis, 32, 37.

35 Aycan, İrfan, **Müslüman Toplumlarında Birarada Yaşama Tecrübesi** : "Emevi Modeli", Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu 1998.; Levent Öztürk. 134.

- İran'da kimi ilave vergiler bağışlanmıştır.
- Daha önceden ödemesi yapılmış sair kanunsuz vergiler yeniden düzenlenmiştir³⁶.
- Şam'daki Yukanna kilisesi ile ilgili olarak Hıristiyanların lehinde karar verilmiştir³⁷.
- Anlaşma çerçevesinde kiliselerin yıkılmasına engel olunmuş, onarılmasına karışılmamış hatta yardımcı olunmuştur. Yıkılması istenen kiliseler ise izinsiz yapılarıdır.
- Hassan b. Malik'in elindeki bir kiliseyi, yine Hıristiyanlara devretmiştir³⁸.

- Yeni yapılan (mesela Mısır'daki Yuhanna kilisesi) kiliseler müslüman halkın ve ilim adamlarının tepkisine maruz kalmış ve halkın ayaklanmasına kadar gitmiş sonra yıkılmıştır³⁹.

Burada şu önemli netice ortaya çıkmaktadır. Halkıyla barışık durumdaki Emevi yönetiminin Zımmileri rahatsız etmesi ve halkıyla çatışma halinde olan Emevilerden Zımmilerin çok hoşnut olması gerçekten enteresandır.

Sonuç olarak şunları söylememiz mümkündür.

Ömer b. Abdülaziz'in kısa süren devlet başkanlığı esnasında gerek müslümanlara gerekse Zımmilere karşı fevkalade adil davrandığı ve ülkede bir barış ve huzur ortamı oluşturduğu görülmektedir. Elbette bu ortamı oluşturmak bir takım düzenlemelerin yapılmasını gerektirmekteydi. O güne kadar Emevî hanedanını, yönetimi gasbeden, halkın malını yağmalayan, insanların şahsi hak ve hürriyetlerini kısıtlayan, muhaliflerine zulmeden, gayrı İslâmi bir hayat süren bir taife olarak gören çeşitli muhalif kesimlerin taleplerine cevap vermek elbette kolay değildi. Bu sebeple Ömer b. Abdülaziz o kısacık yönetimi esnasında siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel alanda pek çok reformu hayata geçirmeyi başarmıştır.

36 M.G.S. Hodgson, I. 220; Abdülaziz Seyyidü'l-Ehl, 182, 183; Welhausen, J., 144-145.

37 Belazuri, Fuh. 178 - 179 ; Welhausen, 142; Nebih Akil, **Tarihu Hilafeti Benî Ümeyye**, 294-295.

38 Tabri, II, 1372; Welhausen, 142; Belazuri. 177; İbn Zenceveyh, I, 338.

39 Kindi, **Kitabü'l - Vulat**, 77-78; Makrizi, I, 33, II,493.

O bu reformları gerçekleştirirken de arkasında müslüman halkın desteğini bulmuştur. O güne kadar hanedana savaş açanlar ve hanedanla onlarca defa çatışanlar yapılan ve taleplerine cevap olan bu reformların meyvesini görerek kendisine müteşekkir olmuşlardır. O yaptığı icraatlarıyla devlet - millet kucaklaşmasını temin etmiştir. Kanaatimize göre Ömer b. Abdülaziz'in gayrı müslimlerle ilgili düzenlemeleri de müslüman halkın doğru talepleri istikametindedir. Ömer, hiçbir zaman gayrı müslimlere zulmetmemiş, üstelik onların yaşamlarını kolaylaştırıcı, güzelleştirici pek çok icraata imza atmıştır.

Ömer b. Abdülaziz, döneminde gayrı müslimlerle ilişkiler tabii sınırına çekmiş, başlangıçtaki ilk halifelerle yapmış oldukları anlaşmalar çerçevesine oturmuştur. Onların müslümanlar üzerine otorite olmaları, önemli bürokratik makamları ellerinde bulundurmaları hiçbir anlaşmanın gereği değildir. Kendi kılık kıyafetlerini bırakarak müslümanların kılık - kıyafetlerine bürünmeleri de kendilerinden istenen birşey değildi. Bu konuda yapılan anlaşmaları gereği Zimmîlerin kendi kıyafetleriyle dolaşmalarının istenmesiydi. İhtida eden gayrı müslimlerden cizye alınması uygulamasına son verilmesi ise ihtida hareketini hızlandırdı.

Kısacası Ömer b. Abdülaziz'in uygulamaları hak ve adalet ölçüleri çerçevesinde olmasına rağmen, gayrı müslimlerin İslâmiyeti benimsemelerine kapı aralaması nedeniyle, gayrı müslimlerce hoş karşılanmıyor, bu da o dönemin "kara dönem", Ömer b. Abdülaziz'in de, Hıristiyan literatürüne "zalim" olarak geçmesine yetip artıyordu.

Kaynakça

- Abdülaziz Seyyidü'l-Ehl, *el- Halifetü'z-zahid Ömer b. Abdülaziz, Beyrut, ?*
 Aycan, İ. Sarıçam, İ; *Emevîler. T.D.V. Yayınları, Ankara, 1993.*
 Belazuri, *Futuhu'l - Buldân (Trc. Mustafa Fayda) Ankara 1987*
 Bernard Lewis, *İslâm Dünyasında Yahudiler. (Trc. Bahadır Sina Şener), Ankara, 1996.*
Doğuştan Günümüze İslâm Tarihi, Heyet, I-XV, İstanbul, 1986 - 1993.
 Ebu Ubeyd, *Kitabü'l - Emval, (Trc. Cemaleddin Saylık), İstanbul, 1981.*
 Ebu Yusuf, *Kitabü'l- Haraç, (Trc. Ali Özek) İstanbul, 1973.*
 Eminoğlu, Ahmet, *Ömer b. Abdülaziz, İnkılap Yay. İstanbul, 1984.*

- Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, İstanbul, 1989.
- H. İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi (Çer: Heyet) I-IV*, İstanbul, 1991.
- İsfahani, el- Eganî, (*Tsh. Ahmet eş-Şengif*) I -XXI, Mısır, ?
- İbn Abdilhakem, *Stretü Ömer b. Abdülaziz. Dimaşk*, 1954.
- İbn Kesir, *el- Bidaye ve'n - Nihaye, Daru'l-Hadis, Kahire*, 1992.
- İbn Kuteybe, *el-Mearif, (Thk. Servet Ukkâşe) I, Kahire*, 1969.
- İbn Kuteybe, *Kitabü'l Mearif, (Thk. Servet Ukkâşe) Mısır*, 1969.
- İbnü'l- Esir, *el-Kamil fi't Tarih, Darû's-Sadır, Beyrut*, 1982.
- İbn Sad, *Tabakatü'l- Kübrâ, I-VIII, Beyrut*, 1957- 1960
- İbn Zenceveyh, *Kitabü'l - Emval (Thk. Şakir Zib Feyyaz) I-III, Riyad* 1986.
- İslâm Ansiklopedisi, Ömer b. Abdülaziz mad., Zettusteen, IX, M.E.B Yay.İst. 1993.*
- Kindî, *Kitabü'l Vulat, Leiblen*, 1912.
- Makrizi, *Hîtat. Darû's - Sadır, I-II, Beyrut, ?*
- Mes'udî, *Murûcü'z-Zeheb, Mektebeti'l - Riyadî'l -Hadise*
- M.G.S. Hodgson, *İslâmın Serüveni, (Trc. Heyet) I-III, 1993, İstanbul.*
- Nebih Akil, *Tarihu Hilafeti Benî Ümeyye, Şam*, 1983.
- Osman Şekerci, *İslâm Ülkelerinde Gayri Müslimlerin Temel Hakları, İstanbul*, 1981.
- Öztürk, Levent, *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar, İstanbul* 1998
- Philip K. Hitti., *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi (Trc. Salih Tuğ) I-IV, İstanbul* 1980
- Suyutî, *Tarihu'l-Hulefa (Thk M. Muhyitdin Abdülhamid, Beyrut, ?*
- Taberi, *Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulûk, Daru'l-Mearif, Kahire*, 1964.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, . Abdülaziz mad.*
- Yakubî, *Tarih, I-II, Beyrut, ?*
- Zübeyri, *Mesebu Kureyş (Thk. Eliza Provençal) I, Kahire*, 1953.
- Wellhausen, J, *Arap Devleti ve Sukutu (Trc. Fikret İşıltan) Ankara*, 1963.

Dinî Araştırmalar, Ocak - Nisan 1999, c. 1, s. 3

Ганкевич В.Ю.

кандидат исторических наук

Симферопольский госуниверситет

ИЛЬЯ КАЗАС И ВОПРОСЫ ПРОСВЕЩЕНИЯ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ
КРЫМА НА РУБЕЖЕ XIX – XX веков

Религиозная и этническая история Крыма изобилует многочисленными примерами благотворного взаимодействия представителей разных культур, приверженцев разных конфессий. Показательно, что образованнейший человек своего времени, известный учёный и общественный деятель караимского народа Илья Ильич Казас (1833 – 1912) не закрылся в узких этнических рамках, а щедро дарил свой талант и идеи всем людям, не зависимо от национального происхождения и религиозной принадлежности. Его педагогический опыт, глубокие знания, организаторские способности и человеческая мудрость снискали уважение как родного караимского народа, так и представителей многих других этнических групп Крыма. Одним из наиболее ярких примеров в этом отношении есть пример сотрудничества выдающихся деятелей национального возрождения, просветителей: караима Ильи Казаса и крымского татарина Исмаила Гаспринского (1851 – 1914).

И.Казас родился в городе Армянский Базар Перекопского уезда Таврической губернии. Начальное образование он получил в Евпаторийском училище. По мнению члена правления караимского культурно-просветительского общества «Бирлык» Я.Бараша, И.Казас в 1853 году поступил на исторический факультет Московского университета. В нём он проучился около двух лет, где слушал лекции знаменитого русского историка профессора Т.Н.Грановского. Кроме того, И.Казас посещал кружок Т.Н.Грановского и находился в центре культурной и общественной жизни русской интеллигенции и московского студенчества [1].

Вскоре И.Казас перевёлся в Санкт-Петербургский университет. С 1855 – 1859 год он учился на факультете восточных языков столичного университета по арабско-еврейско-сирийско-халдейскому разряду (отделению). Окончив Санкт-Петербургский университет он стал первым караимом, получившим высшее образование в России и защитившим степень кандидата наук. Из столицы И.Казас уехал в Одессу. Там он с 1859 по 1863 год работал в школе. С этого времени он навсегда связал свою жизнь с народным образованием и просвещением.

Вскоре И.Казас вернулся в родной Крым, где с 1863 по 1872 год преподавал гражданскую историю в Симферопольской мужской гимназии [2]. Кроме истории, И.Казас преподавал учащимся гимназии и латинский язык. (Он владел 11 языками, в том числе и 4 древними). По мнению Я.Бараша, И.Казас не прервал связи с одесской караимской общиной. Он стал редактором рукописного молодёжного журнала «Давул» («Барабан»), просуществовавшего с 1864 по 1872 год. Эпиграфом этого издания стала поговорка «Понимающему и комариный писк – музыка, а непонимающему и барабана и зурны – мало». В то время в «Давуле» сотрудничали известные караимские деятели И.Эрак, И.Шамаш, Амирчи, Ш.Дуван и некоторые другие. В журнале публиковалась лирическая и сатирическая поэзия, прозаические сочинения «и даже научные статьи» [3].

Он был одним из инициаторов создания Симферопольской татарской учительской школы. Это учебное заведение имело целью готовить «сведущих и опытных учителей в начальных училищах татар» [4]. Оно было открыто 12 декабря 1872 года. Но в том же году министерство народного просвещения командировало И.Казаса за границу «для изучения постановки учебного дела» [5]. После возвращения из-за границы, он некоторое время преподавал педагогику в женской гимназии. Но вскоре, в 1881 году И.Казас стал инспектором и возглавил Симферопольской татарской учительской школы [6].

С 1880 года И.Казас создал и редактировал известную в Крыму частную газету «Таврида». Без сомнения, в это время И.Казас и И.Гаспринский уже довольно хорошо знали друг друга. Об этом свидетельствует тот факт, что на страницах «Тавриды» нередко печатал свои статьи И.Гаспринский. Именно в ней крымскотатарский просветитель опубликовал свои три «Бахчисарайских письма» под псевдонимом Маленький мулла [7]. Позже, на страницах газеты И.Казаса было впервые опубликовано продолжение «Бахчисарайских писем» – знаменитое эссе И.Гаспринского «Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина» (№№ 43-47), выдержавшее впоследствии несколько изданий и ставшее одним из наиболее известных его сочинений. Газетный, то есть первый вариант «Русского мусульманства», предваряет редакционная заметка И.Казаса: «Настоящая статья и другие, которые будут помещены в следующих номерах «Тавриды» под этим заглавием принадлежат перу молодого мусульманина, известного нашим читателям Маленького муллы, автора «Бахчисарайских писем» [8]. Впоследствии часть «Бахчисарайских писем» вошла в «Русское мусульманство», когда в типографии Спиро это произведение вышло отдельным изданием [9].

Характерно, что в самом начале выхода газеты «Таврида» И.Казас поместил и злободневную статью «К вопросу об образовании крымских татар», написанную человеком, скрывшимся под псевдонимом «Татарин» [10]. Вне всякого сомнения И.Казас разделял многие идеи автора статьи, который с болью рассказывал о плачевном состоянии крымскотатарского народного образования и предлагал конкретные меры, направленные на радикальные изменения сложившейся ситуации. В этой связи редактор «Тавриды» писал: «В одном из номеров «Тавриды» была помещена небольшая заметка об обнаруживающемся среди крымских татар стремлении к образованию и о предположении некоторых интеллигентных между ними молодых людей образовывать общество, которое бы имело целью приискывать средства к удовлетворению новой сознаваемой их единоверцами духовной потребности.

Теперь мы с удовольствием помещаем ниже статью под заглавием «*К вопросу об образовании крымских татар*». Она принадлежит перу одного из тех молодых мусульман, которые стоят во главе этого просветительского движения, и в ней их стремления и желания облекаются в определённую форму, и вдобавок в форму правильной русской речи. Это последнее обстоятельство имеет в наших глазах весьма важное значение. Оно доказывает, что эта татарская передовая молодёжь, обладая солидным знанием русского, т.е. культурного языка, и имея известную степень европейского образования, может стать в уровень с своей задачей и хорошо подготовлена для разумного выполнения той роли, которую ей предстоит играть среди своих единомышленников в одном из важнейших вопросов народной жизни.

Относясь с искреннейшим сочувствием к возбуждённому в упомянутой статье вопросу, мы от души желаем успеха изложенному в ней проекту, который отличается необыкновенной простотой и в то же время совпадает с высказываемыми, судя по газетным известиям, воззрениям нынешнего министра народного просвещения* на роль земства в деле начального народного образования.

Впрочем, вопрос об образовании крымских татар имеет такую великую важность как для них самих, так и для всего края, и решение его, в деталях, требует такого тщательного изучения бытовых условий и нравственных особенностей племени, о котором идёт речь, что он не может быть исчерпан одной статьёй, и мы будем возвращаться к нему, может быть, ещё много раз» [11].

Газета «Таврида», редактируемая И.Казасом, является и содержательным источником по вопросу деятельности И.Гаспринского в органах бахчисарайского городского самоуправления. Как раз в это время на страницах этого периодического издания развернулась дискуссия о правильности направлений развития городского хозяйства, возглавляемого

И.Гаспринским Бахчисарая. Полемика началась статьёй Василия Германа, который поддерживал позицию городского головы, его административные меры и методы работы [12]. Эту позицию не поддерживал ещё один автор: некто «Всё тот же». В своей статье он подверг критике (часто несправедливой) прогрессивные начинания И.Гаспринского и органов городского самоуправления [13]. Это свидетельствует о непростой ситуации, сложившейся в городе в период, когда его руководящие органы возглавил И.Гаспринский. Городской голова был вынужден выступить с официальным письмом в редакцию. И.Казас любезно предоставил страницы своего издания для ответа И.Гаспринскому. Последний отметил, что авторы и позитивной и негативной публикаций, скрывшиеся под псевдонимами, «говоря о местном самоуправлении, настолько перепутали факты и вообще перепутались, что является необходимость маленького разъяснения». И.Гаспринский подробно проанализировал доводы предыдущих авторов и дал свою точку зрения решение вопросов, поднимаемых в их публикациях [14]. Таким образом, И.Гаспринский успешно сотрудничал в газете И.Казаса, пользовался возможностями печатного слова и как официальное и как частное лицо.

Будучи талантливым педагогом и учёным-востоковедом И.Казас стремился переломить тяжёлое положение в ситуации, сложившейся в крымскотатарском просвещении. В губернии катастрофически не хватало учебных пособий для крымскотатарских учащихся. Остро чувствуя свой гражданский и педагогический долг, именно И.Казас написал ряд прекрасных учебных пособий для крымскотатарских детей. Они применялись в так называемых русско-татарских министерских училищах. Один из них назывался «Русский букварь для татарских народных училищ», а другой – «Краткий практический учебник русского языка, составленный для начальных татарских школ Таврической губернии» [15]. Книги стали заметным и существенным вкладом в развитие национального образования и просвещения крымских татар.

О популярности и качестве этих книг свидетельствует тот факт, что они выдержали несколько изданий. Кроме того, эти книги были переведены на язык поволжских татар и с успехом применялись в учебных заведениях Казанской и Уфимской губернии [16].

Тиражи учебных пособий, написанные И.Казасом, мгновенно раскупались. Вскоре в Таврической губернии вновь стал остро ощущаться недостаток учебной литературы. Знаменательно, что на смену И.Казасу пришёл И.Гаспринский. Газета «Ялта» сообщала, что И.Гаспринский рассчитывал к осени 1895 года издать свой учебник русского языка для крымских татар постольку, поскольку потребность в этих книгах возрастает, а учебник И.Казаса, которым пользовались до этого времени распродан [17].

Но И.Казас занимался и вопросами развития народного образования караимов. К концу XIX века в караимской общине сложилась тяжёлая ситуация. Прогрессивно настроенная молодёжь — «карасакалы» («чернобородые») вошли в идеологическое противоречие со своими старшими единоплеменниками «аксакалами» («белобородыми»). В среде немногочисленной караимской общины назревал серьёзный конфликт. В ней ощущалась необходимость реформы. И.Казас предложил выход в реформировании народного образования и развитии национальной духовности. Реализуя свои просветительские идеи и используя богатый педагогический опыт, он составил проект учреждения национального учебного заведения, который был поддержан караимской общиной. С помощью этой идеи народ был консолидирован и конфликт удалось предотвратить.

Проект И.Казаса был поддержан и российской администрацией. С 1895 года он был назначен инспектором Караимского духовного училища имени императора Александра III, которое было создано по представлению Государственного совета. Его открытие было утверждено царём 9 мая 1894 года. Это учебное заведение давало общее образование караимским детям. По

шестилетней программе, приравненной к прогимназии, караимские дети могли получить светское образование. Лучшие выпускники имели возможность продолжить образование и через два года получить звание вероучителя и священнослужителя (газзана и шамаша). Училище находилось в ведении министерства народного просвещения и непосредственно подчинялось попечителю Одесского учебного округа под наблюдением таврического и одесского караимского гахама. На этом посту И.Казас оставался до выхода на пенсию в 1907 году.

Со дня основания И.Казас являлся действительным членом авторитетной научно-просветительской организации – Таврической учёной архивной комиссии. Она была учреждена 24 января (5 февраля) 1887 года, а на одном из первых её заседаний И.Казас был избран товарищем (заместителем) председателя ТУАК. Известный крымский учёный профессор С.Б.Филимонов выявил доклады, с которыми выступал И.Казас на заседаниях ТУАК [18]. Согласно одному из указателей, составленного С.Б.Филимоновым, И.Казас, сделал три доклада. Будучи избранным заместителем руководителя организации, выступил 30 мая 1887 году с докладом «О необходимости ознакомить крымско-татарское население губернии с целью и задачами деятельности ТУАК», понимая всю важность этого вопроса для дальнейшего развития этой научно-просветительской организации. Кроме этого, он, используя свои востоковедческие познания, 15 апреля 1888 года сообщил «О двух древних арабских надписях на дверях Симферопольской мечети „Джами-Кабир“. И.Казаса беспокоили и состояние памятников караимской национальной истории и культуры. Именно поэтому он стремился привлечь внимание общественности к вопросам сохранности культурно-религиозного центра караимского народа докладом «О мерах к поддержанию Чуфут-Кале», сделанного им 26 апреля 1890 года.

Необходимо сказать, что одновременно с И.Казасом, членом ТУАК стал и И.Гаспринский. Крымскотатарский просветитель тоже выступил на

нескольких заседаниях этой авторитетной научно-просветительской организации. Среди них нужно отметить следующие: «Проект воззвания к татарским мурзам о пожертвовании ими новооткрываемый в Бахчисарайском ханском дворце историко-этнографический музей имеющихся у них предметов, касающихся истории и быта крымских татар» от 20 апреля 1898 г., «О книге (рукописной, на татарском языке) на записку вакуфных имуществ, капиталов и судебных дел по городу Евпатории» от 27 марта 1899 г., «О значении урочища Юрт-Лук близ Бахчисарая в археологическом отношении» от 15 ноября 1899 г., «О раскопках, производящихся на территории Бахчисарайского дворца» от 17 ноября 1903 г. [19]. Показательно, что два прогрессивно настроенных деятелей караимской и крымскотатарской культуры активно включились в работу ТУАК и способствовали пропаганде истории народов Крыма, их культурного наследия.

Известно, что И.Казас оказывал влияние и на такой важный фактор в просвещении крымских татар, какой была национальная печать. Обращаясь к министру народного просвещения И.Д.Делянову**, И.Гаспринский 15 января 1883 года доказывал необходимость создания крымскотатарской периодической печати. Проситель утверждал, что им было обещано сотрудничество и соредакторство, в том числе и инспектора учительской семинарии И.Казаса. Это позволило И.Гаспринскому возбудить «перед господином министром внутренних дел*** ходатайство о разрешении издавать в г. Бахчисарае с предварительной цензурой в С.-Петербурге популярный еженедельный листок Переводчик /Терджиман/ на русском языке с близким переводом текста на обороте по-татарски» [20]. Об этом же И.Гаспринский поспешил сообщить и в первом номере только, что разрешённой русско-крымскотатарской газеты «Переводчик-Терджиман» [21].

10 апреля 1883 года вышел первый номер первой крымскотатарской газеты, надолго определившей пути развития крымскотатарского общества. Но «Переводчик-Терджиман» не мог нормально развиваться в качестве

периодического издания. Дело в том, что по условиям, выдвинутым Главным управлением по делам печати (ГУДП) МВД, газета должна была проходить цензуру в Санкт-Петербурге! Это, конечно, серьёзно ограничивало возможности издания И.Гаспринского как периодического, которое, как известно, должно отличаться известной оперативностью. Очевидно И.Гаспринский обратился за помощью к И.Казасу и тот не отказал.

Теперь И.Гаспринскому предстояло добиться разрешения Главного управления по делам печати на утверждение И.Казаса в должности цензора газеты «Переводчик-Терджиман». Редактор-издатель первой крымскотатарской газеты обратился с такой просьбой к полечителю Одесского учебного округа, который не имел ничего против такого назначения. После этого И.Гаспринский 30 июня 1884 года обратился непосредственно в ГУДП. Руководитель этого ведомства Евгений Михайлович Феоктистов**** 9 августа обратился к Временному одесскому генерал-губернатору с вопросом «не встречается каких либо препятствий» с его стороны «к удовлетворению настоящего ходатайства Гаспринского» [22]. Уже через 9 дней Временный одесский генерал-губернатор сообщил Е.М.Феоктистову, что он «со своей стороны тоже признавал бы справедливым перевести цензуру этого издания в город Симферополь, и в таком случае нахожу, что инспектор татарской учительской школы в Симферополе г-н Казас, с деятельностью и служебными качествами коего я лично ознакомился при недавнем посещении моём Таврической губернии, вполне соответствовал бы условиям для цензора названной газеты». Такой положительный отзыв высокопоставленного чиновника нашёл поддержку у министра внутренних дел и 25 августа 1884 года кандидатура И.Казаса в качестве цензора газеты «Переводчик-Терджиман» была утверждена.

Удовлетворённый И.Гаспринский сразу же сообщил эту хорошую новость своим читателям: «До сих пор издание наше цензурировалось в С.-Петербурге, что лишало его надлежащей свежести, так как от составления

номера до выпуска в свет проходило от 3 до 4 недель. Мы не могли также вести местную хронику. Ныне, снисходя на ходатайство наше Главное Управление по делам печати назначило нам цензора в г. Симферополе, в лице г. Казаса, инспектора учительской школы. Близость цензуры даст нам возможность сделать нашу газету более свежей и интересной» [23].

В качестве цензора И.Казас стремился всячески поддержать И.Гаспринского и его издание, за что ему приходилось получать выговоры от начальства. Так, 3 апреля 1892 года таврический губернатор шталмейстер императорского двора Пётр Михайлович Лазарев***** обратился в Главное управление по делам печати с докладом о том, что в опубликованной в газете «Переводчик-Терджиман» материал высказывались «некоторые ... неуместные соображения о значении татар в общем строе русской государственной жизни». Он предложил руководству ГУДП потребовать от статского советника Казаса «на будущее время относиться к цензуре «Переводчика» с большею осмотрительностью» [24]. Дело касалось статьи «Знакомство с исламом», напечатанной 29 марта 1892 года в газете И.Гаспринского, где говорилось об экономическом и политическом положении тюркомусульманских народов Российской империи.

Бдительность губернатора привела к тому, что курировать издание поручили действительному статскому советнику профессору Василию Дмитриевичу Смирнову*****, который «изъявил согласие просматривать издающуюся в Бахчисарае газету «Переводчик» и замечания по поводу статей, обращающих на себя внимание будут представлять на усмотрение» начальника Главного управления по делам печати [25]. А, как известно, В.Д.Смирнов отличался суровостью в отношении мусульманских изданий. Для газеты И.Гаспринского наступили гажёлые времена. Санкт-Петербургский цензурный комитет в лице В.Д.Смирнова стремился максимально сузить рамки свободы слова для «Переводчика-Терджимана».

Тем не менее, И.Казас продолжал либерально относиться к редакции газеты «Переводчик-Терджиман». Это отразилось и в том, что цензор, не взирая на подобные служебные неприятности, от всей души поздравил И.Гаспринского с 10-летием издания, о чём было сообщено в специальном праздничном приложении к № 13 газеты «Переводчик-Терджиман» от 18 апреля 1893 года. В этом проявились не только благородные человеческие качества И.Казаса, но и его позитивное отношение к делу И.Гаспринского, ощущение общетюркской солидарности на поприще развития национального просвещения, культуры и духовности.

Либерализм И.Казаса в отношении газеты «Переводчик-Терджиман» вновь вызвал неудовольствие П.М.Лазарева, который опять обнаружил крамолу в статье «Мера», опубликованной в издании И.Гаспринского в августе 1893 года. Докладывая об этом случае в ГУДП губернатор сообщил, что им лично было обращено внимание И.Казаса на это нарушение и вновь предупредил, чтобы он «на будущее время» относился «к цензуре «Переводчика» с большою осмотрительностью» [26]. При анализе этой статьи начальник Е.М.Феоктистов ГУДП усмотрел в ней «явное глумление над геройским подвигом» русских войск, которые недавно взяли крепость Геок Тепе. Е.М.Феоктистов потребовал от губернатора «предложить лицу, цензирующему означенную газету внимательнее относиться к своим обязанностям» [27]. Конечно, и этот выговор был для И.Казаса неприятен. Но цензор был непреклонен и, осознавая важность такого необходимого для крымских татар дела, продолжал покровительствовать изданию И.Гаспринского.

В декабре 1905 года, после существенных послаблений в контроле государства за периодическими изданиями И.Казас сложил с себя обязанности цензора газеты «Переводчик-Терджиман». И.Гаспринский на страницах своего издания от всей души поблагодарил его за многолетний и тяжёлый труд. В специальной статье редактор-издатель в частности писал: «Дорогой Илья

Ильич, с этого номера «Терджиман» выходит без предварительной цензуры. Прощаясь с Вами как цензором, не могу не вспомнить, что 23 года назад, когда в Крыму нельзя было найти другого цензора-ориенталиста, Вы, во имя просвещения и обязанности цензора приняли на себя часто неприятные обязанности цензора и дали возможность моей газете существовать и развиваться. Не могу не помнить и того, что за 23 года Вы ни разу не обмакнули Ваше перо в красные чернила и я получил возможность хоть не много послужить родному слову и самосознанию, не смотря на ревнивое, фанатичное шипение узких обрусителей, ненавистников Востока, который любит Россию, не смотря на минувшую недобросовестность клики обрусят елей.

Дорогой Илья Ильич, теперь, когда каждый пишущий хочет забыть самое слово «цензор», я чувствую душевную потребность выразить Вам глубочайшую благодарность не только от своего имени, но от всей читающей части мусульманского общества. Примите, дорогой, эту благодарность и живите во счастья многие лета» [28].

Таким образом, И.Казас оказал заметное влияние на развитие национального просвещения тюркских народов Крыма: караимов и крымских татар на рубеже XIX -- XX веков. Он стремился поддерживать прогрессивные тенденции в вопросах народного образования и поднятия этнического самосознания на качественно новый уровень. И.Казас сделал много в области организации и руководства национальными учебными заведениями караимов и крымских татар. Педагогический опыт караимского и крымскотатарского просветителя ярким образом проявился в написании им учебных пособий для русско-татарских училищ. Редакторские способности с полной отдачей были реализованы в деле создания рукописного журнала «Давул» и газеты «Таврида». 23 летняя деятельность И.Казаса на должности цензора крымскотатарской газеты «Переводчик-Терджиман» способствовала прогрессивному развитию издания И.Гаспринского.

Думаю не случайно «придавая важное значение сохранению культурного наследия, отдавая дань выдающимся деятелям науки и культуры – представителям народов Крыма» правление Крымского фонда культуры 21 декабря 1990 года учредило премии имени Ильи Казаса – за вклад в области просвещения, тюркологии и истории караимского народа; и имени Исмаила Гаспринского – за лучшее произведение, исследование в области крымскотатарской литературы [29]. Этот факт знаменателен. Два сына родственных тюркских народов дали имя премиям, направленным на возрождение и развитие национальной культуры и просвещения.

Примечания:

- 1) Бараш Я. Педагог, просветитель, поэт. Илья Ильич Казас (1833 – 1912) // В кн.: Их именами названы (Неизвестный Крым. История в лицах). – Симферополь, 1991. – С.20.
- 2) Библиографический словарь отечественных тюркологов. Дюктябрьский период / подготовил А.Н. Кононов. — М., 1989. — С.108.
- 3) Бараш Я. Указ соч. — С.21.
- 4) Свод законов Российской империи. — Т. 11, ч. I. — СПб., 1893. — С.2601.
- 5) Бараш Я. Указ соч. — С.20–21.
- 6) Ганкевич В.Ю. Очерки истории крымскотатарского народного образования. Реформирование этноконфессиональных учебных заведений в Таврической губернии в XIX – начале XX века. – Симферополь, 1998. – С.89.
- 7) Маленький мулла [Гаспринский И.] Бахчисарайские письма // Таврида. 1880. – № 9 (I); 1881. – № 5 (II); – № 7 (III).
- 8) Ред. [Казас И.] Настоящая статья // Таврида. – 1881. – № 43.

- 9) Ганкевич В.Ю. Размышления Маленького муллы из Бахчисарая стали известны нам через 116 лет// Голос Крыма – 1997. – № 12.
- 10) Татарян. К вопросу об образовании крымских татар// Таврида. – 1880. – № 19.
- 11) В одном из номеров// Таврида – 1880. – № 19.
* Сабуров А.А. – министр народного просвещения с 24.IV.1880 по 24.III.1881.
- 12) Герман В. Нам пишут. Из Бахчисарая// Таврида. – 1880. – № 19.
- 13) Всё тот же. Нам пишут. Из Бахчисарая// Таврида. – 1881. – № 3.
- 14) Гаспринский И. Письма в редакцию. I.// Таврида. – 1881. – № 5.
- 15) Ганкевич В.Ю. Очерки истории крымскотатарского народного образования. Реформирование этноконфессиональных учебных заведений в Таврической губернии в XIX – начале XX века. – Симферополь, 1998. – С.77.
- 16) Казас И.И. Русский букварь для татарских народных училищ// Пер. на тат. яз. Максудов. – Казань, 1900; Казас И. Краткий практический учебник русского языка, составленный для начальных татарских школ Таврической губернии// Пер. на тат. яз. Максудов. – Казань, 1900.
- 17) Редакция русско-татарской газеты «Переводчик»// Ялта. – 1895. – № 27.
- 18) Филимонов С.Б. Хранители исторической памяти Крыма. – Симферополь, 1996. – С.54.
- 19) Филимонов С.Б. Указ. соч. – С. 48.
** Делянов И.Д. – министр народного просвещения с 16.III.1882 по 29.XII.1897.
*** Толстой Д.А. – министр внутренних дел с 30.V.1882 по 25.IV.1889. Ранее был министром народного просвещения с 14.IV.1866 по 24.IV.1880.

- 20) РГИА, ф.773, оп.171, д.533, л.1-2 (об); Ганкевич В.Ю. Исмаил Гаспринскийнинь терджимей алына даир// Ыылдыз .— 1991.— № 4.— С.93-94.
- 21) Приступая к изданию нашей газеты// Переводчик-Терджиман.— 1883.— № 1.
 **** Феокистов Е.М. (1829—1896) — начальник Главного управления по делам печати с 1.1.1883 по 23.V.1896. Впоследствии член Правительствующего Сената
- 22) РГИА, ф.776, оп.12, 1880, д.87, л.51.
- 23) До сих пор издание наше // Переводчик-Терджиман.— 1884.— № 31.
 ***** Лазарев П.М. — таврический губернатор с 30.XII.1889 по 19. XII. 1901.
- 24) РГИА, ф.776, оп.12, 1880, д.87, л.107(об).
 ***** Смирнов В.Д. (1846—1922) — выдающийся русский востоковед, доктор (1887), заслуженный ординарный профессор (1898), цензор Санкт-Петербургского цензурного комитета. Автор ряда научных публикаций, посвящённых истории тюркских народов и в частности крымских татар.
- 25) Там же, л.112.
- 26) Там же, л.120.
- 27) Там же, л.122-122(об).
- 28) Гаспринский И. И.И.Казасу// Переводчик-Терджиман.— 1905.— № 101.
- 29) Решение правления Крымского фонда культуры/ В кн.: Их именами названы (Неизвестный Крым. История в лицах).— Симферополь, 1991. — С.5.



XIX. ve XX. Asırlar Dönemecinde İlyâ Kazas ve Kırım Türk Halklarının Eğitimi Meselesi

*Viktor Yuryeviç Gankeviç**

Çev. : Zinnur Ablâziyev-İbrahim Maraş^{xx}

Kırım'ın dini ve etnik tarihçesi çeşitli dinlerin taraftarları ile farklı kültürler arasındaki verimli etkileşimin birçok örneğiyle doludur. Bunun

x Viktor Yuryeviç Gankeviç, Doç. Dr. (1968-): Ukrayna-Akmescit(Simferepol) Devlet Üniversitesi Tarih bölümünden "Gaspıralı'nın Sosyo-politik ve Eğitim Faaliyetleri" isimli teziyle mezun olan (1992) Gankeviç, 1995'de "İ. Gaspıralı'nın Hayatı ve Faaliyetleri 1851-1914" isimli teziyle Ukrayna Zaporozje Devlet Üniversitesinden bilim namzeti ünvanı aldı. 1995'den itibaren Akmescit Devlet Üniversitesi'nde Tarih Kürsüsünde Asistan olarak çalıştı. 1997'de aynı Üniversitede Öğretim Görevlisi oldu. 1998'de Kırım Devlet Endüstri ve Pedagoji Enstitüsü'nde Tarih ve Felsefe Bölümü Başkanı oldu. Ulusal ve Uluslararası birçok toplantıya katılan Gankeviç'in Ukrayna ve Türkiye'de bazı yayın organlarında yazıları yayımlanmaktadır. Bunlar arasında *Yıldız(Kırım)*, "Visnik Natsionalnoy Akademii Nauk Ukrayni(Ukrayna Milli İlim Akademisi Dergisi) ve *Emel* (Ankara) gibi dergileri sayabiliriz. Otuzdan fazla çalışması olan Gankeviç'in önemli eserlerinden ikisi şunlardır: "Oçerki İstorii Kırımko-Tatarskovo Narodnovo Obrazovaniya(Kırım Tatar Milli Eğitim Tarihi Üzerine Makaleler) , Akmescit 1998 ve "Jizn i Deyatelnost İ. Gasprinskovo 1851-1914(İ.Gaspıralı'nın Hayatı ve Faaliyetleri, 1851-1914), Akmescit 1995.

xx Zinnur Ablâziyev, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencisi; İbrahim Maraş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi.

tipik bir örneği olan kendi zamanının aydın insanı, Karaim halkının meşhur alimi ve toplum önderi İlya İliç Kazas (1833-1912), dar bir etnik çerçevede kalmamış, bilakis milli kökenine, dini mensubiyetine bakmaksızın bütün insanlığa kendi fikir ve kâbiliyetlerini sarfetmiştir. O; pedagojik tecrübesi, derin bilgisi, teşkilatçı yapısı ve insani bilgeliği ile hem mensubu olduğu Karaim halkının hem de Kırım'daki diğer etnik grupların temsilcilerinin saygısını kazandı. Bunun en bariz örneklerinden birisi; milli uyanışın önde gelen liderleri ve maarifçileri; Karaim (Yahudisi) İlya Kazas ile Kırım Tatarı İsmail Bey Gaspıralı (1851-1914)'nın gösterdikleri işbirliğidir.

İlya Kazas, Kırım(Tavrida) eyaletinin Orkapı(Perekop) uyezdine (kazasına) bağlı Ermeni Pazarı(Armyanskiy Bazar) şehrinde doğdu. İlk eğitimini Gözleve(Evpatoriya) uçilişesinde aldı. İ. Kazas, Karaim Kültür-Eğitim Cemiyeti olan "Birlik" in yönetim kurulu üyesi Y. Baraş'a göre, 1853 yılında Moskova Üniversitesi Tarih Fakültesi'ni kazandı. Yaklaşık iki sene okuduğu bu okulda meşhur Rus tarihçisi Profesör T. N. Granovskiy'nin derslerini dinledi. İlya Kazas, bunun dışında, T.N. Granovskiy'nin derneğine katıldı ve Moskova'daki üniversite öğrencileri ile Rus entellektüellerinin kültürel ve toplumsal hayatlarının içinde bulundu¹.

Aynı yıllarda St. Petersburg Üniversitesi'ne geçiş yaptı. 1855'den 1859'a kadar başkent üniversitesinin Doğu Dilleri Fakültesi Arapça-İbranice,Süryanice-Keldanice bölümünde okudu.O, St.Petersburg Üniversitesi'ni bitirdiğinde, Rusya'da yüksek eğitim alan ve doktora tezi savunan ilk Karaim oldu. İ. Kazas, başkentten Odessa'ya gitti. Orada 1859'dan 1863'e kadar bir okulda görev yaptı. Bu tarihten itibaren hayatını, ebediyen, milli eğitime ve maarifçiliğe adadı.

Bir süre sonra vatanı Kırım'a dönen İ. Kazas, 1863-1872 yılları arasında Akmescit Erkek Lisesi'nde vatandaşlık tarihi dersleri verdi². İ. Kazas,

1 Y. Baraş, " Pedagog, Prosvetitel, Poet. İlya, İliç Kazas (1833-1912), v kn. : İh imenami nazvanı: Neizvestnyy Kırım. İstoriya v Litsah , Akmescit, 1991, s. 20. (Y. Baraş, " Pedagog, Marifetçi, şair. İlya Kazas (1833-1912)", Bilinmeyen Kırım-Tarihî Sıfâlar, kitabı içinde, s. 20).

2 Bibliografiçeskiy Slovar Oteçestvennıh Türkologov. Dooktyabrskiy Period, Podgotovil: A. N. Kononov, Moskova, 1989, s. 108, (Ekim Devrimi Öncesi Yerli Türkologların Bibliyografik Sözlüğü, haz. : A. N. Kononov).

tarikh dışında, gimnazya (lise) talebelerine Latince dersleri de verdi (o, 4 tanesi arkaik dil olmak üzere 11 dile vakıftı). Y. Baraş'a göre, İ. Kazas Odessa Karaim topluluğuyla olan ilgisini kesmemiştir. O, 1864-1872 tarihleri arasında çıkan Davul adlı elyazma gençlik dergisinin editörlüğünü de yaptı. Sözkonusu derginin kullandığı vecize ise şu atasözü idi : “ Anlayana sivrisinek saz, anlamayana davul zurna az- Ponimayuşçemu i komarınıy pisk- muzıka, a neponimayuşçemu i barabana i zurnı - malo”. O zamanlar Davul dergisinde meşhur Karaim şahısları; İ. Erak, İ. Şamaş, Amirçi, Ş. Duvan ...vd. birlikte çalışıyorlardı. Dergide lirik, mizahî şiirler, nesir yazılar ve “dahası ilmi makaleler” yayınlanıyordu³.

O, Akmescit Tatar Öğretmen Okulu'nun kurulmasına önyak olanlardan birisiydi. Bu eğitim müessesesinin amacı, “Tatarlardan başlangıç mektepleri için bilgili ve tecrübeli öğretmenler yetiştirmek”⁴ idi. Bu okul, 12 Aralık 1872'de açıldı. Fakat aynı yıl Halk Maarif Nezareti, Kazas'ı “eğitim işlerinin teşkilatlanması konusunda incelemede bulunmak üzere” yurt dışına gönderdi⁵. Yurt dışından döndükten sonra, kısa bir zaman, kız gimnazyasında pedagoji dersleri verdi. Kısa bir süre sonra, 1881'de müfettiş oldu ve Akmescit Tatar Öğretmen Okulu'nun başına geçti⁶.

İ. Kazas, 1880'den itibaren Kırım'da meşhur olan Tavrida gazetesini çıkardı ve aynı gazetenin editörlüğünü yaptı. Şüphesiz o zamanlar, İ. Kazas ve İsmail Gaspıralı birbirlerini oldukça iyi tanıyorlardı. İ. Gaspıralı'nın kendi makalelerini, sık sık, Tavrida sayfalarında yayınlaması bu gerçeğin bir delilidir. Sözkonusu gazetede Kırım-Tatar maarifçisi, “ Malenkiy Mulla(Küçük Molla)” müstear ismiyle, üç yazı halinde, “Bahçisarayskie

3 Y. Baraş, a.g.e., s. 21.

4 Svod Zakonov Rossiskoy İmperii, T. 11, ç. I, SPb., 1893, s. 2601, (Rusya İmparatorluğu Kanunlar Mecmuası, c. 11, bölüm: I, St. Petersburg 1893, s. 2601).

5 Y. Baraş, a.g.e., s. 20-21.

6 V. Y. Gankeviç, Oçerki İstorii Kırımskotatarskovo Narodnovo Obrazovaniya. Reformirovanie Etnokonfessionalnih Uçebnih Zavedeniy v Tavriçeskoj Gubernii v XIX - naçale XX veka, Simferopol, 1998, s. 98,(V. Y. Gankeviç, Kırım-Tatar Milli Eğitim Tarihi Üzerine Makaleler, Kırım Eyaletinde XIX.- XX. Asır Başlarında Kırım Vilayetinde Etnikdini Eğitim Müesseselerinin İslahı, Akmescit 1998, s. 89).

Pisma” (Bahçesaray Mektupları) makalelerini yayınladı⁷. Daha sonra, İ. Kazas’ın gazetesinin sayfalarında “Bahçesaray Mektupları”nın devamı olarak İ. Gaspıralı’nın meşhur risalesi; “Russkoe Musulmanstvo- Mıslı, Zametki i Nablyudeniya Musulmanına”(Rus Müslümanlığı- Bir Müslümanın Fikirleri, Notları, Müşahedeleri) (No: 43-47), ilk defa yayınlandı, ki bu risale, ayrıca, birkaç defa basıldı ve onun en meşhur risalesi oldu. “ Rus Müslümanlığı” makalesinin gazetede ilk yayımında İ. Kazas, mukaddime olarak şu editör notunu düştü: “ İşbu başlık altında Tavrıda’nın elinizdeki ve bundan sonraki sayılarında yayınlanacak olan makaleler, okuyucularımızın “Bahçesaray Mektupları”nın yazarı “Küçük Molla” olarak tanıdığı genç bir müslümanın kaleminden çıkmıştır”⁸. Daha sonra “ Rus Müslümanlığı” ayrı bir risale olarak Spiro matbaasında yayımlandığında “ Bahçesaray Mektupları”nın bir bölümü de risalenin içinde yer aldı⁹. İ. Kazas, gazetesinin ilk sayılarında “Tatarin”(Tatar) müstear ismiyle bilinmeyen birisi tarafından yazılan, “ K Voprosu ob Obrazovanii Kırmskih Tatar” (Kırım Tatarlarının Eğitim Meselesi Hakkında) isimli güncel bir makaleye de yer verdi¹⁰. Hiç şüphesiz ki, İ. Kazas, Kırım Tatarlarının milli eğitiminin kötü durumundan acıyla bahseden ve mevcut durumun kökten değişmesine yönelik somut çözümler öneren makale yazarının birçok fikrini paylaşıyordu. Tavrıda’nın editörü bununla ilgili olarak şunları yazıyordu : “ Tavrıda’nın sayılarından birinde Kırım Tatarları arasında eğitime yönelik ilginin tesbiti ve gençlerden bazı entellektüellerin, dindaşlarının yeni farkına varılan manevi ihtiyacını karşılamak için kaynak bulmaya yönelik, bir cemiyet kurmaları teklifi hakkında küçük bir yazı yer almıştı. Şimdi de, “Kırım Tatarlarının Eğitimi

7 Malenkiy Mulla (Gasprinskiy, İ.), “ Bahçesarayskie Pisma”, Tavrıda, 1880, No. 9 (I); 1881, No. 5 (II); 1881, No. 7 (III), (Küçük Molla-Gaspıralı İ.-, “ Bahçesaray Mektupları”, Tavrıda, 1880, No. 9; 1881, No. 5 ve No. 7).

8 Red.(İ. Kazas), “ Nastoyaştaya Statya”, Tavrıda, 1881, No. 43(Ed. İ. Kazas, “ İşbu Makale”, Tavrıda, 1881, No. 43).

9 V. Y. Gankeviç, “Razmışleniya Malenkovo Mullı iz Bahçesaraya Stali İzvestnu nam çerez 116 let”, Golos Krıma, 1997, No. 12 (Gankeviç, “ Bahçesaraylı Küçük Molla’nın Düşünceleri Bize 116 Yıl Sonra Bilindi”, Kırım Sedası, 1997, no.12).

10 Tatarin, “ K Voprosu ob Obrazovanii Kırmskih Tatar”, Tavrıda, 1880, No. 19 (Tatar, “Kırım Tatarlarının Eğitim Meselesi Hakkında”, Tavrıda, 1880, No.19).

Meselesi Hakkında” başlığı altında aşağıdaki makaleyi, memnuniyetle, yayınıyoruz. Maarifçi hareketin başında bulunan genç müslümanlardan biri tarafından kaleme alınan makale temiz bir rusçayla yazılmış olup somut idealler ve istekler tarzında şekillenmiştir. Bu son durum bizim nazarıımızda önemli bir yer tutuyor. Bu vaziyet bize, Rusçayı, yani kültür dilini, iyi bilen ve belli bir derecede Avrupâî eğitim almış olan önde gelen Tatar gençliğinin, milli hayatın en önemli problemlerinden birinde hemfikirleri arasında ileride oynayacakları rolü bilinçli bir şekilde yerine getirmek için iyi hazırlandıklarını ve kendi dertleriyle hemhal olduklarını ispat etmektedir.

“Zikredilen makalede açıklanan meseleyi içten tasvip ederek ortaya konulan öneriye başarılar dileriz ki, bu öneri çok açık ve net olup, aynı zamanda, gazetelerin verdiği haberlere göre, şimdiki Halk Maarif Nazırı'nın* ilkokullardaki eğitim meselesi hususunda zemstva'(Rusya'da Çarlık döneminde mevcut küçük bir mahallî idarî birim ç.n.)nın rolü hususundaki görüşlerine uygun düşmektedir.”

“Bununla birlikte Kırım Tatarlarının eğitimi meselesi hem kendileri açısından hem de bölgenin tamamı açısından oldukça önem taşıyor. Bu meselenin, teferruatıyla, çözümü sözkonusu toplumun, bir tek makale ile sınırlanamayacak olan, ahlâki özelliklerinin ve hayat şartlarının dikkatle incelenmesini gerekli kılıyor, biz bu meseleye, belki birçok defa daha döneceğiz”¹¹.

İlyâ Kazas'ın editörlüğünü yaptığı Tavrida gazetesi, aynı zamanda, Gaspıralı'nın Bahçesaray şehir idaresindeki faaliyetleri konusunda zengin bir kaynak özelliği taşımaktadır. Aynı vakitlerde, sözkonusu süreli yayının sayfalarında, İsmail Gaspıralı'nın belediye başkanlığını yaptığı Bahçesaray'ın ekonomik gelişiminin istikametinin doğruluğu hakkında müzakereler yapıyordu. Polemik, belediye başkanının idari tedbirleri ve çalışma metodları konusundaki pozisyonunu destekleyen Vasili German'ın makalesiyle başladı¹². Bu pozisyonu desteklemeyen “Yine Aynı

* A.A. Saburov, 24. 04. 1880- 24.03. 1881 tarihleri arasında Halk Maarif Nâzırlığı yapmıştır.

11 Tavrida, 1880, No. 19.

12 V. German, “ Nam Pişut. İz Bahçisaraya”(Bahçesaray'dan. Bize Yazılanlar), Tavrida 1880, No. 19.

Kişi” mahlaslı birisi vardı. O kendi makalesinde Gaspıralı ve belediye idaresinin ileriye yönelik teşebbüslerini (çoğu zaman haksız bir şekilde) eleştiriye tabi tuttu¹³. Bu, Gaspıralı’nın belediye başkanlığı döneminde şehirde ortaya çıkan zor duruma işaret eder. Belediye başkanı gazete editörüne resmî bir yazıyla başvurmak zorunda kaldı. İ. Kazas, bir nezaket göstererek, cevap hakkı için gazetesinin sayfalarını Gaspıralı’ya tahsis etti. Gaspıralı, müstear isimlerle gizlenen olumlu ve olumsuz yazıların sahipleri “ mahallî idare hakkında konuşurken gerçekleri o kadar karıştırdılar ki, hatta kendileri de işin içinden çıkamadı, öyle ki küçük bir açıklama yapma ihtiyacı doğduğunu” belirtti. Gaspıralı, önceki yazarların delillerini detaylıca inceledi ve yazılarda ortaya atılan meselelerin çözümü konusunda kendi görüşünü ifade etti¹⁴. Böylece, Gaspıralı, başarılı bir şekilde İ. Kazas’ın gazetesıyla işbirliği yapmış oldu ve basının imkanlarından hem resmî hem de özel olarak istifade etti.

İyi bir pedagoğ ve şarkiyatçı alim olan İ. Kazas, Kırım Tatarlarının eğitiminde yaşanan kötü durumu değiştirmeye gayret etti. Bölgede okuyan Kırım Tatar öğrencileri için hazırlanmış ders kitapları, maalesef yetmiyordu. Bir eğitimci ve bir vatandaşlık vazifesi olarak kendisini sorumlu hisseden İ. Kazas, Kırım Tatar çocukları için birkaç güzel ders kitabını bizzat yazdı. Bu kitaplar bakanlığa bağlı Rus Tatar okullarında kullanıldı. Bunlardan birisinin ismi, “Tatar Halk Mektepleri İçin Rus Elifbası”; diğerinin ise, “Tavrıda Vilayetindeki Tatar İlkokulları İçin Hazırlanmış Kısa Pratik Rus Dili Ders Kitabı” idi¹⁵. Sözkonusu kitaplar, Kırım Tatar milli eğitim ve öğretiminin gelişmesine önemli ve belirgin bir katkıda bulundu. Bu kitapların birkaç baskı yapması onların kalitesine ve halk tarafından kabul gördüğü gerçeğine delalet eder. Bunun dışında kitaplar İdil boyu Tatarlarının diline tercüme edildi, Kazan ve Ufa vilayetlerinin eğitim müesseselerinde başarıyla kullanıldı¹⁶.

13 Vsyto Tot Je, “Nam Pişut. İz Bahçisaraya”(Yine Aynı Kişi, “Bize Yazılanlar”), Tavrıda 1881, No. 3.

14 İ. Gasprınskiy, “Pisma v Redaktsiyu I (Editöre Mektuplar I)”, Tavrıda 1881, No. 5.

15 V. Y. Gankeviç, Oçerki İstorii Kırımşkotatarskovo Narodnovo Obrazovaniya (Kırım Tatar Milli Eğitim Tarihi Üzerine Makaleler), Akmescit 1998, s. 77.

16 İ. İ. Kazas, Ruskiy Bukvar dlya Tatarskih Narodnih Uçiliş(Tatar Milli Mektepleri için Rus Elifbası), Per. na Tat. Yaz.(Tatarcaya çev.): Maksudov, Kazan 1900; İ.

İlyâ Kazas tarafından yazılan ders kitaplarının baskıları hemen tükeniyordu. Kısa zaman sonra Tavrida vilayetinde ders kitabı yetersizliği yeniden acı bir şekilde hissedildi. Kazas'ın yerine Gaspıralı'nın gelmesi şaşırtıcı değildi. Yalta gazetesi, Gaspıralı'nın 1895 Sonbaharına doğru kendisinin Kırım Tatarları için yazdığı Rus dili ders kitabını, bu kitaplara ihtiyacın artmasından ve o güne kadar kullanılan Kazas'ın yazdığı ders kitabının tükenmesinden dolayı yayınlamayı düşündüğünü bildiriyordu¹⁷.

Fakat Kazas, aynı zamanda Karaimlerin milli eğitiminin gelişmesi ile ilgili problemlerle de meşgul oldu. XIX. Asrın sonuna doğru Karaim cemaatinde sıkıntılı bir vaziyet ortaya çıktı. İlerici düşüncedeki gençlik, "Karasakallar", kendilerinden yaşca büyük olan milletdeşleri "aksakallar"la ideolojik ihtilafa düştüler. Sayılı Karaim cemaati arasında ciddi bir zıtlaşma belirtileri görülüyordu. Cemaatte reform ihtiyacı hissediliyordu. Kazas, çözüm olarak, milli eğitimin ıslahını ve milli maneviyatın gelişmesini öneriyordu. O, kendi maarifçi fikirlerini gerçekleştirerek ve zengin pedagojik tecrübesinden istifade ederek, Karaim cemaati tarafından desteklenen bir milli eğitim kurumu kurulması projesini ortaya koydu. Bu fikrin yardımıyla halk arasında bir tesanüd sağlandı ve anlaşmazlık önlendi.

Kzas'ın projesi Rus idaresi tarafından da desteklendi. Kazas, 1895'ten itibaren "İmparator III. Aleksandr " isimli Karaim Rûhânî okuluna müfettiş tayin edildi. Sözkonusu okul Devlet Meclisi(gosudarstvennyy sovyet)nin önerisiyle kurulmuştu. Okulun açılışı 9 Mayıs 1894'te Çar tarafından resmen onaylanmıştı. Bu okul Karaim çocuklarına umûmi eğitim veriyordu. Gimnazya öncesiyle aynı seviyede kabul edilen bu okulun altı yıllık programına göre, Karaim çocukları dünyevî (fen) ilimlerini de alabiliyorlardı. En iyi derecede mezun olanların eğitime devam etme ve iki sene sonra din öğretmeni ve din adamı (gazzan ve şamaş) olabiliyorlardı.

Kzas, Kratkiy Praktičeskiy Uçebnik Ruskovo Yazıka, sostavlennyy dlya naçalnıh Tatarskiñ şkol Tavriçeskiy Gubernii (Tavrida Vilayetindeki Tatar İlkokulları İçin Hazırlanmış Kısa Pratik Rus Dili Ders Kitabı) , Per. na Tat. Yaz. (Tatarcaya çev.): Maksudov, Kazan 1900

17 "Redaktsiya Russko Tatarskoy Gazeti Perevodçik", (Rusça Tatarca Tercüman Gazetesinin Editörlüğü), Yalta, 1895, No. 27.

Okul, Tavrida ve Odessa Karaim hahamının gözetiminde doğrudan Odessa Eğitim Dairesinin kontrolünde ve Halk Maarif Nazırlığı'nın nezaretinde idi. Kazas, bu makamında 1907'de emekli oluncaya kadar kaldı.

İlyaz Kazas, kuruluş gününden itibaren muteber ilim ve eğitim cemiyetlerinden olan Tavrida İlmî Arşiv Komisyonu' (TİAK) nun aktif üyelerindendi. Bu teşkilat 24 Ocak (5 Şubat) 1887'de kuruldu ve ilk oturumlarından birinde sözkonusu komisyonun başkan vekili seçildi. Meşhur Kırım alimi S. B. Filimonov, Kazas'ın adı geçen teşkilatın oturumlarındaki tebliğlerini gün yüzüne çıkardı¹⁸. S. B. Filimonov'un yaptığı fihristlerden birine göre, İ. Kazas üç tebliğ sunmuştu. Teşkilatın başkan vekili sıfatıyla 30 Mayıs 1887'de, "Eyaletteki Kırım-Tatar Halkını TİAK'ın Faaliyetlerindeki Amaçları ve Gayeleri ile Tanıştırmanın Gerekliliği Hakkında" isimli tebliğini, sözkonusu ilim ve eğitim teşkilatının gelişmesi için bu meselenin önemini kavrayarak, sunmuştu. O, bunun dışında, kendi şarkiyat bilgilerini kullanarak, 15 Nisan 1888'de "Akmescit Kebir Camii'nin Kapılarındaki İki Eski Arapça Kitabe Hakkında" isimli tebliğini sundu. Karaim milli tarihi ve kültürüne ait eserlerin durumu da Kazas'ı endişelendiriyordu. İşte bu yüzden o, 26 Nisan 1890'da sunduğu, "Çufutkale'nin Korunması ile İlgili Tedbirler Hakkında" isimli tebliği ile toplumun Karaim halkının dini ve kültürel merkezinin korunması meselesine çekmeye gayret gösterdi.

İlyaz Kazas ile aynı zamanda İsmail Gaspıralı'nın da TİAK'ın bir üyesi olduğunu söylemeye ihtiyaç vardır. Bu Kırım-Tatar maarifçisi de sözkonusu muteber ilim ve eğitim cemiyetinin birkaç oturumunda tebliğ sundu. Bunlar arasında şunları belirtmek gerekir : " Tatar Mirzalarına Bahçesaray Han Sarayında Yeni Açılmakta Olan Tarih Etnoğrafya Müzesine Kırım Tatarlarının Tarihlerine ve Gündelik Hayatlarına Ait Malzemelerini Bağışlama Çağrısı Teklifi" (20 Nisan 1898); " Gözleve(Yevpatoriya) şehrine Ait Vakıf Malları, Malî ve Mahkeme Kayıtlarıyla İlgili (Tatarca el yazma) Kitap Hakkında" (27 Mart 1899); " Arkeolojik Açıldan Bahçesaray Yakınlarındaki Yurtluk Mevkiinin Önemi Hakkında" (15

Kasım 1899); “ Bahçesaray Sarayı Civarında Yapılan Kazılar “ (17 Kasım 1903)¹⁹. Şurası önemlidir ki, kendilerini Karaim ve Kırım-Tatar kültürüne adanmış bu iki aydın TIAK’ın faaliyetlerine aktif bir şekilde katıldılar, Kırım halklarının tarihinin ve kültür mirasının tanıtılmasına katkıda bulundular.

İlya Kazas’ın Kırım Tatarlarının aydınlanmasında önemli bir faktör olan millî matbuata da etkide bulunduğu bilinmektedir. İsmail Gaspıralı, 15 Ocak 1883 yılında Halk Maarifi Nazırı İ. D. Delyanov’a** yaptığı çağrıda, Kırım Tatarlarının süreli yayınlarının teşkil edilmesi zarûretini ortaya koyuyordu. Gaspıralı, kendisine işbirliği ve ortak redaktörlük yanında Kazas’ın Öğretmen Okulunda müfettişlik vaadedildiğini de beyan etti. Bu çağrı, Gaspıralı’nın; “İçişleri Bakanından***”, St.Petersburg’da sansür edildikten sonra, Bahçesaray’da haftalık popüler bir Rusça gazete, arkasında Tatarca tercümesi ile beraber, çıkarılmasına izin verilmesini rica eden bir dilekçe vermesine²⁰ imkan verdi. Gaspıralı yeni izin verilen Rusça Kırım Tatarcası dilindeki Tercüman gazetesinin ilk sayısında bu konuda bilgi vermekte de acele etti²¹.

10 Nisan 1883 Yılında uzun bir süre Kırım Tatar halkının gelişim sürecini belirleyen ilk Kırım Tatar gazetesinin birinci sayısı yayınlandı. Fakat Tercüman normal bir süreli yayın niteliğinde yürümüyordu. Çünkü, İçişleri Bakanlığı Yayın İşleri Baş İdaresi (Y.İ.B.İ.) tarafından ileri sürülen şartlara göre, gazetenin St.Petersburg’daki sansürden geçmesi gerekiyordu! Tabii ki, bu durum Gaspıralı’nın, gazetesini süreli bir yayın şeklinde, olması gereken hızlılıkta, devam ettirmesini ciddi bir şekilde engelliyordu. Muhtemelen Gaspıralı, yardım için İ. Kazas’a başvurdu ve o da reddetmedi.

Bundan sonra Gaspıralı’nın önünde, Yayın İşleri Baş İdaresi’nden gazetesi Tercüman’ın sansürünü Kazas’ın yapması iznini alma işi vardı.

19 S. B. Filimonov, a.g.e., s. 48.

** İ. D. Delyanov, 16.3. 1882- 29.12.1897 tarihleri arasında Milli Eğitim Bakanı.

*** D. A. Tolstoy, 30.5.1882-25.4.1889 tarihleri arasında İçişleri Bakanı. Daha önceden, 14.4.1866-24.4.1880 tarihleri arasında Milli Eğitim Bakanı.

20 RGIA, f.773, op.171, d.533, l.1-2(ob.); V.Y. Gankeviç, “ İsmail Gasprinski’nin Tercüme-i Alına Dair”, Yıldız(Akmescit), 1991, No.4, s. 93-94.

21 “Pristupaya k İzdaniyu Naşey Gazeti (Gazetemiz Yayına Başlarken)”, Perevodçik-Tercüman, 1883, No. 1.

İlk Kırım Tatar gazetesinin yayın redaktörü böyle bir dilekçeyle Odessa Eğitim Bölgesi hamisine başvurdu ki, bu şahıs bu tayine karşı değildi. Gaspıralı bundan sonra, 30 Haziran 1884'de, doğrudan Y.İ.B.İ.'ne başvurdu. Sözkonusu idarenin başkanı Yevgeni Mixayloviç Feoktistov**** 9 Ağustos'ta "İşbu Gaspıralı'nın müracaatının yerine getirilmesinin" " bir engel teşkil edip etmediği"ni Odessa geçici valisine sordu²². Yalnızca 9 gün sonra Odessa geçici valisi Feoktistov'a " bu gazetenin sansürünün Akmescit şehrine nakledilmesinin daha adil olacağını itiraf ediyorum ve böyle olunca yakın zamanda Tavrida vilayetine yaptığım ziyarette faaliyetleri ve hizmetlerini yakından tanıdığım, Akmescit Öğretmen Okulu'nda müfettiş olan İ. Kazas'ı, adı geçen gazetenin sansür şartları için oldukça uygun buluyorum" diye bildirdi. Yüksek kademeli bir memurun böyle olumlu bir cevabı İçişleri Bakan'ı nezdinde de destek buldu ve 25 Ağustos 1884'de Kazas'ın Tercüman gazetesinin sansürçüsü olması onaylandı.

Bundan memnun olan Gaspıralı, hemen iyi haberi okuyucularına ilettili : "Bu zamana kadar gazetemiz St. Petersburg'da sansür ediliyordu, bu işe onun olması gereken tazeliğini ortadan kaldırıyor, çünkü bir sayının oluşturulmasından çıkmasına kadar 3-4 hafta geçiyordu. Aynı zamanda mahallî günlük olayları takip edemiyorduk. Şimdi ise, başvurumuza lütûfkâr davranan. Yayın İşleri Baş İdaresi, Öğretmen Okulu müfettişi İlya Kazas'ı Akmescit'te sansürçü tayin etti. Sansürün yakın olması gazetemizi daha taze ve daha ilginç bir hale koymamıza imkan verecek."²³

Bir sansürçü olarak İ. Kazas, Gaspıralı'yı ve yayını her yönden desteklemeye çalışıyor, bu yüzden yayın idaresinden uyarılar alıyordu. Meselâ, 3 Nisan 1892'de Tavrida valisi ve Saray ştalmeysteri Pyotr Mihayloviç Lazarev***** , Tercüman gazetesindeki bir yazının muhtevası ile ilgili olarak Yayın İşleri Baş İdaresi'ne, "Rus devlet hayatının umûmî yapısında Tatarların rolü ile ilgili bazı yersiz düşünceler"den bahseden

**** Y. M. Feoktistov (1829-1896), 1.1.1883-23.5.1896 tarihleri arasında Yayın İşleri Baş İdaresi Müdürü. Daha sonra Hükümet Senatosu üyesi.

22 R.G.İ.A., f.776, op. 12, 1880, d. 87, l. 51.

23 "Do Cix Por İzdanie Naşe(Bugüne Kadarki Yayınımız)", Perevodçik-Tercüman, 1884, No. 31.

***** P. M. Lazarev, 30.12.1889-19.12.1901 tarihleri arasında Tavrida valisi.

bir raporla başvurdu. O, Y.İ.B.İ.'den devlet görevlisi Kazas'ın " bundan sonra Perevodçik'in sansürüne daha fazla ihtimam göstermesini" istemelerini teklif etti²⁴. Konu, Gaspıralı'nın gazetesinde 29 Mart 1892 tarihinde yayınlanan "İslam'la Tanışma" makalesi ile ilgiliydi, bu makalede Rus İmparatorluğu'ndaki Türk-Müslüman halkların ekonomik ve siyasi durumlarından bahsediliyordu.

Valinin gözü açık biri olması neticesinde, "Bahçesaray'da yayınlanan Tercüman gazetesini gözden geçirmeyi ve kendisinin dikkatini çeken makaleler hakkındaki düşüncelerini" Yayın İşleri Baş İdaresi'nin "hükmüne bırakmayı kabul eden" Fiilen Devlet Müşavirliği yapan Vasiliy Dimitriyeviç Smirnov*^{*****} sözkonusu yayının sorumluluğu ile vazifelendirildi²⁵. V. D. Smirnov ise, bilindiği gibi müslüman basını konusundaki sertliği ile temayüz etmişti. Gaspıralı'nın gazetesi için zor zamanlar gelmişti. St. Petersburg Sansür Komitesi, Smirnov'un şahsında Tercüman'ın ifade özgürlüğünün çerçevesini olabildiğince daraltmaya çalışıyordu.

Buna rağmen, İ. Kazas Tercüman gazetesinin editörlüğüne karşı liberal tavrını devam ettiriyordu. Bu, onun, benzer resmi uyarılara bakmadan, Gaspıralı'nın yayınının 10. yılını gönülden kutlamasıyla da kendisini gösterdi. Bu kutlama mesajı, 18 Nisan 1893 tarihli Tercüman'ın 13. sayısının özel kutlama ekinde yayınlandı. Bu, Kazas'ın, sadece insani nezaketini değil, aynı zamanda onun Gaspıralı'nın faaliyetlerine olumlu yaklaşımını, milli eğitim, kültür ve maneviyatın gelişmesi konusundaki genel Türk dayanışma hissini gösteriyordu.

İlyaz Kazas'ın Tercüman gazetesine hakkındaki liberal tavrı, gazetede 1893 Ağustos'unda yayınlanan "Mizan"(Mera) adlı makaledeki aykırı fikirleri bir kez daha ortaya çıkaran L. M. Lazarev'in hoşnutsuzluğunu tekrar gündeme getirdi. Bu durumu Y.İ.B.İ.'ye rapor eden vali, bu ihlal

24 R.G.İ.A., f. 776, op. 12, 1880, d. 87, l. 107 (ob.).

***** V. D. Smirnov (1846-1922), Seçkin Rus şarkiyatçısı. 1887'de Doktor, 1898'de Ordinaryus Profesör. St.Petersburg Sansür Komitesi üyesi. Türk halklarının, özellikle de Kırım Tatarlarının tarihi ile ilgili bir dizi ilmi eserin yazarı.

25 A.g.belge. , l. 112.

konusunda Kazas'ın, bizzat, dikkatini çektiğini ve “bundan sonraki dönemde Tercüman'ın sansüründe daha ihtiyatlı” davranması için tekrar uyardığını bildirdi²⁶. Y.İ.B.İ. yöneticisi Y.M. Feoktistov, makalenin analizini yaparken, yakın zamanda Göktepe kalesini ele geçiren Rus ordusunun “kahramanlığı ile resmen alay edildiğini”ni farketti. Y. M. Feoktistov, validen “sözkonusu gazetenin sansürünü yapan şahsın, kendi görevleri konusunda daha dikkatli davranmasını teklif etmesini” istedi²⁷. Şüphesiz ki, bu azarlanma da Kazas için hoş değildi. Fakat o, kararlı idi ve Kırım Tatarları için zorunlu olan böyle bir işin öneminin şuurunda olduğundan, Gaspıralı'nın gazetesini desteklemeye devam ediyordu.

1905 Aralık'ında, süreli yayınlar hakkındaki devlet kontrolünde meydana gelen esaslı müsamahanın ardından İ. Kazas, Tercüman gazetesini sansür görevini bıraktı. Gaspıralı kendi gazetesinin sayfalarında, yaptığı bu uzun süreli ve zor iş için ona bütün gönlüyle teşekkür etti. Bu özel makalede Gaspıralı, şunu yazıyordu : “Değerli İlya İliç, bu sayıdan itibaren Tercüman sansürsüz çıkıyor. Sansürcü olarak sizinle vedalaşırken 23 sene öncesini hatırlamamak mümkün değil. O zamanlar Kırım'da şarkiyatçı bir sansürcü bulunmazken, siz maarifçilik ve sansürcülük görevi adına çoğu zaman sansürcünün nahoş görevlerini kendi üzerinize aldınız ve gazetemin mevcudiyetine ve gelişmesine imkan verdiniz. şunu da hatırlamamak mümkün değil ki, 23 senelik sürede kaleminizi kırmızı mürekkebe hiçbir zaman batırmadınız ve ben, kendilerini ruslaştırmayı düşünen grupların geçmişteki vicdansızlıklarına bakmaksızın Rusya'yı seven Şark'ın düşmanı, dar ruslaştırma yanlılarının kışkırtıcı, fanatik homurtularına rağmen, az da olsa, ana dilime ve (halkın) şuuruna hizmet edebildim.

“Değerli İlya İliç, artık, her yazarın “sansürcü” kelimesinin kendisini bile unutmak istediği bir zamanda ben, size, sadece kendi adıma değil, müslüman toplumun bütün okurları adına, en derin teşekkürlerimi manevi bir borç biliyorum. Bu teşekkürü kabul ediniz ve mutlu bir ömür yaşayınız”²⁸.

26 A.g. b. l. 120

27 A.g. b. l. 122-122(b).

28 “Gasprinskiy İ. İ. Kazası”(Gaspıralı'dan Kazas'a), Perevodcik-Tercüman, 1905, No. 101.

Böylece, İ. Kazas XIX.-XX. asır dönemecinde, Karaim ve Kırım Tatarlarının milli eğitiminin gelişmesine önemli bir katkıda bulundu. O, milli eğitim meselelerinde ilerici bir çizgiyi desteklemeye ve etnik şuurun daha nitelikli bir düzeye erişmesine gayret gösteriyordu. İlya Kazas, Karaim ve Kırım Tatarlarının milli eğitim müesseselerinin teşkilatlandırılması ve yönetilmesi konusunda birçok hizmette bulundu. Karaim ve Kırım Tatar maarifçisinin pedagojik tecrübesi kendisini, en belirgin şekilde, Rus-Tatar okulları için ders kitapları yazımında gösterdi. Redaktörlük kabiliyetleri, tam anlamıyla, el yazma Davul dergisi ile Tavrıda gazetesinin ortaya çıkışında, gerçekleşti. Kazas'ın Kırım Tatar gazetesi Tercüman'ı 23 yıllık sansür etme faaliyeti Gaspıralı'nın gazetesinin gelişmesine yardımcı oldu.

“Kırım halklarının temsilcileri olan müstesna ilim ve kültür adamlarına saygı borcunu ödemek ve kültür mirasının korunmasına büyük önem vermek amacıyla “ Kırım Kültür Fondu İdaresi'nin 21 Aralık 1990 yılında; eğitim, Türkoloji ve Karaim halkının tarihi alanlarındaki katkılar için İlya Kazas adına; Kırım Tatar edebiyatı alanındaki en iyi eserler ve incelemeler için de İsmail Gaspıralı adına iki ödül ihdas etmesinin bir tesadüf olmadığını düşünüyorum²⁹. Bu önemli bir olaydır. Akraba Türk halklarının iki evladı, milli kültür ve eğitimin canlanmasına ve gelişmesine yönelik iki ödüle isimlerini verdiler.

29 Reşenie Pravleniya Kırımskovo Fonda Kulturu, v kn. : İh İmenami Nazvanı (Neizvestnyıy Kırım. İstoriya v Litsah) (Kırım Kültür Fondu İdaresi Kararı, “Bilinmeyen Kırım- Tarihi Sımâlar” kitabında, Akmescit 1991, s. 5.



Din Sosyolojisi Çalışmaları Üzerine Bazı Düşünceler Fransa ve Türkiye Örneği

*Fazlı ARABACI**

Bu makale Fransa'da Din Sosyolojisi üzerine yapılan çalışmalarla ilgili bir özetlemede bulunarak müslüman bir toplumun sosyolojik yönden incelenmesine ve Türkiye'de yapılacak Din Sosyolojisi araştırmalarında dikkate alınması gereken bazı hususlara değinmek amacını hedeflemektedir.

Belirttiğimiz amaca ulaşmak için öncelikle Din Sosyolojisi üzerine yapılan çalışmalar açısından bir hayli mesafe almış olduğunu yüksek lisans ve doktora dönemlerinde müşahade ettiğimiz Fransa örneğini kısaca aktarmak yerinde olacaktır. Bunun, Türkiye'de yapılmakta ve yapılacak çalışmalar için "bir bakış açısı" oluşturma yönünden katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

I-Fransa'da Din Sosyolojisi Üzerine Çalışmalar

Bilindiği gibi sosyoloji modern bir ilim olup, bağımsız bir ilim dalı olarak ortaya çıkması 19.yüzyıl'a ve daha sonrasına tekâbül eder. Bu yönüyle sosyoloji gerek tarihî ortam gerekse ona yüklenen işlev açısından farklı özelliklere sahip bir ilimdir. Bunlardan önemli olan bir iki hususu şöyle sıralamamız mümkün görünmektedir.

Fransız ihtilalinin ve sanayi inkılabının ortaya çıkardığı buhranlara çözüm arayışı içinde olan sosyolojinin kurucuları, onu tarih felsefesinden ayırabilmek için 20. yüzyılı beklemek zorunda kalmışlardır. Fransa'da, sosyolojinin incelediği çeşitli toplum olayları arasında, dinî olayların önemli bir yer tuttuğu da göz ardı edilemez. Dinî olayların incelenmesini konu edinen din sosyolojisi çalışmaları, felsefeden ayrılıp bağımsız bir ilim dalı haline gelen sosyolojiyle yine aynı dönemlerde başlamıştır. İlk olarak, dinle bilim arasında bir geçiş rolünü üstlenen St. Simon ve Auguste Comte "Le Nouveau Christianisme(1825)"¹ (Yeni Hıristiyanlık) ve "Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité(1852-1854), (İnsanlık Dinini İnceleyen Sosyoloji(1852-1854)² eserleriyle, biri diğerinden farklı bir şekilde yeni bir din (pozitivizm)'in kurulmasında spekülâtif düşüncelerini belirtmiştir. Bilindiği gibi Comte'un meşhur "üç hal kanunu"na göre pozitif çağa kadar geçen zaman boyunca insanlığın kaderinde en önemli rolü din üstlenmiştir. Ona göre teolojik safhadan metafizik safhaya ve son olarak pozitif safhaya kadar din, sosyal hayatın diğer müesseseleri gibi değişip, tekamül etmiştir; O, "Pozitivist dönemi yaşayan toplumun dini de pozitivist olmalıdır" görüşüne sahip olduğundan "Cathéchisme Positiviste"(Pozitivist İlmihal)'i³ yazmıştır.

Daha sonra, sosyolojinin öncüsü olarak bilinen ve hâlâ Fransa ve diğer ülkelerde eserleri okunup yorumlanan Emile Durkheim (1858-1917), "sosyal olayları bir eşya gibi" incelemeyi öneriyor. Onun din sosyolojisi

-
- 1 SAINT-SIMON C. H., "Le Nouveau Christianisme(1825)", Paris, Anthropos, 1966.
 - 2 P. Arbousse-Bastide, "Auguste Comte et la sociologie religieuse", Archives de Sciences Religieuses, 1966, n° 22, s.3.58.
 - 3 Bu eser Peyami Erman tarafından 1949 yılında Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu eserde Comte, insanlık dinini geniş bir şekilde anlatır. Detay için bkz: Auguste Comte'un Pozitivizm İlmihali (çev.Peyami Erman, M.E.B yay. İkinci baskı, İstanbul, 1986.

ile ilgili iki önemli eseri “Le Suicide(1897)” (İntihar)⁴ ve “Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse(1912)” (Dinî Hayatın İbtidai Şekilleri)⁵ din sosyolojisine kesin bir hız kattığı ortadadır. 1896 da çıkardığı ve Mauss, Halbwachs, Lévy-Bruhl gibi antropolog, etnolog ve sosyologun yazılar yazdığı, “l’Année Sociologique”(Sosyoloji Yıllığı)⁶-bu dergi hâlâ yayını sürdürmektedir- dergisinin bir bölümünde “Din sosyolojisine” yer veriliyor. Durkheim, “Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse(1912)” (Dinî Hayatın İptidai Şekilleri)’in de dini, iptidai şekillerinden itibaren ele alıyor, kutsalla kutsal olmayan arasındaki kategorileri belirleyen yapısal ayırırda, dinin menşeiini, fonksiyonunu çerçevelemeye çalışıyor. Le Suicide(1897)” (İntihar) adlı eserinde dinî inançlara göre intiharların azlık veya çokluk derecesini ölçüyor, böylece dinin sosyal olaylar üzerindeki tesirini belirterek ilmî manada bir din sosyolojisi yapmış oluyor.

Durkheim’in Din Sosyolojisine getirdiği en önemli katkı, yapmış olduğu sosyolojik araştırmaları teolojik ve metafizik postulalar yerine, objektif esaslara dayandırarak, kendi zamanına kadar kabul gören tarih felsefesiyle metot yönünden sosyolojiyi aynı sayan anlayışı yıkmıştır. Diğer yandan zamanla, sosyolojiye başka ülkelerde olduğu gibi “Fransa’da da köklü bir bakış açısı getirilmiştir. Öyle bir eğilim ortaya çıkıyor ki, toplumu değil, bazı şekilci sosyologların bilinçli olarak parantez içinde belirttiği sosyal grupları, onların yapılarını ve ilişkilerini nazarı itibara alıyor(...) 20. yüzyıl sosyolojisi kutsal alanı ayırarak, Durkheimci ekol tarafından ortaya konan problemlerden farklı gibi görünüyor ve dinin objektif verileri üzerine olan araştırma alanlarını, inanç, dogma, ibadet ve ritüelleri inkara kadar gidiyor”⁷. Bu veriler profan bakış açısının sosyolojinin temelini hazırlamada ünlü sosyolog Durkheim’in öncelikli ve önemli yeri olduğunun göstergesidir.

4 DURKHEIM Emile, “Le suicide(1897)”, Paris, Alcan, 9. édition P.U.F., 1985.

5 DURKHEIM Emile, “Les formes élémentaires de la vie religieuse(1912)”, Paris, Alcan, 7. édition P.U.F, 1985.

6 “l’Année Sociologique”, Diffusion P.U.F., 108, Bd. St. Germain 75006-Paris.

7 CHELHOD J, “Pour une sociologie de l’Islam”, in: Revue d’Histoire et de Philosophie Reli- gieuses”, 1960 , n° 40/ 4, s. 368.

Sözü edilen farklı eğilimlere bağlı olarak, Fransa'da gerek Fransız asıllı, gerekse yabancı bir çok sosyologun, dinî sosyal bilimler araştırmacısının ortaya çıkmasıyla, bunların din sosyolojisine getirdikleri katkılar ve bakış açıları farklı olmuştur.⁸ Söz konusu ülkede din sosyolojisi derken ilk akla gelen (Fransa'nın çoğunluğu katolik olması münasebetiyle), Katolisizm Sosyolojisi'dir. Katolisizm Sosyolojisinde günümüz araştırmacıları arasında iki görüş hakimdir. Birincisi, genel düşüncelere özel yer veren teorik ve kavramsal yapı, yani belirli bir nokta üzerinde anket yapmayıp küresel analizleri gerçekleştiren akım; başka bir ifadeyle, dolaylı gözlem olarak nitelendirilen tarihi metottan, dinler tarihi, etnoloji, antropoloji gibi bilim dallarından faydalanarak ortaya konan tarihi ve tipolojik bir din sosyolojisi; diğeri ise dolaysız gözlem; metot ve teknikleriyle iman, ibadet ve cemaatin sosyolojik bakımdan ele alındığı ampirik çalışmalara özel yer veren görüştür. Bununla beraber sosyolojik araştırmalar için gerekli olan teorik ve ampirik metotlar, her sosyolog tarafından az veya çok üzerinde durulan ve tamamen terk edilemeyen şeylerdir.

Fransa'da Katolisizm Sosyolojisi, Din Sosyolojisine önemli katkıları bulunan ve katolikler arasında meşhur olan şu üç bilim adamı tarafından geliştirilmiştir. Gabriel Le Bras, Fernand Boulard ve P. Louis-Joseph Lebret.

İlk olarak Gabriel Le Bras (1891-1970),1931'de Fransa'nın farklı bölgelerinde Katolisizm'in tarihî durumunu açıklamak için geniş bir anket başlatıyor ve bu çalışmaların sonucunda iki ciltlik "Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France (1942-1945)"(Fransa'da Dinî Pratiğin Tarihine Giriş)⁹ adlı eserini meydana getiriyor. İşte bu eser Fransa'da "Katolisizm Sosyolojisi" nin doğmasına yol açıyor. Aynı sosyologun iki ciltlik "Etudes de sociologie religieuse (1955-1956)" (Din Sosyolojisi

8 Fenomenolojik ve Formel, Tipolojik ve Morfolojik gibi araştırma tarzları bunlardandır. Detay için bkz: DESROCHE H., "Sociologies Religieuses", Paris, ed.P.U.F., 1968, s.35-100.

9 Gabriel Le Bras, "Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France (1942-1945)", Paris, P.U.F., Vol. I, 1942; Vol. II, 1945.

Araştırmaları)¹⁰ adlı eseri, onun din sosyolojisi çalışmalarında kendine has özelliğini vurgulamaktadır. Le Bras, eserlerinde dolaylı gözlemin neticesi olarak ortaya çıkan tarihi ve tipolojik bir din sosyolojisine paralel olarak, sosyal hayatta dinin yerini ve rolünü ,dolaysız gözleme dayanan saha çalışmalarıyla ortaya koymuştur. Onun ayrıca “Perspectives de Recherches en Matière de Sociologie Religieuse”(Din Sosyolojisi Konusunda Araştırma Perspektifleri)'de¹¹ belirttiği genel din sosyolojisinde, özellikle Katolisizmde uygulanan metot ve bakış açılarının İslâmiyete de¹² uygulanabileceğine ilişkin görüşler yer almaktadır. Daha sonra bu hususa değineceğiz.

Diğer önemli bir sosyolog, piskopos olan Fernand BOULARD (1898-1977)'dir. F. BOULARD Fransa'da papazlarla ilgili anketler yaparak piskopos, papaz ve laikler üzerine çalışmalar vermiştir. Onun çalışmaları “Centre Nationale des recherches scientifiques”(CNRS),(Ulusal İlmî Araştırmalar Merkezi) grubuna “Atlas de la Pratique Religieuse des Catholiques en France” (Fransa'da Katoliklerin Dinî Coğrafyası)nı hazırlamaları için kaynak teşkil etmektedir. Önemli eserleri “Pratique religieuse urbaine et régions culturelles”(Şehir ve Kültürel Çevrelerde Dinî Hayat)¹³,”Carte religieuse de la France rurale, Premiers itinéraires

10 Gabriel Le Bras, “Etudes de sociologie religieuse (1955-1956)”, Paris, P.U.F., Vol. I, 1955; Vol. II, 1956.

11 BERQUE J., CHARNAY J.P.(Sous la direction de), “Normes et Valeurs dans l'Islam Contemporain”(Çağdaş İslamda Normlar ve Değerler), Paris, ed. Payot, 1966, s. 286-289.

12 Ancak J. CHELHOD, Le BRAS'nın yukarıda adı geçen iki çalışmasının katolisizm için mükemmel olduğunu bildirmekte beraber, İslamî toplumlarda onun geçerli olmasının şüpheli olduğunu şöyle belirtiyor: “Bilindiği gibi M. Le BRAS anketlerinde dinî konuları değil dinî toplulukları incelemeyi öneriyor. Onun metodunda özellikle ilişki ve yapıları seçmek, tipolojileri düzenlemek, canlılığı ölçmek söz konusudur. O, gerçekte somut dinî hayattan hareket ederek, dünyevî olanda beliren, sayılabilen her şeyin istatistiğini yapmayı tavsiye ediyor. Ama gökten yeryüzüne gönderilmiş “Kutsal”, parantez arasına konulup geçiliyor veya unutuluyor.” CHELHOD'un görüşleri dikkate alındığında din sosyolojisi araştırmalarında takip edilen metot ve bakış açılarının farklı olması ve birbirine uymaması tabii olarak araştırmacıların ve araştırılan alanın farklılığına dayanıyor.(CHELHOD J, a.g.e. s.372).

13 Fernand BOULARD ve Jean REMY, “Pratique religieuse urbaine et régions culturelles”, Paris, ed. Ouvrières-Economie et Humanisme, 1954.

en sociologie religieuse” (Fransanın Kırsal Kesim Dinî Haritası, Din Sosyolojisinde ilk Rehber)¹⁴ dir.

Katolisizm Sosyolojisinin gelişmesinde katkıları bulunan üçüncü bir bilim adamı Louis-Joseph LEBRET (ö.1966) eski bir denizci olup, 1941 de ikinci dünya savaşı esnasında laik ve dindarlarla beraber “Centre Economie et Humanisme” (İnsanlık ve Ekonomi Merkezi)ni kuran ve aynı adla bir dergi yayınlayan birisidir. O, Din Sosyolojisinde sosyal anketleri ve istatistikleri kapsayan analiz metodunu önermektedir. Uluslar arası uzman olan Lebret özellikle latin Amerika’da ve Afrika’da eğitim merkezlerini ve çeşitli yayınları tanıtan birisi olarak tanınmaktadır.

Din Sosyolojisi çalışmalarına büyük katkısı olan bu öncüler, Jean Stoetzel’in öncüsü olduğu Fransız Kamuoyu Araştırma Enstitüsü ile sıkı ilişkilerde bulunuyorlardı¹⁵. Böylece Din Sosyolojisini ilgilendiren kamuoyu araştırmaları daha da zenginleşmiş oldu. Bunlardan Jacques SUTTER’in hazırladığı “La vie religieuse des Français à travers les sondages d’opinion(1944-1976)”(Kamuoyu Araştırmalarında Fransızların Dinî Hayatı(1944-1976))¹⁶ dikkati çekmektedir. İki ciltlik bu çalışma, değişik konulara (312 konu) ilişkin (1687) soru ve tespitleri içermektedir. Farklı statü ve konuma sahip olan insanların dine ilişkin sözleri, tutumları, algılama biçimleri konusundan ilginç tespitler sunmaktadır.

Bugün Fransa’da din sosyologları çeşitli kurumlarda bir araya gelmişlerdir. Bunları, devlet kurumu ve üniversiteler, özel kurumlar şeklinde sıralamak mümkündür.

Devlet ve üniversite kurumlarına bağlı olarak çalışanların başında 1954 yılında Gabriel Le Bras, Henri Desroche, François-André Isambert, Emile Poulat, Jacques Maitre tarafından “Centre Nationale des Recherches Scientifiques (CNRS)” (Ulusal İlmî Araştırmalar Merkezi) ne bağlı olarak

14 Fernand BOULARD, “Premiers itinéraires en sociologie religieuse”, Paris, éd. Ouvrières, 1966.

15 Emile Poulat, “La sociologie religieuse”, in: L’état des sciences sociales en France(Sous la direction de Marc Guillaume), Paris, ed. La Découverte, 1986, s. 395.

16 Jacques SUTTER, “La vie religieuse des Français à travers les sondages d’opinion (1944-1976)”, Paris, ed. du C.N.R.S, II. Tome., 1984.

kurulan “Groupe de Sociologie des Religions” (Dinler Sosyolojisi Grubu) gelmekte olup, bunlar 1956’da “Archive de Sociologie des Religions” (Dinler Sosyolojisi Arşivi) dergisini çıkarmaya başlamışlar, bu dergi daha sonra “Archives des Sciences Sociales des Religions” (Dini Sosyal Bilimler Arşivleri) adı ile yayımına devam etmiştir. Bugün hala yayımını sürdüren bu dergi, altı ayda bir yayınlanıp çeşitli Din Sosyolojisi konularına yer vermekle beraber din sosyolojisi alanına giren eserleri de tanıtmaktadır. Fikir verme açısından ana hatlarıyla bu konuları şöyle sıralayabiliriz: Metodoloji, epistemoloji ve din bilimleri, din sosyolojisi alanındaki büyük klasikler, dünyada din sosyolojisi çalışmaları, sanayileşme, şehir hayatı ve din, öğrencilerde, kadınlarda, işçilerde, aydınlarda dini davranışlar, marksizm ve din, sosyalizm ve din, din ve gelişme, vb. Söz konusu derginin dışında din sosyolojisi alanına giren konulara zaman zaman yer veren *PUF* yayınlarından “Cahiers internationaux de sociologie”(Uluslararası Sosyoloji Dergisi), *CNRS* yayınlarından “Revue française de sociologie”(Fransız Sosyoloji Dergisini), *MSH* ve *EHESS* yayınlarından “Actes de la Recherche en science sociales”(Sosyal Bilimler Araştırmalarında Aşamalar) dergilerini de anmak yerinde olacaktır.

CNRS kurumuna bağlı olan bir başka araştırma grubu “Des Groupements de Recherches Coordonnés” (Ortak Araştırmalar Grubu)dur. Bu grup farklı disiplinlerde çalışan ve belirli bir konuda geniş araştırma yapıp, araştırma ve sonuçlarını yayınlayan araştırmacılarıdır. Aynı şekilde 1986’dan beri “Religion et Modernité” (Din ve Modernlik) üzerine çalışan “Groupe de Recherches” (Araştırmalar Grubu) vardır. Bunların yaptığı çalışmalar 1992’de şöyle sıralanmaktadır. “Jeune et Religion” (Din ve Gençlik), “Judaïsme et Modernité” (Yahudilik ve Modernlik), “Concept de Solidarité” (Dayanışma Kavramı), “Religion et integration Europeen” (Din ve Avrupa’nın Entegrasyonu), “Organisation de l’Eglise Catholique” (Katolik Kilisenin Örgütlenmesi), “Pluralisme Confessionnel et Identité Culturelle” (Dini Çoğulculuk ve Kültürel Kimlik), “Religion et Modernité / Problèmes Généraux” (Din ve Modernlik/Genel Problemler), “Religion et Politique” (Din ve Siyaset), “Religion et Solidarité” (Din ve Dayanışma), “Religion et Politique en Amérique

Latine” (Latin Amerika’da Din ve Siyaset), “Mobilisation de la pensée Chrétienne dans le Champ du Social” (Sosyal Alanda Hıristiyan Düşüncesinin Değişimi), “La Modernisation des Juifs” (Yahudilerin Modernizasyonu), “Les religions Monoteistes et l’Education féminine” (Tek Tanrılı Dinler ve Kadın Eğitimi), “Formes Sensibles de la Religion” (Dinin Algılanabilir Şekilleri).

Yine Paris’te “l’Ecole Pratique des Hautes Etudes” (Uygulamalı Yüksek İlimler Okulu) nun 5. seksiyonu din bilimlerine ayrılmış olup Üniversiteler ve Fransız Koleji ile irtibat halindedir. Bu seksiyon 1886’da kurulmuş olup on iki bölümden oluşmaktadır. Bunun altısı Hıristiyanlığa, altısı diğer dinlere özellikle Orta Doğu ve İslâm’a ayrılmıştır.

Diğer yandan UNESCO ‘nun sosyal bilimler bölümüne bağlı olup, ikinci dünya savaşından sonra kurulan “Association Internationale de Sociologie” (Milletler Arası Sosyoloji Derneği) çeşitli kongreler yapmaktadır. 1959’da 4. kongrede “Dinler Sosyolojisi Kongresi” kurulmuş olup, hala çalışmalarına devam etmektedir.

Özel kurumlara gelince bunlar, kişisel girişimlerle meydana gelen fakat direkt olarak araştırmaya dayanmayan derneklerin organize ettiği kollokyum, seminerler veya araştırma merkezlerinin sosyologlarının diğer araştırmacılarla fikir, veri alış-verişinde bulunması ile meydana gelmiş kurumlardır.

Bunlardan “Association Française de Sociologie Religieuse” (Fransız Din Sosyolojisi Derneği) 1952 de kurulan ve Gabriel Le Bras’ın ilk başkanlığını yaptığı “Centre Catholique de Sociologie Religieuse” (Katolik Din Sosyolojisi Merkezi)’nin devamıdır. Bir araştırma merkezi olmayan ve genellikle mevcut araştırma merkezlerinin dışında kalmış sosyologları bir araya toplayan bir kurumdur. Başlangıçta Piskoposluğa bağlı daha sonra Metropolitlikle devam eden ve 1970’de yeni bir statüye kavuşup dîni olmaktan çıkarak tamamen bağımsızlaşan “Association Française de Sociologie Religieuse” (Fransız Din Sosyolojisi Derneği)- akademik olsun veya olmasın- Din Sosyolojisi araştırmacılarını bir araya getirip, bu alanla ilgili konuları incelemektedir. 1988 den beri “la lettre de l’AFSR” (Fransız Din Sosyolojisi Derneği Mektubu) nu ve “l’Annuaire” (Yıllık) yayınlamaktadır.

“Le Centre Pastoral des Missions à l’Intérieur” (İç Görevler Papazlık Merkezi) dinî bir örgüt olup, coğrafi alanlar üzerindeki görevleri hazırlamak ve diğer alanların, halk dinleri ile olan irtibatlarını sağlamakta olup, ihtiyaç ve aciliyete göre “küresel anketler” düzenlemektedir.

1959’ da Jacque Verscheuer (ö. 1987) tarafından Lille’de kurulan ve bölgesel din sosyolojisi etüdlerini gerçekleştiren merkez bugün çalışmalarını kesmiş bulunmaktadır.

“L’observatoire Régional Marseillais de la vie Régionale (ORMAVIR)” (Marsilya Bölgesi Bölgesel Hayatının Gözlemi) derneği, çalışmalarında Katolik, Protestan ve Yahudiler arasındaki işbirliğini konu edinmektedir.

Yine 1948’de Gabriel Le Bras ve Jacques Leclercq tarafından kurulan “la Conférence Internationale de Sociologie Religieuse (CISR)” (Milletlerarası Din Sosyolojisi Konferansı), Katolik kökenli sosyologları bir araya getirme niyetiyle kurulmuş olup daha sonra diğer dinlere de açılarak “ la Société International de Sociologie Religieuse (SISR)” (Milletlerarası Dinler Sosyolojisi Topluluğu) adını almıştır. Bu konferansların ilki 1948 de Louvain (Belçika) de yapılmış olup 22. si 1993 de Budapeşte’de yapılmıştır. Konferanslarda ele alınan konular “Archives des Sciences Sociales des Religions” (Dinî Sosyal Bilimler Arşivi) dergisinde yayınlanmaktadır. Bunlar arasında “Sanayi Toplumlarında Ateizm ve Din” (1971 Yugoslavya), “Çağımızda Dinî Konuların Değişimi” (1973 Hollanda), “Din ve Sosyal Gelişme” (1975 İspanya), “Dinî Sembolizm ve Sosyal Sınıflar” (1977 Fransa), “Din ve Siyaset” (1979 İtalya), “Din, Değerler ve Günlük Hayat” (1981 İsviçre), “Din ve Kamuoyu” (1983 İngiltere), “Din ve Modernité” (1985 Belçika) konuları işlenmiş olup bu liste daha da uzamaktadır.

Fransa’da din sosyolojisi çalışmaları, sekülerize olmuş bir toplumda Katolikliğin ve Protestanlığın aldığı tavır, ekümenizm ve laiklik, yeni dinî akımlar, modern toplumda dinin yeni sosyolojik tanımı, din sosyolojisinin gelecekte ele alacağı problemler gibi konular üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunlardan “Association Française de Sociologie Religieuse”(Fransız Din Sosyolojisi Derneği) nin 5-6 Şubat 1996’da “Nouveau Mouvements Religieux et Logiques Sectaires”(Yeni Dinî Akımlar ve Dinî Gruplar Mantiği) adı altında düzenlediği sempozyumda, Fransa’da Çağdaş İslamî

akımlardan güneşe tapanlara varıncaya kadar bütün dinî akımlar ele alınmıştır. Önceleri senede iki defa şimdi ise bir defa toplanan bu derneğin çalışmaları özel süreli yayınlarla zenginleşmektedir.

Bu çalışmaların dışında, İslam ülkelerinde din sosyolojisi araştırmaları hâlâ emekleme döneminde olmasına rağmen, genel ve sistematik din sosyolojisinin yanında özel olarak İslam Sosyolojisi ve İslamoloji ile meşgul olan, değişik kurumlarda sayısızca bilim adamları geçmişte olduğu gibi günümüzde de mevcuttur. Bunların en önde gelenlerini L. MASSIGNON¹⁷, J. CHELHOD¹⁸, L. GARDET¹⁹, J. BERQUE²⁰, J. P. CHERNAY²¹ gibi oryantalistler teşkil etmektedir. Sözü edilen bu oryantalistlerin hiç biri kendisini tamamen Din Sosyolojisine adanmış kimseler olmamakla birlikte, çalışmalarını İslâmî konular üzerinde yoğunlaştırıp aynı zamanda müslüman toplumların dinî-sosyal gerçeklerini ele almışlardır. Bunlardan J. BERQUE ve onun öğrencisi J.P. CHARNAY geleneksel tarihî yaklaşımı aşarak Genel Sosyolojinin metot ve tekniklerinden faydalanıp İslâm toplumlarının dinî sosyo-kültürel yapılarını ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. J.P. CHARNAY'ın "Sociologie Religieuse de l'Islam" (İslam'ın Dinî Sosyolojisi)²² adlı eseri özellikle ülkemizde bu alanda yapılacak çalışmalar için ışık tutacak niteliktedir.

II-Türkiye'de Din Sosyolojisi Çalışmaları Üzerine Bir Proje Önerisi

Türkiye'de de Genel Sosyolojinin yanında Din Sosyolojisi çalışmaları ilk olarak XX.yüzyılın başlarında Ziya Gökalp'le²³ başlamasına karşın,

17 MASSIGNON L., "Opera Minora", Beyrout, Dâr-al-Maaraf, 1963,III.Vol.

18 CHELHOD J., "Introduction à la sociologie de l'Islam de l'Animisme à l'Universalisme", Paris, Libraire G-P.Maisonneuve ed.BESSON. CHANTEMERLE, 1958. ; "Pour une sociologie de l'Islam", in: Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses", 1960 , n° 40/ 4, s. 367-382.

19 GARDET L., "La Cité Musulman, vie sociale et politique, Paris, Vrin, 1969 3e edition.; "L'Islam, religion et communauté", Paris, Desclée de Brouwer, 1970.;

20 BERQUE J., "Cent Vingt-cinq ans de sociologie maghrébine", in: Annales, Economie, Société, Civilisations, 1956, 11, n° 3, s. 296.

21 CHARNAY J.P., "Sociologie Religieuse de l'Islam", Paris, Sindbad, 1977.

22 Bu eser tarafımızdan tercüme edilmektedir.

23 İzzet ER, "Din Sosyolojisi", TDV İslam Ans. c. 9., s. 345.

ne yazık ki bugün ne Türkiye’de ne diğer İslam ülkelerinde, İslam inancını, kültürünü ve sosyal yapısını, tarihî gelişim ve seyri içinde, umumî sosyolojik çerçevede, genel olarak sistematik ve metotlu şekilde inceleyen bir araştırma ve araştırma grupları meydana getirmede²⁴ yeterli bir çabamın var olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Din Sosyolojisi bağlamında, İslam toplumunun genel görünüşünü Oryantalist olmakla birlikte, çalışmalarını İslâmî konular üzerinde yoğunlaştırıp aynı zamanda müslüman toplumların dini-sosyal gerçeklerini ele alan J.P. CHARNAY şöyle dile getirmektedir:

“İslam dünyasında üniversitelerde belirli çerçevelerde konu ele alınmış olsa da “çoğunlukla <<Din Sosyolojisi>> adı altında ya önceden önerilen dokunulmaz mücerret kavramların yoluyla İslam’ı daha derinden tanıma anlamında saf bir ilim, ya Batılı veya Marksist <<büyük klasikler>>ce belirlenen teori ve hipotezlerin somut müslüman gerçeğine uymayan ve yüzeysel bir şekilde taklidi, ya çağdaş İslam düşüncesinin büyük akımlarının ideolojik bir açıklaması, ya da kutsal bir ziyaret yeri, kamu hizmeti gören bir yardım kuruluşunun işlevselliği veya bunun cami hizmetleriyle olan ilişkisi gibi bir olayın fotografik, sosyografik ve monografik denebilen basit bir açıklaması yapılır”²⁵.

Bryan S. TURNER ise İslam sosyolojisi üzerine yapılan çalışmaları şöyle özetlemektedir.

Batılıların İslam üzerine yaptıkları çalışmalar bir yana bırakılırsa, son elli yılda yayınlanmış her hangi bir din sosyolojisi kitabının tetkiki, şu üzücü ve fakat sıkça tekerrür eden gerçeği ortaya koyacaktır ki, sosyologlar İslam’la ya yüzeysel olarak ilgileniyorlar ya da İslam’ın ve İslam toplumlarının gerçek olarak tanınmasına bulunabilecekleri hiç bir katkıya sahip değildir. Önemli bir İslam sosyolojisi geleneği olmadığı gibi, İslâmî konularda modern araştırmalar ve yayınlar da az düzeydedir.²⁶

24 Er İ., “İlahiyat Fakültelerinde Nasıl Bir Din Sosyolojisi Öğretimi?”, in: Yüksek Öğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu, O.M.Ü. İlahiyat Fak. Yay. 1988, s. 248.

25 J.P. CHARNAY, “Sociologie Religieuse de l’Islam”, Sindbad, Paris, 1977, s. 43.

26 Bryan S. TURNER, “Max Weber ve İslam”, Vadi yay. Ank. 1991, s.11-12.

Türkiye’de Genel Sosyoloji alanında, günümüzde toplumumuzu tanımlama konusunda, toplumla ilgili sosyolojik tespitlerde önemli bir çizgiye gelinerek, en azından toplumumuzun Batı’dan farklı, Batılı perspektifle yapılan açıklamaların bizler için yetersiz olduğu ve bu nedenle kendimize, kendi özelliklerimize uygun yeni perspektiflerin gerekli olduğu gerçeğine vurgu yapılmakta²⁷ ve din sosyolojisi alanında da bir hayli çalışma olmakla birlikte²⁸ bunların yeterli sayılması mümkün görülmemektedir²⁹.

O halde Türkiye’de din sosyologları bir taraftan Genel Sosyoloji ve Din Sosyolojisi alanında mesafeler katederken, diğer yandan çoğunluğu müslüman olan ülkemizde İslam Sosyolojisinin³⁰ kuramsal, metodolojik çerçevesini oluşturup, ülke şartlarına uygun Din Sosyolojisi araştırmalarının ilmî zeminini geliştirme ve gerçekleştirme çabasını göstermek zorundadırlar.

İlk sosyologlardan günümüze toplum olaylarının izahında önemli yeri olan din sosyolojisinin genel sosyoloji içerisinde önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Ancak bir kısım toplum bilimcilerin yaklaşımlarında -her ne kadar objektif olmaya çalışsalar da- dini, sanayi öncesi geleneksel toplum özelliklerini gösteren çağı karakterize eden bir fenomen olarak algılayıp, toplum modernleştikçe dinin toplumsal ve ferdi hayatta önemini kaybedeceği şeklinde *a priori*³¹ bir düşüncenin etkisinde kalarak, izafi ve spekülatif olmaktan kurtulamadıkları görülmektedir.

27 Doğan ERGUN, “Yöntemi Bulmak”, Gerçek yay., 1993, s. 66.

28 ER İzzet, “Türkiye’de Din Sosyolojisi Çalışmaları”, in: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C 1. sayı:1, 1986, s.125-131.

29 Doğan ERGUN, a.g.e., s.66.

30 Burada şimdilik “İslam sosyolojisi mi”, “İslâm’ın dîni sosyolojisi mi”, yoksa “İslam dîni sosyolojisi mi” gibi kavram tartışmalarına yol açmamak için “İslam sosyolojisi” kavramından kastımızın müslümanların sadece dîni yaşantılarını kapsayan “İslâm’ın dîni sosyolojisi” olduğunu belirterek ileride bu kavramlarla ilgili bir makale hazırlığı içinde olduğumuzu belirtmek isteriz.

31 M. Emin KÖKTA?, “Türkiye’de Sosyal Bilimler ve Din Olgusu”, in: İslam ve Modernleşme, İSAM TDV yay. İst. 1997, s. 253-258.

Sözgelimi kökü A. Comte'un Pozitivizmine dayanan sosyolojik yaklaşıma göre din dönemini tamamlamıştır ve yerini "pozitif bilimler" almalıdır. Bütün gerçekliği "olgusal alana" hapseden ve "maddenin sınırlı alanını" bilginin temel konusu yapan tarihî süreci lineer bir gerçeklik kabul eden pozitivist anlayış; akıl ve bilim yoluyla Tanrı'nın büyüsunü bozmayı hedeflemiş, fakat gelişen süreç³² çok farklı biçimde işleyerek bu tezleri şüpheli hale sokmuştur.

Diğer yandan, sosyolojide işlevselciliğin ilk kurucularından olan E. Durkheim, dini adeta bir totem heykeline indirgerken³³, kökeni E. Durkheim'e ve M. Weber'e dayalı struktüral (yapısalcı) ve fonksiyonel (işlevsel) bir yaklaşımla toplum olaylarını açıklamaya çalışan T. Parsons ve izleyicilerinin "dini" toplumun alt yapısını oluşturan unsurlardan biri kabul ederek³⁴ onu güzel sanatların bulunduğu bir dereceye indirgedikleri müşahede edilmektedir. Oysa din, diğer alanlarda olduğu gibi sanata yön veren, onu olumlu ya da olumsuz bir şekilde etkileyen bir "öge" olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinin estetiğe yönelik tezahürü ilke ve esasların önüne geçirilmekte ve böylece, sanki dinin duygu ile denkleştirilmesi amaçlanmaktadır.

Marksizm'de ise sosyal olayları izah tarzının diyalektik bir kuramla açıklandığı, ekonominin tüm sosyal faaliyetlerin belirleyicisi olduğu ve toplumların tarihi süreçleri boyunca devamlı çatışma içerisinde olduğu bilinmektedir. Bu kurama göre din, statü bakımından üst tabakada bulunanların alt tabakalarda bulunanları sömürebilmek için uydurulmuş ve yüceltilmiş bir olgu olarak kabul edilmektedir. Akleden, düşünen, konuşan varlığın yerine, üreten ve kendini üretim biçimlerine göre ayarlayan, ilgi ve tepkilerini buna göre yönlendiren bir varlık konulmaktadır.

Örnek olarak sunduğumuz tanınmış sosyologları din hakkında bu tür açıklamalar yapmaya götüren sebebin, İslam'ın dışında beşerî ya da ilahî dinlerin içinde bulunduğu ve sahip olduğu değerlerden kaynaklandığı önemli

32 Dini değerlerin yükselişi için bkz. Gilles KEPPEL, "La Revanche de Dieu"(Tanrının İntikamı), ed. Seuil, Paris, 1984.

33 İlyas Ba-yunus, Ferid Ahmed, "İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi", Bir yay., İst. 1986, s.35.

34 Sezgin KIZILÇELİK, "Sosyoloji Teorileri", Momoza yay. Konya, 1992, s. 287-289.

sosyologlarca da ifade edilmektedir.³⁵ Bu tür yaklaşımları genelleştirerek özellikle yapısı, toplum ve fert hayatındaki rolü, dünyaya bakış açısı tamamen farklı olan İslâmî ve müslüman toplumları aynı metot ve yaklaşımlarla incelemek bir sosyologun ilmi objektivitesine olan güveni sarstığı gibi İslâmî ve mensuplarının oluşturduğu toplumu yeterince tanımamak olur.

O halde aynı dinin değişik mezheplerine mensup Batı ülkelerinde bile Katolik, Protestan (Lutherien, Reformist) şeklinde farklılaşan dinî mezheplerin şekillendirdiği aile, evlilik vb. kurumların açıklamasına özgü perspektifle Batılı olmayan İslam toplumlarındaki dinî-sosyal görüngüleri nasıl açıklayabiliriz? Bu aynıyla mümkün olmadığına göre, Batılı Hıristiyan bir toplumun dinî sosyal olaylarına bakış açısıyla, -her ne kadar bir takım etkilenmeler olsa da- bunlardan farklı olarak tezahür eden İslam toplumunun dinî sosyal olaylarının aynı perspektiflerle açıklanamayacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak burada çağdaş İslam toplumlarının oluşmasında İslam'ın rolünün ne olduğu, onun dışında başka sistemlerden ne derecede etkilendiği, bunun hangi alanlarda olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Aksi takdirde toplumsal gerçeklik (fait social) tam olarak açıklanamaz.

Tamamen genel Din Sosyolojisinin prensip ve metotlarına göre İslam'ın dinî sosyolojisinin yapılamayacağını bu konuda çalışan Batılı ve Müslüman sosyologlar³⁶ açıkça belirtirler. Ayrıca bunda esas zorluğun toplum bilimciler arasındaki mevcut olan İslam sosyolojisinin konusu, alan ve metodu üzerinde görüş birliği eksikliğinden kaynaklandığını eklerler.³⁷

Nasıl ki genel Din Sosyolojisinin konusu üzerinde gerek konuların farklılaşmasıyla, gerekse farklı kuramların benimsenmesiyle farklı görüşler beyan edilmekteyse aynı şekilde daha henüz temellendirilememiş

35 Bryan S. TURNER, a.g.e., s.11.

36 Örneğin Joseph CHELHOD, "Pour la sociologie religieuse de l'islam" (İslam Sosyolojisi üzerine) in: Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" 1960, no:40/ 4, s.367-382. Bu makale tarafımızdan Türkçe'ye çevrilmiş olup; EKEV dergisi Mayıs 1998 C.I. sayı 2, s.245-259 arasında yayımlanmıştır; J.P. CHARNAY, a.g.e. ve İlyas Ba-Yunus, Ferid Ahmed, a.g.e.

37 Joseph CHELHOD, a.g.e., s. 367.

İslamın dinî sosyolojisinin konusu üzerinde de sıkıntılar dile getirilmektedir. Söz gelimi G. Le Bras gibi bazı din sosyologlarının dinin incelenmesinden anladıkları şey “kutsal’ın fonksiyonu ve tabiatını açıklama”³⁸, J. CHELHODE din sosyolojisinin “bir kısım dinî sosyal grupları ve ilişkilerini”³⁹ incelemesi gerektiğini, N. DE VOLDER ise “dini hayatın sosyal yapı ve şekillerini (farklı örgütlenmeler, otorite şekilleri, elit takımı, sınıflar, kardeşlik...) ve bu yapılar (tarikatlar) arasındaki ilişkileri inceleme amacını güder ve üstelik dini gruplarla dindar olmayan grupların (sosyal sınıf, coğrafi grup vb.) durumlarını inceler⁴⁰ demektedir. Joachim Wach “din sosyolojisinin gerçek konusu tiplerin, kişilerin incelenmesi ve dinî gruplar arasında mukayese, kardeşlik ve dinî birliklerdir”⁴¹ der.

Oysa “Din Sosyolojisinin konusunu yapısal ve tipolojik bir dini grubun incelenmesine hasretmek (bu tehlikeli soyut bir düşüncedir), sosyal realitenin sosyolojik bakış açısının yanlış yorumlandığını bilmemekten ileri gelir(...). Her hangi bir şekli oluşturan dini grup, sosyolojik bir grup tipini değil, sadece onun özelliğini ortaya koyar.”⁴²

Görüldüğü gibi Batı’da yapılan deneysel Din Sosyolojisi araştırmalarında farklı bakış açıları olduğu bir yana, konular daha çok Kilise Sosyolojisi çerçevesinde ele alınıp kiliseye bağlılık ve devamlılık, dinî ayinlere katılma gibi ya da dinî topluluklar incelenerek, gruplar arası ilişkileri ve onların yapılarını ortaya koyma, tipolojilerini düzenleme ve canlılığı ölçme şeklindedir. Özellikle G. Le Bras bunlar üzerinde durmaktadır.⁴³ “Eğer açıkça söylemek gerekiyorsa, daha çok metodolojiye

38 Gabriel Le Bras, “Etudes de sociologie religieuse”(Din sosyolojisi Etüdüleri), ed. PUF.,Paris, 1955-56,Tome II, s.397.

39 Joseph CHELHOD, a.g.e., s.368.

40 N.de Volder, “L’objet de la sociologie religieuse” in: Lumen Vitae” VI, no 1 ve 2, 1951, p. 220’dan naklen Joseph CHELHOD, a.g.e.

41 Joachim Wach, “Sociologie de la religion”(Din Sosyolojisi), ed.Payot, Paris, 1955, s.8. Türkçe çevirisi için bkz. Ünver GÜNAY “Din Sosyolojisi Dersleri” E.Ü. Yay. Kayseri. 1993, s.24.

42 Joseph CHELHOD, a.g.e., s. 368.

43 Gabriel Le Bras, Sociologie religieuse et science des religions, in: Archives de sociologie des religions, no: 1., s. 13.

hitabeden G. Le Bras'nın eseri, Katolisizm söz konusu olduğunda mükemmel bir çalışma eseridir. Fakat İslam'a uygulandığı zaman şüpheli (...). O, gerçekte somut dini hayattan hareket ederek, dini olmayan (profan)da belirip sayılabilen her şeyin istatistiğini yapmayı tavsiye ediyor. Gökten yer yüzüne gönderilen "Kutsal" ise, parantez arasına konulmuş ve unutulmuştur. Araştırmacı sayabildiği ve ölçebildiği ilişkileri toparlıyor".⁴⁴ Bir dünya kurmayı sosyal bilim ve ölçülebilir ilişkilere hasretme meseleyi sadece görünenele, maddî olanla sınırlandırmaktır. Burada "profan" bakışın çok net etkisi söz konusudur. İşte bu da gösteriyor ki Batı'da Hıristiyanlığa göre geliştirilen din sosyolojisi perspektifleri İslam toplumlarına olduğu gibi yansıtılamaz ya da yansıtılırsa gerçeği açıklayamaz.

İslam her şeyden önce bir dindir. Din olduğu kadar bir kültür, bir medeniyet, mümkün olanı kapsayan bir dünya görüşü olduğu gibi bazen bir ideoloji⁴⁵ olarak da kabul edildiği görülür. Çeşitli sahalarda inananlarına düşünce ve eylemi emreder. Bu şekilde dinlerin alt yapılarının ışığında ekonomik sistemleri, politik kurumları tüm olarak açıklayan sistemler, madde ile manayı, kutsal ile olmayanı bir arada bulunduranlardır.⁴⁶

İslam'ın "sosyolojik ve teolojik olarak hem Dünya'yı hem de Ahireti kapsayan bir sistem"⁴⁷ olması onun oluşturduğu toplumların özel olarak incelenmesini gerektirdiğine göre oluşturulacak olan kuram İslâmî toplumsal gerçekleri kapsamalı ve bireysel, grupsal, cemaatsel, ulusal ve uluslar arası düzeylerde insanı harekete geçiren durumlar bu kuramın odak noktasını oluşturmalıdır.⁴⁸

İnsanın ontolojik olarak bu alemin bir parçası olduğu bir gerçektir. Ontolojik olarak evrenin ve içindekilerinin Allah tarafından yaratılması gerçeğine -tabii olanla târihî olan arasında bir denklik anlamına gelmeyeceği açık olduğuna göre- ve tarihî alanın mihverini de insanın

44 CHELHOD, a.g.e., s. 372.

45 Maxime RODINSON, "L'İslam politique et croyence", ed. Fayard, Paris, 1993, s. 36-37.

46 CHELHOD, a.g.e., s. 374.

47 J.P. CHARNAY, a.g.e., s. 15.

48 İlyas Ba-yunus, Ferid Ahmed, a.g.e., s. 68.

iradesi oluşturduğuna göre bu alanın belli tarihî kurallarla⁴⁹ inşa edildiği bir vakiadır. Vahy'in epistemolojik olarak bilgi kaynağı kabul edilmesinin gerekliliğinden ve nihayet "sosyolojideki kuramların kapsamını şimdiye kadar mevcut ve kazanılmış bilgiler gösterdiğinden,"⁵⁰ bu temel fark dikkate alınarak, İslam'ın dinî sosyolojisinin bilimsel çerçevesinin "Kutsal"ı dışarıda bırakmayacak ve müslümanın hayatının gerçekliğini bütünüyle açıklayacak şekilde oluşturulması gerekir.

Diğer yandan İslâmî bir toplumda "ontolojik olarak, dinî olmayan faaliyetlerin ve alanların dinî faktörlerinin incelenmesi ile dinî faaliyetler ve alanların dinî olmayan faktörlerinin incelenmesi arasındaki klasik ayırım uygun düşmemektedir"⁵¹. Böyle bir hassasiyet göstermenin esas amacı İslam toplumlarının işleyişini anlamak için maddî olan yani günlük sosyal hayatta olanların manevî alanla ilişkili olduğuna işaret etmektir. Zira müslüman toplumlarda "bâtıl inançlarla yoğrulmuş eğitimsiz kişilerden, materyalist ya da ateist akılcı bir zihniyete sahip olan kişilere varıncaya kadar herkeste İslam medeniyetine aidiyet duygusu"⁵² söz konusudur.

O halde burada İslam'ın dinî sosyolojisinin teorik ve pratiğe ait (empirik) yönlerinin yani "bir yandan Vahyin mantığı tarafından talep edilen sistem ve öbür yandan doğrudan doğruya verilen olaylar ve davranışlar"⁵³ in olabileceğini, bunun teorik yönünün "İslâm'ın bizzat kendisi tarafından sunulduğu"⁵⁴, olan Kur'an ve Sünnete bağlı olmakla beraber, daha önceki ve mevcut çağdaş İslam toplumlarının şekillenmesinde rol alan ulemanın (İslam hukuku ve Kelam eserlerinde ya da diğer eserlerde çeşitli konular arasında yer alan) görüşleri de önem arzeder. Hatta bu görüşlerin dışında ideolojik olarak etkilendikleri düşüncelerin de bu teorik alanın sınırlarını

49 Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Ömer ÖZSOY, "Sünnetullah, Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması" Fecr yay. Ank. 1994. s. 75-185, özellikle 154-182.

50 Doğan ERGUN "Sosyoloji ve Tarih, Sosyolojide Yöntem Sorunu", Der yay., İst. 1982, s. 55.

51 J.P. CHARNAY , a.g.e., s. 19.

52 a.g.e. s. 16.

53 a.g.e. s. 24.

54 a.g.e. s. 22.

belirlemede veri olabileceğini söylemek bizi genelleme yapmaktan kurtaracağı gibi söz konusu yaklaşıma nesnellik de kazandıracaktır.

Bu duruma göre bir yandan Vahyin mantığı çerçevesinde oluşturulması gereken toplumsal yapı ve diğer yandan Vahyin anlaşıldığı şekilde oluşturulan toplumun sosyolojik yapısının açıklanması gereği karşımıza çıkmaktadır. Bu açıklama için J.P. CHARNAY dört açıklama sistemi ortaya koymaktadır:

«Değişmez prensip halindeki dinî sistem; yaşanan içten hissedilen psiko-sosyolojik sistem; ilk iki sistemi yorumlayan dışarıdan sosyolojik olarak ya da kavramsal olarak inşa olunan semantik sistem; bütünüün metodolojik imkânlarını kullanarak ilk üçü tarafından sağlanan unsurları düzenlemeye çalışan genel sosyolojik sistem⁵⁵.»

İslam toplumlarının empirik olarak incelenmesinde müslümanların pratik hayatlarına ait ne var ise bütün tezahürleri kapsamalıdır. Bu tezahürlerin sosyolojik izahı ancak Vahyin çeşitli İslam toplumlarında nasıl anlaşıldığını tespit ederek oluşturulacak “tipolojiler⁵⁶”den hareketle müslümanlık üzerine Din Sosyolojisinin özel yöntem ve ona bağlı tekniklerinin ortaya çıkarılmasıyla mümkün olabilecektir.

Acaba “ne” ve “nedir”i tanımlayan veya gösteren bu teorik prensiplere bağlı olarak toplumun dini yönden “nasıl”lığını anlayabilmemize yarayan yöntemi nasıl tespit edebiliriz? Daha önce belirttiğimiz gibi İslam bütüncül bir yapı oluşturduğundan, İslam’ın dinî sosyolojisinde yöntemi ilgilendiren her şey önemli bir engelle karşılaşılıyor.⁵⁷ Bu engellerin aşılması çok kolay olmamakla birlikte mevcut Genel Sosyoloji ve Din Sosyolojisinin yöntemlerinden yararlanarak, yapılan ve yapılacak çalışmalar bu alanda belirli bir mesafe kat etmeyi sağlayacağı gibi söz konusu engellerin nasıl giderileceği konusunda da ışık tutacaktır. Bu bağlamda J.P. CHARNAY sosyolojiye ait bazı teknik ve yöntemlerin müslüman toplumlarda ortaya çıkan olayların analizine uygulanabileceğini ancak, bu toplumlarda dini alanın tahlilini sürdürmek için metodolojik yeniden elden geçirmelerin ve

55 a.g.e. s. 24.

56 a.g.e. s. 245-322.

57 J.P. CHARNAY , a.g.e., s. 325. Ayrıca bkz. Joseph CHELHOD, a.g.e. s. 375.

adaptasyonların zorunlu olacağını ifade edip, geleneksel tarihi yaklaşımı aşarak genel sosyolojinin metot ve tekniklerinden faydalanıp İslâm toplumlarının dini sosyo-kültürel yapılarını ortaya çıkarmaya çalışmıştır.⁵⁸

Din Sosyolojisinin araştırmalarında takip ettiği metotlarda iki temel dayanağı vardır: Sosyoloji (toplum bilimleri) ve İlahiyat (dinî ilimler). Yani bir kısım metodolojik problemler toplumun incelenmesiyle ilgili olup, din sosyolojisi onları genel sosyoloji ile ortaklaşa paylaşmaktadır. Diğer bir kısım problemler ise dinî hayat, tecrübe ve tezahürler ve bunların tabiatıyla ilgili olup, bunları da o, ilahiyatla paylaşmaktadır.⁵⁹ Sosyoloji normatif olmayan bir ilim olup, olayların izahında daha çok zihinsel bir akıl yürütme olan tümevarım metodunu⁶⁰ kullanır. Din Sosyolojisinin konusunun⁶¹ “toplumun ortaklaşa dinî hayatının, din ve toplum münasebetleri ve bu münasebetlerden doğan etki ve tepkilerin, dinî grupların incelenmesi,”⁶² amacının da din sosyolojisinin konusu içinde zikredilen hususların sosyolojik olarak izahı olduğunu söylersek amacın gerçekleşmesi için faydalanacağımız yöntemi de açıklamış oluruz ki, bunlar “vasıflama, karşılaştırma, anlama ve açıklamadır”⁶³. Bunlardan tek başına kullanıldığında vasıflama ile ilgili olarak itirazlar olsa da⁶⁴ bugün Genel Sosyolojinin ve Din Sosyolojisinin sık sık müracaat ettiği yollardan biri olup, toplumun dinî olaylarının açıklanmasında büyük bir yeri vardır.

Vasıflama metodununun dolaylı gözlem tekniğinden faydalanarak İslam'ın doğuşundan günümüze, İslam dünyasında dinî sosyal düşüncenin doğuşu, gelişme ve değişme süreci, sosyal hayatı belirleyen esaslar, kurumsal olarak ortaya çıkan sosyal ve dinî müesseselerin çıkış, işleyiş ve sosyal düzen içindeki fonksiyonu, bu müesseselerin yansıtmış olduğu dinî hayat, kültürel olarak etkileme ve etkilenme, değiştirme ve değişme süreçleri,

58 J.P. CHARNAY , a.g.e..

59 Ünver GÜNAY “Din Sosyolojisi Dersleri”, E.Ü. yay. Kayseri, 1993, s. 33.

60 Bu konuda farklı görüşler için bkz. Doğan ERGUN, “Yöntemi Bulmak”, Gerçek yayınevi, İst. 1993.

61 Önceden zikredildiği gibi Din sosyolojisinin konusuyla ilgili farklı görüşler olmakla birlikte biz bunu tercih ettik.

62 GÜNAY Ü.,a.g.e., s. 23.

63 GÜNAY Ü.,a.g.e., s. 34-51.

64 Joseph CHELHOD, a.g.e., s. 375.

bu süreç içerisinde ortaya çıkan düşünce yapıları, gruplar arası reaksiyonlar, bugüne kadar tarih ve İlahiyat perspektifinden ele alınmış eserlere müracaat ederek, günümüze ışık tutacak şekilde araştırılarak sosyolojik temellendirmelerle ortaya konabilir.⁶⁵

Böylece bir yandan geçmişte İslamî değerlerle pratikler arasındaki ilgi ortaya konurken, aynı zamanda bunların ne kadar islâmî olduğunu ortaya çıkaran bulgular elde edilecek, dolayısıyla Din (İslam) Felsefesine doküman sağlanacak, diğer yandan günümüzde pratik hayatta yaşanan İslamla ilgili bulgular teolojik ve tarihî bir takım mukayeselerin yapılmasına imkan sağlayacaktır.

İkinci aşamada vasıflayıcı bir metotla elde ettiğimiz bu veriler diğerleriyle karşılaştırılarak bir açıklamaya gidilecektir. Bu açıklamalar anketlere dayalı, yüz yüze (survey) görüşmelere dayalı olduğu kadar, tarihî etnolojik ve istatistikî verilere dayalı olacaktır. Herne kadar sosyal olayları anlama ve açıklama metodu konusunda bazı anlaşmazlıklar olsa da “bunlar daha çok sosyolojinin kökenlerinin çokluğundan ve ortaya koyduğu problemlerin çeşitliliğinden kaynaklanmakta olup, birincisi yani anlama sosyolojik bilginin öznesi ve nesnesi arasındaki ilişki seviyesinde yer almaktadır.”⁶⁶ Ve “anlama kavramının basit bir *flatus vocis* olması, hiç bir zaman sosyolojide uygulanamayacağı anlamına gelmez. (...) Herhangi bir toplumsal olayı açıklamak, anlaşılması gereken eylemlerin, davranışların sonucunu çıkarmaktır. Kuşkusuz, duruma göre bu ilkelerin uygulanması az çok zordur.”⁶⁷ Bu duruma göre müslüman bir toplumda araştırma yapan sosyolog deskriptif (vasıflayıcı) bir yol takip ettiği gibi, zor ve eleştiriye açık ta olsa, anlama ve açıklama metodundan da yararlanarak yerine göre mukayeseler yapacak ve açıklamalara da girecektir.

Tanzimat dan günümüze devam eden değişim ve modernleşme süreci içinde Batı ve İslam medeniyeti arasında düşünsel ve kültürel etkileşimlerin

65 Bu konuda Mustafa AYDIN'ın “İlk Dönem İslam Toplumunun ?ekillenışı”, Pınar yay. İst. 1991. adlı çalışması bir başlangıç sayılabilir.

66 Raymond BOUDON, “Sosyoloji Yöntemleri”(Çev. Alev TÜRKER), İletişim yay. 1991. s.19.

67 BOUDON, a.g.e., s. 22.

yaşandığı ülkemizde ferdi ve toplumsal hayatın çeşitli alanlarında ayrılmaz bir şekilde devam eden dinin doğrudan doğruya etkisinde olan kişi, grup, müesseseler olduğu gibi dolaylı olarak dinin tesirine maruz kalan müesseseler de vardır. Bunlardan birinci gruba dahil olanlardan kişi ve grup olarak dindarları ve tarikatları söyleyebileceğimiz gibi, kurumlar olarak dinî hayatın alt yapısını oluşturan dinî müesseseler, resmî dinî eğitim kurumları (örgün ve yaygın), gönüllü dinî eğitim kurumları (örgün ve yaygın), dinî hizmet veren kurumları zikredebiliriz. İkinci gruba dahil olup dolaylı olarak dinin tesirine maruz kalan müesseseler ise din ve devlet, din ve siyaset, din ve ekonomi gibi formel olarak dinden ayrı, fakat karşılıklı etkileşim içinde olan kurumlar zikredilebilir.

Türkiye gibi sosyal hayatı belirleyen esasların dinden ziyade seküler olduğu bir toplumda, iktisadî, hukukî, siyasî alanlar dinî alandan formel olarak ayrılmaktadır. Bununla beraber ferdin tüm hayatını kapsayan dinin toplumsal hayatın diğer unsurlarından tamamen çekildiği söylenemez. Çünkü din, ferdi bir alana özgü gibi görünse de fertler toplumdan ayrı bir şekilde yaşayamayacağından dinin etkisi toplum düzeyinde yüzeysel de olsa ortaya çıkmaktadır.

Ancak “dinî değerlerin tesiri sosyal bir sahada her zaman açık ve seçik olarak belli değildir. Manevî değerler tesirini gayet ince bir şekilde icra ederler, zira görülmeden müesseselere, tutum ve davranışlara, hayat tarzına ve ma’şerî şuura nüfuz ederler (...) Bütün bunlar sosyal morfoloji ile ilgilenen sosyologa, dinî ve sosyal mevzuda, müesseselerin sosyolojisi ve değerlerin sosyolojisi olmak üzere teorik olarak iki tip din sosyolojisinin düşünülebileceğini, ancak bunların birbirinden ayrılmalarını imkansız kılan bir bağın da mevcut olduğunu göstermektedir.”⁶⁸

Bu duruma göre ilk etapta gerek Türkiye genelinde, gerekse lokal düzeyde dinî hayatla ilgili yapılacak çalışmalarda, “Dinî Morfoloji” olarak da nitelendirilen deskriptif (vasıflayıcı) metottan faydalanmamız yararlı

68 Hervé Carrier, “Comment Etudier les Valeurs et les Institutions Religieuses d’un Pays” (Bir Ülkenin Kıymet Hükümleri ve Dinî Müesseseleri Nasıl incelenir?), in *Essais de sociologie Religieuse*, Paris, 1967, s. 39. Bu makalenin Türkçesi için bkz. Münir KOŞTAŞ, A. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, C.XXIX, s.335-346.

olacaktır. Bir ülkenin ya da bir bölgenin manevî değerlerini ve dinî müesseselerini tanımada, dinî hayatla, dinî gruplar ve onların dış ve iç bünyeleri ile ilgili somut durumları anlamada, onlarla çevre şartları arasındaki ilişkileri ortaya koyma, ve oradan belli tiplerin teşhisine yönelik çalışmalarda bu, önemli bir yoldur.⁶⁹

Bununla beraber Acquaviva'nın da vurguladığı gibi Glock'un Stark'la yapmış olduğu çalışmaların ortaya koyduğu bir gerçek olarak, metodolojik açıdan ancak çok yönlü yaklaşımlar bizi doğruya götürebilir. Çok yönlü yaklaşımlar derken kasdolanın sadece dinî yaşantının her görünümü değildir, çünkü her görünüm için sosyolojik perspektif yeterli olmayabilir. O halde çok yönlü yaklaşım çok disiplinli bir yaklaşımı, en azından çeşitli sosyal bilimlerin (Psikoloji, Tarih, Antropoloji) verilerinden yararlanmayı içermelidir.⁷⁰

Buna göre biz çalışmalarımızda bir taraftan söz konusu çok yönlü yaklaşımları göz önünde bulundururken, aynı zamanda dinî hayatın inanç, ibadet, dinî duygu, dinî bilgi ve etkileme boyutunu ortaya koymadan önce dinî hayatın alt yapısını oluşturan kurum, kuruluş ve onların temsilcilerinin nasıllığını ortaya koymalıyız ki dinî hayatın çeşitli boyutlarının olumlu ve olumsuzluklarının kaynağını tespit etmiş olalım. Aksi takdirde dinî sosyal davranışın doğasını oluşturan tabanın durumu açıklanmazsa dinî sosyal gerçeklik tam olarak ortaya çıkmayacak ya da sosyolojik olarak yapılan açıklama bilimsel yönden eksik olacaktır. O halde ülkemizde belirli yerlerde ve sadece belirli sayıdaki kişilerde uygulanan anketlerle ya da diğer tekniklerle elde edilen bulgular, toplumun dinî sosyal gerçekliğini ve tümünü kapsamayacağı gibi, dinî hayatın olumlu ya da olumsuz yönlerini açıklamada tek başına yeterli olmayacaktır.

Bilindiği gibi bir araştırmanın bilimsel olma özelliklerinden bir tanesi de toplumsal olayların bütünlüğü ilkesidir. Bu duruma göre toplumsal olaylar arasında karşılıklı bir bağımlılık ilkesinin varlığından hareketle incelenen konunun toplumsal yapıyla olan ilişkileri de belirlenmelidir.

69 Carrier, a.g.e., s. 38.

70 Sabino ACQUAVIVA, Enzo PACE, "La Sociologie des Religions" (Dinler Sosyolojileri), ed du CERF, Paris, 1994, s. 74.

Böylece incelenen konuyla ilgili diğer toplumsal nedenler ve bunların birbirlerine etkileri de gözden kaçırılmamış olacaktır.

Bundan dolayı biz burada ülke düzeyinde ya da lokal olarak dinî hayatla ilgili yapılacak çalışmalarda, neden-sonuç ilişkisini ortaya koymada faydalı olabileceğini düşündüğümüz araştırma alanlarını sunmak istiyoruz. Şüphesiz bu bakış açısında yer alan hususlar yerel şartlara göre artırılabilir ya da eksiltilebilir özelliğe sahip olacaktır.

Dini Hayatın Alt Yapısının Teşkil Eden Kurum ve Kuruluşlar⁷¹

I- Dinî Hizmetin Verildiği Müesseseler

I.1- Camiler

I.2- Kiliseler

I.2.1-Katolik Kiliseler

I.2.2-Ortodoks Kiliseler

I.2.3- Protestan Kiliseler

I.3- Sinagoglar

II- Dini Eğitim Kurumları (Resmî Örgün-Yaygın)

II.1- Millî Eğitime Bağlı Dinî Örgün Eğitim Kurumları

II.2- Üniversitelere Bağlı Dinî Yüksek Örgün Eğitim

II.3-Diyanet İşleri Başkanlığına Bağlı Örgün Eğitim

II.3.1-Kur'an Kursları

II.3.2-Diyanet Eğitim Merkezleri

II.4-Yaygın Dinî Eğitim

II.4.1-Yüz yüze Yapılan Yaygın Dinî Eğitim

II.4.1.1-Vaazlar

II.4.1.1.1-Vaazların Vakti,Yeri ve Süresi

71 Araştırılması gereken bu konuların hazırlanışında I. Din Şurasında Mustafa Çetin BAYDAR tarafından sunulan "Tebliğ İçin Araştırma İhtiyacı ve Dinî İstatistikler" konulu tebliğden yararlanılmıştır. BAYDAR Mustafa Çetin, "Tebliğ İçin Araştırma İhtiyacı ve Dinî İstatistikler", I. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri, 1-5 Kasım 1993 (I), Ank. DİB yay. 1995, s. 233-245.

- II.4.1.1.2-Vaazların Sayısı
- II.4.1.1.2-Vaazların Konusu
- II.4.1.2-Hutbeler
- II.4.1.2.1-Hutbelerin Vakti ve Süresi
- II.4.1.2.2-Hutbelerin Konusu
- II.4.1.3-Salon Toplantıları (Konferans, Seminer, Açık Oturum vb.)
- II.4.1.3.1-Salon Toplantılarının Vakti ve Süresi Sayıları
- II.4.1.3.2-Salon Toplantılarının Konusu
- II.4.1.3.3-Salon Toplantılarının Konuşmacıları ve Eğitim Düzeyleri

II.4.2-Medya Yoluyla Yapılan Yaygın Dinî Eğitim

- II.4.2.1-Basılı Yayınlar (Türlerine Göre)
- II.4.2.1.1-Gazete ve dergiler (Konuları, baskı ve tirajları)
- II.4.2.1.2-Kitap ve Ansiklopediler (Konuları, baskı ve tirajları)
- II.4.2.1.3-Yazarları ve Uzmanlıkları
- II.4.2.1.4-Tercüme ya da telif oluşları
- II.4.2.1.5-Hitap ettiği okuyucu kitlesi (ilmî, halk, çocuk türü)
- II.4.2.2-Görüntülü ve Sesli yayınlar (Eğitsel, Belgesel, Müzik)
- II.4.2.2.1-Görüntülü dinî yayınların Süreleri
- II.4.2.2.2-Görüntülü dinî yayınların Konuları
- II.4.2.2.3-Görüntülü dinî yayınların Sayıları
- II.4.2.2.4- Sesli dinî yayınlar ve süreleri
- II.4.2.2.5- Sesli dinî yayınların Konuları
- II.4.2.2.6-Görüntülü ve Sesli yayınların ulaştığı alan ve kitleler

III- Özel (Gönüllü) Dini Eğitim Kurumları (Örgün-Yaygın)

III.1-Kur'an Eğitim ve Öğretimi Verenler

III.2-Kitle Eğitimi Verenler

III.2.1-Dernekler

- III.2.1.1-Derneklerin Sayısı
- III.2.1.2-Dinî Alt Yapıyı Sağlaması Bakımından Derneklerin Çeşitleri
- III.2.1.2.1-Cami Yaptırma Dernekleri
- III.2.1.2.2-Okul Yaptırma Dernekleri
- III.2.1.2.3-Kur'an Kursu Yaptırma Dernekleri

- III.2.1.2.4-Öğrenci Yurdu Yaptırma Dernekleri
- III.2.1.2.5-Dinî Hizmet Personeline Katkı Sağlayan Dernekler
- III.2.1.2.6-Dinî Eğitim ve Kültüre Katkı Sağlayan Dernekler
- III.2.1.2.6.1-Burs Veren Dernekler
- III.2.1.2.6.2-Aynî ve Nakdî Yardımda Bulunan Dernekler
- III.2.1.2.6.3-Aş evi, Düşkünler yurdu vd. Faaliyetleri Bulunanlar
- III.2.1.3-Derneklerin Mal Varlığı ve Mülkiyeti
- III.2.1.4-Derneklerin üyeleri,Eğitim düzeyi ve sosyo-kültürel çevresi
- III.2.1.5-Derneklerin Amaçları
- III.2.1.6-Derneklerin Eğitim Faaliyetleri (Konu, Süre, Çevre ve Etkileri)
- III.2.2-Yüz yüze Kitle Eğitimi Veren Dernekler**
- III.2.2.1-Salon Toplantıları (Konferans, Seminer, Açık Oturum vb.)
- III.2.2.2-Salon Toplantılarının Vakti ve Süresi Sayıları
- III.2.2.3-Salon Toplantılarının Konusu
- III.2.2.4 -Salon Toplantılarının Konuşmacıları ve Eğitim Düzeyleri
- III.2.3-Medya Yoluyla Kitle Eğitimi Verenler**
- III.2.3.1-Basılı Yayınlar (Türlerine Göre)**
- III.2.3.1.1-Gazete ve dergiler (Konuları, baskı ve tirajları)
- III.2.3.1.2-Kitap ve Ansiklopediler (Konuları, baskı ve tirajları)
- III.2.3.1.3-Yazarları ve Uzmanlıkları
- III.2.3.1.4-Tercüme yada telif oluşları
- III.2.3.1.5-Hitap ettiği okuyucu kitlesi(ilmî, halk, çocuk türü)
- III.2.3.2-Görüntülü ve Sesli yayınlar (Eğitsel, Belgesel, Müzik)**
- III.2.3.2.1-Görüntülü dinî yayınların Süreleri
- III.2.3.2.2-Görüntülü dinî yayınların Konuları
- III.2.3.2.3-Görüntülü dinî yayınların Sayıları
- III.2.3.2.4-Sesli dinî yayınlar ve süreleri
- III.2.3.2.5-Sesli dinî yayınların Konuları
- III.2.3.2.6-Görüntülü ve Sesli yayınların ulaştığı alan ve kitleler
- III.2.4- Vakıflar**
- III.2.4.1-Vakıflar sayısı
- III.2.4.2-Vakıfların Mal Varlığı ve Mülkiyeti
- III.2.4.3-Vakıfların üyeleri,Eğitim düzeyi ve sosyo kültürel çevresi
- III.2.4.4-Vakıfların Amaçları

III.2.4.5-Vakıfların Faaliyetleri

III.2.4.6.1-Vakıfların Eğitim Faaliyetleri

III.2.4.6.2-Vakıfların Sosyal Yardım Faaliyetleri

III.2.4.2-Medya Yoluyla Kitle Eğitimi Verenler

III.2.4.2.1-Basılı Yayınlar (Türlerine Göre)

III.2.4.2.2-Gazete ve dergiler (Konuları, baskı ve tirajları)

III.2.4.2.3-Kitap ve Ansiklopediler (Konuları, baskı ve tirajları)

III.2.4.2.4-Yazarları ve Uzmanlıkları

III.2.4.2.5-Tercüme ya da telif oluşları

III.2.4.2.6 -Hitap ettiği okuyucu kitlesi (ilmî, halk, çocuk türü)

III.2.4.2.2-Görüntülü ve Sesli yayınlar (Eğitsel, Belgesel, Müzik)

III.2.4.2.2.1-Görüntülü dinî yayınların Süreleri

III.2.4.2.2.2-Görüntülü dinî yayınların Konuları

III.2.4.2.2.3-Görüntülü dinî yayınların Sayıları

III.2.4.2.2.4-Sesli dinî yayınlar ve süreleri

III.2.4.2.2.5-Sesli dinî yayınların Konuları

III.2.4.2.2.6-Görüntülü ve Sesli yayınların ulaştığı alan ve kitleler

IV- Dini Hizmet Veren (Resmi) Kurumlar (D.İ.B. Ve Ona Bağlı Müftülükler)

IV.1-Cami Hizmetleri

IV.1.1-Cami Görevlileri

IV.1.1.1-İmam-Hatipler

IV.1.1.1.1-İmam-Hatiplerin Sayısı

IV.1.1.1.2-İmam-Hatiplerin Eğitim Seviyesi

IV.1.1.1.3-İmam-Hatiplerin Geldiği Sosyo-Kültürel Taban

IV.1.1.2-Müezzin -Kayyumlar

IV.1.1.2.1-Müezzin -Kayyumların Sayısı

IV.1.1.2.1-Müezzin -Kayyumların Eğitim Seviyesi

IV.1.1.2.1-Müezzin -Kayyumların Geldiği Sosyo-Kültürel Taban

IV.1.1.3-Cami içi Görevler

IV.1.1.4-Cami dışı Görevler

IV.2.-İrşat Hizmetleri

IV.2.1-Vaizler

IV.2.2-Bölge İrsat Kurulları

IV.2.3-İl veya İlçe İrsat Kurulları

IV.2.4-Fetva Kurulu

IV.2.4.1-Verilen Fetvaların Sayıları

IV.2.4.2-Verilen Fetvaların Konuları

IV.2.4.3-Fetva İsteyenlerin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Tabanı

IV.3-Sosyal Hizmetler

IV.3.1-Camilerde Toplanan Yardımlar

IV.3.1.1-Camilerde Toplanan Yardımların Konuları ve Sarf edildiği Yerler

IV.3.2-Camilerde Toplanan Zekat ve Sadakalar

IV.4-Hac ve Umre Hizmetleri

IV.4.1-D.İ.B. Organizasyonu ile Hacca Gidenlerin Sayısı

IV.4.2-D.İ.B. Organizasyonu ile Hacca Gidenlerin Yaşları

IV.4.3-D.İ.B. Organizasyonu ile Hacca Gidenlerin Cinsiyeti

IV.4.4-D.İ.B. Organizasyonu ile Hacca Gidenlerin Eğitim Seviyesi

IV.4.5-D.İ.B. Organizasyonu ile Hacca Gidenlerin Sosyo-Kültürel Tabanı

V. Tarikatlar

V.1- Bu zamana kadar yaşamış Tarikatlar

V.1.1-Günümüzde devam edenler

V.1.1.1-Şeyh ya da bağlı olunan dinî lider

V.1.1.2-Yapısı

V.1.1.3-Müritleri ve geldikleri sosyal taban

V.1.1.4- Etkisi

V.1.1.5-Ekonomik ve sosyal Faaliyetleri

V.1.1.6-Diğer Aktiviteleri

V.2- Cem Evleri

Kanaatimizce burada sözü edilen kurum ve kuruluşların hakkında elde edilen bulgularla söz konusu dinî hayatla ilgili sosyal bir olayın, diğer toplumsal gerçeklerle ilgilerini, ilgi derecelerini, neden-sonuç ilişkilerini toplumun ilgili diğer yapıları ile ortaya koymak, değerlendirmek daha yerinde olacaktır.

Bu çalışmadan elde edilen bulgular dinî hayatın çeşitli boyutlarını anlamak istediğimiz toplumda, olguların nedenselliğini ve nasıllığını ortaya koyacak verileri sağlayacak, dolayısıyla bunları açıklama, yorumlama ve mukayese imkanı elde edilecektir. Örneğin söz konusu araştırma yapılan yerde dinî inanç zayıflığı var ise, ya da bâtil inançlar çok ise bunları din öğretimi veren, din hizmeti veren, kurum ve mümessillerinin aktiviteleri, ders programları vb. ile karşılaştırma ve yorumlama imkanı sağlanacaktır. Bu bilgiler elde olmadığı takdirde araştırmacı sadece rakamları verecek ki bu da G. Le Bras'ın tabiriyle araştırmacıyı "muhasibeci"⁷² durumuna düşürecek, eğer yorumlamak zorunda ise kendi şahsî gözlemlerine dayalı olarak yapacaktır. Bu durum ise objektivite ve bilimsellik yönünden pek sağlıklı olmasa gerektir.

Ayrıca bu türde yapılan çalışmanın bulguları ilgili olan yerin dinî hayatını (olumlu ya da olumsuz) etkileyen kurum ve mümessillerinin durumlarıyla ilgili bilgi verirken aynı zamanda din eğitimi ve din hizmetlerinin nicelik ve niteliğini ortaya koyacak, yine bu alanlarda karşılaşılan problemler ve onların çözümüne ışık tutarak din eğitimi bilimcilerine ve din hizmeti veren kurumlara da bir katkı sağlayacaktır. Bu iki hususa ek olarak ülke düzeyinde bir takım planlamalara ve dinî hizmet politikalarının geliştirilmesini de yönlendirici olacaktır.

Sonuç olarak, Sosyolojik geleneğin beşiği olan ülkelerden biri olarak Fransa'da, Genel Sosyoloji'de olduğu gibi özel olarak Din Sosyolojisi alanında yapılan çalışmalar, son derece gelişmiş bulunmaktadır. Söz konusu çalışmalarda yapılan araştırmanın türü, konusu ve toplumun yapısına göre farklı metotlar ve bakış açıları geliştirilmiş, bir çok araştırma grupları kurulmuştur.

Türkiye'de Din Sosyolojisi çalışmaları⁷³ 1910 yıllarında başlamasına ve birinci dünya savaşı nedeniyle bir durgunluk geçirip, 1970'lerden sonra bir takım gelişmeler olmasına rağmen, örnek olarak seçtiğimiz Fransa ile karşılaştırdığımız zaman oldukça yetersiz olduğu anlaşılmaktadır.

72 G. Le Bras, Soc. des rel., Unesco, p. 11.

73 Bkz. ER İzzet, "Türkiye'de Din Sosyolojisi Çalışmaları", in: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, n° 1. 1986, s.125-131.

Yaklaşık bir asra yakın zamandan beri sosyolojik geleneğe sahip olan ülkemizde, İslam'ın dîni sosyolojisinin gelişmemesi bir eksikliktir. Oysa Batı (Fransa)'da sosyologlar sosyal hayatın diğer alanlarında olduğu gibi dîni alanda da sosyolojik metot ve teknikleri geliştirmişler ve böylece Katoliklik, Protestan ve hatta İslam Sosyolojisi çalışmaları ortaya çıkmıştır.

Ülkemizde Din Sosyolojisi alanında çalışmak isteyenlerin hem sosyoloji eğitimi hem de ilahiyat eğitimi almaları zorunlu görünmektedir. En azından her iki alanın akademisyenlerinin bir araya gelerek kuracağı ekip ya da ekiplerin, bu zamana kadar yapılan çalışmaları yeniden gözden geçirerek, ne yapıldığını ve bundan sonra ne yapılması gerektiğini tespit etmesinin, Türkiye'de Din Sosyolojisi çalışmalarını daha sistematik bir şekilde ele almada katkı sağlayacağını düşünüyoruz. Bunun için ilk etapta Türkiye'de genel ve sistematik din sosyolojisinin yanında İslam sosyolojisinin temellerinin oluşturulması için bütün İlahiyat Fakültelerinde bulunan -ve gerekirse diğer fakültelerin sosyoloji bölümlerindeki din sosyolojisine ilgi duyan- uzmanların bir araya gelmesi, Sosyal Bilimler Enstitülerine bağlı Din Sosyolojisi Araştırma Merkez(ler)inin kurulması elzemdir. Umarız mevcut İlahiyat Fakültelerinden biri bu önemli görevi üstlenir ve Türkiye'de din sosyolojisi alanında yeni çığırın açılmasına vesile olur.

Bibliyografya

- Année Sociologique", Diffusion P.U.F., 108, Bd. St. Germain 75006-Paris.
 ACQUAVIVA Sabino, PACE Enzo, "La Sociologie des Religions"(Dinler Sosyolojileri), ed du CERF, Paris, 1994.
 ARBOUSSE-BASTIDE P., "Auguste Comte et la sociologie religieuse", Archives de Sciences Religieuse, 1966, n° 22.
 ARBOUSSE-BATIDE P. , "Auguste Comte et la sociologie religieuse", Archives de Sciences
 Archives de sociologie des religions, no: 1.
 AYDIN Mustafa "İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı", Pınar yay. İst. 1991.
 BA-YUNUS İlyas , Ferid Ahmed, "İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi", Bir yay., İst. 1986.
 BAYDAR Mustafa Çetin, "Tebliğ İçin Araştırma İhtiyacı ve Dîni İstatistikler", I. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri, 1-5 Kasım 1993 (I), Ank. DİB yay. 1995.
 BERQUE J., "Cent Vingt-cinq ans de sociologie maghrébine", in: Annales, Economie, Société, Civilisations, 1956, 11, n° 3 .
 BERQUE J., CHARNAY J.P.(Sous la direction de), "Normes et Valeurs dans l'İslam Contem- porain"(Çağdaş İslamda Normlar ve Değerler), Paris, ed. Payot, 1966.
 BERQUE J., "Cent Vingt-cinq ans de sociologie maghrébine", in: Annales, Economie, Société, Civilisations, 1956, 11, n° 3.

- BOUDON Raymond , "Sosyoloji Yöntemleri"(Çev. Alev TÜRKER), İletişim yay. 1991.
- BOULARD Fernand , "Premiers itinéraires en sociologie religieuse", Paris, éd. Ouvrières, 1966.
- BOULARD Fernand ve REMY Jean , "Pratique religieuse urbaine et régions culturelles", Paris, ed. Ouvrières-Economie et Humanisme, 1954.
- CARRIER Hervé , "Comment Etudier les Valeurs et les Institutions Religieuses d'un Pays"(Bir Ülkenin Kıymet Hükümleri ve Dinî Müesseseleri Nasıl incelenir?), in Essais de sociologie Religieuse, Paris, 1967.
- CHARNAY J.P., "Sociologie Religieuse de l'Islam", Paris, Sindbad, 1977.
- CHELHOD J., "Introduction à la sociologie de l'Islam de l'Animisme à l'Universalisme", Paris, Libraire G-P.Maisonneuve ed.BESSON. CHANTEMERLE, 1958.
- CHELHOD J., "Pour une sociologie de l'Islam", in: Revue d'Histoire et de Philosophie Reli- gieuses", 1960 , n° 40/ 4.
- COMTE Auguste, "Cathéchisme Positiviste"(Pozitivizm İlmihali, çev.Peyami Erman), M.E.B yay. İkinci baskı., İstanbul, 1986.
- DESROCHE H., "Sociologies Religieuses", Paris, ed.P.U.F., 1968,
- DURKHEIM Emile, "Le suicide(1897)", Paris, Alcan, 9. édition P.U.F., 1985.
- DURKHEIM Emile, "Les formes élémentaires de la vie religieuse(1912)", Paris, Alcan, 7. édition P.U.F., 1985.
- ER İzzet, "Türkiye'de Din Sosyolojisi Çalışmaları", in: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, n° 1. 1986.
- ER İzzet, "Din Sosyolojisi", TDV İslam Ans. c. 9., s. 345.
- Er İzzet, "İlahiyat Fakültelerinde Nasıl Bir Din Sosyolojisi Öğretimi?", in: Yüksek Öğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu, O.M.Ü. İlahiyat Fak. Yay. 1988.
- ERGÜN Doğan, "Sosyoloji ve Tarih, Sosyolojide Yöntem Sorunu", Der yay., İst. 1982.
- ERGÜN Doğan, "Yöntemi Bulmak", Gerçek yayınevi, İst. 1993.
- GARDET L., "L'Islam, religion et communauté", Paris, Desclée de Brouwer, 1970.
- GARDET L., "La Cité Musulman, vie sociale et politique, Paris, Vrin, 1969 3^e edition.
- GARDET L., "L'Islam, religion et communauté", Paris, Desclée de Brouwer, 1970.
- GÜNAY Ünver, "Din Sosyolojisi Dersleri", E.Ü. yay. Kayseri, 1993.
- KEPEL Gilles, "La Revanche de Dieu"(Tanrının İntikamı), ed. Seuil, Paris, 1984.
- KIZILÇELİK Sezgin, "Sosyoloji Teorileri", Momoza yay. Konya, 1992.
- LE BRAS Gabriel , "Etudes de sociologie religieuse (1955-1956)", Paris, P.U.F., Vol. I, 1955; Vol. II, 1956.
- LE BRAS Gabriel , "Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France (1942-1945)", Paris, P.U.F., Vol. I, 1942; Vol. II, 1945.
- MASSIGNON L., "Opera Minora", Beyrou, Dâr-al-Maaraf, 1963, III.Vol.
- Maxime RODINSON, "L'Islam politique et croyence", ed. Fayard, Paris, 1993
- ÖZSOY Ömer, "Sünnetullah, bir Kur'an ifadesinin kavramlaşması" Fecr yay. Ank. 1994.
- POULAT Emile , "La sociologie religieuse", in: L'état des sciences sociales en France(Sous la direction de Marc Guillaume), Paris, ed. La Découverte, 1986,
- ROCHEFORT-TURQUIN Agnès, "Din sosyolojisi", in: "Sociologie Contemporaine"(Sous la direction de: Jean Pierre DURAND, Robert WEIL), Paris, ed. VIGOT, 1990.
- S. TURNER Bryan , "Max Weber ve İslam", Vadi yay. Ank. 1991.
- SAINT-SIMON C. H., "Etudes de sociologie religieuse (1955-1956)", Paris, P.U.F., Vol. I, 1955; Vol. II, 1956.
- SAINT-SIMON C. H., "Le Nouveau Christianisme(1825)", Paris, Anthropos, 1966.
- SUTTER Jacques, "La vie religieuse des Français à travers les sondages d'opinion (1944-1976)", Paris, ed.du C.N.R.S, II.Tome., 1984.
- WACH Joachim, "Sociologie de la religion", ed.Payot, Paris, 1955, (çev. Ünver GÜNAY Din Sosyolojisi), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yay. İst. 1995.

İslam Miras Hukukunda “Halefiyet”, “Dede Yetimi” ve “Vacip Vasiyet”

*Hüseyin Tekin GÖKMENOĞLU**

Giriş

“Halefiyet”, “dede yetimi” ve “vâcip vasiyet” kavramları özellikle İslâm mirâs hukuku açısından birbirleriyle doğrudan ilişkili ve bu nedenle biri zikredildiğinde diğerini çağrıştıran kavramlardır.

“Halefiyet” mirâs hukuku alanında olduğu kadar hemen bütün hukuk sistemlerinde özellikle “borçlar hukuku” alanında kullanılan bir kavramdır. Fakat vâcip vasiyet ve dede yetimi ise sadece İslâm hukukuna ait kavramlardır.

Bu kavramlar arasında meteselsil bir sebep-sonuç ilişkisi vardır. Bu ilişkiyi aşağıda çok daha ayrıntılarıyla ele alıp izâh etmeye çalışacağız. Burada kısaca kaydetmek gerekirse: *halefiyet* ilkesinin kabul edilmemiş olması *dede yetimi* vakasının ortaya çıkarmış, daha sonra bir mağduriyet olarak tezahür eden ve algılanan bu durumun kısmen de olsa izâle edilebilmesi için bazı müctehidler tarafından vacip vasiyet kavramı ön plâna çıkarılmıştır.

* *Doç. Dr.*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Şimdi sırasıyla bu kavramların muhtevaları, tezahürleri ve ortaya çıkış şartlarına ilişkin bilgileri arzettikten sonra meseleyi günümüz açısından değerlendirmek ve yeni bir bakış açısıyla, bu mesele ile ilgilenenlerle, bilgi sahibi olanlar tarafından tartışılmak üzere kendi görüşlerimizi ifade etmek istiyoruz.

Ancak bu kavramların her birini yarı müstakil bir kavram olarak ve tüm ayrıntılarıyla değil birbirleriyle ilişkileri nisbetinde ve bir bütünlük içinde ele alacağız. Konuyla ilgili temel kavramlar ve görüşlerimizi aksettirmek istediğimiz asıl mesele ortaya konulurken, bilgi ve fikir akışının takdiminde bu bütünlüğü bozacak ayrıntılara girmemeye çalışacağız.

I. Halefiyet

A. Türk Hukuku ve Diğer Bazı Hukuk Sistemlerinde

Mirâs hukukunda “halefiyet”in anlamı, önceden ölmüş olması nedeniyle mûrise fiilen vâris olamayan bir kimsenin vârislerinin onun yerine geçerek sonradan ölen ilk mûrise vâris olabilmeleri durumudur¹. Hukuk sistemlerinden bazıları bir ilke olarak mirâs meselelerinde bu müesseseyi kabul etmiş, bazıları ise etmemiştir.

Mirâs hukukuna ilişkin hükümlerinde Parantel (sümre) sistemini² benimseyen İsviçre Medeni Kanunundan terceme edilerek iktibâs yoluyla

-
- 1 “Halefiyet” miras hukukundan başka borçlar hukukunda da hak ve borçlarda bir başkasının yerine geçme anlamında kullanılan bir tabirdir. Meselâ bkz. Türk Borçlar Kanunu m. 496 “Kefil eda ettiği şey nisbetinde alacaklının haklarında ona halef olur.....” demektir.
 - 2 “Parantel” veya “zümre” kelimesi miras hukuk sistemlerinden biri hakkında kullanılan bir tabiridir. Parantel veya zümre, bir ortak asıl ile ondan üreyen fûrû’un tümünü ifade eder. Bu sistemi benimseyen miras hakukunda nesiller gözönünde tutulur. Bir ortak asıl ile ondan üreyen fûrû’un tümü bir paranteli meydana getirir. Ortak asıl parantel başıdır. TMK’da mirasa tam olarak varis olabilen, üç, bir de kendisi için sadece intifa hakkı öngörülen toplam dört parantel kabul edilmiştir. Bu sistemin kuralı gereği, parantellerden bir öncekinde mirasçı mevcut ise, geride kalan parantellere miras intikal etmez. TMK’da öngörülen paranteller ve ilgili maddeli şunlardır: 1. Müteveffanın fûrû’u (m.439/1), 2. Baba ve ana ile bunlar bulunmadığında bunların fûruları. (Ölenin kardeşleri, kardeş çocukları) (m.440) 3. Büyük baba ve büyük ana ile bunlar bulunmadığında bunların fûruları (amca, hala, teyze ve bunlar bulunmadıklarında

alınan yürürlükteki Türk Medenî Kanununda³ bu durum, sadece önceden ölmüş fakat sağ olsaydı mirâşçı olabilecek durumdaki kişinin furû'undan olan varisleri için öngörülmüştür. Yani bu kişinin furû'undan kimse yoksa, usûlünden veya onların furûndan olan mevcut diğer vârisleri halefiyet yoluyla bu kişinin mûrisine vâris olamazlar. Kanunun meseleye ilişkin maddelerinin hükümleri, dipnotta hakkında bilgi verdiğimiz her biri ayrı bir parantelle ilgili olmak üzere şöyledir: m.439/3: “Mütevelliden evvel vefat etmiş olan çocuklar her tabakada halefiyet tarikiyle mirâşçı olan fûrular tarafından temsil olunurlar. “440/2 “Mütevelliden evvel vefat etmiş olan ana ve baba her tabakada halefiyet tarikiyle mirâşçı olan fûruları tarafından temsil olunmuştur.... “441/2 “Müteveffadan evvel vefat etmiş olan büyük baba ve büyük ana her tabakada halefiyet tarikiyle mirâşçı olan fûruları tarafından temsil olunurlar.”⁴

Halefiyetin, yani furû'dan olanların mûristen evvel ölmüş aslının yerine geçme hakkının mahiyeti hukuk doktrininde tartışmalıdır. Bu hususta Fransız hukukunda ileri sürülmüş ve tutunan bir teoriye göre bu hak, “temsil” ile izah edilmektedir. TMK'nın iktibas edildiği tercemeye esas olan mehaz İMK'nın metninin Fransızca olması sebebiyle, bu teori yukarıda arzettiğimiz maddelerde görüldüğü gibi TMK'nın lafzına tesir

çocukları. (m.441) 4. Büyük baba ve büyük ananın ana ve babaları. Bu parantel az önce de işaret ettiğimiz gibi kendileri ölünceye kadar sadece intikal edecek mirastan intifa hakkına sahiptir. Bu durumdaki bir intikalde mirasın çıplak mülkiyet hakkı devlete aittir. “Hısımlar” üst başlığı altında düzenlenen bu parantellerden başka bu kanunda “Sağ kalan eşin mirasçılığı” 444 - 446. m.lerde; “Evlâtlığa alınan çocuğun mirasçılığı” 447. m.de ve “Hazinesinin mirasçılığı” ise 448. m.de düzenlenmiştir.

3 4 Ekim 1926'da yürürlüğe girmiş 743 sayılı 937 maddeyi muhtevi kanundur. 439-617 maddelerinde miras hukukuna ilişkin hükümler yer almaktadır. (Bu kanunun 1-7. maddeleri Başlangıç Hükümleri; 8-81 maddeleri Şahsın hukuku; 82-438 maddeleri Aile hukuku; 618-935 maddeleri Eşya hukukuna ilişkin hükümleri hâvidir. Son iki madde (936, 937) her kanunun son maddeleri gibi yürürlüğe giriş tarihi ve kanunu uygulama mükellefine ilişkindir.

4 Bu her üç maddede ortak olarak geçen “temsil olunurlar” ifadesinin aslı Fransızca olan mehaz İsviçre Medenî Kanunu'nda yanlış terceme edildiği, bu ifadenin doğrusunun “.....fûruları mirasçı olurlar” şeklinde olması gerektiği bu dile vakıf hemen bütün hukukçular tarafından ileri sürülmektedir. Mesela bkz. Zevkliler Aydın-Necip Orta İçtihatlı Notlu Sözlüklü Türk Medenî Kanunu - Borçlar Kanunu, Ankara, 1980. Mezkur maddelere ilişkin şerh notları, 223, 224; Ayiter Nuşin, Miras Hukuku, “S” Yayınları, Ankara, t.y. 18.

etmiştir. Mezkûr maddelerdeki "...temsil olunur(lar)." ifadeleri kanunun bu teoriden etkilenmiş olmasından kaynaklanmaktadır⁵. Ancak TMK'nın mirâs hukukuna ilişkin diğer maddeleri dikkate alındığında bu hakkın bir temsilden kaynaklanmadığını, fûrû'dan bu haleflerin bizzat kendi haklarına dayanarak bu halefiyeti kazanmış oldukları müşahade edilmektedir. Çünkü eğer bu hak "temsil"e dayansaydı önceden vefat eden asılların red, iskat, ve mahrumiyet hallerinde mirâs alamaması durumunda, onları temsil ettiği var sayılan fûrû'dan bu haleflerin de mirâs alamaması gerekirdi. Fakat aslın mirâs alamadığı bu durumlarda TMK'nun 458, 521 ve 551. maddelerinde bu halefler hakkında: "... vefat eden kimsenin varisleri gibi mirâsa müstebak olurlar" ifadesi yer almaktadır.

Kanuna göre bu durumun iki istisnası vardır. Bunlardan birincisi 475. maddede düzenlenen "mirâstan feragat mukavelesi" yapılması durumunda bu mukaveleyi yapanların fûrû'u, bu asıllarına halef olamazlar. İkincisi ise, 553 madde hükmüne göre, mirâs müteveffetanın en yakın kanuni mirâsçılarının hepsi tarafından reddolunursa onların fûrû'una intikal etmeyip tasfiye edilir.

B. İslâm Mirâs Hukûku ve Halefiyet

I. İslâm Mirâs Hukukunda Temel İlkeler ve Kavramlar

Bilindiği gibi İslâm mirâs hukûku, ferdi sistemi esas alan nev'i şahsına münhasır (suigeneris) bir düzenlemeye sahiptir. "Ferâiz" olarak tabir edilen bu hükümler, TMK'nın mirâs hukukuna ilişkin hükümleriyle karşılaştırıldığında, aralarında çok önemli farklılıkların bulunduğu hemen müşahade edilir.⁶

Mezhepler arasında ihtilafli olmakla beraber İslâm mirâs hukukunda sırasıyla müteveffaya kan bağıyla bağlı olanlar (usûl - fûrû' ilişkisi), evlilik, muvâlât akdi bağlarıyla irtibatı olanlardan başka yine lehlerine müteveffâ

5 Ayiter, 19.

6 Bu hususta yapılmış geniş bir karşılaştırma ve genel farklılıkların tespiti için bkz. Aktan Hamza, Mukayeseli İslam Miras Hukuku, İstanbul, 1991, 21-26; Ayrıca, Karaman, Hayrettin, Mukayeseli İslam Hukuku, İstanbul, 1982, 435 ve devamı.

tarafından 1/3'ten fazla vasiyet yapılanlar ve ne son olarak sahipsiz kalan malın son mercii olarak devlet hazinesi hükmi şahsiyet sıfatıyla terekkeye sahip olma hakkını haizdirler⁷. Müteveffâya bu bağlarla bağlı olan bu hısımlar bu mirâsın kandilerinde intikal kurullarında çok önemli etkisi olan on tabaka teşkil ederler. Bu on tabaka sırasıyla şunlardır:

1. Ashâb-ı Ferâiz: Mûrisin terekesinden hangi hallerde ne nisbette mirâstan pay alacakları Kur'ân-ı Kerîm, Sünnet ve İcmâ' ile belirlenmiş vârislerdir⁸. Bu kategoride yer alan vârisler de kendi aralarında birbirlerini mirâstan tamamen veya kısmen hacbetmek (mirâsına engel olmak) dahil olmak üzere farklı neticelere yol açan toplam kırk ayrı duruma göre mirâsları belirlenir. Ashâb-ı feraizden olan vârisler şunlardır. 1. Koca, 2. Karı, 3. Baba, 4. Ana, 5. Sahih dede, 6. Kız, 7. Oğlun oğlunun.....kızı, 8. Anne-Baba bir kız kardeş, 9. Baba bir kız kardeş, 10. Sahih nine.

Bunlar mirâstan paylarını alırken sınıf veya zümre sisteminde olduğu gibi bir sıralamaya tabi değildir. Bunların mirâstan hisse alıp alamamaları herhangi bir şekilde söylendikleri sıraya göre değil, kırk ayrı durum içinde düşünülen diğer vârislerle bulunmalarına göre farklılık arzeder. Bunları tek tek burada kaydedilmesi bu makalede asıl vurgulamak istediğimiz amacımız olan konuları biraz geri plâna düşüreceğinden, arzu eden okuyucuya dipnotlarda kaydettiğimiz eserlerden, ashâb-ı feraizden her birinin ayrı ayrı mirâs alma durumlarını ayrıntılarıyla öğrenebileceğini belirterek bu konuda bu kadarını ifade etmekle yetiniyoruz. Bu bilgileri vermemizin nedeni asıl konuya girmeden önce İslâm mirâs hukukunun genel bir çerçevesini tespit etmektir.

7 el-Mevsilî, Abdullah b. Mahmud (ö. 683 h) el-İhtiyar li Ta'lîli'l-Muhtar, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980, V, 86.

8 Seyyid Şerif el-Cürçani, Şerhu Feraiz-i Siraciyye, (Ahmet Hulusi Efendi'nin Hamîşi ile Birlikte), Mehmet Beğ Matbaası, (ikinci baskı), İstanbul, 1322, 6; Karaman, I, 385; Döndüren Hamdi, Delilleriyle İslam Hukuku, İstanbul, 1983, 321; Ayrıca bkz. aynı müellif, "Ashabü'l-Feraiz" maddesi. TDV İslam Ansiklopedisi, I, 467; Zuhayli, Vehbe, el-Fıkhu'l-İslami ve Edilletuhu, Daru'l-Fikr, (üçüncü baskı), Dimaşk, VIII, 281; Uzunpostalıcı Mustafa, Hukuk ve İslam Hukuku II, Konya 1996; Aktan, (bu delillere "kays"ı da ilave etmiştir), 87.

2. Asabe-i Nesehiyye: Ashâb-ı ferâiz olarak tabir edilen belirli pay sahipleri ile birlikte bulduklarında onlar paylarını aldıktan sonra kalan; tek başına bulunduğu zamanda ise terekenin tamamını alacak olan ve müteveffaya neseb bağıyla bağlı olan vârislerdir⁹. Bu kategorinin: Binefsihi asabe, tugayrihi asabe, ve maa'gayriha asabe olarak üç çeşidi vardır. Bunları da burada geniş şekilde açıklamak aynı nedenle amacımızı aşacağından sadece isimlerini zikrediyoruz. Ancak ileride geniş olarak üzerinde duracağımız ve halk dilinde “dede yetimi” olarak tabir edilen durum, en başta İslâm mirâs hukukunun bu tabakasının binefsihi asabe bölümü ile ilgilidir. İleride bu yönünü ele almak üzere bu konuya yeniden döneceğiz.

Ele aldığımız konu bakımından diğer tabakaları sırasıyla fazla bir teferruâta girmeden kısaca kaydetmek gerekirse:

3. Asabe-i Sebebiyye: Bir köleyi azad etme sebebiyle, o kölenin ashâb-ı ferâizden veya neseb bakımından asabesi olan mirasçısı bulunmaması durumunda azad eden (mu'tık) kimse sebep yoluyla varis olur.

4. Mu'tıkın Asabeleri: Bir önceki durumda mu'tık hayatta değilse onun asabeleri, mûris mu'tak'a varis olurlar.

5. Red Yoluyla mirasçı olun Ashâb-ı Ferâiz: Ashâb-ı ferâizden olan kimseler belirlenmiş paylarını aldıktan sonra, vârisler arasında asabeden herhangi bir varisin de bulunmaması nedeniyle (zira asabenin bulunduğu bir meselede o kalanı alacağı için redd söz konusu olmaz) terekede hâlâ mirâs kalıyorsa bu kalan miktar vârislerden karı ve koca dışında kalan ashâb-ı ferâizden ilk vârislere önceki hisseleri oranında (reddedilir) verilir¹⁰.

6. Zevi'l-Erham: Ashâb-ı ferâiz ve asabe dışında kalan kadın (hala, teyze gibi) veya kadın sebebiyle müteveffaya bağlı olan erkek (kızın oğlu, kızkardeşin oğlu gibi) hısımlardır¹¹.

9 Cürcani, 6; Aktan, 168, Uzunpostalcı, 166.

10 Redd yoluyla mirasçılık prensibini Hanefi ve Hanbeli ekolü hukukçuları benimsemişlerdir. Şafi'i ve Maliki ekolü hukukçuları ise bu durumdaki mirasın mercimin devlet hazinesi olduğu ileri sürmüşlerdir. Ancak bu ekollerin sonraki dönemlerdeki alimleri, “beytü'l-malın” muntazam olmaması durumunda burada söz konusu edilen ilk varislerine verilebileceğini kabul etmişlerdir. Zuhayli, VIII, 283.

11 Karaman, 383, 417; Zuhayli, VIII, 283. (Zevi'l-Erham'ın mirasçılığını da yine sadece Hanefiler ve Hanbeliler kabul etmektedirler.

7. **Mevlâ'l-Muvâlât:** Müteveffânın yukarıda kaydettiğimiz şekillerinden ne neseb, ne de itk gibi bir sebeple herhangi bir varisi olmayıp, sadece kendisiyle muvâlât akdi¹² yaptığı bir kimse varsa, mirasçısı o olur.

8. Evliliğe veya Nesebe dair olmak üzere başkalarından ikrar edilen hususlar.

9. Kendisine 1/3'ten fazla vasiyet yapılmış kimseler.

10. Devlet Hazinesi (Beytü'l Mâl)¹³

Kaydetmiş olduğumuz bu on tabakadan ikinci tabaka dışında diğer tabakalarda yer alan varisler, kendilerinden yukarı bir tabakada varis bulunduğu takdirde mirasçı olamazlar. İkinci tabakadaki asabe statüsündeki varislerin, birinci tabakada yer alan ashab-ı ferâiz durumundaki varislerin belirlenmiş hisselerini aldıktan sonra kalana müstehak olacaklarına daha önce işaret etmiştik.

Tabii ki aynı tabakada yer almakla birlikte müteveffâyâ yakınlık dereceleri farklı durumda olan mirasçıların bulunması, mirasa müstehak olacakları belirleyebilmek için bu tabakalardan bazılarının kendi içlerinde de bir sıralama yapılması gerekmektedir. İslâm miras hukuku literatüründe bu sıralama derecelendirme sonucu yakın mirasçıların uzaktakileri mirastan tamamen düşürmesi durumu için “hacb-ı hırmânî”, hissesinden bir kısmını tenkis etmek suretiyle az miras almasına sebep olması durumu için ise; “hacb-ı noksânî” tabiri kullanılmaktadır.

2. İslâm Mirâs Hukukunda Halefiyet

İslam miras hukukunda, yukarıda TMK ve diğer bazı hukuk sistemlerine ilişkin verdiğimiz bilgiler anlamında mutlak bir “halefiyet” prensibi yoktur. Ölmüş olan kimselerin fûrû'u her halde aslının yerine kaim olamaz. Ferdî sistemi kabul etmiş olan İslam miras hukukunda ancak sınırlı olarak

12 Muvalat akdi: İki kişinin kendi aralarında Cahiyeye döneminde karşılıklı yardımlaşma, varis olma ve diyet ödeme konusunda yaptıkları bir velâ “birbirlerinin velisi olma akdi” şeklindedir. Böyle bir akid Hanefî mezhebi tarafından İslam'ın o müesseseyi ilga etmediği gerekçesiyle meşru kabul edilmiştir. Şartları ve yapılış şekli hk. bkz. Karaman, I, 424-425; Uzunpostalcı, 24-25. Diğer mezheplere göre bu müessese mülğadır.

13 Geniş bilgi için bkz. Karaman, 425 ve dev; Aktan, 244 ve dev.; Uzunpostalcı, 191 ve dev.

ve bazı şartların bulunması durumunda ölen kimsenin fūrū'unun ölenin aslından mirasa hak kazandığını görüyoruz. Mesela müteveffânın oğullarından hiç biri sağ olmayıp da sadece oğullarının oğulları sağ ise bunlar babalarının yerine geçebilirler¹⁴. Ancak bu da yine genel bir "halefiyet" ilkesinin kabul edilmiş olmasından dolayı değildir. İslam miras hukuku hemen hemen her bir hısımın hangi durumlarda mirasçı olabileceğini, kimleri mirastan düşüreceğini kimlerle mirastan düşeceğini ayrı ayrı belirlemiştir. Diğer bir misal: kızı bulunmayan bir kimsenin oğulunun kızı kız yerine, tek bir kız ile bulunan oğlun kızı ise dedesinin mirasından 1/6 hisse alır. Her ne kadar bazı fıkıh kitapları bu durumu halefiyetin bir tarifi olarak algılanabilecek şekilde, "birilerinin yerine kaim olmuş olma" gibi ifade etse de¹⁵ bu, halasının veya babasının yerine kaim olmalarından dolayı değil, bizzat kendileri için bu hissenin hadis-i şerifle belirlenmiş olmasından dolayıdır¹⁶. Ölenin iki kızıyla birlikte bulunan oğlun kızı ise mirastan hiç hisse alamaz.

Bu nedenle belki İslam miras hukukunda "halefiyet" şu çok sınırlı durum için ileri sürülebilir. Az önce işaret ettiğimiz "müteveffânın ilk batından fūrū'u olan torunlar asıllarının yerine geçmek suretiyle müteveffâya varis olurlar. Mesela oğullar ve kızların daha önce ölmüş olmaları durumunda onların çocukları belirlenmiş kurallar çerçevesinde dedelerinin terekesinden miras almaları bu sınırlı halefiyet sayesinde olabilmektedir.

II. Dede Yetimi

Biz bu tabakalardan sadece, Anadolu'da "dede yetimi" tabiriyle ifade edilen¹⁷ durumun en çok doğrudan söz konusu olduğu "neseb yönünden asabe"

-
- 14 İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, (ö. 595 h./1198 m.) Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid, Daru'l-Marife, Beyrut, 1986, II, 346.
 - 15 es-Serahsî, Şemsu'l-Eimme, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, 490 h./1097 m.) el-Mebsût, Çağrı Yayınları, (ofset baskı), İstanbul, 1982, XXX, 149.
 - 16 Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, (ö. 256 h./870 m.) el-Cami'u-s-Sahih, Çağrı Yayınları, (Ofset baskı), İstanbul, 1981, Tirmizi, Ebu İsa (ö. 279 h./891 m.) es-Sünen, Çağrı Yayınları, (ofset baskı), İst. 1981, Ferâiz 4.
 - 17 Cin Halil-Ahmet Akgündüz, Türk Hukuk Tarihi II (Özel Hukuk), Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1989, 111.

tabakası ve bu tabakada yer alan varislerin derecelendirilmesi ve terekeye sahip olabilmeleri için belirlenmiş diğer kurallar üzerinde durarak bu meselenin günümüzün şartlarına göre yeniden gözden geçirilmesi ve değerlendirilmesi için bu kuralların öne sürülmesine yol açan tespitlerimizi arzedeceğiz.

Neseb yönünden asabelerin bu statüyü kazanmaları, herbirinde de aynı şartların mevcut olmasından dolayı değildir. Bunlardan bazıları kendisiyle bir başkasının bulunmasına gerek olmadan bizzat kendileri asabe olabilirken, yine neseb yönünden asabe durumundaki bazı varisler ancak belirli bazı başka varislerin de kendileriyle birlikte miras meselesinde bulunmalarıyla “asabe” sıfatıyla miras meselesinde yer alabilmektedirler.

Bu nedenle neseb yönünden asabe olanlar üç kısımdır:

1. Kendi kendine asabe (Asabe bi nefsihi)
2. (Miras meselesinde) bir erkekle birlikte yer aldığı anda asabe olan kadın (Asabe bi gayrihi)
3. (Miras meselesinde) başka bir kadının da bulunması durumunda asabe olan kadın. (asabe ma'a gayriha)¹⁸.

Dede yetimi olayı, bunlardan ilk maddede kaydettiğimiz “kendi kendine asabe” olanlar kısmında söz konusu olmaktadır. Bu kısmı daha yakından ele alıp incelemeye yeniden dönmek üzere, ikinci ve üçüncü kısım olarak zikrettiğimiz neseb yönünden asabeler hakkında çok kısa bilgi arz etmek gerekirse bunların mirasçı olma durumları hakkında özet olarak şunları ifade edebiliriz.

Asabe bi gayrihi: Bunlar müteveffâya yakınlık derecesi ve kuvveti bi nefsihi asabe durumundaki bir erkekle aynı olan kadınlardır. Bunlar da dört ayrı gruptur.

- a) Oğulla birlikte bulunan kızlar.
- b) Kendi derecesinde veya daha aşağı derecede bulunan oğlun oğlunun...oğlu ile birlikte bulunan kızları. (Mesela oğlun kızı, oğlun oğlu ile asabe olduğu gibi, daha aşağı derecede bulunan oğlun oğlunun...oğlu ile da asabe olur.)
- c) Öz (Ana-baba bir) erkek kardeşlerle birlikte bulunan öz kız kardeşler.
- d) Baba bir erkek kardeş ile birlikte bulunan baba bir kız kardeşler..

18 Uzunpostalcı, 166 ve dev.; Karaman, “Asabe” mad. TDV İslam Ansiklopedisi, I, 452.

Erkeklerle birlikte kadınların da asabe oldukları bu durumlara “müşterek asabelik” denir. Bunlar varis olduklarında kendi derecelerindeki erkeğin yarısı kadar hisse alırlar¹⁹.

Asabe ma'a gayriha: Bunlar aynı zamanda ashabi feraizden olmalarına rağmen miras meselesinde bir başka kadınla bulduklarında bu statüden çıkıp asabe statüsüne geçen kadınlardır. İki çeşittir:

a) Kızlar ve oğlun...kızları ile bulunan ana-baba bir kız kardeşler.

b) Yine kızlar ve oğlun...kızlar ile birlikte bulunan baba bir kız kardeşler.

Şayet hem öz, hem baba bir kızkardeşler bir miras meselesinde bulunursa yakınlık kuvveti (kuvvet-i karabet) daha fazla olan öz kız kardeş diğerini hacb edecektir.

Bunlar da diğer asabeler gibi ashab-ı feraiz hisselerini aldıktan sonra mirastan kalanı almak ve birden fazla olduklarında eşit olarak paylaşarak mirasçı olurlar²⁰.

Bizi burada, ileri sürmek istediğimiz kanaatlerimiz bakımından asıl ilgilendiren bi nefsihi asabe kısmının mirasçılığına gelince, bunlar müteveffa ile aralarında kadın bulunmayan erkek hısımlardır. Yani müteveffanın fūrū'uyla veya usūlüyle irtibatı bir kadın hısımlı vasıtasıyla olan hısımlarla -mesela, kızın oğlu veya annesinin babası- yine aynı şekilde, müteveffa ile irtibatı doğrudan doğruya yahut bir erkek vasıtasıyla olmasına rağmen, hısımların kendisi kadın olursa (mesela kız veya hala) bunlar bi nefsihi asabe olamazlar. Kısaca bi nefsihi asabe olabilmenin iki temel şartı, erkek olmak ve müteveffâ ile irtibatlarında kadın bulunmamaktır. Asabenin bazen müteveffâ ile irtibatları herhangi bir erkeğin varlığına gerek kalmadan, vasıtasız yani doğrudan doğruya da olabilir. (Oğul, baba gibi).

Bu kurallar da dikkate alınarak bi nefsihi asabeler müteveffâya olan yakınlık yönüne (kurb-ı cihet) göre kendi içinde dört sınıfa ayrılmıştır. Bunlar:

1. sınıf: Müteveffanın fūrū'u,

Oğlu, oğlunun oğlu, oğlunun oğlunun...oğlu,

19 Uzunpostalcı, 170-171.

20 Uzunpostalcı, 171-172.

2. sınıf: Müteveffanın usûlü,

Babası, babasının babası, babasının babasının...babası,...

3. sınıf: Müteveffanın babasının fûrû'u

Ana-baba bir veya baba bir erkek kardeşler ile bunların doğrudan veya erkek vasıtasıyla bağlı erkek fûrûları

4. sınıf: Müteveffanın dedesinin fûrûları,

Müteveffanın babasıyla ana-baba bir veya baba bir kardeş olan amcaları ile bunların doğrudan veya erkek vasıtasıyla bağlı erkek fûrûları.

Bi nefsihi asabenin müteveffaya yakınlık yönü (kurb-ı cihet) itibarıyla yapılan bu sınıflandırma, aynı zamanda bu kategoride yer alan varislerin bir meselede birlikte bulduklarında hangilerinin diğerlerini hacb ederek mirasa hak kazanabileceğine veya mirastan yoksun kalacağına doğrudan tesir eden bir derecelendirmedir. Bu derecelendirmeye göre önceki sınıflardan mirasçı mevcut ise, batın bakımından öncekilerden daha uzakta olsa bile (mesela müteveffanın dört batın aşağıdaki oğlunun oğlunun oğlunun oğlu ile aralarında üç batın bulunan amcası bir meselede ictama' etseler) daha aşağı sınıflardaki hısımlar (verdiğimiz örnekte amca) mirasçı olamazlar. Daha doğrusu mirastan sakit olurlar²¹.

Ancak burada şu husus mutlaka dikkate alınmalı ve buna göre bu sınıflandırmanın fonksiyonu tespit edilmelidir. Bu sınıflardan ikinci sınıf olan "müteveffanın usulü" sınıfında yer alan hısımlar aynı zamanda kendi aralarında sırasıyla ashab-ı feraizden olma sıfatını da taşımaktadırlar. Buna göre mesela oğulla birlikte bulunan baba, asabe sıfatı bakımından miras alamaz ama ashab-ı feraizden olması bakımında kendisine nassla tayin edilmiş olan 1/6 hissesini her halükârda alır:

21 İslam miras hukukunun bu kategorisinde yer alan varislerin mirasçılığı genel anlamda bakıldığı zaman ferdi sistem olmasına rağmen bi nefsihi asabe'nin mirasçılığı işaret ettiğimiz yönüyle diğer sistemlerden sınıf ve zümre (parantel) sistemlerine benzemektedir. (Sınıf ve zümre sistemlerinde de bazı kıstaslar dikkate alınarak kategorilere veya zümrelere ayırma işlemi yapılır. (Sınıf sistemi daha ziyade "Latin" ırklı milletlerin medeni kanunlarında, mesela İtalyan Medeni Kanunu'nda yer alır. Zümre sistemine göre daha kazuistiktir. Zümre veya parantel sistemi ise "Germen" hukuku kökenlidir. Halen İsviçre kantonlarının büyük bir kısmı, Avusturya ve Alman Medeni Kanunlarında caridir). Buna göre yapılan sınıflardan daha üstte mirasçı varsa aşağıdaki sınıflarda yer alan varisler mirastan sakit olurlar. Bkz. Ayiter, 13-14.

“Eğer (müteveffanın) çocuğu varsa, (yaptığı vasiyetin yerine getirilmesinden ve borcunun ödenmesinden sonra anne babasının her birine bıraktığı malın 1/6’sı miras düşer”²² Buna farz-ı mutlak denir²³.

Müteveffaya yakınlık yönü (kurb-ı cihet) itibarıyla yapılan bu tasnifi en başta göz önünde tutmak suretiyle varislerin sınıfını tespit ettikten sonra, o sınıfta yer alan varislerin de ayrıca kendi arasında yine müteveffaya yakınlık derecesi dikkate alınarak ikinci bir derecelendirme daha yapılmıştır. Kur-ı derece denilen bu tertipte müteveffaya en yakın hısımlar var iken aynı sınıf içinde yer alan ancak öncekilere göre uzakta kalan hısımlar varis olamamaktadır. Bu durum fıkıh kitaplarında “Daha yakın olan uzak olanı hacb eder” ibaresiyle ifade edilmiştir. Buna göre mesela bir meselede birinci sınıf mirasçılardan müteveffanın oğlu ile birlikte oğlunun oğlu veya daha aşağıdaki asabe durumundaki fūrû’u bulursa müteveffaya tek batınlı bağlı olan oğlu diğer asabeleri tamamen hacb ederek onları mirastan yoksun bırakmaktadır²⁴. Burada sağ olup da asabeye kalan mirası alan, yakın derecedeki asabelerin fūrû’u ile önceden öldüğü için miras alamayan asabelerin fūrû’u arasında bir fark gözetilmemiştir. Her iki halde de daha uzaktaki asabeler miras alamamaktadır. Yani babaları ölmüş olan torunlar da babaları sağ olan torunlarla birlikte dedelerinin mirasının tevarüsünde hacb olurlar. İşte en baştan beri sözkonusu ettiğimiz ve meseleyi getirmek istediğimiz “dede yetimliği” olayının ortaya çıktığı nokta buradadır. Bu konuya tüm detayları ile girmeden önce bi nefsihi asabe statüsündeki varislerin birbirlerine tercih edilmesine sebep olan son bir kaideyi de zikrederek meseleyi tamamlamak yerinde olacaktır.

Eğer bi nefsinin asabe statüsünde bulunan varislerin bazıları, yukarıda izah etmeye çalıştığımız şekilde aynı sınıf ve hatta aynı derecede

22 Nisa, 4/11.

23 Uzunpostalcı, 132.

24 Mavsili, V, 94; Muhammed Kadri Paşa, el-Ahkâmü’s-Şer’iyye fil-Ahvali’s-Şahsiyye, (Akgündüz, Ahmet, Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku ve Külliyyatı, D.Ü. Hukuk Fak. Yayınları, Diyarbakır, 1986)dan, sayfa, 293, m. 610/1. Bilmen Ömer Nasuhi, Hukuki İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, VI, 237.

bulunmakla beraber, müteveffaya yakınlık kuvvetleri (kuvvet-i karabet) birbirlerinden farklı ise, bu durumda yakınlık kuvveti diğerlerine nazaran daha fazla olan hısımlar mirasa müstahak olurken, ötekiler yoksun kalır²⁵. Mesela aynı sınıf ve derecede yer alan ana-baba bir erkek kardeş ile baba bir kardeş bir miras meselesinde aynı anda bulunsalar müteveffaya yakınlık kuvveti daha az olan baba bir kardeş miras alamayacaktır. Dikkat edildiği takdirde görülecektir ki bu kural sadece yukarıda kaydettiğimiz bi nefsihi asabe sınıflarından sadece 3. ve 4. sınıflarda bir önem ve fonksiyon ifade eder. Çünkü 1. ve 2. sınıflarda yer alan müteveffanın fûrû'u ile usulünde yer alan hısımlarının her birinin kendi aralarında ana-baba bir yahut baba bir oğlu, oğlunun...oğlu veya "ana-baba bir" babası yahut "baba bir" babası, babasının...babası vs. gibi anlamsız bir şekilde karabet bakımından bir ayırım ve derecelendirme mümkün olamaz. Fakat 3. sınıftaki "babanın fûrû'u" olan kardeşlerden bazılarının ana-baba bir, bazılarının ise sadece baba bir olmaları mümkündür. (Ana bir kardeşler asabe değildir. Zevî'l-erhamdandır.) Aynı şekilde 4. sınıftaki "dedenin fûrû'u" durumundaki amcalardan bazıları, müteveffanın babasıyla ana-baba bir kardeş durumundaki amca, bazıları da sadece baba bir kardeş durumundaki amca olabilir. (Babayla sadece "ana bir" kardeş durumundaki amcalar da asabe değildir). İşte bu durumlarda yakınlık kuvveti daha yakın olan ana-baba bir kardeşliğe dayanan asabeler sadece baba bir kardeşliğe dayanan asabelere tercih edilecektir.

İslam miras hukukunda dede yetimi hadisesinin ortaya çıkmasına götüren ilke yukarıda da işaret ettiğimiz gibi kurb-ı derece ilkesidir. Bu ilkeyi kısaca yeniden arz etmek gerekirse, kaydettiğimiz dört sınıftan hangisinin mirasa hak sahibi olduğu tespit edildikten sonra bu sınıfta bulunan varisler müteveffaya yakınlığı itibarıyla bir derecelendirmeye tabi tutulur. Bu derecelendirme yukarıda arzettiğimiz "daha yakın (derecedeki) daha uzak (derecedeki) mirasçıyı mirastan yoksun bırakır" kaidesi uygulanarak mirasçılar belirlenir. Mesela, dede yetimi hadisesi olarak hayatta en çok karşılaşılan basit bir örnek mesele sunalım. Bu meselede, yakınlık yönü (kurb-ı cihet) bakımından birinci sınıfta, fakat müteveffaya yakınlık

25 Muhammed Kadri Paşa, sayfa 294, m. 610/2

derecesi (kurb-ı derece) bakımından muhtelif derecelerde varislerin bulunduğunu düşünelim. Yani müteveffa öldüğünde bir veya birkaç oğlu ile kendisinden daha önce ölmüş başka bir oğlunun çocukları (oğlu veya kızı).....Böyle bir meselede tamamen tüme varım metoduyla ulaşılmış ve icthad mahsülü zikrettiğimiz bu kural tatbik edildiğinde tüm tereke müteveffa ile aralarında sadece bir batın (.....) bulunması nedeniyle ona daha yakın olan oğullarına intikal etmekte, daha önce ölmüş oğlu ise hayatta olmadığından o mirasçı sayılmamakta,²⁶ bu ölen oğlun çocukları ise müteveffa ile aralarında iki batın bulunduğu için daha uzakta kaldıklarından daha yakın olan amcaları tarafından hacb edilmek suretiyle mirastan yoksun kalmaktadırlar²⁷. Bu konuda etkili olan bir başka kural da, hemen her miras hukuk sisteminde olduğu gibi İslam hukukunda da bir kimsenin başkasına varis olabilmesi için, murisin ölümü anında kendisinin hayatta olması şarttır²⁸. Hatta normal bir durumda biri öldüğünde diğerine varis olabilecek iki kimse birlikte ölseler ve bunlardan hangisinin önce öldüğü tespit edilemezse biri diğerine varis olamaz²⁹.

Buna ilave olarak İslam miras hukukunda mutlak bir “halefiyet” (yerine kaim olma) prensibi kabul edilmemiş olması nedeniyle bu çocuklar babalarının yerine de geçememektedir.

Şimdi bu durumu geçmişle bağlantılı olarak, ancak gerek sosyal yapılarıdaki değişimler, gerek üretim biçimlerinin geçmişe oranla oldukça farklılaştığı günümüz şartlarını da dikkate alarak tahlil etmeye çalışalım. Kanaatimizce ancak bu sayede İslam hukukunun özüne ve ruhuna uygun bir neticeye ulaşabiliriz.

Çekirdek ailenin gittikçe daha hakim duruma geldiği günümüzdeki sosyolojik yapının şartlarındaki bir insanlık ve toplum içinde yaşayan bir kimse, İslam hukukuna göre bu şekilde bir miras paylaşımının gerektiğini işittiğinde veya yapılmış bir işlemi gördüğünde, bize göre gayet tabii bir

26 İbn Rüşd, II, 341-342-345,

27 Muhammed Kadri Paşa, sayfa 297, m. 620/1.

28 Bu hususta “Ölüler ölülere varis olamaz” anlamında hadis rivayet edilmiştir. ed-Darekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer (ö. 385 h./995 m.) es-Sünen, (Ta'lik: Ebû't-Tayyib), Şemsu'l-Hakk el-Azimâbâdî, Kahire, t.y. IV, 73, hadis no: 18. Ayrıca bkz. Muhammed Kadri Paşa, sayfa, 282, m. 582/2.

29 Bu konuda “Birlikte ölenler birbirlerine varis olamazlar” hadisi rivayet edilmektedir. ed-Darekutnî, IV, 81, hadis no. 45, Uzunpostacı, 107.

şekilde infial derecesinde tepki göstermektedir. Daha da ötesi bu husus, gerek Türkiye'deki ve diğer ülkelerdeki hukuk fakültelerinde, gerekse, kongre, panel, açık oturum vs. gibi ilmî platformlarda İslam hukuku muarızları tarafından gündeme getirilmek suretiyle, insanlara -"İslam hukukunun adalet anlayışı işte budur!..."- şeklinde bir menfi mesaj angaje edilmesine malzeme edilmektedir. Daha sonra izah edeceğimiz gibi bu durum, samimi bir müslümanın bile tepki gösterdiği, yapıldığı tarihi çağın sosyal ve ekonomik izlerini taşıyan icthadi bir hüküm olmasına rağmen, İslamı bilmeyenlerin İslam hakkındaki olumsuz bir ön yargı edinmelerinde çok önemli bir faktör olmaktadır. Hatta samimi müslümanlar bile böyle bir hükmün varlığının doğru olduğunu duyunca bunun mutlaka farklı bir hükmünün de bulunması gerektiğini düşünerek kendi çaplarında araştırmalara girişmektedirler.

Bu içtihadın gereği olan bu hüküm, ülkemizde TMK'nun yürürlüğe girmesinden önce ölen kimselerin miras meselelerinde mirasçılarının ve hisse oranlarının tespitinde ister istemez uygulanmaktadır. Bu duruma herhangi bir itirazımız yoktur. Zira müksetep hakların korunması açısından, farklı bir hukuk sistemine veya bir hükmün değiştirilmesi şeklindeki geçiş dönemlerinde bu, normal bir uygulama olarak kabul edilir. Fakat günümüzde mûrislerinin terekesini feraiz hükümlerine göre almaya razı olan kimseler "rızaî taksim" yapmak istediklerinde bu taksimi yapmaya çağırdıkları feraiz uzmanları maalesef yine aynı hükmü tatbik etmek durumunda kalmaktadırlar. Bu durumda da TMK'ya göre "halef" sıfatıyla babasının yerine geçerek mirasçı olabilecek durumdaki çocuklar bu taksime razı olmadıklarında çok samimi müslüman mirasçı olabilecek durumdaki çocuklar bu taksime razı olmadıklarında çok samimi müslüman dahi olsalar "İslam'a, şeri'ata razı olmamış" olma gibi çok tehlikeli bir damgaya maruz kalabilmektedir. Bu taksime razı olduğunda ise iş amcalarının ve halaların insafına kalmaktadır. İsterlerle terekeden bir takım şeyleri sanki kendi mallarından hibe ve teberru yapıyormuşcasına onlara vermekte, isterlerse hiçbir şey vermemektedirler.

Halbuki Kur'an-ı Kerim'de böyle bir neticeyi örgören bir hüküm bulunmadığı gibi Hz. Peygamber'in de böyle bir uygulamaya yol açacak ne bir Hadis'leri ne de bir tatbikatları hadis, tefsir veya fıkıh kitaplarında rivayet edilmiş değildir.

Öyleyse bu hükmün kaynağı nedir?

Müctehidlerin mirasla ilgili bu bir bakıma “küllî kaide” durumundaki prensibe ulaşmasında mesned olan nass Hz. Peygamber’in “Kuşkusuz Allah size annelerinizi gözetmenizi emreder. (bunu üç defa söylemiştir). Babalarınızı gözetmenizi emreder. Yine kuşkusuz Allah size (iyilik gözetme vb. yaparken) en yakınlarınızdan başlamanızı emreder”³⁰.

Bazı eserlerde yer alan görüşlerin aksine³¹ biz bu hadis-i şerifi, dede yetimi olayının ortaya çıkmasına yol açan bir prensibin mesnedi olarak ileri sürmenin oldukça yanlış olacağı kanaatini taşıyoruz. Zira ileri sürüldüğü gibi bu hadis-i şerifin ilgi alanı feraiz olduğunu gösteren bir karine mevcut değildir. “Evsâ” fiilinin kullanılmış olmasının “vasiyet” kelimesiyle bağlantısı sebebiyle bunu tereke ile irtibatlandırmak bir karine olamaz. Kaldı ki bu hadis-i şerifi “Sünen”ine almış olan İbn Mace dipnotta da arzettiğimiz gibi onu eserinin “Kitabu’l-Edeb” bölümüne almıştır. Halbuki eserinde “Kitabu’l-Vesâyâ” ve “Kitabu’l-Ferâiz” olarak tamamen miras hukukuna ilişkin bölümler de ayrıca bulunmaktadır. Yani İbn Mace bu hadis-i şerifin mirasa ilişkin bir hüküm ihtiva ettiği düşüncesinde ve kanaatinde olsaydı, herhalde o bölümlerden birinde onu kaydetmesi daha uygun olurdu.

Ama, mesnedi ve delili ne olursa olsun daha yakın varisin uzaktakini hacbetmesi prensibi ilk bakışta oldukça ma’kul ve mantıklı görünmektedir. Fakat bu prensip “dede yetimi” olarak tabir edilen, amcalarıyla birlikte bir miras meselesinde bulunan babaları daha önce vefat etmiş asabe yetim kimselere onları halef kılmadan uygulandığında, özellikle günümüz şartları bakımından Allah’ın insanlara doğuştan bahşettiği fitrî ve bedihî adalet duyusunda bir burukluk meydana getirmektedir³². Hatta bu durum bu

30 Ahmed b. Hanbel, (ö. 241 h./855) Müsnedu Ahmed b. Hanbel, Çağrı yayımları, (ofset baskı), İstanbul, 1992, IV, 132 (Hadis’in bir kısmı aynı kaynağın IV, 131’de de yer almaktadır). İbn Mace, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvini (ö. 275 h/888 m) es-Sünen (Tah. M. Fuad Abdülbaki) Çağrı yayımları, (ofset baskı), İstanbul, 1992, Edeb, 1, (II. 1208).

31 Cürcani, 49.

32 Dede yetimliği Zevi’l-Erham’ın mirasçılığında da ortaya çıkabilir. Ancak zevi’l erhamın mirasçı olması çok daha zor şartlara bağlı olduğu için pek dikkat çekmemektedir.

hükümü duyan bazı insanlarda bir infial bile uyandırmaktadır. Halbuki bu netice yukarıda da temas ettiğimiz gibi ne bir ayet-i kerime ne de bir hadis-i şerifi'in doğru olarak, gerektiği şekilde anlaşılmasından dolayı ortaya çıkmış değildir. Aksi takdirde ister istemez insanı rahatsız eden bu hüküm erazi olmama ve hatta kalbinde bir burukluk hissetme o kimseyi -Allah korusun!- şu ayet-i kerimeye muhatap kılar. "Hayır, Rabbine yemin olsun!... Onlar aralarında çıkan anlaşmazlıklarında seni hakem kılıp, sonra da senin sevdiğin hükme, içlerinde bir burukluk duymadan tamamen teslim olmadıkça inanmış olmazlar"³³.

Bu prensip ve bunun yol açtığı netice bize göre, yukarıda arzettiğimiz bir nassın varid olduğu alan dışında değerlendirilerek yapılmış olan çok yalın ve katı bir mantıklı bir ictihad ile bu ictihada, akabinde, tamamen yapıldığı o çağın ve günün şartları nedeniyle bir itirazın yapılmamış ve istikrar bulmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki:

En yakın akrabaların öncelikle mirasçı olması ve uzaktakileri yoksun bırakması daha önce de işaret ettiğimiz gibi prensibi salt mantığa da hukuk mantığına da uygundur. Ama bu prensip tek başına vicdanları tatmin edecek bir adaletin teminine kafi gelmeyebilir. Halbuki her hukuk sisteminin olduğu gibi İslam hukukunun da asıl amacı, adaleti temin ve tevzi' etmektir³⁴.

Kanaatimizce bu ictihadın yapıldığı çağdaki ve coğrafyadaki sosyal yapıyı göz önünde bulundurursak günümüzde gönüllerimizde bir burukluk meydana getiren bu ictihadın, o dönemde adaletin temini ve tevzi' i amacına pek de o kadar zarar vermediğini müşahade edebiliriz. Çünkü o çağda İslam coğrafyasında yaşayan insanların hemen hepsi boy, kabile, aşiret...

33 Nisa, 4/65.

34 "... çocuklarımız birden fazla kız iseler mirasınızın üçte ikisi onlarıdır..." mealindeki Nisa sûresinin 11. ayetinin nüzulünden önce geçen bir olayı İbn Kayyım şöyle naklediyor: (Uhud savaşında şehid olan) Sa'd er-Rebi'm karısı Hz. Peygamber (S.A. V.)e sordu ve dedi ki: "Ey Allah'ın Elçisi! Bu ikisi, seninle birlikte Uhud'da savaşıp da şehid düşen Sa'd b. er-Rebi'in kızlarıdır. O ölünce amcaları babalarının bıraktığının hepsini aldı. Malumdur ki bir kadın malı için de nikahlanır!.. (Kızların evlenememe ihtimali endişesi ifade ediliyor." Bunun üzerine Hz. Peygamber (yukarıda zirkettiğimiz) ayet gelinceye kadar sustu. Bu ayet inince Sa'd'ın kardeşini çağırdı ve malın üçte ikisini onlara vermesini emretti. Bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye, (ö. 751 h./1350) İ'lamu'l-Muvakkı'nın an Rabbi'l-Alemin, (tah. ve ta'lik: İsmüddin, es-Sababeti) Daru'l-Hadis, Kahire, 1993, IV, 274-275.

vb. sosyal birliklerin içinde ve onların birer üyesi olarak yaşıyorlardı. Yine o çağdaki üretim şartları dikkate alındığında bu sosyal birimler dışında bir insanın hayatını idame ettirebilmesi hemen hemen imkansız idi. Böyle bir hayat tarzı ise gayet tabii olarak “şahsî mülkiyet”in ehemmiyetini oldukça azaltıyordu. Her ne kadar bir malın çıplak mülkiyeti o devirdeki resmiyet ölçülerine göre bu sosyal birimlerde yaşayan insanlardan birine ait olsa bile, o maldan yararlanma (intifa’) hakkı fiilen tüm kabile, aşiret, boy,....üyelerinin hepsine ait olarak tezahür ediyordu. Bu durumda mesela bir malın mülkiyetinin resmiyette amcaya ait olmasıyla, o amcanın yeğenine ait olması arasında o maldan yararlanma açısından pek bir fark bulunmuyordu. Dolayısıyla o yalın mantığa dayanan içtihat o devirdeki problemin halline kafi geliyordu. Vicdanları rahatsız edecek bir adaletsizliğe ve mağduriyete sebep olmuyordu.

Fakat özellikle XVIII. y.y.’in ortalarından itibaren Batı’da başlayan sanayi devrimi ve buna bağlı olarak üretim usullerinin ve amacının değişmesi sosyal yapıda çok büyük değişimleri beraberinde getirdi. İslam coğrafyasındaki bu sosyal birimlere paralel olarak Batı’da da sanayi devriminden önce benzer sosyal birimler olarak derebeylik ve feodalite yapıları bulunuyordu. O devirde insanlar kendileri için üretim yaparken, sanayi devrimi ile birlikte başkaları için üretir duruma geçmiş, kendi ihtiyaçlarını da kendisinin başkaları için yaptığı mal ve hizmet üretiminden kazandığı para ile başkalarından satın alır hale gelmiştir. İşte ekonomik ve sosyal alandaki birbirleriyle bağlantılı bu köklü değişimler çekirdek o kalabalık birliklerin yerine kısa bir zaman sonra çekirdek aileleri ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte hızla “birey” kavramı öne çıkmıştır. Artık bundan sonra üretimde ve istihlak etmede ortak yararlanılan müşterek malların yerini doğrudan “birey”le ilgili olmak üzere “şahsî mülkiyet”e konu olan mallar almıştır. Bu bireyler, şahsî mallarını kendileri kullanmasalar ve ondan yararlanmasalar dahi “mülkiyet”in bir neticesi olarak, o mallardan başkalarının yararlanmalarına hukuken mani olabilir bir durum ortaya çıkmış oldu. Artık önceden herhangi bir sosyal birimin içinde yer alan bireylerin mallarından yararlanma bu birimler oldukça zayıfladığı ve hatta dağılmaya yüz tuttuğu için sadece sahiplerine münhasır kalmıştır.

Böyle bir ekonomik gelişmeye bağlı olarak farklılaşan bu sosyal yapılarıdaki değişme belli bir mesafe aldıktan kısa bir dönem sonra benzer durum İslam coğrafyalarına da sıçradı. Her ne kadar bu coğrafyanın bazı bölgelerinde günümüzde bile yine eski sosyal yapılar şu veya bu şekilde veya belki biraz değişmiş olarak hayatlarını devam ettiriyor olsalar bile daha geniş ve ekonomik açıdan gelişmiş bölgesinden artık batıdaki gibi “birey” ön plana çıkmış ve buradaki “şahsi mülkiyet”in neticeleri de yukarıda aynı arzettiğimiz, kabile, aşiret boy üyesi olan fertlerin mülkiyetlerinin neticelerinden oldukça fazla bir görünüm ortaya çıkarmıştır. Artık bu toplumda yerleşik hukuk kurallarına göre, bir yeğenin amcasının malını onun izni olmadan kullanma ve ondan yararlanma hakkı yoktur. O da her ayrı kullanma için ayrı bir izni gerektirir. izin verilmemesi de artık gayet tabiidir.

İşte günümüzü aksettiren böyle bir tablo karşısında, hukuken ve ahlaken hiç de sorumlu tutulamayacakları “babalarının amcalarından önce ölmüş olması” durumu dışında, bir kusurları olmayan torunların dedelerinin mirasında hak sahibi kılınmaları gerekir.

Hatta kanaatimiz odur ki, bu eski ictihad sahipleri günümüze kadar yaşasalar ve bu sosyal ve ekonomik yapıyı tanısalar idi mutlaka bu ictihadlarını “dede yetimler”inin de dedelerinin miraslarından hisse alabilecek şekilde değiştirirler idi.

III. Vacib Vasiyet

Yukarıda iddia ve ifade ettiklerimizin yanında bu ictihadın zaman ve zeminle doğrudan alakalı ve hatta o şartlara münhasır olduğuna kuvvetli bir biçimde delalet eden, İslam miras hukuku ile az da olsa ilgilenenlerin bildiği bir başka kavram vardır. “Vacip vasiyet” olarak bilinen bu kavramı böyle bir mağduriyeti de gidermek üzere ilgili ayetlerin neshine kâil olunduktan sonra ilk defa ortaya atan 384 h. / 994 m. yılında Endülüs (bugünkü İspanya’nın güneyi) sınırları içindeki Kurtuba’da doğmuş Zahiri ekolünün en meşhur hukukçusu İbn Hazm’dır. (ö.456 h.) İbn Hazm’ın doğup yetiştiği çevrede hakim ve resmi mezhep Maliki mezhebi olmasına rağmen fıkıhla ilgilenmeye başlayınca bidayette Şafi’i mezhebini

benimsemiş,³⁵ daha sonra ise Zahiri mezhebine geçerek kurucusundan bile daha fazla şöret bularak bu mezhebin görüşlerini geliştirmiş ve bunların ünlü eseri el-Muhallâ bi'l-Asâr'da kaydetmiştir.

Bilindiği gibi Maliki ve Şafi'i mezhepleri coğrafya olarak o çağda en geniş sınırlarıyla Hicaz, Kuzey Arabistan'ın bir kısmı, Mısır ve Kuzey Afrika'da yayılma imkanı bulmuşlardı. Bu bölgelerdeki sosyal yapılar, ekonomik faaliyetler, üretim biçimleri ve kültürel seviye kendi arasında da az çok farklı olmakla beraber, büyük ölçüde Endülüs'ten değişiklik arz ediyordu. İhtimal odur ki, İbn Hazm'ın üç ayrı mezhebden de nasiplenmiş olmasında bu mahallî unsurların ve değişikliklerin önemli ölçüde tesiri vardır. Zira ictihada dayanan meselelerin hükmünün müctehidler tarafından belirlenmesinde o müctehidin içinde yaşadığı zamanın ve mahallî şartların tesirini hiç kimse inkar edemez. Bu durumu, tarihî bir vakıa olarak İmam Şafi'i hayatında da açıkça müşahade ediyoruz. Zira bilindiği gibi o Mısır'a vardıktan sonra sahip olduğu eski görüşlerinin bir çoğundan vaz geçmiş ve farklı yeni ictihadlarda bulunmuştu. Onu bunu yapmaya zorlayan husus kendisindeki ilmî gelişmeden ziyade çevre şartları olmuştur.

Endülüs tarihi araştırmacılarına göre dede yetiminin mirastan yoksun kalmasıyla neticelenen böyle bir ictihadın istikrar kazanmasına yol açan, daha önce müslüman olmuş doğu toplumlarının hemen hepsinde hemen göze çarpan bu tür kabile, boy aşiret... vb. gibi sosyal birimler, insanın hayat tarzına bu derecede doğrudan tesir eden bir etken olarak Endülüs'te İbn Hazm'ın yaşadığı dönemde oldukça zayıflamış bulunmuyordu³⁶. Şahsî mülkiyetin tezahürleri ön planda idi. Dolayısıyla bu ictihad bugün bizim olduğu gibi o çağda orada yaşayan müslümanların kalplerini mutmain kılacak şekilde adaleti temin etmiyordu.

Bu durumda İbn Hazm haberdar olduğu bu ictihadı olduğu gibi inkar etmemekle beraber buna bir ilavede bulunmuş ve dede yetimlerinin bu

35 İbn Hazm'ın hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hazm. Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülüsî, (ö. 456 h.) el-Muhalla bi'l-Asar, Daru'l-Fikr, Beyrut, t.y., I, 5 ve devamında (eserin muhakkiki bilgi veriyor).

36 Özdemir, Mehmet, "Endülüs" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, XI, 217.

mağduriyetlerini bir ölçüde de olsa izale etme gayretini göstermiştir. Onun bu ilave ictihadı yukarıda da kaydettiğimiz gibi “vacib vasiyet” müessesesini öngörmektedir.

Vasiyet bir hukuk tabiri olarak, bir kimsenin ölümüne bağlı olarak daha doğrusu neticelerini ölümden sonra geçerli kılmak üzere başkasına karşılıksız olarak temlikte bulunmak demektir³⁷.

Daha sonra da temas edeceğimiz gibi İslam hukukundaki belli başlı dört ekolden her birine göre “vasiyet” dünyevî hukûki müeyyideler bakımından ihtiyari olsa da uhrevî hükümler bakımından bu ihtiyarilik, mûsî'nin (vasiyet eden) ve “mûsâ leh”in (kendisine vasiyette bulunulan) durumuna göre bazen mendûbluk ve müstehablık ölçüsünde bazen mekruhluk ölçüsünde olabilir³⁸. Yine bu ekollere göre “vacip vasiyet”ten söz edildiğinde, müteveffanın sağlığında başkalarıyla girdiği hukûki ilişkiler neticesi ortaya çıkan başkalarına karşı borçlarının yerine getirilmesi vasiyetinin hükmü akla gelmektedir³⁹. Vasiyete konu olabilecek tasarruf nisabını (1/3) aşmak suretiyle varislerin mahuz hissesini (2/3) ihlal eden vasiyetler yukarıda arzettiğimiz sekiz tabaka varislerden hiç kimsenin bulunmaması durumunda yerine getirilir. (Bkz. yukarıda Kendisine 1/3'ten fazla vasiyet yapılmış kimseler.)

İbn Hazm'ın vurguladığı “Vacib vasiyet” müessesesine göre ise, sözgelimi amcalarından biri veya birkaçının sağ olduğu bir miras meselesinde babaları daha önce ölmüş olması nedeniyle dedelerinin miras alamayan yetim çocuklara bu dedenin sağlığında bir vasiyette bulunmasının vacip olup, şayet ölümüne bağlı olarak dede herhangi bir nedenle böyle bir tasarrufta bulunmamış olsa dahi, vasiyete ilişkin diğer şartlara riayet etmek kaydıyla bu vacibin yerine getirilmesi gerekir.

37 Kal'acı Muhammed Revas, Hamid Sadık Kuneybi, Mu'cemi Lügati'l-Fukaha, Daru'n-Nefais, Beyrut, 1988, 504; İbn Kudame, Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed (ö. 620 h.) el-Muğni (Şerh-i Kebir ile birlikte) Daru'l-Fikr, Beyrut, 1994, VI, 444. Ayrıca Mu'cem kısmı II, 1021; Bilmen, V, 117; el-Kişki, Muhammed b. Abdirrahim, el-Miras'ul-Mukarin, Kahire, 1961, (ikinci baskı), 98.

38 İbn Kudame, VI, 444, 445; Bilmen, 120; Aktan, 79.

39 Bilmen, 120; Aktan, 79.

İbn Hazm bu görüşünü ileri sürerken Bakara suresinin 180. ayet-i kerimesini bu görüşüne mesnet tutmaktadır. Bu ayet-i kerime’de Allah şöyle buyurmaktadır: “Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve akrabalara uygun bir biçimde vasiyet etmek Allah’tan korkanlar üzerine farz kılındı.”⁴⁰

Görüldüğü gibi bu ayet-i kerimede kimlere delalet ettiği alimler arasında tartışmalı olan “akrabalar”dan başka “ana” ve “baba” gibi hisseleri diğer naslarla belirlenmiş hısımlar kaydedilmektedir. İslam hukukçularının ve müfessirlerinin çok büyük çoğunluğuna göre bu ayet-i kerime bu hısımların hisselerini belirleyen Nisa süresinin 7. ve 11. ayet-i kerimelerinden önce nazil olmuştu⁴¹.

Yine bu alimlere göre, ana babanın diğer mirasçılardan kimlerle bulunacağına göre alacakları hisselerin bu ayet-i kerime ile kesin olarak belirlenmesinden sonra Hz. Peygamber’in: “Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Bundan sonra varise vasiyet yoktur”⁴². hükmünü ifade etmişlerdir. Dolayısıyla netice olarak ana-baba ve hisseleri diğer naslarla belirlenmiş diğer akrabalara vasiyette bulunulmasını öngören Bakara süresinin bu ayet-i kerimesi mensuktur⁴³. Yani ifade ettiği hüküm

40 Bu ayet-i kerimede geçen “hayr” kelimesi belli bir miktara ulaşmış mal olarak tefsir edilmektedir. Bunun nisabı hakkında sahabeden nakledilen rivayetler muhtelifdir. Hz. Ali’ye göre bu en az dörtbin dirhem olmalıdır. Daha azı varislerin nafakasıdır. Hz. Aişe de dört çocuğu bulunan bir kadına üç bin dirhem malından vasiyet etmesini tasvip etmemiştir. Diğer görüşler bkz. el-Cessas. Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Rai, Ahkamu’l-Kur’an, (Tah. M. es-Sadık Kamhavi), Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, Beyrut, 1985, 202 ve devamı; Elmalı’lı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, I, 613.

41 “...Ölenin çocuğu varsa geriye bıraktığı (malından) ana babasından herbirinin altında bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da ana babası ona varis oluyorsa, anasına üçte bir hisse düşer. Eğer (ölenin) kardeşleri varsa, anasının payı altında birdir...”

42 Ahmed b. Hanbel, IV, 186; ed-Darimi, Abdullah b. Abdurrahman, Ebu Bekr Muhammed, (ö. 255 h./869 m.) es-Sünen, Çağrı Yayınları, (ofset baskı), İstanbul, 1981, Vesaya, 28; el-Buhari, Vesaya, 6; Ebu Davud, Süleyman b. Eş’as es-Sicistani, (ö. 275 h./888 m.9, es-Sünen, Çağrı Yayınları, (ofset baskı), İstanbul, 1981, Vesaya, 6; et-Tirmizi, Vesaya, 5; İbn Mace, Vesaya, 6; en-Nesai, Ebu Abdurrahman b. Şuayb, (ö. 303 h./915 m.) es-Sünen, Çağrı Yayınları, (ofset baskı), İstanbul, 1981, Vesaya, 5.

43 eş-Şafi’î, Muhammed b. İdris, (ö. 204 h./820 m.) Ahkamu’l-Kur’an, (Toplayan: el-Beyhaki, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin en-Nisaburi- ö. 458 h.), (Tah. Abdulgani

yürürlükten kaldırılmıştır. Daha doğrusu burada neshten kastedilen, “anne-baba bile olsa ayette zikredilen varis olan akrabalar lehine artık vasiyetin caiz olmaması”⁴⁴ diğer akrabalar için ise “ayetteki bu emrin artık geniş anlamı ile bir vacibiyet değil de ancak müstehablık veya mendubluk ifade etmesidir”⁴⁵. Hatta İbnu'l-Arabî'ni iddiasına göre ilk önceleri, bir kimse öldüğünde tüm mal çocuklara kalıyor, ebeveyn ancak vasiyet yoluyla terekeden hak alabiliyordu⁴⁶.

Alimlerin çoğunluğu tarafından ifade edilen bu görüşe İbn Hazm şiddetle itiraz etmektedir. Ona göre, çoğunluğun iddia ettiğinin aksine bu ayet-i kerimenin inmesinden önce müslümanlardan isteyen istediğine (akraba, akraba olmayan) vasiyete bulunabiliyordu. Bu ayet-i kerime işte bu durumu neshetti ve vasiyeti sadece zikredilenlere has kıldı. Dolayısıyla cumhur, ileri sürdüğü görüşüyle bir delile dayanmadan asıl nasih olanı mensuha, mensuh olanı ise nâsihe çevirmiş olmaktadır⁴⁷.

Yine İbn Hazm, diğer alimlerinin çoğunluğunun Mekke'nin fethi günü varid olduğunu iddia ettikleri daha önce zikrettiğimiz “Varise vasiyet yoktur” hadisini de kendisiyle amel edilebilecek sıhhatte görmemektedir. Ona göre bu hadis çok kusurlu biçimde mürseldir⁴⁸. Diğer taraftan geride

Abdulhalık, Ta'lik: Muhammed Şerif Sukker, Daru İhyai'l-Ulum Beyrut, 1990, 163-164; Aynı müellif, er-Risale, (tah. Ahmed Muhammed Şakir), el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., Ve yine aynı müellif: el-Ümm, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1990, IV, 118; el-Cessas, 207-208; el-Kutubi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, el-Ensari, (ö. 380 h./990 m.) el-Cami'il Ahkamî'l-Kur'an, Daru Kütübi'l-İlmiyye (birinci baskı); Beyrut, 1988, II, 176. es-Suyuti, Celalüddin Abdurrahman, (ö. 911 h./1505 m.) ed-Daru'l-Mensur fi't-Tefsiri'l-Me'sur, (Tenviru'l-Mikbas fi Tefsiri'l-İbn Abbas ile birlikte), İran, t.y., 174-175'de bu konuda birçok rivayet vardır.

44 Bu konuda rivayet edilen bir başka hadis-i şerif de yani, “Varise vasiyet anca diğer varislerin icazetiyle (istemesiyle) caizdir” mealindedir. Bkz. ed-Darekutni, IV, 97, hadis no: 89 ve 98, hadis no: 93; es-Suyuti, I, 175; el-Handi, Alauddin Ali el-Mütteki b. Hüsamuddin el-Burhan, (ö. 975 h./1567 m.) Kenzu'l-Ummal fi Süneni'l-Akval ve'l-Ef'al, Müessesetü'r-Risale, (beşinci baskı) XVI, 615, hadis no: 46072.

45 el-Kurtubi, II, 177, es-Serahsi, XXVII, 142; İbnu'l-Arabî, Ebu Bekir Muhammed b. Abdillâh (ö. h. 543), Ahkamu'l-Kur'an, (Tah. Ali Muhammed el-Buhari), Daru'l-Marife-Daru'l-Cil, Beyrut, 1987, I, 72; el-Kasani, Ebu Bekr, b. Mes'ud, (ö.h. 587 h.), Bedaiu's-San'ai fi Tertibi's-Şer'âi, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1982, VII, 330 ve devamı. Elmali'lı, I, 613-614.

46 İbnu'l-Arabî, 72.

47 İbn Hazm, VIII, 355.

48 Yani ravi senesinde sahabeden kimse bulunmamaktadır.

kalan ravilerden dört tanesinin “mutrah”, yani zemmedilmiş kişilerden oluşması bu hadise kendisiyle amel edilemeyecek derecede acübe (tuhaf) kılmaktadır⁴⁹.

Ancak bizim bu makalemizde konu ettiğimiz meseleden uzaklaşmamak için burada şunu belirtmekte yarar vardır. Dede yetimini ilgilendirmesi bakımından İbn Hazm’la diğer alimler arasındaki bu nassların uygulanmasındaki ihtilafın özü şudur. İbn Hazm dışındaki alimlere göre de “dede yetimine” vasiyette bulunulmasına mani bir hal yoktur. Çünkü o zaten varis değildir. Ama bu tamamen müteveffanın sağlığındaki iradesine bağlıdır. Ölümüne bağlı olarak böyle bir tasarrufta bulunmamışsa hukuken yapılacak bir şey yoktur.

İbn Hazm ise bu noktada diğer alimlerden ayrılmakta ve sadece dede yetimlerine değil, kölelik ve din ayrılığı gibi başka sebeplerle de olsa miras alamayan veya alan yakınlarından en az üç kimseye, (çünkü nass çoğul sigasıyla varid olmuştur.) vasiyete ilişkin diğer şartlara uygun olmak kaydıyla vasiyette bulunması farzdır⁵⁰. Ona göre “Elinde vasiyet edeceği malı olan müslümanın, vasiyetnamesi yanında yazılı olmadan iki gece geçirmesi hak değildir”⁵¹ hadis-i şerifleri de bunun delillerinden biridir⁵².

Burada Bakara suresinin 180. ayet-i kerimesinin mensuh olmadığına dair iddiasını tekid eden ve diğer bir mesnede dayanan bir başka görüş de “Menâr Tefsiri” sahibinden gelmektedir. O bu konuda şunları ifade etmektedir. “Nisa süresindeki mevâris ayetlerinin vasiyeti emreden bu ayetten (el-Bakara, 4/180) sonra nazil olduğuna dair kesin bir delil yoktur. Bu ayetin siyâkı (hemen daha sonra gelen ifadeleri) onun neshedilmiş olmasının amünafidir. Zira, Allahü Teala insanlar için, yakın bir zaman sonra neshedeceği bir hüküm koyup da, onu bir sonraki ayet-i kerimede de şiddetle vurgulu bir üslupla te’kid etmez. Onu değiştirmeye kalkışanlara

49 İbn Hazm, VIII, 356.

50 İbn Hazm, VIII, 353.

51 el-Buhari, Vesaya, 1; Müslim, Ebu’l-Huseyn, b. el-Haccac, (ö. 261 h./875 m.) el-Cami’u’s-Sahih, (Tah. M. Fuad Abdalbaki), Çağrı yayınları, (ofset baskı), İstanbul, 1981, Vesaya, 1; et-Tirmizi, Vesaya; 3 en-Nesai, Vesaya, 1, İbn Mace, Vesaya, 2; ed-Darimi, 1, Ahmed b. Hanbel, II, 4.

52 İbn Hazm, VIII, 349.

tehditlerde bulunmaz. Halbuki bir sonraki ayette bunların hepsi mevcuttur⁵³. Bu ayet-i kerime ile diğer mirasa ilişkin ayetlere muarız olmadığından her ikisiyle aynı anda amel etmek mümkündür⁵⁴.

İbn Hazm'ın bu görüşü günümüzdeki İslam miras hukuku hükümlerini benimsemiş bazı ülkelerin mirasa ilişkin kanunlarına çok büyük ölçüde etkilemiştir. Mesela 1946 tarihli 71 Vasiyet Kanununun 76-79. maddeleri, Suriye Ahvâlu's-Şahsiyye Kanununun Vasiyete ilişkin 257. maddesi ve Fâs Ahvâlu's-Şahsiyye Kanununun 266. maddesinde dede yetimlerinin mağdurîyetini önleyecek mefrûz bir vasiyete dayanan ve bazı hallerde kısmî de olsa halefiyet ilkelerinin öngörüldüğü hükümler vaz' edilmiştir⁵⁵.

Sonuç

İslam aleminin çağımızdaki sosyal yapısının, birtakım fihri icthadların yapıldığı devirlere göre oldukça köklü değişiklikler geçirmiş olması, adaletin temini ve tevzii bakımından bu icthadlardan bazılarının yeniden gözden geçirilmesini zaruri kılmaktadır. O devirdeki mahalli ve sosyal ve ekonomik şartlara göre insanların vicdanlarındaki fitrî adaleti incitmeyen ve ihtiyaçları karşılayan bazı icthadî hükümler, bu şartların değişmesiyle İslâm hukukunun gerçekleştirmek istediği maslahatlara tezat teşkil eder duruma düşmüştür.

Bu durumun cari olduğu fikhî alanlardan biri de miras hukukunun dede yetimi müessesesinin ortaya çıkmasına yol açan icthadi hükümleridir. Bu icthadların yapıldığı dönemde İslam coğrafyasında, sosyal yapıya ve ekonomik şartlara bağlı olarak "şahsî mülkiyet" in fiziki alandaki tezahürü günümüzden oldukça farklı idi. İslamın hakim olduğu coğrafyada yaşayan insanların hemen hepsi, daha önce arzettiğimiz gibi boy, kabile, aşiret... vs.

53 Bu ayet-i kerimede Allah şöyle buyurmaktadır: "Kim işittikten sonra vasiyet değiştirirse, günahı, onu değiştirenlerin boynunadır. Kuşkusuz Allah işitendir, bilendir." Bakara, 2/181.

54 Muhammed Reşid Rızai, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim, el-Müsemma; Tefsiru'l-Menar, Daru'l-Ma'rife, (ikinci baskı), Beyrut, t.y., II, 136.

55 Bkz. Hişam Kablan, el-Vasiyyetü'l-Vacibe fi'l-İslam, Menşuratu Bahri'l-Mutasavvıta ve 'Uveydat, (ikinci baskı), Beyrut-Paris, 1985. 279 ve devamı.

gibi sosyal birimler içinde yaşıyor ve her ne kadar şahsi mülkiyle tanınmış olsa dahi, bu mülklerden fiilen yararlanma ise bu sosyal birimlerin üyeleri olan kişilerin hepsinin ortak hakkı şeklinde ortaya çıkıyordu.

Bize göre bir hadis-i şerifin kasdını aşan bir biçimde değerlendirilerek ortaya konmuş bir ictihada o dönemlerde itiraz edilmeyip yerleşik bir kural haline gelmesine sebep olmuştur. Fakat artık günümüzde şahsî mülkiyetin tezahürünün oldukça farklı olduğu bu şartlarda bu ictihadi kuralla adaletin te'mini ve tevzii mümkün değildir. Hatta bir vakiadır ki vicdanlar bile teskin edilememektedir.

Kanaatimizce yapılması gereken, nassla sabit olan ve mutlak bir halefiyete mani olan haller dışında, yukarıda gerekçelerini uzunca anlatmaya çalıştığımız ictihadlarla hükmü belirlenmiş ve yetimlerin verasetini engelleyerek mağduriyete yol açna durumlarda "halefiyet" ilkesinin işleme konulmasıdır. Yani nassın mani olmadığı her durumda bu ilkenin gereğinin devreye sokulması insanların vicdanlarındaki adalet duygusunun tatminini sağlayacak önemli bir usul olacağını düşünüyoruz. Bu görüşümüz tartışmaya açık olmakla beraber, bunun önceki yerleşik ve ictihada dayanan hükümden, İslam'ın gerçekleştirmeye çalıştığı maslahata ve ruhuna daha uygun oldu iddiasından vazgeçmemiz mümkün değildir.

Allah'en adildir ve herşeyin en iyisini, en doğrusunu bilir.

Bibliyografya

- Ahmed b. Hanbel, (ö. 241 h./855 m.) el-Müsned Çağrı yayınları, (ofset baskı) İstanbul, 1992.
 Aktan Hamza, Mukayeseli İslam Miras Hukuku, İstanbul, 1991
 Ayiter Nuşin, Miras Hukuku, "S" Yayınları, Ankara, t.y.
 Bilmen Ömer Nasuhi, Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, I-VIII.
 el-Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, (ö. 256 h./870 m.) el-Cami'u's-Sahih, Çağrı yayınları, (Ofset baskı), İstanbul, 1981, I-VIII.
 el-Cessas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi, (ö.370 h./980 m.) Ahkâmü'l-Kur'an, (Tah. M. es-Sadık Kamhâvi), Dâru İhyâi't-Tûrâsî'l-Arabî, Beyrut, 1985.
 Cin Halil-Ahmet Akgündüz, Türk Hukuk Tarihi II (Özel Hukuk), Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1989.
 ed-Dârekutnî, Ebû'l-Hsen Ali b. Ömer (ö.385 h./1995 m.) es-Sünen, (Ta'lik: Ebû't-Tayyib, Şemsu'l-Hakk el-Azimâbâdi, Kâhire, t.y. I-IV.
 ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, Ebû Bekr Muhammed, (ö. 255 h./869 m.) es-Sünen, Çağrı Yayınları, (ofset baskı), İstanbul, 1981, I-II.
 Döndüren Hamdi, Delilleriyle İslam Hukuku, İstanbul, 1983.
 , "Ashâbü'l-Ferâiz" maddesi. TDV İslam Ansiklopedisi, I, 467.

- Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eş'âş es-Sicistânî, (ö. 275 h./888 m.) es-Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, I-V.
- Elmalî'lı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşriyat, İstanbul, 1981, I-V.
- el-Hindî, Alâülddîn Ali el-Mütteki b. Hüsamuddin el-Burhan, (ö. 975 h./1567 m.), Kenzu'l-Ummâl fi Süneni'l-Akval ve'l-Ef'al, Müessesetü'r-Risale, (beşinci baskı) 1985, I-XVI+II (fihris).
- Hişam Kablan, el-Vasiyyetü'l-Vacibe fi'l-İslam, Menşuratu Bahri'l-Mutavassita (ve) Uveydat, (ikinci baskı), Beyrut-Paris, 1985.
- İbnu'l-Arabi, Ebu Bekir Muhammed b. Abdillâh (ö.h. 543), Ahkâmu'l-Kur'an, (Tah. Ali Muhammed el-Buhari), Daru'l-Marife-Daru'l-Cil, Beyrut, 1987.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali b. Said el-Endülüsî, (ö. 456 h.) el-Muhhallâ bi'l-Asâr, Daru'l-Fikr, Beyrut, t.y., I-XII.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, (ö. 751 h./1350), İ'lâmu'l-Muvakk'în an Rabbi'l-Alemin, (tah. ve ta'lik: İsmâuddîn, es-Sababeti) Daru'l-Hadis, Kahire, 1993, I-IV.
- İbn Kudame, Muvaffakuddin Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed (ö. 620 h.) el-Muğni (Şerh-i Kebir ile birlikte) Daru'l-Fikr, Beyrut, 194, I-XXII + II (Mu'cem).
- İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvini (ö. 275 h / 888 m.) es-Sünen (Tah. M. Fuad Abudülbaki) Çağrı yayınları, (ofset baskı) İstanbul, 1992.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, (ö. 595 h./1198 m.) Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1986, I-II.
- Kal'acı Muhammed Revas, Hamid Sadık Kuneybi, Mu'ceni Lügatı'l-Fukaha, Daru'n-Nefais, Beyrut, 1988, 504.
- Karaman, Hayrettin, Mukayeseli İslam Hukuku, İstanbul, 1982.
-, "Asabe" mad. TDV İslam Ansiklopedisi, I 452.
- el-Kasani, Ebu Bekr b. Mes'ud, (ö. h. 587 h.), Bedaiu's-San'âi fi Teribi's-Şer'âi, Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut, 1982.
- el-Kişki, Mühammed b. Abdirrahim, el-Mirasu'l-Mukarin, Kahire, 1961, (ikinci baskı).
- el-Kurtubi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, el-Ensari, (ö. 380 h./990 m.) el-Cami'il Ahkâmi'l-Kur'an, Daru Kütübi'l-İlmiyye (birinci baskı), Beyrut, 1988, I-XX-I (Fihris).
- el-Mavsilî, Abdullân b. Mahmud (ö. 683 h.) el İhtiyar li Ta'lili'l-Muhtar, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980.
- Muhammed Kadri Paşa, el-Ahkamü's-Şer'iyye fil-ahvali's-Şahsiyye, (Akgündüz, Ahmet, Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı, D.Ü. Hukuk Fak. Yayınları Diyarbakır, 1986). 143-309 arası.
- Muhammed Reşid Rıza, Tefsirü'l-Kur'an'l-Hakim, el-Müsemma: Tefsiru'l-Menar, Daru'l-Ma'rife, (ikinci baskı), Beyrut, t.y. I-XII.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn, b. el-Haccac, (ö. 261 h./875 m.) el-Cami'u's-Sahih, (Tah. M. Fuad Abdülbaki), Çağrı yayınları (ofset baskı) İstanbul, 1981, I-III.
- en-Nesai, Ebu Abdurrahman b. Şuayb, (ö.303 h./915 m.) es-Sünen, Çağrı Yayınları, (ofset baskı), İstanbul, 1981 I-VIII.
- Özdemir, Mehmet, "Endülüs" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, XI, 211-225.
- es-Serâhsi, Şemsu'l-Eimme, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, 490 h./1097 m.) el-Mebsût, Çağrı yayınları, (ofset baskı) İstanbul, 1982, I-XXX.
- Seyyid Şerif el-Cürcani, Şerhu Feraiz-i Siraciyye, (Ahmet Hulusi Efendi'nin Hamişî ile Birlikte), Mehmet Beğ Matbaası, (ikinci baskı), İstanbul, 1322.
- es-Suyutî, Celâüddîn Abdurrahman, (ö. 911 h./1505 m.) ed-Durrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri'l-Me'sûr, (Tenvîru'l-Mikbas fi Tefsiri'l-İbn Abbas ile birlikte), İrân, t.y., I-IV.
- eş-Şafi'i, Muhammed b. İdris, (ö. 204 h/820 m. = Ahkâmu'l-Kur'an, (Toplayan: el-Beyhâki, Ebü Bekir Ahmed b. Hüseyin en-Nisabûri- ö. 458 h.), (Tah. Abdulgani Abdülhalik, Ta'lik: Muhammed Şerif Sukker, Daru İhyai'l-Ulûm Beyrut, 1990.
-, er-Risale, (tah. Ahmed Muhammed Şakir), el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
-, el-Umm, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1990, I-VIII.
- et-Tirmizi, Ebu İsa, Muhammed b. İsa, (ö. 279 h./891 h.) es-Sünen, Çağrı Yayınları, (ofset baskı), İstanbul, 1981, I-V.

170 • DİNİ ARAŞTIRMALAR

Uzunpostalcı Mustafa, Hukuk ve İslam Hukuku II, Konya 1996.

Zevkliler Aydın-Necip Ortan İctihatlı Notlu Sözlüktü Türk Medeni Kanunu - Borçlar Kanunu, Ankara, 1980.

Zuhaylî, Vehbe, el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhü, Dâru'l-Fikir, (üçüncü baskı), Dımaşk, 1984.

Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili

*Kâşif Hamdi Okur **

1998 Ramazanı, Türk Modernleşmesi sürecinin fikri ve siyasi gelişimine paralel olarak yer yer gündeme getirilen “dini içerikli” tartışmalara sahne oldu. Bu bağlamda her gündeme getirilişinde hem ilgi hem de tepki odağı olan bir konu, ana dilde ibadet meselesi*, tekrar ileri sürüldü. 1930’lu ve 1960’lı yıllarda da gündeme getirilen bu meselenin Türkiye’nin yaşadığı sosyopolitik ortamdan bağımsız olduğunu düşünmek mümkün değildir. Bu konunun 1930’lu yıllarda ele alındığında, yurt dışında akisler yaptığını ve Ezher Üniversitesi çevresinde sert tartışmalara yol açtığını düşünürsek¹,

* Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Arş. Gör.

* “Ana dilde ibadet” tabiri namazda Kur’an okumanın yanı sıra ezan, hutbe, dua gibi bir çok hususu çağrıştıracak derecede şumüllüdür. Ancak son tartışmalarda bu tabire “namazda Kur’an’ın Türkçe çevirisinin okunması” anlamı yüklenmiştir. Biz de yaygın anlayışa uyarak “ana dilde ibadet” tabirini bu anlamda kullandık.

1 Geniş bilgi için bkz. Şeyhülislam Mustafa Sabri, *Kur’an Tercümesi Meselesi* çev. Süleyman Çelik, Bedir Yay., İstanbul 1993.

hem konunun farklı kültürel ve epistemolojik kalıplarla karşılaşan İslam dünyasının geçirdiği “değişim” süreci ile ilişkisini kavrayabiliriz hem de bu sürecin öncüsü olarak kabul edilen Türkiye’deki modernleşme hareketlerinin, özellikle 20. Asrın ilk yarısında, diğer İslam ülkeleri tarafından ne derece yakından izlendiğini müşahede edebiliriz.

1998 Ramazanında tekrar gündeme gelen ibadetin dili meselesine dini içerikli bir mesele olmanın ötesinde sosyal içerikli bir olgu olarak da yaklaşmıştır. Ayrıca bu tartışmalar sırasında konu ile ilgili fıkhi malzemeye atıflar yapılmış, buralardan alınan bilgi kırıntıları ile çeşitli tezleri desteklemek için argümanlar ileri sürülmüş ve özellikle Ebu Hanife’nin görüşü ön plana çıkarılmıştır. Ancak bağlamından koparılmış fıkhi bilgiler sağlıklı bir sonuca ulaşmaya imkan vermemiştir. Bu nedenle çalışmamızda, konunun tarihsel ve kültürel boyutunu ikinci plana alarak, Kur’an tercümesinin namazda okunması meselesinin Hanefi furu ve usul kaynaklarında ele alınmış biçimini kronolojik sıraya göre ve Ebu Hanife’nin görüşünü merkeze alarak incelemeye çalışacağız. Ayrıca diğer mezheplerin konuya yaklaşım tarzlarına da işaret edeceğiz.

A- Konunun Hanefi Fıkıh Literatüründe İncelenmesi

Ebu Hanife’nin (v.150/767) fıkhi görüşlerini bize aktaran en eski ve en güvenilir kaynaklar öğrencisi Muhammed b. Hasen eş-Şeybani’nin (v.189/805) kitaplarıdır. Şeybani’nin *el-Camiu’l-Kebir*, *el-Camiu’s-Sağir*, *es-Siyerü’l-Kebir*, *es-Siyerü’s-Sağir*, *el-Asl* ve *ez-Ziyadat* adlı altı kitabı *Zahiru’r-Rivaye* diye adlandırılmakta olup Hanefi fıkının ilk ve en temel kaynaklarıdır. Bu eserlerden ikisinde konumuza temas edilmiştir. *El-Asl*’da konu şöyle ifade edilir: “ Ebu Hanife’ye göre Arapçayı telaffuz edebildiği halde başlangıç tekbirini Farsça alan, namazda Farsça okuyan birinin uygulaması geçerli olur. Ebu Yusuf ve Muhammed’e göre böyle birinin uygulaması ancak Arapçayı telaffuz edemiyorsa geçerlidir.”² Aynı mesele *el-Camiu’s-Sağir*’de şöyle zikredilmiştir: “ Ebu Hanife’ye göre Arapçayı telaffuz edebildiği halde başlangıç tekbirini Farsça alan veya namazda Farsça okuyan ya da hayvan boğazlarken Allah’ın adını Farsça

2 Şeybani, *Kitabu’l-Asl*, Alemü’l-Kütüb, Beyrut 1990, I, 39.

anan bir kimsenin uygulaması geçerlidir. Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre geçerli olmaz. Onlara göre böyle bir uygulama , ancak Arapçayı telaffuz edemeyen kimse için geçerli olur.”³ Her iki metinde de “başlangıç tekbiri” ve “namazda Kur'an okumak” aynı bağlamda ele alınmıştır. Daha sonra teşekkül eden fıkıh literatüründe ise her iki mesele ayrı ayrı incelenmiş, bunların yanı sıra ezanın, Cuma hutbesinin, teşehhüd ve tesbih gibi namazda okunan duaların dili de tartışılmıştır. Ancak Hanefi kaynakları tüm bu tartışmaların odak noktasını (*aslü'l-mesele*) namazda Kur'an tercümesinin okunup okunamayacağı probleminin teşkil ettiğini vurgulamışlardır.⁴ Biz bu yazıda namazda tercümenin okunması hakkındaki içtihadı incelemeyi amaçladığımız için fıkıh literatüründe bu konunun detayları olarak kabul edilen başlangıç tekbiri, ezan, Cuma hutbesi vb. hakkındaki tartışmalara girmeyeceğiz.

Görüldüğü gibi ulaşabildiğimiz ilk kaynaklarda mesele yaptığımız alıntılar çerçevesinde özetlenmiş, görüşlerin istinat ettiği delillere ve değerlendirmelere yer verilmemiştir. Bu malzemenen hareketle mezkur içtihatların arka planındaki düşünce hakkında pek fazla bir şey söylemek mümkün değildir. Bu düşüncenin aydınlatılması her şeyden önce “ Ebu Hanife tercüme ile kıraatı geçerli sayarken hangi hususları göz önünde bulundurdu? Yaşadığı çevredeki siyasi ve kültürel ortamın bu içtihadına etkisi oldu mu?” sorusunun cevabına bağlıdır. Türkçe ibadet tartışmaları sürecinde günümüz yazarlarından bu soruyu sorup cevap arayanlara rastlıyoruz. Mustafa İslamoğlu bunlardan birisidir. “Büyük imam niçin böyle bir içtihatla bulundu? sorusunu sormadan Ebu Hanife'nin bu konudaki fetvasının mahiyeti anlaşılabilir. Öncelikle söyleyelim ki Ebu Hanife'nin bu fetvası tamamen siyasiydi ve Emevi hanedanının zalimce uygulamalarının önüne geçmek maksadıyla verilmiştir.” diyen İslamoğlu, Emeviler'in hicri 110 yılında kitle halinde müslüman oluşların önünü tıkamak için birtakım önlemler aldığını söyleyerek tarihi bir olaya atıfta bulunmuştur.⁵ Olayın mahiyeti şöyledir: Hişam b. Abdülmelik , Eşres b.

3 Şeybani, *el-Camiu's-Sağir*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1986, 94.

4 Bkz. Serahsi, *el-Mebcut*, İstanbul 1982, I, 37; Merginani, *el-Hidaye*, D.İ.T.Arabi, Beyrut 1986, I, 249 (*Fethü'l-Kadir* ile birlikte)

5 İslamoğlu, *Türkçe İbadet ve İmam Azam'ın İctihadı*, Y.Ş. 5.02.98

Abdullah es-Sülemi'yi Horasan valisi tayin etmiştir. Semerkant ve Maverünnehir bölgesini İslamlaştırmak için teşebbüse geçen Eşres bu konuda tebliğ yapması için Ebu's-Sayda Salih b. Tarif'i görevlendirdi. Ebu's-Sayda bu görevi müslüman olanlardan cizyenin kaldırılması şartı ile kabul etti.⁶ Acaba Ebu's-sayda niçin böyle bir şart koşmaya ihtiyaç duymuştu? Zira İslam hukukçuları İslamiyet'i kabul etmenin cizyeyi düşüreceği hakkında görüş birliği içindedirler.⁷ Bu hükmün dayanağını da "Müslümanın cizye mükellefiyeti yoktur." hadisi⁸ oluşturmaktadır. Ancak Emeviler bu hükmü uygulamamışlar, İslamı kabul eden zimmilerden cizye almaya devam etmişlerdir. Ömer b. Abdülaziz bu uygulamayı durdurmak için gayret etmiştir. Emeviler bu uygulamalarını temellendirmek amacıyla zimminin cizye mükellefiyeti ile kölenin efendisine yapması gereken ödemeler arasında ilişki kurmuşlardır. Bu yoruma göre kölenin müslüman olmasının bu ödemelere etkisi olmadığı gibi zimminin müslüman olmasının da cizyenin düşmesine bir etkisi yoktur.⁹ Ebu's-Sayda muhtemelen yeni ihtida hareketlerinde Emevilerin bu uygulamalarının tatbikini önlemek amacıyla bu şartı koşmuştur. Eşres'in muvafakatıyla faaliyete geçen Ebu's-Sayda'nın çalışmaları sonucunda Semerkant bölgesinde çok miktarda ihtida hareketi görüldü. Eşres'e vergi oranında büyük bir düşüş olduğu haber verilince Semerkant valisine şöyle bir emir gönderdi: "Haraç müslümanların güç kaynağıdır. Duyduğum kadarı ile Soğd halkı samimi olarak değil, cizyeden kurtulmak için İslam'a girmişler. Bak bakalım! Sünnet olan, farzları uygulayan, İslam'a samimi bağlanan ve Kur'andan bir sure okuyanın haracını kaldır." Bu gelişmelerin ardından müslüman olanlardan cizye alınmasının sürdürülmeye çalışılması başta Ebu's-Sayda olmak üzere yeni mühtedilerin tepkisini çekmiş ve karışıklıklara neden olmuştur.¹⁰

6 Taberi, *Tarihu't-Taberi*, Daru'l-Maarif, Mısır (t.y.), VII, 54; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, D.K.İlmiyye, Beyrut 1987, IV, 384.

7 Vehbe Zuhayli, *Asarü'l-Harb fi'l-Fikhi'l-İslami*, D.Fikr, Beyrut 1992, 694.

8 Ebu Ubeyd, *Kitabü'l-Emval*, D.K.İlmiyye, Beyrut 1986, 52; Ebu Davud, Sünen, Beyrut 1988, II, 187, (no 3053-3054.)

9 Cessas, *Ahkamü'l-Kur'an*, D.K.Arabi, Beyrut (t.y.), III, 102; Ebu Ubeyd, 53.

10 Bu olay için bkz. Taberi, VII, 54-55; İbnü'l-Esir, IV, 384-385; Hudari, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, D.Fikr (t.y.), II, 191.

Eşres'in uygulamasını tüm Emevilere teşmil eden İslamoğluna göre "Ebu Hanife bu zulme şahit olunca bu insanların ana dilleri olan Farsçayla namaz kılabilirler, bu namazın sahih olacağını, dolayısıyla müslümanlığının da geçerli olduğunu ve onları müslüman saymayıp zorla cizye almanın caiz olmadığını bu içtihadıyla ortaya koymuştur." İslamoğlu konuyu biraz daha popülize ederek Ebu Hanife'nin içtihadının amacının "zulme uğrayan on binlerce yeni müslüman olmuş İranlıyı müslüman kabul etmemekte diretmiş ve zorla cizye almaya kalkan Emevilerin zulmünden kurtarmak" olduğunu belirtmiştir.¹¹

Ebu Hanife'nin görüşünü İslamoğlu'nun yorumuna göre anlamaya çalışmak mantıki açıdan tutarlı değildir. Çünkü *Ebu Hanife Arapçayı rahatlıkla telaffuz edebilen kimsenin namazda tercüme okuyabileceğini söylemiştir*. Bu görüşün yeni müslüman olmuş, ana dili Arapça olmayan insanların dil problemini çözmeye yönelik olduğunu ileri sürmek bir çelişki arz etmektedir. Bu yorumun İmameyn'in* görüşlerini açıklamak için kullanılması mantıken tutarlı olabilir. Öte yandan tarihi malzeme de Vali Eşres'in hicri 110 yılındaki Semerkant bölgesine mahsus tatbikatıyla Ebu Hanife'nin görüşü arasında bir illiyet bağı ortaya koyamamaktadır. Ayrıca Emevilerin müslüman olmayı cizyeyi düşürücü bir etken olarak görmeme yolundaki genel eğilimleri böyle bir yorumun gücünü oldukça azaltmaktadır. İslamoğlunun konjonktürel şartları da dikkate alarak yaptığı bu aşırı yorum ancak Hanefi fukahasının Ebu Hanife'nin görüşüne makul gerekçeler bulma amacıyla sarf ettikleri gayretler zincirine eklenen yeni bir halka olabilir.¹²

11 İslamoğlu, *Türkçe İbadet ve Namazın Dili*, Y.Ş. 12.02.98

* Hanefi literatüründe Ebu Yusuf ve Muhammed için İmameyn (iki imam) tabiri kullanılır.

12 Tarihi araştırma ve yorumlarda sık karşılaşılan bir problem vardır. Araştırmacı tarihi olaylara kendi devrinin perspektifinden baktığı için kendi devrindeki görüşleri maziye yansıtmaktadır. İşte bu durum tarihte historicism/tarihselcilik problemi olarak adlandırılmaktadır (Bu husus için bkz. Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Açısından İslam'da Mülk ve Hilafet*, İz Yayınları, İst. 1996, 120-121, 125). Belki de İslamoğlu konunun Türkiye'de sürekli siyasal bağlamla ilişkili olarak gündeme gelmesinin etkisi altında kalmıştır. Ebu Hanife'nin bu konudaki dayanaklarını kesin olarak tesbit edebilmek, mevcut malzeme çerçevesinde, mümkün görünmemektedir. Bu konuda yapılacak değerlendirme ve yorumlar bir spekülasyon niteliği taşıyacaktır. Bu cümleden olmak üzere Ebu Hanife'nin Arap asıllı olmayışı da bizim dikkatimizi çekmiştir. (Ebu Hanife'nin etnik kökeni için ileri sürülen görüşler hakkında bkz. İbn Hallikan, *Vefeyat*, D. Sadır, Beyrut 1977, V, 405; Ebu Zehra, *Ebu Hanife* çev. O. Keskiöglü, İst. 1987, 15-17.)

Gerek Ebu Hanife gerekse talebeleri bu konudaki içtihatlarının dayandığı delilleri kaleme aldıkları eserlerde zikretmemişlerdir. Esasen Ebu Hanife'nin fıkha dair bize ulaşmış bir eseri yoktur. Onun fikhi görüşleri büyük ölçüde öğrencisi Şeybani'nin eserleri vasıtasıyla bize ulaşmıştır. Bu eserlerde konunun işlenişi ise yaptığımız alıntılar çerçevesindedir. Bu durum karşısında sonraki Hanefi fakihleri hem Ebu Hanife'nin hem de İmameyn'in görüşlerini çeşitli delillerle temellendirmeye çalışmışlardır. Bu faaliyet neticesinde ortaya çıkan değerlendirmeler de ister istemez sonraki Hanefi fakihlerinin bakış açılarını Ebu Hanife ve İmameyn'e izafe etmişlerdir. İçinde buldukları kültürel ve sosyal yapı fakihlerin konuya yaklaşım tarzlarını hatırı sayılır biçimde etkilemiştir. Namazda tercümenin okunması meselesinin Hanefi fıkhındaki serüvenini bu hususlara da vurgu yaparak ortaya koymaya çalışacağız.

Ulaşabildiğimiz matbu kaynaklar içerisinde Şeybani'den sonra Cessas'ın (v.370/980) konuya eğildiğini görüyoruz. Cessas, Tahavi'nin (v.321/933) *İhtilafu'l-Ulema*'sına yaptığı ihtisarda konuyu “ Farsça kıraat Ebu Hanife'ye göre geçerlidir. Ebu Yusuf, Muhammed ve Şafii'ye göre Arapça kıraatı beceremeyen kişi için geçerlidir.”¹³ cümlesiyle verir ve tarafların delillerine temas etmez. Ancak *Ahkamü'l- Kur'an'da* Şuara suresinin 196.ayetinin bu tartışmalar çerçevesinde kullanıldığını ifade eder: “ Bu Kur'an hiç şüphe yok ki bütün alemleri var eden Ulu Tanrı'nın vahyidir. Ruhu Emin onu senin kalbine, apaçık bir Arap dili ile, eğri yolun encamından korkutanlardan olasin diye indirmiştir. *Bu (Kur'an) daha evvelkilerin kitaplarında da vardı.*” (Şuara, 192-196) Kur'an'ın alemlerin rabbinin vahyi olduğu ve onun öncekilerin kitaplarında bulunduğu haber verildi. Kur'an'ın öncekilerin kitaplarında bu dille bulunmadığı açıktır. Bu ayet başka bir dile çevrilmesinin Kur'an'ı Kur'an olmaktan çıkarmayacağı hakkında ileri sürülen delillerdendir. Çünkü öncekilerin kitabı Arapça olmadığı halde, Allah Kur'an'ın öncekilerin kitaplarında bulunduğunu mutlak olarak zikretmiştir.”¹⁴ Cessas'ın ayeti bu şekilde

13 Tahavi, *Muhtasarı İhtilafı'l-Ulema*, İhtisar eden Cessas, D.B.İslamiyye, Beyrut 1996, I, 260. Cessas'ın Şafii hakkında verdiği malumat yanlıştır. Fakat eserin bir başka yerinde Şafii'nin görüşünü doğru nakletmiştir. Bkz. I, 207.

14 Cessas, *Ahkamü'l- Kur'an*, III, 348.

yorumlayanları belirtmemesi karşısında en azından IV. asırdaki Hanefi fakihlerinin ayeti bu bağlamda kullandığını söyleyebiliriz. Ebu Hanife'nin görüşünü desteklemek için referans gösterilen bu ayetten önceki mukaddes kitapların Kur'an'ın farklı dillerdeki kopyaları olduğu sonucunu çıkarmak sağlıklı değildir. Kur'an'da yer alan Hz. Peygamber ve nüzul dönemi ile ilgili birçok bilgi ve değerlendirme önceki kitaplarda yoktur. Bu ayetin, Kur'an ve diğer kitapların müşterek olarak temas ettikleri tevhit, temel ahlaki ilkeler vb. ana temalara¹⁵ ya da Hz. Peygamber'in ve Kur'an'ın önceki kitaplarda haber verildiğine¹⁶ dikkat çektiği söylenebilir. Ancak Kur'an'ın Arapça orijinalinden diğer dillere yapılan çevirilerinin mahiyet itibariyle Kur'an'ın aynısı olduğu sonucunu bu ayetten çıkarmak mümkün değildir.

Cessas'la aynı dönemde yaşamış bir Hanefi fakihî ve Mutezile kelamcısı olan Ebu Abdullah Hüseyin b. Ali b. İbrahim el-Basri (v.399/1008)'nin ¹⁷ *Kitabu Cevazi's-Salat bi'l-Farisiyye* adlı müstakil bir eseri olduğu kaydedilmektedir.¹⁸ Konunun hicri IV. Asırda müstakil bir eser çerçevesinde ele alınması, bu husustaki tartışmaların o devirde sahip olduğu aktüalite hakkında bir fikir verebilir. Ne yazık ki araştırmamızla doğrudan alakalı bu eserin -imkanlarımız nispetinde- yalnızca adına ulaşabildik.

Hanefi fıkhnının otoritelerinden Serahsi (v.482/1089) konuyu el-Mebcut'unda ayrıntılı olarak ele almıştır. Serahsi meseleyi şöyle takdim eder : “ Bir kimse namazda Farsça okuduğu takdirde Ebu Hanife'ye göre geçerli fakat *mekruh* olur. İmameyn'e göre ise Arapçayı telaffuz edemediği takdirde geçerli olur, edebiliyorsa geçerli olmaz.” ¹⁹ Serahsi Ebu Hanife'ye göre kıraatın geçerli ancak *mekruh* olduğunu söylemektedir. Şeybani'nin ve Cessas'ın eserlerinde kerahat kaydına temas edilmemiştir.²⁰ Serahsi Ebu Hanife'nin görüşünü şu argümanlarla desteklemeye çalışır:

15 Ebussuud, *İrşadü'l-Akli's-Selim*, Beyrut 1990, VI, 264; Şevkani, *Fethü'l-Kadir*, Mısır 1966, IV,117.

16 Kurtubi, *el-Camiu li Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut 1988, XIII, 93.

17 Hayatı için bkz. İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, D. Marife, Beyrut 1994, 215.

18 İbnü'n-Nedim, 258.

19 Serahsi, *Mebcut*, I, 37.

20 Hanefi fakihleri mekruh olarak eda edilen bir namazın iade edilmesi gerektiği kanaatindedirler. Şayet kerahat tahrimi ise iade vacib, tenzihi ise müstehabdır. Bkz. Merğınani, *el-Hidaye*, I, 363-364; İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-Kadir*, D.İ.T.Arabi, Beyrut 1986, I, 364; İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar*, D.İ.T.Arabi, Beyrut 1987, I, 307, 486-487.

a-Selman (r.a.) İranlıların isteği üzerine Fatiha'nın Farsça tercümesini yazıp göndermiş, onlar da dilleri Arapça'ya yatışınca kadar namazda bu tercüme okumuşlardır.²¹ Bu nakil fıkıh kitaplarında yer almakla beraber, hadis kaynaklarında isnadlı bir biçimde yer almamaktadır. Büyük Hanefi hadis ve fıkıh alimi Leknevi (v.1304/1886) bu konuda şu değerlendirmeyi yapmaktadır: " Selman'ın Fatiha'nın Farsça tercümesi hakkındaki hadisini araştırdım. Ancak şu ana kadar sahih hadis kitaplarında bununla ilgili bir mesnede rastlamadım."²² Serahsi bu rivayeti Ebu Hanife'nin görüşünü temellendirmek için kullansa da İranlıların dilleri Arapça'ya alışınca kadar tercüme okudukları dikkate alınrsa Selman'ın uygulamasının ancak İmameyn'in görüşüne mesnet olabileceği anlaşılır.

b-Namaz kılanın yapması gereken icaz özelliği taşıyan kelamı okumaktır. İcaz* ise manadadır. Kur'an tüm insanlar için bir delildir. İranlıların Kur'an'ın bir benzerini getirememeleri ancak kendi dilleri olan Farsça'da söz konusudur.²³

c-Kelami bir argümana baş vuran Serahsi şunları söyler: "Kur'an Allah'ın kelimidir. Mahluk ve muhdes değildir. Dillerin hepsi muhdestir. Dolayısıyla Kur'an'ın belirli bir dilde olduğu söylenemez. Allah " O (Kur'an) öncekilerin kitaplarında da vardı." (Şuara, 196) dedikten sonra böyle bir şey nasıl mümkün olabilir? Öncekilerin kitapları kendi dillerinde idi." ²⁴ Görüldüğü gibi Serahsi Ebu Hanife'nin görüşünü , konuyu Halku'l-Kur'an meselesi gibi etkili bir argümanla irtibatlandırarak savunmaya çalışmıştır.

21 Serahsi, I, 37.

22 Mustafa Sabri, 90 (Ahkamü'n-Nefais'den naklen)

* İcaz sözlük anlamı olarak meramın en etkili biçimde anlatılmasını ifade eder. Kur'an'ın icazından bahsedildiğinde, Kur'an'ın dil ve üslup özellikleri bakımından insanüstü bir nitelik taşıması, hiç kimsenin onun benzerini getirememesi anlaşılır. (Bustani, *Muhitu'l-Muhit*, Beyrut 1993, 578) Kimi müellifler Kur'an'ın geçmiş ümmetlerle ilgili bilgi vermesini, meydana gelecek bazı olayları önceden haber vermesini, Kur'an'ın sosyal hayatla ilgili hukuki hükümlerini icaz kapsamında değerlendirse de (Kurtubi, I, 53-54; Suyuti, *el-İtkan*, İstanbul 1988, II, 155-156) çoğunluğa göre icazın ağırlık noktasını dil ve anlatım özellikleri oluşturmaktadır. (Meraği, *Bahsun fi Tercemeti'l-Kur'ani'l-Kerim*, Beyrut 1981, 16-17; Subhi es-Salih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, İstanbul (t.y.), 320-321; Suyuti, II, 151)

23 Serahsi, I, 37.

24 Serahsi, I, 37.

Serahsi'nin yorumuna göre İmameyn'in içtihadının istinat noktası şudur: "Kur'an icaz özelliğine sahiptir. İcaz ise hem nazımda hem de manadadır. Her ikisine gücü yeten kıraat görevini nazım ve mananın bütünlüğünü okuyarak yerine getirebilir. Nazmı okumaya gücü yetmiyorsa görevi yapabildiği kadarı ile (manayı okuyarak) yerine getirir. Bu tıpkı rüku ve secdeye gücü yetmeyenin ima ile namaz kılmasına benzer."²⁵

Her iki tarafın görüşlerini bu şekilde gerekçelendiren Serahsi, şu önemli açıklamayı yapar: "*Ebu Hanife'ye göre namazda tercüme ile okuyan bir kimsenin uygulaması, okuduğu tercümenin Arapça metni tam olarak karşılığında eminse geçerli olur.*"²⁶ Serahsi'nin Ebu Hanife'nin görüşünü bu şarta bağlaması, bu görüşün uygulama imkanını önemli ölçüde sınırlamaktadır. Zira dilbilim açısından konuya yaklaşırsak, dillerin örtüşmezliği ve sosyokültürel dizgelerin farklılığı dolayısıyla ne kadar yoğun çabalar gösterilirse gösterilsin bir dilden diğerine giderken belli bir bilgi yitimi kaçınılmazdır.²⁷ Bu tesbite çevirisi yapılan metnin Kur'an gibi ilahi kaynaklı bir metin olduğu ve din dilinin özelliklerini hesaba katmak gerektiği de eklenmelidir.²⁸ Bu bağlamda Zemahşeri'nin, Ebu Hanife'nin içtihadı hakkında Serahsi'nin belirlediği şart çerçevesinde yaptığı değerlendirmeye işaret etmek yerinde olacaktır: "Ebu Hanife Farsça kıraata bir şartla izin verdi. O da okuyucunun anlamları tümüyle, içeriğinden herhangi bir eksiltme yapmadan ifade etmesidir. Dediler ki bu şart böyle bir iznin varlığı ve yokluğu arasında bir fark olmadığını göstermektedir."²⁹ Arap dilinde ve özellikle Kur'anda dil ve üslub özellikleri açısından Farsçada ve diğer dillerde müstakil olarak karşılanamayan ifadelerin bulunduğu dikkat çeken Zemahşeri şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "*Ebu Hanife Farsçayı iyi bilmiyordu. Onun*

25 Serahsi, I, 37.

26 Serahsi, I, 37.

27 Mete Çamdereli, *Dilbilim ve Çeviri Üzerine Birkaç Söz*, 19 (Ermond Cary, *Çeviri Nasıl Yapılmalı ?*, çev. Mete Çamdereli, İnsan Yay. , İstanbul 1996 içinde); Ayrıca bkz. Turan Koç, *Çeviri ve Kur'an'ın Türkçe Çevirileri*, 240 (II. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1996 içinde)

28 Bkz. Turan Koç, 246-247.

29 Zemahşeri, *Keşşaf*, D. Marife, Beyrut (t.y.), III, 434.

bu görüşü de ciddi bir araştırma ve değerlendirmeye dayanmamaktadır.”³⁰ Zemahşeri'nin bu ifadesi, ulaşabildiğimiz kaynaklar çerçevesinde, Ebu Hanife'nin içtihadı hakkında yapılan en sert değerlendirmedir.

Serahsi sonrası fakihlerden Alaaddin Semerkandi (v.539/1144) meseleyi delillerine temas etmeden özetlemiş, Ebu Hanife'nin görüşünden döndüğü veya tercümenin okunmasını mekruh gördüğü yolunda bir bilgi vermemiştir.³¹

Hanefiler içerisinde Ebu Hanife'nin görüşünü en ateşli savunan, Mustafa Sabri'nin ifadesiyle bu görüşe “ taasup derecesinde sarılan”³², Semerkandi'nin öğrencisi ve damadı Kasani (v.587/1191) olmuştur. Kasani'ye göre Ebu Hanife tercümeyle kıraatı ister okuyucu Arapçayı telaffuz edebilsin ister edemesin caiz görmektedir. İmameyn de Arapçayı telaffuz edemeyenlerin tercümeyle okuyabileceği kanaatindedir. Şafii'ye göre ise tercüme hiçbir zaman okunamaz, Kur'an'ı telaffuz edemeyen Allah'ı öğücü ifadeleri tekrarlar. Kasani Ebu Hanife'nin görüşünden döndüğüne ya da tercümenin okunmasını mekruh gördüğüne dair bir şey söylememektedir.³³

Kasani'ye göre bu konuda hareket noktası “ Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun” (Müzzemmil,20) ayetidir. Allah bu ayette namazda Kur'an okumayı emretmiştir. İmameyn ve Şafii “ Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik.” (Yusuf,2) ayetinden hareketle Kur'an'ın Arap diliyle indirilmiş metin olduğunu söylediler. Dolayısıyla Farsça tercüme Kur'an olmaz ve bunun okunmasıyla kıraat yerine gelmez. Çünkü Kur'an icaz özelliğine sahiptir. İcaz ise Arapça lafza aittir. Arapça lafzın ortadan kalkması icazı da ortadan kaldırdığı için Farsça tercüme Kur'an olmaz.

30 Zemahşeri, III, 434. Ayrıca bkz. Nesefi, *Medarikü't-Tenzil*, V, 456 (Mecmau't-Tefasir içinde Nesefi, Zemahşeri'nin ifadelerini Ebu Hanife ile ilgili değerlendirmesini atarak aynen almıştır); İsmail Hakkı Brusevi, *Ruhu'l-Beyan*, VIII, 426-427. Tefsirinde görüşünü bu şekilde serdeden Zemahşeri, Hanefiler ve Şafiiiler arasındaki fıkhi ihtilafları incelediği başka bir eserinde herhagi bir değerlendirme yapmamıştır. Bkz. Zemahşeri, *Ruiüsü'l-Mesail*, Beyrut 1987, 157-158.

31 Semerkandi, *Tuhfetü'l-Fukaha*, Beyrut 1993, I, 130.

32 M. Sabri, 10.

33 Kasani, *Bedaiu's-Sanai*, D.K.İlmiyye, Beyrut 1986, I, 112.

Ancak İmameyn sorumlulukla imkan arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurarak Kur'an'ın lafzını okuyamayanın manasını okumasına izin vermişlerdir. Bu noktada onlardan ayrılan Şafii, tercümenin Kur'an olmadığı için namazda okunamayacağını söylemiştir.³⁴

Ebu Hanife'ye göre ise namazda Kur'an'ın okunması sırf Arapça lafız olduğu için değil, ihtiva ettiği öğütler, teşvikler, uyarılar, övgü ve yüceltmelerden dolayı, Allah'ın zatıyla kaim olan kelimelerin delalet eden lafız olduğu için gereklidir. Bu delalet ise lafızların (dillerinin) farklılığına göre değişmez. Allah "O, öncekilerin kitaplarında da vardı" (Şuara,196) ve " Bu, önceki sahifelerde de, İbrahim ve Musa'nın sahifelerinde de vardı." (Ala, 18-19) buyurmuştur. Bilinmektedir ki bu Kur'an öncekilerin kitaplarında bu lafızla değil bu anlamla mevcuttu.³⁵

Kasani, İmameyn ve Şafii'nin " Kur'an Arap diliyle indirilmiş olan metindir." iddialarının iki şekilde cevaplanabileceğini söyler:

a- "Arapça olan metnin Kur'an olması diğer dillerdekilerin Kur'an olmasına aykırı değildir. Ayet bu hususu olumsuzlaştırmamıştır. Arapça metnin Kur'an olarak adlandırılması, Kur'an(in mahiyetine) yani kelamın hakikatı olan sıfata delalet ettiği içindir. Biz Kur'an mahluk değildir ifadesini Arapça ibareler için değil bu sıfatı kastederek kullanıyoruz. *Manaya delalet Farsça'da da mevcut olduğu için, Farsça tercüme de Kur'an olarak adlandırılabilir.*" ³⁶ Kasani'nin kurgusu kendi içinde tutarlı olmakla beraber gözden kaçırdığı bir husus vardır. Arapça orijinal metnin Allah'ın kelamına delalet ettiği kesindir. Ancak bu metnin başka dillere yapılan çevirilerinin aynı delaleti ne derece gerçekleştirebileceği problemini, diğer bir ifadeyle böyle bir çevirinin imkanı meselesini Kasani dikkate almamıştır.

b- "Arapça metin namazda, Kur'an olarak adlandırıldığı için değil, Kur'an'ın mahiyetine yani Allah'ın zatı ile kaim sıfata delalet ettiği için okunmaktadır. Bir kimse namazda Allah'ın kelamına delalet etmeyen Arapça ibareler okusa, okunanın Kur'an olması bir yana okuyucunun

34 Kasani, I, 112.

35 Kasani, I, 112.

36 Kasani, I, 112-113.

namazı bozulur. *Manaya delalet dillere göre değişmediğinden delaletle alakalı hüküm de değişmez.*"³⁷ Görüldüğü gibi Kasani manaya delaletin tüm dillerde mevcut olduğunu peşin olarak kabul etmiş ve bu hususu konuya yaklaşırken hareket noktası edinmiştir. Ancak aynı anlamı her dilin kendi kalıp ve üslubuyla ifade ettiğini, bir dilden başka bir dile geçerken bu kalıpların ve üslupların değişeceğini göz ardı etmiştir. Klasik alimlerimiz arasında Maliki usulcüsü eş-Şatbi'nin (v790/1388) bu konuya temas ettiğini görmekteyiz. Şatbi'ye göre Arap dilinde lafızların anlama iki düzeyde delaleti söz konusudur:

a- Birinci düzeyde lafızların olgulara mutlak olarak delaleti söz konusudur. (asli delalet)

b- İkinci düzeyde ise lafızların olgulara bağlamlarına göre delaletinden bahsedebiliriz. (bağımlı delalet)

Birinci düzeyde, olgular tüm dillerde ifade edilebilir. Bir adamın ayağa kalkmasını anlatan bir cümleyi bir dilden diğerine rahatlıkla çevirmek mümkündür. İkinci düzeyde ise kelimenin bağlam içerisinde kazandığı anlamları bir başka dile aktarabilmek, birbiriyle dil ve üslup özellikleri açısından aynı olan iki farklı dil bulunduğunu farz edersek mümkün olabilir. Böyle bir şey ise imkansızdır. İkinci düzeyde değil Kur'an'ı, Arapça sıradan bir ifadeyi bile tamamen aktarmak mümkün değildir. Kur'an'ın diğer dillere ancak birinci düzeyde çevirisinden bahsedilebilir.³⁸ Kasani meseleyi Şatbi gibi ele alsaydı peşin hükme dayalı genellemeler yapmaz, Kur'an metni ile tercüme arasında fark olmadığı sonucuna varmazdı.

Kasani'nin ilgi çekici tavırlarından birisi de İmameyn'in görüşünde yakaladığı bir çelişkiyi Ebu Hanife'nin görüşünün doğruluğuna delil göstermesidir. Kasani'nin açıklamasına göre İmameyn, lafız ortadan kalkarsa yalnızca mananın Kur'an olarak adlandırılmayacağı görüşünde olmalarına rağmen Arapçayı okuyamayanın tercüme okumasının farz olduğunu söylemektedirler. Başlı başına çelişki teşkil eden bu husus Ebu Hanife'nin görüşünün doğru olduğunu gösterir. Arapça olmayan metin Kur'an değilse Allahın kelamı da değildir. Olsa olsa insanların sözü olur,

37 Kasani, I, 113.

38 Şatbi, el-Muvafakat, D. Marife, Beyrut (t.y.), II, 66-68.

bunun okunması da namazı bozar. Namazda, namazı bozan bir şeyi okumayı farz kılmak tutarlı bir davranış değildir.³⁹ Kasani Ebu Hanife'nin içtihadını yorumlayarak şu sonuca da ulaşmıştır: “ Bir kimse namazda Tevrat, İncil ve Zebur'dan bir parça okusa, okuduğu kısmın tahrif edilmediğinden eminse, yaptığımız açıklamalar çerçevesinde Ebu Hanife'ye göre caiz olur, emin değilse caiz olmaz. Çünkü Allah onların kitaplarını tahrif ettiklerini haber vermektedir. Okunan kısmın muharref, dolayısıyla insan sözü olması muhtemeldir.”⁴⁰ Serahsi de tahrif edildikleri için Tevrat ve İncilin namazda okunamayacağını belirttikten sonra okunan kısmın Kur'an'a uygun olduğu taktirde, Ebu Hanife'ye göre okunabileceği görüşünü nakletmiştir. Bu görüşün mantığı şudur: Ebu Hanife'ye göre namazda Kur'an'ın Farsça ve diğer dillerde tercümesi okunabildiğine göre Tevrat ve İncilin Kur'an'a uygun olan bölümlerinin okunması da Kur'an'ın İbranca ve Süryanca tercümelerinin okunması mesabesindedir.⁴¹ Görüldüğü gibi Ebu Hanife bu meseleye temas etmediği halde fakihler onun görüşünü yorumlayarak *tahriç* neticesinde bu sonuca ulaşmışlardır.

Kasani'nin çağdaşlarından Merginani (v.593/1196) namazda tercümenin okunması konusuna mezheb içerisinde hemen hemen son şekli vermiş, daha sonraki fıkıhçılar da onun çizdiği çerçevenin dışına çıkmamışlardır.

Merginani Ebu Hanife ve talebelerinin görüşlerini özetledikten sonra İmameyn'e göre *Kur'an* kelimesinin nasslarda nitelendiği gibi⁴² Arapça metnin ismi olduğunu, ancak Arapça metni okuyamama durumunda manayla yetinilebileceğini ifade etmiştir. Ebu Hanife'nin görüşünü (Şuara,196) ayetine dayandırarak açıklayan Merginani, Ebu Hanife'nin tercümenin okunmasını geçerli saymakla beraber, tercüme okuyan kişinin bu uygulamasıyla namazda Arapça okunmasına dair nesilden nesile aktarılan sünnete aykırı davrandığı için günahkar olacağı kanaatini taşıdığını ileri sürmektedir.⁴³ Merginani'nin bu açıklaması, Serahsi ile örtüşmektedir.⁴⁴

39 Kasani, I, 113.

40 Kasani, I, 113.

41 Serahsi, *Mebсут*, I, 234.

42 Bkz. 12/2, 13/37, 20/113, 39/28, 41/3, 42/7, 43/3, 46/12.

43 Merginani, *el-Hidaye*, I, 247-248 (*Fethü'l-Kadir* ile beraber)

44 Bkz. *Mebсут*, I, 37; *Usul*, I, 282.

Merginani ayrıca bu konuda Farsça ve diğer diller arasında fark olmadığını vurgulamıştır. Bu vurgunun sebebi Ebu Said el-Berdai'nin (v.317/929) Ebu Hanife'nin bu görüşünün yalnızca üstün özelliklere sahip bir dil olan Farsçaya has olduğu şeklindeki iddiasını reddetmektir.⁴⁵ Dikkat çektiği önemli bir husus da şudur: Görüş ayrılığı tercümenin tek başına okunmasının yeterli olup olmadığı hakkındadır. Yoksa tercümeyle okumanın namazı bozmayacağı hakkında ittifak vardır.⁴⁶ Yani tercüme ile birlikte namazın geçerli olmasına yetecek kadar Arapça metin de okunursa namaz sahih olmaktadır.⁴⁷ Merginani'nin çağdaşlarından Fahrüddin Kadihan ise (v.592/1195) İmameyn'e göre Arapça metinle beraber de olsa tercümenin okunmasının namazı bozacağını nakletmiştir.⁴⁸ Hidaye yorumcusu İbnü'l-Hümmam bu görüş ayrılığını telif için şöyle bir çözüm önermiştir. Okunan kısmın konusu kısır, emir veya yasaksa Arapça metinle beraber de okunsa namaz bozulur. Çünkü bunu okuyan Kur'andan başka bir kelamı telaffuz etmiştir. Alahı öğme ve yüceltme ile ilgili bölümler okunuyorsa Arapça metinle beraber okunursa namaz geçerlidir, yalnız okunursa namaz bozulur. Çünkü Arapça metin okunmadıkça kıraat yerine gelmez.⁴⁹

Hidaye'nin şerhlerinde Hanefi fakihlerinin konuya yaklaşımları ile ilgili ilginç açıklamalara rastlıyoruz. Kurlani (v.767/1365) *el-Kifaye*'de el-Mahbubi'nin (v.680/1281) şu açıklamasını nakletmektedir: "Görüş ayrılığı ideolojik bir kasıt (bidatçılık töhmeti) olmaksızın namazda bir veya birkaç kelime Farsça okuyan hakkındadır. Ama bir kimse Farsça Kur'an okumayı ve Farsça mushaf yazmayı alışkanlık haline getirirse buna en etkili biçimde engel olunur."⁵⁰ Mahbubi bu konuyla alakalı Şeyhülislam

45 *Hidaye*, I, 248; Baberti, *el-İnaye*, I, 248 (*Fethü'l-Kadir* ile beraber). Berdai'nin iddiası Farsça'nın üstünlüğü hakkında uydurulmuş rivayetlere dayanmaktadır. Bkz. Tahtavi, *Haşiye ala Merakü'l-Felah*, Bulak 1318, 187.

46 Merginani, I, 248.

47 Zeylai, *Tebyinü'l-Hakaik*, Bulak 1313, I, 111; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-Raik*, D.Marife, Beyrut 1993, I, 324-325; Meraği, 32-33.

48 Kadihan, *el-Fetava'l-Haniyye*, Bulak 1310, I, 86 (*el-Fetava'l-Hindiyye* kenarında)

49 İbnü'l-Hümmam, I, 248; İbn Nuceym, I, 325; İbn Abidin, I, 326.

50 Kurlani, *el-Kifaye*, I, 248 (*Fethü'l-Kadir* ile beraber) ; Bkz. Abdülaziz el-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, D.K.Arabi, Beyrut 1991, I, 76-77 . Hanefi fakihleri metinle tercümeyle birlikte ihtiva eden mushafların yazımında bir sakınca görmemişlerdir. Bkz. İbnü'l-Hümmam, I, 248.

Ebu Bekr Muhammed b. Fadl'ın (v.381/991) başından geçen bir olay nakletmektedir: "Bıdatçının (ehlü'l-ehva) biri İbn Fadl'dan, çocuklara Kur'an'ı Arapça öğrenmenin zor geldiğini ileri sürerek, Kur'an'ı Farsça öğretmenin cevazı hakkında fetva ister. Şeyhülislam cevabı sonra vereceğini söyleyerek adamı savar. Bir yandan da inancının bozuk olduğunu bildiği bu adamın böyle bir soruyla kendisini açığa vurmasına sevinerek hizmetçisine o adamı öldürmesini emreder akabinde de şu tembihte bulunur: "Seni yakalayanlara bunu bana falanca emretti de !" Neticede talimat yerine getirilir, Şeyhülislam da kolluk kuvvetleri tarafından Emir'in huzuruna çıkarılır. Olayı olduğu gibi anlatan İbn Fadl "Bu adam Allahın Kitabı'nı ortadan kaldırmak isteyen birisiydi." der. Bunun üzerine Emir İbn Fadl'a hürmet eder eve onu serbest bırakır." ⁵¹ Tavrımı bu olay çerçevesinde fiilen ortaya koyan İbn Fadl, "Görüş ayrılığı namazda farkına varmadan dili sürçerek tercüme okuyan kişi hakkındadır. Bunu kasıtlı yapan ise ya deli ya da zındıktır. Deli ise tedavi ettirilir, zındık ise öldürülür."⁵² sözleriyle de kanaatini ifade etmiştir. Diğer bir kaynakta bu olay daha makul bir çerçevede şu şekilde anlatılmaktadır: "Ebu Bekr Muhammed b. Fadl'a bu konuda fetva soruldu. denildi ki " Kur'an'ın tamamını(n) Farsça (tercümesini) yazan biri hakkında Üstadımızın görüşü nedir ? Malumdur ki Ebu Hanife'ye göre Farsça tercümenin okunmasıyla namaz geçerlidir.' İbn Fadl şöyle cevap verdi ' Bir iki ayet için olabilir ama Kur'an'ın hepsinin yazılmasına engel olunur. Korkarım ki böyle bir talepte bulunan ya bir deli ya da bir zındıktır. Deliye delilere yapılan uygulamaya tabi tutulur ama zındıkta onun ilacı kılıçtır.' Bu cevabı vermesinin sebebi Horasan valisinin yakınlığını kazanan bir zındığın valiye 'rahatça anlayabilmen için sana tüm Kur'an'ı(n) Farsça (tercümesini) yazacağım' şeklinde bir vaatte bulunduğunu öğrenmesiydi. Bu zındığın amacı insanları Kur'an'ı(n) Farsça (tercümesini) okumaya alıştırmakla mushafı devre dışı bırakmaktı. Onun bu niyetini öğrenen yüce imam yukarıdaki cevabı verdi."⁵³ İbn Fadl'ın konuya yaklaşımıyla Hanefi fıkhındaki görüşler

51 Kurlani, I, 248-249.

52 Kurlani, I, 249.

53 Nesefi, *Şerhu Hafıziddin en-Nesefi li Kitabi'l-Müntehab fi Usuli'l-Mezheb*, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Mekke 1988, tahkik Salim Öğüt (Basılmamış Doktora çalışması) , I, 28-30.

bağdaşmaz gibi görünse de bu katı tutum Araplara ve Arap diline karşı menfi bir tavır alan Şuubiyye hareketine gösterilen tepkiyle izah edilebilir.⁵⁴

Hidaye müellifi Merginani'nin konumuzla alakalı en önemli tespiti Ebu Hanife'nin namazda tercümenin okunması hususunda İmameyn'in görüşüne döndüğü rivayetinin esas alınması gerektiğini ifade etmesidir.⁵⁵ Bu rivayetin kabul edilmesiyle Hanefi mezhebindeki görüş ayrılığı giderilmiş, namazda Kur'an'ın tercümesini okumak Arapçayı telaffuz edemeyenler için tanınan geçici bir ruhsat haline gelmiştir.

Nitekim Nesefi (v.710/1310) Hanefi fıkının muteber metinlerinden olan *Kenz*'de görüş ayrılığına temas etmeksizin Arapçayı okuyamayanın tercüme ile okuyabileceğini zikretmiştir. Zeylai (v.743/1342) bu esere yazdığı şerhte Hanefi imamlarının arasındaki görüş ayrılıklarını, her iki taraf için kullanılabilecek argümanları güzel bir şekilde özetlemiştir. Zeylai'nin izahlarında Kasani, Pezdevi ve Merginani'nin etkisi görülmektedir. Sonuç itibariyle Zeylai de Merginani'nin izinden giderek İmam Azamın İmameyn'in görüşüne döndüğü rivayetiyle konuyu bağlamıştır.⁵⁶

54 Genel manada Şuubiyye Arapların diğer kavimlerden daha üstün olduklarına inanmayan bir fırkanın adıdır. Tarihi ve edebi kaynaklardaki malzeme incelenecek olursa, Şuubiyye'nin başlangıçta İslami fetihler neticesinde Arapların idaresine giren Arap asıllı olmayanlarla Araplar arasındaki müsavat meselesini halletmeye çalışan; ancak sonradan Araplara karşı mutaasıp davranarak Arap soyunun düşmanı olan bir fırka olduğu görülür. (Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuubiyye*, İşaret Yay., İstanbul 1992, 71.) İranda Şuubiyye edebiyat dili olarak Farsçanın canlandırılması ve Arapçanın dini telifata inhisar ettirilmesi manasına geliyordu. (Macdonald, *Şuubiyye* m., İ.A.) Tarihçiler, şairler ve küttab arasında ortaya çıkan Şuubiyye, tercüme ve telif yoluyla Araplara ait her değer ve başarıyı kötülemek için İran kültürünü diriltmeye ve yüceltmeye çalıştı. (A.Duri, *İlk Dönem İslam Tarihi*, Endülüs Yay., İstanbul 1991, 156-157.) Bu fırka İranlılarca itizal ve zındıklığı da ihtiva eden dini bir fırka sayılmaktaydı. (Macdonald, a.g.m.) Şuubiyye akımı hicri III. asırda zirvesine ulaşmıştı. (A. Emin, *Duha'l-İslam*, I, 63; Kılıçlı, 82.) İran topraklarında IV. ve V. asırlarda da etkisini gösteren Şuubiyye'ye ilmi ve edebi alanda VI. asra kadar rastlanmıştır. (Kılıçlı, 83-84) Yukarıda tavrımı naklettiğimiz Ebu Bekr Muhammed b. Fadl hicri IV. asırda yaşamıştır. Nisabur ve Buhara'da bulunmuş 381 tarihinde Buhara'da vefat etmiştir. (Kuraşi, *el-Cevahiru'l-Mudiyye*, III, 300-302) Yaşadığı asır ve çevre Şuubiyye'nin faaliyet sahası ve zamanıyla örtüşmektedir. Olayın her iki varyantı da dikkatle incelenirse, fetva isteyen Şuubiyye'ye mensup olmasının kuvvetle muhtemel olduğu anlaşılır.

55 Merginani, I, 249.

56 Zeylai, *Tebyinü'l-Hakaik*, I, 109, 110-111.

Hanefi fıkhnın mümtaz simalarından İbnü'l-Hümmam (v.861/1456) geliştirdiği yeni bir argümanla konuya farklı bir boyut getirmiştir. İbnü'l-Hümmam'a göre "Kur'an" lafzı nekre olarak kullanıldığında okunan her şeyi kapsar. Ama belirlilik takısıyla "el-Kur'an" şeklinde kullanıldığında, her ne kadar zat ile kaim mana için de kullanılsa da, bu ifadeyle dini terminolojide bildiğimiz Arapça metin kastedilir. "Kur'an'dan (el-Kur'an) kolay geleni okuyun" (Müzzemmil,20) ayetinde namazda okunması istenen Arapça nazımdır. İbnü'l-Hümmam "Nazım icaz için gereklidir. Namaz ise yakarış halidir. Namazda icaza gerek olmadığından nazımın da aynen okunmasına gerek yoktur." şeklindeki bir değerlendirneyi nassa aykırı saymıştır. İbnü'l-Hümmam'a göre "Nass Arapça metnin okunmasını istemektedir. Halbuki böyle bir değerlendirme diğer dillerdeki tercümelerin okunmasıyla da namazı geçerli sayar. İcaz özelliğine sahip bir nazımı insanlara tebliğ eden bir Peygamberin dininde, namazın geçerli olması için bu nazımın huzur-ı ilahide aynen okunmasının şart koşulmasında şaşıllacak bir şey yoktur. Bundan dolayı doğru olan Ebu Hanife'nin talebelerinin görüşüne döndüğüdür." ⁵⁷ Bu ifadeden de anlaşıldığı gibi İbnü'l-Hümmam Ebu Hanife'nin görüşünden döndüğü rivayetini bu rivayetin sağlamlığından ziyade İmameyn'in görüşünü nassa uygun bulduğu için tercih etmiştir. Hanefi fıkhında otorite kabul edilen İbn Nüceym ve İbn Abidin de meseleyi İbnü'l-Hümmam'ın izahları çerçevesinde ele almışlar, Ebu Hanife'nin görüşünden döndüğüne ve İmameyn'in görüşünün nassa uygun olduğuna vurgu yapmışlardır. ⁵⁸ Bu aşamanın ardından Hanefi mezhebine göre kaleme alınan eserlerde , metinlerde İmameyn'in görüşü tek görüş olarak verilmiş, şerhler ve haşıyelerde ihtilafa temas edilmekle beraber Ebu Hanife'nin görüşünden döndüğü vurgulanmıştır. ⁵⁹ XVII.y.y.

57 İbnü'l-Hümmam, *Feth*, I, 248.

58 İbn Nüceym, I, 324; İbn Abidin, I, 325. *Fethü'l-Kadir'de* İmameyn'in görüşünü eleştirmeyen İbnü'l-Hümmam et-Tahrir'de Arapçayı telaffuz edemeyenin ümmi statusünde olduğunu dolayısıyla kıraatsız namaz kılacağını söyleyerek İmameyn'e de muhalefet etmiş ve bu konuda Hanefi mezhebinin dışına çıkmıştır. Bkz. İbn Emir el-Hac, *et-Takrir*, II, 214; Emir Padişah, *Teysiru't-Tahrir*, III, 5; Meraği, 29-30.

59 İbrahim Halebi, *Mülteka*, İst. 1315, 21; Şeyhzade, *Mecmeu'l-Enhur*, Beyrut (t.y.), I, 93; Şürunbilali, *Dürer Haşıyesi*, İst. 1978, I, 66; Haskefi, *ed-Dürri'l-Mümteka*, I, 93 (*Mecmeu'l-Enhur* kenarında); *Dürri'l-Muhtar*, I, 325 (İbn Abidin kenarında); *el-*

alimlerinden Şürunbilali (v.1069/1659) bu konuda *en-Nefhatü'l-Kudsiyye fi Ahkami Kiraati'l-Kur'an ve Kitabetihi bi'l-Farisiyye* adında müstakil bir eser kaleme almıştır.⁶⁰ Bu eserinde Ebu Hanife'nin görüşünden döndüğünü savunan Şürunbilali, İmameyn'in görüşünü de yorumlayarak Arapçayı telaffuz edemeyen birinin tercümeyle okumaktansa kıraatsız namaz kılmasının daha uygun olacağını savunmuştur.⁶¹

Bu mesele 20. asrın başlarına kadar Hanefî kitaplarının sayfaları arasında kalmıştır. Tanzimattan bu yana Türkiye'nin çağdaşlaşması sürecinde dini ıslahat zaman zaman gündeme gelmiştir. Bu bağlamda Kur'an'ın Türkçe bir çevirisinin yapılmasını ve ibadet dilinin Türkçeleşmesini savunanlar Ebu Hanife'nin görüşüne de atıfta bulunmuşlardır.⁶² Bu meyanda 1926 ve 1932 yıllarında İbadet dilinin Türkçeleştirilmesi hususunda ciddi denemeler yapılmıştır.⁶³ Cumhuriyet döneminde konunun fihhi yönüyle ilgili yayımlanan iki makale dikkat çekicidir. Hikmet Bayur, İsmail Hakkı İzmirli ve Şerafettin Yaltkaya tarafından 1934 yılında hazırlanan “*Kur'an'ın Türkçe Tercümesinin Namazda Okunması*” başlıklı yazıya bir giriş yazarak 1958'de “*Kur'an Dili Üzerine Bir İnceleme*” adı altında yayınlamıştır.⁶⁴ Osman Keskiöglü “*Kur'an Tercümesi Hakkında İki Fakih'in Yazdıkları*” başlığı altında Serahsi ve Kasani'nin eserlerinden tercümenin namazda okunması ile

Fetava'l-Hindiyeye, I, 69-70; Tahtavi, *Haşiye ala Merakü'l-Felah*, Bulak 1318, 187-188; Mehmed Zihni, *Kitabü's-Salat*, İst. 1322, 88 (*Nimet-i İslam* külliyyatı içerisinde). Molla Hüsrev Dürer'de görüş ayrılığına temas etmeksizin Farsça kıraatın caiz olduğunu söylemekte ise de (*Dürer*, I, 66) usule dair kaleme aldığı *Mirat*'ta Ebu Hanife'nin görüşünden döndüğünü ifade etmiştir. *Miratü'l-Usul*, İst. 1317, 34.

60 Şürunbilali, *en-Nefhatü'l-Kudsiyye*, Mısır 1355, 39s.

61 Şürunbilali, 21-22, 23-24. Şürunbilali Arapçayı telaffuz edemeyenin tercümeyle okumasının imameyne göre zorunlu olmayıp caiz olduğunu ileri sürmektedir. (*Nefha*, 24) Ancak Kadıhan ve Kasani'nin ibarelerinden Arapçayı telaffuz edemeyenin tercümeyle okumasının İmameyne göre zorunlu olduğu anlaşılmaktadır. (Kasani, I, 113; Kadıhan, I, 86) Meraği de bu görüşü tercih etmiştir. (Meraği, *Bahs*, 27-32, 37, 41)

62 Bkz Cündioğlu, *Türkçe Kur'an*, 79-80; Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, MEB Yayınları, İstanbul 1990, Haz. Mehmet Kaplan, 176-177.

63 Cüdioğlu'nun “*Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*” adlı çalışması bu konuda ayrıntılı bilgi içermektedir.

64 Belleten, XXII, 598-605.

ilgili kısımları çevirmiştir.⁶⁵ Keskiöğlü 1961 yılında yayımlanan yazısına “Hanefiye fıkıh kitaplarının hükümleri açık ve meydanda olduğu halde, Hanefi mezhebinde olduklarını söyleyenler, mezhep imamlarının ve fukahasının bu sözlerini nasıl olup ta duymamazlıktan geliyorlar.” ifadesiyle başlayarak söz konusu tartışmada yanında yer aldığı görüşü belirtmiştir. Aynı yıllarda Ahmed Davudoğlü’nun da bu konuya temas ettiğini görmekteyiz. Davudoğlü “namazı mutlaka Türkçe kıldırmak ve dini mutlaka modaya uydurmak sevdasına kapılanlara” şu soruyu yöneltir “Tercüme ile namaz caiz olsaydı acaba beyan etmezler miydi?” Sorunun cevabını kendisi şöyle verir “Rabbülalemin tercümeyi Kur’an yerine kabul etse, Araplara siz Kur’an’ın aslını okuyacaksınız, Arap olmayanlara siz de tercümeyi okuyacaksınız, derdi. Bunu Allah demediği gibi Rasul-i Zışan da dememiştir. Binaenaleyh tercüme ile namaz caiz değildir.”⁶⁶ Bilahare Hanefi mezhebinin bu konudaki görüşünü tenkit eden Davudoğlü diğer üç mezhep imamının görüşünün *hak kavil* olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷ Hanefi mezhebine ve Ebu Hanife’ye bağlılığı ile tanınmış muhafazakar bir müellif olan Davudoğlü’nun bu meseledeki tavrı dikkat çekicidir. 1960’lı yılların ardından hararetini kaybedip küllenen bu konu, ağırlıklı olarak Kasım 1997’den itibaren Cemal Kutay’ın “*Türkçe İbadet*” kitabı çerçevesinde yeniden gündeme gelmiştir. “*Yaratıcıya Ana Dilde Yakarma Hakkı*” söylemi etrafına eklenen bu tartışma 1998 Ramazanında evc-i bâlâsına ulaşmıştır. Bu arada yazının başlangıcından beri tahlilini yaptığımız fıkhi malzeme de kitapların sayfalarından çıkarılarak medya ekranlarında seslendirilmiştir. Fıkıh kaynaklarına eklektik ve sistemsiz bir şekilde yapılan atıflardan en fazla nasibini alan da Serahsi olmuştur.

Yazının buraya kadarki kısmında namazda tercümenin okunması meselesinin fıkıh literatüründe Ebu Hanife’den günümüze kadar geçirdiği safhayı incelemeye çalıştık. Ancak Hanefi mezhebinin bu meseledeki tutumunun netleşmesi için aynı bağlamda, usul literatüründe ortaya çıkan Kur’an’ın mahiyeti ile ilgili tartışmaların tarihi seyrini incelemeyi de gerekli görmekteyiz.

65 A.Ü.İ.F.Dergisi, VIII 1960, TTK Basımevi Ankara 1961, 89-93.

66 Davudoğlü, *Seiamet Yolları*, I, 324.

67 Davudoğlü, I, 325.

B- Konunun Hanefi Usul Literatüründe İncelenmesi

Ebu Hanife'nin Arapça ifadeleri telaffuz edebilen birinin namazda ayetlerin tercümelerini okuyabileceğine dair içtihadı furu kaynaklarında uzun münakaşalara yol açmasının yanı sıra, usul literatüründe de Kur'an'ın mahiyeti ile ilgili tartışmaların mihranı olmuştur. Bu görüşü bazılarının Ebu Hanife'ye göre Kur'an'ın salt anlamdan ibaret olduğu şeklinde yorumlamaları Hanefi usulcülerini bu konu üzerinde eğilmeye sevk etmiştir.⁶⁸

Bugün bize intikal eden en eski usul kitabı Cessas'ın (v.370/980) *el-Fusul* isimli eseridir. Cessas Kur'an'dan istinbat metodlarını kapsayan bir eser olarak nitelediği *el-Fusul*'e Kur'an'ın mahiyeti ile ilgili tartışmalara girmeksizin âm (genel anlamlı ifadeler) konusu ile başlar.⁶⁹ Diğer eserlerinde Ebu Hanife'nin içtihadına temas eden Cessas⁷⁰ usul alanında bu içtihat çerçevesinde bir tartışmaya girmemiştir.

Ulaşabildiğimiz eserler içerisinde Kur'an tarifine en önce Ebu Zeyd Debusi'nin (v.430/1038) *Takvimü'l-Edille*'sinde rastlıyoruz. Debusi Kur'an'ı "Bize yedi meşhur kıraat üzere, mushafın iki kapağı arasında tevatür yoluyla ulaştırılan Allah'ın kitabıdır." şeklinde tanımlar. Daha sonra bu tarifi açıklayan Debusi, Kur'an'ın mahiyeti hakkında usul tartışmalarına girmez.⁷¹

Debusi'nin Kur'an tarifi Serahsi (v.480/1087) tarafından bir iki ifade değişikliği ile tekrarlanmıştır. "Kitab, Rasulullah'a indirilen, mushaflarda yazılı olan, bize yedi meşhur kıraata göre aktarılan Kur'an'dır."⁷² Serahsi, Kur'an'ın tarifini verdikten sonra Debusi'nin temas ettiği meseleleri aynen tekrarlar ve Debusi'nin temas etmediği Kur'an'ın mahiyeti konusu üzerinde durur: "Alimlerimizin çoğu Kur'an'ın, özellikle Ebu Yusuf ve Muhammed'in görüşüne göre lafız ve mananın bütünlüğünden

68 A. Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, I, 74; Muhammed İzmiri, *Haşiye alâ Mira't*, İst. 1309, I, 106.

69 Cessas, *el-Fusul*, Kuveyt 1994, I, 40.

70 *Muhtasarü'l-İhtilâfi'l-Ulema*, I, 260; *Ahkamü'l-Kur'an*, III, 348.

71 Debusi, *Takvimü'l-Edille*, Laleli no 690, 6b-7b.

72 Serahsi, *Usul*, I, 279.

ibaret olduğunu söylemişlerdir. İmameyn'e göre *tercümenin aslın anlamını aynen koruduğu bilinse bile*, Farsça okuyarak namazdaki kıraat yükümlülüğü yerine gelmez. Çünkü farz olan icaz* özelliği taşıyan kelamın okunmasıdır. İcaz ise lafız ve mananın bütünlüğündedir."⁷³

Bu ifadelerin ardından Serahsi İmameyn'in görüşü hakkında şu değerlendirmeyi yapar: "Bana göre İmameynin kasdı nazım olmaksızın salt mananın icaz özelliği taşımadığını söylemek değildir. Mananın icaz özelliğine sahip olduğunu gösteren deliller gayet açıktır:

a- Muciz olan Allahın Kelamıdır. Bu ise muhdes ve mahluk değildir. Arapça, Farsça vb. tüm diller muhdestir. İcazın ancak nazımla gerçekleşeceğini iddia eden, mucizin* muhdes olduğunu söylemek durumunda kalır ki bunun söylenmesi mümkün değildir.

b- Rasulullah tüm insanlara gönderilmiştir. Peygamberliğinin delili, icaz özelliği taşıyan Kur'an'dır. Dolayısıyla Kur'an da Rasulullahın tüm insanlara karşı hucetidir. Arap olmayan birinin Kur'an'ın Arapça bir benzerini getirememesi kendisi aleyhine bir delil teşkil etmez, çünkü böyle biri İmriü'l-Kays ve benzerlerinin şiirlerinin de Arapça benzerini getiremez. Bu kimsenin aczi ancak kendi dilinde Kur'an'ın bir benzerini ortaya koyamadığı zaman açığa çıkar. Bu ise icazın manada tam olarak gerçekleştiğini göstermektedir.

Bundan dolayı Ebu Hanife namazda Farsça kıraatı geçerli saydı. İmameyn de Arapça okuyamayan kimse için aynı hükmü verdiler. Bu ise İmameyn'e göre de mananın muciz olduğunu ortaya koyar. Çünkü muciz metni hiç bir şekilde okuyamayandan kıraat yükümlülüğü düşer. Arapça okuyamayandan ise bu yükümlülük düşmez aksine Farsça okuyarak yerine getirilir. Ancak İmameyn'e göre Arapça okuyabilen bir kimse Farsça okuyarak kıraatı yerine getiremez. Bu ise mananın muciz olmamasından değil gücü yeten kimsenin kıraatın yerine getirilmesi hususunda Rasulullah'a ve selefeye uymasının farz olmasından kaynaklanır. Bu uyma ise Arapça okuyarak yerine gelir. Ebu Hanife de bu hususu dikkate alarak

* İcaz için bkz. s 7.

73 Serahsi, I, 281.

* Muciz, icaz özelliği taşıyan kelimedir.

Farsça kıraatı mekruh saydı ama Kur'an okunarak kıraatın yerine getirilmesinde açıkladığımız hususa itibar etti."⁷⁴

Serahsi'nin muasırı olan Pezdevi (v.480/1987) de Kur'an'ın mahiyeti konusunu ele almıştır. Pezdevi Kur'an'ı Serahsi'den biraz daha farklı tarif etmiştir. "Kitab, Rasulullah'a indirilmiş, mushaflarda yazılmış, bize hiçbir şüpheye yer vermeyecek şekilde tevatüren aktarılmış olan Kur'an'dır. Kur'an nazım ve mananın bütünlüğüdür."⁷⁵ Pezdevi, tarifi akabinde şu değerlendirmeyi yapar: "Kur'an tüm alimlere göre nazım ve mananın bütünlüğüdür. Bize göre Ebu Hanife'nin sahih olan görüşü de budur. Ancak Ebu Hanife *sadece namazın geçerliliği konusunda* nazmı gerekli bir şart olarak görmemiştir. Manayı yeterli şart olarak görmüş nazmı da ruhsat olarak düşebilen bir rükün saymıştır. Bu husus tasdikim imanın asli rükünü olması ve ikrarın zaid rükün olması gibidir."⁷⁶ Şarih Abdülaziz el-Buhari'nin açıklamalarına göre Pezdevi bu konuya Ebu Hanife'nin kıraatın herhangi bir özür olmaksızın Farsça tercümeyle yerine geleceğine dair içtihadına dayanarak Ebu Hanife'ye göre Kur'an'ın yalnızca manadan ibaret olduğunu ileri sürenlere cevap vermek için temas etmiştir.⁷⁷ Pezdevi metinde Ebu Hanife'nin bu içtihadından döndüğüne temas etmemiştir. Ancak şarih Pezdevi'nin bir başka eserinde, *Şerhü'l-Mebcut*'ta, Ebu Hanife'nin bu görüşünden döndüğünü ifade ettiğini ileri sürmektedir.⁷⁸

Görüldüğü gibi Serahsi ve Pezdevi'nin konuya yaklaşımları farklıdır. Serahsi Ebu Hanife'nin görüşünü temel alarak İmameyn'in görüşünü bu açıdan tevil etmiş, Pezdevi ise aksine İmameyn'in görüşünü esas alarak Ebu Hanife'nin içtihadını buna göre yorumlamıştır. Sonraki Hanefi usulcülerinde Pezdevi'nin yaklaşımı etkili olmuştur.

Şarih Abdülaziz el-Buhari, Pezdevi'nin yorumunu desteklemek için şu değerlendirmeleri yapmıştır. Ebu Hanife'nin lafzı namazın geçerliliği için gerekli görmemesi namazın Allah'a yakarma hali olması

74 Serahsi, I, 282.

75 Pezdevi, *Usul*, D.K.Arabi, Beyrut 1991, I, 68-70 (*Keşfü'l-Esrar*'la birlikte)

76 Pezdevi, I, 70-78.

77 A. Buhari, I, 74.

78 A. Buhari, I, 77.

dolayısıyladır. Namazdaki kıraat için birtakım kolaylıklar tanınmıştır. Mesela imamın okumasıyla kıraat yükümlülüğü muktediden düşer. Bu konuya *Yedi Harf Meselesi* de açıklık getirmektedir. Kur'an önce Kureyş lehçesiyle inmişti. Bu lehçeyle okumak diğer Araplara zor gelince Rasullullah'ın talebi üzerine kolaylık gösterildi Kur'an'nın diğer Arap lehçeleriyle okunmasına da izin verildi. Kureyş lehçesine riayet etme yükümlülüğü kalkınca isteyen hem kendi lehçesiyle hem de diğer lehçelerle okuma imkanına sahip oldu. *Kur'an yedi harf üzere indirildi* hadisi ⁷⁹ buna işaret etmektedir. Kendi lehçesini gayet güzel telaffuz edebilen bir Kureyşlinin Temim lehçesiyle okuması caiz olunca Arap olmayan birinin bir Arap kadar düzgün telaffuz edemeyeceği lafzı bırakarak manayı okuması caiz olur. Ebu Hanife'ye göre namazda lafzın bırakılıp tercümenin okunması mest üzerine mesh gibi ıskat ruhsatı olduğu için bu ruhsatın kullanılmasında acziyet şartı aramaya gerek yoktur.⁸⁰ Ancak bu ruhsat yalnız namaza hastır. Kur'an nazımının vahye dayandığını inkar eden kafir olur, Farsça bir mushaf yazmak ve bununla okumayı alışkanlık haline getirmek haramdır.⁸¹ A.Buhari'nin bu ifadelerinin arkasında tercümenin Kur'an'ın orijinal metninin yerine geçirilebileceği endişesinin yattığını söylemek mümkündür.

Pezdevi'nin *Kur'an nazım ve anlamın bütünlüğüdür* ifadesini bir adım daha ileri götüren Sadrüşşeria (v.747/1346) *Kur'an anlama delalet eden/ anlamı gösteren nazımdan ibarettir* sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca Sadrüşşeria Ebu Hanife'nin mezkur içtihadından döndüğüne vurgu yapmaktadır: " Ebu Hanife'nin sadece namazın geçerliliği hususunda nazmı gerekli bir rükün saymadığı yalnızca anlamı dikkate aldığı nakledilmiştir. Hatta namazda hiç bir özrü yokken Arapçadan başka bir dille okuyan kimsenin namazı Ebu Hanifeye göre sahih olur...Fakat en doğrusu Ebu Hanife'nin bundan yani namazın geçerliliği konusunda nazmın gerekli olmadığı görüşünden döndüğüdür. Bundan dolayı bu görüşü metne (et-Tenkîh) almadım ve şöyle

79 Buhari, *Fadailü'l- Kur'an*, 5. Zeylai de yedi harf argümanını bu konuyla bağlantılı olarak kullanmıştır. Bkz. *Tebyinü'l-Hakaik*, I, 111.

80 A. Buhari, I, 74-75.

81 A. Buhari, I, 75. Nesefi de konuyu Pezdevi'nin belirlediği çerçevede özetlemiştir. Nesefi, *Keşfü'l-Esrar*, İst. 1986, I, 13-14.

dedim *Kur'an manaya delalet eden/manayı gösteren lafızdan ibarettir*. Üstatlarımız *Kur'an lafız ve mananın bütünlüğüdür* demişlerdir. Bundan kasıtlarının manayı gösteren lafız olduğu açıktır. Ben de bu ifadeyi tercih ettim.”⁸²

Görüldüğü gibi Pezdevi'nin tevilini yeterli görmeyen Sadrüşşeria Ebu Hanife'nin görüşünden döndüğü rivayetini ön plana çıkarmaktadır. Taftazani'nin (v.791/1388) naklettiği şu ifadeler Hanefi usulcülerinin neden bu rivayeti ön plana çıkardıklarına ışık tutmaktadır. “En doğrusu, Nuh b. Meryem'in rivayetine göre Ebu Hanife'nin talebelerinin görüşüne dönmüş olmasıdır. Fahrülislam şöyle dedi: Çünkü onun görüşü indirilmiş vahyi Arapça olarak niteleyen Allah'ın kitabına açıkça aykırıdır. Sadrülislam Ebu'l-Yüsr ise: Bu problemleri bir konudur. Zira kimse Ebu Hanife'nin ne demek istediğini tam olarak anlayamamıştır. Kerhi bu hususda uzun bir eser tasnif etmişse de tatmin edici bir delil sunamamıştır, demektedir.”⁸³

İbn Melek (v.797/1394) Ebu Hanife'nin görüşünden dönmesinin gerekçesini şöyle açıklar: “En doğrusu Ebu Hanife'nin -Nuh b. Meryem'in rivayetinde olduğu gibi- bu görüşten dönmüş olmasıdır. Zira bu görüş iki sonuçtan birini doğurur. Ya kitabın 'Hz.Peygambere indirilen, mushaflarda yazılı olan, Hz.Peygamberden hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde tevatür yoluyla aktarılan Kur'an'dır.' şeklindeki tarifini geçersiz kılar çünkü Farsça tercüme mushaflarda* yazılı değildir. Ya da Kur'an okunmadan namazın geçerli olmasını gerektirir çünkü Kur'an lafız ve mananın bütünlüğünün ismidir.”⁸⁴

İbnü'l-Hümmam (v.861/1457) konuya diğer Hanefi usulcülerinden biraz farklı yaklaşmıştır. İbnü'l-Hümmam Kur'an'ı “Düşünmek ve ibret almak için indirilen, tevatür yoluyla nakledilen *Arapça lafızdır*.” şeklinde tanımlamıştır.⁸⁵ Böylece lafzın Arapça olduğu da tanımın kapsamına

82 Sadrüşşeria, *et-Tavdih*, Mekteb-i Sanayi Matbaası, İst. 1310, I, 56-58 (*et-Telvi* kenarında)

83 Taftazani, *et-Telvi*, Mekteb-i Sanayi Matbaası, İst. 1310, I, 58.

* Mushaflarla kastedilen Hz. Osman zamanında çoğaltılan ana nüshalara uygun olarak nesilden nesile aktarılan Kur'an metinleridir.

84 İbn Melek, *Şerhü'l-Menar*, İst. 1316, 9-10.

85 İbn Emir el-Hâc, *et-Takrir ve't-Tahbir*, Beyrut 1983, II, 213; Emir Padişah, *Teysiru't-Tahrir*, Beyrut (t.y.), III, 3. Her iki eser de İbnü'l-Hümmam'ın *et-Tahrir* adlı usul kitabının şerhidir.

alınmıştır. Ebu Hanife'nin içtihadını açıklama sadedinde Pezdevi'nin yaptığı tevili tutarsız gören İbnü'l-Hümmam ⁸⁶ Ebu Hanife'nin bu görüşten döndüğünü söylemektedir. ⁸⁷ Hatta İbnü'l-Hümmam Arapçayı telaffuz edemeyenin ümmi statüsünde olduğunu, dolayısıyla kıraatsız namaz kılması gerektiğini söylemek suretiyle İmameyn'in görüşüne de muhalefet etmiş, böylelikle bu konuda Hanefi mezhebinin dışına çıkarak diğer üç mezhep imamı ile aynı kanaata varmıştır. ⁸⁸ İbn Abdışekür (v.1119/1707) da yalnızca mananın Kur'an olmadığını, Ebu Hanife'nin görüşünden döndüğünü vurgulamıştır. ⁸⁹

Görüldüğü gibi usul literatüründe de Ebu Hanife'nin görüşünden döndüğü düşüncesi ağırlık kazanmıştır. Bu arada Ebu Hanife'nin içtihadına makul gerekçeler bulmak için çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Bunlardan Molla Ciyun'a (v.1130/1717) ait olanı oldukça ilginçtir. "Namazda Farsça kıraatın cevazı hükmî bir özre dayanır. Namaz Allah'a yakarma halidir. Arapça nazım ise belîğ ve mucizdir. Belki okuyucu onu gerektiği gibi okuyamaz veya Arapça okursa zihni edebi sanatların güzelliğine kayar, Allah'ın huzurunda ihlasla duramaz. Arapça nazım Allah'la kendisi arasında perde olur. Ebu Hanife tevhit ve müşahede denizine gark olmuş bir insandı, ancak Zat-ı Celal'e yönelirdi. Onun hakkında, Arapça metni okuyabilenin (namazda) Farsça tercüme okumasını nasıl caiz görür? şeklinde bir eleştiri yapılamaz." ⁹⁰ Ebu Hanife'yi savunma gayreti müellifimizi tasavvufi motifleri de ihtiva eden garip bir değerlendirme yapmaya sevketmiştir.

86 İbn Emir el-Hâc, II, 213; Emir Padişah, III, 5.

87 İbn Emir el-Hâc, II, 213; Emir Padişah, III, 4.

88 İbn Emir el-Hâc, II, 214; Emir Padişah , III, 5; Meraği, 28-29. Arapçayı telaffuz edemeyen bir insan tercümeyle okuduğu takdirde şayet okuduğu kısmın konusu kıssa, emir veya yasaksa namazı bozulur. Okuduğu kısım övgü ve yüceltmeyi içeriyorsa namaz tercüme okuduğu için bozulmaz ancak tercüme tek başına yeterli görülmediğinden dolayı namazda kıraat yerine gelmediği için bozulur. İbn Emir el-Hâc, II, 214; Emir Padişah, III, 5.

89 Ensari, *Fevatihu'r-Rahamut*, Beyrut (t.y.), II, 8. (*Mustasfa* ile birlikte) Ensari metni açıklarken araça metni bilmeme ya da Arapçaya dili dönmeme durumunda İmameyn'in görüşüne binaen tercümenin okunabileceğini söylemekle beraber bu görüşün temellendirilmesiyle ilgili problemlere de dikkat çekmiştir. Ensari, *Fevatih*, II, 8-9.

90 Molla Ciyun, *Nuru'l-Envar ale'l-Menar*, İst. 1986, I, 14 (Nesefi'nin *Keşfü'l-Esrar*'ı ile birlikte)

Daha önce de belirttiğimiz gibi araştırmamız öncelikli olarak Ebu Hanife'nin görüşünü ve bu görüşün Hanefi furu ve usul kaynaklarında ele alınmış biçiminin tarihi sürecini incelemeyi hedef almaktadır. Ancak konunun bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesi açısından diğer hukuk ekollerinin yaklaşımlarına işaret etmeyi de faydalı buluyoruz.

C- Diğer Mezheplerin Konuya Yaklaşımı

Hanefi mezhebi haricindeki mezheplere göre Fatiha okumak namazın farzlarından⁹¹. Dolayısıyla konumuza yaklaşımları Fatiha merkezli olmuştur. Bu mezheplerin tartıştıkları problem, “bilmediği ya da Arapçaya dili dönmediği için namazda Fatiha suresini okuyamayan kimsenin durumu” ekseninde çerçevenlenmiştir. Yaklaşımlarını şu şekilde özetleyebiliriz :

Şafii mezhebine göre Fatiha'yı okuyamayan biri (eğer biliyorsa) Kur'an'ın Fatiha ile aynı uzunlukta bir başka bölümünü okur. Ezberindeki kısım uzunluk itibarıyla Fatiha'dan az ise tekrar eder. Eğer Kur'an'dan hiçbir şey bilmiyorsa Fatiha miktarınca Allah'ı zikreder. Bunu da yerine getiremiyorsa Fatiha okuyacak kadar bir zaman dilimi susarak ayakta durur.⁹² Şafii kaynakları Kur'an tercümesinin namazda okunamayacağını tasrih etmektedir.⁹³ Ancak kıraat maksadıyla okunan zikrin Arapça olması zorunlu değildir. Arapça'ya dili dönmeyen zikrin tercümesini okuyabilir.⁹⁴

Hanbeli mezhebinin konuya yaklaşımı da yaklaşık olarak Şafiiler gibidir. Hanbeliler de Kur'an tercümesinin namazda okunamayacağını ifade etmektedirler.⁹⁵

91 Ceziri, *Kitabü'l-Fıkh ale'l-Mezahibi'l-Erbea*, İst. 1987, I, 229. Hanefilerin ve diğerlerinin bakış açılarının değerlendirilmesi için bkz. İbnü'l-Hümmam, *Feth*, I, 256.

92 İmam Şafii, *el-Ümm*, K. Şab, Mısır (t.y.), I, 88-89; Müzeni, *el-Muhtasar*, I, 91 (*el-Ümm* kenarında); Şirazi, *el-Mühezzeb*, Beyrut (t.y.), I, 73; Gazali, *el-Veciz*, Mısır 1318, I, 26; Şerbini, *Muğni'l-Muntac*, Mısır 1958, I, 156-160; Ceziri, I, 230.

93 Şirazi, I, 73; Nevevi, *el-Mecmu*, Cidde (t.y.), III, 340-343; Gazali, I, 26; Maverdi, *el-Havi'l-Kebir*, D. Fikr, Beyrut 1994, II, 145-148; Şerbini, I, 160.

94 Nevevi, III, 339, Şerbini, I, 160.

95 İbn Kudame, *el-Muğni*, Beyrut (t.y.), I, 526-528; Makdisi, *eş-Şerhu'l-Kebir*, Beyrut (t.y.), I, 530-531 (*Muğni* ile beraber), Buhuti, *Keşşafü'l-Kına*, Beyrut 1983, I, 340-341; Ceziri, I, 230.

Malikilere göre Fatiha'yı bilmeyenin öğrenmesi, öğrenememişse Fatiha'yı bilen bir imama uyararak namaz kılması gerekir. Böyle bir imam bulamadığı takdirde Fatiha yerine başka bir şey okumaz, başlangıç tekbirini aldıktan sonra rükuya gider. Bu arayışı susarak veya herhangi bir zikirle ayırması mendub görülmüştür.⁹⁶ Malikiler de tercümenin okunmasının geçerli olmadığını aynı zamanda namazı bozacağını ifade etmişlerdir.⁹⁷ Tevrat, İncil ve Zebur'un kıraatı yerine getirmek amacıyla okunması da namazı bozar.⁹⁸ Ama Şeyh Aliş'in açıklamasına göre bu ifadeleri tesbih, tehلیل ve dua makamında (rukuda, secdede ve teşehhütten sonra) okursa bir sakıncası olmaz.⁹⁹ Vanşerisi'nin naklettiği şu fetva bazı Maliki alimlerinin namazda kıraat harici tesbih ve zikirlerin Arapça olmasında ısrar etmediklerini göstermektedir. Mağrib bölgesi alimleri Arapça bilmeyen birinin namazda Berberice dua edip edemeyeceği sorusuna “Evet, edebilir. Allah tüm dilleri en iyi bilendir.” şeklinde cevap vermişlerdir.¹⁰⁰

Zahiri fakihi İbn Hazm'a göre Fatiha'yı bilmeyen onun yerine (biliyorsa) Kur'an'dan farklı bir kısmı okur. Kur'an'dan hiçbir şey bilmiyorsa bilebildiği şekilde Allahı zikreder.¹⁰¹ Namazda Fatiha'nın ya da herhangi bir ayetin tercümesi okunmaz, Kur'an lafızları aynı anlama gelen başka Arapça lafızlarla değiştirilemez. Bunu kasıtlı yapanın namazı bozulur. Çünkü Kur'an Arapça olarak nitelenmiştir.¹⁰² Tercüme Arapça olmadığı için Kur'an değildir. Arapçaya dili dönmeyen Allahı kendi dilinde zikreder. Çünkü “Allah kimseye gücünün yetmeyeceğini teklif etmez”¹⁰³ Fakat Fatiha'nın orijinalini öğrenmeye çalışmalıdır.¹⁰⁴

96 Derdir ve Dusuki, *Haşiyetü'd-Dusuki ale's-Şerhi'l-Kebir*, I, 237-238; Ceziri, I, 230.

97 İbn Cüzey, *el-Kavaninü'l-Fikhiyye*, Beyrut (t.y.), 56; Adevi, *Haşiyetü'l-Adevi ala Şerhi'l-Hirşi*, D.Sadır, Beyrut (t.y.), I, 270.(Hirşi ile birlikte)

98 Dusuki, I, 237.

99 Aliş, *Takrirat*, I, 237 (Dusuki ile beraber)

100 Vanşerisi, *el-Miyaru'l-Muarreb*, D. G. İslami, Beyrut 1981, I, 186.

101 İbn Hâzm, *el-Muhalla*, Beyrut 1988, II, 282.

102 Bkz 12/2, 20/113, 39/28, 41/3, 42/7, 43/3.

103 İbn Hazm, II, 285.

104 İbn Hazm, II, 282. Bir Maliki olan Kurtubi de bu konuda İbn Hazm'la paralel düşünmektedir. *El-Camiu li Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut 1988, I, 89.

İmamiyye Şiası'na göre tercümenin okunması geçerli olmaz. Fatiha okuyamayan Kur'an'dan bildiği başka bir yer varsa onu okur yoksa kıraat miktarınca Allah'ı zikreder.¹⁰⁵ Şia'nın diğer bir kolu olan Zeydilere göre de Kur'an okuyamayan Allahı zikrederek namaz kılar,¹⁰⁶ Kur'an tercümesinin okunması ile kıraat yerine gelmez.¹⁰⁷

Namazda tercümenin okunmasını caiz görmeyenlerin hareket noktası şudur: 'Namazın geçerli olması için Kur'an okunması gereklidir. Kur'an'ın başka dillere yapılmış çevirisi ise Kur'an değildir. Bu hususta Cüveyni (478/1085) şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Kur'an'ın çevirisi Kur'an değildir. Bu konuda tüm müslümanlar birleşmiştir. Bunun aleyhine delil aramak zorlamadan başka bir şey değildir. Kur'an'ın anlamını Hintçe ifade eden birinin sözünün Kur'an olmadığına hiç kimse itiraz etmez. Buna karşı çıkan kişi bile bile inatçılık yapmaktadır. İmriü'l-Kays'ın şiirinin bile başka dilde açıklamasına İmriü'l-Kays'ın şiiri denmezken Kur'an'ın açıklaması nasıl Kur'an olur?... Kur'an okumadan namaz kılınamayacağı, Kur'an tercümesinin de Kur'an olmadığı ortaya konulunca tercümeyle namazın geçerli olamayacağı sonucu çıkar."¹⁰⁸ Cüveyni'nin belirttiği gibi Kur'an tercümesinin Kur'an olmadığı gerçeği Hanefiler dışındaki İslam hukukçularının bu husustaki içtihatlarının temel gerekçesini oluşturmuştur. Mezkur hukuk ekollerinin görüşlerini ihtiva eden herhangi bir fıkıh kitabına bakıldığında tercümenin okunmasıyla kıraatın yerine gelmeyeceği hükmüne gerekçe olarak Kur'an'ın Arapça olduğu ve tercümenin Kur'an olmadığı noktalarının vurgulandığı rahatlıkla müşahade edilebilir.

Yukarıda yaptığımız alıntılarda görüldüğü üzere Malikiler hariç diğer mezhepler arasında Kur'an'dan hiçbir şey bilmeyen bir insanın Allah'ı zikrederek namaz kılması gerektiği noktasında ittifak sağlanmıştır. Bu mezheplerin Arapçaya dili dönmediğinden dolayı namazda Fatiha'nın

105 Muhakkık el-Hilli, *el-Muhtasarü'n-Nafi*, Tahran 1405, I, 336 (Hansari'nin *Camii'l-Medarik* adlı şerhi ile beraber)

106 Zeyd b. Ali, *el-Mecmuu'l-Fikhi (Müsnedü Zeyd)*, Beyrut (t.y.), 163; el-Haymi, *er-Ravdu'n-Nadir*, D. Cil, Beyrut (t.y.), II, 23-24.

107 Ahmed b. Yahya, *el-Bahru'z-Zahhar*, Sana 1988, I, 252.

108 Nevevi, *Mecmu*, III, 342.

orijinal metnini okuyamayanların problemini çözmek için ileri sürdükleri çözüm Hz. Peygamber'in şu hadislerine dayanmaktadır.

Rifae b. Amir'in anlattığına göre Rasulullah bir adama namaz kılmayı öğretirken "Kur'an'dan bir şey biliyorsan oku. Yoksa elhamdülillah, allahuekber veya la ilahe illallah (Allaha hamdolsun, Allah en büyüktür, Allahtan başka ilah yoktur) de" buyurmuştur.¹⁰⁹

Abdullah b. Ebi Evfa'nın anlattığına göre "Kur'andan bir şey ezberleyemiyorum. Bana yeterli olacak bir şey öğret." diyen bir adama Rasulullah "Sübhanallah, Elhamdülillah, Allahüekber ve la havle ve la kuvvete illa billah (Allah'ı yüceltirim, Allah'a hamdolsun, Allah en büyüktür, güç ve kuvvet Allah'a mahsustur)" de buyurdu. "Ya Rasulullah bu Allah için, ya benim için ne var?" deyince de "Allahım bana acı, bana rızık ver, bana sağlık ver, bana doğru yolu göster!" demesini söyledi.¹¹⁰ Sindi'nin açıklamasına göre bu hadis namazda tercümenin, diğer bir ifadeyle Kur'an nazmının dışında herhangi bir şeyin okunmayacağını, tesbih ve duanın yeterli miktarda Kur'an öğreninceye kadar kafi geleceğini ifade etmektedir.¹¹¹

Burada dikkat edilmesi gereken nokta her iki olayda da muhatabın Arap olmasıdır. Kur'an'ın hiçbir bölümünü ezbere bilmeyen insanlara Rasulullah günlük konuşma dilleri ile kurabilecekleri Allahı ögücü cümleler okumalarını söylemiştir. Bu hadisler çerçevesinde aynı durumdaki Arap olmayan bir müslümanın namazda Allahı ögücü ifadeleri kendi dilinde okuyacağını söyleyebiliriz. Çünkü bu zikirlerin Arapçasını telaffuz edebilen bir kimse namazın geçerli olmasına yetecek miktarda Kur'an ayetini rahatlıkla öğrenebilir.

Diğer mezheplerin benimsediği Kur'an'dan hiçbir şey bilmeme durumunda Allah'ı anarak namaz kılma görüşünün, Rasulullah'ın

109 Tirmizi, II, 102 (Ebvabü's-Salat 226, no 302); Ebu Davud, I, 290 (no 861); Şevkani, *Neylü'l-Evlar*, Kahire 1971, II, 251.

110 Ebu Davud, I, 280-281 (no 832); Nesai, Sünen, Beyrut 1988, II, 143 (no 924) ; Hattabi, *Mealimü's-Sünen*, Beyrut 1996, I, 179; Şevkani, II, 251.

111 Sindi, *Haşiyetü's-Sindi*, II, 143 (Nesai ile beraber). Muhatabın Arap olduğu dikkate alınırsa Sindi' nin namazda tercümenin okunmayacağı hükmünü bu hadisten istinbat etmesinin tartışılabilceğini söyleyebiliriz.

uygulamasını yansıttığı için, Hanefilerin namazda tercüme okuma alternatifinden daha sağlıklı olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Görüldüğü gibi tercümenin namazda okunması konusundaki içtihatlarında gerek Ebu Hanife'nin gerekse talebelerinin dayandıkları delilleri birinci elden kaynağımız olan İmam Muhammed'in kitaplarında bulamıyoruz. Sonraki ilim adamları her iki görüşü destekleyen argümanlar zikretmişlerse de bunların çoğu, delil teşkil edecek vasıfta olmamaları bir yana, Ebu Hanife ve talebelerinden ziyade sonraki müelliflerin bakış açısını yansıtmaktadır.

Yaşanan son tartışmalarda, namazda tercümenin okunmasını destekleyenler, Ebu Hanife'nin görüşünü, Serahsi'ye referansla gündeme getirmişlerdir. Ancak Serahsi bu görüşü bir şarta bağlamıştır: Okunan tercümenin aslı tam olarak karşılaması. Kur'an için bunun mümkün olmadığı izahtan varestedir. Zemahşeri bu şartın namazda tercümenin okunmasını pratikte imkansız kıldığına dikkat çekmiştir. İkinci olarak Serahsi, Ebu Hanife'nin namazda tercümenin okunmasını Rasulullah'ın ve selefin uygulamasına aykırı olduğu için mekruh gördüğünü nakletmektedir.¹¹² Hanefi fakihlerine göre kerahatle eda edilen namazın iadesi gerekmektedir.¹¹³ Bir ibadetin ifası sırasında mekruh olan bir davranışın uygulanmasını savunmak pek makul görünmemektedir. Tercüme ile ibadeti tecviz için Serahsi'nin eserine sarılanlar ne hikmetse onun dikkat çektiği bu iki husustan tek kelime olsun bahsetmemektedirler.

Ebu Hanife'nin görüşü, Hanefi kaynaklarında tasvir edildiği şekliyle, namazda tercümenin okunmasına mesnet teşkil etmekten uzaktır. Bu arada konuyla ilgili birinci elden değerlendirmelerine ulaşamadığımız Ebu

112 Serahsi, *Usul*, I, 282; *Mebcut*, I, 37. Aynı hususa Merginani de dikkat çekmiştir. "Tercüme okuyan mütevatir sünnete aykırı davrandığı için günahkar olur." Merginani, *Hidaye*, I, 248.

113 Kerahat tenzihi ise iade müstehab, kerahat tahrimi ise iade vacibtir. İbnü'l-Hümmam, *Feth*, I, 364; İbn Abidin, I, 307.

Hanife'nin " Hiç kimsenin dayandığımız delilleri bilmeden bizim görüşümüzü ileri sürmesi helal değildir." ¹¹⁴ sözünü hatırlatmak faydalı olacaktır. ¹¹⁵

Ebu Hanife'nin görüşünün usul ve furu sahasında ortaya koyduğu problemleri aşmak için Hanefi alimleri önce tercümenin asıl metnin anlamını tam olarak karşılması şartını ve kerahat kaydını gündeme getirmişler, bilahare de Ebu Hanife'nin talebelerinin görüşüne döndüğü rivayetini öne çıkarmışlardır. Halbuki bu rivayet Ebu Hanife'nin vefatından iki üç asır sonra yazılmış kitaplarda görülmektedir. ¹¹⁶ Böylelikle mezheb içerisinde konsensüs sağlanmış oldu.

İmameyn'in Arapçayı telaffuz edemeyenler için tercümeyi okumayı caiz gören içtihatları bir geçiş dönemi uygulaması olarak değerlendirilebilir. ¹¹⁷ Hanefi ekolü içinde yetişen ancak içtihat derecesine ulaşan İbnü'l-Hümmam, İmameyn'in görüşünü de terkederek Arapçayı

114 İbn Kayyim, *İlamü'l-Muvakkain*, Beyrut 1977, II, 192; İbn Abdillberr, *el-İntika*, Beyrut 1997, 267.

115 Ebu Hanife'nin bu konudaki delilinin tespit edilememesi karşısında Şarani şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Her halde Ebu Hanife bu konuda Rasulullahtan bir şey görmüştür. Çünkü O, delilini görmediği konuda görüş ileri sürme cüretinde bulunmayacak kadar büyük bir imamdır." Şarani, *el-Mizanü'l-Kübra*, Darü'l-Fikr, Beyrut (t.y.), I, 155.

116 İzmirli-Yaltkaya, *Kur'an'ın Türkçe Tercümesiyle Namazda Okunması*, Belleten, XXII, 604.

117 Bu durum "Zaruretler kendi miktarınca takdir olunur (Mecelle,22)" kuralı çerçevesinde düşünülmelidir. Bu konuda zaruretin miktarını belirleyebilmek için, namazın edası için zorunlu olan asgari kıraat miktarından hareket etmek gerekmektedir. Şöyle ki, namazın geçerli olması için Ebu Hanife'ye göre "sümme nazar"(Müddessir,21) ayeti gibi kısa bir ayetin okunması yeterlidir. İmameyne göre ise asgari olarak üç kısa ayet ya da üç kısa ayet uzunluğunda bir ayetin okunması gerekmektedir.(İbrahim el-Halebi, *Halebi-i Kebir*, İstanbul 1295, 278) Bu durumda Kur'an'dan yalnız Kevser Suresi ve İhlas Suresi gibi bir satırlık bölümü bilen bir müslüman yalnız bu kısmı okuyarak namaz kıldığı taktirde Hanefilere göre zorunlu kıraat yerine gelmiş olur. Diğer mezheplere göre de Kur'an'dan başka bir yer bilmeyen birisi Fatiha'yı öğreninceye kadar bu şekilde namaz kılabılır. Bununla birlikte Hanefiler dahil bütün İslam hukukçuları her müslümanın Fatihayı ve en az bir kısa sureyi öğrenmesinin gerekli olduğunu belirtmişlerdir.

Sözün özü, Kur'an'dan tek satırlık bölümü ezbere bilen bir müslümanın, Hanefi fıkhı çerçevesinde, Arapçaya dili dönmediği gerekçesiyle namazda tercüme okuma ruhsatından yararlanması mümkün değildir.

telaffuz edemeyenin ümmi statüsünde olduğunu dolayısıyla kıraatsız namaz kılacağını ifade etmiştir ki¹¹⁸ bu diğer ekollerin görüşlerine uygundur. Kanaatimizce bu konuda nasların ruhunu ve Hz.Peygamber'in uygulamasını en iyi yansıtan görüş İbn Hazm'ın savunduğu, Kur'an'ın aslını okuyamayanın, namaz için yeterli olacak miktarda Kur'an öğreninceye kadar, Allah'ı zikrederek namaz kılması gerektiği ve bu zikrin kendi dilinde de olabileceği görüşüdür. Bu görüşte hem Hz.Peygamber'in tatbikatına uyulmuş hem de sorumluluk ve imkan dengesi gözetilmiştir. Teabbüd temeli üzerine oturan ibadetleri zaman, mekan ve icra keyfiyeti açısından belirlemek dinin koyucusu olan Yüce Allah'ın, bunun uygulamasını öğretmek de onun elçisi Hz. Muhammed'in uhdesindedir. Bundan dolayı ibadetle ilgili konularda bu çerçevenin dışına çıkmamak en tutarlı yoldur. Buna mukabil ibadetlerin keyfiyeti hakkında bir takım tasarruflarda bulunmaya çalışmak ve bu gayretleri "Tanrımıza ana dilde yakarma hakkı" şeklinde söylemleştirmek, ibadet ve kulluk kavramlarıyla kabil-i telif olmayan bir tutumdur.

"Medyada Türkçe ibadet ve özellikle Kur'an'ı Kerim'in namazda Türkçe tercümesinin okunmasına dair tartışmaların yoğunluk kazanması üzerine" konuyu gündemine alan Din İşleri Yüksek Kurulu da 04.12.1997 tarih ve 103 sayılı kararında Kur'an'ın lafız ve mananın bütünlüğü olduğu, Kur'an'ın tam tercümesinin yapılamayacağı, ülkemiz açısından böyle bir uygulamanın birlik ve beraberliği zedeleyeceği vb. mülahazalarla namazda Kur'an'ın asli lafızları ile okunacağını ifade etmiş ve 1926 yılında tercüme ile namaz kıldıran bir imamı görevden alan ilk Diyanet İşleri Başkanı Rıfat Börekçi'nin uygulamasına göndermede bulunmuştur.

Sonuç itibariyle namazda Kur'an'ın tercümesini okumak ne Kur'an'ı anlamının ne de Allah'a daha yakın olmanın şartı ve gereğidir. Kur'an'ı anlama ve Allah'a yaklaşma gayesinden kopuk olan bu görüşün gündeme getirilmesinde daha başka sebeplerin olduğu muhakkaktır.¹¹⁹ Bunların

118 Hanefî alimi Şürünbilali de benzer bir yaklaşım sergilemiştir. *en-Nefhatü'l-Kudsîyye*, 23-24.

119 Bir örnek vermek gerekirse "uluslaşma denilen olayın din kitabının ana dile çevrilmesiyle başladığını" ifade eden İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun "Kur'an'ı ana dilimize çevirecek olursak şu sonuçlar meydana gelecektir: 1. Ana dilimiz Arapçanın geleneklerine aşılanıp yozlaşmaktan kurtulacaktır. 2. Türkler kendi dillerini Arapçadan aşağı görmekten kurtulacaklardır." şeklindeki tespitleri (Bkz. Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, 242) benzer

aydınlatılabilmesi için konunun tarihi, siyasi, sosyal, felsefi hatta psikolojik açıdan tahlili elzemdir. Bu konularda söylenmesi gereken sözler vardır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi bu çalışmada konunun fihki boyutunu ele aldık, ulaştığımız tespitleri ve kanaatları yukarıdaki satırlarda ifade ettik. Çizdiğimiz çerçevenin dışına çıkmayarak konunun diğer boyutlarıyla ilgili değerlendirmeleri erbabına bırakmakla beraber son tartışmalarla bağlantılı olarak bir hususu vurgulamak istiyoruz. Ana dilde ibadet yapılmasının *Kur'an'a Dönüş* ve *Kur'an Müslümanlığı* söylemlerini kullananlarca savunulduğuna şahit olduk. Ancak bu meseleyi savunurken klasik fıkıh literatüründeki görüş ve değerlendirmeleri hiçbir kritiğe tabi tutmadan kendilerine destek edinmeleri dikkat edilmesi gereken bir husustur. Bu yaklaşımın arka planında ana dilde ibadet olgusunun ihtiva ettiği problemleri Ebu Hanife, Serahsi, Kasani gibi fıkıh otoritelerinin karizmasına dayanarak göğüsleme taktiği yatıyorsa, Kur'an merkezli İslam anlayışına uymayan bu yaklaşım aynı zamanda ilmi objektiflik ve samimiyetten uzaktır. Eğer bu yaklaşım taktik eseri değilse, kendi çizgisiyle ters düşen metodolojik bir çelişkidir. Her iki durumda da bu tutum, İslam'ı anlama ve yorumlama adına girilen bir *yeniden yapılanma* hareketi için önemli ölçüde zaaf teşkil etmektedir.

Her müslümanın, Kur'andaki ayetlerin anlamlarını okumasının, bu ayetler üzerinde düşünmesinin gerekliliği izahtan varestedir. Kur'anı anlamaya yönelik her türlü fikri ve zihni gayretin genel anlamda ibadet olduğu da söylenebilir. Ancak hiçbir zaman "Kur'anı daha iyi anlama" iddiası, ibadetlerin keyfiyetini değiştirmek için gerekçe olamaz. Namaz âni ayetlerin anlamları üzerinde zihni spekülasyon yapma süreci değil, "Allah'ın huzurunda bulunduğunu yürekten bilme ve tezellül duygularına gömülme"¹²⁰ zamanıdır. Müslüman ibadetini "kendisine bilmediği şeyleri öğreten Yüce Allah'ın öğrettiği şekilde" (Bakara,239) Peygamberin talim ettiği aslı formuyla yerine getirmek durumundadır.

ifadelerle Cemal Kutay tarafından tekrarlanmıştır. Kutay'ın *Arap papağanlığı* gibi klişeleşmiş ifadelerle dolu *Türkçe İbadet* adlı kitabında (Aksoy Yayıncılık, Şubat 1998, 10. Baskı) Avrupa Birliğine girebilmenin ancak Türkçe İbadetle mümkün olacağını söylemesi (s321) bazı çevrelerin bu konuya hangi açıdan baktığının belirgin göstergelerinden yalnızca birisidir.

120 Ali Rıza Sağman, *Kur'an-Mahiyeti-Başka Dile Çevrilmesi*, Haz. Düccane Cündioğlu, *İslâmiyât*, Nisan-Haziran 1998, s123.



Din Öğretimini Temellendirme Problemi

Recep KILIÇ*

“Din Öğretimini Temellendirme Problemi” ile cevabını arayacağım temel soru “niçin din öğretimi?” ya da “din öğretimine niçin ihtiyaç duyuyoruz?” sorusu olacaktır. Bu soruyu “din öğretimi vermek hususunda kendimizi veya başkalarını ikna edecek türden mâkul sebeplerimiz var mıdır; varsa bu sebepler nelerdir?” şeklinde sormak da mümkündür.

Dile getirdiğim bu sorularda din öğretiminin nasıl verileceği veya nasıl verilmesi gerektiği sorgulanmamakta; en azından bu aşamada bu konu problem olarak görülmemektedir. Ancak “temellendirme” kavramı çerçevesinde din öğretiminin nasıl verilmesi gerektiği de araştırma konusu yapılarak şu soruların cevabı aranabilir: “Din öğretimi nasıl verilmelidir?” “Din öğretimine hangi seviyeden, hangi yöntemlerle başlanılmalıdır?” “Din öğretiminde karşılaşılan sorunları çözüme kavuşturmak için genel geçer yöntemler var mıdır?”¹

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1 Bu soruların cevabını aramakla ilgili temellendirme teebbüsüne G. Dworkin “epistemolojik” temellendirme derken, birinci türden olanına “motivasyonel” temellendirme adını verir. Geniş bilgi için bkz: Gerald Dworkin, “Ethics, Foundations and Science Response to A. MacIntyre”, The Roots of Ethics, ed. by D. Callahan - H. T. Engelhardt, Jr., New York 1981, s. 24.

Kanaatimce memleketimiz için öncelikli olarak tartışılması ve konunun uzmanlarınca açık seçik cevapları bulunması gereken sualler, din öğretiminin nasıl yapılması gerektiği ile ilgili ikinci türden suallerdir. Ne yazıkki yaşadığımız tecrübeler “*din öğretimine niçin ihtiyaç duyuyoruz?*” gibi bir soru sormayı Türkiye’de hâlâ anlamlı kılmakta ve verilen onca cevaba rağmen² bizi yeni cevaplar aramaya sevk etmektedir.

“*Din öğretimine niçin ihtiyaç duyuyoruz?*” veya “*din öğretimi vermek hususunda ikna edici mâkul sebeplerimiz var mıdır; varsa bu sebepler nelerdir?*” sorusunu önce “*din*” sonra da “*öğretim*” kavramlarının tahlilinden hareketle cevaplandırmaya çalışacağız.

Herkesi tatmin edecek türden bir din tanımı yapmanın zorluğundan (neredeyse imkansızlığından) hareket eden bazı düşünürler, dini tarif etme yerine onu karakterize eden temel özellikleri belirleme yolunu tercih etmişlerdir. Dini karakterize eden temel özellikler üzerinde de düşünürler arasında esasen bir uyuşum söz konusu değildir. Ancak üzerinde en fazla durulanları zikrederek³ dinin niçin öğretim konusu yapılması gerektiğine açıklık getireceğim.

-
- 2 Bu konuda özellikle şu çalışmaların zikredilmesi gerekir:
 Necati Öner, “*Niçin Din Öğretimi*”, Felsefe Yolunda Düşünceler, İstanbul 1995, s. 197-200;
 Colin Alves, “*Niçin Din Eğitimi*”, çev. Mualla Selçuk, Din Öğretimi Dergisi, Ankara 1992, sayı 33, s. 20-26;
 Hasan Onat, “*Niçin Din Eğitimi ?*”, Uluslararası Din Eğitimi Sempozyumu, Ankara 1997, s. 15-23;
 Mualla Selçuk, “*Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri*”, Uluslararası Din Eğitimi Sempozyumu, s.28-35;
 Cemal Tosun, “*Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimine Genel Bir Bakış*”, Tartışılan Değerler Açısından Türkiye, Ankara 1996, s. 95-111;
 Beyza Bilgin, Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi, Ankara 1988;
 Süleyman H. Bolay-M. Türköne, Din Eğitimi Raporu, Ankara 1995; Türk Eğitim Sistemi Alternatif Perspektif, Ankara 1996; S. Hayri Bolay, “*Din Eğitiminin Şumülü*”, Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri, Ankara 1981, s. 97- 106;
 Mehmet Aydın, “*Eğitim Açısından Din ve Ahlâk İlişkisi*”, Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri, s. 246-251;
 Abdurrahman Küçük, “*Temel Eğitimde Din Eğitimi, Millî Eğitim ve Din Eğitimi*”, Ankara 1981, s. 238-250;
- 3 Geniş bilgi için bkz: David A. Pailin, Groundwork of Philosophy of Religion, London 1986, s. 12-19.

Bazı düşünürler için din; “varlık, değer ve aklilikte nihâî olan şey ile ilgilenmesiyle” temayüz ederken⁴ mesela Schleiermacher gibi bir düşünür için din, Tanrıya olan mutlak bağımlılık hissini duymaktan ibarettir. Dinin en temel özelliği olarak vahyi gören düşünürler⁵ yanında, onu “ahlâkî bir hayat sürdürme” meselesine indirgeyenler⁶ de vardır. Dinin müntesiplerini cemaat halinde ibadet faaliyetine sevk etme özelliğine vurgu yapanlar olduğu gibi Kierkegaard ve Whitehead gibi dinin ferdi ve özel karakterine dikkat çekenler de söz konusudur. Ayrıca dinin müntesiplerine “kurtuluş” vadetmesiyle temayüz ettiğine vurgu yapanlar⁷ da vardır.

Dinin bu özelliklerini daha da uzatmak mümkündür. Dinin dile getirdiğim bu özellikleri yanında konumuz açısından dikkat çekilmesi gerektiğine inandığım bir başka özelliği daha vardır ki, bu da dinin aynı zamanda “kutsallık” ifade etmesidir.

“Kutsallığın ya da kutsal’ın dinde en merkezî bir kavram olduğunu, hatta kutsalın dinde Tanrı kavramından da temel bir kavram olduğunu”⁸ savunan düşünürler vardır. Mesela Rudolf Otto, sadece kutsallığı, din alanına has olan bir değerlendirme ve yorumlama kategorisi olarak kabul eder. Çünkü ona göre ‘kutsal olan’, “kendi dışındaki herşeyden başka olan, mutlak olarak ilk ve temel bir başlangıç noktası”⁹dır.

Saydığımız bu özelliklerin ya hepsi ya da bir kısmı, her dinde bulunur. Kitaplı veya vahiy merkezli dinlerde, bu özelliklerin hepsi mevcuttur. İslâm gibi Kitap veya vahiy merkezli bir dinde dikkat çekmemiz gereken bir başka önemli özellik daha vardır. O da, dinin insanın ilişkiler ağını düzenleme iddiasında bulunmasıdır.

Buna göre din; insanın sadece Tanrısıyla değil, kendi hemcinsleriyle yani başka insanlarla olan ilişkilerini de düzenler. Ancak insanın diğer

4 Bu konuda ilk akla gelen Anselm, Hartshorne ve Tillich gibi düşünürlerdir.

5 John Ellis ve Karl Barth gibi

6 Kant ve R.B. Braithwaite gibi

7 “...her halükarda din, daima kurtuluşa yönelir, verili olduğu şekliyle hayatın kendisine asla yönelmez.” Gevardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, trans. J. E. Turnur, G. Allen and Unwin 1964, 681; D. A. Pailin, a.e., 19’dan naklen.

8 Nathan Soderblom, “Holiness” maddesi, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, s. 731

9 R. Otto, *The Idea of the Holy*, 1950, 5-7; D. A. Pailin, a.e., 14’dan naklen.

insanlarla olan ilişkilerini düzenleme iddiasında olan, daha doğrusu düzenlemek için varolan dinin dışında başka disiplinler de vardır. Ahlâk, hukuk, iktisat ve siyaset gibi disiplinlerin hepsinin nihai gayesi, insanî ilişkileri düzenlemektir. Dolayısıyla “insan ilişkileri”, ahlâkın, hukukun, iktisat ve siyasetin olduğu kadar dinin de birinci derecede konusu durumundadır. Bu sebepten insan ilişkilerinde yapılan düzenlemeler konusunda “dinî olan” ile “dinî olmayan”ın bilinmesi büyük bir önem arzeder.

Eğer insanî ilişkiler alanında ‘dinî olan’ ile ‘dinî olmayan’ birbirinden doğru bir şekilde ayırd edilmezse, ortaya kaos çapında büyük bir karışıklık çıkar. Böyle bir karışıklıktan hem insan hem de toplum zarar görür. Çünkü yukarıda işaret ettiğimiz gibi ‘*dinî olan*’ aynı zamanda *kutsal* olandır. Dinî iman; insanın varoluşu ile ilgilidir ve sadece bazı şeyleri duymak, hissetmek demek olmadığı gibi sadece bir takım dinî hakikatleri zihnen doğrulamak da değildir. Dinî iman’da bilgi, irade ve duygusal bağımlılık içiçedir. *Dinî imandaki bu öğelerden birini öne çıkartıp, diğerlerini görmezden gelmek ya da ihmal etmek, dinin eksik değerlendirilmesine yolaçar.*

İşte din, sistemli bir tarzda uygun yöntemlerle öğretime konu edilmediği zaman din ile hukuk, din ile siyaset, din ile iktisat birbirine karışır. Bu karışıklığın bir ürünü olarak mesela iktisadî ya da siyasî faaliyetlerde bulunan bir insan, insanüstü karakterde tartışılmaz, *kutsal* bir faaliyette bulunuyor olduğunu vehmedebilir. Bunun aksini düşünmek de her zaman mümkündür, yani ‘*dinî olan*’ ile ‘*dinî olmayan*’ sistemli bir eğitim ile ayırd edilebilir hale gelmediği zaman insanlar ‘*kutsal*’a hürmetsizlik de edebilirler. Böyle bir durumda ya “kutsal olan” adına insana, ya da insan adına “kutsal olan” a saygısızlık ortaya çıkar. Heriki durum da insanı rahatsız eder. Bu rahatsızlık varoluşsal bir rahatsızlık olduğundan hem insanın hem de toplumun dengelerini altüst eder.

Dinî olanın dinî olmayandan ayırd edilememesinin sosyal hayatın bütün alanlarında ortaya çıkarabileceği hertürlü olumsuzluğun önüne geçebilmek için dinin toplumun bütün bireylerine doğru bir şekilde öğretilmesi gerekir. Bu gereklilik zaten, din öğretiminin örgün ve yaygın din öğretimi şeklinde düzenlenmesine yol açmıştır.

Öğretim kavramı açısından konuya yaklaştığımızda şunları görürüz: Öğretimin birinci amacı öğrenimi sağlamaktır. Öğrenim en genel anlamıyla “varolanı tanımak”¹⁰ demektir. İnsan; varolanı tanımak zorundadır, çünkü varlığının devamı, varolanlarla kurduğu ilişkiye bağlıdır. ‘Varolan’ ile “hakkında hüküm verilebilen maddî ve manevî”¹¹ bütün varlıkları anlıyorum.

İnsan bilgi üreten ve ürettiği bilgiye göre eylemde bulunan varlık olmasıyla diğer canlılar arasında özel bir yere sahiptir. İnsanın bilinçli her eylemi bir bilgiye dayanır. Bilgi ise, genel anlamıyla “varolan hakkında hüküm vermedir, varolanı tanıtan şeydir.”¹² İnsanın; doğru ya da iyi bir hayat sürdürebilmesi, ilişkide olduğu varolanlar hakkında doğru bilgilere sahip olabilmesiyle mümkündür.

Öğretim de “insanla varolanlar arasındaki ilişkilerin bir türüdür ve bir bilgi sorunudur. İnsanın herhangi bir varolanla ilişki kurması ancak onu tanınması ile mümkün olur. Tanımak ise bilgi sahibi olmaktır...İnsan varolanlar hakkında ne kadar çok doğru bilgi sahibi olursa hayatını sürdürmek için, o ölçüde uygun şartlar elde etmiş olur.”

İnsanın hakkında doğru bilgi sahibi olmadığı bir varolana karşı doğru bir tutum takınabilmesi mümkün olmaz. Çünkü “insanlara bir tutum kazandıran varolanlar hakkındaki bilgileridir.”¹³

?“İnsanlar varolanların bilgisini onlara farklı açılardan bakarak, farklı metotlar kullanarak elde eder”¹⁴ Yani “insan varolanları tanımada farklı yollar kullanır.”¹⁵ Bilim, sanat, felsefe ve din, varolanları tanımada sahip olduğumuz yolların dördüdür. Öğretim programlarında bunlardan herhangi birine yer vermemek varolanın eksik tanınmasına, varolan karşısında yanlış bir tutum takınılmasına yolaçar. Kısaca insanı gerçeğin bütünü ile karşı karşıya getirip, insanın kendi içinde bütünlüğünü kurmasına imkan hazırlamak için öğretim programlarında dine muhakkak yer verilmelidir.

10 Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, İstanbul 1995, s. 195.

11 a.e., 25.

12 a.e., 25.

13 a.e., 193 - 194.

14 a.e., 36.

15 a.e., 195.

Din öğretimi ya da dinin öğretiminde bütün zaman ve mekanlarda varolan temel iki meselenin olduğunu düşünüyorum. Bunların birisi dini doğru bir şekilde *anlama*, diğeri ise uygun bir tarzda *anlatma* meselesidir.

Doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için dinin bilimsel metodlara uygun olarak öğretiminin yapılması gerekir. Vahiy merkezli dinler sözkonusu olduğunda “*dinî bilgi*” denilince birbirinden mahiyetçe farklı iki tür bilgiyi birbirinden ayırmak gerekir. Bunlardan birisi Allah tarafından insana “*bildirilen*” bilgidir. Kaynağı mutlak varlık (Allah) olan bu bilgi, ‘mutlak’ karakterdedir; zaman, mekan ve kültüre göre değişmez bir niteliğe sahiptir. Dinî bilgi denilince bu mutlak karakterdeki bilgiden farklı olan diğer bilgi ise, insanın mutlak karakterdeki bu bildirilen bilgiden “*edindiği*” bilgidir. İnsan bu bilgiyi tamamen kendine has bilgi edinme formlarıyla edindiği için, bu ikinci tür bilgi bütünüyle insanîdir. İnsanî olduğundan mutlak olması düşünülemez. Çünkü bu bilgiyi edinen insan, belirli bir zaman, mekan ve kültür içinde yaşamaktadır. Dolayısıyla dinî bilgide ‘değişen’ ile ‘değişmeyen’ biraradadır.

Dinde değişken olan insanî bilgi, her zaman sorgulanmaya açıktır. Değişmeyen veya mutlak karakterli dinî bilginin ise, her dönemde o dönemin bilimsel bilgilerinin ışığında yeniden yorumlanmaya ya da yeniden anlaşılmaya ihtiyacı vardır. İşte bu yorumlama ya da anlama işi, sistemli bir öğretimi gerekli kılar ve özellikle din alanında uzman yetiştirme aşamasında önem arzeder.

Burada söz konusu olan din özel olarak “İslâm” olduğunda, öğretimi yapılacak olan bilgi üzerinde bir başka açıdan da düşünmek gerekir. İslâm’da öğretimi yapılacak olan bilgi, belli bir ölçüte göre doğrulanabilen ya da yanlışlanabilen türden bir bilgidir. Doğrulama veya yanlışlama ölçütü vahiydir. Dolayısıyla aklın anlamayacağı mâhiyette, içinde mantikî tutarlılık aranmayacak türden bir ‘dinî bilgi’ türünün İslâm’da epistemolojik bir değeri yoktur.

Bu çerçevede İslâm itikadının en temel esaslarından birisi olan ‘Hz. Muhammed’in son peygamber olduğu’ inancının iki mantikî sonucuna dikkat çekmekte fayda vardır. Şöyle ki:

İlk olarak; Hz. Muhammed son peygamber olduğuna göre, ‘vahiy süreci’ sona ermiş demektir. Vahiy süreci’nin sona ermiş olması, vahyin

tamamlanmış olduğu anlamına gelir. Tamamlandığı içindedir ki vahiy, dinî bilgiyi doğrulayan ya da yanlışlayan epistemolojik bir ölçüt konumundadır. Dolayısıyla kişinin özel dinî tecrübeleri sonucunda edindiği 'ilham' kaynaklı bilgilerin, İslâm'da dinî açıdan herhangi bir bilgi değeri yoktur.

Dikkat çekmek istediğim ikinci mantıkî sonuç da şudur: 'Hz. Muhammed'in son peygamber olması', din'de 'mucize' döneminin sona ermesi anlamına gelir. Din'de mucize döneminin sona ermesi; 'keramet' kavramının delalet ettiği mucizevî karakterli olayların, dinî bilginin temellendirilmesinde epistemolojik bir değer ifade etmediği anlamına gelir.

Dolayısıyla halk arasında genellikle 'vehbî' olarak isimlendirilen ve kerametlerle temellendirilmeye çalışılan bilgi türünün dinî epistemolojide herhangi bir değeri yoktur, bu bilginin öğretime konu edilmesi mümkün de değildir. Çünkü bu bilginin doğruluğunu ya da yanlışlığını tahkik etmek mümkün olamamaktadır. Doğruluğu ya da yanlışlığı tahkik edilemeyen bilgi üzerine temellendirilen 'din'in , 'büyü' ile karıştırılma ihtimali çok fazladır.

Din öğretiminde dini anlama ne kadar önemli ise, anlatılanı uygun bir şekilde anlatma da aynı ölçüde önemlidir. Dini anlatmakta hangi yöntemlerin uygun olduğunun tesbiti de yine bir öğretim konusudur.

Din'de 'anlama' ve 'anlatma' süreçlerini existansiyel bir tavır olarak 'olma' süreci izler. Dindar 'olma' ya da 'olmama', varoluşsal bir tercih meselesidir ve ancak din doğru bir şekilde anlaşıldığı zaman 'iradî', dolayısıyla insanî bir tavır olarak ortaya çıkabilir. Din konusunda insanların ne olacaklarına iradî bir karar verebilmelerini mümkün kılmak için dinin öğretim konusu yapılması gerekir. Bu durumda din öğretiminin öncelikli gayesi, insanın dindar olmasını sağlamak yerine din konusunda nasıl bir tutum takınacağına bilinçli olarak kendisinin karar vermesini mümkün kılmak olmaktadır.

Bir insanın doğrudan doğruya varoluşunu ilgilendiren bir konuda kendi kararını kendisinin verebilmesi ne kadar insanî ise, din öğretimi de o kadar insanî bir ihtiyaç olarak kabul edilmelidir

"Din öğretimine niçin ihtiyaç duyuyoruz?" sorusunu başka açılardan da cevaplandırmak şüphesiz mümkündür. Bunlar arasında "insanın varlık

yapısının tahlilinden hareketle din öğretimini temellendirme teşebbüsü" ilk akla gelen ve sıklıkla müracaat edilen bir aklyürütme şeklidir:

Burada dikkat çekilen husus, insanın başka özellikleri yanında aynı zamanda "inanana bir varlık" olmasıdır. İman açısından insanları, imana sahip olup olmamaları açısından ayırd etmek mümkün değildir. İnsanlar ancak "imanlarının objeleri açısından"¹⁶ birbirlerinden ayrılabilirler. Dolayısıyla insan, inanca sahip olma ya da olmama arasında bir seçme yapacak kadar değil de çeşitli inançlar arasında "bir seçme yapacak kadar özgürdür"¹⁷ İnsanın bu inanma ihtiyacının doğru bir şekilde karşılanabilmesi ancak sistemli bir din öğretimi ile mümkün olabilir.

Din öğretimi ile ilgili yapılan başka bir temellendirme teşebbüsü, kültür kavramının tahlilinden hareket eder. Burada vurgulanan ana fikir şudur: Bir kültür içinde yaşayan insanın anlam dünyası, büyük çapta kültürel anlam kodlarınınca şekillenmektedir. Belli bir kültüre ayırmedici hakim rengini veren dindir. Dolayısıyla sadece tarih, edebiyat, musiki ve estetik gibi faaliyet alanlarını değil, sosyal âdet, gelenek ve görenekleri, sosyal kurumları, miras olarak devralınan kültür eserlerini ve değerleri tam olarak anlayabilmek büyük ölçüde dinin anlaşılmasıyla mümkün hale gelir. Dine yer vermeyen bir öğretim programı içinde yetişen bir insanın içinde doğduğu kültürü anlayabilmesi mümkün olmayacağı için o kültüre mensubiyet duygusuna sahip olabilmesi de oldukça şüpheli hale gelecektir.

16 D. A. Pailin, a.e., 4.

17 Erich Fromm, Erdem ve Mutluluk, çev. A. Yörükan, s. 70.

Buhara'da Cedidcilik-Eğitim Islahatı Tartışmaları ve Abdurrauf Fıtrat (XX. Yüzyıl Başları)

Seyfettin Erşahin

XIX. yüzyılın ikinci yarısında, Rusya ve İngiltere'nin baş aktörlüğünü yaptığı *Büyük Oyun* sonucunda Ruslar, siyasi, kültürel, stratejik ve ekonomik gerekçelerle Türkistan'ın işgal etmişlerdir. Bu gelişmeden sonra bölgenin siyasi haritası yeniden çizilmiş, Türkmen topraklarının bir kısmı, Taşkent, Semerkand ve Hokand Hanlığı'nı içine alan Türkistan Genel Valiliği kurulmuş; Buhara Emirliği ve Hive Hanlığı'na da Rusya'ya bağlı yarı bağımsız ülke statüsü verilmiştir.

Türkistan, içinde bulunduğu siyasi, kültürel, ekonomik ve toplumsal kriz nedeniyle bu istilaya karşı koyamamıştır. İstila arefesinde bölge, mahalli feodal beylikler tarafından parçalanmış, dünyadaki ilmi ve teknolojik gelişmelerden uzak düşmüş, siyasi ve askeri birliği sağlayıp istilaya karşı koyacak merkezi idare kurulamamıştır. Bu süreçte Türkistan Türkleri istikrarlı ve tutarlı ideolojik, kültürel ve siyasi dinamiklerini oluşturamamışlardır.

* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi

Aslında bu süreç sadece Türkistan'da değil İslam dünyasının çoğu bölgelerinde yaşanmıştır. Sömürgeден kurtulmak için XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başlarında İslam dünyasında mahalli aydınlar, ulema ve siyasilere, ekonomik, siyasi ve kültürel bakımlardan parçalanmış olan toplumu birleştirecek ve daha aktif hale getirecek fikirleri ve yolları aramaya koyulmuşlardır. Bu aşamada söz konusu grupların *gelenekçiler* ve *yenilikçiler* olmak üzere ikiye ayrıldığını görüyoruz. Çoğunluğu oluşturan gelenekçiler, İslam toplumunun değerleri ve bunları topluma aktaran eğitim sisteminin olduğu gibi korunmasını istiyorlardı. Azınlıktaki yenilikçiler ise geleneksel bazı değerleri değiştirmek, dine çağdaş hayatın ihtiyaçlarına cevap verebilir yorumlar kazandırmak ve eğitim sisteminde önemli ıslahatlar yapmak taraftarı idiler.

Bu çerçevede Türkistan Türkleri de bunalımdan çıkış yolları aramışlar, büyük ölçüde, daha önce Rusya müslümanları arasında başlamış olan *cedidcilik* akımını ilham kaynağı olarak görmüşlerdir. XIX. yüzyıl başlarından itibaren Kazan Tatarları arasında ıslahat düşüncesi olarak ortaya çıkan uyanış hareketi, 1884'te Kırımli İsmail Gaspıralı'nın (1851-1914) Bahçesaray'da *usul-i cedid* (yeni usul) adını verdiği eğitim sistemini¹ hayata geçirmesiyle yeni bir ivme kazanmış ve *cedidcilik* adıyla siyasi, sosyal ve kültürel bir dizi yenilikleri kapsayacak şekilde gelişmiştir. Ruslar, XX. yüzyıl başına kadar Türkistan'ı *cedidcilik*ten uzak tutmaya çalışmışlardır. Ancak Türkistan halkı ile aynı dili konuşan Tatarlar söz konusu fikirleri bölgeye taşıyarak bölgenin siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel hayatının değişmesini önemli katkıda bulunmuşlardır. Dışarıdan gelen bu fikirleri kendi bilgi ve kültür birikimleri ile zenginleştiren Türkistan *cedidcileri*, toplumlarını geri kalmışlık ve sömürgeден kurtarmak için girişimlere başlamışlardır.

Türkistan bölgesindeki ıslahatçıların ve *cedidcilerinin* önemli bir kısmı ulemeden oluşuyordu. Sözgeşi, Buhara uyanışının başlatıcılarından Ahmed Mahdum Daniş (Ahmed Kelle) (1827-1897), Semerkand *cedidcilerinin*

1 Usul-i savtiye de denen bu usul aslında Avrupa'da Pestolji adındaki bir şahıs tarafından bulunmuştu. Kırımli Cafer Seydahmet, *Gaspıralı İsmail Bey*, yayına haz. R. Bakkal, İstanbul, 1996, 118-119.

başı Mahmudhoca Behbudi ((1874-1919) ve Taşkent cedidcilerinin önderi Münevver Kari'nin ((1878-1931) birer din alimi oldukları bilinmektedir. Yine, 1918'de Buhara yönetimi tarafından idama mahkum edilelen Yaş Buharalılar arasında bulunan iki kadı, iki müderris, iki müftü ve bir hisbe teşkilatı reisi, ulemanın cedidci harekete verdiği desteği göstermektedir.²

Cedidcilerin amacı, ülkelerini çağdaş değerlere kavuşturmak, ahlak, inanç, hukuk, sağlık vb. sosyal ve kültürel alanları tecdid-ıslah etmek, Türkistan'a tekrar İslam medeniyetini ve yerlilerin siyasi hakimiyetini kazandırmaktı. Bunun da yolu *değişimden* geçiyordu. Onlara göre değişim siyasi, kültürel, ekonomik ve sosyal bakımdan tecdid yoluyla terakki etmek anlamına geliyordu. Amaçlarına ulaşmak için eğitim başta olmak üzere, tarih, edebiyat, basın-yayın ve sanata (tiyatro) ağırlık verdiler. Bununla beraber, halka ulaşmakta güçlüklerle karşılaştılar. Herşeyden önce, önlerinde, bütün yönleriyle belli alışkanlıklar ve katı gelenekler tarafından kuşatılmış bir toplum ve bu topluma hakim olan kadimcilerin sert muhalefeti buldular.

Öte yandan muhafazakar resmi makamlar ve ulemadan oluşan kadimciler, cedidcilerin topluma yarar getireceğinden kuşku duyuyorlardı. Bu grup, cedidcilerin seslendirdikleri değişimin, geleneksel İslam düşünce tarihinde görülen tecdid-ıslahatla sınırlı kalmayıp, bireysel ve toplumsal kimliğin tamamen kaybına yol açacağını düşünüyordu. Dolayısıyla, aslında İslam dünyasının diğer yerlerine nazaran daha ılımlı sayılabilecek cedidci değişim çabalarına şiddetle karşı çıkıyordu.

Buhara Cedidciliği

Türkistan'ın kadim şehirlerinden olan Buhara, İslam ile VIII. yüzyıl başlarında tanışmıştı. Bu tarihten itibaren İslam beldesi haline gelen Buhara, Samaniler (874-999) zamanında bir İslam devletinin başkenti olmuştu. VIII. yüzyıldan XIV. yüzyıl sonlarına kadar, İslam dünyasının en önemli bilim ve kültür merkezlerinden biri olan ve *Buhara-ı Şerif*

2 Mary Holdsworth, *Turkestan in the Nineteenth Century, A Brief History of the Khanates of Bukhara, Kokand and Khiva*, Oxford, 1959, 40.

ünvanını kazanan bu şehir ilmin hemen her branşında, sadece müslümanların değil, bütün insanlığın iftiharını olan pek çok bilim adamının yetişmesine ev sahipliği yapmıştı. İnsanlığın kurtuluş rehberi olarak kabul edilerek Doğu ve Batı dillerine çevrilen tıp, matematik, fizik, felsefe ve ahlaka dair çalışmalarının önemli bir bölümü Buhara ulemasının kaleminden çıkmıştı. Hatta onlar tıp, astronomi vb bilimlerde çağdaşlarından daha ileri gitmişlerdi. Ancak, XV. yüzyıldan itibaren kuru gramer, mantık, kelam ve cedel tartışmalarına dalan Buharalılar, kendilerine emanet bırakılan mirası değerlendirip geliştirmek şöyle dursun, onu korumakta bile yetersiz kalmaya başlamışlardı. Bilim adına şerhlere ve haşiyelere boğulmuşlar; alet ilimleri araç olmaktan çıkıp amaç haline getirmişlerdi. Bunun yanında XVI. yüzyıldan itibaren coğrafi keşifler sonunda dünya ticaret yollarının güneye denizlere kaymasıyla, Türkistan'ı bir baştan bir başa geçen İpek yolu eski önemini kaybetmiş, bunun neticesinde bölge siyasi, ekonomik ve kültürel bakımlardan kendi kaderine terk edilmiş ve iyice içine kapanmıştı.

Buhara Emirliği'nde, XVIII. yüzyıldan itibaren kültür ve bilimdeki eski parlak günlerine kavuşmak için resmi bazı girişimler başlatılmıştır. Emirlik tahtında oturan Mangıtlar hanedanı, bir yandan merkezi otoriteyi güçlendirerek batı Türkistan'ın önemli bir bölümünü içine alan bir siyasi birlik kurmaya çalışırken diğer yandan bilim ve kültüre önem vererek ülkeyi kalkındırmaya gayret etmiştir. Şah Murad (1785-1800) ve Emir Seyyid Haydar'ın (1800-1826) iktidar yıllarında Buhara, bir ölçüde, geleneksel dini merkez olma özelliğine tekrar kavuşmuştur. Şah Murad, eğitimi güçlendirmek için ulema sınıfını ile yakın işbirliği yaparak dini hiyerarşiyi yeniden düzenlemiş, bu çerçevede, *reisu's-şeria* unvanı ile yeni bir görev ihdas etmiş, vakıfların büyük kısmını eğitim kurumlarına ayırmıştır. Aynı yolda devam eden Emir Haydar, devletin dini niteliğini daha da ön plana çıkararak bastırıldığı paralara *emiru'l-muminun* ibaresini koymuştur.³ Haydar bizzat ilimle uğraşmış, ulema ile ilmi tartışmalara

3 Hisao Komatsu, "Buhara ve Kazan", IX. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 21-25 Eylül, 1981, Ankara, 1988, II, 602.

katılmış ve onun zamanında dini düşünce hayatına canlılık gelmiştir.⁴ XIX. yüzyıl başlarından itibaren Buhara emirleri merkezi yönetimi güçlendirerek yönetimlerini sürdürmeye çalışmışlardır. Emir Nasrullah (1827-1860) Özbek derebeylerin gücünü kırarak kendine bağlı bürokratlarla ülkeyi yönetmeye yönelmiştir. Derebeylerin katkısıyla oluşan ordu yerine kendi komutasında düzenli ordusunu kurmuştur. Ancak, halefi Muzafferiddin (1860-1885) zamanında 1868'de Buhara Rusya'nın bir vassalı durumuna getirilmiştir.

Söz konunu dönemde Buhara Emirliği siyasi, sosyal ve ekonomik yönlerden modern anlamda bir *milli* devlet niteliği taşımıyordu. XIX. yüzyılda, yaklaşık 3 m. nüfusun % 55'i Özbekler, %33'ü Tacikler ve %10'u Türkmenlerden oluşuyordu.⁵ Bunun yanında, şehirlerde azınlık halinde Yahudi ve Farslar bulunuyordu. Ekonomi, ovalarda ve vadilerde yorucu ilkel tarım ve hayvancılığa, şehirlerde ticaret, zanaat ve küçük ev üretim ünitelerine dayanıyordu. Göçebeler ve yarı göçebeler ise kendi iç siyasi ve sosyal yapıları içinde merkezi yönetimden yarı bağımsız siyasi birlikler halinde daha çok hayvancılık yaparak yaşıyorlardı. Siyaset, eğitim, hukuk ve sosyal alanlara İslam hakimdi. Buna bağlı olarak ulema ülkenin siyasi, sosyal ve kültürel hayatında söz sahibi idi. Dini kurumların tepesinde *kadı-kelan* (büyük kadı) adını taşıyan şeyhulislam oturuyordu. İstişari mahiyette 12 müftüden müteşekkil ulema meclisi pek çok alanlarda yönetimde etkiliydi. Her cami ve mahalle mektebinin başında imam-muallim vardı. Vakıfların desteğindeki medreseler müderrislerin sorumluluğundaydı. Adli kurumlar kadıların elinde, hisbe teşkilatı reislere teslim edilmişti. Ayrıca tarikat şeyhleri makamındaki işanlar tasavvufun temsilcileri olarak faaliyet gösteriyorlardı.

Buhara Cedidciliğini Ortaya Çıkaran Etkenler

XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başlarında Buhara dahil Türkistan'daki sosyal, felsefi, siyasi, ekonomik ve dini düşüncenin kendine has bir gelişim tarihi vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz.

4 Abdurrauf Fıtrat, *Emir Alim Haning Hukumranlık Devri*, Taşkent, 1991, 7-9. (Devletin isteği üzere kaleme alınarak Taşkent'te 1930'da yayımlanan bu eser H. Kudratullayev tarafından Kiril harflerine aktarılarak yeniden basılmıştır.)

5 Holdsworth, 3.

1. *Mahalli Etkiler*: Türkistan cedidciliğinin esas kaynağı bölgenin kültürel ve ekonomik tarihi şartlardır. Her şeyden önce cedidiler, bölgede zaman zaman seslendirilen İslami içerikli ıslahat mirasından büyük oranda yararlanmışlardır. Bunun yanında, Rusya'nın bölgeye taşıdığı sömürgeci kapitalist ekonomi ile ortaya çıkan mahalli sanayi ve ticaret burjuvazisinin maddi desteğini almışlardır.

2. *Rusya Müslümanlarının Etkisi*: Türkistan cedidciliğinin gelişmesinde Çarlık Rusya'sı hakimiyetindeki İdil Boyu, Azerbaycan ve Kırım cedidcileri, özellikle Gaspıralı'nın önemli rolü olmuştur. Tatar ve Azeri edebiyatında ortaya çıkan inkılapçı ruh, tenkitçi realizm Türkistan cedid edebiyatına da yansımıştır. Tercüman (Kırım), Vakit (Orenburg), Yıldız (Kazan), Şura (Orenburg), Molla Nasreddin (Azerbaycan) ve Fuyuzat (Azerbaycan) gibi yayınlar Türkistan cedidcilerinin ilham kaynakları arasında yer almıştır.⁶

3. *İslam Dünyasının Etkisi*: XIX. yüzyıl sonları ve XX. yüzyıl başlarında İslam dünyasında meydana gelen olaylar, özellikle, Türkiye, Mısır, İran, Afganistan ve Hindistan gibi ülkelerden gelen fikirler Türkistan cedidciliğini etkilemiştir. XX. yüzyıl başlarında İstanbul'da basılan çok sayıda kitap bölgeye ulaştığı bilinmektedir. Aynı şekilde, Hindistan'dan gelen kitaplar da Buhara'da satılıyordu.⁷

Buhara Cedidciliğinin Aşamaları

Buhara'yı da kapsayan Türkistan cedidciliğinin *ıslahatçılıktan devrimci sosyalizme* uzanan çeşitli süreç ve aşamalardan geçtiği görülmektedir. 1880-1938 yılları arasındaki bu süreç hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmektedir.⁸ Kanaatimizce bölge cedidciliğini şu dönemlere ayırmak mümkündür.

6 Mehmet Saray, *Türk Dünyasında Eğitim Reformu ve Gaspıralı İsmail Bey*, Ankara, 1987, 58.

7 Holdsworth, 37.

8 Söz gelişi, Özbek düşünce tarihçisi İbrahim Muminov Türkistan cedidciliğini üç döneme ayırmaktadır: 1. 1880-1890: Buhara ve Hive'nin Rusya'ya bağlı devletler haline getirilmesi, Hokand Hanlığı'nın ortadan kaldırılması, bölgenin demir yolları ile Rusya'ya bağlanması, basımevlerinin kurulması, Rus bilim adamları tarafından Türkistan'da eğitim ve ilim cemiyetleri kurma ile şekillenen bu merhalenin düşüncesi *marifetperverlik* olarak

1. Geleneksel Sosyal ve Ekonomik Yapıyı Islaha Yönelik Düşünce Dönemi: (1868-1905)

Rus istilasından 1905 Rus Meşrutiyeti'ne kadarki zaman diliminde Buharalı A. Mahtum Daniş gibi düşünürler, bölgenin istikbalini, Rusya'ya yakınlaşmak, Rusya yoluyla Avrupa kültür ve medeniyetine ulaşmakta görmüşlerdir. Daniş, 1856, 1868, 1870 tarihlerinde Rusya'ya yaptığı gezilerde Avrupa medeniyetinin Rus versiyonu ile tanımıştır. Buradaki liberal ve realist fikirlerinden çok etkilenen Daniş, Rusya'nın yardımıyla Rus dili ve tekniğini öğrenerek Avrupa medeniyetine ulaşabileceğini ve Buhara'nın tekrar dirilebileceğini savunmuştur. O, Buhara'ya Avrupa medeniyetinin iyi yönlerini getirmek istemiştir.⁹ Söz konusu düşünürler, topyekün bir ıslahattan daha çok, görülen bazı aksaklıkları düzeltmeyi amaçlamışlar, teklifleri daha çok Batı medeniyetinin Rusya örneği ile sınırlı kalmıştır.

2. Sömürgeci Kurtulmaya Yönelik Milli Bağımsızlık Arayışları Dönemi: (1905-1917)

Sosyal ve siyasi nedenlerle 1905'te Rusya, 1907'de İran ve 1908'de Osmanlıda gerçekleştirilen meşrutiyet inkılapları Türkistan aydınlarındaki bağımsızlık düşüncesini güçlendirmiştir. Bu arada Türkistan'da ortaya

adlandırılabilir. Bu dönemde geri kalmışlıktan kurtulmanın yolu daha çok Rusya'ya yakınlaşmakta görülmüştür. 2. 1890-1905: Orta Asya'nın dünya kapitalizmine açıldığı bu merhalede, bölge ile Rusya arasında ekonomik ilişkiler gelişmiş, kapitalizm yüzünü göstermeye başlamasıyla sosyal tabakalaşma güçlenmiş, sömürge ve zulüm yaygınlaşmış, buna tepki olarak isyanlar çıkmıştır. Bu merhalede terakkici sosyal düşünce gelişmiştir. 3. 1905-1917: Terakkici sosyal düşünce liberal bir renk kazanmış, yeni demokratik elementler ortaya çıkmış, sadece ortaçağ değil burjuva ideolojisine karşı bir mücadele başlamıştır. Şüphesiz, Muminov burada değerlendirme yaparken Marksist yaklaşımı esas almakta, aynı zamanda marifetperverlik ile cedidciliği birbirinden ayırmaktadır. Buna göre Türkistan'da cedidcilik "*progresiv marifetperverlik*", "*liberal illizyonizm*" ve "*küçük burjuva ideolojisi*" olarak gelişmiştir. İbrahim Muminov, *Tanlangan Eserler, I, (Özbekistan'da XIX. Asr Ahiri ve XX. Asr Başlarında İctimai-Felsefi Tefekkurnıng Rivaclanış Tarihıdan,)* Taşkent, 1969, 141-145; Guli Mahmudova, "*Derli Arman Hareketi*", *Nefaset*, 1993/9-10, s. 7-8.

9 A. Daniş hakkında bkz. Muminov, "*Ahmed Danişning Reaksiyon İdeologiya bilen Kuraşı ve Onıng İctimai-Felsefi hamda Tabii-İlmi Karaşları*", a. g. e. 246-271. Benzeri fikirler Fergana Vadisi'nde Hokand'lı Zakircan Furkat (1858-1909) tarafından da dile getirilmiştir. Z. Furkat hakkında bkz. Muminov, "*Furkatning Sosyal ve Marifetperverlik Karaşları hemde Onıng Orta Astrçılıkka Karşı Kuraşı*", a. g. e. 277-317.

çıkan mahalli milli kurtuluş hareketlerinin, Ruslar tarafından, dini taassup ürünü olarak suçlanarak kanlı bir şekilde bastırılması da ceddicilerde sömürge yönetimine karşı mücadele fikrinin kuvetlenmesine vesile olmuştur.¹⁰

3. Sosyalist Eğilimli Düşünce Dönemi: (1917-1938)

Bu dönemde cedidciler bir yanılma ile karşı karşıya kaldılar. Bolşevikler, işçi-köylü iktidarını kurduklarında, sömürge düzenine son vereceklerini, bütün halklar, milletler ve topluluklara özgürlüklerini tanyacaklarını, sınıflar arası farkların kaldırılıp eşitlik sağlayacaklarını vaad edince, ceddicilerin bir kısmı, uzun zamandır bekledikleri tarihi anın geldiğine inanmışlardı. Kısa sürede, bu vaadlerin boş olduğunu anlayan ceddiciler pasif direnişe geçmişlerse de *burjuvazi himayecisi*, *milliyetçi* ve *halk düşmanı* olarak suçlanarak Stalin'in *adam avlama* siyaseti çerçevesinde 1934-1938 yıllarında tamamen ortadan kaldırılmışlardır.

Cedidciliğin Çağdaş Türkistan'a Etkisi

Sovyet rejimi ve ideolojisinin cedidciliği bölgede tam olarak sildiği söylenemez. Yeni bağımsızlık döneminde cedidcilik Türkistan'ın fikri, siyasi, sosyal ve kültürel hayatında belirleyici unsurlardan biri olmaya başlamıştır. Kimi aydınlar Türkistan'ın yeniden dirilişini, belli ölçüde gelenekten hareket eden ve din ile barışık olan cedidci fikirlerin gündeme taşınmasında görmektedirler. Bu yeni dönemde, yazılı ve görsel medyada ceddicilerle ilgili yazılar ve programlar yayınlarken, ceddilerin kitapları, makaleleri ve risaleleri yeniden basılmakta, "Özbekistan Cedid Partisi" örneğinde olduğu gibi, cedidci söylemlere sahip bazı siyasi hareketler kamuoyunun karşısına çıkmaya hazırlanmaktadırlar.

10 Bu dönemde Mahmudhoca Behbudi (1874-1919), Münevver Kari (1878-1931), Abdurrauf Fitrat (1886-1938), Feyzullah Hocayev (1896-1938) gibi ceddiciler, sadece yeni okul açarak eğitimi ve bilgiyi yaymakla sınırlı kalmayıp siyasi faaliyetlere yöneldiler. Gizli teşkilatlar, basın-yayın organları ve şirketler kurarak yeni bir merhaleye girdiler. Türkistan'da cereyan eden tarihi sosyal şartlar, onların milli kurtuluş ve bağımsızlık yönündeki amaçlarını açıktan seslendirmelerine imkan verdi. Bu merhaledeki anti-kolonyal düşünce taraftarları, eğitime önem vererek yeni aydınlar yetiştirmeye, kaleme aldıkları edebi eserlerde yabancı ülkelerdeki olayları örnek vererek halkı aydınlatma ve bağımsızlık fikirlerini zimmen ifade etmeye başladılar.

Buhara Cedidcilerinin Eğitim Reformu Girişimleri

Başlıca geleneksel eğitim kurumları olan medreseler ve mektepler, yaklaşık yirmi yıllık eğitim süresinde¹¹ Buhara'nın aydınını, alimini, bürokratını ve aynı zamanda sade vatandaşını yetiştiriyordu. Başka bir ifade ile bu eğitim kurumları, Buhara'da hakim olan rejimin ihtiyacı olan kadroları temin ediyordu. Buhara'da, XX. yüzyıl başlarında, hemen tamamı vakıflar tarafından finanse edilen 180 medresede 15.000 öğrenciye, 1800 mektepte 15.000 öğrenciye eğitim veriliyordu.¹²

Buharalı cedidcilerden Sadreddin Ayni (1878-1954) hatıralarında, geleneksel eğitim kurumlarında, başta Kur'an'ın küçük surelerini muhtevi Haftiyek ve ilmihal bilgileri içeren Çar Kitap olmak üzere, Şerh-i Molla Cami, Akaid-i Nesefi, Tehzib (mantık ve metafizik) Şemsiyye (Necmeddin Ömer Kazvini (XIII. yüzyıl) gibi derslerin okutulduğundan bahsetmektedir.¹³ Taşkentli cedidci Abdullah Evlani (1878-1934) de müfredat ve eğitim-öğretim usulu hakkında şu bilgileri vermektedir:

"Bizim Türkistan makatib-i İslamiyesinde başından sonuna kadartalım olunan kitaplar: Çar Kitap, Sebati'l-Acizin, Fuzuli, Nevai, Hoca Hafız, Bedil, Mesleku'l-Muttakin gibi şiir kitapları olduğu cümlelerin malumudur. Bu kitapların bazıları aşıkane şiirlerden ve bazıları itikat ve amelihat-ı İslamiyeye müteallik üşkül meselelerden ibaret olduklarından ... genç

-
- 11 Abdurrauf Fitrat, **Hindistan'da Bir Avrupalı İle Bir Buharalı Müderrisin Bir Nice Meseleler ve Usul-i Cedid Hakkında Yaptıkları Münazara**, Taşkent, 1331, 14.
- 12 Edward Allworth, C *"The Changing Intellectual and Literary Community"*, Central Asia: A Century of Russian Rule, ed. E. Allworth, London, 1967, 351; Bazı araştırmacılar Buhara'da 365 mescit, 140 medrese ve 360 mektep bulunduğunu belirtmektedirler. Begali Kasimov, **Meslekdaşlar, Behbudi, Aczi, Fitrat, Taşkent**, 1994, 71. Öte yandan Abdurrauf Fitrat, sadece Buhara şehrinde 72 tane büyük medresenin vakıf gelirleriyle birlikte listesini vermektedir. **Hind Seyyahının Kıssası**, s. 17-18. (İlk olarak 1911'de Beyanat-ı Seyyah-ı Hind adıyla Farsça olarak yayınlanan bu eser H. Kudretaliyev tarafından Özbek Türkçesine çevrilerek Kiril harfleri ile yayınlanmıştır. Şark Yulduzu, 1991/8. Biz yeni baskıyı kullandık.)
- 13 Sadreddin Ayni, **Eski Mektep**, Taşkent, 1975, 166 vd. Fitrat medreselerde başlıca şu derslerin okutulduğunu kaydetmektedir: Bed'u'l-İlim, Arapça, Mantık, Akaid, Kelam, Ahlak, Hadis, Tefsir. Münazara, 14. Fitrat'ın verdiği bu bilgilerin neredeyse aynı Sibiryalı Alim Hacı el-İdrisi tarafından kaleme alınan *"Buhara'da Tahsil"* adlı makalede de tekrarlanmaktadır. **Sırat-ı Mustakim**, 1325, c. III, aded 59, s. 111-112.

çocuklarımızın onlardan faydalanmaları imkan haricinde idi. Özellikle öz ana dilini doğru bilmeyen bir gencin eline ... Farsça ve Arapça yazılmış en edebi ve hikmetli cümlelerin okutmak ile yerde durup yıldızlara el uzatmak veya iğne ile kuyu kazmak arasında bir fark yoktur."¹⁴

Bu izahlardan anlaşılacağı gibi Buhara'da eğitim muhteviyat ve metod bakımından geleneksel nitelikteydi. XIX. yüzyıl başlarında Buhara'da okuyan Kazan Tatarlarından A. Kursavi (1776-1812) "*Buhara ahalisinin akaid ve fıkhiyatta cadde-i hak ve mezheb-i selef-i salihinden inhiraf ettiklerini*" belirterek buradaki eğitimi usulünü ve ilim anlayışını eleştirmişti.¹⁵

XIX. yüzyılı son çeyreğinden itibaren medreselerinin ıslah edilmesi için bazı girişimler yapılmıştır. Buhara'da okuyan Kazan Tatarlarından Şehabeddin Mercani (1818-1889) ile bölge alimlerinden Molla Fazıl Gıcduvani, Müminhoca Vabkendi, Molla Hüdaverdi Baysuni gibi şahıslar bu yönde görüş bildirmişlerdir. Ancak bunlar birer şikayet ve tenkitten ileri gidememiş, planlı programlı köklü bir medrese ıslahı söz konusu olmamıştır. Bu girişimlere ulemanın çoğu karşı çıkmış ve Emir'i onlara karşı kışkırtmışlardır. Bu nedenle Mercani gizlice Kazan'a kaçmış, onun yanındakiler ise zindana atılmıştır.¹⁶

Buhara'da Usul-i Cedid Mektepleri

Türkistan ceditçileri de ıslahata eğitimden başladılar. Çünkü toplumu her bakımdan kalkındırmanın en önemli aracı olan eğitim kurumlarının artık çağın ihtiyaçlarına cevap vermediğini düşünüyorlardı. Bu sıralarda Çarlık yönetimi, *Rus-Tüzem mektebi* (Rus-Yerli okulu) adıyla müslümanlar arasında yeni eğitim kurumları açıyordu. Ancak yerli halk ve aydınların önemli bir kısmı, bu okulların dini ve milli kimliklerini yok ederek onları Ruslaştıracağından ve hatta Hıristiyanlaştıracağından korkuyorlardı.¹⁷ Bu

14 Uluğbek Dalimov, "*Abdullah Avlani*", *Özbek Tili ve Edebiyatı*, 1990/4, 25.

15 Komatsu, Buhara ve Kazan, 602.

16 H. Bababekov, C. Rahimov, H. Sadikov, *Özbekistan Tarihi*, VIII, Taşkent, 1994, 189.

17 N. Ostroumov, "*Türkistan Ülkesi Tubcay Ahalisi Marifetiga Karşılaşmadığı Bikararlık*", *İslam İkki Od Arasında*, Taşkent, 1992, 13-14; Ş. Ş. İsmailov, "*XIX. Asrın Ahurlarında Türkistandaki Halk Maarifi Tarihüdan*", *Özbekistan İctimai Fenler Jurnalı*, 1974/1, 50.

aşamada, usul-i cedid mektebi, çağa göre geri sayılan gelenksel mektep-medrese ile bölgenin tarihi ve kültürel mirasına tamamen yabancı olan ve resmi bir dayatma şeklinde ortaya çıkan Rus-Tüzem mekteplerine alternatif, mutedil bir eğitim kurumu olarak teklif edilmişti.¹⁸

Buhara'da usul-i cedid mekteplerinin açılmasında yerli taleplerin yanında, İ. Gaspıralı'nın da büyük katkısı olmuştur. O, Buhara başta olmak üzere Türkistan'a ulaşmak ve eğitim yoluyla uyandırmak istiyordu. Bu bölgede meydana gelebilecek bir uyanışın İslam dünyasının sömürgecilikten kurtulma mücadelesine önemli katkı sağlayacağını düşünüyordu.¹⁹ Gaspıralı

18 Bölgede ilk usul-i cedidi mektebi, Hokand'lı cedidci şair ve tarihçi İshakhan İbret (1862-1931) tarafından 1886-7 eğitim yılında Törakorgan'da açılmış, ancak ulemanın *kafir mektebi* ithamı karşısında 1887'de yetkililerce kapatılmıştır. A. Celalov, **XIX. Asır Ahiri XX. Asır Başlarındaki Özbek Edebiyatı**, Özbekistan Respublikası Fenler Akademisi Yay. Taşkent, 1991, 10. Öte yandan yaklaşık on yıl sonra, Andican bölgesi pamuk işleme fabrikalarında çalışan Tatarlar 1897'lerde tekrar usul-i cedid mektebi açmışlardır. E. A. Allworth, **The Modern Uzbeks, From Fourteenth Century to the Present, A Cultural History**, Stanford Universty, Stanford, 1990, 131.

19 Gaspıralı'nın Türkistan'a ilgisi bölgenin Rus boyunduruğuna girmesiyle artmıştır. Gelişmeleri yakından izlemiş ve orası hakkında Tercüman'da yazılar yazmışlar. Bu makalelerinde üç esası vurgulamıştır: 1. Orta Asya vilayetlerinin Rusya İmparatorluğu içinde entegrasyonu, 2. İslam dünyasının modernleştirilmesi, 3. Rusya'daki doğu halklarının Batılılaştırılması. İlber Ortaylı, *"Reports and Considerations of İsmail Bey Gasprinskii in Tercüman on Central Asia"*, **Cahiers du Monde Ruse et Sovietique**, XXXII (1), 1991, 43. Tercüman'ın Türkistan'da 1885'te 200 aboneye ulaşması bu bölgede yaygın olarak okunduğunu göstermektedir. *"İsmali Bey Gasprinski, 1851-1914"*, Şura, no.21-24, 1914. (Gaspıralı'nın ölümü üzerine kaleme alınan bu makale A. W. Fisher tarafından İngilizce'ye tercüme edilerek yayınlanmıştır. **Tatars of Crimea**, ed. E. Allworth, London, 1988, 79.); Seydahmet, 74. S. Ayni 1892-93'te Buhara'da Alimcan Medresesi'ne okumaya girdiğinde Tercüman gazetesi ile karşılaştığını kaydeder. Onun ifadesiyle *"Tercüman adlı gazete yarı Kırım-Tatar dilinde, yarı Tatarca makalelerin Rusçaya tercümesinden ibaretti. Gazeteyi Buhara'da Said Ahmed okuyordu. Yani Buhara'ya onun adına geliyordu."* Sadreddin Ayni, **Esdelikler, III**, Taşkent, 1965, 58-59. Genç bir medrese mollasının bu gazeteyi okuması, Tercüman'ın geniş bir okuyucu kitlesine ulaştığını, hatta muhafazakarlığın kalesi olan medreselere girdiğine işaret etmektedir. Gaspıralı Fransa ve Türkiye'de iken Türklere dünya tarihinde yeterince yer verilmediğini görüp atayurt Türkistan ile ilgilenmeye başlamıştı. Türklere dilleriyle dünyaya tanıtımların başında gelenlerden Alişir Nevai (1441-1501) nin *Muhakemetu'l-Lugateyn* adlı eserini 1882'de Bahçesaray'da yayınlamıştı. Nogayev, 44. Seydahmet, 1902 tarihli Tercüman yayın listesinde Muhakemetu'l-Lugateyn'in geçmekte olduğunu belirtir. s. 85. İsmail Bey 1901'de, dini ve müsbet bililerde temayüz etmiş 100'den fazla ulema ve meşayih tanıttığı *Türkistan Uleması* adlı eserini yayınladı. Gayesi bu

1891'de Türkistan eğitimi konusundaki düşüncelerini ifade etme ve yetkililere ulaştırma fırsatı buldu. Rusya İçişleri Bakanlığı, Vaşkeviç aracılığı ile Gaspıralı'dan Türkistan'daki din ve eğitimi kurumlarının yeniden teşkilatlandırılması hakkında bir layiha hazırlaması istedi. İsmail Bey, çözüm olarak usul-i cedid mekteplerini önerdiği layihasını 1892'de Türkistan Genel Valiliği'ne gönderdi.²⁰ Vali layihayı, incelemesi için danışmanları, Türkistan Öğretmenler Semineri müdürü N. P. Ostroumov ve bölgenin uzmanı V. P. Nalivkin'e havale etti. Ostroumov raporunda, resmi bir görevi ve yetkisi olmayan gayri Rus birisinin bu konuyla ilgilenmesinin sakıncalı olduğunu belirterek, konunun Ruslara bırakılmasının altını çizdi ve bu konuda bir Tatar güvenmenin tehlikeli olduğunu ileri sürdü.²¹ Nalivkin suçlamalarında daha da ileri giderek Gaspıralı gibilerin "*kendi milliyetlerini savunmak için Rus kültürünün bütün taşlarını kullanmaya yeltenen*" kişiler olduğunu belirtti.²² Türkistan Rus idaresi, bu tartışmalardan sonra, layihanın akıbetinden Gaspıralı'ya haber vermek ihtiyacı duymadan rafa kaldırdı.

Ancak İsmail Bey Türkistan'dan ilgisini kesmedi. Ruslardan sonuç alamayınca, bölgenin yerli halkı ve yerli yöneticilerine yöneldi. Buhara Emirliği bu konuda bir basamak olabilirdi. Yarı Avrupalı aydın bir yönetici olarak gördüğü Emir Abdulahad (1885-1911) onun projesine sahip çıkabilirdi. Tercüman'da 1891'den itibaren Buhara ve Emir hakkında övücü yazılar yazmaya başladı. Emir'in köleliği ilga etmesini, Avrupalı tarzda banka, eczane ve hastane açmasını, telgraf-posta sisteminin yenilenmesini örnek göstererek Buhara'daki gelişmelerden sitayişle

bölgenin bilim ve medeniyetin beşiği olduğunu dünyaya göstermekti. Önsöz'de şöyle demektedir: "*Avrupa'da ulum ve funun pek az münteşir olan bir zamanda Türkistan kıtasında akli ve nakli ilimler çalışmakta imişler.*" Gaspıralı bu risalesinde, geçmişte böylesine önemli zatlara yetiştiren ülkenin bugün içinde bulunduğu meskenetin sebebini araştırdı ve Türkistan'a yeniden güvenilmesini istedi. Bahçesaray, 1318.

20 Özbekistan Devlet Arşivi "*Glavnago İnspektora Uçiliş Türkistanskogo Kray*" bölümü no. 1933'te kayıtlı olan bu layiha ve Ostroumov'un cevabi yazısının birer nüshası tarafımızdan elde edilmiştir.

21 Ostroumov'un cevabi yazısı.

22 E. J. Lazzerini, "*From Bakhchasarai to Bukhara in 1893: İsmali Bey Gasprinskii's Journey to Central Asia*", *Central Asian Survey*, III/4, 1984, 79.

sözetti. Bu dönemde Rusya ile geliştirilen ilişkiler sonunda ulaşılan Rus kültürünün Buhara toplumunu ileriye götüreceğini belirtti. Aralık 1892 ve Mart 1893'te Tercüman'da Abdulahad hakkında biyografik yazılar yazıp onu "aydın yönetici", "Buhara hayatı ve yönetimine pek çok iyileştirmeleri getirmeyi isteyen genç yönetici" olarak tasvir etti ve böyle bir yöneticinin yönetiminde "umulur ki Buhara ilerleyecek ve tekrar bir aydınlanmış ülke olacaktır"²³ temennisinde bulundu.

Bu yaklaşımlar olumlu sonuç verdi. Emir 1892'de Gaspıralı'ya bir mektup yazarak Tercüman'a abone oldu.²⁴ Daha sonra, Rusya'ya yaptığı sefer esnasında, 6 Şubat 1893'te Bahçesaray'da Gaspıralı ile buluştu. Burada eğitim konusunu yapılan görüşmeden sonra Emir'den Buhara'ya davet aldı.²⁵ Bunun üzerine 23 Mayıs 1893'te Buhara'ya ulaşan Gaspıralı, devlet erkanının da katıldığı bir törenle karşıladı. Buhara'da dört gün kalarak resmi ve sivil erkan ile usul-i cedid mektepleri açma konusunu görüştü. Özellikle kadı-kelan ile bir dizi sohbet yaptı. Kadı-kelan, prensipte projeyi kabul etmekle beraber eğitim dilinin Türkçe yerine devletin resmi dili olan Farsça yapılmasında ısrar etti. İsmail Bey, Türkçe eğitimin, çoğunluğu Türk olan Emirlik'te daha başarılı olacağını ifade ettiyse de kabul ettiremedi.²⁶ Burada kadı-kelanın Emir ve ulema ile olan ilişkilerinin, varılan sonucun oluşmasında etkili olduğu söylenebilir. Kadı-kelanın bu tutumunda ısrar ederken sadece kendisi ve dar çevresi adına mı yahut da bütün ulema ve Emir adına mı konuştuğu tam olarak açık değildir. Gaspıralı'nın tasvirine yansıdığı kadarıyla kadı-kelan güçlü bir lider, toplum konusunda liberal görüşlü ancak dini konularda tutucuydu.

Bu sırada Emir Buhara'da bulunmadığından Gaspıralı Semerkand'a geçti ve Orenburg'lu bir Tatar olan Abdulgani Bay Hüseyinov'a misafir oldu. Bu görüşmede Hüseyinov, bütün masrafları kendinden olmak üzere bir usul-i cedid mektebi açmayı taahhüt etti. 23 öğrenciyle eğitime başlayan bu mektebin öğretmenliğine, Gaspıralı ile beraber gelen Azerbaycan Türklerinden Sultan Mecid Ganizade getirildi. Ganizade 5 hafta içinde

23 Lazzerini, From Bakhcharai, 79-80.

24 Nadir Devlet, *İsmail Bey (Gaspıralı)*, Ankara, 1988, 64.

25 Lazzerini, From Bakhcharai, 80.

26 Lazzerini, From Bakhcharai, 82.

önemli ilerleme kaydetti ise de yerli ulemanın muhalefetinden çekinen resmi makamlarca mektep kapatıldı.²⁷ Gaspıralı bu seferinde Semerkandlı ceditci M. Behbudi ile de usul-i cedit mektepleri hakkında bir görüşme yapmıştır.²⁸

İsmail Bey daha sonra Taşkent'e geçerek Ostroumov ile görüşmüş ancak olumlu bir cevap alamamıştır. 8 Haziran 1893'te tekrar Semerkand'a dönen Gaspıralı'ya kendisini Emir Abdulahad'ın Şehr-i Sabz'de beklediği haberi verilmiş, gizli sayılabilecek bu kabul umulandan soğuk geçmiştir.²⁹ Aslında Emir, İsmail Bey'i Buhara'da kabul etmekten çekinmişti. Onun yaklaşımındaki bu değişikliğin sebepleri arasında, usul-i cedit muhalifleri ve Rus yetkililerin baskısı sayılabilir. Kadimciler gelişmelerden yararlanıp kamuoyunu kendi taraflarına çekmişlerdi. Bunun yanında Ruslar İsmail Bey'in bölgeye gelmesinden rahatsızlık duyuyorlardı. Bu tartışmalar sırasında *Buhara Rus Siyasi Temsilciliği*'nin da konuyla ilgilenmiş olması tabiidir. Çünkü o günlerde, Buhara'da Rus etkisi öylesine çoğalmıştı ki Emir Ruslardan habersiz hiç bir iş yapamazdı.³⁰ Bu durumda Gaspıralı ile görüşmek kamuoyunu ve Rusları karşısına almak anlamına geliyordu. Emir, Gaspıralı ile görüşmeden önce, kendi yöneticileri ile görüşmüş, onların din ve eğitim hakkındaki görüşlerini dinlemişti. Hatta kadı-kelan "*Bizim usul-i cedide muhalefetimizi Rus kardeşlerimiz takdir edemezler*" demiş Türkistan Genel Valiliği'nin bu görüşmeden haberdar olduğunu belirtmişti.³¹

27 Lazzerini, From Bakhcharai, 83-84; M. Gıyasov, "*Türkistan'da Usul-i Cedit Mekteplerining Zuhuru ve Tarkatışı*", *Komunist*, 1928/8, 55. Usul-i cedit mektebi açma meselesi Semerkand'da 1901'te yeniden gündeme gelmiştir. Abdulkadir Şakuri (1875-1943) 1901'de Semerkand yakınlarında kendi köyü Recebemin'de bu okulu açmıştır. K. Haşimov, R. Hasanov, "*Abdulkadir Şakuri*", *Pedagogika Tarihi*, haz. K. Haşimov, S. Hişanova, M. İnamova, R. Hasanov, Taşkent, 1996, 290.

28 Safter Nogayev, *İsmail Bey'in Türkistan Seferi*, Taşkent, 1993, 63-64. Behbudi eğitime çok önem vermiş, 1899-1900 yıllarındaki hac seyahati esnasında İstanbul ve Kahire başta olmak üzere İslam dünyasının önemli merkezlerindeki eğitim kurumlarını incelemiştir. 1903-4'te gezdiği Petersburg, Moskova, Kazan ve Orenburg'ta eğitim kurumlarını yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Bundan sonra 1904'te Semerkand'da usul-i cedit mektebi açmıştır. Şıralı Turdiyev, "*Mahmudhoca Behbudi*", *Mülakat*, 1994/3-4, 242-243.

29 Lazzerini, From Bakhcharai, 77-78; Devlet, İsmail Bey, 66.

30 Fitrat, Alim Han, 10.

31 Nogayev, 65.

Türkistan seferinden olumsuz bir sonuç alamayan Gaspıralı Tercüman'da "Dva Khan" (İki Han) adıyla bir hikaye yazdı. Özetle, hikayenin kahramaları hayırlı iş yapmak isteyen iki handır. Bunlardan biri bir cami, diğeri bir cami ve bir medrese yaptırır. Aradan geçen uzun zamanda birinci hanın ülkesinde insanlar perişanlık ve cehaletle mücadele etmek zorunda kalırlarken, ikinci hanın ülkesinde inanlar bilgi ve faziletle mutlu bir hayat sürerler. Bunun üzerine birinci han ilerlemenin ve mutluluğun ancak bilgi ve eğitimle olabileceğinin farkına varır.³² Tabii ki, bu hikaye ile Buhara Emiri uyarılmak istenmiştir. Nihayet Emir bu soğukluğun bir baskı neticesinde olduğunu ima edencesine 1894 yazında İsmail Bey'i Bahçesaray'da tekrar ziyaret etmiş ve usul-i cedid konusunu görüşmüştür. Meseleye olumlu yaklaşmakla beraber söz konusu okulun açılması ile ilgili tarih ve mekan vermemiştir.³³

Buhara'da ilk usul-i cedid mektebini, Pirmest kazası Pustinduzen köyünde Molla Corabay, 1900'de açmıştır. Molla Corayev, 4-5 ayda okuma-yazmayı öğreteceğini söylemesine rağmen, kadimcilerin karşı propagandalarına kanan halk çocuklarını göndermeyince okulu bir iki ay içinde kapatmıştır.³⁴ Bunu müteakip, 1902'de Novi Buhara'da Rus kasabasında Tatar asıllı Kaipov Tatar çocuklar için bir usul-i cedid mektebi açmışsa da önemli bir başarı kaydedemeden tatil etmiştir.³⁵ Bu gelişmeler karşısında ümidini kaybetmeyen İsmail Bey 1904 sonbaharında Buhara Emiri'nden bir usul-i cedid mektebi açtığına dair bir mektup almıştır. Ancak kadı-kelan Emir'in dış gezide olmasından yararlanarak bu mektebi kapatmıştır.³⁶

Aslında bu yıllarda Buhara çevresindeki ülkelerde usul-i cedid mektepleri açılmaya başlamıştı. Türkistan Genel Valiliği'nin başkenti Taşkent'te ilk usul-i cedid mektebi 1900'de M. Kari tarafından açılmıştı. Kari, Kıımlı dostu Rasim Kişad'ın yardımıyla kendi evinde bu mektebi

32 Lazzerini, *From Bakhcharai*, 85.

33 Saray, 50-51. Nogayev bu görüşmenin Yalta'da gerçekleştiğini belirtmektedir. s. 67.

34 Muminov, 227; Helene Carrère D'Encausse, *Islam and Russian Empire, Reform and Revolution in Central Asia*, Fransızcadan çev. Quintin Hoare, London, 1988, 82.

35 Muminov, 227; D'Encausse, 82.

36 Nogayev, 72. Kasimov, *Meslekdaşlar*, 9.

açmış, daha sonra Rus mahallesine taşımış ve faaliyeti 1904'e kadar devam etmişti.³⁷ Öte yandan Hive Hanlığı'nda da bu yönde gelişmeler kaydedilmiştir. Hive hanlarından Seyyid Muhammed Rahimhan (Feruz) (1844-1910) aydın bir yönetici olarak eğitime önem vermiş, bu çerçevede 1884'te kendi sarayında bir mektep açarak Müslüman muallimler yanında Rus öğretmenleri de istihdam etmiştir. Daha sonraki gelişmeler içinde, 10 Kasım 1904'te bir ferman çıkararak Ürgenç'te ilk usul-i cedit mektebinin açılmasını sağlamıştır. Burada Hüseyin Kuşayoğlu adlı bir Osmanlı muallim ders vermeye başlamıştır. Kuşayoğlu, 1906-7 eğitim yılında da kızlar için bir okul açıp hanımı Kamile'yi onların başına vermiştir.³⁸

Gaspıralı'nın Türkistan'a ikinci seferi 1908'de gerçekleşmiştir. Bu gezisinde Semerkand'a gelen Gaspıralı, Behbudi, Şakuri ve arkadaşlarıyla görüşerek onları Bahçesaray'a davet etmiştir.³⁹ S. Ayni'nin ifadesine göre 1908 baharında Buhara'ya gelen İsmail Bey mektep konusunu ceditciler ile görüşmüştür. Uzun süren toplantıda katılımcıların çoğu "İsmailiye" adıyla bir usul-i cedit mektebi açılması istemişlerdir. Bu sırada Gaspıralı diplomatik bir tavırla, Emir'in merhum babası Emir Muzafferiddin'in (1860-1885) anısına mektebe "Muzafferiyeye" adını vermeyi teklif etmiş ve böylece resmi desteği almayı hedeflemiştir. Bu arada konuyla ilgili bir toplantı yapan üst düzey ulemanın bir kısmı, söz konusu mektebe olumlu yaklaşırken, çoğunluk İslam şeriatına aykırı olduğu yönünde kanaat bildirmiştir.⁴⁰ Bununla beraber, söz konusu karar, tüccardan Nizameddin Sabitov'un evinde bir usul-i cedit mektebi açılarak hayata geçirilmiştir.⁴¹

-
- 37 K. Haşimov, "Münevver Kari Abdurreşidhanoğlu", *Pedagogika Tarihi*, haz. K. Haşimov, S. Hişanova, M. İnamova, R. Hasanov, Taşkent, 1996, 265; S. Halbayev, *Ceditciler ve Münnevver Kari*, Taşkent, 1992, 18; S. Ahmed, "Münevver Kari", *Şark Yılduzu*, 1995/5, 107.
- 38 K. Haşimov, R. Hasanov, "Türkistan Ülkesinde Dini-İslami Terbiyevi Müesseseler ve Pedagogik Fikir Terakkiyatı", *Pedagogika Tarihi*, 242-243.
- 39 Kasimov, *Meslekdaşlar*, 9.
- 40 D'Encausse, 83.
- 41 Sadreddin Ayni, *Asarlar*, I, Taşkent, 1963, 201; Şirali Turdiyev, "Gasprinski ve Türkistan", *Fen ve Turmuş*, 1990/4, 20.

Bu günlerde usul-i cedid konusunun Türkistan'da daha geniş bir platformda tartışıldığını görüyoruz. Rus yönetiminin resmi yayın organı durumundaki Türkistan Vilayetining Gazeti'nin 20 Mart 1908 tarihli sayısında yer alan bir yazıda usul-i cedidi kavramına açıklık getiren şu ifadelerle yer verilmektedir: "*Usul-i cedid nedir? Usul-i cedid, yeni usul demektir. Yeni usul denildiğinde, usul-i itikat ve ibadatta yenilik demek değildir. Bilakis, son zamanlarda halkın fakirliği sebebiyle çok fakir hale gelen mektep ve medreselerimizin gerek idaresi ve gerek talim, tedris keyfiyetlerini ıslah etmekten ibarettir.*"⁴² Bu kayıtlardan, söz konusu tarihlerde cedidcilik kavramının topyekün bir ıslahattan çok, sadece eğitimi ıslaha yönelik bir anlayışı ifade ettiğini anlıyoruz. Cedidciliğin bu ifadelerle tarif edilmesi Türkistan Rus yönetiminin söz konusu hareketi istediği içerikte ve yönde manipüle etme arzusunun bir yansıması olabileceği gibi, gerçekten en azından 1908 Martında Türkistan cedidcilerinin dikkatlerini eğitime hasretmiş oldukları düşünülebilir.

Buhara'da usul-i cedid mekteplerinin açılması sadece bir kaç Tatarın girişimi olmayıp tabandan gelen bir istektir. Bu yıllarda mahalli ticaret burjuvazisi söz konusu okullara ihtiyaç duyar ve ister hale gelmişti. Son yıllarda ıslahat taraftarı tüccarın yayın organlarında yeni okulların hedefleri, metotları ve buralarda verilecek eğitimin gençlerin yetişmesine yapacağı katkının önemi vurgulanıyordu.⁴³ Nitekim tüccar ve ulemadan bir grubun konuya sahip çıkması Emir'i yüreklendirmiş ve Ekim 1908'de usul-i cedid mektepleri açılmasını onaylama noktasına getirmiştir. Nizameddin Sabitov'un yardımıyla Mirza Abdulvahidov'ın yönetiminde açılan ve Farsça eğitim veren mektep⁴⁴ 1909 Sonbaharında halka açık sınav düzenledi. Emirliğin üst düzey brokratlarının da davet edildiği sınav

42 Begali Kasimov, "*Cedidcilik*", *Özbek Tili ve Edebiyatı*, 1990/4, 15'ten naklen.

43 Feyzullah Hocayev bu konuda şu kaydı düşmüştür: "*Cedidcilerin çoğu maddi bakımdan orta düzeyde ve tam yetişmemiş aydınlar ve küçük burjuvaziye mensup (medrese öğrencileri, küçük dükkan sahipleri ve küçük memurlar) dan ibaretti. Cedidler arasında büyük tüccar da vardı fakat onlar parmakla sayılacak kadar azdı. Onlar-büyük tüccar-teşkilata maddi yardım yapardı.*" *Tanlangan Eserler, I (Buharadagi Revolutsiya ve Orta Aşyanın Milli Çegaralanışı Tarihiga Dair)*, Taşkent, 1976, 94.

44 "*Buhara'dan Mektup*", *Sırat-ı Mustakim*, c. III, aded. 69, 1325/1910, s. 266; D'Encausse, 84.

kadı-kehanın kendisi katılmak yerine temsilciler göndermesi ulemayı şüpheyeye düşürdü. Bu sınavda yüksek ulemadan sadece İkrâm Damla da müşahit olarak bulunuyordu.⁴⁵ O, bu mekteplerde verilen bilgilerin İslam esaslarına aykırı olmadığını dolayısıyla bunların haram sayılmayacağını açıkça ilan etti. Tartışma üst düzey ulema arasında devam etti. İki eğilim ortaya çıktı: Kadimci ulemanın başını çektiği müftü Molla Muhammed Abdurrazzak,⁴⁶ bu mektepleri şeriata aykırı ilan ederek yasaklanmasını istedi. İkrâm Damla önderliğindeki cedidci ulema bu girişimi tasvip edip halk ve ülkenin gelişmesi için yararlı gördüler. Din ve devlete zararlı olmadığını savundular. Halk eğitim sistemi ve medreselerin ıslahını yaygınlaştırılmasını önerdiler.⁴⁷

Konuyu görüşmek için düzenlenen toplantıda A'lam Gıyaseddin ve Molla Abdurrazzak başkanlığındaki kadimci ulema, usul-i cedidin yasaklanması yönünde aldığı kararda şu siyasi endişeleri ileri sürmüştür: *"İstanbul'da Halife-i İslam'ı hal edenler hep bu gibi mekteplerden yetişen gençlerden ibarettir. ... Geçen imtihanında da görüldüğü gibi beş yaşındaki bir çocuk utanmadan, sıkılmadan beş bin ulunun huzurunda bizim bile layıkıyla anlamadığımız meselelerden bahsettiler. Binaanaleyh, atimiz, dolayısıyla Emir hazretlerinin mevkii tehlikededir."* Bu fetvayı verenlerin esas delillerinden biri *"el-Kadimu yutreku ala kıdemihî"* (kadim kıdemi

45 Müftü Molla İkrâm Damla, Müftü Dost Muhamed ile beraber cedidci ulemanın ileri gelenlerinden sayılmaktadır. bkz. Sibiryalı Alimcan İdrisi, *"Buhara'da Tahsil"*, *Sırat-ı Mustakim*, c. III, aded. 59, 1325/1909-10, 112. Buhara'nın 12 müftüsünden biri olan Molla İkrâm Buhara cedidcilerinin ulema kanadının ileri gelenlerinden idi. Hocayev, 94. Molla İkrâm, Emir Muzaffer zamanında kaleme aldığı bir risalede dini hiyerarşiyi tenkit ederek konuya dikkat çekti; camilerde gaz lambası yakılmamasını istedi. Bunun üzerine Zılandan'a sürülen İkrâm Damla Emir Abdulahad zamanında Buhara'ya geri döndü. Tekrar 1917'de Hisar'a sürüldü. D'Encausse, 218-219.

46 Yukarıda işaret edilen *"Buhara'dan Mektup"*da Müftü Muhammed Abdurrazak ve A'lam Gıyaseddin Mahdum kadimcilerden olarak gösterilmektedir.

47 *"Buhara'dan Mektup"*, 266; Hocayev, 96; d'Encausse, *Islam and Rusia*, 84; Nogayev, 92. Buhara'daki bu tartışmalar Türkistan'ın diğer bölgelerine de yansımıştır. Behbudi, *"Buhara'da Usul-i Cedid"* (Türkistan Vilayetine Gazeti, 1909, S. 85) adıyla yayımladığı makalede konuya değinerek usul-i cedidin gerekliliğini vurgular. A. Celalov, H. Özgenbayev, *Özbek Mariferperverlik Edebiyatının Terakkiyatında Vaktli Matbuatning Orni*, Taşkent, 1993, 39.

üzere terk edilir.) kaidesidir.⁴⁸ Aynı zamanda kararda usul-i cedid mekteplerinin memnuiyeti konusunda şu gerekçeler sıralanmıştır:

“1. Bu mekteplerde verilen eğitim İslami usulde olmayıp, çocukların sırada oturması, aynı zamanda yazma ve okuma ile meşgul olmak gibi Rus veya Avrupalılarınkine yakın şekilde verilmektedir.

2. Yeni mektepler mahiyeti itibarıyla İslamın ilkelerine cevap vermektedir. Zira bu mekteplerde din okutulmakla beraber, bozularak ve yanlış okutulmaktadır. Bunun dışında, yeni mekteplerde İslama tamamen zıt olan bir takım fenler, özellikle aritmetik, coğrafya ve tabiat bilgisi dersleri okutulmaktadır.”⁴⁹

Buna rağmen Buhara burjuvazisi M. Abdulvahidov'un mektebine 50 Özbek öğrenciyi göndererek bu yasak mekteplere yönelişi devam ettirdi. Mart 1909'da “Şirket-i Buhara-ı Şerif” ve 18 Haziran 1909'da “Cemiyet-i Terbiye-i Etfal” adıyla gizli cemiyetler kurarak eğitime olan maddi katkılarını sürdürdü. Bu kuruluşların esas amacı, Buhara için çağdaş dünyanın bilimini malik bir aydınlar grubu oluşturmak, halk arasında eğitimi, bilgiyi, edebiyatı yaymak, zararlı adetlerden alıkoymak idi. Bu Cemiyet-i Terbiye-i Etfal gizlice Orenburg, Kazan, Ufa ve Kırım'a öğrenci gönderdi.⁵⁰

Buhara'da Muharrem 1328 / Ocak 1910'da toplumsal boyutlu bir sünni-şii çatışması meydana geldi. Bazı medrese mollaları Kagan'da bir Şii merasiminde kavga çıkarınca mollalardan biri öldürüldü, birkaçı yaralandı. Bunun üzerine olay daha sonra büyüyerek Buhara sokaklarında şiiilerin kıyımına yol açtı.⁵¹ Gelişmeler Buhara'daki hakim güçleri zor durumda

48 M. S. Buhari, “Buhara'da Şeriat Namına İrtikab Olunan Cinayet”, *Sırat-ı Mustakim*, c. III, aded. 66, 1325/1910, 221-222.

49 Hocayev, 97.

50 Ayni, *Asarlar*, I, 233. İstanbul'a gönderilen ilk grup öğrenci şunlardı: Osman Hoca, Polat Hocaoğlu, Ata Hocaoğlu, Mazhar Mahzum, Burhan Mahzumoğlu, Mukim Bek ve Abdurrauf Fitrat.

51 Buhara'daki sünni-şii çatışması hakkında bkz. Nur Alizade Gıyaseddin Hüsnü, “Buhara'da Sünniler, Şiiiler”, *Sırat-ı Mustakim*, c. III, aded 74, 1325, 350-352; c. IV, aded 82, s. 75; c. IV, aded 91, 228-230; “Buhara Vakı'ı-ı Elimesi”, *Sırat-ı Mustakim*, c. III, aded 76, 1325, 382-384; “Buhara Muhabir-i Mahsusumuzdan”, *Sırat-ı Mustakim*, c. IV, aded 82, 1326; Fitrat, *Amir Alimhan*, 14-15.

bıraktı. Cedidciler, olayın bastırılmasında Resmi otoritelerin ihmalinin, yönetimin sergilediği zalimliği tenkit ettiler. Söz konusu çatışma Buhara yönetiminin meşruiyetini de tartışılabilir hale getirdi. Bunu fırsat bilen Rusya Buhara'yı ilhak etmeyi seslendirmeye başladı.⁵² Kuşbegi makamına getirilen muhafazakar kanattan Mirza Nasrullah olaylardan cedidleri sorumlu tutarak kovuşturma başlatınca cedidciler kurtuluşu yer altına girmek veya ülke dışına kaçmakta buldular.⁵³

Bu olaylardan bir yıl sonra 10 Muharrem 1329/1911'de tahta oturan Emir Alimhan, iktidarını ve ülkenin bağımsızlığını korumak için bir reform programı açıkladı. Söz konusu programda, yönetim ve maliyedeki aksaklıkların giderileceği, yolsuzlukların ve imtiyazların kaldırılacağı ve medreselerin ıslah edileceği ilan edildi. Bu arada cedidciler de usul-i cedid mektepleri hakkında yazılı ve sözlü kanallarla kamuoyu oluşturmaya çalışıyorlardı. Emir reformu programının çoğunu uygulamaya koymamakla beraber, büyük ihtimalle cedidcilerin önünü kesmek için *Medrese-i Ali* adında bir medrese açtırdı. Burada matematik, geometri, hüsn-i hat gibi dersler müfredata alındı.⁵⁴

Türkistan'da usul-i cedid meselesi uzun süre tartışılmıştır. Mesela, Seda-yı Türkistan⁵⁵ adlı yayın organında mektep ve medreselerin ıslahı yönünde bir çok makale yayınlanmıştır. Bunlardan "*Usul-i Cedid Meselesi*" (Seda-yı Türkistan, 1914/29) adlı makalede Türkistan'da bir dizi usul-i cedid mektebi açıldığı ancak hala bir usul-i cedid medresesi açılmadığı üzüntüyle dile getirilmektedir. Yazar açılacak bir usul-i cedid medresesinde hangi derslerin hangi dilde okutulması gerektiği meselesine değinmektedir. Buna göre, özellikle çağ için bir değeri kalmamış dersler yerine tarih, coğrafya, edebiyat, tıbbiyat, riyaziyyat gibi derslerin okutulması

52 Nur Alizade Gıyaseddin Hüsnü, "*Buhara*", *Sırat-ı Mustakim*, c. V, aded 102, 1326, s. 412-413; d'Encausse, 90.

53 H. C. D'Encausse, "*Social and Political Reform*", *Central Asia: A Century of Russian Rule*, ed. E. Allworth, London, 1967, 197

54 Fıtrat, Alim Han, 34: Emir Seyyid Alimhan, *Buhara Halkının Hasratı Tarihi*, (Son emirin hatıraları) Farsçadan çevirerek yayınlayan A. İrisov, Özbekistan SSC Fen Neşriyatı Taşkent, 1991, 8.

55 1914-1917'de yayımlandı. Cedidcilerden Ubeydulah Hoca Esedullahhoceyev tarafından "içtimai, siyasi, maişî, iktisadi, fenni gazete" şiarıyla yayımlandı.

gerekmektedir. “*Derslerde tedkikat ve temrinat usulunu icrakılmak, bazı haşiyeleri kaldırıp yerine başka mühim dersler koymak: tarih, tıbbiyat, riyaziyat ilimlerinden talebeyi biraz haberdar kılmak lazımdır*”. Müellif geleneksel okutma usulüne tamamen karşı çıkmakta ve derslerin Türk dilinde verilmesini, dilin gramerinin daha iyi öğretilmesini istemektedir.⁵⁶ Seda-yı Türkistan’ın 1914/20. sayısında “*Hazırgı Medresemizde Okuv*” adıyla yayınlanan populist makalede XX. yüzyıl başlarındaki Türkistan’ın yüksek okulları olan medreseler ele alınmıştır. Yazar, zamanındaki medreseleri ve müderrisleri Uluğbek ve Nevai gibi ünlü simalar dönemindekilerle kıyaslamaktadır. O, medrese müfredatının sadece dini ilimlerle sınırlandırılmasından yakınmakta ve “*ilm-i iktisad, ilm-i ziraat, ilm-i ticaret, ilm-i sanat, ilm-i hikmet, tarih, coğrafya gibi ilimlerden tamamen ayrıldık. Şimdiki medreselerimizde sadece dini ilimler okutulur*” demektedir.⁵⁷

Bütün bu tartışmalardan sonra sonra, 1911-12’de Buhara’da Abdulvahid Burhan, Osman Hocayev, Mirkamil Burhan ve Hami Hoceyev önderliğinde 52 usul-i cedid mektebi açılmıştır.⁵⁸ Sovyet iktidarı arefesinde, 1917’lerde, Türkistan’da cedid mekteplerinin sayısı 104’e ulaşmıştır.⁵⁹

Kadimcilerin Usul-i Cedide Karşı Çıkma Gerekçeleri

Dini, sosyal, kültürel ve ekonomik korku ve endişelerden kaynaklanan bu gerekçeleri şöyle özetleyebiliriz:

1. *Sosyal Nüfuz ve İtibar Kaybetme Endişesi*: Kadimcilerin en başta mevki, ikbal ve menfaat kaybetme endişeleri vardı. Cedidciler yayınlarında özellikle ulemanın yeteneksizliklerini, yolsuzluklarını ve ahlaksızlıklarını dile getiriyorlardı. Genelde müslüman dünyanın özelde Türkistan’ın düşüşünden ulemayı sorumlu tutuyorlardı. Bunun yanında, cedid mektepleri ulemanın eğitimdeki tekeline kıracaktı. Kendi rahle-i tedrislerinden geçmeden cedidi mekteplerinde yetişenler bir süre sonra karşılına bir

56 Celalov, Özgenbayev, 106.

57 Celalov, Özgenbayev, 107.

58 Devlet, 70.

59 Gıyasov, 56.

aydınlar grubu olarak çıkacaktı. Bu gidiş onların her alanda ikinci plana itilmeleri ile sonuçlanabilirdi. Nitekim Hocayev "1912'de Buhara'da usul-i cedid mektepleri açılınca Buhara uleması bu mektepler sebebiyle kendi nüfuzlarının azalacağına kanaat getirip bu okula gidenleri ve onların ebeveylelerini "kafir" ilan ettiler ve halkı katliama çağırdılar" tespitiyle buna dikkat çekmektedir.⁶⁰

2. *Eğitim Dili ve Ders Kitapları Problemi*: Buhara medreselerinde geleneksel eğitim dili Arapça ve Farça idi. Bölgede, Buhara dahil, cedid mekteplerini ilk olarak Tatarlar açmışlar ve tedrisatı yerli halka fazla yabancı olmayan Tatar Türkçesi ile yapmaya başlamışlardı. Bu "kötü örnek"(!) yaygınlaşır ve Özbek Türkçesi ile eğitim yapan okullar çoğalırsa, kutsal metinlerin dilinin önemini kaybetmesine yol açabileceği gibi, bölgenin kültür bütünlüğüne de zarar verebilirdi. Bu hassasiyetinin farkında olan Mirza Abdulvahidov, Özbek çocuklar için açtığı cedid okulunda Farsçayı tercih etmişti. Aynı şekilde Semerkand'da Şakuri de Farsçayı esas almış ve elifba mahiyetinde Farsça "Rehname-i Necat" kitabını hazırlamıştı.⁶¹ Buna ilaveten Şakuri'nin mektebi için S. Ayni Farsça Tertilu'l-Kur'an, Zarurat-ı Diniye ve Tezhib-i Sıbyan gibi ders kitapları yazmıştı.⁶²

Öte yandan, Cedidciler tarafından hazırlanan ders kitaplarında yer alan bazı ifadeler kadimcileri rahatsız ediyordu. Nitekim İç Rusya'da Tatarların hazırladıkları kitapların çoğu Rusçadan ya doğrudan tercüme edilmiş veya adopte edilmişti. Tabii ki bu kitaplarda Rus otoritelerin tasvibinden geçen şu ifadeler ve pasajlar yer alıyordu: "Allah'tan kork, Ak Padişah'a (Çar) itaat ve hürmet et", "Ak Padişah'ın iradesi uymak O'nun bütün tebası için bir vecibedir", "Bizim Ak Padişahımız diğer bütün padişahlardan daha kudretlidir."⁶³ Buhara cedidcileri Özbek dilinde ders kitapları olmadığından Tatarca kitaplardan yararlanmışlardı. Nitekim Şakuri, Ahmed Hadi

60 Feyzullah Hocayev, "Ulema ve Ruhaniler Hareketi Toğrısında", *Hudasızlar*, 1929/1, 13. Aynı kanaat İstanbul'da da dile getirilmiştir. "Buhara'dan Mektup", *Taaruf-i Muslimin*, II, S. 29, 11 Muharrem 1329/30 Kanun-ı Evvel 1325, s. 75.

61 Haşimov-Hasanov, Abdulkadir Şakuri, 292.

62 K. Haşimov, "Sadreddin Ayni", *Pedagogika Tarihi*, 294.

63 D'Encausse, 87.

Maksudi'nin Muallim-i Evvel, Mualim-i Sani gibi kitaplarını bir süre okutmuştu.⁶⁴ Cedidcilerin yerli dilde ders kitapları yazmak için çeşitli teşkilatlar kurmuşlardı. Bunların başında yukarıda zikrettiğimiz Şirket-i Buhara-ı Şerif ve Cemiyet-i Terbiye-i Etfal geliyordu.⁶⁵

Buharalıların konunun çözümünde İstanbul'a da başvurduklarını görüyoruz. 1909 tartışmalarında Buhara Muhtesip Teşkilatı reisi, söz konusu sorunun çözümü için İstanbul Buhara Tekkesi şeyhi Abdülmecid Efendi'ye bir mektup göndererek İstanbul mekteplerinde okutulan kitaplardan birer nüshanın Buhara'ya gönderilmesini istemiştir. Gelecek kitapların Buhara müftülerinin tetkikinden sonra makul bulunması halinde okutulmasına karar verilmiştir.⁶⁶

3. *"Gayri İslami Usul" Problemi:* Bu mekteplerde eğitim geleneksel usul dışında veriliyordu. Her şeyden önce, eski mekteplerde çocuklar yıllarca yerde hocalarının önünde diz çökerek ve çoğu dersleri hep bir ağızdan okurlarken yeni okullarda sıralarda oturuyorlardı ve bire bir ders yapıyorlardı Ayrıca harflerin öğretiminde yazı tahtası kullanılmaya başlanmıştı.⁶⁷ Kadimcilere göre bu usul İslam kaidelerini ihlal anlamı taşıyordu.

4. *Müfredat Problemi:* Geleneksel eğitim kurumlarında olduğu gibi cedid mekteplerinde de Haftiyek baş kitab kabul edilerek⁶⁸ Kur'an kıraatı birinci ve en önemli ders olarak yerini korudu. Zira bu dönemde hiç bir ebeveyn Kur'an okutmayan okula güvenmez, çocuğunu göndermezdi. İkinci ders Arap imlası ve grameri idi. Bunun yanında, ilm-i hal, tecvid, hisap, hüsn-i hat, kraat-ı Farisi, kıraat-ı Çağatayi, coğrafya dersleri okutuluyordu.⁶⁹

64 Haşimov-Hasanov, Abdulkadir Şakuri, 290-291.

65 Kasımov, Meslekdaşlar, 73. Ders kitaplarının değerlendirmesi için bkz. E. Allworth, Modern Uzbeks, 133-140.

66 "Buhara'dan Mektup", 267.

67 Haşimov-Hasanov, Abdulkadir Şakuri, 290-291.

68 Haşimov-Hasanov, Abdulkadir Şakuri, 291.

69 Buhari, *Buhara'da Şeriat Namına*, 222. Fıtrat usul-i cedid mekteplerinde şu derslerin okutulduğunu kaydetmektedir: İmla, Kur'an, Tecvid, Akaid, İbadat, İslam Tarihi, Hisab, Coğrafya. Münazara, 30.

Kadimciler bu müfredatla İslamın yeterince öğretilmeyeceğini iddia ediyorlardı. Aslında cedid mekteplerinde dine ve dolayısıyla dini derslere daha çok önem veriliyordu. Mesela, Taşkent'te M. Kari'nin okulunda 25 saatlik haftalık ders programının 20 saati din dersleri, 5 saati diğer dersler oluşturuyordu.⁷⁰ Bu oranın Buhara'da daha da din dersleri lehine olduğu muhakkaktır. Bununla beraber kadimciler söz konusu müfredata karşı çıkıyorlardı.

Abdurrauf Fıtrat (1886-1938)⁷¹

Bu gelişmeler ve tartışmalar içinde karşımıza, Buharalı Abdurrauf Fıtrat çıkmaktadır. O, özellikle Münazara ve Hind Seyyahının Kıssası adlı eserleri ile Buhara cedidciliği ve eğitim ıslahatı konusunda önemli ilerlemeler alınmasını sağlamıştır. Bu nedenle, yazımızın bundan sonraki bölümünde, Fıtrat'ın hayatı ve fikirlerini kısaca tanıtip, söz konusu iki eser üzerinde durmak istiyoruz. Ancak burada şuna işaret etmeliyiz ki, Fıtrat'ın cedidcilik ve eğitim ile ilgili fikirleri sadece bu eserlerle sınırlı değildir. Biz yazımızın sınırları içinde önemine binaen söz konusu risalelerle yetinmek zorunda kaldık.

Hayatı

Asıl adı Abdurrauf Abdurrahimoğlu olan Fıtrat, 1886'da Buhara'da Özbek bir baba ve Tacik bir anadan dünyaya geldi. Babası Abdurrahimbay ticaret için sık sık Türkiye, İran ve Kaşgar'a giden kültürlü bir tacir idi. O önce geleneksel mahalle mektebinde okudu. Yüksek tahsilini Buhara'nın en ünlü medreselerinden Mir Arap'ta tamamladı. Fıtrat, zeki ve kabiliyetli

70 D'Encausse, 86-87.

71 Fıtrat'ın hayatı hakkında bkz. Feyzullah Hocayev, **Tanlangan Eserler, I, (Buharadagi Revolutsiya ve Orta Asyaning Milli Çegaralamış Tarihiga Dair)**, Taşkent, 1976; Sadreddin Ayni, **Asarlar, I**, Taşkent, 1963; Azad Şerafiddinov, "**Abdurrauf Fıtrat**", **Yaşlık**, (Taşkent) 1990/5; Ahmed Aliyev, **Abdurrauf Abdurrahimoğlu Fıtrat**, Taşkent, 1991; Hamidullah Baltabayev, **Abdurrauf Fıtratning Hayatı ve İcadı**, Taşkent, 1992; İsmail Tölak Andicani, **XX. Asr Özbek Edebiyatı**, Andican, 1993; Begali Kasimov, **Meslekdaşlar, Behbudi, Aczi, Fıtrat**, Taşkent, 1994; Yusuf Balci, **Fıtrat ve Eserleri**, Ankara, 1997; Helene Carrere D'Encausse, "**Fıtrat**", **EI2** (Ing.), II, 932-933; Cezmi Eraslan, "**Fıtrat, Abdurrauf**", **T.D.V. İ.A. XIII**, 48-49.

gençleri yut dışında okutmayı amaçları arasına alan Cemiyet-i Terbiye-i Etfal tarafından 1909'da İstanbul'a gönderildi. Burada 1913'e kadar süren tahsil hayatında Medresetü'l-Vaizin'ne devam etti. Bu arada İstanbul'daki Buharalılara maddi ve manevi yardım yapmak için açılan *Buhara Tamimi Maarif Cemiyeti*'nin kurucuları arasında yer aldı. Fitrat İstanbul'da İttihat ve Terakki Cemiyeti gibi milliyetçi ve Sırat-ı Mustakim gibi İslamcı çevrelerle yakın ilişki kurdu.

1913'te Buhara'ya dönerek cedidcilerin ileri gelenleri arasına girdi. Usul-i cedid mektepleri açma ve tiyatro ile meşgul oldu. 1914'te tiyatrodan elde ettiği paraları I. Dünya Savaşı'nda yaralanan müslümanlara vererek Buhara Kuşbegi'nden takdir aldı.

1915'te Buhara cedidcileri sağ ve sol olmak üzere ayrılınca Abdulvahid Burhanov sağın, Fitrat solun başına geçti. 1917 Şubat İnkılabı sırasında cedidcilerin A. Burhanov başkanlığında kurduğu *Buhara İnkılabi Partisi*'ninin baş katipliği seçildi. Bu arada Buhara'da gelişen siyasi olaylardan sonra Taşkent'e geçerek cedidcilerin *Hürriyet* adlı yayın organında çalışmaya başladı. Bu arada 1918 sonu ile 1919 başlarında Taşkent'te *Çağatay Gurungi* adlı topluluğu kurdu. 1919-1920'de Afganistan'ın Taşkent Büyükelçiliği'nde tercüman olarak çalıştı.

Fitrat, Buhara'ya ancak Yaş Buharalıların, Emiri devirmesinden ve Buhara Halk Cumhuriyetini kurmasından sonra 1921'de dönebildi. 1922'de Buhara Merkezi Komite üyeliği, Dışişleri Halk Nazırlığı, Halk Ekonomi Ali Şurası reisi yardımcılığı ve Halk Maarif Nazırlığı gibi görevlerde bulundu. Ne var ki, Rusya Komünist Partisi Merkezi Komite katibi Ya. E. Rudzutak Buhara'daki kurumları teftiş ederken Maarif Nazırlığı'nın sosyalizme geçmek için yeterince çalışmadığı ve sosyalist sanatı teşvik etmediği gerekçesiyle 12 Haziran 1923'te görevden aldı.

Bunun üzerine ilmi hayata dönen Fitrat, 1923-1924 yıllarında Moskova Üniversitesi Şark Dilleri Enstitüsü'nde ve St. Petersburg Üniversitesi'nde Türkçe, Arapça ve Farsça dersleri vermiştir. 1925 başlarında Sencer Sıddık ile Fergana taraflarında ilmi bir gezi yapmıştır. Bu gezi esnasında Türk kültürünün en önemli kaynaklarından Kutadgu Bilig'in bir yazmasını bularak ilim dünyasına kazandırmıştır. 1926'da Latin Yazısına Geçme Komitesinde çalışmıştır. 1928'de Semerkand Üniversitesi'nde Şark Dilleri

ve Edebiyatı kürsüsünde ders okutmuştur. Bu tarihten itibaren kendini tamamen ilme veren Fitrat üniversitelerde hocalık yapmış ve eserler yazmıştır.⁷²

24 Nisan 1937'de hapse atılan Fitrat 4 Ekim 1938'de *halk düşmanı* suçlamasıyla idam edilmiştir. Nitekim 1939'da artık Fitrat, Özbek Sovyet edebiyatında "*halk düşmanı*" ve "*Marx, Lenin ve Stalin talimatlarına karşı mücadele eden*" kişi olarak anılmaktadır.⁷³ 1956'da aklanarak itibarı iade edilmiştir.

Fitrat'ın Düşünce Yapısı

Fitrat, XIX-XX. yüzyılda İslam dünyasında gelişen ıslahat hareketlerinden etkilenmiştir. Özellikle İstanbul'da geçirdiği 1909-1913 yılları yeni ıslahatçı ve inkılapçı fikirlerle tanışmasına imkan hazırlamıştır. İstanbul'da hemen ayağının tozuyla 1909'da ünlü eseri *Münazara*'yı yayınlamış, vatanperverlik ruhuyla yazdığı şiirlerini *Sayha* adıyla 1911'de İstanbul'da neşretmiş ve adeta *Münazara*'nın devamı mahiyetinde *Beyanat-ı Seyyah-ı Hind* (Hind Seyyahının Kıssası) adlı eserini de 1912'de yine İstanbul'da tamamlayıp bastırmıştır.

Fitrat başlangıçta, dünyada meydana gelen sosyal, ekonomik ve siyasi değişimler ve gelişmeler karşısında müslümanların ezilmeden çağa ayak uydurma mücadelelerinde İslamı, önemli bir çıkış noktası olarak görmüş, o günlerin söylemiyle "*İslam terakkiye mani değildir*" inancını 1920'lerin başına kadar korumuştur.

Fitrat'ın fikir serüvenini üç döneme ayırmak mümkündür.

1. 1909-1918: Buhara cedidcileri ve Yaş Buharalılar mütefekkeri konumundaki bu dönemde *Münazara*, *Seyyah-ı Hind*, *Rehber-i Necat* ve *Aile* gibi çalışmalarında daha çok bir İslam ıslahatçısı ve miliyetçi olarak Buhara başta olmak üzere Türkistan'ın uyanışı için uğraşmıştır. İstanbul'dan döndükten sonra 1913-1917 yıllarında bölgede ortaya çıkan büyük siyasi, kültürel ve toplumsal değişikliklerle karşı karşıya kalmıştır.

72 200'e yakın telifatı bulunan Fitratın eserlerinin listesi için bkz. Hamidulla Baltabayev, "*Namalum Fitrat*", *Yaşlık*, (Taşkent), 1994/4, s. 34-39; Balcı, 109-117.

73 A. Şerafuddinov, S. Husayn, *15 Yıl İçinde Özbek Sovet Edebiyatı*, Nefis Edebiyat Devlet Neşriyatı, Taşkent, 1939, 28.

Bu süreçte, Yaş Buharalıların önde gelen bir üyesi olarak Emir'e karşı mücadelelere katılmış, sol ceditcilerin önderliğini yapmıştır. 1918'de Yaş Buharalılar Taşkent Sovyetleri ile ittifak yaparak bir İslam devleti olan Buhara Emirliği'ne savaş açtığında, o siyasi anlamda İslama karşı kampta yer almıştır.

2. 1918-1924: Bolşeviklere inanan Fıtrat, Türkistan'ın geri kalmışlıktan ve İslam dünyasının İngiliz sömürgesinden kurtulmasını Bolşevik Rusya ile ittifakta ve sosyalistlere katılmakta gördü. Dünyanın Batı sömürgesinden kurtuluşunu Şark'ın Rusya ile birlikte hareket etmekte olduğuna inandı.⁷⁴ Bu sırada Türkistan'ın kurtuluşu için silaha sarılan Bamacıları tenkit ederken Hokand'da ilan edilen Türkistan Muhtar Hükümeti'ni büyük bir ümit ve sevinçle karşıladı.⁷⁵ 1920-1924 yıllarında büyük ümitlerle kurulmasında çaba harcadığı Buhara Halk Cumhuriyeti'nin sosyalizme doğru gidişini yaşadı. Fıtrat'ın 1917 Ekim Devrimi sırasında yanılığa uğramasının en önemli sebebinin, yaşadığı dönemin şartları, özellikle Marxizmin amaçlarını ve ideolojisinin Türkistanlılar tarafından geç tanınmasından kaynaklandığını düşünüyoruz.

3. 1924-1938: Bu yıllarda Fıtrat, Bolşevik Rusya'nın himayesinde Türkistan'ın yeni hayat yolunu kurmasının mümkün olduğuna inanmıştır. Ancak kısa sürede siyasi hayal kırıklığı ve başarısızlıktan sonra tekrar

74 Aburrauf Fıtrat, *Şark Siyaseti*, Buhara, 1992. (1919'da Yaş Buharalılar Komitesi yayını olarak bu risale B. H. Ergaşev ve İ. M. Ganiyev tarafından Kril harflerine aktarılarak yayınlanmıştır.)

75 Türkistan Muhtar Hükümeti'nin kurulduğu 27 Kasım 1917 gecesini "*Milli leyleti'l-kadr*" ilan eden Fıtrat Hürriyet gazetesinde (5 Aralık 1917) yayınladığı "*Türkistan Muhtariyeti*" adlı makalesinde şunları söylemektedir: "*Elli yıldan beri ezildik, tahkir edildik. Elimiz bağlandı, dilimiz kesildi, ağızımız kapatıldı, yerimiz basıldı, malımız talan edildi, şerefimiz yerle bir edildi, namusumuz gasb edildi, insanlarımız ayaklar altına alındı. Hoşgörü gösterdik, sabrettik. Zora dayanan her buyruğa boyun eğdik. Elimizdeki bütün varlığımızı verdik. Yalnız bir fikri vermedik, gizledik, imanımıza sarıp sakladık. Bu - Türkistan Muhtariyeti! Resmî kapulardan ağlayarak döndüğümüzde, karanlık mahpuslarda yattığımızda, yırtıcı jandarmanın tepmesi ile yıkıldığımızda, yurdumuz yakıldığında, dindaşlarımız asıldığında şuurumuzu kaybettik, mayamız bozuldu, gözümüz kör oldu, hiç bir şeyi göremez olduk. Bu günlerde düşkün ruhumuzu çoşturmak için kapkaranlık dünyanın uzak bir yerinden aydın bir yıldız yaklaşmakta idi. Hiç bir şeyi görmeyen gözümüz bunu görüyordu. O ne idi? Türkistan muhtariyeti.*" Kasimov, Meslekdaşlar, 87-88'den naklen.

edebi ve ilmi çalışmalarına dönen Fıtrat, 1924-1938 yıllarında İslamdan sosyalizme, oradan da ateizme varan bir karanlık macera yaşamıştır. Aslında farkında olsa da olmasa da bölgedeki bu büyük değişimin mimarlarından biri olmuştur. Fıtrat'ın bu fikir hayatında onun en değişmez vasfının milliyetçilik olduğunu görüyoruz.

Fıtrat'ın önem verdiği konuların başında eğitim geliyordu. Münazara ve Hind Seyyahının Kıssası ile bu konudaki tenkit ve tekliflerini yapmıştır. 1921-1923 yıllarında Buhara Halk Maarif Veziri olduğu sırada bu konudaki hassasiyeti göstermiştir. Türkçeyi resmi dil ilan etmiş ve onu eğitim dili yapmıştır. Bu arada yetenekli gençlerden bir kısmını İstanbul, Berlin ve Moskova'ya eğitim için göndermiştir. Aynı görevde iken *Buhara Şark Darulfunu*'nu açmak için bir proje hazırlamış, *Buhara İlim Cemiyeti*'ni kurmuştur.

Münazara ve Hind Seyyahının Kıssası'nın Buhara Uyanışındaki Yeri

Hiç kuşkusuz Fıtrat'ın bu iki eseri, Buharalılar yanında, Türkistan aydınları tarafından yaygın bir biçimde okunmuş ve bölgenin uyanışında önemli rol oynamıştır.

Fıtrat'ın bu eserlerinde esas konu, Buhara başta olmak üzere, İslam dünyasındaki siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel krizdir. O, dönemin bütün ıslahatçıları gibi, İslam medeniyetinin altın çağlarına dikkat çekmekte, gerilemelerin sebeplerini aramakta ve tekliflerini sunmaktadır. Fıtrat bu gelişmelerden dini değil, sırayla, onun yorumcusu olan ulema, uygulayıcısı olan umera ve onlara körü körüne itaat eden halkı sorumlu tutmaktadır. Ona göre ulema, Batı'dan gelen her yeniliği, özellikle modern silahların alınmasını bid'at ve haram ilan etmiş, fitnenin esas kaynağı haline gelmiş, şahsi menfaatları için yorumladığı din ile halkı parçalamış ve düşman istilalarına hazır hale getirmiştir. Sonunda, haram ilan ettiği modern Batı silahları ile müslüman ülkeleri istila edilmiştir.

Fıtrat, cedidci fikir ve gayelerini kamuoyuna sunarken sık sık Kur'an, hadis ve İslam tarihindeki bazı uygulamalardan örnekler getirmektedir. Aslında bu metod, sadece Fıtrat'a değil, dönemin hemen hemen bütün müslüman ıslahatçıları tarafından kullanılmıştır. Bize göre bu tutumun başlıca sebebi, karşı propagandalarının etkisindeki kamuoyuna, cedidciliğin

gelenekten ve İslamdan kopuk olmadığını göstererek yanında, İslama ve İslam medeniyetine olan samimi inanç ve güvendir.

Fıtrat, düşüncelerini anlatabilmek için bu eserlerinde Türk ve İslam geleneğindeki sanal seyahat ve dialog usulu ve uslubunu kullanmaktadır. Münazara, hacca giden bir Buharalı müderris ile bir Avrupalının Hindistan'da yaptıkları konuşmalardan, Hind Seyyahının Kıssası da adı üzerinde Hindistan'dan gelen bir müslümanın Buhara Emirliği'ndeki gezisinden oluşmaktadır. Didaktik nitelikteki söz konusu eserlerde, muhatap daha çok, parlak kelime oyunları veya edebi sanatlarla değil, akli ve nakli delillerle ikna edilmeye çalışılmaktadır.

Fıtrat'ın her iki eserinde Hindlileri konuşturması da dikkat çekmektedir. Yazarın böyle bir yol izlemesinde şu hususların etkili olduğunu düşünüyoruz:

1. Türkistan Türkleri, Gaznelilerle başlattıkları, Babürlülerin daha da ileri götürdükleri Hindistan hakimiyetini XVIII. yüzyılın sonlarına kadar devam ettirmişlerdir. Dolayısıyla bu coğrafya ile siyasi, toplumsal ve kültürel müşterekleri bulunmaktadır.

2. İngiliz hakimiyetindeki müslümanı, Rus hakimiyetinde müslüman ile karşılaştırmakta, Batı Avrupa medeniyetini yüksek ve sevimli göstermektedir. Böylece, bir bakıma Ruslara karşı dolaylı olarak mücadele etmektedir.

3. Bölgede, Türkistan hanlıklarının Ruslar tarafından istilası sırasında, içinde bulunduğu siyasi, askeri ve ekonomik şartlardan dolayı yeterli yardım elini uzatamamış olan Osmanlıya karşı oluşan kırgınlık Rus propagandalarıyla güçlenmişti. Bundan dolayı İstanbul gibi Osmanlı başkentinden bir Türkün eserlerde baş kahraman seçilmesi kamuoyu ve resmi makamların tepkisini çekebilirdi. Çünkü Rusya Osmanlıdan gelen her şeyi Panislamizm ve Pantürkizm suçlamasıyla mahkum ediyordu.

Fıtrat'ın eserlerindeki sanal veya yabancı seyahatçi figürü aslında o dönemde bazı risalelerde görülmektedir. Söz gelişi, XIX. yüzyılda yazılan ve Buhara cedidcileri arasında gizli olarak dolaşan *Seyahat-ı İbrahim Bek* adlı eser İranın sosyal ve siyasi yapısını sorgulamaktadır. Semerkandlı ıslahatçılardan Sıddıki Aczi'nin (1864-1927) 1912'de Tifliste bastırıldığı *Encümen-i Ervah* ve 1914'te Semerkant'da yayınladığı *Mir'at-ı İbret* adlı

eserleri de aynı şekilde kaleme alınmıştır. Yazar birinci eserinde, Semerkand'dan çıkan bir hacımın, Buhara'nın son iki emirinin ruhları ile olan konuşmalarından oluşmaktadır. Mir'at-ı İbret adlı eserde ise doğrudan Türkistan hanlıklarının siyasi, sosyal ve kültürel yapıları ele alınmaktadır.⁷⁶

Münazara

Bu eser ilk olarak İstanbul'da yayınlanmıştır.⁷⁷ Söz konusu eseri Hacı Muin b. Şükrullah⁷⁸ (1883-19389 *Hindistan'da Bir Avrupalı İle Bir Buharalı Müderrisin Bir Nice Meseleler ve Usul-i Cedid Hakkında Yaptıkları Münazara*, adıyla Özbek Türkçesine çevirmiş ve h.1331 / m. 1913'te Taşkent'te bastırmıştır.⁷⁹

Münazara, Türk aydınları arasında yaygın bir şekile okumuştur. Bu eserin bölge üzerindeki etkisinin yansımalarını o dönemin kayıtlarında görmek mümkündür. Daha 1913'te M. Behbudî bu konuda şunları yazmaktadır: "*Usul-i cedid mekteplerinin yararı ve çağdaş fenlerin tahsilinin Buharalılar için luzumu hakkında Frengi Efendi ile Müderris Buharalı Cenabları arasında olan bahs ve sohbet (Münazara) adında, bir*

76 H. C. de'Encause, Social and Political Reform, Central Asia A Century of Russian Rule, ed. Edward Allwoth, London, 1967, 204. Sıddiki Aczi, Tanlangan Eserler, haz. Begali Kasimov, Taşkent, 1973; Begali Kasimov, İnkılabi Şiiriyat Sahifeleri, Taşkent, 1977, 104-106.

77 *Münazara-i Müderris-i Buhari be yek Nefer Firengi der Hindistan der Bare-i Mekatib-i Cedid*, İstanbul, Matbaa-ı İslamiye, 1327.

78 1883'te doğan Hacı Muin b. Şükrullah Semerkand cedidcilerindedir. Daha çok eğitim işleriyle meşgul olmuştur. 24 Ocak 1938'de "*halk düşmanı*" suçlamasıyla öldürülmüştür. Hayatı hakkında bkz. Rahim Mukimov, "*Hacı Muin Kim İdi?*", *Mülakat*, (Taşkent) 1994/5-6, 25-28.

79 Eserin çevirisi 13 Şaban 1330 / 14 Eylül 1912'de tamamlanarak önce Türkistan Vilayetinin Gazeti'nde tefrika edilmiş, daha sonra ısrarlı istek üzerine 1331/ 1913'te kitap halinde basılmıştır. Risalenin ilk baskısının kapağında şu bilgiler bulunmaktadır: Naşiri: Türkistan Kütüphanesi; Birinci tab, tekrar tabı mütercim şirketiyle naşirlere mahsustur; Taşkent, Tipo-Litografiya, V. M. İİ'ana. Bu eser 1914'de de Bakü'de yayınlanmıştır. Münazara, Rusların da dikkatini çekmiş, Rus aydınların ve yetkililerin yararlanması için hemen Rusçaya çevrilmiştir. Fıtrat, Buharets, *Spor Buharskogo mudarrisa s Evropeysam v İndii o novometodnyh shkolah*, İstinnıyi rezultat obmena mmyslei, yay. Polkovnik Yagello, Taşkent, 1911. Biz bu eseri Türkiye Türkçesine aktararak baskıya hazırlamış bulunuyoruz.

risale şelinde Farsça basılan eseri gözden geçirdik ki hakikaten Buharalılar için yararlıdır. Frengi ve müderris dilinden bu mühim konulu risaleyi yazan ve yayınlayanlara teşekkür ederiz. İnşallah bu risale Buharalıları uyandırır da yazarı rahmet ile hatırlanır.”⁸⁰ Buharalı S. Ayni de Münazara'nın Buhara üzerindeki etkisi hakkında şunları söylemektedir: “O günlerde Münazara'nın etkisi dehşetli oldu. Bir yandan muhaliflerini gaflet uykusundan uyandırmıştı. Öyle ki, onlar, bir kaç ceditciyi suçlamakla bu hareketin durdurulamayacağını anladılar. Öte yandan, Münazara, halkı ve gençliği reformcu bir çizgiye çekti, onlar arasında fikri uyanışın meydana gelmesini sağladı.”⁸¹ Benzeri değerlendirmelerin Ruslar tarafından da yapıldığını görüyoruz. V. B. Adreev, Turkestanskije Vedomosti (1916, 13, 15, 20. sayılar) gazetesinde Fıtrat'ın usul-i cedit mektepleri İslam şeriatının yararına savduğunu belirttikten sonra Münazara ile ilgili şu tespiti yapmaktadır: “Bu eserin basılışı ile Buhara'da yeni usul mektepler tekrar açıldı ve onlar molla-müderrislerin kanetlerinden temizlendi.”⁸²

Yukarıda değindiğimiz gibi, Fıtrat 1929'da devrim karşıtı, milliyetçi ve dindarlık ile suçlanmıştır. Suçlanma konuları arasında Münazara da bulunmaktadır. O, söz konusu suçlamalara karşı kendini savunmak için kaleme aldığı “Ortak Baybolatov'a Açık Hat” (Kızıl Özbekistan, 15-16 Eylül 1929/215-216)⁸³ adlı yazısında Münazara hakkında şu açıklamaları yapmaktadır:

“Makalenizde beni Türkiye Sultanına mektup yazmakla suçluyorsunuz. Ben ömrümde Türkiye Sultanına mektup yazmadım. Bu bana amamen töhmettir. 1909'da yazdığım bir eserimde Buhara Emirliği'nde hüküm süren dini tassubu ve buna dayanan idare usulünü hatırlıyorsunuz? O vakit Buhara'da bir kelle iki kuruş idi. Haps, öldürme, sansür günlük adetlerdendi. O zamanlarda kitap yazman “küfür” idi. Ben bu vakitlerde birinci eserimi yazdım. Buhara'nın idare usulünü, eğitim usulünü, bir

80 Mahmudhoca Behbudi, “Münazara Hakkında”, Münazara'nın Özbekçe baskısının snuna eklenmiştir. Bu makale daha önce Türkistan Vilayetinin Gazeti'nde yayınlanmıştır.

81 Numune-i Edebiyat-ı Tacik, Moskova, 1926, 533; Naim Kerimov, “Mevlana Fıtrat”, Fen ve Turmuş, (Taşkent) 1998/7, 8.

82 Kasimov, Meslekdaşlar, 76.

83 Bu makale H. Baltabayev tarafından Kril harflerine aktarılarak yeniden yayınlanmıştır. Yaşlık, (Taşkent) 1990/5.

çok resmi idareleri tenkit ettim. Bu kitap Buhara'da yayıldı. Onun yayıncıları olan Buhara cedidcilerini tehlikeye atmamak için Emir'e hitaben bir mektup yazdım. Ve bununla güya, tenkidin ona değil, memurlarına yönelik olduğunu ifade ettim. Bu, zamanın Buharasının icabı idi. Bununla beni Buhara Emiri'nin taraftarı olarak itham etmek mümkün değildir. Benim Buhara Emiri'ne karşı her vakit mücadele ettiğimi bilmeyen yoktur."

Her şeyden önce şunu belirtelim ki Münazara, usul-i cedid'in İslami bir metod olduğunu ispatlamak için kaleme alınmış bir eserdir. Bunun yanında bu eser Buhara Emirliği'nin siyasi, idari, sosyal, dini ve kültürel yapısı hakkında çok önemli tespitler içermektedir. Bu hususlarda, dönemin tarihi için önemli kaynaklardan sayılabilir. Risalede ayrıca geleneksel Buhara medresleri, ders verme usulu, ulemanın maddi ve manevi durumu, öğrencilerin hayat şartları, müfredat, okutulan kitaplar vb. konularda da kayda değer bilgiler bulunmaktadır.

Münazara, esas olarak eski usul eğitimi savunan Buharalı bir müderris ile yeni usul eğitimi savunan bir Frengi arasındaki tartışmadan oluşmaktadır. Bu tartışmada eski ve yeni usul eğitimin karşılaştırması yapılmakta ve ikincinin üstünlüğünü ispat edilmektedir. Münazara'daki kayıtlara göre kadimciler usul-i cedide başlıca şu ithamlarla karşı çıkmışlardır: "çocuklarımızı kafirleştirecek", "bu okullarda dersler İslam tarafından haram kabul edilen sandalyede yapılmaktadır," "bu okullar devam ederse Buhara'da medreseler ortadan kalkar ilim kaybolur", "usul-i cedidi eski usule tercih etmek 'küfrü İslama tercih' etmek olur".

Bu bağlamda yazar, Buhara başta olmak üzere İslam dünyasının geri kalışından böylesine sığ fikirlere sahip ulema ve onlara destek veren yetkilileri sorumlu tutmaktadır. Başka bir ifade ile İslamı değil müslümanları ve cari İslam anlayışını tenkit etmektedir. O halkın her yönüyle geri kalmasına, dini kendi dünyevi çıkarlarına alet eden ulema ve siysilerin sebep olduğunu düşünmektedir. Bu olumsuzluklara karşı kendi tezini ileri sürerken esasen Kur'an, hadis ve İslam tarihinden örneklere dayanmaktadır. Çünkü Fitrat bu yıllarda uyanışın İslam anlayışının ıslahıyla olabileceğine inanmaktadır. Bunun yanında çağdaş dünyada insanlığın

mutluluğu ve refahı için atılan adımlar ve elde sonuçlardan yararlanılmasının gereğini savunmaktadır.

Fıtrat'a göre Buhara'nın geri kalış sebepleri şunlardır: 1. İlimden uzaklaşma, Kur'an'ın manasını bilmeden lafzını okuyup sevabını ataların ruhuna bağışlama; ebedi mutluluğu gösteren hükümlerden gafil kalma, istikbalin hikmetlerinin içeriğini anlamama. 2. Eğitimin metod ve muhteva bakımından yetersizliği. 3. Ulemanın bilgisizlik ve yolsuzlukları. 4. Alet ilimlerinin amaç halini alması, haşiye ve şerhlerde boğulma. 5. Çağdaş ilim ve fenlerden uzak düşme.

Bu durumdan kurtulmak için Fıtrat başlıca vatan ve millet için çalışma, ilim anlayışı, eğitim, kültür ve ekonomi konularında yeni öneriler getirmektedir:

1. *Vatan ve millet için çalışma:* Fıtrat, "İnsanların hayırlısı insanlara yararlı olandır" ilkesinden hareketle halkın mutluluğu ve güvenliği için karşılıksız, fedakerane hizmet etmeyi önermekte, bu konuda Türkiye'den Enver Bey, Niyazi Bey, İran'dan Settar Han, Bakır Han, Rusya'da Tolstoy'u örnek vermektedir. Bu noktada o vatanseverlik, milliyetçilik ve meşrutiyet kavramlarının üzerinde de durmaktadır.⁸⁴ Fıtrat, yöneticileri tarafından sevilip sayılmaları, hakları korunması gerekirken aşağılanan ve sömürülen halklara, yabancıların da aynı muameleyi reva görmelerinin mukadder ve şaşılacak bir şey olmadığını söylemektedir.

2. *İlim anlayışı:* Fıtrat, müslümanların yeni bir hayat kurabilmesi için, tutuculuktan vaz geçerek, Kur'an'ın anlamı üzerinde düşünmeyi, sembollerini keşfetmeyi ve onun mutluluğa götüren hükümlerini hayata geçirmeyi ısrarla savunmaktadır. Bu konuda İslam tarihini iyi tetkik ederek ondan kalkınma için örnekler çıkarılabileceğini belirtmektedir.

3. *Eğitim:* Mekan, metod ve müfredatı yeni, çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek okulların açılmasını, eğitimin yaygınlaştırılmasını önermektedir. Oysa, o zamanki resmi ulemanın anlayışına göre, belli bir emek sarf ederek elde edilen ilim ile verilen dini hizmetler karşılığında para almak dinin yüce tutulması anlamına gelmektedir ve şeriatin

84 Münazara'nın bu önden bir tahlili için bkz. Hisao Komatsu, "Fıtrat'ın 'Münazara'sı Üzerine Notlar", A.Ü.D.T C F. Doğu Dilleri Dergisi, 1981, II/4.

gereğidir; eğer bu işler bedava yapılırsa bu şeriatın aşağılanmasına yol açar ve küfürdür. Fıtrat bu tutum ve anlayışı İslama aykırı bularak şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre, “Peygamberlerin varisleri” olan ulema, tıpkı peygamberler gibi hizmetleri karşılığında halktan para alma hakkına sahip değillerdir. Nitekim ilk müslümanlar da bu anlayıştan hareketle halka vermişler ve yücelmişlerdir.

4. *Kültür*: Fıtrat, yeni eğitim kurumları, yayıncılık ve edebiyatı geliştirerek halkın kültür düzeyinin yükseltilmesi istemektedir.

5. *Ekonomi*: Maddi kalkınmayı sağlamak için sanayii, zanaatı, ticareti, ve tarımı geliştirmek gerektiğine inanmaktadır. Fıtrat Avrupa'nın yenilikleri ve teknolojisinin alınmasının luzumunun altını çizmektedir. Söz konusu teknolojinin alımını meşrulaştırmak için bazı deliller ileri sürmektedir. Her şeyden önce o'na göre bunlar aslında Avrupa'nın değil insanlığın hatta müslümanların malıdır. Bunun yanında, ‘*Kim size saldırıya, onun size saldırdığı kadar siz de ona saldırın* (Bakara/2/194), “*Onlara (düşmanlara) karşı gücünüz yetiğince kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın, çünkü onunla Allah'ın düşmanını ve sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz Allah'ın bildiği (düşman) kimseleri korkutunuz*” (Enfal 8/60) ayetleri söz konusu yeniliklerin alınmasını meşru kılmaktadır. Ayıca Kur'an'da leş, domuz eti gibi yiyecekler yasaklanmışken açlıktan ölme durumunda bunlardan ölmeyecek kadar yenmesine izin verilmektedir. (Maide 5/3) Şimdi ölüm durumundaki müslümanların da çağdaş yenilikleri kabul etmelerinde bir beis yoktur. Dahası, Fıtrat yeniliklerin bidat-ı hasene kapsamında kabul edilebileceğine işaret etmektedir.

Fıtrat, Münazara'da metod ve müfredat bakımından eğitimde yenilikler önerirken Rusça'dan hiç söz etmemektedir. Halbuki o dönemde bölge aydınlarının çoğu, gelişmiş ve kendisinde Avrupa medeniyetini temsil eden ülke olarak Rusya'yı görüyorlar, bu medeniyete ulaşmanın anahtarı olarak da Rusçanın halka öğretilmesini gerekli buluyorlardı.⁸⁵ Fıtrat, İstanbul'da

85 A. Daniş, Bahbudı, Settarhan Abdulgafuroğlu, Anber Atın, Nazımahanım Mollasaidahmedkızı, Avaz Öter, Sıddıki Aczi gibi pek çok Türkistan aydını Avrupa medeniyetine ulaşmak için Ruça'yı bilmenin önemini vurgulamışlardır. Celalov, 18-19.

böyle bir teklifin hoş karşılanmayacağını hesaba katmış olabilir. Ancak onun, Buhara Halk Maarif Vezirliği sırasında Türkçenin resmi dil olması ve gelişmesi yönündeki çabaları ve Türk dili üzerine yaptığı ilmi incelemeler⁸⁶ hatırlanırsa Rusçaya karşı mesafeli durduğu söylenebilir. Fitrat, Rusçanın tervicinin sömürgeci güce tamamen bağlanmak ve kültür bakımından mahkum olmakla intaç edeceğinin farkında görünüyor. O da risalesinde çağdaş dünya değerleri ile tanışmayı hararetle savunurken, bunun, Türkistan'a göre daha ileri durumda bulunan ve Avrupa ile uzun zamandır siyasi, ekonomik ve kültürel ilişki içindeki Osmanlı Devleti, İran, Mısır ve Hindistan gibi müslüman ülkelerin tecrübelerin ve aracılığını tercih etmektedir.

Hind Seyyahının Kıssası

Fitrat, Münazara'dan iki yıl sonra, 1911'de *Beyanât-ı Seyyah-ı Hind* (Hind Seyyahının Kıssası) adlı eserini İstanbul'da Farsça olarak bastırdı. Önemine binaen, Rus okurları Buhara hakkında bilgilendirmek için A. N. Kondrat'ev tarafından Rusçaya tercüme edilen bu eseri Behbudi yayınladı.⁸⁷ Sovyet döneminde yasaklı eserler listesine giren Hind Seyyahının Kıssası, nihayet bağımsızlıktan hemen sonra Özbek Türkçesine çevirilerek neşredildi.⁸⁸

Tipki Münazara gibi Hind Seyyahının Kıssası'nın da Türkistan müslümanlarının uyanışında önemli payı bulunmaktadır. Bu konuda F. Hocayev'in şu kayıtları dikkat çekicidir: "*Fitrat'ın Seyyah-ı Hind adlı*

Nitekim Behbudi, yukarıda sözünü ettiğimiz *Münazara Hakkında* adlı makalesinde Münazara'yı Rusça'yı teviç etmemesi yönünden eksik bulmakta ve eleştirmektedir. Behbudi "İkki imes Dört Til Lazım" adlı makalesinde "Arapça bilmesek din, Rusça bilmesek dünya elden gider. Türkçe ve Farsçanın bilinmesini izaha ise gerek yoktur." Kasımov, Mmeslekdaşlar, s. 20.

86 Bkz. Avcı, 83-90.

87 Abd-ur-Rauf, *Razskazy indiiskago puteçestvennika*, A. N. Kondrat'ev, Samarkand: İzdanie Makhmud Khoca Bekbudi, Tip-Litografiia Tvorışçestva Gazorov, K, Sliianov, 1913

88 Abdurrauf Fitrat, *Hind Seyyahının Kıssası*, çev. Hasan Kudretullayev, Şark Yulduzu, 1991/ 8, s. 7-39. Bu eser de, tarafımızdan, Türkiye Türkçesine aktarılarak yayına hazırlanmış durumdadır.

eserinin ehemmiyetini burada kaydetmeden geçemeyiz. Sadece Buhara'da değil, onun dışında da bu eser heyecanla ve merakla okundu. Sonra bu kitap Rus diline tercüme edilip basıldı."⁸⁹

Fıtrat, birinci eserde daha çok eğitim üzerinde dururken, ikincisinde Buhara için topyekün bir ıslahattan söz etmektedir. Ona göre Buhara'yı çökertenler Buharalılardır. Hind Seyyahı'nda Fıtrat'ın ülkenin gelecekte çok kaygılı olduğunu görüyoruz. Yazar bu eserinde, Buhara halkını ulema, umera ve fukara olmak üzere üç sınıfa ayırmakta, toplumdaki güçler nispetini, kimlerin halkı sömürdüğünü, kimin adaletsizlik kurbanı olduğu ortaya koymaktadır. Buhara'nın geri kalmasından sorumlu gördüğü halkın kanını soran yöneticileri, bilimsiz ulemayı, mahalli zenginleri ve yabancı fabrikatörleri, birbirlerini aldatan mahalli tüccarı ve kara gününü "takdir-i ilahi" diyerek kabul eden cahil çiftçileri sert bir şekilde tenkit etmektedir. Milletın gururunu korumak, kültürünü, bilimini, zenginliğini, zenaat ve sanatlarını geliştirmek için ıslahata çağırılmaktadır.

Bu ıslahatı eğitim, sağlık, ekonomi ve adliyedeki bozuklukları düzeltme ve dindeki bid'at-hurafelerle savaş olarak ele almaktadır.

1. Eğitim: Fıtrat ilk olarak eğitim konusunu ele almaktadır. Başlıca eğitim kurumları olan mektep, medrese, karihane ve kütüphaneleri, eğitim-öğretim kadrosunu, öğrencileri, eğitim gelirlerini ve müfradatı incelemektedir. Atalarının eğitim ve bilim için bıraktığı vakıfların parasını yolsuzlukla alan müderrisleri ve diğer eğitim personelini suçlamaktadır. Bu sınıf, vakıf paraları ile de yetinmeyip öğrencileri de maddi ve manevi bakımdan sömürmektedir. Bir zamanlar Avrupaya bile yol gösteren ulemanın bugün, halkı sömüren orta çağ Hıristiyan ruhanilerine benzediğini ileri sürmektedir. Özellikle beşik ulemalığı sisteminin bilim ve eğitim hayatını çökettiğini vurgulamaktadır. Bu arada, çok kötü sağlık şartlarında aç, bıılaç bir şekilde çağın gerekleri ve gerçeklerinden uzak müfredat ile yaklaşık yirmi yıllarını boş yere harcayan öğrencilerin durumunu gözler önüne sermektedir.

Yukarıda değindiğimiz gibi, yazar, eğitim sorunun çözümü için çağın ihtiyaçlarını karşılayabilecek ve Buhara'yı eski şanlı günlerine döndürebilecek olan usul-i cedidi önermektedir.

89 Hocayev, s. 99.

2. *Sağlık*: Fıtrat'ın üzerinde durduğu konulardan biri de sağlıktır. Ona göre, Buhara'da halkının sağlığını korumak için temel şart olan en önemli problemlerinden olan sağlıkla ilgilenecek sağlık kurumları ve başta doktor olmak üzere, sağlık elemanları bulunmasından yakınmaktadır. En önemlisi bu ülkede henüz bir tıp medresesi/okulu yoktur.

Seyyah, hastalığı nedeniyle iki Buharalı doktordan yardım ister. Bunlardan biri eski usulde tıp eğitimi almış ve geleneksel yollarla tedavi yapmaktadır. Öte yandan dünyada tıp alanında yapılan yenilikler ve ilerlemelerden habersizdir. Buhara Darüşşifası ve Emir'in baş tabibi olan ikinci doktor da tıp bilgisini "babasından miras kalan tıp kitaplarından kendi kendine öğrenmiştir." Fıtrat bu iki doktorun da bilgi ve formasyon bakımından doktorluk sıfatını taşımaya haklarını olmadığı kanaatindedir.

Müslüman doktorlardan bir çare bulamayan Seyyah sonunda bir Rus doktor getirtir. Rusya'da yetişen ve Ruslar tarafından buraya gönderilen doktor hastalığın teşhisini ve tedavisini büyük bir ustalıkla yapar. Ancak Buhara halkı bu doktora uzak durmaktadır. Rus doktorun ifadesiyle "Sebepe malum! Ben kafirim, onlar müslüman. Kafir doktor müslüman hastaları o saatte öldürür." Halbuki Avrupa tıp alanında çok ilerlemiş, başta hıfzıssıhha'ya önem vermiş, bunun yanında tıp ve eczacılık okulları açarak halkı sağlık bakımından ileri bir düzeye çıkarmıştır. Yazar, halkın ve Buhara yönetim kadrosunun önemli bir kısmının, *gayri müslimlerden tıp eğitimi almak ve onlara tedavi olmak şeriata aykırıdır* şeklindeki düşüncelerinin yanlışlığını ortaya koymak için, Hz. Peygamberi'nin sağlık ve tıbbı önem verdiğini bu konuda müslümanları uyarıcı talimatlar verdiğini, bu talimatlardan hareket eden müslümanların, Yunan klasikleri başta olmak üzere tıbbı dair eserleri tercüme ettiklerini, bunun yanında çok sayıda gayri müslim doktoru saraylarında istihdam ettiklerini hatırlar. Hatta bu hususta "İlim Çin'de de olsa alınır" şeklinde Hz. Peygamber'e atfedilen söze ilginç bir yorum getirir: *"Peygamberimizin Çin'i örnek vermektan amacı elbette fıkıh ve tefsir ilmini tahsil değildir. Çünkü Çin kafir ülkesidir. Bu hadiste işaret edilen ilim dünyevi ilim, yani tıp ve sanattır. Bilindiği gibi, dünyevî ilimleri başka din mensuplarından öğrenmek şariatımıza uygundur."*

Bu duruma bir çare bulmak için yazar bir teklifte bulunur. Bunun çaresi müslümanların kendi okullarında kendi doktorlarını yetiştirmeleridir. Söz

konusu teklifin en önemli gerekçeleri şunlardır: a. Yanlış olmakla beraber, halk, gayri müslim olduğu gerekçesi ile yabancı doktordan uzak durmaktadır. b. Halkın bu çekingenliği kırılrsa bile, az bir maaşla, zor şartlarda, yabancı doktorların gelip Buhara'da çalışması mümkün görünmemektedir. c. Dahası, "taşımaya su ile değimen dönmez". Öyleyse, ilk adım olarak, masrafları, Emirlik hazinesinin yük olmadan ki zaten hazine bunu karşılayamaz, Buhara Darüşşifası vakıflarından karşılanarak, ilk gurpta on tane Buharalı zeki genç Avrupa'nın çeşitli şehirleri ve St. Petersburg'a gönderilmesi çağdaş tıp eğitimi almaları sağlanmalıdır. Bu yol bir kaç kere tekrarlanarak yerli halktan bir çekirdek doktor kadrosu yetiştirilmelidir. Bunlar yurda dönünce, bir yandan, kurulacak *Buhara Tıp Medresesi*'nde tıp eğitimini başlatacaklar, diğer yandan halka tıp hizmeti vereceklerdir. Böylece Buhara sağlık sorunlarını kalıcı olarak çözüme imkanına kavuşacaktır.

3. *Ekonomi*: Yazarın önemle üzerinde durduğu konulardan biri de ekonomidir. Buhara Emirliği ekonomisini esası olan tarım ve sanayi geleneksel ilkel yöntemlerle yapılmakta, bir başka deyişle, "makine gücü yerine kol gücüne" dayanmakta, bu da ülkeyi geri bırakmaktadır.

Buhara'da yerli sanayi ve zanaat birimleri kol gücüyle çalışmaktadır. Ürünler kalite ve estetik bakımlarından üstün olmakla birlikte, Avrupa'nın makine gücüyle yapılan üretimi karşısında ayakta kalma ve rekabet etme şansı bulunmamaktadır. Zaten, yeni yeni girmeye başlayan Avrupa fabrikaları karşısında yerli üretim gerilemiş durumdadır. Yerli sanayi, kısa süre sonra, rekabet ve direnme gücünü kaybedince sanayiye dayanan ekonomi tamamen Avrupalıların eline geçecek Türkistanlıların paraları onların kasasına girecek, Türkistanlılar da geçimlerini ancak Avrupalı fabrikatörlere hammalık veya hizmetçilik yaparak sağlayabileceklerdir. Fitrat'ın sorunun çözümünü yönündeki teklifi, Türkistanlıların kısa sürede, bir araya gelerek şirketleşmeleri ve "kol gücünden makine gücüne geçmeleri" yani yerli sanayilerini kurmalarıdır.

Tarım da aynı şekildedir. "Tarım aletleri ve usulleri hala Adem Ata'nın kilerden farksızdır." Tarımın gelişmesi için de Avrupada olduğu gibi ziraat mektepleri açılmalı, tohum ıslahı yapılarak ve zararlılarla ilaçlı mücadele edilerek tarım modernleştirilmelidir.

4. *Adliye*: Buhara'nın en büyük problemlerinden biri de adalet mekanizmasındaki bozukluktur. Fıtrat'a göre, bu sistem, tamamen, rüşvet, yolsuzluk ve adaletsizlik hakim olmuş, halkın adli kurumlara olan güveni sarsılmıştır.

Yazar, adliyenin bozulmasına bir örnek olayla açıklık getirmektedir. Kocası tarafından döğülen bir kadın hakkını aramak için kadıhaneye başvurur. Kadı, başlangıçta kocayı suçlu bularak para ve hapsi cezası vereceğini söyler. Bu durumda, çocukları ile aç, açık ve korumasız kalacağını düşünen kadın şikayetinden vazgeçer. Hatta varını yoğunu satarak ve yüksek oranda faizle borç alarak 2000 Tenge rüşvet hazırlar. Kararında ısrarlı görünen kadı, araya hatırlı kişilerin girmesi ve rüşvet teklifi karşısında görüşünü değiştirerek kocayı tahliye eder.

Bu ve benzeri olayların da gösterdiği gibi, din ve kurumları kadılar tarafından kötüye kullanılmakta ve yaygınlaşan adaletsizlik Buhara'nın günlük sosyal ve ekonomik hayatını olumsuz yönde etkilemektedir.

5. *Bid'at ve Hurafeler*: Yazara göre Buhara'yı batıran sebeplerinden biri de yaygınlaşan bidat ve hurafelerdir. Yüzyıllar içinde, yeni gelişmeler karşısında özgün fikirler üretemeyen ulema gerçek dini bilgi ve anlayışın yerini bid'at ve hurafelere bırakmıştır. Hatta mesela, Fıtrat'a göre, Bahauddin Nakşibendi'nin mezarında halkın yaptıklarının çoğu putperestliği çağrıştırmakta, ulema ise bunlara karşı çıkmak yerine dini göstererek kendi çıkarları için kullanmaya çalışmaktadır.

Bazı ulema bu gayri İslami tutumu, mevzu hadis ve rivayetlerle İslamileştirme yoluna gitmişlerdir. Dini düşünceyi asıl kaynaklarına dayandırma yerine, üstadlarından gelen kavilleri esas kabul etmeye başlamışlardır. Bu duruma, Fıtrat şöyle karşı çıkmaktadır: *"Siz de bilirsiniz ki pek çok hadis vardır. Fakat onların tamamı Hz. Peygamber'in hadisi değildir. Çoğu uydurmadır. İmam Muhammed b. İsmail Buhari Sahihi-i Buhari'yi meydana getirmek için 600.000 hadisi toplamış, ancak onların içinden 9200'ünü sahih olarak ayırıp kitabına almıştır. Bu kitadaki hadislerin de 3000'i asıldır. Yine bir başka rivayete göre, İmam Buhari 600.000 hadisten 6000'ini seçmiştir. Burada önemli bir nokta var. İmam Buhari h. 256'da vefat etti. Bilindiği gibi, Peygamber zamanından başlayıp İmam Buhari dönemine kadar 600.000'e yakın uydurma hadis ortaya çıkmış.*

Kim bilir, İmam Buhari'den günümüze kadar geçen 1070 yıl içinde kaç milyonlarca hadis uyduruldu? Bu nedenle üstadadın duymakla bir hadis sahih oluvermez."

Sonuç

Fıtrat her iki eserinde de şu tezi iler sürer: Müslümanlar Avrupalılardan aşağı değillerdir. Müslüman dünyanın bugünkü acıklı durumu ilim, çalışma ve sanatı teşvik eden İslamın yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, ona göre Buhara, hatta bütün Türkistan ve İslam dünyasının geri kalmasının sorumluları ulema, umera ve onlara körü körüne itaat eden halktır. Bu sıralamada en büyük pay sahibi ulemadır. Başka bir tahlilde Fıtrat, İslam dünyasının geri kalmasından Hind Seyyahi'nin ifadesiyle Buhara'yı sorumlu tutar: *"Pek büyük bir üzüntüyle şunu söyleyebilirim ki, Buharalılar sadece İslamın genel yıkılışında pay sahibi olmakla kalmamışlar, belki İslam alemindeki bazı kavim ve kabileleri gaflet dünyasına atmışlardır"*.

Bize göre yazarın Buhara'yı bu denli suçlamasını asıl sebebi, hala İslam dünyasının uyanışını onların silkinmesinde görmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim, bu ümidi, Buhara ulemasının geçmişteki şanlı günlerine sık sık atıfta bulunmasında açıkça görülmektedir. Ayrıca, Münazara'nın sonunda Buharalı müderrisin, Frengi'nin önerilerini kabul etmesi de Buhara ulemasının yeni fikirllere açık oluşunu göstermeye yöneliktir. Aslında Fıtrat'ın ulema üzerinde durmasının pratik anlamı vardır. Buhara'da ilimleri ve resmi görevleriyle devlet katında ve halk arasında büyük nüfuz sahibi olan ulemanın muhalefetine rağmen, onların tasvibini ve desteğini almadan kayda değer ıslahat yapmak ve başarılar elde etmek mümkün görünmemektedir. Nitekim cedidciler, ulema çemberini kırıp halka ulaşarak kamuoyunu arkalarına alamayınca sosyal ve kültürel projelerini hayat geçirmekte başarısız olmuşlardır. Muhtemelen, 1917'den sonra cedidcilerin Bolşeviklere yanaşarak ıslahatlarını tepeden inme bir tarzda hayata geçirmeye çalışmalarının temel sebeplerinden birinin de bu olduğunu düşünüyoruz. Eğer projelerini halka maledebilseler, kendilerini halka anlatabilseler ve halkı yanlarına

alabilselerdi, belki de komünistlere yanaşmayacaklar, Türkistan'ın XX. yüzyıl tarihi de başka bir yönde gelişecekti. Ancak bütün cedidciler gibi o da ulemayı zaman zaman aşağılamaya varacak şekilde şiddetle tenkit etmektedir. Bu bir metod ve taktik eksikliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bunun yanında, Fıtrat'ın eserlerinde fikirlerini desteklemek için dini deliller kullanılması da onun bu dönemde İslamın gücüne inandığını ve cedidcilerin dinden hareket ettikleri mesajını vermek istemektedir.

Fıtrat risalelerinde özelde Buhara, genelde Türkistan için zarfı İslamî, mazrufu Avrupaî bir ıslahat önermektedir. Fıtrat'ın Avrupa medeniyetine yönelişinin en açık delilleri Münazara'da cahil müderrisin karşısına bütün yeni fikirleri temsil eden bir Frengi'yi koyması, Hind Seyyahi'nda ikisi müslüman biri gayri müslim üç doktordan Rus'a güvenmesidir. Bunun yanında, cedid mekteplerini meşru göstermeye çalışırken, bu okulların benzerlerinin, Avrupalılaşıma yoluna daha önce girmiş olan Osmanlı, Hindistan ve Mısır gibi İslam ülkelerinde açıldığı belirtilmesidir. Dahası, Fıtrat, Avrupa'nın ilerlemesinde Kur'an'ın önemli rol oynadığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda, bir anlamda Avrupa medeniyetini İslamileştirme gayreti gözükmektedir. Ulemanın Avrupalılaşıma karşı bir dayanak noktası olarak aldığı "*Kim Bir kavme benzerse onlardan olur*"⁹⁰ hadisini Fıtrat, "*Kim bir kavmin dinini severek yönelirse ondan olur*" şeklinde yorumlayarak Avrupa'dan yenilikler almanın kafirleşme olmayacağını savunmaktadır. Cedid mekteplerinde öğrencinin oturduğu sandalye örneğinde olduğu gibi, çağdaş medeniyetin çoğu ürünlerinin müslümanlar tarafından bulunduğunu iddia etmektedir.

Son tahlilde Fıtrat, geleneksel İslam toplumunu, bütün kavram ve kurumlarıyla bir Batı toplumuna dönüştürme niyetinde görünmemektedir. Onun çeşitli alanlarda teklif ettiği ıslahatın esas amacı, insanlığın ortak birikim ve tecrübesinin bir ürünü olan Batı medeniyetinin bazı unsurlarının da katkısıyla sağlıklı bir müslüman toplum ve yönetim oluşturmak ve sonunda İslam ülkelerini sömürgecilerin boyunduruğundan kurtarmaktır.

90 Ebu Davud, Sünen, Libas, 4; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2, 50.

Bibliyografya

- Abdurrauf Fitrat, Emir Alim Hanın Hükumranlık Devri, Taşkent, 1991, 7-9. (Devletin isteği üzere kaleme alınarak Taşkent'te 1930'da yayınlanan bu eser H. Kudratullayev tarafından Kiril harflerine aktarılarak yeniden basılmıştır.)
- A. Fitrat, *Hind Seyyahının Kıssası*, (İlk olarak 1911'de Beyanat-ı Seyyah-ı Hind adıyla Farsça olarak yayınlanan bu eser H. Kudretaliyev tarafından Özbek Türkçesine çevrilerek Kiril harfleri ile yayınlanmıştır. Şark Yulduzu, 1991/8.)
- Abd-ur-Rauf, *Razskazy indliiskago puteğestvennika*, A. N. Kondrat'ev, Samarkand: İzdanie Makhmud Khoca Bekbudi, Tip-Litografiia Tvorışçestva Gazorov , K, Sliianov, 1913
- A. Fitrat, *Hindistan'da Bir Avrupalı İle Bir Buharalı Müderrisin Bir Nice Meseler ve Usul-i Cedid Hakkında Yaptıkları Münazara*, Taşkent, 1331.
- A. Fitrat , *Münazara-i Müderris-i Buhari be yek Nefer Firengi der Hindistan der Bare-i Mekatib-i Cedid*, İstanbul, Matbaa-ı İslamiye, 1327.
- A. Fitrat, *Buharets, Spor Buharskogo mudarrisa s Evropeysam v Indii o novometodnyh shkoleh, Istinniyi rezultat obmena mnyslei*, yay. Polkovnik Yagello, Taşkent, 1911
- A. Fitrat, *Şark Siyaseti*, Buhara, 1992. (1919'da Yaş Buharalılar Komitesi yayını olarak bu risale B. H. Ergaşev ve İ. M. Ganiyev tarafından Kiril harflerine aktarılarak yayınlanmıştır.)
- A. Fitrat, *"Türkisan Muhtariyeti" Hürriyet*, 5 Aralık 1917.
- A. Fitrat, *"Ortak Baybolatov'a Açık Hat"* (Kızıl Özbekistan, 15-16 Eylül 1929/215-216), Bu makale H. Baltabayev tarafından Kiril harflerine aktarılarak yeniden yayınlanmıştır. Yaşık, (Taşkent) 1990/5.
- A. Celalov, XIX. Asır Ahiri XX. Asır Başlarıdaki Özbek Edebiyatı, Özbekistan Respublikası Fenler Akademisi Yay. Taşkent, 1991.
- A. Celalov, H. Özgenbayev, *Özbek Mariferperverlik Edebiyatının Terakkiyatında Vaktli Matbuatning Orni*, Taşkent, 1993.
- Azad Şerafiddinov, *"Abdurauy Fitrat"*, Yaşık, (Taşkent) 1990/5.
- A. Şerafuddinov, S. Husayn, *15 Yıl İçide Özbek Sovet Edebiyatı, Nefis Edebiyat Devlet Neşriyatı*, Taşkent, 1939.
- Ahmed Aliyev, Abdurauy Abdurahimovlu Fitrat, Taşkent, 1991,
- Begali Kasimov, *Meslekdaşlar, Behudi, Aczi*, Fitrat, Taşkent, 1994.
- B. Kasimov, *"Cedidilik"*, Özbek Tili ve Edebiyatı, 1990/4.
- B. Kasimov, *İnkılabi Şiiriyat Sahifeleri*, Taşkent, 1977.
- "Buhara'dan Mektup"*, *Taaruf-i Muslimin*, II, S. 29, 11 Muharrem 1329/30 Kanun-ı Evvel 1325.
- "Buhara'dan Mektup"*, *Sırat-ı Mustakim*, c. III, aded. 69, 1325.
- "Buhara Vakti'a-ı Elimesi"*, *Sırat-ı Mustakim*, c. III, aded 76, 1325.
- "Buhara Muhabir-i Mahsusamızdan"*, *Sırat-ı Mustakim*, c. IV, aded 82, 1326.
- Cafer Seydahmet Kırımlı, *Gaspiralı İsmail Bey*, yayına haz. R. Bakkal, İstanbul, 1996.
- Cezmi Eraslan, *"Fitrat, Abdurauy"*, T.D.V. İ.A. XIII, 48-49.
- Edward A. Allworth, ed, *Central Asia: A Century of Russian Rule*, London, 1967.
- E. A. Allworth, *The Modern Uzbeks, From Fourteenth Century to the Present, A Cultural History*, Stanford University, Stanford, 1990.
- E. A. Allworth, *Tatars of Crimea*, ed, London, 1988.
- E. J. Lazzerini, *"From Bakhchasarai to Bukhara in 1893: İsmali Bey Gasprinskii's Journey to Central Asia"*, *Central Asian Survey*, III/4, 1984.
- Emir Seyyid Alimhan, *Buhara Halkının Hasratı Tarihi*, (Son emirinin hatıraları) Farsçadan çevirerek yayınlayan A. İrisov, Özbekistan SSC Fen Neşriyatı Taşkent, 1991.
- Fezullah Hocayev, *Buharadaki Revolyutsiya ve Orta Asyanın Millî Çegaralanışı Tarihiga Dair, (Tanlangan Eserler)*, Taşkent, 1976.
- F. Hocayev, *"Ulama ve Ruhaniyer Hareketi Toğrisida"*, *Hudasızlar*, 1929/1.
- Gulı Mahmudova, *"Derli Arman Hareketi"*, *Nefaset*, 1993/9-10.
- Hamidullah Baltabayev, Abdurrauf Fitratın Hayatı ve İcadı, Taşkent, 1992.
- H. Baltabayev, *"Namalim Fitrat"*, Yaşık, (Taşkent), 1994/4.

- Helene Carrere D'Encausse, *Islam and Russian Empire, Reform and Revolution in Central Asia*, Fransızcadan çev. Quintin Hoare, London, 1988.
- H. C. D'Encausse, "*Social and Political Reform*", *Central Asia: A Century of Russian Rule*, ed. E. Allworth, London, 1967.
- H. C. D'Encausse, "*Fitrat*", EI² (Ing.), II.
- Hisao Komatsu, "*Buhara ve Kazan*", IX. Türk Tarih Kongresi, Ankara, II, 21-25 Eylül, 1981, Ankara, 1988.
- H. Komatsu, "*Fitrat'ın 'Münazara'sı Üzerine Notlar*", A.Ü.D.T C F. Doğu Dilleri Dergisi, 1981, II/4.
- H. Bababekov, C. Rahimov, H. Sadikov, *Özbekistan Tarihi*, VIII, Taşkent, 1994.
- İbrahim Muminov, *Tanlangan Eserler*, I, (Özbekistan'da XIX. Asr Ahiri ve XX. Asr Başlarında İctimai-Felsefi Tefekkurning Rivaçlanış Tarihidan,) Taşkent, 1969.
- İlber Ortaylı, "*Reports and Considerations of Ismail Bey Gasprinski in Tercüman on Central Asia*", *Cahiers du Monde Ruse et Sovietique*, XXXII (1), 1991.
- "*İsmail Bey Gasprinski, 1851-1914*", Şura, no.21-24, 1914 . (Gaspralı'nın ölümü üzerine kaleme alınan bu makale A. W. Fisher tarafından İngilizce'ye tercüme edilerek yayınlanmıştır. *Tatars of Crimea*, ed. E. Allworth, London, 1988.)
- İsmail Tölak Andicani, *XX. Asr Özbek Edebiyatı*, Andican, 1993.
- K. Haşimov, S. Nişanova, M. İnamova, R. Hasanov, haz. *Pedagogika Tarihi*, Taşkent, 1996.
- M. S. Buhari, "*Buhara'da Şariat Namına İrikab Olunan Cinayet*", *Sırat-ı Mustakim*, c. III, aded. 66, 1325.
- M. Gıyasov, "*Türkistan'da Usul-i Cedid Mekteplerining Zuhuru ve Tarkalışı*", *Komunist*, 1928/8.
- Mary Holdsworth, *Turkestan in the Nineteenth Century, A Brief History of the Khanates of Bukhara, Kokand and Khiva*, Oxford, 1959.
- Mehmet Saray, *Türk Dünyasında Eğitim Reformu ve Gaspralı İsmail Bey*, Ankara, 1987.
- Mahmudhoca Behbudı, "*Münazara Hakkında*", Münazara'nın Özbekçe baskısının sonuna eklenmiştir. Bu makale daha önce Türkistan Vilayetinin Gazeti'nde yayınlanmıştır.
- M. Behbudı, "*Buhara'da Usul-i Cedid*", *Türkistan Vilayetining Gazeti*, 1909, S. 85.
- Nadir Devlet, *İsmail Bey (Gaspralı)*, Ankara, 1988.
- Naim Kerimov, "*Mevlana Fitrat*", *Fen ve Turmuş*, (Taşkent) 1998/7.
- N. Ostroumov, "*Türkistan Ülkesi Tubcay Ahalisi Marifetiga Karışlardagi Bıkararlık*", *İslam İkki Od Arasında*, Taşkent, 1992.
- Nur Alizade Gıyaseddin Hüsnü, "*Buhara'da Sünniler, Şiiler*", *Sırat-ı Mustakim*, c. III, aded 74, 1325; c. IV, aded 82; c. IV, aded 91.
- Nur Alizade Gıyaseddin Hüsnü, "*Buhara*", *Sırat-ı Mustakim*, c. V, aded 102, 1326.
- Özbekistan Devlet Arşivi "*Glavnago İnspektora Uçiliş Türkistanskogo Kray*" bölümü no. 1933'te kayıtlı olan bu layiha ve Ostroumov'un cevabi yazısının birer nüshası özel arşivimizdedir.
- Rahim Mukimov, "*Hacı Muin Kim İdi?*", *Mülakat*, (Taşkent) 1994/5-6.
- Sadreddin Ayni, *Asarlar*, I, Taşkent, 1963.
- Sadreddin Ayni, *Eski Mektep*, Taşkent, 1975.
- Sadreddin Ayni, *Esdelikler*, III, Taşkent, 1965.
- Sadreddin Ayni, *Numune-i Edebiyat-ı Tacik*, Moskova, 1926.
- Safer Nogayev, *İsmail Bey'in Türkistan Seferi*, Taşkent, 1993.
- Satımcın Halbayev, *Cedidciler ve Münevver Kari*, Taşkent, 1992.
- S. Ahmed, "*Münevver Kari*", *Şark Yulduzu*, 1995/5.
- Sıddiki Aczi, *Tanlangan Eserler*, haz. Begali Kasımov, Taşkent, 1973.
- Sibiryalı Alimcan İdrisi, "*Buhara'da Tahsil*", *Sırat-ı Mustakim*, c. III, aded. 59, 1325/1909-10.
- Şirali Turdiyev, "*Gasprinski ve Türkistan*", *Fen ve Turmuş*, 1990/4.
- Şirali Turdiyev, "*Mahmudhoca Behbudı*", *Mülakat*, 1994/3-4.
- Ş. Ş. İsmailov, "*XIX. Asrning Ahurlarida Türkistandagi Halk Maarifi Tarihidan*", *Özbekistan İctimai Fenler Jurnalı*, 1974/1.
- Ulughbek Dalimov, "*Abdullah Avlani*", *Özbek Tili ve Edebiyatı*, 1990/4.
- Yusuf Balci, *Fitrat ve Eserleri*, Ankara, 1997.

Yaygın Din Eğitim Açısından İkinci Meşrutiyet Dönemine Kadar Vaaz ve Vaizliğin Gelişimine Tarihi Bir Bakış

Recai DOĞAN*

Giriş

Bu araştırmada, bugüne kadar gerek bazı temel İslam bilimleri gerekse din eğitimi araştırmalarında¹ üzerinde durulan vaaz ve vaizlik konusuna, günümüz vaaz ve vaizlik ile ilgili problemlerin de daha iyi anlaşılmasına

* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 Mesela bkz. Mehmet Faruk Bayraktar, *Türkiye'de Vaizlik*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları No. 145, İstanbul 1997, s.17-50; Nesimi Yazıcı, "Osmanlıların Son Döneminde Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler", *Diyanet Dergisi*, c.XXVII, S.4, Ankara 1991, s.102-112; Cemal Tosun, "İlahiyat Fakültelerinde Vaizlik Eğitimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XXXVI, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1997, s.179-188; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergah yayınları, İstanbul 1983, s.308-315; Hasan Cirit, *Hadiste Vaaz, Kıssacılık ve Kussas*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora tezi) İstanbul 1997; Mücteba Uğur, "'Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussas", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XXVIII, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1986, s.291-326; Mehmet Bulut, *Diyanet İşleri Başkanlığının Yaygın Din Eğitimindeki Yeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1997, s.36-38, 214-224; Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, c.I-II, 2. Baskı, Eser Matbaası, İstanbul 1977, s.160-161.

günümüz vaaz ve vaizlik ile ilgili problemlerin de daha iyi anlaşılmasına ışık tutacak olan yaygın din eğitimi açısından yaklaşılmaya çalışılmıştır. Günümüzde, vaaz ve vaizlikle ilgili yapılan araştırmalar daha çok günümüz problemlerine yöneliktir. Bu tür araştırmalarda ise, tarihi gelişim açısından vaaz ve vaizliğin, bir giriş mahiyetinde olmak üzere ve daha çok Medresetü'l-Vaizin'in ön plana alınarak veya hadis çalışmaları ile ilgili olarak verilmeye çalışıldığı görülmektedir. Konuya, yaygın din eğitiminin en önemli vasıtalarından olması itibariyle tarihî gelişimini dikkate alarak pedagojik açıdan yaklaşan müstakil bir çalışmayı tesbit edemedik. Elbette bir konunun çeşitli ilim dalları tarafından kendi metodolojisi açısından incelenmesi, o ilimin alanı içerisindeki yerinin ve öneminin belirlenmesi bakımından önemlidir. Ancak, genelde klasik kültürümüz içerisinde çok farklı bakış açılarıyla incelenmeye çalışılan vaizlik müessesinin öncelikle bir eğitim kavramı olarak ortaya konulup, bu açıdan bağımsız bir çalışma içerisinde incelenmesi daha öncelikli bir konu olarak araştırılmayı beklemektedir.

Araştırmada, vaaz ve vaizliğin yaygın din eğitimi açısından tarihî gelişimine genel olarak değinilmeye çalışılmış ve konunun din eğitimi biliminin metodolojisiyle birçok yönlerden incelenmeyi beklediği de ortaya konulmaya gayret edilmiştir.

Makale, iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda vaaz ve vaizliğin yaygın din eğitimi içerisindeki yeri ve önemi belirtilmiş, ikinci kısımda ise, İkinci Meşrutiyet'e kadar geçirdiği safhalar genel olarak verilmiştir. İkinci Meşrutiyet dönemi vaaz ve vaizlikle ilgili gelişimin, bu araştırmaya konu edilmemesinin sebebi ise, konu ile ilgili yapılan tartışma ve uygulamaların ayrı bağımsız bir çalışmayı gerektirecek kadar geniş olmasıdır.

I. Yaygın Din Eğitiminde Vaaz ve Vaizlik

Yetişkinlerin din eğitimlerinde, vaaz yoluyla eğitim önemli bir yer tutmaktadır. Yaygın din eğitimi denince de akla ilk gelen vaazlardır. Vaaz ve nasihat, yaygın din eğitiminde vazgeçilmez bir eğitim öğretim vasıtasıdır. İslam'ın başlangıcından itibaren Müslüman halkı eğitici, dini konularda bilgilendirici bir vasıta olarak kullanıldığı gibi, siyasî, içtimaf

ve ahlaki esasların telkin ve taliminde de en çok kullanılan yollardan birisidir. Gerek Kur'an ve gerekse hadislerde konu ile ilgili açık öğütler bulunmaktadır.²

Allah bize Kur'an vasıtasıyla öğütlerde bulunmuş, bunları Hz. Peygamber ve ondan sonra da yerine geçen zatlar bize ulaştırmıştır ki; bu irşatların hepsine vaaz ve mevize denilir. Ancak, İslam eğitiminde önemli bir yere sahip olan vaaz ve vaaz yoluyla eğitim, bir eğitim terimi olarak İslam eğitiminin temel kavramlarından olup kelime olarak, öğüt vermek, nasihat etmek, birisinin kalbini yumuşatacak şeyleri söylemek, kötü sonuçları hatırlatmak, uyarmak ve sakındırmak manalarına gelen Arapça bir kelimedir. İslam din eğitimi kavramı olarak ise, kelime anlamıyla orantılı, hemen hepsinin muhtevası aynı olan, çeşitli tanımları yapılmıştır.³ Yapılan vaaz tanımlarındaki ortak noktaları şu şekilde özetlemek mümkündür: Vaaz ve nasihatte bulunmak, kalbi yumuşatacak sevap ve ikaba dair sözleri hatırlatmak, dini bilgiler öğretmek, doğru olan dünya işlerine irşat etmek, iyiliği emredip, kötülükten sakındırmak, şefkatli davranmak, büyüklerine saygı, küçüklerine sevgi duyguları beslemek ve bıktırmamak şartıyla güzel öğütler vermek, kalbi rikkatle getirerek korkutmak, kusurları yumuşak bir şekilde düzeltmek, güzel sözlerle insanları hayra çağırarak.

Vaaz ile ilgili yapılan tanımlardan bir kısmı vaazın muhtevası, diğer bir kısmı ise muhteva ile birlikte nasıl yapılması gerektiği ile ilgilidir. Yine tanımlardaki vaaz kavramı, nasihat ve güzel öğüt, tezkir -insanlara doğruyu ve yanlışı hatırlatma- irşat, tebliğ ve talim -insanlara doğru bilgiler sunmayı- rehberlik, davet ve hidayet terimlerini de içermektedir.⁴

Bu çalışmada, İslam eğitiminin temel kavramlarından biri olarak vaaz kavramını, yaygın din eğitimi açısından değerlendireceğimiz için, yaygın

2 Konuyla ilgili Kur'an ayetleri için mesela bkz. Nahl, 16/125, Fussilet, 41/33.

3 Tanımlar için bkz. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, c.VII, s.466; M. Şerafeddin Yaltkaya, *Va'zlar*, Matbaai Ebuzziya, İstanbul 1944, s.5; Uğur, s.292-293; Tosun, s.181; Bayraktar, s.17.

4 Vaazla ilgili bu kavramlar hakkında geniş bilgi için bkz. Bayraktar, s.21-29; Tosun, s.181-188; Günay Tümer, "Vaazda Takip Edilecek Metod", *Diyanet Dergisi*, c.XVII, S.1, Ocak-Şubat 1978, s.6.

din eğitimi kavramını açıklamak ve vaaz kavramının bu faaliyet içerisindeki yerini ve önemini tesbit etmek faydalı olacaktır. Yaygın din eğitiminin tanımını yapabilmek için, öncelikle yaygın eğitim kavramını tarif etmek gerekir. Toplumların kalkınmasında ve fertlerin gelişiminde, örgün eğitim kadar yaygın eğitimin de önemli bir yeri vardır. Örgün eğitim kurumlarının henüz kurulmadığı ve devlet tarafından bu işin yapılmadığı dönemler dikkate alınacak olursa, hem o zaman hem de günümüzdeki yaygın eğitimin önemi daha iyi anlaşılacaktır. Yaygın eğitim, fertlerin ve toplumun sosyal gelişmesini hızlandıran, ekonomik kalkınmasını destekleyen, milli kültür değerlerini koruyan, geliştiren, nesilden nesile aktaran ve milli birlik ve bütünlüğü sağlayan en etkili faaliyetlerden biridir. Bugün genelde yaygın eğitim için birçok tanımlar yapılmakla beraber hepsini içeren ortak bir tanım şudur: “Örgün eğitim sistemine hiç girmemiş ya da herhangi bir kademesinde bulunan veya bu kademelerden çıkmış bireylere gerekli bilgi, beceri ve davranışları kazandırmak için örgün eğitimin yanında veya dışında, onların; ilgi, istek ve yetenekleri doğrultusunda ekonomik, toplumsal ve kültürel gelişmelerini sağlayıcı nitelikte, çeşitli süre ve düzeylerde yaşam boyu yapılan eğitim, öğretim, rehberlik ve uygulama etkinliklerinin tümüdür.”⁵ Yaygın eğitim kavramı yanında, okul dışı eğitim, halk eğitimi, kitle eğitimi ve hayat boyu eğitim terimleri de kullanılmaktadır. Bu terimler de hemen hemen yaygın eğitim kavramının kapsadığı tanımları içermektedirler.⁶ Yine yaygın eğitim, halka bilgi veren, ortak milli değerleri kazandıran, toplumu çağdaş medeniyet düzeyine ulaştırmaya çalışan ve fakat bu yolla eğitilenlere diploma vermeyen veya sonuçta bir görev alabilme hakkını kazandırmayan bir eğitim olarak tanımlanmaktadır.⁷ Yaygın eğitim ile ilgili tanımlar ne kadar çeşitli olursa

5 *Millî Eğitim Bakanlığı Yaygın Eğitim Kurumları Yönetmeliği*, 1979, Yaygın Eğitim Genel Müdürlüğü, Ankara 1982, s.14.

6 “Halk Eğitimi” tanımı için bkz. Cevat Geray, *Halk Eğitimi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi yayını, Ankara 1978, s.1. “Yetişkin Eğitimi” tanımı için bkz. Colin Titmus-Paz Buttedahl-Diana Ironside-Paul Lengrad, *Yetişkin Eğitimi Terimleri Sözlüğü*, çev: A. Ferhan Oğuzkan, 2. Baskı, Unesco Uluslar arası Eğitim Bürosu, Ankara 1997, s.68. “Kitle Eğitimi” terimi için bkz. Geray, s.411. “Hayat Boyu Eğitim” tanımı için bkz. Oğuzkan, s.38.

7 Bkz. *İkinci Beş Yıllık Kalkınma Planı*, 1968-1972, Devlet Planlama Teşkilatı, Ankara 1967, s.179; *Millî Eğitim ve Din Hayatı*, Boğaziçi yayımları, İstanbul 1981, s.114.

olsun, hepsinde vurgu yapılan husus yaygın eğitimin örgün eğitimde yer almayan bireylere yönelik bir eğitim süreci olmasıdır. Bu çerçevede yaygın din eğitiminin tanımını yapacak olursak, eğitim, din eğitimi⁸ ve yaygın eğitim tanımlarını beraber düşünmek gerekir. Yaygın din eğitimi, örgün din eğitimine hiç girmemiş veya herhangi bir kademesinde bulunan veyahut bu kademedен ayrılmış olan vatandaşlara örgün eğitimin yanında veya dışında dini bilgilerin verilmesidir. Yaygın din eğitimi aynı zamanda, örgün din eğitimi yanında ve/veya dışında düzenlenen faaliyetlerin tümünü kapsamaktadır. Yaygın din eğitimi, halkı din konusunda bilgilendirmede çok önemli bir işleve sahiptir. Toplumda, dini inancın ve ibadetlerin sağlıklı kanallara edilmesinde, dini sapmaların önüne geçilmesinde yaygın din eğitiminin önemli bir fonksiyonu vardır. Dinin teori ve pratiğini birlikte yürütme imkanına sahip olan yaygın din eğitimi, dini ibadetlerin yerine getirilmesinde gerekli olan dini bilgiler yanında topluma genel kültür verme işlevini de üstlenmektedir.

Yaygın din eğitiminin amacı ise, her yaş ve cinsiyette ve farklı eğitim düzeyindeki insanları din konusunda bilgi sahibi kılmak ve dini pratiklerin usulüne uygun yerine getirilmesini öğretmek; bilgi eksikliklerini gidermek, yeni bilgilerle takviye etmek, olabildiğince geniş kitlelerin gönüllerine doğru dini inancı yerleştirmek, bu yolla dini sapmaların, yanlış dini bilgilendirmelerin önüne geçmek, dinin olumlu tezahürlerinin ortaya çıkmasını sağlamak; toplum katmanlarındaki manevi boşluğu ve tatminsizliği dini erdemlerle doldurmaya çalışmak; toplum fertlerinin dini bilgi eksiklerinin tamamlanmasına imkan sağlamak, onların dini kültür birikim düzeylerini yükseltmek; hayatın dini boyutunu bireye fark ettirerek onun yorumlamasına katkı sağlamak; milli kültür değerlerinin diri tutulması, muhafazası, geliştirilmesi ve tanıtılmasında rol oynamak ve bu yolla dinin toplumsal gruplar arasında uyum sağlama imkanını kazandırmaktan ibarettir.⁹

8 Eğitim ve Din Eğitimi ile ilgili tanımlar için bkz. Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, 2. Baskı, Yeni Çizgi, Ankara 1995, s.18-19, 43; Selahaddin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, Ankara 1975, s.12. Saffet Bilhan, *Eğitim Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayını, Ankara 1991, s.350.

9 Bkz. Bulut, s.22-23.

Yaygın din eğitiminin mahiyet ve özelliklerine gelince; yaygın din eğitimi toplumun bütün fertlerine hitap etme özelliğine sahiptir. İslam'ın ilk dönem eğitiminin bir "yetişkinler eğitimi"¹⁰ olması sebebiyle İslam eğitiminin karakteristik özelliklerini taşır. Yaygın din eğitimi, eğitim sorununu çözememiş ülkemiz açısından özel bir önem taşımaktadır. Yaygın din eğitiminin vasıtaları olan vaaz ve hutbelerde, çok değişik konular ele alınıp işlenebilmektedir. Dini konular yanında sağlık, adab-ı muâşeret, cinsel hayat, iktisat, aile çocuk, spor, turizm... gibi genel eğitim konuları da ele alınıp işlenebilmektedir. Yaygın din eğitimi faaliyetleri her yerleşim biriminde düzenlenebilir. Yaygın din eğitiminin hedef aldığı kitle çok farklı kabiliyetlere, değişik istidatlara, farklı ihtiyaçlara, farklı özgeçmiş, farklı coğrafi bölge mensubiyetine, farklı öğrenme yeteneklerine, değişik yaş gruplarına sahiptir. Ancak yaygın din eğitiminin hedef aldığı kitle ağırlıklı olarak yetişkinlerdir.

Yaygın din eğitiminin vasıtaları Cumhuriyet öncesine kadar hutbe, vaaz, mecmua ve gazeteler, ev sohbetleri... ile sınırlı iken, teknolojinin imkanlarıyla bunlar bugün çok daha genişlemiştir. Mekanları, yine daha önceleri camiler ve mescitler, tekke ve zaviyeler, kıraathaneler iken, bugün hastaneden, cezaevlerine kadar daha geniş bir mekan imkanına sahiptir. Yaygın din eğitimi, her mekan ve zamanda yapılabilmesine rağmen, özellikle cuma günleri Ramazan, bayram, arefe, aşure günü gibi dini özelliğe sahip olan günlerde daha bir önem kazanır. Cuma günleri cuma namazından önce yapılan vaazlar, İslam yaygın din eğitiminin en önemli vasıtasıdır. Yine Ramazan ayında teravihten önce yapılan vaazlar da çok önemlidir. Ancak tekrar etmekte fayda vardır ki, yaygın din eğitimi deyince akla ilk gelen vaazlardır. Hatta İkinci Meşrutiyet öncesi dönem göz önüne alınacak olursa, vaazlar sadece yaygın din eğitiminde değil, belirtildiği üzere toplumun her konuda bilgilendirilmesinin ve geliştirilmesinin yani yaygın eğitimin en önemli vasıtası olmuştur. Bu sebeple, vaaz meselesi İslam kültüründe ve İslam eğitim tarihinde ve özellikle de Osmanlı ülkesinde her zaman ve mekanda önemli bir yere ve öneme sahip olmuş, vaaz ve bu işi yapan kişi olarak vaizler üzerinde her

10 "Yetişkin Eğitimi" kavramı için bkz. Bilgin, s.22.

zaman durulmuştur. Hz. Peygamberin tebliğ ettiği dinin de yine Kitab'ının bir özelliği olarak vaaz ve öğüt yoluyla bir yetişkinler eğitimi olarak yeryüzünde yayılmaya başladığı göz önüne alınırsa, meselenin önemi daha açık olarak anlaşılabilir.

II. İkinci Meşrutiyet Dönemine Kadar Vaaz ve Vaizlik

Peygamberler, Allah'tan aldıkları emir ve öğütleri, insanlara tebliğ ederler. Hz. Peygamber de, bu görevi yerine getirirken, yani emir ve öğütleri tebliğ ve tebyin ederken vaaz ve irşat metodunu kullanmıştır. Hz. Peygamber döneminde vaaz, önemli bir davet ve irşat vasıtası olarak yürütülmüştür.¹¹ Ayrıca Hz. Peygamber döneminde onun isteğiyle bazı sahabeler de vaaz etmişlerdir. Dört halife döneminde onlar da konuşmalarında halka vaaz ve nasihatte bulunmuşlardır. Hz. Ömer zamanında bazı insanlar vaaz etmek istemişler ve o, buna zorluğunu anlatarak izin vermiştir.¹² Kesin bir bilgi olmamakla beraber resmi vaizlik müessesesi Hz. Ömer zamanında ihdas olunmuştur. Emeviler zamanında Muaviye, vaiz ve kıssacıların mescit ve karargahlarda sabah ve akşam namazlarından sonra kıssa anlatmalarını, bu arada kendisine ve Şamlılara dua, muhaliflerine ise beddua etmelerini emretmiştir. Böylece o dönemde Kassasü'l-Hassa denilen, resmi veya siyasi vaizliğin yolu açılmış oluyordu. Artık kıssacılar Kasasü'l-Amme ve Kasasü'l-Hassa olarak iki kısma ayrılıyor birincisi, insanlardan bir topluluğun bir araya gelmesi ve vaizin de onlara öğüt veya nasihatte bulunması ikincisi ise, Muaviye tarafından ihdas edilen ve kıssa anlatmak üzere tayin edilen kıssacı vaiz demektir. Buna göre, Hz. Ömer döneminden itibaren bir meslek olarak ortaya çıkmaya başlayan ve yöneticinin iznine bağlı olarak yürütülen vaizlik,

11 Hz. Peygamber'in vaaz edilişi ile ilgili olarak bkz. Tirmizi, İlim 16, Edeb 72.; Buhari, İlim 12, 28, 84-87, İman, 51-52; Bu konuda daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Selahaddin Parlador, "Hz. Peygamber Devrindeki Eğitim Anlayışı ve İşleyişi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.I, İzmir 1983, s.281-282; Bayraktar, s.45-47; "Vaizlere İhtar", *Beyanü'l-Hak*, c.II, Adet 39, 7 Şaban 1327-10 Ağustos 1325, s.877.

12 A.J. Wensick, "Mescid", *İslam Ansiklopedisi*, c.VIII, 2. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, s.19-20, 35, 82-83; Uğur, s.301-302.

Muaviye döneminde devletin emrinde olan ve bizzat halife tarafından tayin edilen resmi görevlilerce icra edilen bir kurum olarak yeni bir konum kazanmıştır. Hicri IV. asırda Abbasiler döneminden itibaren ise, kadın vaizler de görev yapmaya başlamışlardır.¹³

İslam dünyasının değişen zaman ve coğrafyalarında vaizlik görevi, daha ziyade ulema olarak bilinen kişiler tarafından icra edilmiştir. Osmanlı'da da ulema, Kur'an ve hadislerin en yetkili yorumcuları idi. Dolayısıyla vaaz ve nasihatler yoluyla halkı aydınlatma görevi de ulema mensubu kimseler tarafından yerine getiriliyordu. Osmanlılar döneminde alimler, ders halkalarıyla ve belirli gün ve gecelerde, halkın dini konularda aydınlanmasına çalışmışlardır. Özellikle selatin camilerde yapılan vaaz ve vaizlere önem verilmiştir.¹⁴ Yine serbest olarak camilerde vaaz eden vaizler vardı.¹⁵ Osmanlı da esas vaaz edenler ise, Kürsü Şeyhleri idiler. Bunlar cuma ve diğer günlerde halka vaaz ederlerdi.¹⁶ Osmanlı da vaiz yetiştiren özel bir kurum yoktu. Vaizler medreselerden yetişiyordu ve medreselerde bunlar için özel bir ders okutulmuyordu.¹⁷ Medreselerde gelenek haline gelen "cerre çıkma" Recep Şaban ve Ramazan aylarına mahsus bir uygulama idi ve medrese talebeleri, bu aylarda ülkenin çeşitli yerlerine dağılarak gittikleri yerlerdeki camilerde imam-hatiplik ve vaizlik görevlerini yerine getirirlerdi. Cerr, talebeye okulda öğrendiği teorik bilgileri tatbik etme olanağı sağlardı. Bu bir bakıma, modern eğitim sistemlerinin hala çok önem verdikleri staj demektir.

İslam tarih ve kültüründe halkın başta dini konularda olmak üzere hemen her konuda eğitilmesinde en yaygın bir vasıta olarak kullanılan vaaz ve

13 Bayraktar, s.37-38; Uğur, s.306-307.

14 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, 3. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988, s.186.

15 Jons Pederson, "Hatip", *İslam Ansiklopedisi*, c.V, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1964, s.365.

16 Kürsü Şeyhliği için bkz. Ergin, s.210-220; Nesimi Yazıcı, "Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler", *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu 24-27 Ekim*, İstanbul 1996, s.5. Ayrıca bkz. Mehmed Emin, "Kürsü Şeyhleri: Selatin Şeyhliği", *Şebillü'r-Reşad*, c.XVII, Adet 427-428, Haziran 1335, s.88-89.

17 Cahit Baltacı'nın XV.-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri ile ilgili verdiği bilgilere baktığımızda, bu dönem medrese programlarında vaaz ve vaizlik ile ilgili özel derslere en azından programlar içerisinde rastlamamaktayız. Bkz. Cahit Baltacı, *XV.-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976, s.22-24.

vaizlerle ilgili problemler de zaman içinde ortaya çıkmaya başlamıştır. Mesela tarihi kaynaklarımıza, örneğin Gazali'nin, Fahrüddin Razi'nin yahut Ebu'l-Berekat Bağdadi ve Katip Çelebi'nin eserlerini dikkatle tetkik ettiğimiz zaman, genelde irşat özelde de bu faaliyete de karşılık olarak kullanılan ve bir eğitim terimi olan vaaz faaliyetinin, her zaman birtakım güçlüklerle karşı karşıya olduğunu görürüz. Gazali, İhya adlı eserinde konu ile ilgili olarak özetle şöyle der: Hitabet ve tezekkürdeki gaye, kalpleri harekete getirmek, teşvik etmek ve gönülleri yumuşatmaktır. Bu bakımdan hüsn-i beyan önemlidir. Ne var ki, hitabette aşırı gitmek, garip kelimeler kullanmak, sırf "beni iyi hatip bilsinler" diye bir anlayış içine girmek asla doğru değildir. Ayrıca gereksiz ayrıntılara dalarak şüphe ve tereddüt uyandıracak tavırlardan da kaçınmak icabeder.¹⁸ Yine aynı eserinin bir başka yerinde ise Gazali, konuya irşat edilmek istenen yani cemaat açısından bakmaktadır: Nasihat edecek olan kişi muhatabın haline göre konuşmalıdır. Bütün şer'i mev'izayı ve hikayeleri herkese anlatmak mümkün olmadığı gibi muhatabın haline uymayan bir şey ile hitap edip durmak da boşuna zaman harcamaktan başka bir şey değildir. Bu durumdan kaçınmak için Gazali, şunu tavsiye ediyor: Vaizler, çoğunluğu ilgilendiren ortak konuları seçmeli ve onlar üzerinde durmalıdır. Zira şer'i ilimler hem gıda, hem de devadır. Gıda genel olarak herkes için, deva ise özel durumu bulunanlar içindir. Ne yazık ki, bunlara dikkat eden vaiz ve hatipler pek kalmadı. Bu yüzden irşat hizmeti etkisiz hale geldi, isyan çoğaldı, fitne ve fesat arttı. Pek çok insan parlak sözlerle, şiirlerle mahvoldu. Söylenenler gönülden gelmediği, riyaya dayandığı için gönüllere etki etmedi. Söyleyen mütekebbir, dinleyen zoraki dinleyici.¹⁹

Ebu'l-Berekat Bağdadi de benzer şeyler söylemektedir: Ona göre hatip, hitap ettiği cemaatin etvar ve ahlakını bilmek durumundadır. O, muhtelif kişilere hitap eder. Bu kişilerden bir kısmı bazen hasımlardan, bazen nazar ve mücadele erbabından olur. Şimdi, hatip bu farklı kimselere karşı kendisinin ulaşmak istediği gayesini iyice tayin ve tesbit etmek zorundadır.²⁰

18 Gazali, *İhya-i Ulumi'd-Din*, c.III, Kahire 1968, s.152.

19 Gazali, c.IV, s.70-71.

20 M. Şerefeddin, "Ebu'l-Berekat el-Bağdadi". *Darül-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1930, 17, s.319.

Yine Katip Çelebi'nin *Mizanü'l-Hak fi İhtiyari'l Ehak* adlı eserindeki "öğütler" kısmında vaizlere örnek kabilinden, vaaz ve nasihat adabından bir kaçını bildirmesi ve vaaz edenlerden de buna göre vaaz etmelerini istemesi, o dönemdeki vaaz ve vaizlikle ilgili problemlere karşı alınması istenilen tedbirlerdendir. Katip Çelebi, vaizlerden özetle şunları istemektedir: 1- Vaazda dedikoduya yol açmamak için şehir halkının töresine, adetine, ıstılahına aykırı söz söylememek. 2- Müslümanlar arasındaki uyuşmazlıkları güzellikle, yumuşaklıkla çözmeyi sağlayan ve tarafsız olan vaazlar vermek. 3- Dinin emirlerini halkın yerine getirmesi için teşvik etmek. Ancak bunu yaparken orta yolu seçmek. 4- Zaman ve zemine göre halka Türkçe vaaz etmek. 5- Halkın anlamayacağı ilmi konulardan bahsetmemek. Katip Çelebi, bu öğütlerden sonra şunu söyler: "İmdi, halka, akılları yettiğince söyleyin dediklerinden çıkılmamalı. Zira dinleyenlerin çoğunda anlama gücü olmadığından, insan bilinmeyeni öğrenmeye yönelmeyip ondan yüz çevirir."²¹

Diğer taraftan vaizler meselesine bizzat bu işle ilgilenen makam olarak önem verildiğine dair bir diğer örnek de XVI. asır sonlarında 998/1590 tarihli bir kadı beratı mazmunundaki vaaz ve vaizler hakkındaki şu ifadelerdir: "...Ve kadimden va'z ve nasihat edenleri ideler, anlardan maada kütüb-i tefasir ve ehadis istihracına kadir ve va'z ve nasihate layik olduğuna yedinde temessükü olanlara ettirib maadayı men edeler."²²

Osmanlı ülkesinde de vaaz ve vaizlik, özellikle Müslümanların dini konularda bilgilendirilmesi için önemli bir vasıta olduğu için, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere bu hususta hem vaazın nasıl olması gerektiği hem de vaizin vaaz yaparken nelere dikkat etmesi gerektiği ile ilgili görüşlere eserlerde yer verilir. Ancak Tanzimat döneminden itibaren konuyla ilgili birçok belgede vaaz ve vaizlik meselesine büyük önem verilmiştir. Devlet, vaazlarla Müslümanların dini konulardaki bilgi eksikliklerini gidermelerine imkan sağlanmasını istiyor, ehliyetsiz kişilerin

21 Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hak Fi İhtiyari'l-Ahak*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Haz: Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 1993, s.123-125.

22 Uzunçarşılı, s.86.

vaaz etmelerine mani olmaya çalışıyordu.²³ 1847 Ramazan'ında İstanbul'daki camilerde vaaz edeceklerle ilgili konular Meclis-i Vâlâ'da genişliğine görüşülmüş nihai karar için durum Sadaret arzı ile Padişah'a sunulmuştur. Burada özellikle vaazların Müslümanların aydınlatılmasındaki önemine değinilmiş ve ehliyetsiz kimselerin vaaz etmemelerinin gerekliliği üzerinde önemle durulmuştur.²⁴

Diğer taraftan İkinci Meşrutiyet öncesi dönemde yukarıda bahsedilen resmi makamlarca yapılan teşebbüslerden biri olarak Sadaret arzından sonra yine vaazların ıslah edilmesi, vaizlerin halkı her konuda aydınatabilecek ilmi ve mesleki donanıma sahip olarak yetiştirilmesi yönündeki talepler doğrultusunda bireysel planda yapılanlardan birisi de Muhammed Abduh tarafından Abdülhamid'e sunulan ıslah projesinde dile getirilmiştir. Söz konusu projede Abduh, halkı irşat ile görevli olanların, hem dinen, hem de edebi olarak halkın en bilgilileri, herkesin örnek alabileceği, halkın en ahlaklıları olmaları gerektiğini ve bunun yanı sıra insanların kalplerine hitap edebilmek için onların psikolojik hallerini çok iyi bilmeleri, halkı irşat ederken de en güzel şekilde konuşmaları icap ettiğini belirtir. Abdülhamid'in pan-islamist politikalarının gönülden destekçisi görünen Abduh, Padişah'ın başarısı için vaiz ve mürşitlerin Müslümanlara devlet sevgisini aşlamalarını ve Peygamberin Halifesi olan

23 Nesimi Yazıcı, "Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dini Hayat Üzerine Bazı Gözlemler (1916-1917)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XXXVII, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1998, s.107-108.

24 Kararda konu ile ilgili olarak şu hususlara yer veriliyordu: "Ramazan-ı şerifte cevami' ve mesacid-i şerifeye tecemmu' eden efrad-ı muvahhidin isti'ma-i mevaiz ile tashih-i mesail-i diniye eylemleri fezail-i İslamiyye'den olduğu halde ekseri ol günlerde taşralardan ve şuradan buradan gelen vaiz suretinde efendiler birtakım kelimat-ı bi-mana ile ezhan-ı nasî tağlit edip..." (İrade, Meclis-i Vâlâ, 2268, Yazıcı, "Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dini Hayat Üzerine Bazı Gözlemler (1916-1917)", s.108, 4 numaralı dipnottan naklen); "Ramazan-ı şerif münasebetiyle ve halka va'z ü nasihat vesilesiyle Bab-ı Meşihatca malum ve mezun olmayan hatta behre-i ilmiyyesi bile bulunmayan ve başına sarık saran bazı adamların da cevami-i şerifede va'z ü nasihate kıyam etmekte ve bunların içinde sadedin haricine çıkarak..." (YEE, 5, Yazıcı, "Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dini Hayat Üzerine Bazı Gözlemler (1916-1917)", s.108, 4 numaralı dipnottan naklen.)

Emirü'l-Mü'minin Sultan Abdulhamid'i kendi nefislerine tercih etmeleri gerektiğini anlatmalarını ister.²⁵

III. Değerlendirme

Yukarıdaki açıklamalardan, vaazın Hz. Peygamber döneminden itibaren daha çok yeni dinin öğütlerinin inananlara teorik ve pratik aktarımında kullanılan bir vasıta olarak yararlanıldığını söyleyebiliriz. Ancak, zaman içinde özellikle Muaviye'den başlayarak vaazların da hutbeler kadar olmasa bile²⁶ sırf dini konularda değil, aynı zamanda toplumsal, siyasi, ekonomik vb. hususlarda da halkı aydınlatmada ve yönlendirmede bir vasıta olarak kullanıldığını söylemek de mümkündür. Fakat, vaaz ve vaizlerle ilgili yapılan eleştiri ve önerilerde tesbit edebildiğimiz kadarıyla Abduh'un Abdülhamid'e sunduğu layihaya kadar bu tür bir talepte de bulunulduğunu görmemekteyiz. Yine yukarıda işaret edildiği üzere Meclis-i Vâlâ'nın kararında da bu yönde bir talep yoktur. Ancak siyasi durumun değişmesi, mevcut bütün vasıtalarından olduğu gibi, yavaş yavaş din ile ilgili olmasa bile toplumun yapısı da göz önünde tutulduğu zaman her olayı bir yolla din ile ilişkilendirerek dinin etkisinden yararlanabilmek açısından vaazlardan da faydalanılmaya başlanılmıştır. Aslında Osmanlı da merdiven modelinde²⁷ olmasına rağmen medreselerin amacı, İslam dinine ve Osmanlı yönetim anlayışına uygun mülki ve askeri

25 Muhammed Abduh, söz konusu ıslah projesini Sultan Abdulhamid'de bir mektupla sunmuştur. Başbakanlık Arşivi, Yıldız tasnifi kısım no: 18, Evrak no: 553/ 510, Zarf no: 93, Karton No: 38'de bulunan mektup için bkz. İhsan Süreyya Sırma, *II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti*, İstanbul 1994, s.30-54.

26 Aslında vaaz ve hutbenin tarifleri bir arada yapılırken hangisine siyasi bir içerik yüklenildiği görülebilir. Mesela bkz. "Vaaz bir ayet veya hadisi tefsir ve onunla ilgili meseleleri açıklamak suretiyle yapılan nasihatlarla denir. Hitabet ise fikirde tasavvur edilen şeri, siyasi veya edebi bir konuyla ilgili irticalen irad edilen nutka denilir." ("Vaizlere İhtar", *Beyanü'l-Hak*, Adet 39, s.877)

27 Demokratik bir okul kuruluş sistemi olan merdiven sistemi, hiç bir sınıf ve zümreye herhangi bir üstünlük tanımayan, her okul kademesi birbirine bağlı olan, dikey yükselişler kesintisiz olduğu gibi, aynı seviyedeki okullar arasında yatay geçişler de her zaman mümkün olan bir okul kuruluş sistemidir. Bkz. Mustafa Ergün, *Eğitim Sosyolojisine Giriş*, 4. Baskı, Ocak yayınları, Ankara 1994, s.216.

yöneticileri, halkı din ve devlet konusunda aydınlatacak kişileri yetiştirmektir. Bu sebeple, her ne kadar vaazlarla ilgili yapılan tanımlar, sadece vaazın konusunun dini ağırlıklı olması yönündeyse de hem medreselerden yetişenlerin biraz önce zikredilen yetişme tarzları hem de İslam eğitiminin başlangıçtan itibaren genel eğitimi de kapsayan ve ilimler arasında her ne kadar teorik olarak bir ayırım yapılmış olmasına rağmen, İslam'ın faydalı olan her şeyin öğretimini ve eğitimi teşvik etmesi sebebiyle vaazlar, muhteva itibariyle bu özelliği taşımışlardır. Fakat, bunun belirgin bir biçimde ortaya çıkması zaman, şart ve yöneticilerin kullanım tarzlarına bağlı olmuştur. Vaazların muhtevaları kısmında yer alan özellikler ise burada bir yanlış meydana getirmemelidir. Vaizler din ile ilgili olmayan konuları siyasi iradenin istediği gibi değil dinin buyurduğu gibi anlatmışlardır. Halbuki hutbe bu açıdan vaazdan kısmen cumanın şartlarından gelen özelliklerden dolayı farklılık arz eder. Bunu destekleyen bir diğer özellik de medreselerde eğitim özgürlüğüne sahip olunmasıdır. Okulun politik fonksiyonu, onun kendi yapısında bulunan bir şey değildir; zaman içinde ve tarihi bir gelişim olarak ortaya çıkmıştır. İslam medreselerinde anlatılan konular devlet nizamı üzerine olmaktan ziyade diğer ilimlerle beraber din ve din ilimleri üzerine idi. Devlet, ancak medreselerde okutulan konulara uyduğu sürece meşru idi. Oysa camilerde cuma hutbeleri, o toprakları yöneten devlet başkanı adına okutuluyordu. Medreselerin devlet yönetiminden bağımsızlığı o kadar açıktı ki, koca İslam dünyasında müderrisler ve talebeler, istedikleri yerin medresesine gidip öğretim ve öğrenim yapıyorlardı. Medreseden yetişen vaizler, medresenin bu özelliklerini, camilerde verdikleri vaazlarına da yansıtılmışlardır. Hutbenin siyasiliği tam manasıyla vaaz konularına sirayet etmemiştir. Osmanlı ülkesinde vaizlerin başvurdukları vaaz kitapları ve bunların içerikleri de bunu doğrulamaktadır.²⁸ Ancak her zaman vaazın

28 Osmanlı döneminde hem vaizler hem de halk tarafından okunup kullanılan en meşhur kitaplardan bazıları şunlardır: Ebu Hamid Muhammed Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, c.I-IV, Kahire, 1968; Muhammed Cemaleddin el-Kasimi, *Mev'izatü'l-Mü'minin min İhyai Ulumi'd-Din*, Beyrut 1987; Ofu Muhammed Emin Efendi, *Necatü'l-Mü'minin*, İstanbul 1308; Alay Müftüsü Mehmed Şakir, *İrşadü'l-Gafilin*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1326 (Beyanü'l Hak bu kitabı "ihvan-ı dine ve bilhassa talebe-i ulum efendilere tavsiye" etmekteydi. Bkz. *Beyanü'l-Hak*, c.IV, Adet 80, 6 Şevval 1328-27 Eylül 1326, s.1543);

yapılışı ve vaizde bulunulması gereken vasıflar devamlı üzerinde durulan bir konu olmuştur. Bunun en önemli sebebi, her konuda zamanın en önemli iletişim aracı olması ve vaizlerin en seçkin ve bilgili kimseler arasından seçilmesi, vaazların her zaman bir kamuoyu oluşturma aracı olma özelliğini ve gündemde kalmasını sağlamıştır. Ancak vaaz ve vaizlerin esas önem kazanmaları, İkinci Meşrutiyet'in kendine has siyasi, kültürel, ekonomik özellikleri içinde modernleşme fikrinin geldiği durum ve bunun eğitimdeki bir yansıması olarak vaazlar gündemi oluşturmuş ve önceki dönemlerle kıyaslanamayacak derecede en çok tartışılan ve fikir üretilen konulardan olmuştur.

Burada önemli olan husus, tarihî gelişimi içerisinde siyasi, ekonomik, kültürel sebeplerin etkisiyle almış olduğu çeşitli şekil ve muhtevalar ve bu müesseseye getirilen eleştirilere rağmen, yukarıda açıklanan yaygın din eğitimi kavramı çerçevesinde vaaz ve vaizliğin Müslüman halkın dinin teori ve pratiklerini öğrenmesinde, milli birlik ve bütünlüğün sağlanmasında, dini sapmaların önüne geçilmesinde... çok önemli bir rol oynadığıdır. Bu anlamda, yaygın din eğitimi vasıtalarından biri olarak hala en etkili yollardan kabul edilen vaaz, teknik ve teknolojinin bugünkü zenginliğe sahip olmadığı zamanlarda çok önemli görevler ifa etmiştir.

Osman b. Hasan b. Ahmed eş-Şakir, *Durretü'n-Nasihin*, Dersaadet 1313; Ebu'l Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandi, *Tenbihü'l-Gafilin*, Beyrut 1988; Ahmed b. Muhammed el-Makdisi, *Minhacü'l-Kasidin*, Dımaşk 1389. Yine bugün latin harfleriyle Türkçemize de kazandırılan Bustanü'l-Arifin, Kabusname, Muhammediye, Envarü'l-Aşikin, Vasiyetname ve Tarikat-ı Muhammediye gibi birçok eserler vardır. Burada vaizlerin en çok kullandıkları Gazali'nin İhyası'nın ilk cildinde başlıca şu konulara yer verilir: İlim, Kavaidü'l-Akaid, Temizlik, Namaz, Oruç, Zekat, Hacc, Tilavet-i Kur'an, Yemek Adabı, Nikah, Helal-Haram, Ülfet ve Uhuvvat, Uzlet, Yolculuk, Emr-i Bi'l-Maruf. Diğer vaaz kitaplarının içerdiği konular da incelendiği zaman genelde bu tür ilmihal bilgilerini içeren mevzuların yer aldığı görülür. Hatta vaaz ve vaizlikle ilgili öğütlerin yer aldığı bazı eserlerde halkın yoğun bir şekilde zikre ve ibadetlere teşvik edilmesi öğütlenmektedir. Mesela bkz. Katip Çelebi, s.124-125. Meşhur mevza kitapları ve tanıtımları, içerikleri için ayrıca daha geniş bilgi için bkz. Bayraktar, s.50-59; Hasan Kamil Yılmaz, "Bustanü'l-Arifin", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.VI, s.475; Mehmed Dağ, *İslam Eğitim Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1974, s.36; Mustafa Uzun, "Muhammediye", *Osmanlı Ansiklopedisi*, c.III, s.100-101; Amil Çelebioğlu, "Ahmed Bican", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.II, s.49-51; İsmail Kara, "Birgivi Mehmed Efendi", *Osmanlı Ansiklopedisi*, c.IV, s.20-21; İsmail Kara, "Marifetname", *Osmanlı Ansiklopedisi*, c.IV, s.44.

Bibliyografya

- ALAY MÜFTÜSÜ MEHMED ŞAKİR, *İrşadü'l-Gafilin*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1326.
- ATAY, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergah yayınları, İstanbul 1983.
- BALTACI, Cahit, *XV.-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976.
- BAYRAKTAR, Mehmet Faruk, *Türkiye'de Vaizlik*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları No. 145, İstanbul 1997.
- Beyanü'l-Hak**, c.IV, Adet 80, 6 Şevval 1328-27 Eylül 1326, s.1543-1544.
- BİLGİN, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, 2. Baskı, Yeni Çizgi, Ankara 1995.
- BİLHAN, Saffet, *Eğitim Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayını, Ankara 1991.
- BULUT, Mehmet, *Diyanet İşleri Başkanlığının Yaygın Din Eğitimindeki Yeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1997.
- CİRİT, Hasan, *Hadiste Vaaz, Kıssacılık ve Kussas*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora tezi) İstanbul İstanbul 1997.
- ÇELEBİOĞLU, Amil, "Ahmed Bican", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.II, s.49-51.
- DAĞ, Mehmed, *İslam Eğitim Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1974.
- ERGİN, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, c.I-II, 2. Baskı, Eser Matbaası, İstanbul 1977.
- ERGÜN, Mustafa, *Eğitim Sosyolojisine Giriş*, 4. Baskı, Ocak yayınları, Ankara 1994.
- ERTÜRK, Selahaddin, *Eğitimde Program Geliştirme*, Ankara 1975.
- GAZALİ, İhya-i Ulumi'd-Din, c.III, Kahire 1968.
- GERAY, Cevat, *Halk Eğitimi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi yayını, Ankara 1978.
- İBN MANZUR, *Lisanu'l Arap*, c.VII.
- İkinci Beş Yıllık Kalkınma Planı 1968-1972*, Devlet Planlama Teşkilatı, Ankara 1967.
- KARA, İsmail, "Birgivi Mehmed Efendi", *Osmanlı Ansiklopedisi*, c.IV, s.20-21.
- _____, "Marifetname", *Osmanlı Ansiklopedisi*, c.IV, s.44.
- el-KASİMİ, Muhammed Cemaleddin, *Mev'izatü'l-Mü'minin min İhyai Ulumi'd-Din*, Beyrut 1987.
- KÂTİP ÇELEBİ, *Mizanü'l-Hak Fi İhtiyari'l-Ahak*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Haz: Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 1993.
- M. ŞEREFEDDİN, "Ebu'l-Berekat el-Bağdadi", *Darül-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1930, 17, s.319.
- el-MAKDİSİ, Ahmed b. Muhammed, *Minhacü'l-Kasidin*, Dimaşk 1389.
- MEHMED EMİN, "Kürsü Şeyhleri: Selatin Şeyhliği", *Sebilü'r-Reşad*, c.XVII, Adet 427-428, Haziran 1335, s.88-89.
- Milli Eğitim Bakanlığı Yaygın Eğitim Kurumları Yönetmeliği*, 1979, Yaygın Eğitim Genel Müdürlüğü, Ankara 1982.
- Milli Eğitim ve Din Hayatı*, Boğaziçi yayınları, İstanbul 1981.
- OFLU MUHAMMED EMİN EFENDİ, *Necatü'l-Mü'minin*, İstanbul 1308.
- PARLADIR, Selahaddin, "Hz. Peygamber Devrindeki Eğitim Anlayışı ve İşleyişi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.I, İzmir 1983, s.281-282.
- PEDERSON, Jons, "Hatip", *İslam Ansiklopedisi*, c.V, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1964, s.365.
- es-SEMERKANDİ, Ebu'l Leys Nasr b. Muhammed, *Tenbihü'l-Gafilin*, Beyrut 1988.
- SIRMA, İhsan Süreyya, *II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti*, İstanbul 1994.
- eş-ŞAKİR, Osman b. Hasan b. Ahmed, *Durretü'n-Nasihin*, Dersaadet 1313.
- TİTMUS, Colin-Paz Buttedahl-Diana Ironside-Paul Lengrad, *Yetişkin Eğitimi Terimleri Sözlüğü*, çev: A. Ferhan Oğuzkan, 2. Baskı, Unesco Uluslar arası Eğitim Bürosu, Ankara 1997.
- TOSUN, Cemal, "İlahiyat Fakültelerinde Vaizlik Eğitimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XXXVI, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1997, s.179-188.
- TÜMER, Günay, "Vaazda Takip Edilecek Metod", *Diyanet Dergisi*, c.XVII, S.1, Ocak-Şubat 1978, s.5-22.
- UĞUR, Mücteba, "'Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussas", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

- Dergisi, c.XXVIII, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1986, s.291-326.
- UZUN, Mustafa, "Muhammediye", **Osmanlı Ansiklopedisi**, c.III, s.100-101.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, **Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı**, 3. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988.
- WENSİCK, A.J., "Mescid", **İslam Ansiklopedisi**, c.VIII, 2. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970.
- "Vaizlere İhtar", **Beyanü'l-Hak**, c.II, Adet 39, 7 Şaban 1327-10 Ağustos 1325, s.877-879.
- YALTKAYA, M. Şerafeddin, **Va'zlar**, Matbaai Ebuuzziya, İstanbul 1944.
- YAZICI, Nesimi, "Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dini Hayat Üzerine Bazı Gözlemler (1916-1917)", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.XXXVII, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1998, s.105-129.
- _____, "Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler", I. **İslam Düşüncesi Sempozyumu 24-27 Ekim**, İstanbul 1996, s.1-8.
- _____, "Osmanlıların Son Döneminde Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler", **Diyanet Dergisi**, c.XXVII, S.4, Ankara 1991, s.55-123.
- YILMAZ, Hasan Kamil, "Bustanü'l-Arifin", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.VI, s.475.

Kitap Tanıtma

Medhal fi Târihi'l-Edyân (Dinler Tarihine Giriş)
Dr. Muhsin el-Âbid, Tunus 1973, 193 sh.

Son yıllarda, Din Bilimlerindeki ve özellikle Dinler Tarihindeki çalışmaların ülkemizdeki gelişmesine paralel olarak Arap dünyasında da gelişme göstermesi sevindirici bir durumdur. Burada üzerinde duracağımız Medhal fi Tarihi'l-Edyan adlı eser de, bunun göstergesi olan örneklerden birisidir.

Eser, bir girişten sonra altı bölüm halindedir ve birinci bölüm "Eski Yunan ve Roma'daki Dini Düşünce" hakkındadır. Bu bölüme yaptığı bir giriş (s.13-16) sonrasında yazar, "Eski Yunandaki Bilgi Kaynakları" üzerinde durmakta (s.17-19) ve "İnsan bilgisinin oluşmasında tabiat felsefesinin değil de dini ve ahlaki düşüncenin asıl kaynak olduğu" sonucuna varmaktadır (s.19). Daha sonra "Eski Yunandaki Dini Düşünce"ye geçen yazar, burada Theogenes, Xenophanes Parmenides ve Empedokles'in fikirleri üzerinde durmakta ve Eski Yunandaki dini tartışmalara dikkat çekmektedir (s. 20-27). Bu bölümün son konusu olan "Roma ve Dini Düşünce"de de Çiçeren, Varron, Plutare, Strabon ve Pausanias üzerinde durmaktadır (s. 28).

İkinci bölüm "Hristiyanlıktaki Dini Düşünce" hakkındadır. Yazar, Aziz Augustin'in Hristiyan düşüncesindeki önemine işaret ederek konuyu "Augustin öncesi" (s.31-34) ve "Augustin'in Hristiyan Düşüncesi

Üzerindeki Tesiri” (s.45-55) şeklinde iki bölüm halinde incelemiştir. Kuzey Afrika’da, putperest bir baba ve Hristiyan bir anneden doğan Augustin hayatının bir bölümünde Maniheizm dinine girmiş (s.46-49) daha sonra Kitab-ı Mukaddes’i okumasıyla ve geçirdiği ruhi tecrübelerle samimi bir hristiyan olmuştur (s.49). Yazar Augustin’in “De Trinitate (Teslis)” ve “De Civitate Dei (Tanrı Şehri)” adlı eserlerinden özetlediği fikirleri ile bu bölümü bitirmiştir (s.50-55).

Eserin epey hacimli olan üçüncü bölümü, “İslam’da Dini Düşünce”dir. Bu bölümün birinci kısmında yazar “Dini Düşüncede İslami Metod” üzerinde durmuş, dinin bir olmasına rağmen, temel esaslardan ayrılmaksızın müslümanların çeşitli görüş ve düşüncelere ayrılacaklarını belirtmiştir (s.58-60). İkinci kısımda ise “Müslümanların diğer dinler ve onların reddedilmesi hakkında yazdıkları eserler”den bahsetmiş, önce bunların yazılma sebepleri ve seyri üzerinde durarak (s.61-69), Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa’nın “El-Ara’u ve’l-Diyanat”, Ebu’l-Hasan el-Eşari’nin “Makalatu’l-İslamiyyin”, el-Mesûdi’nin “Mürûcu’z-Zehab”, Muhammed b. Yusuf el-Âmiri’nin “el-İ’lam bi Menakıbi’l-İslam”, el-Bakıllâni’nin “et-Temhid”, Ebu Reyhan el-Birûni’nin “et-Tahkik ma li’l-Hind” İbn Hazm’ın”el-Fasl fi’l-Milel”, eş-Şehristani’nin “el-Milel ve’n-Nihal” adlı eserlerini tanıtmıştır (s.69-87).

“XVIII. y.y.’da Dini Düşünce” konulu dördüncü bölüm, Dinler Tarihi açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Çünkü bu disiplinin felsefeden ayrılarak bağımsızlığını kazanması bu yüzyıl sonunda başlayacaktır. Dört kısım halindeki bu bölümün birinci kısmı “XVIII. yy.’dan Önce Metafizik Düşüncenin Üstünlüğü”dür (s.91-95). Akabinde XVIII. yy.’da Aydınlanma ile beraber akıl ve bilim metafizik değerlerin önüne geçecektir. İkinci kısım “Aydınlanma Çağı”dır (s. 96-97). Yazar bu çağın en önemli düşünürlerinden Voltaire (s.98-101) ve Hume’dan söz ettikten (s.102-105) sonra “Romantizm Çağı”ndan bahsetmiş (s.106) ve bu akımın temsilcisi olarak Hegel üzerinde durmuştur (s.107-115).

İlgili bölümün dördüncü kısmı “Antropoloji ve Sonuçta Dinler Tarihinin Felsefeden Ayrılarak Bağımsızlığını Kazanması” adlı kısımdır. Burada yazar, Dinler Tarihinin önce tarih, sosyoloji, etnoloji, mitoloji vb.ilişkide

bulduğu bilimlere işaret ederek antropolojinin önemine temas ettikten ve Taylor, Max Müller gibi din teorisyenlerinden bahsettikten sonra (s.116-119), dini bilginin uzun aşamalar sonucu ilmi merhaleye ulaştığını ve felsefeden ayrıldığını belirterek sözünü şöyle bitirmektedir: “Yunanlılar, dini bilgiyi felsefenin konularından biri kabul etmişler, Hristiyanlar onu metafizik ile mezcetmişler, müslümanlar karşılaştırmalı Dinler Tarihine öncülük etmişlerdir. Sonra Hegel ile Din Felsefesi, Max Müller ile Karşılaştırmalı Dinler Tarihi ve Tillich ile de Dinler Tarihi ortaya çıkmıştır” (s.119).

Kitabın, “Dinin Kaynağı” hakkındaki beşinci bölümü beş kısımdan oluşmaktadır. Din hakkındaki “İlk Mülahazalar” konulu birinci kısımdan (s.123-128) sonra ikinci kısımda “Auguste Comte’a göre “İnsanlığın Geçirdiği Dini Düşünce Aşamaları”ndan bahsetmiştir. Burada üç hal Kanunu (teolojik, metafizik, pozitif) söz konusu anlamakta ve toplumsal gelişmede aynı seviyede olmadıklarını ortaya koymuştur. Toplumların dini gelişmelerinde yalnızca bu üç tavır söz konusu değildir. Şüphesiz diğer belirleyici unsurlar da vardır. Fikri gelişme, toplumsal gelişmenin sebebi değil, neticesidir (s.128-132).

Yazar, ayrıca, Durkheim’in nazariyesinin aksine Max Nordau, Andrew Lang, Schroeder, Le Roy, Quatrefages, Wilhelm Schmidt gibi batılı bir çok bilim adamının, dinin politeizmden monoteizme değil de, monoteizm’den politeizme doğru bir seyir gösterdiğini ve insanlığın ilk dininin yüce tanrı inancı olduğunu söylediklerini belirtmektedir (s.133-134).

Üçüncü kısımda dinin kaynağının “Naturizm” olduğunu söyleyen Max Müller’in görüşü söz konusu edilmektedir (s.135-148). Müller’in Veda Tanrıları ile Yunan, Roma ve Cermen tanrıları arasındaki isim benzerliğine bağlı olarak hepsinin de tabiat kuvvetlerinin isimleri olduğunu söylemesine karşılık (s.135-137) yazar, Müller’in bu nazariyesine karşı özellikle Durkheim’in itirazlarını serdetmiştir (s.139-148). Müteakib dördüncü kısımda dinin kaynağı konusunda Durkheim’in görüşünü de zikrederek (s.149-155) onun insanlığın ilk dininin toplumsal şartların oluşturduğu totemizm inancı olduğunu söylediğini belirtmektedir. Daha sonraki sayfalarda da bu inancı tenkit etmiştir. Nitekim etnologların yaptığı

araştırmalar sonucu ilkel kabilelerin büyük çoğunluğunun totemi tanımadıkları anlaşılmıştır (s.151-152). Daha sonra Frazer, Bastide gibi bilginlerin de itirazları ile bu kısmı bitirmiştir (s.153-155). Beşinci bölümün son kısmı Tylor'un "Animizm" nazariyesidir (s. 156-166). Yazar bu nazariyeyi de çeşitli yönlerden tenkit ederek Maret ve Durkheim'in itirazlarını söz konusu etmiş ve din gibi evrensel yüce bir hakikatın kaynağının rüya gibi basit bir olaydan hareket ederek mahiyeti anlaşılabilen ruha bağlanmasının yanlışlığına dikkat çekmiştir (s.166).

Eserin altıncı ve son bölümünde bazı İslam bilginlerinin Dinler Tarihi ile ilgili eserlerinden yapılan alıntılar yer almaktadır. Bu bölümde, Âmirî'nin el-İlam, Bakillâni'nin et-Temhîd, Biruni'nin et-Tahkik ma li'l-Hind, İbn Hazm'ın el-Fasl ve Şehristani'nin el-Milel ve'n-Nihal adlı eserlerinden seçilen örnek metinler bulunmaktadır (s. 167-193).

Dinler Tarihi çalışmalarında ve kültür hayatımızda önemli bir boşluğu dolduracağı anlaşılan eserin ne yazık ki eksik yönleri de çoktur. Yunan, Roma, İslam ve Hristiyanlıktaki dini düşünceden bahsederken; Yuhadilikten, İran, Hint ve Çin'den söz bile etmemesini anlamak mümkün değildir.

Eserin ikinci cildinin yazıldığını ve bu ciltte bu dinlerden bahsedildiğini de bilmiyoruz. Bütün bunlara rağmen dilimize kazandırmanın yerinde olduğuna da inanıyoruz.

*Hidayet Işık**

* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi

Kitap Tanıtımı

Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhara Örneği)

Dr. Hasan Kurt, Fecr Yayınevi, Ankara 1998, 392 s. (ISBN: 975 - 7138 - 42 - 8)

Türk - İslâm Tarihinin tarih boyunca en önemli şehirlerinden birisi şüphesiz ki, Türkistan adı verilen bölgede yer alan ve bugün Özbekistan Cumhuriyeti sınırları içinde yer alan Buhârâ şehridir. Söz konusu şehir, önemini tarih boyunca devam ettirmiş ve büyük bir ilim, kültür, ticaret merkezi olmuştur. Ancak bu kadar önemli olmasına ve başta İmam Buhari olmak üzere sayısız meşhur alim yetiştirmesine rağmen Buhara'nın İslam öncesi ve İslam sonrasındaki durumu hakkında Türkçemizde yeterince ilmî araştırma yoktur. İşte, Dr. Hasan Kurt'un Buhara'yı temel alan araştırması bu sahadaki ilk eserlerden biridir.

Dr. Hasan Kurt'un bu kitabı Buhârâ bölgesinin ilk İslamlaşma dönemindeki durumunu bütün yönleriyle gözler önüne seriyor. Kitap, bir Giriş, altı bölüm ve Sonuç'tan oluşuyor. Giriş'te, araştırmanın metodu ve kaynakları üzerinde duran sayın Kurt, Buhârâ tarihi ile ilgili araştırmalardan ve genel olarak o bölgenin siyasi, coğrafi durumundan

bahsediyor. Birinci bölümde Buhârâ'nın kuruluşu, şehre verilen isimler, şehrin fiziki yapısı, mevcut yerleşim birimleri, sanat ve mimari özellikleri oldukça detaylı bir şekilde veriliyor. İkinci bölümde; Buhârâ'nın sosyal ve idari durumu ele alınıyor. Burada; Buhârâ'nın sosyal ve idari durumu ele alınıyor ve Buhârâ'nın ilk sakinlerinin Türkler olduğu tarihi kaynaklarla ortaya konuluyor. Miladi ilk asırlarda Farsların, ilk İslamlaşma döneminden sonra da Arapların bölgeye yerleştiğinden bahsediliyor. Yine bu bölümde İslam öncesi ve sonrasında Buhârâ'daki idarî kurumlar etraflıca anlatılıyor. Üçüncü bölümde; Buhârâ'nın ekonomik ve mali yapısından söz ediliyor. Burada Buhârâ'nın eskiden beri bir ticaret merkezi olduğu M. I ve II. asırlardan itibaren paranın kullanıldığı belirtiliyor. Özellikle dokumacılık ve el sanatlarında kendisini dünyaya duyuran Buhârâ'nın bu yönüyle de İslam dünyasında meşhur olduğu zikrediliyor. Dördüncü bölümde; Buhârâ'nın siyasi ve askeri durumu inceleniyor. Buhârâ'ya müslüman ordularınca yapılan ilk akınlar, Kuteybe b. Müslim'in Buhârâ'yı fethi (h. 89/m. 708) bölgedeki karışıklıklar, isyanlar anlatılıyor. Burada önemli bir husus ise ilk İslamlaşma döneminde müslüman Araplar genel düşüncenin aksine, ganimeti hedef alıp, halkı bir gelir kaynağı olarak görmüşler, bu yüzden de yerli halka karşı bir takım olumsuz uygulamalarda bulunmuşlardır. Ancak, Kuteybe b. Müslim döneminin bundan istisna edildiğini görüyoruz.

Beşinci bölümde, Buhârâ'nın dini yapısı üzerinde duruluyor. Bölgede İslam öncesinde mevcut olan dinlerden bahseden yazar, Buhârâlıların İslamla tanışmalarını, cami ve mescidlerin açılmasını, Buhârâ'nın bir İslam merkezi haline gelmesini, özellikle Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz döneminden sonra İslamlaşma ivmesinin artmasını bu bölümde inceliyor. Özellikle vurgulanması gereken nokta Emeviler döneminde İslamlaşmanın zorla olmadığı, belgeleriyle ortaya konmasıdır. Hatta Emevilerin ekonomik endişelerden dolayı İslamlaşmayı engelleme girişimlerine rağmen halkın akın akın müslüman olduğu çok açık bir biçimde vurgulanmaktadır. Çünkü, dördüncü bölümde belirtildiği gibi, halkı bir gelir kaynağı ve ganimet elde edecek bir topluluk olarak gören çoğu Emevi idarecisinin zaten halkın müslüman olup olmaması diye bir derdi yoktu.

Altıncı bölümde ise, Buhârâ'daki ilmi ve kültürel durumunu ele alıyor. Sayın Kurt, Buhârâ'da konuşulan dillerden eğitim ve öğretim hayatından ve bölgede yetişmiş belli başlı alimlerden bir şekilde bahsediyor.

İlk İslamlaşma dönemindeki Buhârâ'yı birçok yönüyle ortaya koymaya çalışan sayın Dr. Hasan Kurt'u tebrik ediyor ve Türkiye'de Türkistan tarihi ile ilgili bu tür incelemelerin artmasını sabırsızlıkla bekliyoruz.

*İbrahim Maraş**

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi

II. SAYIDAN DÜZELTME

Sayfa

- 203 “Okuyucuya karşılaştırma imkânı sağlamak için, çalışmanın sonuna arapça metni de koyduk” denilmekle beraber, makale hacminin geniş olması itibarıyla arapça metne yer verilmemiştir.
- 205 21 numaralı dipnot: “Nitekim Uhut’ta, Peygamber katında diridirler...” cümlesi, “Nitekim Uhut’ta, Peygamber Efendimiz (sas) şehitlerin başında durmuş ve “şehadet ederim ki, bunlar Allah katında diridirler...” şeklinde olacaktır.
- 206 21 numaralı dipnotun devamı: “...Cenaiz, Hudri’ye isnad ettiği bir hadiste...” cümlesi, “Cenaiz 74’de hadisin sadece ilk kısmını tahrir etmektedir. Ahmed b. Hanbel de Ebu Said el-Hudri’ye isnad ettiği bir hadiste...” şeklinde olacaktır.
- 211 “Belki bunun yerine... bir sonuç beklemektedir” cümleleri tekerrür etmiştir.

Düzeltilir özür dileriz.

Türk iş dünyasındaki önemli gelişmelerin özeti:



Bu simge, Türkiye ekonomisinde yeni bir atılım dönemi başlatan Kombassan Holding'in simgesi. Ülke insanının atıl duran birikimlerini ekonomiye kazandıran Kombassan Holding, bugün tabana yayılmış güçlü sermaye yapısı, 100'ü aşkın fabrika ve kuruluşu, onbinlerce ortağı ve çalışanıyla Türkiye'nin en büyük holdinglerinden biri.

Kağıt, inşaat ve yapı malzemeleri, makine ve otomotiv sanayii, deri ve tekstil, gıda, havayolları, turizm ve iletişim faaliyet gösterdiği başlıca sektörler. Kombassan Holding markaları, sektörlerinin en büyük pazar payına sahip markaları arasında. Orta Doğu, ABD, Kanada, Avrupa Birliği ülkeleri başta olmak üzere dünya pazarlarında...

Yurt dışı yatırımlarıyla giderek uluslararası bir güce dönüşen

Kombassan Holding, 2000'li yılların; ekonomide güçlü,

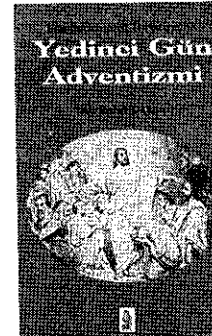
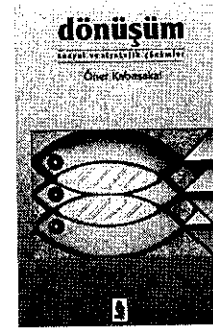
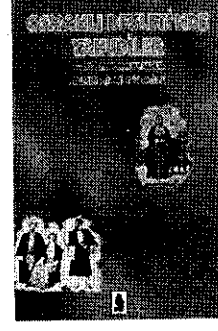
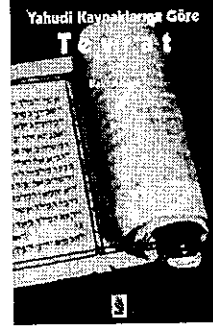
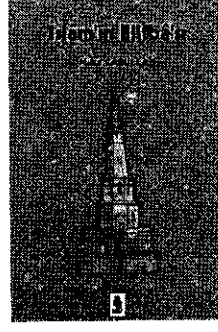
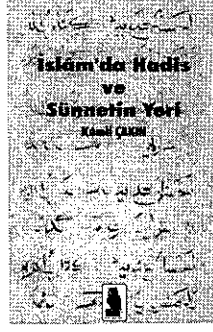
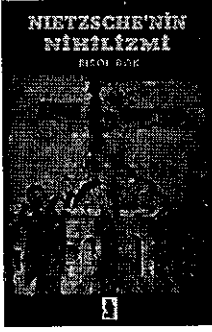
teknolojide ileri, uluslararası arenada saygın

Türkiye idealini gerçekleştirmek için çalışıyor.



KOMBASSAN
H O L D İ N G

Okumak ayrıcalıksa!..



ÇIKAN DİĞER KİTAPLARIMIZ

- Yeni Bir Dünya İçin Yeni Bir Türkiye/Muhsin Yazıcıoğlu
- Keşiş, Cinler ve Tanıklar/Ahmet İnam
- Millî Sivil Stratejik Konsept-Çağdaş Kızıltema ve Yeniden Ülkücülük/Lütfü Şehsuvaroğlu
- Ahlak Felsefesi/Alexis Bertrand Çeviren: Salih Zeki-Sadecleşiren: Hayrani Altıntaş
- İslâm Siyaset Felsefesinde "Sivil İtaatsizlik" -Hasan el-Basrî Örneği-/Mevlüt Uyanık



saba yayınları

K. Karabekir Cad. 85/28-30 Tel: 342 17 13 Ulus-ANKARA