

# Dinî Araştırmalar

OSMANLI ÖZEL SAYISI

**"Modern Türkiye'nin  
Siyasal ve  
Kültürel Kimliğinin  
Oluşmasında  
Osmanlı'nın Yeri"**

**DA**

Cilt: 2 Sayı: 5  
EYLÜL-ARALIK 1999  
DÖRT AYLIK BİLİMSEL DERGI



**DİNİ ARAŞTIRMALAR**  
Dört Aylık Bilimsel Dergi

Se-Ba Ofset Ltd. Şti. adına  
**İmtiyaz Sahibi**  
Sevim Başak

**Yazı İşleri Müdürü**  
Tamer Köksal

**Osmanlı Özel Sayısı Editörleri**  
**Doç. Dr. Nadim Macit**  
**İbrahim Maraş**  
**Hilmi Demir**  
**Biröl Dok**  
**Yrd. Doç. Dr. Mevlüt Uyanık**

**Genel Koordinatörler**  
Doç. Dr. Recai Doğan - Biröl Dok

**Editör**  
Doç. Dr. Cemal Tosun

**Yayın Kurulu**  
Doç. Dr. Kamil Çakın, Yard. Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu,  
İbrahim Maraş, Dr. Abdulkadir Dünder, Ali İsra Güngör, Durmuş Arık, Hilmi Demir

**Bilim Kurulu**  
Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, Prof. Dr. Mücteba Uğur,  
Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, Prof. Dr. Münir Koştaş,  
Prof. Dr. Nusret Çam,  
Doç. Dr. Mustafa Erdem, Doç. Dr. Cemal Tosun,  
Doç. Dr. Sönmez Kutlu, Doç. Dr. Baki Adam,  
Doç. Dr. Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, Doç. Dr. Nadim Macit,  
Doç. Dr. Mehmet Özdemir, Doç. Dr. Recep Kılıç,  
Doç. Dr. Ali Rafet Özkan, Doç. Dr. Bülent Baloğlu,  
Doç. Dr. Ekrem Pamukçu  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Katar, Yrd. Doç. Dr. İsmail Yörük,  
Yrd. Doç. Dr. Nuri Adıgüzel, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akgül,  
Yrd. Doç. Dr. Veysi Erken

**Dini Araştırmalar hakemli bir dergidir. Yazılar alan uzmanları tarafından değerlendirildikten sonra yayımlanır.**

**ISSN 1301-966-X**

## DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 2 Sayı: 5  
Eylül-Aralık 1999  
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR  
Fiyatı: 4.000.000.-TL.

**Kapak**  
Osmanlı Arması, Ferman Detayı,  
Topkapı Sarayı Adalet Kulesi

**Dizgi ve Baskı**  
Se-Ba Ofset Ltd. Şti.  
Tel - Faks: (0.312) 342 17 13 Ankara

**Yazışma Adresi**  
Kazım Karabekir Cad: 82-80 Ankara  
Tel: (0.312) 342 17 13 Ankara

**Posta Kutusu**  
Bahçelievler Posta İşletme Müdürlüğü P.K. 98  
06502 Bahçelievler/Ankara

**Abone Bedelleri**  
Yurt İçi: 12.000.000.- TL. (Yıllık)  
Yurt dışı: 80 DM (Yıllık)

### Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Çorum - *Hilmi Demir* Tel: (0.364) 234 63 58-59 ● Adana - *Münir Yıldırım* Tel: (0.322) 225 04 74  
● Isparta - *Saadettin Özdemir* Tel: (0.246) 237 04 28 ● Van - *Hilmi Çil* Tel: (0.432) 225 10 82/1497  
● Konya - *Hidayet Işık* Tel: (0.332) 323 82 50 ● Bursa - *Muhammet Tarakçı* Tel: (0.224) 243 10 66  
● Erzurum - *Kemal Polat* Tel: (0.442) 218 41 20 ● İzmir - *Veli Öztürk* Tel: (0.232) 285 29 32  
● Kayseri - *Süleyman Akyürek* Tel: (0.352) 437 49 37 ● İstanbul - *Harun Anay* Tel: (0.216) 310 53 11  
● Sivas - *Hüseyin Yılmaz* Tel: (0.346) 226 10 10 ● Diyarbakır - *Abdurrahman Acar*  
Tel: (0.412) 248 80 22 ● Şanlıurfa - *Salih Aydemir* Tel: (0.414) 312 84 56 ● Rize - *İbrahim Hilmi*  
*Karlı* Tel: (0.464) 214 11 22 ● Kahramanmaraş - *Mehmet Ali Kirman* Tel: (0.344) 236 00 49  
● Darende - *Gültekin Eroğlu* Tel: (0.422) 615 28 07/139  
● Samsun - *Yaşar Gedikli* Tel: (0.362) 457 60 20/1258

### Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: *Nazmi DüNDAR* Tel: 0033 01 469 42 625 ● *Osman Sarıyusuf*  
Tel: 0033 01 398 66 334 ● Belçika - *Mehmet Demirci* Tel: 00 32 64 22 75 95

### Abone Şartları:

Yurt içinden abone olmak için aşağıda belirtilen abone bedelini **Sevim Başak** adına Türkiye İş Bankası 4272-3000-27852 nolu hesaba yatırarak, dekontun fotokopisini yazışma adresine göndermeniz yeterlidir. Yurt dışından abone olmak için **Sevim Başak** adına Türkiye İş Bankası 4272-30100-28217 nolu DM hesabına yatırarak, banka dekontunun yazışma adresine gönderilmesi gerekmektedir. Adınızı açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

# İçindekiler

## **1 • NADİM MACİT**

Osmanlı Modernleşmesinde "Jön-Türk" Hareketinin  
Din-Siyaset Anlayışı

## **51 • FAZLI ARABACI**

Osmanlı Modernleşmesinde "Yeni Osmanlılar"ın  
Din ve Siyaset Anlayışları

## **91 • MEVLÛT UYANIK**

Türkiye'nin Uluslaşma ve Yeni Kimliğini Oluşturma Sürecinde  
Osmanlı Kültürünün Yeri

## **131 • MEHMET BEŞİRLİ**

Osmanlı'da Modernleşme ve Aydınlar, 1789-1908

## **159 • ABDULKADİR DÜNDAR**

Osmanlı Mimarisinde Hassa Mimarları

## **177 • ALTAN ÇETİN**

İrfan Ordusunun Temelleri

Türklerde Medreseler

(Karahanlı, Selçuklu ve Beylikler Devri Medreseleri)

## **203 • CENGİZ GÜNDOĞDU**

XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyasi Otoritenin Ulemâ-Sûfi  
Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadıızâde-Sivâsi

## **225 • ŞAMİL OÇAL**

Osmanlı Kelamcılar Eş'arı miydi?

- Muhammed Akkirmâni'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı

## **255 • KAŞİF HAMDİ OKUR**

II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından  
Bir Kesit

(Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği)

**285 • ŞERİF KORKMAZ**

İbrahim Müteferrika ve İlk Türk Matbaası

**299 • MAZLUM UYAR**

Şii Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi

**317 • EMİNE ERDOĞAN**

16. Yüzyıl Ortalarında Avrupa'da Mezhep Mücadeleleri ve Osmanlılar

**331 • ŞENNUR ŞENEL**

Osmanlı Düzeninde Başarının Sırrı

**337 • İRFAN AYCAN**

Emeviler Dönemi Kültür Hayatında Dinî İlimlerin Tarihsel Gelişimi

**365 • EMEL TOPÇU**

Zeka, Öğrenme ve Düşünme

**377 • DZEMAL CEHAJIC**

Çev.: Halil İbrahim Şimşek

Nakşibendî Tarikatının Bosna-Hersek ve Genel Olarak Yugoslavya'daki Sosyo-Politik Durumları

**387 • AHMET HİKMET EROĞLU**

Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Sebepleri

**415 • KİTAP TANITIMI / HASAN KURT**

"İlmü't-Târih İnde'l-Müslimîn", Franz Rosenthal

**427 • KİTAP TANITIMI / NECATİ AVCI**

Mısır'da Osmanlı Devleti Hakkında Çıkan Bir Eser

**433 • KİTAP TANITIMI / BİROL DOK**

Osmanlı Üzerine İki Özgün Kitap

## Editör'den

"Ben, Ayşe Osmanoğlu; Sultan İkinci Abdülhamid'in onuncu evladı ve kızlarının altıncısı olarak 1887'de İstanbul'da, Yıldız Sarayı'nda dünyaya geldim... Hakiki bir Türk terbiyesi ve sağlam dinî itikat ile büyüdüm. Türk oğlu Türk Osman Gazi neslinden geldiğimi hiçbir zaman unutmadım ve büyük ecdadımın memlekete, millete yaptıkları hizmetlerden doğan iftiharını daima kalbimde taşıdım.

Otuz seneye yakın, aziz vatanın hasreti acısıyla Fransa'da me'yus bir hayat geçirdikten sonra, sevgili memleketime kavuşmuş olmaktan dolayı kendimi ne kadar bahtiyar hissettiğimi söylemek ihtiyacındayım. Bu büyük sevince bugünkü Cumhuriyet hükümetinin adalet ve şefkatiyle nail olduğumuz için, şükranlarımı arz etmeyi bir vecibe sayıyorum.

Ailemizin genci ve ihtiyarı, bu otuz yıllık zaman içinde Türk Milletinin selâmeti ve saadetine dua etmeyi hayat düsturu saymışlar, Türk oğlu Türk olduklarını unutmuyarak, mukadderata tâbi olmuşlardır.

.....

Son nefesime kadar milletimin, vatanımın ebediliğine ve saadetine dua etmek, en mukaddes borcumdur.

Tanrı Türk Milletini ve Cumhuriyetimizi daima korusun ve pâyidar etsin."

Ayşe Osmanoğlu\*

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun 700. yıldönümünün kutlanması ülkemizde bir çok güzel faaliyetlerle gerçekleştiriliyor. İşte biz de, *Dinî Araştırmalar Dergisi* olarak bu güzel çalışmalara bir katkıda bulunmak istedik.

Osmanlı Devleti'nin 700. kuruluş yıldönümü kabul edilen 1999 yılındaki kutlamalar; sanatsal faaliyetler, akademik faaliyetler, yayın ve kısa süreli eğitim faaliyetleri olarak belirlenmiştir. Türkiye, Osmanlı Devleti'nin 700. kuruluşu nedeni ile UNESCO'ya müracaat etmiştir. UNESCO, bu müracaatı Erme-

---

(\*) Ayşe Osmanoğlu, Babam Sultan Abdülhamid (Hâtıralarım), Selçuk Yay., İst., 1986, s. 9-10.

nistan ve Yunanistan gibi bazı komşu ülkelerin itirazı sonucu garip bir kutlama başlığı ile kabul etmiştir: "**Osmanlı Kültürünün 700. Yılı Dönümü**".

**Dinî Araştırmalar** olarak, zaman zaman özel sayılar çıkarmayı hedefledik. İşte elimizde bulunan 5. sayı ile bu tür bir çalışmanın ilk örneğini sunuyoruz.

Şüphesiz ki, Osmanlı gibi bir "İmparatorluk" için yapılacak çalışmanın çok farklı boyutlarıyla ele alınması oldukça zor ve zahmetli bir uğraştı. Biz bu hususun farkında olarak dosya konumuz; "**Modern Türkiye'nin Siyasal ve Kültürel Kimliğinin Oluşmasında Osmanlı'nın Yeri**" olarak belirledik.

Bu konu çerçevesinde yoğunlaşan yazılar bir "tarih okuma" biçimi şeklinde tezahür eden farklı yaklaşımları içerse de; Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin bir tarihi sürecin devamı olduğuna(\*), çok önemli bir geleneğin yeniden yorumlanabileceğine ve farklılıkları ayrılığa dönüştürmeden yaşama bilincine önemli bir katkı sağlanabileceğine ilişkin bir altyapı çalışmasını amaçladık. Bu temel öncül çerçevesinde günümüzü anlamak ve 21. yüzyıla girerken, uluslararası ilişkiler yumağında kendine layık olan yeri alması için bir üst kimlik oluşturmada ortak değerlerin neler olabileceğini ve farklılıklarımızı ayrılığa dönüştürmeden nasıl koruyabileceğimizin teorik temellerini ortaya koymaya çalıştık.

Öyle ümit ediyoruz ki, farklı yönleriyle ele almaya çalıştığımız bu dosya, günümüz Türkiye'sinde yaşanan sorunları anlamak ve yeniden yorumlama yönünde mütevazı bir katkı olacaktır...

Yeni sayılarda, güzel günlerde buluşmak ümidiyle...

---

(\*) Bu hususta H. Nihal Atsız'ın; "... Türk tarihi aralıksız bir bütündür. Mesele, onu sistemleştirmekten ibarettir." (s. 8), "... her zaman bir Türk Devleti vardı. Çünkü gerçekte bu kadar devlet kurmuş değil, bu kadar sülale değiştirmiş bulunuyorduk." (s. 10) cümlelerinde öz olarak ifade edilen gerçeği hatırlamamak ne mümkün? (Atsız, Türk Tarihinde Meseleler, Ötügen Yay., İst. 1980).



Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5

## Osmanlı Modernleşmesinde “Jön-Türk” Hareketinin Din-Siyaset Anlayışı

*Nadim Macit\**

*"İnkılapçı sosyal olayı bir zihin olayı olarak ele alan ve bu yüzden, zihinden geçenlerle cemiyette meydana gelen olaylar arasında bir intibak bulunması gerektiğini zanneden adamdır."*

*Erol Güngör*

### Giriş

Osmanlı modernleşmesinin son döneminde ortaya çıkan siyasi akımları incelemek hiç kuşkusuz ki bir taraftan ekonomik, teknolojik, bilimsel gelişmelerin, kültür ve düşün alanlarında ortaya çıkan felsefi hareketlerin Osmanlı toplumuna etkisini, bir taraftan da siyasi düzenin koşullarını ve mekanizmasını oluşturan öğelerin değişimini çözümlenmek anlamına gelir. Bir başka deyişle Osmanlı Devleti'nin toplumsal ve siyasal yapısında hakim olan olumsuz durumu, kriz dönemini aşma yönünde ortaya çıkan fikri hareketlerin yapısını, paradigma arayışını ve bunun inşasının gerekçelerini ve ardında yatan belirleyicileri anlamayı gerektirir. O halde meselenin ana noktasını, son dönemdeki modern-

\* Doç.Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

leşme çabalarının, toplumda, özellikle seçkinler arasında ortaya çıkarttığı tartışma ve ayrışma eksenini ile “Jön-Türk” hareketinin bu ekseninde aldığı yer ne olduğu hususu oluşturmaktadır.

Osmanlı modernleşmesinin son halkasını teşkil eden bu dönemde etkin olan Jön-Türklerin din-siyaset anlayışlarını incelemek bir yönüyle düşünsel etkileşim içinde buldukları felsefi akımların epistemik kökenlerini, diğer yönüyle de örnek aldıkları düşünsel verilerin farklı bir geleneğe taşınarak oluşturulan modernleşme projesinin yapısını anlamakla mümkün olabilir. Ancak hemen itiraf etmemiz gerekir ki Jön-Türk hareketinin oluşumunu ve fikri yapısını bir bütünlük içerisinde ortaya koymak oldukça zordur. Bu zorluk, Jöntürklüğün hem farklı ilgileri ve eğilimleri içeren geniş bir yelpazeye yayılmasıyla hem de toplumsal değişmeye koşut olarak toplumsal gerçekliğin büründüğü çok boyutlu ve girift görünümü barındırmasıyla ilişkilidir.

Felsefe geleneği zayıf olan bir ülkede, modern düşüncenin arka-planını oluşturan felsefi temelleri anlama ve elde edilen felsefi verileri yeniden yorumlama çabasının önemli epistemik kırılmalara özne olacağı ortadadır. Bunun bir çok sebebi olmakla birlikte, bu makale çerçevesinde sadece sosyal muhayyilenin muhafazakar karakterini ve bunun farklı kültürel semboller mekanizmasına karşı direncini, siyasi aktörlerin “siyasal ve toplumsal tepkiler” karşısındaki **duruşlarını** ele almamız mümkün görünmektedir.

Jön-Türkler, kendi tarihlerinde laik felsefi bir gelenek olmadığı için modern düşüncenin getirdiği yeni bir din-siyaset ilişkisinin nasıl yürütüleceği konusunda hem teorik hem de pratik açıdan gelenek oluşturmada engellerle karşılaştılar. <sup>1</sup> Bunlardan en önemlisi “devleti kurtarma” <sup>2</sup> gibi önemli bir amacı gerçekleştirmek için birbirinden ayrı sosyal yapıların dayandıkları temel zihniyeti yeterince anlamadan farklı sosyal ve siyasal dinamiklere bağlı olarak üretilen modelleri olduğu gibi taşımak olmuştur. Şüphesiz karşı değişimden örneklenen ve alıntılanan modelin mevcut geleneğe uyumsuzluğu ve böyle bir amacı

---

1 Jön Türkler, tarihsel açıdan böyle bir gelenekten yoksun olsalar da, I. Jön Türk hareketinin önemli öncülerinden Mustafa Fazıl Paşa'nın Abdülmecid'e yazmış olduğu din ve dünya ayırımını da içeren mektubunu referans kaynağı olarak kullandıklarını burada kaydetmemiz gerekir.

2 Celal Nuri, *Tarih İstikbal*, Yeni Osmanlılar Mat. İst. H.1331, s.103,

gerçekleştirmede karşılaşılan engeller, onları, daha çok pratiğe elverişli pragmatist bir siyasi eyleme itmiştir.

Özellikle bu dönem, pozitivist epistemolojiye dayanan anlayışın çok değişik boyutlarda tezahür eden ve kendine özgü hususiyetleriyle farklı bir yapılanmayı temsil eden bir dönem olduğundan “din-siyaset” tartışmasının daha özel bir yere sahip olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki burada kullanılan “din” kavramı ve ona yüklenen anlam modernleşme sürecinde siyasetin faydacı yapısına içkin durumdadır. Dolayısıyla burada din kavramı sınırlı ve özel bağlamda kullanılmaktadır. Daha anlaşılır bir ifadeyle burada din, bir yönüyle “dinin politikleştirilme serüveninin” tarihsel geçmişindeki mantığını oluşturan “siyasi gerekçelerin” özünde yatan nedenle, diğer yönüyle de bilimselliğin dışında tutulan konumla sınırlıdır.

Sınırlı ve özel bağlamda kullanılan din kavramı, son dönemde ortaya çıkan siyasi ve fikri akımların dine yüklediği anlam ve ona verdiği rolün siyasal bağlamdaki yeri, çözülme durumunda olan Osmanlı Devletinin yeniden yapılanma arayışı sürecinde din-siyaset ilişkisine yüklenen anlamla tarif edilebilir. Dini özel bir çerçeveye almamızın sebebi, gerileme sürecine giren Osmanlı’da dinin politik bir etken olarak görülmesi ve yeni arayışlarda olumlu ve olumsuz yönde farklı yorumlara konu olmasıdır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti’nin son dönem modernleşme çabalarında din ve siyasete yüklenen anlam ve işlevin temelinde yatan felsefi anlayışı ve bu anlayışın ana noktalarını ve etkilerini belirlemek önem arz etmektedir. Ancak bu belirleme “Jön-Türkler” hareketinin tarihini araştırmak değil, tarihi ve felsefi araştırmaların ortaya koyduğu veriler ve argümanların “din-siyaset ilişkisi” bağlamındaki yerini yorumlamakla sınırlıdır.

Osmanlı modernleşmesi sürecinde önemli ve etkin olan bir siyasi akımın din-siyaset anlayışını tartışmak Cumhuriyet Türkiyesinin kuruluşunda etkili olan fikri ve siyasi evreleri anlamak açısından önem arz etmektedir. Nitekim Tarık Z. Tunaya’nın şu ifadeleri bunu göstermektedir:

*“uzun ve sarsıntılı olmakla beraber, değişmelere tekaddüm eden fikir hareketlerinin inkılap fikriyatını beslediği, yeni açılacak devrin ve kurulacak devletin dayanacağı manevi esasları, siyasi müesseselerini ve kuvvetlerini tayin ve izah edecek bir öneme sahiptir. İnkılap ve aksiyon adamları ideallerine, zihniyetlerine ve müstakbele ait projelerine temel olacak fikir malzemesini inkılap hadisesine mu-*

*kaddem devreden, bir fikir ve iştiyak hazinesi olan yakın tarihin fikri besleyiş ve davranışından alırlar. Bu devredeki muharrik fikirler inkılap hareketinin infılak anlarını, şiddetini, ilerideki yönelme ve başarısını tayin bakımından birinci planda bir kuvvettirler.”<sup>3</sup>*

Toplumsal değişime bağlı olarak üretilen siyasi kavramlar hem tarihi ortamın siyasi ve toplumsal yapısına hem de üretilen çözümlerin düşünsel köklerine göndermede bulunurlar. Bu temel önerme bağlamında diyebiliriz ki, Meşrutiyet dönemine girişle birlikte kullanılan temel siyasi kavramları, dil ve anlam açısından yorumlarsak, bu kavramlar ve diğer siyasi ifadelerin hem bir fikri etkileşimi hem de bütünleşme ve ilerleme<sup>4</sup> amacını içerdiklerini ve ayrıca bunların, bir varoluş mücadelesini içsel ve dışsal bağlamda dile getirdiklerini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Dil ve anlam arasındaki ilişki, zihinle dış dünya arasındaki ilişkiyi önemli bir ölçüde yansıttığından dolayı, temelde meşrutiyet, istibdat ve benzeri kavramlar, daha özelde, ittihat, terakki ve benzeri kavramlar, Osmanlı'nın içine düştüğü durumu, paradigmatik krizi ve bunu aşma yolunda seçilen yöntemin yapısına ilişkin durumu yansıttığı gibi bireylerin davranışları ile zihin yapıları arasındaki ilişkiyi de yansıtır. Aslında kavramlara yüklenen farklı anlamlar, farklı fikri etkileşimleri, siyasi görüş ve eğilimleri dışa vurduğu gibi, ileri sürülen görüşlerin ve siyasal bağlamda önerilen modellerin orijinal olup olmadıklarını ve dayandıkları dünya görüşlerini de önemli bir ölçüde dışa vururlar.

---

3 Tarık Z. Tunaya, “Türkiye'nin Siyasi Gelişme Seyri İçinde İkinci Jön-Türk Hareketinin Fikri Esasları” *Tahir Taner'e Armağan*, İst. Üniv. Hukuk Fak. Yay. İst. 1956, s. 167,

4 İttihat ve Terakki kavramları modern bir paradigma olan “pozitivizm” akımının iki temel kavramıdır. Söz konusu kavramlara yüklenen anlam ile Osmanlı toplum ve devletinin şartları arasında görülen benzerlik uyarlamayı kolaylaştırmıştır. Çünkü imparatorluk parçalanıyordu ve birliğe ihtiyaç vardı. Uluslar arası arenada ayakta kalmak gerekiyordu. Ayakta kalabilmesi için, toplumlar arası hiyerarşide yükselmek, yani ilerlemek elzemdi Birlik (ittihat ya da düzen) ve ilerleme (terakki) vurgulanmalı, devletin ve toplumun temel hedeflerine dönüştürülmeliydiler. Pozitivizm imparatorluğun bu duruma birebir tekabül ediyordu. Comte'un düzen ve ilerleme motto'su, Osmanlı imparatorluğunda bir bürokrat elit sınıfın kurduğu örgütün, hızla işleyen bir süreç sonucunda adı ve hedefi haline geldi: **İttihat** ve **Terakki** (Geniş bilgi için bkz. H. Arslan, “Pozitivizm: Bir Bilim İdeolojisinin Anotomisi”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yay., İst. 1995, s. 567, 568)

## I. Jön-Türklerin Ortaya Çıkışının Arkaplanı ve Felsefi Temelleri

Tarihsel değişim olarak adlandırılan modernitenin Osmanlı Devleti'ne yansıma biçimi bir fikri hareket olmaktan daha çok, Batı'da yeni bilimsel yöntemler eşliğinde üretilen araçların ve çeşitli yöntemlerin taşınması ve uygulanması şeklinde olması siyasal eylemlerin yapısını da etkilemiştir. Batı'ya gönderilen bilgi elçilerinin bir teknoloji ithalatçısı olarak dönmelerini amaçlayan yöneticiler, çok kısa zamanda teknolojinin bir bilgi sistemine dayandığını anladılar. Bu nedenle **teknoloji ithalatçısı olmakla entelektüel olmak** arasındaki mesafenin ürettiği çelişkiler, modernleşme sürecini içsel bağlamda sıradan çatışmaların merkezi haline getirmiştir. Böylece bilimsel bilgi ve onun dayandığı felsefi temelin etkisinde kalan aydınlar bizzat sistemin içinden bir dünya görüşü üretme çabasından daha çok, modernitenin değer yüklü alt paradigmasının verilerini farklı bilgi ve kültürel kodlara sahip olan topluma her hangi bir yorumlama sürecinden geçirmeden aktardıklarından dolayı ister istemez bir değer çatışmasının ön-besleyicileri olmuşlardır.

Modernitenin insan etkinliğine konu olan her alanda gerçekleştirdiği değişim ve bunun ideolojik türevi, değişimin nedenini bilimsel bilgiye, o dönemdeki ifadesiyle "ulum" ve "funun"a yüklediğinden dolayı, zaten amacını bu yöntemi almakla sınırlamış *alıcının*, çok kaba bir ideoloji taşımaktan başka bir şansı yoktu. Alıcı gözüyle olsada değişen dünyayı tanıma arzusu ister istemez kültürel etkileşimi, bu da modernliği formel kalıplara dökmeyi beraberinde getirmiştir.

Bilimsel bilginin bütün dallarına ilgi duyan aydınlar, söz konusu ilmi disiplinlerin epistemolojisinden etkilendiklerinden dolayı değerler arası çatışma noktasında, tercihlerini, üstün olarak tanımladıkları modern ideolojinin dayandığı değerlerden yana koydular. Ne var ki bu hareketin ulum, funun ve terakki kavramlarının merkezileştiği, bilimin aşkın bir kimliğe dönüştürüldüğü bir süreçte başarılı olması hemen hemen imkansızdı. Ancak hemen kaydetmemiz gerekir ki, bilimin ve bilim sahibi olmanın din ile uzun süre eş anlamlı kullanıldığı bir toplumda bilimin din yerine geçirilmesi oldukça kolay olmuştu.

Bunun en önemli göstergesi dini metinleri “terakki” bağlamında yeniden okumanın yaygınlık kazanması ve meşru görülmesidir.<sup>5</sup>

Yeni bir işlevi yerine getirmeye başlayan ve bir değer haline gelen bilimin hem işlev olarak dinin yerine geçmesi hem de dinin temel konularıyla çatışan argümanlar içermesi **zihni çatallanmanın** temelini oluşturmuştur. Dinin temel konularıyla çatışan pozitif çıkarımlar tarihsel ortamın aciliyetinden dolayı meşruiyet kazandığından, İslam itikadının bir çok meselesi itikad-ı batıla olarak tanımlanmıştır. Aslında bu, o dönemde, entelektüel çevrelerde geniş yaygınlık gösteren biyolojik materyalizm’in<sup>6</sup> osmanlı aydınları arasında yayılmasıyla birlikte ortaya çıkan bir meseledir.

Bir taraftan geleneği ve siyasi yapıyı eleştiren bir taraftan da modern değerleri öne çıkartan siyasi hareketin düşüncesinde İslam, toplumsal ilerleme için yararlanılması gereken bir değer olarak yer almaktadır. Artık “bilim” sistemde yeni rolünü almıştı. Bilgiyi dile getiren önermenin olgusal olarak sınırlandırıldığı bir anlayışın islami bir bakışla meşrulaştırılması, dünya görüşü olarak öne çıkan anlayışın ne kadar etkili olduğunu ve bütün boyutlarıyla zihinleri belirlediği anlaşılmaktadır.<sup>7</sup> **Algı kalıbı değişimi** olarak adlandırabileceğimiz bu durum, aslında, zihni çatallanmanın ilk nüvesini teşkil eden ve giderek gelişen, geliştikçe siyasal anlamda ayrışan ve farklılaşan bir sürece girişi anlatmaktadır.

Bir siyasi hareket olarak ortaya çıkışlarını toplumsal şartların tabii ve zorunlu sonucu olarak gören Jön-Türkler, tarihsel ve toplumsal ilerlemenin doğrusal olduğunu düşündüklerinden kendilerine düşünsel ve toplumsal bir temel bulma zaruretiyle Yeni Osmanlıların<sup>8</sup> takipçisi olduklarını sık sık dile getir-

5 M.Şükrü Hanioğlu, *a.g.e., c./s. 21*

6 Jön-Türklerin Fransa’sı, d’Lambert, Turgot, Condorcet, Lagrange, La Mettrie gibi Aydınlanma düşünürlerinin çalışmalarının hazırladığı entelektüel iklimde şekillenmiştir. Geniş bilgi için bkz. Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev.Ahmet Arslan, EÜEF Yay. İzmir, 1982; H.Arslan, *a.g.m.*

7 M.Ş.Hanioğlu, *a.g.e. c.1./ s.34*; Levent Köker, *İki Farklı Siyaset*, Vadi Yay. İst. 1998, s. 22,23

8 Yeni Osmanlıların Tanzimat’a getirdikleri eleştiri ve ileri sürdükleri fikirler “bağdaştırmacı modernleşme” diyebileceğimiz ifadeye uygun düşer. Mustafa Fazıl Paşa’nın Sultan Abdulazize yazdığı meşhur mektubu ile başlayan yeni arayışın dayandığı temel tez: Modern düşünceden faydalanmakla birlikte kimliği koruma noktasında düğümlenmektedir. Yeni Osmanlıların çok yoğun olarak kullandıkları kavramlar ve ileri sürdükleri

mişlerdir. Jön-Türklüğe katılma davranışının temel belirleyicisi olarak mutlakiyetle-meşrutiyetin çatışması ve ayrışması bağlamında yeterince tanımlanmamış olsa bile, tercihin, ikinciden yana konulmasının temel bir kriter olarak alınması hem anılan siyasi hareketin çok açık biçimde mevcut yönetime karşı muhalefeti temsil eden bir hareket olduğunu, hem de fikri temellerinin gereği olarak toplumsal değişimi amaçladıklarını gösterir. Öyleyse şimdi üzerinde durmamız gereken husus: Geniş bir muhalefet hareketini temsil eden ve toplumsal ve siyasal alanda değişimi amaçlayan, felsefi temel ve öneriler açısından farklılık arzeden, yapısal ve işleyiş açısından da oldukça karmaşık olan bu örgütün ortaya çıkışı ve felsefi temeli olmalıdır.

Yönetime karşı muhalefeti sürdüren çeşitli siyasi organizasyonların tüm faaliyetlerini “Jön-Türk Eylemleri” olarak tanımlamak çok yaygın olsada, bir siyasi hareketin oluşumu ve siyasi eylem biçimi belli aşamalarla şekillenen ve giderek sistematik özelliğe bürünen bir karakter arzettiğinden “Jön-Türklüğün” daha özel bir hareket olduğunu söylememiz gerekir.

Doğrusu yönetime karşı girilen fikri ve siyasi muhalafetin daha sistematik olarak faaliyetini sürdürmesi İttihad-i Osmani olarak kurulan bir hareketle başlamıştır. İttihad-i Osmani olarak adlandırılan bu hareketin “Jön-Türk” olarak adlandırılmasını, muhalefetin dağınık ve parçacı yapısını örgütlemeye çalışan bir siyasi eylemin bütün araçlarla kendini yeniden ifadesi olarak tanımlayabiliriz. Dolayısıyla ittihad-i osmani sistemli bir programla Osmanlı yönetimine muhalefet eden siyasi bir fırka olup; 1895’de İttihad ve Terakki Cemiyeti’ne dönüşen, ancak hem düşünsel planda hem de siyasi yöntemde farklı ilgileri ve oluşumları içeren geniş bir kategoridir. Türdeş olmayan ve kendi içinde farklı eğilimleri barındıran bu hareketin öncüleri yönetime karşı geliştirilen muhalefetin fikri ve siyasi tutumlarında birleştikleri için “bu isim altında” toplanmışlardır. Bu hareketin içinde farklı felsefi ilgiler ve yönelişler olmasına karşın, biz, hepsini aynı isimle anacağız.

---

temel görüşleri sıraladığımız zaman İslam’ın bir ideolojik araç olarak görüldüğünü anlarız. Bu siyasi ve fikri akımda meşveret, demokrasi yerine biat, seçim yerine kullanılmaktadır. Yine bunlara dayanarak halkın egemenliği, sivil itaatsizlik vb. çıkarımlar yapılmaktadır. Modern düşünceyi eksen alan bu çaba “modern değerleri tümüyle” almak isteyen İttihat ve Terakki Fırkasının referansı olmaya mazhar olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Mümtaz’ er Türköne, *İstamcılığın Doğuşu*, İletişim Yay. İst. 1994, s.77-143

Jön-Türklük, “Osmanlı imparatorluğunda çağdaş ihtiyaçlara göre değişiklik yapmak isteyen ihtilalcileri ya da inkılapçıları kapsar. Bunlar, fikri ve siyasi faaliyetlerini, İttihat ve Terakki Cemiyeti içinde bulunan ve özel ilkelere ve belli bir siyasi programa bağlı olan sistematik bir faaliyeti sürdüren kişilerdir<sup>9</sup>. Kuruluşu, amaçları, cemiyetin teşekkül biçimi, yönetimi ve teşkilat içinde yer alan kişilerin kendi durumlarına göre rol almaları, cemiyete girme şartları, haberleşme biçimi, özel haber alma ve karşı koyma yöntemi belli ve özel kurallara dayanan bu hareket, “muhalafet” düşüncesi ve siyasi eylem açısından önemli bir yere sahiptir<sup>10</sup>. Öyleyse bu hareketin yapısını belirlemek için meselelerin tarihsel ve fikri arka-planına kısaca değinmemiz gerekmektedir.

İttihad-i Osmani'nin, kurucularından biri olan İbrahim Temo, ilk çekirdek hareketin, askeri tıbbiyede, 1889' da bizzat kendisi tarafından oluşturulduğunu anlatır.<sup>11</sup> Bu aşamada cemiyet duygusal yönü ağır basan bir öğrenci kuruluşudur ve felsefi tartışmaların oluşturduğu bir ortamın ürünüdür.<sup>12</sup> Modern düşüncenin, egemen entelektüel ortodoksi formu olan “izm”le<sup>13</sup> tanışan öğrenciler, “bilimsel bilginin” verileriyle toplumsal dengeyi ve bu dengede görülen ihlalleri keşfedeceklerine ve Osmanlı'nın çöküşünü ve istibdatı durdurabileceklerine inanıyorlardı.

Modern düşüncenin mekanı olan eğitim kurumları “zihniyet değişimini” gerçekleştiren yerler olmuştur. Anılan mekânlarda öğrencilerin gündeminden düşmeyen ve sürekli olarak tartışılan konuların ana başlıkları ve içerikleri bir zihniyet dönüşümünün bütün göstergeleriyle başladığını ortaya koymaktadır.

9 Bkz. Ahmet Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve Jön-Türkler*, (önsöz) İst.1945; C.Nuri, *Tarihi İstikbal*, s.102; Tarık Z. Tunaya, *a.g.m.*, s.167; *Türkiye'de Siyasal Partiler*, Hürriyet Vakfı Yay., İst.1988, c.1/s. 19;

10 Tarık Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, c.1/s.45-59

11 İbrahim Temo, *İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Teşekkülü ve Hidematî Vatanîye ve İnkılabî Müllîye Dair Haturatını 1939 Romanya - Mecidiye*, Arba Yay., İst.1987, s.12-15; Osmanlı'nın çöküşünü ve istibdatı durdurmak isteyen ve “İttihad-ı Osmani” adı altında toplanan gençler, Ohrili İbrahim Temo, Arapkirli Abdullillah Cevdet, Diyarbekirli İshak Sukuti, Kafkasyalı Mehmet Reşit, Bakülü Hüseyin Zade Ali'dir. Ayrıca bkz: Ahmed Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve İttihad ve Terakki*, Tan Mat. Ank. 1948, s. 61-66; Tarık Z. Tunaya, *a.g.e.* s.19.

12 M.Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullillah Cevdet ve Dönemi*, İst.1981, s.22, 27

13 H. Arslan, *a.g.m.* s.544



Zaten “bilim”in kesin ve üst değer olarak algılandığı ve bu doğrultuda eğitimin gerçekleştirildiği bir ortamda modern bilimsel dünya görüşüne bağlı insanların geleneksel değerler ve bunların dışsallaşmış ve nesnelleşmiş, bir başka deyişle kurumsallaşmış yapısı ile çatışacağı ortadadır.

Jön-Türklerin kurdukları İttihadı Osmani hareketi sadece belirli bir etnik yapıya bağlı siyasi faaliyet olmayıp, bu mücadelenin içinde farklı bilgi ve inanç kodlarına sahip olan ve azınlık olarak ifade edilen unsurlardan bazı kişilerin de yer aldığı bizzat İbrahim Temo tarafından dile getirilmektedir.

*“Milli ve gizli cemiyetin ilk toplantısında bazı kararlar alınacağı ve özellikle milli gizli cemiyete kimlerin kabul edileceğine dair müzakere cerayan etti. Ben, güvenilir ve iyi durumu olan her Osmanlı'nın din ve millet ayrımı yapmaksızın kabul edilmesinin taraftarıydım. Giritli Muharrem, İslam olmayan kişilerin kabul edilmemesi tezini ileri sürmüşse de bu fikir reddolunarak, iş görebilecek ve itimat edilecek her Osmanlı'nın, gayet ihtiyatkarane ve her türlü tecrübeden geçirilerek kabül cihetine karar verildi.”<sup>14</sup>*

Örgütün kuruluşu ile siyasi eylemin yapısını ve biçimini belirlemek farklıdır. Cemiyetin yaklaşık iki yıl süreyle hiçbir faaliyette bulunmaması, daha sonra ise çok sınırlı ve özel toplantılarda meselelerin görüşülmesi baskının derecesine göndermede bulunduğu kadar, muhalefet eyleminin biçimini belirlemede bazı yetersizliklerin ve sorunların varlığına da göndermede bulunmaktadır. Ancak iki yıl sonra çeşitli gruplarla temasa geçme ve mektep dışında üye kaydetme faaliyeti ve özel girişimler sonucunda İttihad-i Osmani Cemiyeti örgütsel bir yapıya kavuşmuştur. <sup>15</sup> Örgütün gizli tutulması karara bağlanıp bu hususta gerekli hassasiyet gösterilmekle beraber, teşkilatın siyasal amacını başkalarına iletme ihtiyacı ve gayreti örgüt faaliyetlerini ister istemez dışa vurduğundan sarayın dikkatinden kaçmamıştır.

Algı kalıbı değişiminin sonucu olarak yönetime karşı muhalefet eyleminin başlaması ve öğrencilerin buralarda teşkilatlanması Mızancı Murad' ve benzeri aydınlar tarafından oluşturulmuştu. <sup>16</sup> Cemiyete üye olan veya fikirleri ile bu

14 M. Şükrü Hanioğlu, a.g.e. s.17

15 Bkz. M.Ş.Hanioğlu, a.g.e. 178-182

16 Leslovikli Mehmed Rauf, *İttihat ve Terakki Cemiyeti Ne İdi?*, Ahmet Saki Mat., Der-saadet, h.1327, s.12; Ş. Mardin, a.g.e. s.47-49.

siyasi faaliyete yakın görülen kişiler saray tarafından izlenip, baskı altına alındıklarından dolayı memleketi terketmişlerdir. <sup>17</sup> Ayrıca cemiyete dahil olmayan, fakat liberal düşünceyi benimseyen, tarih felsefesi bağlamında iktisadi gelişmenin, ilerlemenin felsefi temellerini temellendirmeye çalışan ve öğrencileri derinden etkileyen ve yönlendiren Mizancı Murat Bey' de görevden alınması nedeniyle yurt dışına çıkmıştır. Daha sonra Damat Mahmut Paşa ve oğulları Prens Sebahattin ile Lütfullah'ın İstanbul'dan Avrupa'ya firar etmeleri muhalefet hareketine önemli derecede psikolojik destek sağlamıştır<sup>18</sup>.

Devletin eğitim kurumları ve yönetimin bizzat içinde bulunan seçkinler tarafından oluşturulan bu siyasi hareket çok kısa bir sürede "bürokratik" bir harekete dönüşmüş ve siyasi muhalefet biçimine yüklenen anlam, dile getirilen siyasi kavramlarla siyasi duruşları arasındaki bağı koparmıştı. Bu yönüyle İttihat ve Terakki fırkası'nın siyasi eylem biçiminin aristokratik olduğu söylenebilir. Saray çevresinde kalan ve merkezi özelliği daha yoğun olan bu hareket bir halk hareketi sayılamaz. Yönetici ve aydınlar arasında gelişen, üstelik saray içi bir darbe yapma eğilimini barındıran elitist bir harekettir. Muhalefetin kalesi durumuna gelmiş olan Tıbbiye-Harbiye- Mülkiye öğrencilerini ve ulemanın muhalefetini iç ortamı hazırlamak için gerekli bir malzeme olarak gören bir yönetici elitin varlığından bile bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla bu muhalefet hareketi, özü itibarıyla dikeyci ve belirleyici özelliği baskın olan bir hareket olarak tanımlanabilir.

Jön Türklere katılan gençlerin pek çoğu belirli ve ilkelerini farkettileri bir düşünce sistemine ilgiden daha çok; kendilerini, bir değer çatışması ve zihniyet uyuşmazlığı sonucunda "efkar-ı ahrarene" sahibi olan bir grubun içinde bulmaktaydılar. Öyle anlaşılıyor ki yönelişin arka-planında mevcut durum ile edinilen siyasi kültür arasında gerilime yolaçan değer çatışması yer almaktadır. Kendilerini ahrar zümresinin mensubu olarak kabul eden herkesin bu gruba ait olmanın simgesi olarak romantik sayılabilecek şekilde Kanun-i Esa-

17 Abdullah Cevdet, *Kahriyat*, Matbaa-ı İctihad, Mısır, 1908, s. 90; Ş.Mardin, *a.g.e.*, s.81-85

18 A. Bedevi Kuran, *a.g.e.* s. 68-70, 115 ; Mehmed Selahaddin Bey, *İttihat ve Terakkinin Kuruluşu ve Osmanlı Devleti'nin Yıkılışı Hakkında Bildiklerim*, Sad. A. Varol, İnkılab Yay. 1989, s.20-21; Tarık Z. Tunaya, *a.g.e.*, c.1/s.21

si'yi savunması bunun göstergesidir. Yeni bir sosyal ve siyasal yapı oluşturmaya imkanını modernleşmede gören Jön-Türklerin öncüleri, önceleri medeniyetin tek olduğunu, bunun da Batı medeniyeti olduğunu çok açık biçimde dile getimelerine karşın, Batılı devletlerin Osmanlı'ya karşı olan tutumlarının, onları yeni ve daha köklü arayışlara yönlendirmesi "uyumsuzluğun" daha anlamlı bir seviyeye çekilmesini sağlayan bir unsur olmuştur.

Toplum yapısını ifade eden ilişkiler ağı, kurumlar ve kurumlar arası ilişkinin niteliğidir. Bizzat eğitim kurumlarında gelişen ve büyüyen bu muhalefet, kurumlar arası ilişki yumağının çok önemli bir parçası ve seçkin üyelerinin, kurumlar arası ilişkinin niteliğini bilen kişiler olmaları, muhalefetin kısa bir süreçte yayılmasını ve etkili olmasını sağlamıştır. Yurt içinden yurt dışına kadar uzanan ve kurumsallaşan bu hareketin muhalefet araçları ve bilgisel bağlamdaki iletişim, siyasi tutum geliştirme, varolma amacına yönelik olarak araçları kullanma biçimini güçlendirmiş ve beslemiştir. Mevcut yapının modern değerler ve bilimsel bilgi karşısındaki edilgen vasfı ve devletin bizzat yapısında, yani kurumlar arasındaki ilişkide düşülen zaafiyet ve sıkıntıların, muhalefet hareketinin meşrulaştırılmasına önemli bir katkı sağladığını da düşünürsek, örgütün neden etkin olduğunu anlamış oluruz.

Ülke içinde ve dışında aynı amaçla kurulmuş olan cemiyetleri kendine çekmeyi, kaynaştırmayı ve onlardan önce davranmayı başaran İttihatçılar, imparatorluğun en önemli siyasi gücü ve merkezi durumuna gelmiş, II. Meşrutiyeti ilan ettirmeyi başarmış ve iktidarı ele geçirmiştir<sup>19</sup>. Ne var ki bağlı buldukları dünya görüşü, oluşturdukları siyasi model ve siyasi eylem biçimi, gelenekte olan ve modern düşünceyle de dönüşerek katılaştıran "özcü- nesnelci" epistemoloji ve "evrim kuramı" onları daha baskıcı ve komiteci yapmıştır. 1908'den 1918'e kadarki süreç, daha doğrusu "iktidar ve muhalefet" ilişkisi, hukukun ve hürriyetin, "modern siyasi düşüncenin kavramları" altında nasıl tahrif edildiğini yeterince göstermektedir.<sup>20</sup> Öyleyse mutlakliyetin dayandığı felsefi temel

19 Bkz. Tarık Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, c.1/s.20-24

20 İleri okumalar için bkz. A. Bedevi Kuran, *a.g.e.*, s. 258-259; M.Selahaddin Bey, *a.g.e.s.* 60-113; C.Nuri, *a.g.e.* s.35-36; Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri*, MÜİFV Yay. İst.1987, s.191

ve dünya görüşü değişmediği müddetçe formel olarak hangi sistem kavramsal ve içerik olarak dile getirilirse getirilsin “mutlakiyetin tabiatı” devreye girer ve ona tabi olunur. Bunu, Tarık Z. Tunaya'nın<sup>21</sup> tespiti ile söylersek: On yıllık seçimler öyküsünün en belirli özelliği, yasal nefes alma borularının iktidar partisince tıkandığı, kapalı iktidar ve tek parti rejimine ulaşıldığıdır.

Anahatlarını verdiğimiz *siyasi örgütün fikri alt yapısı* “modern bilimsel dünya görüşünün” inşa edildiği eğitim kurumlarında oluşturulmuştur. “Bilimsel bilgi merkezli” dünya görüşünün ideolojisi olan pozitivizm, elitlerden başlayarak, Osmanlı Devleti'nin yaşadığı radikal dönüşümün, algı kalıbı değişiminin ana dinamiğini oluşturur. Yeni bir bakış tarzı ve yeni bir toplum projesidir. Pozitivizm, geleneksel ve İslami ortodoksinin ya da Osmanlı ortodoksinin merkezinde doğarak büyüüp yayılan bir epistemik azınlığın ideolojisidir. Osmanlı toplumu açısından bakıldığında bir radikalizm türüdür; sonradan kazandığı yaygın durum gözönüne alındığında pozitivizm değişim serüvenimizin temelini teşkil eden bir ideolojidir. Pozitivizm doğal ya da toplumsal gerçekliğin onu algılayan insan zihninden bağımsız ve kendi kendine yeterli bir varoluş biçimi olduğu yolundaki metafizik inanca dayalı bir realizm formudur.<sup>22</sup> Bu nedenledir ki bilgiyi görünenle sınırlayan, dolayısıyla, bilimi gerçeğe ulaşmanın tek yöntemi, bilginin nihai kriteri olarak olguları gören bir ideolojinin eğitim kurumlarında öncelikli yere sahip olması, zihniyet değişiminin hangi yönde seyrettiğini yeterince gösteren bir argüman olarak karşımıza çıkar.

Hiç kuşkusuz bu okulun siyasal muhalefet merkezi olmasının temel nedeni, burada eğitim gören öğrencilerin modern düşüncenin temel sabiteleri olan **bireycilik, devrimcilik, toplumculuk, hürriyetçilik, devletçilik** ve **evrimcilik** gibi felsefi akımları benimsediklerinden<sup>23</sup> dolayı içinde yaşadıkları toplum değerleri ile korkunç bir çatışmaya düşen birer tip olarak ortaya çıkmış olmalarıdır. Kuşkusuz bu tip, batılılaşma sonrası ortaya çıkan “yeni adam” ile benzerlik göstermektedir. Ama uslubu, olaylara bakış açısı çok daha keskin olmaktadır. Pozitivizm'in büyüüne kapılan Jön-Türkler, toplumu tamamen bir din-

21 A. g. e. c. I/ s. 27

22 H. Arslan, a. g. m. s. 544; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay. İst. 1979, s. 154 Levent Köker, *İki Farklı Siyaset*, Vadi Yay., İst. 1998, s. 20

23 H. Ziya Ülken, a. g. e. s. 139

bilim çatışmasının ortaya çıkarttığı denge olarak algılamaktadırlar<sup>24</sup> İslam'ın temel değerlerini bazen doğrudan bazende dolaylı olarak hafife almaları bir zihniyet uyuşmazlığının, algı kalıbı değişiminin tamamıyla netleştiğini ortaya koymaktadır.

Jön-Türklere göre modernleşme, dinin oynadığı rolün bilime devredilmesi ile başarıya ulaşabilirdi. Bu görüş ise doğal olarak toplumun bir din-bilim çatışması üzerine kurulu olduğunu varsaymaktaydı. Toplumunu çeşitli grupların kendilerine düşen payları aldıktan sonra, adil bir yönetim altında denge içinde bir sistem olarak kabul eden Osmanlı geleneksel düşüncesi açısından bu görüşün ne kadar keskin olduğu ortadadır.<sup>25</sup> Bilim ile bir milletin kurtuluşunun nasıl mümkün olabileceği meselesi iki şekilde açıklanmaktadır. Birincisi toplumun belli yasalara bağlı olduğu ve bunun bilim yoluyla keşfedileceği görüşüdür.<sup>26</sup> Bu düşüncenin temelini **sosyal darvinizm oluşturmaktadır**. Kanuni tabii olarak adlandırılan bu teori onlara göre toplumdaki gelişmeyi ortaya çıkaracaktı. Kendi aralarındaki bölünmeyi bile bu teoriyle açıklamaları oldukça ilginçtir.

Terakki düşüncesinin temelini oluşturan bu fikir her ne kadar bazı pürüzlere konu olsa da, hemen hemen her fırsatta değinilen ve fazlaca müphem bir durumu tanımlamak için kullanılan felsefi bir tema olarak belirlemektedir. Bilimsel bilginin nesnelci, özcü temeli bireyin toplum içindeki yerini önemsemeyen bir anlayışın öne çıkarılmasına sebep olmuş ve bunlara değer atfedilmiştir. Samuel Smiles, Schopenhauer, Büchner, Gustave Le Bon gibi kişilere yapılan göndermeler ve bu hareketin öncüleri tarafından yapılan çeviriler siyasi hareketin fikri temeli hakkında önemli ipuçları vermektedir. Sözelimi Abdullah Cevdet,<sup>27</sup> G. Le Bon'un, *Asrımızın Nususi Felsefyesi*, adlı yapıtını toplumsal yasaların manzumesini içeren bir "mecelle" olarak adlandırarak bir değişim ve geçiş devri yaşayan Türkiye'nin bu eserin hüküm ve nazariyelerini teemmül ve hazmetmesi gerektiğini vurgular.

24 *A.g.e., c.1/s. 46*; E.Kuran, *a.g.e.* s.31

25 *A.g.e., c.1/s. 50*

26 Gustave Le Bon, *Asrımızın Nususi Felsefyesi*, Çev. Abdullah Cevdet, Matbaa-ı İçtihat, İst.1913, (İfade-i Mütecim) s.30; Meselenin düşünsel ve toplumsal temelini ve bu düşüncenin epistemolojik dayanaklarını anlamak için bkz. H.Arslan, *a.g.m.* s.550-551

27 A.Cevdet, "İfade-i Meram" s.30

Bilim ile milletin kurtuluşunun ikinci yolu; her alanda etkili olan bilimin yönetim konusunda da devreye girmesidir. Yönetimin artık çağdaş bilimsel bir çizgide olmasının gerekliliği sürekli işlenen ikinci bir tema olarak karşımıza çıkmaktadır. Yönetimin, bilim yoluyla evrenselleşeceğini dile getiren Jön-Türkler, artık ortak siyasi değerlerden ve kurumlardan söz edilebileceğini ileri sürmektedirler. Bunun temelini de, kişiye bağlılık olan bir yapının yerine ussal ve yasaya bağlı bir yapı oluşturacaktır. Soyut değerlerin büyümesine kapılan Jön-Türklerin,<sup>28</sup> toplumsal eylem alanının determinist yasalarla keşfedileceğini söylemeleri ve bu nedenle de katı kurallar getirmeleri daha ileriki süreçte siyasi açıdan şahsa bağlılığı daha da pekiştirmiştir. Başka bir deyişle Jön-Türkler dinin mutlak değerlerinden kurtulmaya çalışırken, pozitivistin evrensel ve belirleyici değerlerini kabul etmekle bilimsel skolastizme düşmüşlerdir.

Jön-Türklerin öne çıkardıkları dünya görüşü monist ve evrenselci olduğundan hürriyet ve hukuk gibi kavramlara vurgu yapsalarda baskıcı temayüllerden kurtulamamışlardır. Elbetteki özcü ve nesnelci temellere dayanan bilim anlayışı batı geleneğinde her zaman adalet, hukuk ve hürriyet kavramlarını iktidar ve otorite merkezli bir yorumlamaya tabi tutmadığı hatta bazen aklın öncelenmesinin bireyin bağımsızlığını güçlendirdiği ortadadır. Ne var ki, Jön-Türklerce taşınan söz konusu bilim anlayışı ilginç bir şekilde kendilerinin eleştirdiği geleneğin kutsal diliyle yorumlandığından dolayı iktidarı ve otoriteyi güçlendirmenin bir aracı olmuştur. Cemiyetin işleyişine ilişkin olarak belirlenen esaslar ve cemiyetin işleyiş tarzı,<sup>29</sup> örgüte üye olan kişilere verilen siyasi rol özü itibarıyla baskıcı ve tanımlayıcı, dolayısıyla tahakküm edici verilerle içiçedir. Bu nedenle **Jön-Türklerin, yönetime karşı geliştirdikleri siyasi muhalefet ve dayanakları** ile iktidarı ele geçirdiklerinde icra ettikleri siyasi eylem arasında paradoksal bir ilişki bulunmaktadır.

28 Bkz. M.Şükrü Hanioğlu, *a.g.e.*, c.1/s. 54-68; Mehmed Selahaddin Bey, *a.g.e.* 23-35

29 Tarrık Z.Tunaya, *Osmanlı İhtihat ve Terakki Cemiyetine İlişkin Belgeler*, adlı başlık altında verdiği "beyanname ve siyasi program" larda yer alan kararlar, örgüte girme ve rol alma faaliyetinin, karar mekanizmasının, örgüte tabi olmayanlara karşı belirlenen siyasi tutumun dayandığı ölçütler, çok açık olarak istibdatın başka bir şekle dönüştüğünü gösteren argümanlarla doludur. Bkz. *Türkiye'de Siyasal Partiler*, c.1/s.40 - 120; H.Ziya Ülken, *a.g.e.* s.348

## II. Jön-Türklerin Muhalefet Dayanakları ve Önerileri

II. Abdülhamit'e karşı oluşturulan muhalefetin içinde çok farklı fikri eğilimler olmasına karşın ortak bir noktada buluşuyorlardı. Buluştukları ortak nokta da şu: Devletin modernleşmesi, genel bir toplumsal reformla birlikte olmalıdır. II. Abdülhamit teknik, askeri teşkilat ve eğitim alanında yenileşmeye hız kazandırdığı, bu alanda yoğun bir çaba gösterdiği halde, böyle bir muhalefetin altında istenilen şeyin, sultanın ve yönetici sınıfın **geleneksel otokratik** durumunun yerini, yeni oluşturulacak bir düzenin alması ve tebanın egemenliği paylaşmasına olanak verecek bir seçimle kurulacak parlamento ve anayasayla sınırlanan siyasi bir yapının yer almasını gerçekleştirmeğe matuf olduğu anlaşılmaktadır.

Jön-Türklerin, ürettikleri argümanlar birliği koruma ve meşrutiyet sistemini bütünüyle uygulamaya yönelik gerekçelere dayanmaktadır. Ancak toplumsal ve siyasal ikilemin ürettiği bunalımın getirdiği endişeler, toplumsal bilinçte oldukça etkili olan kültürel kodun ürettiği tutuculuk ve her şeyden önemlisi devletin parçalanma aşamasına geldiği durumda kendini açığa vuran psikolojik baskının iktidarı sürüklediği yerden meseleye bakarsak, burada yer alan argümanların daha zayıf olduğunu söylememiz için çok açık ve somut gerekçelerin olması gerekir.<sup>30</sup> Meseleye II. Abdulhamit açısından bakmak gerekirse hem ortamın sağladığı imkânları devreye sokarak ana bünyeyi rahatsız eden yöndeki gelişmeleri önlemek hem de iç ve dış muhalefetin ürettiği etkileri aşmak için mevcut durumu ancak şahsi bir yönetimle yürütmenin mümkün olduğuna kendini inandırmış olduğu düşünülebilir.

II. Abdulhamit'in değişimi yapabilecek kadroların yetişmesi için "Harbiye, Mülkiye, Tıbbiye ve Terbiye" alanlarında yenileşme hareketlerine katkı sağladığı bilinmektedir.<sup>31</sup> Özellikle bu kurumlarda modern düşüncenin ürettiği "bilimsel bilgi" ve "modern bilimsel dünya görüşü" öğretili olduğu, daha da önemlisi ilmiye sınıfı ve bunun kurumlarının ihmal edildiği bir yapının ne üreteceği bilindiği halde, sırf iktidarı korumak için istibdat yapıldığı şeklindeki bir yak-

30 Ahmet Mithat, *Üss-i İnkılap*, İst. H.1294, s.9

31 E.Kuran, *a.g.e.*, 44

laşım modern düşüncenin şekillendirdiği bir zihin açısından doğru görülebilir. Ancak geleneksel tarihi yapının içinden bakıldığında böyle bir değerlendirme- nin anlamlı olduğunu söylemek oldukça zordur.

Öyle anlaşılıyor ki II. Abdülhamit, büyük bir ihtimalle Jön-Türklerin “modernleşme projesinin” fikri, siyasi ve ahlaki içerik taşımadığı görüşünü paylaşmaktaydı. Uzun süre direnmesinin arka planında “sıradan hevesler” “şahsi kompleksler” olsa bile, “modernleşme hareketini”, osmanlı toplumunun ana bünyesinden gelen ve yetişen kişiler tarafından yapılmasına bir zemin hazırlama niyetinin yer aldığı akla gelebilir. Her ne kadar sistemin dayandığı inanç sistemi ve temel politika yerini korusa da, kurumsal anlamda görülen değişim, sistem içi değişimin varlığını gösterir. Çünkü modernleşmenin sac ayakları mesabesinde olan Harbiye, Mülkiye, Tıbbiye, Terbiye gibi kurumların gelişmesine yönelik faaliyetleri başka türlü açıklamak mümkün değildir<sup>32</sup>. Aslında burada söz konusu olan, siyasi muhalefetin öne sürdüğü fikirler ve önerilerin “şüphe ve tereddüte”<sup>33</sup> konu yapılması ve söylenenin ötesinde daha farklı amaçların saklandığı görüşünün belirleyici olmasıdır.

Modernleşme ile gelenek arasında içten içe işleyen tereddütün ortadan kalkmasını, acil ve hızlı tedbir alınmasını öneren “modernist kadro” bu dönemdeki eğitim kurumlarında yetişmiştir. Meseleye bu perspektiften bakarsak “çok değişik umutlar ve tarihi hesaplaşma” içinde olan güçlerin kendi lehlerine gelişen süreci engellemekten başka bir çaresi yoktu diyebiliriz. Daha doğrusu burada söylemek istediğimiz husus: II. Abdülhamit ne ulu hakandır, ne de kızıl sultandır. Her iki adlandırmada tarihi ideolojik kalıplarla okumanın sonucudur. Çünkü mutlakliyetin epistemolojik karakterini “tekil ve baskıcı” siyasi tutumlardan ayrı düşünmek mümkün olmadığı gibi, modernitenin değer yüklü ideolojisi olan pozitivizmin dayandığı “mekanik evren ve epis-

32 Şeyhülislam Cemalddin Efendi, *a.g.e.*, s.35

33 İleri okumalar için bkz: Feroz Ahmad, “1908-1914 Yılları Arasında Büyük Britanya’nın Jön-Türkler’le Münasebetleri”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, Edebiyat Fakültesi Mat. İst. 1971, s. 153-170; Mehmed Selahattin Bey, İttihat ve Terakkinin Kuruluşu Ve Osmanlı Devleti’nin Yıkılışı konusunda bildiklerini sıralarken, Jön-Türkleri, memlekette kötü maksatları gerçekleştirmek için bir araya gelen kişiler olarak tanımlar. Ona göre İttihat ve Terakki Cemiyeti, doğuda siyasi ve iktisadi menfaatleri için bazı devletlerle, gizli cemiyetler için bir adrestir. (Bkz. *a.g.e.*, Kahire, 1918, s.19-20).



**temoloji” bağlamında üretilen bir siyaset anlayışını da “tekil ve baskıcı” olmaktan ayrı düşünmek mümkün değildir.**

Jön-Türkler’in “bilim ve seçkincilik ideolojisi”ni incelemeleri<sup>34</sup> hem muhalafet eyleminin hem de iktidarı ele geçirdikleri zaman yönetimin baskıcı ve tahakküm edici karektere bürünmesinde etkili olmuştur. Çünkü bu anlayışa göre “bilgisel” anlamda üstün olan kişilerin devleti yönetmesi bilimin gereğidir. Zaten siyasal alandaki yazıların içeriği, genellikle çağdışı olduğu iddia edilen siyasi düzenden yakınma ve modern siyasi modelin Osmanlı toplumuna taşınması isteği ile sınırlıdır. Model taşıma isteğinin Devlet’in bağlı bulunduğu inanç sisteminde ve geleneksel siyaset anlayışında köklü bir değişimi içermesi iktidar ile muhalefet arasındaki mesafeyi giderek açmış ve ve ülkenin temel sorunlarını tartışmaktan daha çok engelleyici bir karektere bürünmüştür.

Abdülhamit’e karşı harekete geçen siyasi muhaliflerin muhalefet dayanakları felsefi bir içerikten daha çok durumu tespitte yöneliktir. Ancak durumu belirlemeye yönelik bu girişim, siyasi muhalefeti “eyleme” dökmeye yönelik temalarla içindedir. Nitekim Jön Türkler, keyfi iktidarı, kurduğu fesat sistemi, zulmü ve memleketi sürüklediği felaket nedeniyle hükümdarlığı ve halifeliği dinen caiz ve meşru görülmeyen Abdülhamit’e karşı kıyam etmenin ve huruca kalkmanın gerekli olduğu<sup>35</sup> teziyle dinamik güçleri doğrudan fiili direnişe yönlendirmeyi amaçlarlar. Bu bağlamda tedenni, vatanın inkırazı ve tahribi gibi kelimelerle, cehaletin, geriliğin, kaosun sorumlusu olarak gösterilen II. Abdülhamit, ekonomik istikrarsızlığın sebebi sayılmakta, bunu aşmak için bilimsel kalıpların devreye sokulmasının, halkın uyanmasının, gerçek bir hürriyet ortamının oluşturulmasının gerekli olduğu vurgulanarak şu öneriler sıralanmaktadır:

34 Ş.Mardin, *A.g.e.*, s.17; Enver Z. Karal, *a.g.e.* c.8/s.537

35 Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, TTK Yay., Ank.1991, c.II/Kısım IV, s. 10; Z.Tunaya, *a.g.m.*, s.171; M.Selahaddin Bey, *a.g.e.* s.33-34; Abdülhamid’in hal’i için verilen fetva şöyle açıklanmaktadır: “Mahmut Şevket Paşa’nın düzenlediği Yıldız Sarayı’nın tecrid edildiğine dair bir telgraf üzerine mebusları mecliste toplattılar. Oraya davet edilen fetva emiri ilim sahibi Nuri Efendi’nin, Antalya Mebusu **Elmalı Hamdi Efendi’nin** karalamış olduğu fetva müsveddesi kapsamını, Şer-i Şerife aykırı olduğundan onaylamama konusunda ısrar etmesi üzerine Şeyhulislam Cemaleddin Efendi’nin ısrarlarıyla Rumeli Kazaskerliğine getirilen Ziyaeddin Efendi, yapılan baskılarla fetva müsveddesini imzalamaya mecbur olarak hal’e karar vermiştir. (s.33)

I. Siyasi ve içtimai gelişmeyi sağlamak için ilim ve ahlak hakim olmalıdır. Bunun içinde mazinin ahenk ve terakkiye uymayan akımına sed çekmek, batıl akide ve hurafeleri, zeka, tefekkür, fen ve sanayinin teftiş ve nezareti altında mahvetmek lazımdır. Haketme faaliyeti, akla, irfana ve bilime dayanmalıdır. <sup>36</sup>

II. Aydınların ilim ve ahlak ışığında öncülük etmeleri, itimatsızlığın ortadan kaldırılması, halkın uyanışının sağlanması gerekir.

III. Modern düşüncenin entellektüel temeli, mevcut durumun değişmesi gerektiğini göstermekte, yaratıcı düşüncenin önüne durmak mümkün olmadığından, toplumsal sorumluluğumuzu bu yönde geliştirmeliyiz.

IV. Bir memleketin bağımsızlığı maddi bağımsızlığa bağlıdır. Sırf siyaset ve orduya dayanma zamanı geçmiştir. Dolayısıyla bilimsel bilgi eşliğinde ekonomik üretim faaliyetlerine geçilmelidir. Ancak bunların yapılması da siyasi kurumların değişmesine bağlıdır. Öyleyse sadece veraset usulünü değiştirmek yeterli değildir. Asıl yapılması gereken şey: Milletin uyandırılması, akıl ve insaf ölçülerini aşan yöneticilere karşı milli uyanışın harekete geçirilmesidir. Bu sağlandıktan sonra “meşveretin tesis ve ihyası şarttır”. Yani “meşrutî rejime” geçilmelidir. Halkın devlet işini gözetmesi ve yönetime katılması sağlanmalıdır. <sup>37</sup>

Özetlemek gerekirse, II. Abdülhamit'e muhalif olan Jön Türklerin çok ağır dille seslendirdikleri iki temel önerme var: Birincisi Osmanlı Devleti bir istibdat pençesinde, hükümet böyle bir idarenin devamını istemektedir. İkincisi, şahsi ve keyfi idareden Abdülhamit sorumludur. <sup>38</sup> Muhalifler tarafından bir “fesat sistemi” kurmakla suçlanan II. Abdülhamid ahlaki değerlendirmeye tabi tutulur. Değer ifade eden kavramlarla tanımlanır. Abdülhamit'in hem islami hemde insani değerlere aykırı hareket ettiğini kanıtlamak için modern siyasi kavramlarla, geleneksel müslüman siyaset düşüncesinin düşüncesinin merkezi kavramlarını sentezlemeye girişirler.

Jön-Türkleri muhalefete iten temel nedenlerin başında, içinde yaşadıkları toplumsal düzen ile düştükleri değer uyumsuzluğu, zihniyet farklılığı gelir.

36 Enver Z.Karal, *a.g.e.* c.7/s.522; Şeyhu'l İslâm Musa Kazım, “Dini İçtimai Makaleler” Evkaf-ı İslâmiye Mat. İst.h.1336, s.279

37 Tarık Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, c.1/s.39- 120

38 Tarık Z.Tunaya,*a.g.m.*,s.169

Öyleyse burada üzerinde durmamız gereken temel konu: Jön-Türklerin, hayatı ve toplumsal olayları nasıl algılamakta olduklarını ortaya koymaktır.

Jön-Türklerin öncülerinden biri olan Ahmet Rıza'ya göre "... Cemiyet, kavanin-i tabiiyeye tabi' bir vücud-i mürekkebirdir..."<sup>39</sup> Bu tanım, cemiyeti açıklamanın yöntemini çok net olarak belirler. Evreni maddi düzen olarak görmeleri ve içinde cerayan eden tüm olayları maddi bir düzeyde ve nitelikte açıklama isteği,<sup>40</sup> onları böyle bir yönetime itmiştir.

Jön-Türkler, insanların, kurdukları siyasal düzenin tabii bir dengesi olduğu fikrini ve bu dengelyi oluşturan kanunların belirli bir doğal çizgiyi izlediği görüşünü paylaşıyorlardı. Dolayısıyla bu temel önerme, onları, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu durumun, "tabii dengelyi ve doğal çizgiyi" engelleyen unsurların bilimsel yöntemle açıklanarak aşılabilceği sonucuna götürüyordu. Onlara göre bu alanda gerçekleri görebilenlerin, içtimai doktorların<sup>41</sup> muhalefet ortaya koymaları fiziki bir zorunluluktur. Bu anlamda Jön-Türklerin temel sorunsalı, açık olan bir değişime uyabilecek fenni bir yöntem biçimini kurmaktan ibarettir. Meseleye bu şekilde bir yaklaşımla ve fenne dayanarak siyasal muhalefeti örgütlemenin pek çok açık noktayı ortada bıraktığı anlaşılmaktadır.

Birinci nokta: "Eğer inkılab sevk-i tabii ile tedrici olursa hüsn-i netice verecekse...", bu doğal gidişatta acaba "içtima-i tabiilerimiz" nasıl rol alacaklardır? İşte bu soru cevaplanamıyor ve örgüt içinde sık sık icraat-evrim tartışması yapıyordu. İkinci nokta: muhalefetin temeli, bilimsel olarak gerekli ve

39 A.g.e. s.604

40 Abdullah Cevdet, *Funun ve Felsefe, Felsefe Sonihaları*, Matbaa-ı İçtihad, İst.1912, s.11-14

41 Abdullah Cevdet, "İfade-i Meram" s.9; "içtimai tabiblik" ifadesi bilimsel bilgiye dayalı düşüncenin çok etkin olduğu bu dönemde bir çok aydın tarafından dile getirilir. Sözelimi Celal Nuri, Osmanlı devletinin durumunu "gebe kadın" metaforu ile açıklamaya çalışır. Siyasal ve toplumsal alanda görülen olumsuzlukları anılan metafor çerçevesinde tartışır. Celal Nuri, hükümet ve devletlerin karşılaşılabilecekleri hastalıklar pek çoktur, hükmünü verdikten sonra, şimdiye kadar siyaset düşünürlerinin neden bir devletler fizyolojisi ve patolojisi icat etmediklerine hayret eder. Yalnız doktor Gustave Le Bon'un bir siyaset psikolojisi geliştirdiğini, bunun da çok muhim olduğunu vurgular. Bu tespitten sonra C.Nuri, Osmanlı devletinin devamlı surette illetlere duçar olduğunu, bir çok kez ameliyat-ı cerrahiye masasına yatırıldığını ancak "tabib"lerin nasihatlarına kulak asılmadığından istenildiği gibi değişim olmadığını ısrarla vurgular. (*Tarihi İstikbal*, Yeni Osmanlılar Mat. İst. H.1331, s.28-29, 103)

modern bir yapının oluşturulması sonucunda, devletin kurtarılması şeklindeki bir fikri kurguya oturtulunca; halkın, nasıl kendileriyle birlikte ihtilal yapma konusunda ikna edilebileceği sorunu hissedilmeye başlanıyordu. Doğal olarak bu düşünce, “temsil”i artırmak şeklinde bir yanı oldukça ihmal ettiğinden ve yahut onu da; her milletin en akıllı adamlarını seçerek başkente yollaması biçiminde sunduğundan, halka farklı bir yaklaşımı gerektiriyordu. <sup>42</sup> Böylesi bir anlayış, Jön-Türkleri halktan kopuk, seçkin bir sınıf konumuna ittiğinden, bu düşünce tarzı siyaset olayını büyük çapta dışlıyordu. Halbuki “ayrılıkçı milliyetçilik” problemi, bir terakki sorunu değil, doğrudan siyasi bir sorundu. Meseleyi siyasi bağlamda düşündüğümüzde, kendisini “bir hükümet-i meşrûta değilse de bir hükümet-i adile” olarak tanımlayan bir yönetim daha tutarlı görünmektedir.

Bir süre sonra, Osmanlı Devleti’nin temel sorunun siyasi olduğunu anlayan Jön-Türkler, en başta milliyetçilik konusunda Yeni Osmanlılar gibi, bütün unsurları Osmanlı vatan severliğine davet etmeye başladılar. Jön-Türklerin işlemeye başladıkları ilk konu: Osmanlılık oldu. Bunlara göre; geniş bir yelpazeye yayılan Osmanlılık ideali, baskı uygulamayan bir siyasi düzen içinde Osmanlı Devleti’nin kurtuluş çaresi olabilirdi. Bir üst kimlik olarak dile getirilen Osmanlılık, herkesin kendi alt kimliğinde hür olarak yaşadığı ve üst kimliğe ortak gayelerle bağlı olduğu çoğulcu bir model olarak sunulur. Ne var ki Tunalı Hilmi Bey, Osmanlılık ile Türklük arasında birebir ilişki kurarak çoğulcu modelin zayıf yönlerine dolaylı olarak işaret eder. Daha sonra Yusuf Akçura<sup>43</sup> da bu görüşü Türk milliyetçiliğinin temeli saymaktadır. Fakat hemen belirtmemiz gerekir ki, bu görüş, o dönemde akla gelse bile böyle bir görüşe yönelmeyi önleyecek çok güçlü engeller bulunmaktadır.

Hükümet-i hazıranın adalet, müsavat ve hürriyet gibi insanların hukunu ihlal eden ve bütün Osmanlıları terakkiden meneden anlayışına karşı muhalefet etmeyi temel amaç olarak belirleyen Jön-Türkler, kurtuluşu “miliyet, kavmiyet, cinsiyet, mezhep” farklılığını öncelemeden bir anlayışta buluyorlardı<sup>44</sup>.

42 M. Şükrü Hanioğlu, *a.g.e.*, s.607-608

43 Yusuf Akçura, *Türk Yılı 1928*, Yeni Matbaa, İst. S.394-395

44 Tarık Z. Tunaya, *a.g.e.* c.1/s.39-40; (Belge I. Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin İlk Beyannamesi, madde: 1-2); Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, TTK Yay., Ank.1991, s. 20

Mevcut yönetimi buna engel gördükleri için tarihsel değişimin ürettiği felsefi ve siyasi kavramların tümünü kullanmanın gereğine inanıyorlardı<sup>45</sup>. Ancak siyasi bir model önerme konusunda kekemeliğin daha baskın olduğu gözlemlenmektedir. Yönetim tarzının nasıl olması gerektiği konusunda bocalayan Abdullah Cevdet şöyle der;

*“Prensip itibariyle çoğunluğun azınlığı değil, azınlığın çoğunluğu idare etmesini kabul ettiğim halde, hakimiyet halka aittir esası haricinde bir hükümet şeklini isteyen olmayada mecburiyet vardır. Her devlette muhtelif mesleklerin, farklı sanatların saliki ve müntesipleri, tesis ettikleri ittihatlar, ortaklıklar, birliktelikler ve dayanışma vasıtasıyla devletlerin rolünü azaltıyor. Devletlerin hüküm ve etkinliğini paylaşıyorlar. Bu toplumsal olgu Avrupa'nın büyük ve küçük devletlerinde giderek yaygınlaşıyor... Bu gösteriyor ki halka dayalı bir hükümet fiili ve hakiki bir mahiyette merhaleler kat'etmektedir.”<sup>46</sup>*

Halkı eğiterek ona her şeyin üstünde olan kanunları öğretme, gerçek gelişme çizgisinin seyrini göstererek onu müttefik haline getirme tezleri öne çıkarılırsa, çok kısa zamanda söz konusu tez geçerliliğini yitirdi.<sup>47</sup> Buna bağlı olarak insanları kendi anlayışları çerçevesinde yönlendirme ve siyasi bir eyleme sokmada başarısız olan seçkinler kendi anlayışlarında değişime gitmenin kaçınılmaz olduğunu gördüler. Yinede bu aşamada halk ağır sitemler ve yakın-

45 A.Cevdet, “Tekmile” s.98

46 A.Cevdet, “İfade-i Meram” s.20; Bu konudaki kararsızlık iktidar oldukları dönemde de sürmüştür. Kavramların içeriklerinden boşaltılarak dile getirildiğini, İttihat ve Terakki Fırkası'nın bu konuda belli bir programa sahip olmadığını söyleyen ve eleştiren C.Nuri şöyle der; “Bir hükümet, millete, milletin çoğunluğunun görüşüne dayanarak iş görebilir. Veya saltanata dayanır. İkisinin arasında bocalayan İttihat ve Terakki hükümeti monarşide olduğu kadar bile esaslı teşkilata malik değildir. Keza aynı kuvvet Cumhuriyet hükümetlerinde olduğu gibi milletin çoğunluğuna dayanan bir iktidarda değildir”. Peki, ittihat ve terakki nedir? sorusunu C.Nuri şöyle cevaplandırır: İttihat ve Terakki Cemiyeti biraz mahiyet-i şahsiyeye haizdir. İttihat ve Terakki kökleşmiş, belli bir olgunluğa ulaşmış bir fikrin ürünü olmaktan ziyade birkaç hamiyet perver zatın memleketi kurtarmak için teşkil ettikleri bir heyet ve cemiyettir. Teşkilatın öncülerinden bir kaç cemiyetten ellerini çekseler cemiyet dağılır ve memleketin kurtulması fikri de yok olur gider. Görüşümce ittihat ve terakkinin en büyük menfaati biraz daha geniş fikirli olarak bu garip mahiyeti izale bir esas koymaya istinad eder. (a.g.e. s.113-114)

47 Yusuf Hikmet Bayur, a.g.e. c.I/kısım IV, s.11

malarla “içinde bulunduğu duruma” layık görülmeye başlandı. Dolayısıyla halka ulaşmanın bir yolu olarak din, toplumsal gelişmeyi ve değişimi sağlamada politik bir araç olarak devreye sokuldu. Modern bilimsel dünya görüşünün, gelecekteki bir toplumda, dinin oynadığı rolü yerine getirememesi, Jön-Türkleri, bilimsel argümanları dini form altında halka sunmanın yollarını keşfetmeye sevketti.

Karşılaştıkları bu sorunları, gayet mekanik ve basit temellere dayanan bir yöntemle çözenin mümkün olmadığı anlaşılınca siyasi eylem; seçkin teori, bilimsel bilgi ve İslam sentezi ile yeniden şekillenmeye başladı. Bu sentezde Gustave Le Bon’un fikirlerinden yararlanarak, madem ki günün koşulları altında, kitlelerin siyasete katılımını durdurmak ve işi dehalara bırakmak imkanı yoktu, o takdirde halka, seçkinlere ait fikirler devamlı olarak anlatılmalı ve onların bu düşünceleri kendi meseleleri olarak kabulü temin edilmeliydi<sup>48</sup>. Bir süre sonra merkez yayın organı, halka yönelik propogandanın böyle bir özellik taşıması gerektiği yolunda telkin yaptığı ve ulemanın, halkı tanımlayışına duyulan ilgi dile getiriliyordu.

Değişik fikri eğilimlere ev sahipliği yapan bu hareket içinde “yaratıcı düşünceden” ziyade, iktibas baskındır. Abdullah Cevdet, Felix Isnard, Louis Büchner ve Gustave Le Bon gibi materyalistlerin etkisi altındadır. Onların yapıtlarını yorumlama durumunda olan A. Cevdet, nassı önceleyen bir geleneğin içinde yetiştiğinden dolayı insanı maddenin bir ürünü, insan eylemlerini de maddenin enerjiye dönüşen yansımaları olarak gören bu düşüncenin verilerini din gibi algılamakta ve naslaştırmaktadır.<sup>49</sup> Öyleki G. Le Bon’dan yapmış olduğu çeviri tarihsel eylem alanını “naslara” bağlayan bir anlayışı temsil eder. A. Cevdet, toplumun yeniden inşasını bu nasların içleştirilmesine bağlar. Dini dogmatik bularak eleştiren bir anlayışın tarihsel eylem alanını naslara bağlaması üzerinde düşünülmesi gereken ilginç bir ironidir.

İnkılapçı ve ihtilalci bir dille sorunlara yaklaşan Prens Sabahattin Edmond Demolins ve Frederic Le Play’ın **İlm-i İçtimai** teorisini Osmanlı Devleti’nin

48 Gustave Le Bon, *İlm-i Ruh-i İçtimai*, Çev. Abdullah Cevdet, Amedi Mat., İst. 1924, s.51-53

49 Bkz. A. Cevdet, *Fizyolocya-ı Tefekkür*, İstapan Mat. İst. h.1308.

içinde bulunduğu sorunları çözenin biricik yolu olarak görür.<sup>50</sup> Fenni içtimai ve adem-i merkeziyet temaları onun düşüncesinin özünü oluşturur. Kanun-i Esasi tabirinin yerine meşrutiyet kavramını kullanır. Siyasi görüşünü; bireysel özgürlüğü ve toplumsal saadeti sağlamak için fenni içtimain halk arasında kabul görmesini sağlamak, Osmanlı Devlet’inde yer alan farklı unsurların birliğini gerçekleştirmek, medeni ülkelerde Osmanlı Devleti’nin hukukunu savunmak ve Türklük lehinde bir fikri akımın doğmasını temin etmek, memleketin önemli bölgelerinde teşkilatlar kurmak<sup>51</sup> şeklinde özetlemek mümkündür.

Prens Sabahattin hem Batı’dan aktarılan düşüncelerin hem de Devlet’in siyasi bünyesine ilişkin olarak ileri sürülen bir çok görüşün yetersizliğini dile getirir. O, daha çok Anglo-Sakson dünyasının modernleşme tecrübesini ve uygulamasını anlamlı ve uygulanabilir görür. Merkeziyete dayanan meşrutiyette teftiş memleketin bir noktasından başlayarak diğer bölgelere doğru yayılır. Memurların hemen hemen tümünü merkez tayin ettiği için vilayetlerin bütün ihtiyaçlarını onlardan etkilenmeyen fertler çözmeye çalışır. Böyle bir idare ister hükümdarlık isterse meşrutiyet olsun istibdattır. Adem-i Merkeziyete dayanan meşrutiyette ise teftiş memleketin en küçük nahiyesinden başlayarak tedrici olarak büyüye büyüye merkezde son bulur. Bu durumda her nahiye, kaza ve vilayet meclisleri memurlarını faydalarının gereği olarak namuslu ve muktedir kişilerden seçerler. Hoşnut oldukları zaman görevde tutarlar, hoşnut olmadıkları zamanda değiştirirler. Bunu bilen memurlar işlerinin gereği ne ise onu yapar ve topluma fayda sağlarlar. Daha da önemlisi bulunduğu yerin ihtiyaçlarını, potansiyelini bildiğinden bunları daha düzenli ve etkili biçimde koordine eder. Bu zorunludur. Çünkü merkeziyetçi anlayış istibdatın kalıbıdır.<sup>52</sup>

İstibdatın içtimai hayatımızın zaafından ileri geldiğini, dolayısıyla bu zaafın ilmi yöntemle teşhis edilmedikçe modernleşme konusunda ileri sürülen fikirlerin bir heyuladan ibaret kalacağını dile getirir. Ona göre, İçtimai bünyeyi tanımadan yapılan ıslahat arızalar üretmeden başka bir işe yaramaz. Felaketin

50 Y. Hikmet Bayur, *a.g.e.*, c.I/ kısım: IV, s.21; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İst.1979, s.159

51 A. Bedevi Kuran, *a.g.e.*, s. 233- 235; Y. Hikmet Bayur, *a.g.e.*, s.21

52 Y. Hikmet Bayur, *a.g.e.*, s.22

sebeplerini ve saadeti hükümetin tabiatında değil cemiyetin hayatında aramak gerekir. Çalışmayı bilen ve bilerek çalışan bir millet ne içten ne de dıştan gelen zulme payanda olur. Mağdur ve hakirliğimizin sebebi kelimenin tam anlamıyla çalışmayı bilmemektir. Bunu öğrenmenin rehberi: Fenni içtimaidir.<sup>53</sup> Görüldüğü üzere fenni içtimai teorisi kalkınmanın temeli ve ana dinamiği olarak sunulmaktadır.

Bireyciliğin ve teşebbüs ruhunun ölmesini eğitim sistemine ve geleneklere bağlayan P. Sabahattin esaslı bir modernleşme projesinin buradan başlamasını önermektedir. İstibdatı yıkmanın yolu: Marifetle istikamettir. Ataletten doğan ve yaygınlaşan, bir anlamda kültürel kalıba dönüşen istibdat, ancak etkili ve yaygın faaliyetle ortadan kaldırılabilir. Öyleyse modernleşme bütün alanlarda ve herkes için olmalıdır. **Bu modernleşme seçim, dayanışma, görev dağılımında eşitlik, farklı unsurların hakkına riayet gibi temel meseleleri herkes için uygulamaya sokan ve uygulamada aksaklıklar varsa bunları gideren bir anlayışa dayanmalıdır.**<sup>54</sup> Prens Sabahattin'in merkezîyetçiliğe getirdiği eleştiri, İttihat ve Terakki'nin merkezîyetçi anlayışla yürüttüğü siyasetin ve idare tarzının yıkıcı ve zararlı sonuçlar vermesiyle anlaşılmalıdır.

Ahmet Rıza Bey ise "Rue Monsieur Le Prince" den taşan Auguste Comte'un terakki merkezli hümanist kaderci, pozitivist anlayışı paylaşıyordu. Ona göre "Osmanlı Devleti, kuvvetlerin birbirinden ayrılmasını, idari merkezîyet-sizliği, yerli halklar ile cemaatlerin haklarını tesis eden bütün uyrukların vicdan hürriyetini ve adaletin bağımsızlığını sağlayan bir kanunlar manzumesine maliktir."<sup>55</sup> Öyleyse asıl sorun kanunların uygulanmasıdır. Kanunların uygulanması ve temel hakların korunması temel amacımızdır. Daha önce ilan edilen, hatta bunların dine uygun olduğu belirtilen kanunların ihmal edilmesi siyasi bünyede görülen arızaların temel sebebidir. İslahatı herkes için istiyoruz. Ancak topraklarımızın birliği ve ayrılmazlığı esas alınmalıdır. Topraklarımızın

53 Prens Sabahattin, *Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkezîyet Hakkında Üçüncü Bir İzahı*, Mahmud Bey Matbaası, İst. h. 1324, s.18, 43,

54 P. Sabahattin, *İttihat ve Terakki Cemiyetine Açık Mektuplar; Mesleğimiz Hakkında Üçüncü ve Son Bir İzah*, Mahmut Bey Matbaası, İst.1911, (Naklen, H.Ziya Ülken, a.g.e. s.333-334

55 A. Bedevi Kuran, a.g.e., s. 227;Y. Hikmet Bayur, a.g.e., c.II/kısım: IV, s.7



bir kısmını devletten ayırmak isteyenler bu ülkenin düşmanıdır. Doğu medeniyetimizin ön vasıflarını, geleneklerimizi koruyarak, Batı'dan yalnızca ilmi gelişmelerin genel sonuçlarını almalıyız. Yalnız bunlar temessül edilebilirler ve hürriyet içinde ileriye doğru yürüyen bir ulusun yolunu aydınlatmak için gereklidirler.<sup>56</sup>

A. Rıza'nın önerisini şöyle özetleyebiliriz: **Birlik, İmparatorluğun bütünlüğü ve dağılmazlığı, Osmanlı hanedanının tahtta kalması, herkesin kanun önünde eşit olması, adaletin bağımsızlığı, vicdan hürriyeti, ulusun temsilcilerinin kanunların yapılmasına iştirakları ve mevcut bütün kanunların kesin olarak uygulanması.** Bu program geniş bir hoşgörülle uygulandığı takdirde yurdumuzun ve genel barışın faydaları açısından çok zararlı olan yabancı devletlerin iç işlerimize karışmalarını önlemiş oluruz.<sup>57</sup> A. Rıza ve onun etrafına toplananlar görüldüğü kadarıyla yeni bir inkılab istememekte, yeni amaçlar ileri sürmemektedirler. Anlaşıldığı kadarıyla A. Rıza nizam taraftarıdır. Nitekim o şöyle der;

*“Biz gerçekten kanun ve kurumlarımızı muhafaza etmek istiyoruz. Ülkenin sosyal durumunu bozacak, imparatorluğu teşkil eden çeşitli milletlerin gelenek ve göreneklerini bozabilecek islahata karşıyız. İstismara ve başkalarının yararına konu olacak siyasi teklif ve önerilerde bulunmak, memleket dahilinde ihtilaf çıkarmaktan başka bir işe yaramaz.”<sup>58</sup>*

A. Rıza'nın muhafazakar davranmasının nedeni: Yabancıların, devletin iç işlerine karışmalarına yol açacak bir gelişmeyi önlemektir. O her defasında devletin siyasi bağımsızlığını ve bütünlüğünü korumayı ve eski gücüne kavuşturmayı vurgular. Ona göre bunun gerçekleşmesinde Osmanlılık idealini canlı tutmak, iktisadi ve teknolojik gelişmeyi sağlayacak tedbirler almak ve kamuoyunu bu doğrultuda bilgilendirmektir.<sup>59</sup>

Görüldüğü üzere İttihat ve Terakki Cemiyeti öncülerinin istibdat idaresini yıkmak için izlenmesi gereken siyasi yöntemin ne olması gerektiği konusunda

56 A. Bedevi Kuran, *a.g.e.*, s.263; Tarık Z. Tunaya, *a.g.m.*, s.185

57 Y. Hikmet Bayur, *a.g.e.*, c.II/kısım: IV, s.8

58 *A.g.y.*

59 *A.g.y.*

ortak görüşleri yoktur.<sup>60</sup> Hem belli değerlere bağlılık, hem de siyasi tutum ve izlenecek yöntem açısından farklılık gösteren cemiyet üyelerinin zaman zaman birbirlerine sitem etmeleri bunu göstermektedir. Özellikle cemiyetin öncüleri siyasal gelişmeyi siyasi modernleşmeyle aynileştirme konusunda aynı görüşte oldukları halde, geleneksel siyasi anlayıştan modern siyaset anlayışa geçişin nasıl olacağı konusunda ayrılmaktadırlar. Bu nedenle zaman zaman farklı bölgelerde farklı siyasi yöntem uyguladıkları görülmektedir. Sözgelimi üyelere den Ahmet Rıza Bey ve bazı arkadaşları “Nizam” taraftarı idiler. Bu, siyasi değişimin “ilerlemeci” düşünceye dayandırılmasından kaynaklanan bir görüştür. Ancak tedrici olarak gerçekleşecek bu tekamül fikri, onların bu gelişmedeki rollerini daha zor ve belirsiz hale getiriyordu. Diğer taraftan Tunalı Hilmi ve benzerleri ise Cenevre’de “Osmanlı İhtilal Komitesi”ni kurmuşlardır. Fırkanın mühürü: “İhtilal fırkası “Ya Hak Ya Ölüm.” ibaresini taşımaktaydı. Beyannamesine gelince şu ateşli satırları içerdiği görülmektedir

*“... Zabıta güruhu ve asker takımı yolumuzu kesmiye kalkışır ve engellerse, aramızı ancak ölüm ayırabilecektir. Evet öleceğiz, öldüreceğiz, keseceğiz, biçeceğiz, yakacağız, yıkacağız... Hiç kimseden pervamız yoktur... Ya hak ya ölüm...”<sup>61</sup>*

Bu dönemde kaleme alınan teliflerin ortak özelliği siyaset ana başlığı altında, modern siyasi kavramlarla, dini kavramları birlikte ele almak olmaktadır. Bu kavramların “ruhuna uygun olarak hareket etmenin” dinin ruhuna uy-

60 İ. Temo, *a.g.e.*, s.89

61 A.B.Kuran, *a.g.e.*, s.99; İttihat ve Terakkinin siyaset düşüncesi açısından yerini belirlemeye çalışan C.Nuri şöyle der: “İttihat ve Terakki bir ihtilal cemiyetidir. İttihat ve terakki II. Abdulhamid hükümetine karşı ihtilal vasıtaları ile huruc etti. Sonra yine mevkiinde kaldı. Acaba bir ihtilal cemiyetinin maksadı hasıl olduktan sonra bekası akli midir? Bunu cevaplamak için onların ihtilali tam olarak gerçekleştirdiklerine inanıp-inanmadıklarını tespit etmek gerekir. Onlara göre bu süreç bitmemiştir. Ancak bir taraftanda memleket çok ciddi engellerle yüzyüzedir ve sıkıntılar içindedir. Öyleyse İttihat ve Terakki daha başka bir faaliyet programı edinip, içindeki bizantinist münakaşaya nihayet verirse bu karmaşık olaylar zail olur. İhtilal ve istihale devresi kapanır.” (*a.g.e.* s. 114-115) Bu alıntı İttihat ve Terakkinin ihtilalci yönünün daha baskın olduğunu göstermektedir. Ancak ihtilal ve istihale kavramlarına yüklenen anlamı, II. Meşrutiyet dönemindeki değişim ile sınırlamak ise tarihsel varlık olan insanın, meseleleri değerlendirme yönünde ne kadar tarihin içinden konuştuğunu göstermesi açısından üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur.

gun olduğu görüşü de oldukça yaygındır. Sözgelimi Muza Kazım<sup>62</sup>, bu kavramların herbirini ayrı ayrı ve genişçe açıkladıktan sonra, “Usul-i Fıkıh”ta açıklandığı üzere “bir şey ile emir o şeyin zıddının haram olmasını gerektirir” hükmünce “halifenin (sultanın) her işte milletle istişare etmesi şarttır” diyerek “siyasi modernleşmeye” dini temel bulmaya çalışmaktadır. Nitekim o şöyle der;

*“... Görülüyor ki, Usul-i meşveret, musavat, hürriyet ve adalet gibi insaniyet ve medeniyetin esasını teşkil eden erkan bundan bin üçyüz sene evvel Allah tarafından müslümanlara ve bütün insanlara bahşolunmuş, bir hakkı meşrudur. Bu hakkı bize yüce Allah vermiştir. Hiç kimsenin bu hakkı vermiş olmak iddiasında bulunmaya selahiyeti yoktur. Fakat (ne hazin ki) Hülafa-i Reşidin’den sonra Ahkam-ı Siyasiyye-i diniyye başka kalıba döküldü. Makamı hilafete gelen zevat şahsi menfaatlerini düşündüler. Şahsi amaçlarına ram oldular. Bu maksatların, temin uğrunda bu değerleri gassetiler...”<sup>63</sup>*

İttihad ve Terakki Cemiyetinin, ülkenin temel siyasal sorunlarını aşma konusunda bazı engellerle karşılaştıklarını görüyoruz. Bu engeller; içinde çok çeşitli eğilimlere sahip grupları barındırması ve bunların örgüt merkezinde oldukça etkili olmalarıdır.<sup>64</sup> Örgütün iç yapısından kaynaklanan duruma ekleyebileceğinin diğer sebepleri şöyle özetleyebiliriz: Devlet’in içinde bulunduğu siyasi sorunları aşma konusunda, cemiyetin içinde yer alan eski bürokratların dış müdahaleden başka hiçbir çözüm önerisinde bulunmamaları ve<sup>65</sup> Ahmet Rıza’nın başını çektiği müdahale karşıtı ve bu karşıtlıktan dolayı milliyetçilik fikirlerine kayma eğilimi gösteren diğer bir muhafazakar kadro ile, düzensiz icraatçı gruplar, klasik Jön-Türklüğü temsil eden ve siyasal alandaki görüşleri son derece kıt ve sınırlı olan Tıbbiyeliler, ulemanın oluşturduğu hizipler ve tamamen ayrı eğilimlere tercüman olmaya çalışan mahalli Jön-Türklük<sup>66</sup> arasında hiçbir uzlaşma noktası kalmamış olması bunlar arasında sayılabilir.

62 Bkz. M.Kâzım, *a.g.e.*, s.264-278, 280-289

63 Musa Kâzım, *a.g.e.*, s.247-248

64 C.Nuri, *a.g.e.* s.117

65 *A.g.e.* s.121

66 M.Şükrü Hanioğlu, *a.g.e.* s.645-646

### III. Jön-Türklerin Din ve Siyaset Yorumları

Modernleşme sürecine girişle birlikte geleneksel dini-siyasi kültürel kodun hem yapısal hem de işlevsel anlamda değişime uğradığı söylenebilir. Aslında bu durum, modernleşmenin tabiatına uygun bir gelişmedir. Artık din bizzat bilginin kaynağı değil, bilginin nesnesidir. Bir “anlam dünyası” olarak görülen din, kurgulanan bir yöntemle kişinin anladığı ve kendi yararına kullandığı şeydir. Dinin siyasete malzeme yapılmasının temelinde dinin bir bilgi nesnesi ve toplumsal birlikteliği sağlamada önemli bir aygıt olarak görülmesi yer almaktadır. Dini mitsel evrenin mahsülü gören A. Rıza, zihnen bu evrene ait olan kişileri yönlendirmek ve toplumsal birlikteliği sağlamak için, dinin toplumsal içeriğinden yararlanmanın önemini, zaruretini dile getirir. Çünkü onun zihin dünyasında dinin yeri, tarihsel şartların ona ne ölçüde ihtiyaç duyduğu ile sınırlıdır. Din tarihsel evrimini tamamlamamış bir toplum için gereklidir.

Jön-Türk’lerin sık sık sünni ulemeden aldıkları fetvalar ile Sultan’ın yönetimden azledilmesi gerektiği fikrini yaymaları, dinin, siyasi bağlamdaki rolünü sürdürmesi açısından oldukça önemlidir. Bu zaman zaman yönetimin meşruiyetinin islami açıdan yitirilmiş olduğunu, hatta “Şura-yı Ümmet”in cumhuriyet olduğunu dile getiren makaleler ve fetva kitaplarının derlenmesi şeklinde de karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda İslam, mevcut siyasi düzeni çürütmek<sup>67</sup>, önerilen siyasi görüşü meşrulaştırmak için kitleyi bazen muhalefete bazende kabule iten bir siyasal araç olarak işlev görmektedir.

Ulemanın, farklı öncüllerden hareket ederek yönetime getirdiği eleştiriler, farklı anlamları içerse de, sözün “kullanılması” dediğimiz bağlamda muhalefeti güçlendirmek için çok etkin bir araç olarak görülmüş ve fırka tarafından desteklenmiştir.<sup>68</sup> Osmanlı devlet sisteminde kendine özgü duruşu ve argü-

67 Enver Z. Karal, *a.g.e.* c.8/s.528; Y. Hikmet Bayur, *a.g.e.* c.1, Kısım:1/s. 329

68 Jön- Türkler 1895 tarihinden itibaren çeşitli tarikatlarla ilişkiler kurarlar. Özellikle siyasal sistem tarafından muhalefete itilmiş tarikatlara yönelmeleri muhalafet hareketini güçlendirmek açısından iyi bir seçimdir. Bektaşiler, Melamiler, Mevleviler ve Bahailer ortak muhalefet hareketini oluşturmada öncelikli yere sahiptirler. Geniş bilgi için bkz. M. Şükrü Hanioglu, *a.g.e.* s.113 vd. “Ulema-yı din-i İslam’a da’vet-i Şeriyeye” “Yine Tunah Hilmi Bey’in “İkinci Hutbe” ve benzeri risaleler ile devletin çok ciddi sıkıntılar içinde olduğu ve bu duruma düşmede ulemanın da rolünün olduğu dile getirilerek siyasi

manları olan Ulema'nın "Cemiyet-i İlmiye" adı altında doğrudan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin fikirlerini yansıtan bir muhalefet hareketi oluşturması mevcut yöntemin müstebid olduğuna inanmalarından dolayıdır.<sup>69</sup> Ulema ile İttihat ve Terakki arasındaki ilişki "bilim ve siyasi muhalefet" konularında yakın görüşleri paylaşmalarına dayanmaktadır. Ancak farklı versiyonları olan bu hareketin muhafazakar kanadında yer alanlar, bu teşkilat içinde giderek erimişlerdir. Çünkü, ittihatçıların dini temaları işleyen dergileri çıkarmadaki amaçları siyasi hareketi meşrulaştırmaya ve halktan gelen tepkileri önlemeye yönelik olduğunu gösteren önemli veriler bulunmaktadır. Daha sonraki süreçte ulema'nın sadece siyasi hareketi destekleyen konuma düşürülmesi bunun en önemli kanıtıdır.

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin içinde çok farklı eğilimler olmasına ve İslâmi kavramlara politik amaçlı olarak yer verilmesine karşın, ana eğilimin "biyolojik materyalizm"<sup>70</sup> olduğu söylenebilir. Nitekim, Ş. Mardin, İttihatçıların ideolojik eğilimini şu sözlerle açıklar;

*"İttihat ve Terakki zaman zaman değişik ideolojilerle karşımıza çıkarsa da cemiyet'in fikri kökleri arandığında Askeri Tıbbiyye'de ondo-kuzuncu yüzyılın biyolojik materyalizminin etkisini görürüz. Askeri Tıbbiyye öğrencileri, kendilerine okutulan derslerin icabı olarak, hayatı Allah'ın iradesinin bir ürünü olmaktan daha çok biyolojik ve fizyolojik süreçlerin bir sonucu olarak görülmüyordu. Bu materyalist fikri temelini cemiyetin kurucularını etkilemiş olduğu, bu yolla bir nevi kainatın sırrına vakıf olabileceklerini ve bunun kendilerine, daha önceki kuşakların elinde olmayan bir gücü temin edeceğine inanmışlardır."*<sup>71</sup>

---

harekete destek vermenin dinen bağlayıcı ve zaruri olduğu özenle vurgulanmaktadır. Geleneksel dini düşüncede yer alan kavramlar ve bunların dayandıkları dini referanslar modern siyaset düşüncesinin verileri ile yeniden okunmakta ve II. Abdülhamid yönetiminin dine, dolayısıyla Allah'ın rızasına aykırı olduğu temellendirilmektedir. (Bkz. Y. Hikmet Bayur, a.g.y. ve dv.) Bu aykırı söylemlerin bir arada bulunması felsefi geleneğimizin ve otoriteye karşı olan tutkunluğumuzun ne kadar problemlili olduğunu göstermek açısından oldukça ilginçtir.

69. Y. Hikmet Bayur, a.g.e., c. 1, kısım 1, s. 329-340.

70 Bkz. Abdullah Cevdet, *Fizyolocya-ı Tefekkür*, İstegan Mat. İst. h. 1308,

71 Ş.Mardin, a.g.e., s.99-100

Jön-Türklerin dini düşünceleri yalnız islami gelenekten devraldıkları inanca dayalı bilgilere değil, farklı felsefi sistemlerin inanç olarak ortaya koyduğu bilgisel verileri de içeriyordu. Sözgelimi gerek Ahmet Rıza gerekse cemiyetin kurucularından bir kısmı Thomas Paine'nin din hakkındaki şu fikirlerini benimsemiş bulunuyorlardı;

*"Tanrı'ya inanıyorum, o kadar. Öteki dünyada da saadete inanıyorum. İnsaların eşitliğine inanıyorum ve inanıyorum ki din, vazifeler, adalet, sevgi, af ve hencinsimizin saadetini istemekten ibarettir. Bundan başka bu yolda bir çok şeylere de inanıyorum. Fakat kendimi daha iyi tanımak için inanmadığım şeyleride söylemeliyim. İnanmadıklarım... Kilise'lerin talim ve telkin etmekte olduğu hakikatlerdir. Hangi din mensubu olursa olsun bunlar insanlığı ürkütme, esir etme, iktidarı ve menfeati bir elde toplamak için icad olunmuştur."*<sup>72</sup>

Ahmet Rıza böyle bir düşüncede olduğunu yaymakla birlikte bu tür bazı yazılarından dolayı kınanmış ve dinsiz olarak tanımlanmıştır. İbrahim Temo'ya yazılan mektuplarda ve mektuplara verilen cevaplarda bu husus dile getirilmektedir. Hatta bu mektupların bir kaçında Ahmet Rıza'nın dinsiz olmadığı savunulmakta ve bu hususta dikkati çeken şu satırları yer almaktadır.

*"... Ahmet Rıza Bey ben dinsizim dermiş. Haşa, o adam dinsiz değildir. Çünkü din iman demek, bir şeye inanmaktır. O halde Ahmet Rıza'da Auguste Comte'un mesleğine inanmış. Demek ki imanı var."*<sup>73</sup>

Bu metinde, üzerinde durulması gereken en önemli husus: Din kavramına yüklenen anlamdır. Din, salt inanç olarak açıklanmakta ve herhangi bir felsefi sisteme inanmak din sayılmaktadır. Bu konuda en çarpıcı veri Abdullah Cevdet'in şu sözleridir;

*"Ben iki çeşit itikad takip ediyorum. Biri kökünü kazımak istediğim, diğeri elde etmek istediğim itikaddır. Bunlardan birincisi atıl, çürümüş, diğeri ise fail, diriltici itikaddır. Birincisi ölüm ve karanlık, diğeri hayat ve nurdur... Açık yürekle söylüyorum: Ben İslam'ın*

72 A.Bedevi Kuran, a.g.e., s.62

73 İ.Temo, a.g.e., s. 72,85

*değil, itikadın değil, küfrün ve tereddüdün aleyhindeyim. Küfürden maksadım, sözlük anlamıdır. Bu da hakikati örtmektir. Tereddüten muradım, imansızlıktır. Biz küfür ile imansızlık ile zan altındayız. Çünkü hakikati gizlemeyi, hakikati açığa çıkartmaktan daha çok seviyoruz. İmansızlıkla malülüz. Çünkü iman sahiplerinin şanından olan hiçbir amelin amili olmadık... Bu memleket kadar itikatsız, aynı zamanda bu memleket kadar itikada muhtaç yeryüzünde bir başka memleket yoktur. Hiçbir medeniyet dilenci itikattan doğmamıştır. Bu dilenci itikad eski latin ve şimdiki Şark-ı İslam kavimlerinin itikadıdır.”<sup>74</sup>*

Kavramları tarihsel ve metinsel bağlamından koparan bu dil, aslında, Osmanlı modernleşmesinde oldukça yaygındır. Her şeyden önce böyle bir te’vil siyasi amaçlıdır. Ayrıca dinle-inanç arasında kurulan bu bağ toplumun anlam dünyasını oluşturan dili hiçbir temele dayanmadan parçalama anlamına gelmektedir.<sup>75</sup> Ancak A. Cevdet’in “iman” dediğimiz fenomeni, geleneğin ürettiği “heyulalar” ile örten ve imanın dinamik vasfını ilmi ve ahlaki bağlamda kıran ve körelten anlayışı, bir iman olarak sunmanın içerdiği sapmayı dile getirmesi de oldukça önemlidir. A. Cevdet’in bu düşüncesini zaman zaman İslam’ın erken dönemine vurgu yaparak dile getirmesi “geleneksel kirlenmeye” karşı isyanı akla getirmektedir.

A. Cevdet’in, İslam’ın erken dönemine vurgusu “terakki” anlayışının bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Ona göre erken dönemde müslümanlar, isteyerek ve istemiyerek “Millet-i Cedide” nin yoluna dahil oldu. Şu kadar var ki asli terbiyesini zamanın skolastik ve kurumuş islamından üretme belasına uğradı. Ve terakkisi bu sebeple ciddi bir şekilde biçimlendi ve sınırlandırıldı. Garb’ın karşısında başarısız olmak, geri duruma düşmek “inhisar-ı din” ile hayattar olan müslüman toplumun bilimle olan bağlarını kopardı. Bu son fela-

74 A.Cevdet, “İfade-i Meram” s.11,19-20

75 Abdullah Cevdet, Kur’an’daki hikmet kelimesini felsefe kelimesi ile karşılar. “Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir...” (Bakara, 2/ 269) Hikmet kelimesini felsefi feyz olarak anlamlandıran müellif hayra, aslında kalkınmaya ulaşmanın yolunu felsefeye bağlar. Abdullah Cevdet gerçek felsefeninde bilim olduğunu söylediğine göre hikmeti, bilimsel bilgiyi elde etmek ve bu yolla kalkınmak anlamında kullanmaktadır. Öyleyse din: Bilim ve kalkınmaktır. Bkz. Abdullah Cevdet, *Funun ve Felsefe, Felsefe Senihaları*, s.48,60,61;

ket oldu. Medeni ülkelerde üretilen “bilimsel bilgi” müslümanlar tarafından bilinmez oldu.<sup>76</sup> Müslüman toplumun gerilemesinin sebebi “sınırlanan ve biçimlenen” din anlayışıdır. Çünkü terakki, genellikle, neticesi olduğu iki kuvvetin birleşmesi ile gerçekleşir. Kuvvetlerden birisi, etkileyen kuvvettir ki, bu da yeni fikirlerdir. Dahiyane keşifler, toplumsal yönelişlerdir. Diğeri ise geriletken kuvvettir. Katılaşmış itikatlar, din yerine geçmiş adetler, batıl fikirler ve eski yöntemlerdir. Hikmetin ve aklın gereği olan hususları imhal, şimdiki kormanın tabiatından doğan katılık. Birinci kuvvet olan fikir, hürriyete mazhar olmalıdır. Ne yazık ki müslüman toplumda bunun izlerine rastlamak çok zordur. İkinci husus ise müslüman toplumlarda oldukça itibarlı ve saygındır.<sup>77</sup> Katılaşmış itikadlar ve din yerine geçmiş adetler ve batıl fikirler toplumun “bilincinden” temizlenmedikçe, başka bir deyişle din ıslah edilmedikçe memleketin terakkisinden bahsedilemez.

Din ıslah edilmelidir. Bunun içinde bir Luther gereklidir. Luther’in bir mübeşşiri geldi. Bu Şeyh Muhammed Abduh idi. Hakiki Luther’in gelmesi için ulema sınıfına mensub olmak gerekir. Bu kim olacak? Bu artık tek bir kişi değil, mütefekkirlerin tümünün eseri olacaktır. Bir adamın yada bir neslin eseri olacaktır.<sup>78</sup> “Geleneği” köhneleşmiş fikirler yumağı olarak gören A. Cevdet, karizmatik kişilere umut bağlamakla “eleştirdiği geleneğin” içinden konuşmaktadır.

*Osmanlı Devleti’nin içine düştüğü durumu “takdir” ve “alın yazısı” ile açıklayan bazı kesimleri A. Cevdet, teolojik bir dille eleştirir. Kendi sorumluluğunu askya almak için “takdir”e sığınmanın cehaletten ve meskenetten kaynaklandığını şu sözlerle dile getirir; “Allah’tan ancak hayr sadır olur. Allah şerri arzu etmez. Arzu etmediği şeyin yaratıcısı olmaz. O halde her şer bizim amelimiz veya amelle-rimizin sonucudur. Alın yazısı olsa olsa amelimiz icra olunduktan sonra yazılabilir... İçinde bulunduğumuz durumu, ataletimizin ve*

76 A. Cevdet, “Tekmile”, R. Dozi, *L’histoire De’l Islamisme*, Çev. A.Cevdet, (Tarihi’l İslamiyye), İctihat Mat. Mısır, 1908, s.696-697 (Mütercimim, bu eserin son kısmında yer alan makalesi. A.Cevdet, “Tekmile/Son Kırk Sene Zarfında İslamiyet” başlığı altında “Alem-i İslam’ın İnhitat’ı ve Din-i İslah” konularını tartışmaktadır.Bundan sonraki alıntılarda “tekmile” şeklinde gösterilecektir.

77 A.Cevdet, “Tekmile” s.702

78 A.Cevdet, “Tekmile” s.721-722



*amelimizin bir cezası olarak değil, alın yazısına devrederek işin içinden çıkıyoruz. Bizim Şecere-i İtikadımız ahirete ve insanın mukadderat karşısında iktidarsızlığına kalbi bağlamak zehirinden başka bir meyve vermiyor... Ben bilmeliyim ki her takdir olunan şey benim gücümün yettiği şeydir. Her gücümün yettiği şey, benim takdirimdir. Her iyiliğe ve yüksekliğe muktedir olmak, ulaşmak her samimi insan için verilmiştir. Bu suretle, benim faaliyetime, sınırsız, engelsiz, ödünsüz bir nur ve kuvvet sahası açılır. İşte bu feyyaz ve faal itikad kutsaldır.”<sup>79</sup>*

Cehaletin ve meskenetin kaynağını “köhneleşmiş fikir”lerin oluşturduğunu vurgulayan A. Cevdet’e<sup>80</sup> göre, başlarını kurtarmış milletlerin öncelikle, başlarından çürümüş fikirleri, zamanı geçmiş ve sıradan inançları atarak, hayata, faaliyete, nura iman ve itikad ederek kurtarmışlardır. İşte Avrupa gayri müslim, işte Asya müslim, oradaki itikad hürriyet veriyor, kararlılık ve faaliyet veriyor. Buradaki itikad ölümdür, bitmez tükenmez bekleyiştir.

Jön-Türk hareketinin çok farklı eğilimleri içinde barındıran siyasi ve fikri akım olduğunu daha önce belirtmiştik. Ayrıca modern düşüncenin özel formu olan “bilimsel bilgi” ve bunun “izm” şekli olan ideolojinin “din” hakkındaki görüşünün yaygın olarak kabul gördüğünü de söylemiştik. Başlangıç itibariyle oldukça radikal bir dille gündeme getirilen bu görüşün giderek yumuşadığı da görülmektedir. Nitekim Z. Gökalp, İttihat ve Terakki kongresi üzerine yazmış olduğu bir makalede bu hususu şöyle dile getirir;

*“Bu seneki İttihat ve Terakki Kongresi, icra ettiği ilmi münakaşa neticesinde, fırkanın hususi rengini teşhis ettiren samimi bir kanaat izhar etti. Bu kanaatın ruhu, İslamiyetle medeniyet-i asriyenin tamamıyla kabil-i itilaf olduğuna itimattır.”<sup>81</sup>*

79 A.g.m.s.16-22

80 A.g.m. s.15; A.Cevdet, “köhnemiş fikirler”in sınırlarından çok açık olarak bahsetmiyor.Kavramların anlam düzenini ve anlam sınırlarını bozan bir dille üstü kapalı olarak dini mitsel evrenin bir ürünü olarak gördüğünü gösteren argümanlar kullanmaktadır. J. Mesher, in, Le Bon Sens, adlı telifini, Akl-ı Selim, adıyla çeviren (İst.1929) A.Cevdet, çevirinin hemen girişinde Tanrı inancını tarif etmektedir.Ayrıca bu kitabın içeriğini “köhnemiş fikirleri parçalayan” hakikatler olarak görüyor. Anılan kitabın içeriğine baktığımız zaman, burada yer alan konular ve dile getirilen görüşleri: Tanrı tanımazlığın ilmihali olarak adlandırmanın daha yerinde olduğunu söyleyebiliriz.

81 Ziya Gökalp, “İttihat ve Terakki Kongresi”, *Makaleler VIII*, Haz.F.Rağıp Tuncor, Kültür Bakanlığı Yay., Ank.1981, s.60

İttihat ve Terakki Kongre'sinde dile getirilen temel hususa değindikten sonra Z. Gökalp, din konusunda iki temel görüşün olduğunu dile getirir. Bunlardan birincisi, İslam'ın esasları çağdaş medeniyetle çatışır. O halde bu esastı tamamen terk ederek, maddi ve manevi bütün varlığımızı Avrupa medeniyetine uydurmamız gerekir. İkincisi ise bunun aksini düşünmektedir. Bunlara göre ise mademki, çağdaş medeniyetin İslami esaslarla uyuşması mümkün değildir; o halde bu medeniyetin bütün unsurlarından teberrî ederek mevcut geleneğimizle yetinmemiz gerekir. Görülüyor ki her iki görüşte toplumsal durumumuzu ifade etmekten uzaktır. Milletimiz ne mukaddes dininden vazgeçebilir ne de çağdaş hayatın zorunlu gereklerinden soyutlanabilir. Hikmet gereğince, bu iki himmetten birini diğerine feda etmek değil, belki onları birbiriyle telife çalışmaktır. İşte İttihad-ı Terakki Kongresi, bu hakimane mesleği kabul ederek bu seneki programı ile tatbikata başlamıştır. Artık bu fırkanın gayesi aynı zamanda hem islami hem de asri bir devlet teşkiline çalışmaktır.<sup>82</sup> Bu ifadeler çok açık olarak gösteriyor ki, başlangıçta çok keskin ve açık uçlu görüşler giderek "tarihsel tecrübe ve kültürel ögeler içinde" dönüşmekte ve toplumsal taleplere göre şekillenmektedir.

**Siyasi doktrin halinde gelişen Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi fikri ve siyasi teorilerin aralarında tedahüller bulunmasına karşın, farklı prensipler ve gerekçeler etrafında toplanan aydınlar çeşitli görüşlerin oluşmasını sağlamış ve bunların herbiri Osmanlı Devleti'nin sosyal ve siyasi çöküşünü önlemek için alternatif görüşler ortaya koymuşlardır<sup>83</sup>. "Üç-tarz-ı siyaset",<sup>84</sup>**

82 *A.g.m.*, s.60-61; Z.Gökalp'in dile getirdiği hususun bir başka versiyonu, Cemiyet'in siyasi programında şu şekilde yer almaktadır: "Ahlak ve adab-ı umumiye-i diniyye ve milliyenin muhafazası cemiyetin makasid-i ulviyesi cümlesindedir. Cemiyet teşkilat-ı siyasiye ve içtimaiyemizin esası olan din-i mubini İslam'ın efrada telkin ettiği fezail-i ahlakiyenin, kuva-yı mukaddese-i milliyenin en mühimi olduğunu takdir etmiş ve adab-ı umumiye-i milliye ve İslamiyenin tetruku halelden mahfuziyetini muhbe-i amal ittihaz eylemiştir" Bkz. Tarık Z. Tunaya, a.g.e., s.101-102

83 Yeni bir siyasi model arayışını en iyi ifade edenlerden birisi C.Nuri'dir. Osmanlı Devleti'nin mağlubiyetini sadece askeri alandaki mağlubiyete bağlayan görüşü eleştirirken şöyle der: "Devletin idare şekli, siyaseti, kanunları ve politika biçimi de baştan aşağıya gözden geçirilmeye, teceddüde ve onarılmaya muhtaçtır. Mağlup olduk. Görünüşte mağlub olanın asker olduğu sanılıyor. Halbuki idaremiz, siyasetimiz, kanunlarımız, hareket tarzımız ordumuz gibi olmasaydı bu hezimet vuku bulmazdı. Gözlerimizi görünene dik-

Osmanlı'nın kriz dönemine girdiği süreçte aydınların devlete bağlılığını dile getiren ve üç farklı bağlılık ilkesini anlatan en özlü ve anlaşılır ifadedir. Bundan dolayı bu süreçte dile getirilen görüşler ile "Jön-Türkler" in öne çıkarttıkları görüşler arasındaki bağlantı ve "din-siyaset" ilişkisini okuma biçimleri önem arz etmektedir.

Jön-Türklerle göre siyasi bütünlüğün korunması için millet tarafından kabul edilecek, kayda değer bir öneriden bahsetmek lazımdır. Bu öyle bir öneri olmalı ki, bununla **ittihad-ı Osmani** sağlanmalıdır. İttihad-ı Osmani, Osmanlı toplumu açısından içtimai ve siyasi bir realiteyi ifade eder. Ancak bu siyasi yönelişin felsefi temelini modern siyasi değerler oluşturmalıdır.<sup>85</sup> Çöküş döneminde olan Osmanlı Devleti'nin kurtuluşu "bilimsel bilgiye" dayanan dünya görüşü ile mümkündür. Bunun içinde soyal, iktisadi ve kültürel alanlarda önemli değişikliklerin yapılması gerekir. Meşrutî idareye geçme girişimlerinin başarısız olması "bilimsel bilgiye" dayalı dünya görüşünü içselleştirme ve fiili duruma geçirme konusunda toplumsal bilincin" yetersizliğine bağlanır. Öyleki bu görüş bir çok kez A. Cevdet'in çıkardığı *İctihat* dergisinde dile getirilmiş ve savunulmuştur.<sup>86</sup>

Sosyal muhayyilenin özünü oluşturan kültürel yapıda bir dönüşüm olmadan modernleşmek ve modernleşmenin özel türevi olan pozitif dünya görüşüne geçmek, bir başka deyişle ilerlemek mümkün değildir. "Bunun mümkün olması için memlekette hakim olan cehaleti, dini realitelerden uzak batıl akidelere dayalı taassubu, ekonomik alanlardaki geriliği bertaraf edecek değişimi gerçekleştirmek zorunludur"<sup>87</sup>. Memlekette milli birlik ve dayanışmanın gerçekleşmesi devletin mütecanis olmayan insan unsurunda hakim olan ayrılık eği-

---

meyelim. Görünenin ve elle tutulunun arkasında başka etkenler, belirleyiciler söz konusudur." (a.g.e. s.193); Din- Devlet ilişkisi açısından Üç Tarz-ı Siyasetin ifade ettiği anlamı anlamak için bkz. Mevlüt Uyanık, "Günümüz Türkiye'sinde Din-Devlet İlişkisi ve Üç Tarz-ı Siyaset", *Bilgi ve Hikmet*, (sayı. 11) s.56-64

84 Bkz. Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, TTK Yay. Ank. 1991

85 Recai G.Okandan, a.g.e., s.448

86 Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Der.Mümtaz'er Türkönür, Diyanet Vakfı Yay., Ank.1994, s.30

87 Tarık Z. Tunaya, a.g.e., c.1/s. 67; (Osmanlı İctihat ve Terakki Cemiyetinin Nizamnamesi, Madde:1)

limlerinin bertaraf edilmesi, soy, dil ve din farkı gözetilmeksizin<sup>88</sup> Osmanlı toplumuna dahil fertlerin arasında eşitlik prensibinin hakim kılınmasıyla mümkündür.

Sosyal ve siyasi realitelerin evrim süreci Osmanlılık förmülünü geçerli kılmaktadır. Ancak siyasi evrimleşmenin gereği olarak mitsel ilgilere bağımlı olan toplumun dini ve kültürel değerlerine de yer vermek gerekir. “İkincil konumda” olan dini ve kültürel değerler “bilimsel bilginin” geçerli olduğu bir topluma geçiş sürecinde sadece saygı duyulması gereken hususlardır<sup>89</sup>. Jön-Türklerin temel siyasi görüşü bu olmasına karşın, siyasi değişimin kapsamı açısından çok farklı ilgilerin ve eğilimlerin varlığı bilinmektedir. Osmanlılık ideolojisi, Balkan savaşlarının yenilgiyle bitmesi sonucu iflas etmiş, 1911’den sonra ittihatçı hükümet devletin kurtuluşunu kökleri oldukça geriye giden İslamcılık ve Türkçülüğü desteklemede bulmuştur.<sup>90</sup> “Bu aşamada dini ve milli kimliği” daha öne çıkartan ve savunan tarafların yoğun bir faaliyet içine girdiklerini belirtmemiz gerekir.

İslamcılık Osmanlı Devletinin sosyal ve siyasi bütünlüğünü korumak amacıyla ileri sürülen çözüm şekillerinden birisidir. İttihat ve Terakkinin izlediği İslamcılık siyasetinin izlerine bir çok mektup rastlamak mümkündür.

“... O halde dinine muhabbeti olan her müslüman için hükümetin kuvvet kazanmasına çalışmak dini bir görev olarak anlaşılma-

88 A.g.e., c.1/s.81. (Osmanlı İttihat ve Terakki Fırkası'nın muaadel siyasi proramı, madde:6)

89 İstibdat olarak adlandırdıkları siyasi düzeni yıkmak için meşrutiyeti modern bir siyasi kuram olarak değilde,) yine din esasına göre savunmak zaruri ve faydalı görülmüştür. “İş hususunda birbirinizle müşavere ediniz.” ayeti bir dustur, bir parola olarak kabul edilmiştir. Bu dustur en geniş sınırları içinde tefsir edilerek İslam tarihi yeni bir gözle gözden geçirilmiş ve ayetin meşrutiyetle ilişkisi tesbit edilmiştir. Bkz. Z. Karal, a.g.e. c.8/s.527

90 Osmanlı devletinin parçalanması farklı nedenlere bağlanmaktadır. Bunu kapalı bir rejimin varlığına ve uzun süre devam etmesine bağlayanlar olduğu gibi, İttihat ve Terakki Fırkası'nın uyguladığı politakaya ve özellikle batıdan taşınan bir takım fikri akımları aynen taşımak ve uygulamaktan kaynaklandığını dile getirenlerde bulunmaktadır. Modern paradigmanın temel sabitelerinden biri olan ulusculuğun Türk milli kimliğinin uyanışına vesile olduğunu, ancak bu fikri akımı, dini ikinci plana atan ve doğrudan ırkçılığı işnam eden bir dille gündeme getirmenin Osmanlı Devleti'nin dağılmasını hızlandırmaktan başka bir işe yaramıyacağı özenle vurgulanmaktadır. Bkz. C. Nuri, *Tarihi İstikbal*, s.60-86,

*lıdır... Biz frenk mukallidi değiliz. Öyle olanlardanda uzak dururuz. Yabancı devletlerin fen alanındaki gelişmelerini taşımak ve uygulamak isteriz. Yoksa ahlak ve gelenek yönüyle bir müslüman elbetteki frenklerden üstündür.”<sup>91</sup>*

Bilimsel ve teknolojik verileri ile kültür arasında ayırım yapan ve ikinciye korumanın zorunlu olduğunu dile getiren İslamcılık akımı dayandığı temeller açısından farklılık arzeder.<sup>92</sup> İslamcılara göre toplumsal birlikteliğin en sağlam temeli:İslamın etrafında birleşmektir. Çünkü bunlara göre artık ittihad-ı islam toplumsal ve siyasal realiteyi ifade eder. Üstelik, İslamcılık taassubun netice ve mahsülü de değildir. Nitekim Prens Sebahaddin Bey<sup>93</sup> esas itibariyle meşrutiyete dayanan Osmanlılık taraftarı olmasına karşın, İslamın toplumsal birlikteliği ve ortak kimliği oluşturmada çok özel yerinin olduğunu kabul eder. Bu akım, İkinci meşrutiyetin sonlarına doğru İttihat ve Terakki Fırkası tarafından daha özel bağlamda benimsenmiş ve özellikle Hürriyet ve İtilaf Fırka’sınca büyük öneme mazhar kılınmıştır.

91 Y. Hikmet Bayur, *a.g.e.*, c.II/kısım: IV, s.88

92 E. Kuran, *a.g.e.*, s.46; A. Cevdet “Tekmile”, s. 708, A.Cevdet, islamcılık kelimesini, modern etkinin bir ürünü sayar. Farklı müslüman ırkları bir arada tutmak için üretilmiş bir ideoloji olarak görür.İttihat ve Terakki’nin iktidara geçtiği sırada güdeceği İslamcılık siyasasının ana çizgileri ve bazı büyük devletlere karşı beslediği düşünce ve duyguların esasları daha 1906-1907 devrinde yazılmış mektuplarda belirir. Osmanlı Hükümeti’nin sadece Türkiye topraklarında yaşayan müslümanlar için değil, kalben ve siyaseten İslama bağlı herkes için bir güç olduğunun dile getirilmesi bunun göstergesidir. (Bkz. Y.Hikmet Bayur, *a.g.e.*, c.I, Kısım: I,/s.345) Ancak alenen İttihad-ı İslam fikrine çalışmanın mahzurlu olduğu dile getirilmekte ve şöyle gerekçelendirmektedir: Avrupa, İttihad-ı İslam’dan kendisi için tevellüd edecek mazarratın derecesini bildiğinden bu fikre çalışanları var kuvvetiyle eziyor. Şevket-i Osmaniyenin umum islamın selametine mebde olacağına emin olduğumuz için bütün kuvvetimizi her şeyden evvel hükümet-i Osmaniyenin bir idare-i muntazama ve ma’kuleye munkalip olmasına hasretmek istiyoruz. (A.g.y) İttihad-ı İslam düşüncesini temelde bu sebepten dolayı mahzurlu olduğunu dile getiren İttihatçılar, diğer taraftan İslam’ın birliği sağlamada önemli bir yere sahip olduğunu düşünmekte ve dini sık sık siyasal bağlama yerleştirmektedirler.

93 İttihad-ı İslam siyasasının Avrupa için tehlikeli olduğunu dile getiren İngiltere dışişleri bakanı Edward Grey’e verdiği cevapta Sebahattin Bey, bu fikrin gerçekleşmesini hem tarihsel hem de sosyolojik açıdan zor gördüğünü vurguladıktan sonra böyle düşüncenin ortaya çıkması ve yaygınlaşmasında Avrupa’nın sömürgeci ve istilacı eğilimlerinin etkili olduğunu ve tutuma karşı direnmede İttihad-ı İslam düşüncesinin önemli bir rol oynadığını ifade etmektedir. (Y.Hikmet Bayur, *a.g.e.* c.I, Kısım: I/s.352-353)

İslamcılar, Osmanlı Devleti'nin çöküş sebebini İslami prensiplerden uzaklaşmaya ve Batı'yı taklit etmeye bağlamışlardır. Bunlara göre yeniden yapılanma, islami değerlerin özüne uygun olarak, İslam'ın erken döneminde olduğu gibi hayata taşınması ve bu bağlamda toplumun eğitilmesi ile mümkün olabilir.

Onlara göre siyasi yönden, İslami esaslara uygun ve hatta İslamiyetin emrettiği idare şekli olan meşrutiyetin gereği gibi teessüsünü sağlamak için, bu konuda İslamiyetin gerçek ve doğru olan prensiplerine dönmek kaçınılmazdır. Osmanlı Devleti'nin çöküşten kurtulabilmesi, ancak İslam amme hukukunun demokratik prensiplerinin, onun meşruti idarenin bünyesine uygun esaslarının hakim kılınması ve bunların gereğinin yapılması ile mümkün olabilir.<sup>94</sup> Öyleyse İslami esaslara ve memleketin ihtiyaçlarına uygun bir meşruti idare meydana getirmek, din ve devlet birliğini, adaletin hakimiyetinin, fertlerin hak ve özgürlüklerinin üstünlüğünü, meşveretin gerçekleşmesini, ehil kimselerin iktidara gelmelerini, zulüm ve istibdata yer vermeyen bir sistemin kurulmasını sağlamak lazımdır.<sup>95</sup>

Bu siyasi eğilimin temel özelliği: Osmanlı toplumunu teşkil eden unsurlar arasında birliği sağlamanın yolunu sosyal bağların en kuvvetlisi olarak kabul edilen akide ortaklığında aramış olmasıdır. Bu birliğin kapsamını çok geniş tutan islamcı eğilim, akide birliğine sahip olan insanların bir arada yaşamasını İslam'ın bir gereği olarak sayarken, bu toplum içinde yaşayan farklı dini ve

94 Tarık Z. Tunaya, *a.g.m.*, s.180; Enver Z. Karal, *a.g.e.* c.8/534; Bkz. Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, *asr-ı Hamidi'de Alem-i İslâm ve Senusiler*, Haz. İsmail Cömert, Ses Yay., İst. 1992, s. 63-64; Şehbenderzade İttihad-ı İslam terkinin üç anlamda kullanıldığını söylemektedir. Birincisi, farklı kavimlerden oluşmuş, menfaatleri ve alışkanlıkları farklı üçyüz milyon müslümanın bir hükümetin idaresi altında toplanmasını ve yapamamasını kabul etmek kelimenin tam anlamıyla deliliktir. İkincisi İttihad-ı İslam, dini birliktelik anlamına gelir. Böyle bir İttihat İslam dininde zaten mevcuttur. dini birlikteliği tam bir birliktelik yapmak için mezhep ve tarikatların ayrıntılardaki farklılıklarını gidermek ve bunları birleştirmek gerekir. Üçüncüsü ittihad-ı içtimaidir. Diyanet-i islamiyye bu anlamdaki ittihadın temellerini atmış ise de, hiçbir vakit müslümanlar tarafından icabettiği ehemmiyete mazhar olamamıştır. Ümmet-i Vahide fikri ne milliyete ve ne de muhtelif siyasi hükümetlerin mevcudiyetine mugayir olmamıştır. Genel anlamda ittihad-ı siyasi ne derece imkansız ise ittihad-ı içtimai o derece faydalı ve mümkündür. Bu ittihattan maksat, müslümanların arasında hukuka riayet ve çıkarlarını koruma üzerine tesis edilmiş uhuvettir... Abdülhamit bu üç anlamda ittihad-ı İslam fikrinin uzağındadır ve hiçbir hizmeti söz konusu değildir (Bkz. *a.g.e.*, s. 63-67).

95 Mümtaz'er Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yay., İst. 1992, s.29;

kültürel kodlara sahip olan insanların haklarını koruma ve aynı toplumda yaşamanın gereği olarak “ortak semboller” etrafında birlikteliği sağlama gibi bir “siyasi bağ”ı da dile getirmektedir.

İslamcı akım, bu hususta, tarihi realiteleri ve modernitenin özel formu olan bilimsel bilginin felsefi temellerini ihmal ederek, kültürle, teknoloji arasında yaptığı kesin ayırım sonucunda, teknolojinin temelinde yatan felsefi realiteyi görmezlikten gelmiştir. Bir taraftan modern felsefi ve siyasi telakkileri eleştirmek, diğer yandan bu telakkilerin ürünü olan verileri dini naslarla zorunluluk parentezine alarak önceleyip zorunlu görmek, eklektizmin en somut göstergesidir. Aslında İttihad-ı Osmani ile İslamcılık akımının siyaset ve din anlayışlarında, farklı gerekçelerden hareket etmelerine karşın ilginç benzerlikler söz konusudur. Bu benzerlik hem felsefi hemde siyasal anlamda geçerlidir. Sözelimi her ikisine görede II. Abdülhamit düşürülmelidir. Yine her ikisininde söyleminde terakki felsefesi ve seçkincilik temel unsurdur.<sup>96</sup>

Siyaset tartışmasının entellektüel kodu: Çifte uyumsuzluk dediğimiz husus, işte burada kendini bütün çıplaklığı ile hissettirmektedir. Modernite'nin temel sabitelerinden biri olan “ulusculuk” ile farklı unsurları “ittihad-ı islam” adı altında birleştirme arasındaki gerilimi aşmak için modern siyasi kavramlarla müslüman siyaset düşüncesinin anahtar kavramlarını uzlaştırma, “epistemolojik” arka-plan dikkate alınmadan yapılmak istenmektedir. Böylesi bir uzlaştırma İ. Kara'nın deyişiyle, ancak “irtifa” ve “indirgeme”<sup>97</sup> kavramları ile açıklanabilir. Bunun içindir ki, “Türk modernizmi” entellektüel bir çabanın ürünü olmaktan uzak, daha doğrusu entellektüel temeli zayıf, “gelenek ve modernlik” arasındaki gerilime bağlı olarak ortaya çıkan farklı okumalar ve bunlar arasında geçen tartışmalardan ibarettir.

Osmanlılık fikrinin, ittihad-ı anasır keyfiyetinin gerçekleşmemesi kökleri daha geriye giden ve Şemseddin Sami ve onun etrafında yer alan yazarların “dil

96 M. Türköne, *a.g.e.*, s.29, 30

97 İsmail Kara, çağdaş islam düşüncesinde değişme ve farklılaşmayı, hatta sapmaları görmenin en emin ve kestirme yollarından biri olarak nasların kullanılması ve yorumlanmasını gösterir. Nasları hem kavramların içerdiği anlamın dışına taşımak hem de bağlamlarından koparmak ve modern düşüncenin kavramları ile sentezlemek bu dönemin en bariz özelliği olarak sunar ve bunları bir çok örnekle temellendirir. (*a.g.e.s.*40-45)

ve kültürel” anlamda dile getirdikleri<sup>98</sup> Türkçülük akımının yeniden gündeme gelmesini sağladı. Bunun sonucu olarak, bazı aydınlar, bu hususta yeni bir çözüm tarzı bulmaya yönelmiş ve neticede ondokuzuncu yüzyılın milliyetçilik ve millet telakkisine uygun yeni bir görüş<sup>99</sup> “Türkçülük” adı altında yeniden ortaya çıkmıştır.

Osmanlılık idealinin iflasi ve tarihi realitenin ördüğü fikri yöneliş daha önceki görüşlerin fiili imkanını ortadan kaldırdığından dolayı, I. Meşrutiyetin sonlarına doğru başlayan Türkçülük akımının gelişerek güçlenmesini sağlamıştır. <sup>100</sup> Türkçülük akımının önemli öncülerinden biri olan Yusuf Akçora, İslam’ın güçlü bir fenomen olduğunu, fakat ittihada engel teşkil eden dahili sebeplerin azlığına karşılık, harici sebeplerin daha fazla olduğunu, bu nedenle de hem Osmanlıcılık, hem de İslamcılık akımının birliği sağlamada iyi bir tercih olmadığını ileri sürmektedir. O bu görüşünü şöyle temellendirir: Tarihsel realite, müslüman nüfusun yoğun olduğu bölgelerde harici etkinin oldukça yaygın ve yoğun olduğunu göstermektedir. Üstelik şimdiye kadar birbiriyle sürekli çatışan unsurların şimdiden sonra terkip ve imtizacı zordur. <sup>101</sup> Fakat bu görüş bir çok Jön-Türk tarafından eleştirilir. Bunun akla getirilmesini bile istemezler. <sup>102</sup> Ne var ki tarihsel durum ve farklı etkenlere bağlı olan iç dinamikler Akçora’nın öngörüsünü doğrulamıştır.

Türkçülük akımı, “milli ruhun” harekete geçirilmesini sorunları aşmanın gerekçesi sayarken, müslüman olmadan önceki döneme atıflar yapmakla birlikte “Türk-İslâm” geleneğini sentezleyen bir milliyetçi ideoloji etrafında toplanmayı öngörür. Bu ideoloji islamcı akımın önemli öncüsü olan Ahmet Naim tarafından, İslâm birliğini parçalayan bir ideoloji olarak görülürken, ikisini bir arada birleştirenler arasında Mehmet Akif Ersoy’u görmek mümkündür. Bu fikrin öncülüğünü yapan Ziya Gökalp iğreti görünen pozitivist bir dille, din-siyaset ilişkisini, maslahat ve örfü devreye sokarak yeniden okumaya yönelir.

98 Ş.Mardin, *a.g.e.*, s.62.

99 C.Nuri, *a.g.e.* s.154

100 A. Bedevi Kuran, *a.g.e.*,s. 203; Recai Z.Okandan, *a.g.e.*, s.453; Y. Hikmet Bayur, *a.g.e.* c.1, Kısım:1/s.349- 350

101 Y.Akçora, *a.g.e.* s.33

102 Bkz. T.Z.Tunaya, *a.g.m.*, s.178-179



Türk modernleşmesinin temel sorunu olan din olgusunu “ayrıntılı ve ayrıntısız” olarak anlamının gereğini vurgulayan Gökalp, Kur’an’ın tarihsel okunuşunun ilk öncüsü olarak görülebilir. Nitekim o bir dini yorumun doğru ve yanlış olduğunu belirlemek için iki ölçüt olduğunu söyler. Bunlardan birincisi “Nas”, diğeri “örf”tür. <sup>103</sup> Ona göre örf, yalnız nasca makbul olan kaideler manasına delalet etmez. Örf aynı zamanda nasca makbul ve merdud olan kaideleri temyiz ve takdir etmek melekesi demektir. <sup>104</sup>

Nas değişmez, fakat örf topluluk tarafından doğru olarak kabul edilen ilkeler çerçevesinde değiştiği gibi, topluluğun kendi sosyal fikirlerini örgütlemesiyle ilgili olarak daha sonra kabul ettiği değişiklikleri de içerir. Bu açıdan örf konusunda bile içtihat yapılabilir. <sup>105</sup> “Dinî yeniden anlama ve yorumlama” faaliyetini dürüstçe tahlil edersek Z. Gökalp’ın metodolojik olarak “nas”la “örf” arasında çok sıkı bir ilişki kurduğu görülmektedir. Hatta “nas”la belirlenen bir hüküm örf kaynaklı ise örfün esas alınabileceğini İmam-ı Ebu Yusuf’un “nass ile örf tearuz ederlerse bakılır: Eğer nass örften mütevellit ise örfе itibar edilir.” görüşünü temel alır. <sup>106</sup> Öte yandan Z. Gökalp “diyanetle-kaza” arasında yaptığı ayırmıla<sup>107</sup> “Din-Siyaset-Devlet” ilişkisini daha anlamlı olarak tartışmanın öncüllerini vermektedir.

Başında Ziya Gökalp gibi devrinin önemli sosyoloğ ve düşünürlerinden birini bulunduran bu akım, Devletin kurtuluş ve yükselme çaresini, onun insan unsuruna dahil farklı elemanlardan kendine has milli varlığı, milli şuur ve mefküresi olan Türk unsurların millet olarak birleşmelerinde, onların milliyetlerini ve milli varlıklarını idrak edebilmelerinde, kriterleri soy, dil, din ve mefküre ortaklığı olan bir Türk milletinin vucut bulmasında, Osmanlı Devleti’ne Türk milleti gibi müttehit, mütecanis ve mütesanit bir sosyal dayanak sağlanmasında aramıştır. Osmanlı toplumunun ana bünyesini teşkil eden Türk unsurunun, batıl ve çürümüş, geçerliliğini yitirmiş düşüncelerden arındırılmasını

103 Ziya Gökalp, “İçtima-i Usul-i Fıkıh”, *İslam Mecmuası*, (Sayı: 3), *Makaleler VIII*, Haz.-F.Rağıp Tuncor, Kültür Bakanlığı Yay. Ank.1981, s.21

104 Z.Gökalp, “Örf Nedir?”, s.29

105 Bkz.Ş.Mardin, *a.g.e.* s.23

106 Z.Gökalp, *a.g.m.*, s.22

107 Z.Gökalp, “Diyanet ve Kaza”, s.47-49

dile getiren Gökalp, memlekette sosyal, ahlaki, dini, hukuki, ekonomi ve kültürel yönlerden kapsamlı bir devrim yapılmasını amaçlamıştır. <sup>108</sup>

Türkçülere göre, bu çeşitli yönlerden yapılacak kapsamlı devrimle ilgili olmak üzere, öncelikli olarak, zamanla bünye ve niteliğini değiştiren İslami esasları batıl ve yanlış telakkilerden kurtarmak, onların gerçek yönlerinin meydana çıkarılmasını sağlamak, bunların okunmaları, bilinmeleri ve anlaşılmasını kabil hale getirmek ve Devlet'in hukukunu dini esaslardan kurtarmak, türkçe esas olmak üzere müttehit bir insan unsurunun gerçekleşmesini sağlayacak bir dil birliği meydana getirmek lazımdır. <sup>109</sup> Milletın yeniden teşekkülünü çok açık olarak ve anlaşılır biçimde objektif ve subjektif kriterlere bağlayan ve milli şuurun uyanmasında önemli bir katkısı olan bu akım, parçalanmış bir imparatorluktan yeni bir yapının inşasını mümkün kılacak "fikri ve siyasi eylemin" temel dayanaklarını hazırlamıştır.

Ancak burada üzerinde durmamız gereken temel konu her üç eğiliminde "Din ve Siyaset" sorununa ilişkin yaklaşımları, onların nezdinde İslâm'ın bir ideolojik etkinlik aracı olduğunu göstermektedir. Düşüncelerini dayandırdıkları argümanlar ve gerekçelere bakıldığında, programlarında yer alan İslâm; modernleşmenin önünü açan İslâm'dır. Hukuk alanında bir açılım yapmak için koyulan öncül oldukça ilgi çekicidir: "Şeriat- İctimaiye-i İslâmiyyenin bir esası da müsavattır" başlığı altında musavat-ı şer'iyeden anlaşılana mana, efrad-ı cemiyetin istisnasız nazarı şer'i ve kanunda, hukuki eşitliğe ve denklığe malik olması, hayır ve şerden herkesin amellerine göre dünya ve ahirette mükafat ve mücazat görmesidir" şeklinde açıklamalar yer alır. <sup>110</sup> Bu görüşler bir çok ayetle desteklenir. Musavata yüklenen anlam ile tartışma biçimi, üç eğilimde de ortak bir noktadır.

Görülüyor ki İslâma, artık kendini Allah'a teslim etme anlamından öte, daha farklı amaçları içeren geniş bir yelpazede, milli devlet sınırları içinde ve dünya devletleri alışverişinde bir yer ve kimlik belirleyici görevleri yüklenmiştir. Şüphesiz İslama yüklenen bu işlevin temelinde yatan şey, yeni bir dünyada

108 Recai Z.Okandan, *a.g.e.*, s.454

109 *A.g.e.*, s.456; Y.Akçura, *a.g.e.* s.34, 35

110 Bkz. H.Kazım Kadri, *a.g.e.*, s.199-205

kendine yer arayan toplumun, sorunlarına ortak dili olan İslâm'dan çözüm bekleme amacını taşıyordu. Şerif Mardin'in<sup>111</sup> deyişiyle bir toplum sisteminin bir dil olduğu oranda, sözünü ettiğimiz küme kendi dilleriyle oluşturulan bir hal çaresi bekliyordu: Bu dönemde ulema tarafından "içtihat" kapısının yeniden açılmasına ilişkin ısrarlı vurgular, aslında çare beklentisine verilmek istenen cevabın metodik bir göstergesi sayılsa da, kısa sürede tarihi yeniden diriltmek mümkün olmadığından epistemolojik anlam da "yeterli bir girişim" in olması mümkün değildi.

İrtifa ve indirgeme kavramları hem modernleşme sürecinde alınan fikri tutumları hemde günümüzde bu süreci anlamaya yönelik çabaları en iyi anlatan iki kavramdır.<sup>112</sup> Meseleyi olmadık biçimde yüceltme ile olmadık biçimde "saptırma" arasındaki mesafe daima "zihinsel çatallanma" dediğimiz ayrışmayı canlı tutmuştur. Tarihi bir inanç alanı görmenin ivme kazandırdığı bu süreç "her kavramı kendi anlam sınırının" dışına atmakta her değeri "ideolojik beslenmeye" malzeme yapmaktadır. Ancak işin özüne inip söylenenleri anlamaya çalıştığımız zaman, bu süreçte ortaya çıkan söylemlerin mantiki açıdan bir farkı olmadığı gibi, ötekine göre varolmanın gereği olarak form farklı tutulsa da, içeriğin birbirine dönüşen özelliği "önerilen teklifleri" umulmadık biçimde keşiftirmektedir. Sözgelimi "kültürümüzü ve değerlerimizi" koruyalım, fakat "bilimsel bilgi" ve "bunun verisi olan teknolojiyi, modern kurumları alalım" şeklindeki bir anlayışla, "Modern düşüncüyü bütünüyle alalım" anlayışı arasında bir fark yoktur. Keza, "İslâm ilerlemeye manidir, toplumsal gerilemenin nedeni İslâmdır" anlayışı ile "İslâm terakkiye mani değildir, gerilemenin nedeni islam değil, islamı yanlış anlayan müslümanlardır"<sup>113</sup> anlayışı arasında da bir fark yoktur. Çünkü her iki görüşte yanlış ve özü itibariyle problemlidir.

111 Ş.Mardin, *a.g.e.*, s.21

112 Bkz. İsmail Kara, *İslamcılığın Siyasi Görüşleri*, İz Yay., İst.1994. s.40-45

113 Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Kazım Kadri, *Yirminci Asır'da İslâmiyet*, Evkaf-ı İslâmiyye Mat. İst. H.1339, s.161-170, Müellif soruna şöyle yaklaşır. "İslâm'ın istinat ettiği, içtimai, maşeri, ahlaki ve ilah-i ahkamı tedkik ettiğimiz zaman vasıl olabileceğimiz hakikatleri doğrudan doğruyla Kelami haktan iktibasın göstereceğiz. Bizim daima savunduğumuz ve tercih ettiğimiz tarz budur. İslâmiyetin ilahi ve Kur'ani şeklinde mezhepler yoktur. Fakat reddi mümkün olmayan bir çok hakikat vardır.

Bu dönemde bunun farkında olan bilginlerde olmuştur. Sözelimi Beyazıt müderrislerinden İlm-i Kelam muallimi Mehmet Fehmi bu konuda şöyle der

*“Geçmişte milletlerin tarihine, zamanımızdaki toplumların hallerine ve hareketlerine muttali olanlar bilirler ki, devletlerin çöküşü, milletlerin kalkınması tabii ve tarihi yasalara bağlıdır. Kalkınmanın yolunda yürüyenler gerek mümin gerek müşrik bulunsun elbette kalkınanlar, ilerler. Atalet ve tedenniye sahip olanlar hangi dine bulunsun bulunsun miskin ve zelil olurlar. Şu halde izzet ve zillet dinin tesiratından değil, belki faaliyet ve ataletin gereğindedir.”<sup>114</sup>*

Her üç eğiliminde merkezi kavramı dindir. Fakat dinî “okuma biçimi” farklıdır. Bunun böyle olması çok doğaldır. Çünkü, Osmanlı Devleti dinin, kendisini çok güçlü biçimde hissettirdiği bir devlettir. Dinin merkezi bir kavram olarak dile getirilmesinin diğer bir nedeni, **yeniden yapılanma** projesinin politik düzleminde devlet niçin geriledi? sorusu yer almaktadır. İlk önceleri, bu soru, devlet yönetiminin bozulmasına, Batı’nın askeri üstünlüğüne bağlanırken<sup>115</sup> daha sonra bizzat İslâm’ın politik düzlemde tartışılmasına neden olmuştur. Dinî yeniden tanımlama ve toplumsal bağlamını belirleme tartışmanın en önemli konusu olarak sürekli gündemde tutulmuştur. Sözelimi H. Kazım Kadri terakki, vicdan hürriyeti vb. kavramlara tepki duymanın gereksizliğini gösterme sadedinde şöyle der;

*“Biz, dinin (İslâm’ın) kevnî, maşerî ve insani bir din ve şeriat olmak itibarıyla fikri ve içtimai değişimlere karşı mücehhez olduğuna, diğer bir tabirle, akli ve vicdani hürriyeti temin etmekle bu yoldaki değişim ve yenilenmeleri hazırladığına kailiz. Sıra geldiğince bunu en vazih bir tarzda bildiren apaçık ayetleri sıralayacağız. O zaman saadet-i islam’ı temin eden içtimai (toplumsal) kurallar ve hükümlerin Kitab-ı Hak’tan başka bir yerde aranulmasına lüzum olmadığını anlayabiliriz.”<sup>116</sup>*

114 Mehmet Fehmi, *Hikmeti Hukukî İslâmiyye*, İst.h.1329, s.6-7; Ayrıca Y. Akçura, *Osmanlı Devleti’nin Dağılıma Devri*, adlı telifinde tarihsel ve toplumsal nedenlerin üzerinde durarak Osmanlı Devleti’nin dağılmasını farklı nedenlerle açıklamaya çalışmaktadır. (Geniş bilgi için bkz. Y. Akçura, *Osmanlı Devletinin Dağılıma Devri*, TTK Yay. Ank. 1988)

115 Bkz. “Sırat-ı Müstakim Ceride-i İslâmiyesine”, *Strat-ı Müstakim*, c.5.s.12, sayı:105; Ş.Mardin, *Türk Modernleşmesi*”, s.10

116 H.Kazım Bedri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, Evkaf-ı İslâmiye Mat. İst. 1339, s.54

Görülüyor ki, müellif, tarihsel islamı “hurafe” parantezine alarak bizzat Kur’an’a dönüşü öneriyor. Eserle müessir arasında bağ kurarak gerilemenin tarihsel İslâm’dan kaynaklandığını, bunada mezheplerin sebep olduğunu vurguluyor. O, “Kur’an’ın metnine baktığımız zaman tekamülün her çeşidine kapıyı açtığını, hatta bunu emrettiğini, anane perestliği eleştirdiğini görürüz” deyip, hemen bunun peşine “öyleyse islam terakkiye mani değildir” hükmünü vermesi, tümel ifadelerle, bunların epistemolojik ve sosyolojik bağlamlarını aynı görmesinden kaynaklanmaktadır. Aslında müslüman düşüncesinin temelinde işte böyle bir “zihniyet sorunu” yatmaktadır. Bu sözler “basit bir çözümlemeden” öte bir anlam ifade etmezler. Ne var ki, bu sözlerin tarihi bağlamı, tersinden, müslüman toplumun modern düşünce ve araçları karşısında psikozu girdiğini, tökezlediğini anlatmaktadır. Ayrıca burada hemen belirtelim ki, “İslâm’ı anlama”nın hala aynı tarzda seyretmesi, hatta Türkiye’de Kur’an’a dönüş retoriğinin egemen düşünce haline gelmesi oldukça düşündürücüdür.

Bir taraftan modern kurumlar ve teknoloji aktarılırken, diğer taraftan da durumu açıklamaya yönelik girişimler için hem modern siyasi düşüncenin anahtar kavramlarını alıntılama hem de bunları müslüman siyaset düşüncesinin anahtar kavramları ile uzlaştırma faaliyetine bağlı olarak farklı okumalar eşliğinde kavramların anlam alanları oldukça genişletilmiş ve daraltılmışlardır. İki farklı kültürel evrenin ve tarihi tecrübenin ürettiği kavramları, uzlaştırma, “kutsama-indirgeme” şeklinde seyreden bir anlayışa konu olduğundan, ülkenin toplumsal, siyasal ve ekonomik hayatında kalıcı ve köklü tedbirler alma yerine “aktüel olanı-görüneni” taşımakla sınırlı kalan “benzeşme” öncelik kazanmıştır. Bu süreç ister-istemez “dinle-siyaset” arasındaki bağın kurulmasını olumsuz yönde etkilemiştir.

Modernleşme kendini anlama kendi modernitesini kurma şeklinde değil, araçlar ve kurumlar eşliğinde Avrupa’nın yayılma siyasetinin öncelenmesi, klasik eğitim ve hukuk sisteminin tıkanması ve bunu aşmada ulemanın içine düştüğü zaafiyet<sup>17</sup>, mevcut anlayışın bizzat epistemolojik kökeni itibarıyla “bilgi üretmeye elverişsizliği”, politik ve kültürel etkileşimin ibresini “aktarım mer-

---

117 Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev.A. Açıkgenc, M. Hayri Kırbaoğlu, Fecr Yay. Ank., 1990, s. 129

kezli modernleşme” lehine çevirmiştir. Yalın dilin, ideolojik kalıbına bürünen modernleşme, form itibariyle tamamen kültürel ve tarihi değerlerden kopma olsada, içerik itibariyle birbirini besleyen ve dönüşen özellik kazanmıştır.

Meseleyi, kavramlar arası bir uyum sağlamadan yada durumu açıklamadan ibaret gören bu anlayış “çifte uyumsuzluğa” sadece siyasi düşüncede değil, “kültür, teknoloji, medeniyet” kavramları arasındaki anlam mesafesini daraltırken de düşmektedir. İslâmcılık akımının öncüleri, müslüman toplum için gerekli olanı “pratik ve teknolojik” alanla sınırlı görürken, modern düşüncüyü bütünüyle taşımak isteyen eğilim, toplumun hafızası olan “kültürü” ve kültürün ürettiği kodla bir çırpıda yok saymayı ve buna boyun eğmeyi, bir başka deyişle tarihsizliği mümkün görmektedir.

Osmanlı Devleti’nin gerilemesini dinî sebebe bağlayanlara, idad-ı kuvvet” “kuvvet hazırlama” ifadesi altında cevap vermek isteyen islamcıların “gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayınız” anlamındaki ayette geçen “kuvvet” ve diğer ayetlerdeki “Nur” ifadelerine yükledikleri anlamlar oldukça manidardır.<sup>118</sup> Hiçbir epistemolojik temele dayanmadan Kur’an’ı bu çerçevede okumak “entellektüel sıkışmadan” başka bir şey değildir.

Batı’nın teknolojisini, eğitim ve siyasi kurumlarını alalım, ancak felsefesini ve kültürünü almayalım bunlara ihtiyacımız yoktur. Hatta böyle bilgiden müslüman sakınmalıdır. Çünkü, bunlar müslümanın zihninde şüphe ve tereddüt uyandırabilir<sup>119</sup> görüşü zihni çatallanmanın göstergesidir. Elbette ki böyle bir anlayış, tıkanmış ve köhneleşmiş medrese kurumunun, parçacı yöntemini yansıtmaktadır. Bu bilimsel bilginin verilerini, bilgi sisteminden, dünya görüşünden ayrı tutan ve bilgi elde etme yollarından olan “akıl ve algı aktını” metafizik ve soyut alana hasreden “klasik bilgi sistemi”nin ilginç bir yansımasıdır. Halen bazı çevrelerde, özellikle İlahiyat mahfillerinde bu klasik görüşün savunulması oldukça düşündürücü bir husustur.

Aynı tartışmanın diğer yüzü ise: Müslümanlar hiç çekinmeden her alanda üretilen bilgileri taşımalıdır. Bu yaklaşım ise, kendi fikri ve kültürel temel-

118 Bkz. İskilipli M. Atrf, “Nazarı Şeriatta Kuvve-i Berriye ve Bahriye’nin Ehemmiyeti” *Sirat-ı Müstakim*, c.5/s.39-42, Sayı:107

119 Bkz. Fazlurrahman, a.g.e., s.130-132; Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim yay. İst. 1993. s. 17

lerini anlama ve dönüştürme birikiminden yoksun, daha çok “hazırla” yetinen, sonuç olarak tarihsizlikle kesişen bir anlayışı simgelemektedir. Aynı şekilde bu husus modernleşmeci siyasilerin “ikili dil” kullanarak çağı anlamaktan daha çok, durumu idare etmeyi tercih ettiklerini gösterir. Aslında bu dil; İslâm toplumunun kendi içinden bir dönüşümü gerçekleştirme çabasını engelleyen faktörlerin bir diğeridir. Bu anlamda belkide en tutarlı olan Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran siyasi akıldır. “En tutarlı olan” ifadesini kullandım, çünkü, hem siyasi rejimi hem de kültürü bütünüyle kucakladığını vurgulayan siyasi elit<sup>120</sup>; milli mücadeleyi “islami temalara” yaslanarak halkla omuz omuza sürdürmeyi politikanın önemli bir parçası yaptığı halde, daha sonra halk adına ama halktan ayrılarak elitist ve dayatmacı bir politikayla tarihi parantez içine alan ideolojik eylem tek çözüm olarak halkın önüne sürülmüştür. Daha da önemlisi, din, yalnızca “kült ve ahlakla” sınırlandırılmak ve vicdanların öznelliğinde sessizliğe itilmek istenmiştir.

Toplumun kültürel bütünlüğünü pekiştirme çabalarına eklenen siyasi, teknolojik, bilimsel ve bunlara uygun şekilde toplumu çağdaşlaştırma teklifide en az diğeri kadar tutarsız ve çelişkileri barındıran bir görüştür. Kültür, toplumun bilinç altında yerleşen, çok güçlü kodlara sahip olan “tarihi hafıza” olduğundan, kalıcı olan tarafı ile unutilan tarafını ayırmadan, radikal bir dille genelleme yaparak dinin tarihsel bir kategori olup, tarihte kaldığı söylenmiştir.<sup>121</sup> Böyle bir hareketin, toplumsal ve siyasal şartlara acil çözümler bulma açısından pratik değeri olsada teorik olarak, “zihniyet ve toplum vicdanı”<sup>122</sup> oluşturan kültürel genetiği, parantez içine alarak, ihmal ederek bir kimlik oluşturmak mümkün olmadığından bütün yönlendirmelere rağmen “çifte uyumsuzluk” varlığını hala korumaktadır.

Siyasal anlamda yapılan değişiklikler, esasen, artık hiçbir role sahip olmayan saltanat ve hilafetin ilgası, toplumu, mitsel bilgiden ve teba psikolojisinden kurtarmak açısından atılan ilk adımlar, geleneksel anlayıştan bir kopma olsa bile, sorumluluk bilincini merkeze koyan bu anlayışın islam açısından sorunlu

120 Ş.Mardin, *a.g.e.*, s.30

121 Geniş bilgi için bkz. Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay. s.149-  
vd.

122 İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yay., İst., 1994, s.37

olmadığı ortadadır. Ancak, “gelişme-ilerleme” tabirini siyasi söylemin merkezine alan ve belirleyici bir faktör olarak gören siyasi elit; hem zihni hem de pratik alanda müslüman toplumun nasıl düşünmesi ve yaşaması gerektiğine dair ilkeler üretmekle “Devletle-Halk” arasındaki bağların kopmasına neden olmuştur.<sup>123</sup> Modernizmin istekli öğrencileri gerileme gibi geniş toplumsal bir hadiseyi salt dinin belirleyiciliğine indirgeyerek, meseleyi ideolojik hesaplaşmanın aracı yapmışlardır.

**Sonuç olarak diyebiliriz ki** modernleşmenin politik mantığında din hem siyasi otoriteyi meşrulaştırma ve destekleme aracı hemde otoriteye karşı olan muhalifleri susturma ve tanımlama aracı olarak kullanıldığından, modern dönemde düşüncenin konusu olmaktan daha çok politik dile malzeme olmuştur. İster bir dünya görüşü inşa etme, isterse populist bir dille bir sistem kurma fikrine konu edilsin, modernleşme süreci incelendiğinde görülecektir ki din, hem müslüman olduğunu söyleyenler, hem de İslâm’a muhalif olanlar tarafından siyasi rol almanın “atlama taşı” sayılmıştır. 1870’den itibaren başlayan 1918’e kadar olan süreçte siyasi tartışmalar ve muhalefet hareketlerinde en belirgin husus: İslâm’ın hem otoritenin hem de muhalefetin lehinde ve aleyhinde kullanılmasıdır. Maalsef bu ortak dildir. Fakat gerekçeler farklıdır.

Aktarıma dayalı modernleşme projesinin öncüleri tarihi şartların kendilerinden yana olan tarafını her fırsatta kullanarak “entellektüel miraslarının” çatasını hazır formüllerle örmüşlerdir.<sup>124</sup> Bu eğilimin ana özelliği “oluşturulmuş modellere” dayandığından “din-siyaset” konusundaki görüşlerini farklı kültür ve bilgi evrenlerinde kurgulanan modellerle anlatmak mümkün, ancak bu meseleyi, burada tartışmanın imkânı yok. Popülist ve felsefî içeriği olmayan, ancak “iktidar odaklarına” yakın olma imkânını sonuna kadar kullanan bu eğilimin ana özelliğini “gündelik hayata yönelik değerler kümesi” oluşturur. Cumhuriyeti kuran akı, bu eğilimin sıradanlığı ile açıklayan “siyasal islamcı” eğilimin öncüleri ciddi bir yanlışlığa düşüyorlar. Muhalif olmanın tabiatı böyle bir duruşu gerektirebilir. Ancak belirtmemiz gerekir ki, böyle bir mesafeden

---

123 C.Nuri, *a.g.e.* s.105

124 C.Nuri, *a.g.e.* s.106



yararlanan bu eğilim, tarihi tahrif ederek “devleti”, din ve dindar aleyhine kullanmanın imkânını bu dilde bulmaktadır.

Modern Türk toplumunun siyasi ve sosyal oluşumunda ve terbiyesinde yaptıkları mücadeleler yanında, fikri çabalarında büyük rolü olmuştur. Temel meselelerin çözümüne ulaşamadıklarını iktidara geldikleri zaman acı bir şekilde anlamış olan Jön-Türkler, geleneksel siyasi yapının dönüşümünde önemli katkıları olmakla birlikte, siyasi tecrübesizlik, memleketin esiri bulunduğu şartlar ve iktidarı elde tutma hevesi eleştirdikleri bir çok şeyi daha kaba bir şekilde işlemek zorunda kalmışlardır.<sup>125</sup> Dış ve iç güçlere verilen bütün güvencelere karşın, osmanlı devleti dağılma sendromundan kurtulamamıştır.

Kaba çizgilerle belirlediğimiz bu süreçte, modernleşme fenomenini Türkiye merkezli okuduğumuzda, felsefi bir temeli olan bir hareketten daha çok bir korunma ve “devleti güçlü kılma” çabasını işaretlediğini görürüz. Elbette ki bunda ilk etkinin savaş meydanında olmasının ve bundan ötürüde askeri ve fenni teşkilatlanmaya yönelik bir yapılanmanın öncelenmesi, bu anlayışın eğitime taşınmasıyla da “dualite” dediğimiz “zihni çatallanma”nın fiilen başlatılması ve devreye sokulması etkili olmuştur. Halen “din-siyaset” meselesinin bir sorun olarak varlığını korumasının temelinde bu “dualite” yatmaktadır. Fenni ve Askeri teşkilatlanmanın modern eğitim kurumlarında yetişen bürokratlarla aynılaşması “otorite”nin “merkezi-resmi, bürokratik” bir özellikte temayüz etmesini sağlamıştır.

Osmanlı Devleti, genç cumhuriyete parlamentarizm, siyasi parti kadroları, basın gibi siyasi kurumları miras bıraktı. Cumhuriyetin siyasileri, fen adamları, hukukçuları, tarihçileri, dilcileri vb. son devrin osmanlı kadrolarından çıktı. Cumhuriyet ilk anda eğitim sistemini, Üniversiteyi, yönetim örgütünü, yerel yönetim tarzlarını, mali sistemini imparatorluktan aldı. Cumhuriyet devrimleri bir ortaçağ toplumuyla değil, son asrını modernleşme sancılılarıyla geçiren imparatorluğun kalıntısı bir toplumla yola çıktı.<sup>126</sup> Bu nedenle diyebiliriz ki, Türk modernleşmesi formel anlamda bir kopukluğu delalet etse de, yapısal anlamda sürekliliğe delalet etmektedir.

125 Şeyhülislam Cemaleddin Efendi, *a.g.e.*, s.55-98; C.Nuri, *a.g.e.* s.108, 188, 191; Tarık Z.Tunaya, *a.g.m.* s.187; Mumtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s.191-192

126 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İst.1983, s.26

Türk modernleşmesi “din-siyaset” bağlamında daima radikal özellikleri ağır ve entelektüel temeli zayıf bir konumda yerini aldığı görülmektedir. Bilimsel bilginin ve evrim kuramının dayandığı epistemolojiyi siyasal alana taşımaktan kaynaklanan hiyerarşik yapı ve özcü anlayış, geleneğin farklı bağlamda barındırdığı dikey belirlemeyi kavramsal çerçevede dönüştürerek taşınmasını sağlamıştır. Ancak modernleşme sürecinin tekil ve türdeş bir şekilde değil farklı damarlardan gelen düşüncelerle yorumlanması karşılıklı olarak dönüşüm sürecini etkilemiştir.

Tarihsel durumun dış ve iç dinamikleri “yeniden yapılanmayı” modernliğin entelektüel evreninden belli bir ölçüde koparmış ve gelenekle yeniden yapılanma arasındaki çizgiyi kalınlaştırmış olsa da, Türkiye Cumhuriyeti Devleti ne tarihsiz ne de kültürel değerlerden soyutlanmış mekanik bir aygıttır. Farklı bir dille aynı şeylere vurgu yaparak bu devleti “tarihsiz” parentezine veya bütün değerlerini yitirmiş “mürted” parentezine almak isteyenlerin ideolojik kalıplarla tarihi tahrif ettiklerini söylemek herhalde haksızlık olmaz.

Dini Araştırmalar, Eylöl-Aralık 1999, C. 2, s. 5

## Osmanlı Modernleşmesinde "Yeni Osmanlılar"ın Din ve Siyaset Anlayışları

*Fazlı Arabacı'*

### Giriş

Bir değişim süreci olarak dikkate alındığında sosyal bilimciler tarafından çeşitli anlamlar yüklenen modernleşmenin insan, zaman ve mekân boyutuna bağlı olarak görece bir durum arzettiği görölmektedir. Bu durumda belirli bir zaman diliminde "bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel gelişmele-  
rin tümü ya da bir kısmına geçişle"<sup>2</sup> belirlenen modernlik, görecelilik bağlamı çerçevesinde sosyal bilimlerde farklı coğrafya ve kültürlerin konumuna göre yeniden düşünme ve yapılanma süreçlerinin bir ifadesi olarak tanımlanabilir. Bu durumda alternatif modernlikler; söz gelimi çoğulcu modernlik, Batı-dışı modernlik gibi anlayışlardan söz etmek mümkün görünmektedir. Bunlardan

1 Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlähiyat Fakóltesi Din Sosyolojisi Bilim Dalı

2 Abel JEANNIERE, "Modernite nedir?", Modernite Versus Postmodernite (Der. Mehmet Küçük), Vadi yay., Ankara, 1994, ikinci baskı, s. 16.

“Batı-dışı” modernlik konumuzu açıklamaya elverişli ödünç bir kavramdır.<sup>3</sup> Hiç şüphesiz burada Batı-dışı modernlik gibi kavramsallaştırmalardan amaçlanan, Batı’nın karşısında olmadan daha çok, Batılı olmayan toplumların modernlikle olan ilişkilerini anlamaya matuftur.<sup>4</sup>

Tarihi, sosyal bilinci, düşünce biçimleri, kolektif eylem ve bireysel davranışları Batı toplumlarındakinden farklı olan Osmanlının modernleşme sürecini Batılı olmayan toplumların merceğinden yeniden okumaya çalıştığımızda, geçirdiği süreç, dayandığı epistemolojik temellerdeki ayrışmalar ve göstergeleri bakımından diğer Batı (Anglo-Sakson, Latin ülkeleri ve Amerika) toplumlarının oluşturduğu moderniteden farklılık arzettiği görülmektedir. Ancak böyle bir okuma ilk olarak bu toplumlar arasında “Batı-dışı modernlik kavramını meşrû kılacak ve modernliğin yeni bir okumasını yapmamıza imkân sağlayacak bir müşterekliğin olup olmadığı sorunu”<sup>5</sup>; ikinci olarak modernlikle Batı birbirinden ayrıştığında, modernlik tanımının sınırları nedir sorusunu ve beraberinde getirdiği modernliğin aşınma sorunu”<sup>6</sup>, bir başka deyişle modernliğin dayandığı bilgisel kırılmaları gündeme getirmektedir. Biz burada konumuzu dolaylı olarak ilgilendiren bu hususları başka bir çalışmaya bırakıp, “Yeni Osmanlılar”ın din ve siyaset anlayışları bağlamında modernleşmenin “Yeni Osmanlılar”ın düşünceleri üzerindeki etkisini ve moderniteyi okuma biçimlerini, farklı epistemik ve kültürel kalıplara sahip olan bir toplumdaki tezahürlerini<sup>7</sup> bir makale çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

3 Batı-dışı modernliği muhafazakar ve devrimci olmak üzere iki kategoride değerlendiren Bertran BADİE, Doğuda modernite ile gelenek arasında oluşturulan, fakat birincinin ikinciyle meşrulaştırıldığı siyasi modernleşmenin Sultan tarafından empoze edildiğini ve Osmanlı Modernleşmesinin siyasal anlamda muhafazakar olduğunu ifade eder. Bertran BADİE, “Les Deux Etats” ed. Fayard, Paris, 1986, s. 199.

4 Nilüfer GÖLE, “Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?”, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu Bildirileri, Metis yay., İstanbul, 1998, s. 311.

5 Bkz. Bertran BADİE, “Les Deux Etats” ed. Fayard, Paris, 1986, s. 199 vd.

6 Bu iki sorunun tartışması için bkz., Nilüfer GÖLE, a.g.m. s. 312 vd.

7 İlber ORTAYLI’nın belirttiği gibi Osmanlı modernleşmesini anlamak için kurumlarını ve toplum tarihinin çeşitli zaman kesitlerini tek tek ele alarak incelemek gerekir. Bu anlamda bir zamanlama yapıldığında Osmanlıların modernleşme sürecine Viyana bozgunundan itibaren girdiklerini söylemek mümkündür. (İ. ORTAYLI, “İmparatorluğun en Uzun Yılı”, Hil yay., 3. Baskı, 1995, s.22-23.) Bizim burada ele aldığımız ve tarihi süreç olarak bir dönüm noktası şeklinde kabüllediğimiz zaman dilimi Tanzimat dönemidir.

Makalemizi “Yeni Osmanlılar”la sınırlamamızın nedeni bugünkü Türkiye’de yazı dilinin sadeleştirilmesinden hürriyet düşüncesinin fikri planda gündeme getirilmesi ve toplumsal alana taşınuncaya kadar, modernleşmenin köklerinin “Yeni Osmanlılar”ın öncü çalışmalarında yer aldığı hususudur. Yine modernleşen Türkiye Cumhuriyetinde entellektüel anlamda, İslamî siyasal söylemlerin Aydınlanma düşüncesinin ortaya koyduğu siyasî teorilerle klasik İslamî siyasî teoriler arasında sentezleme deneyiminin fikri temellerinin ilk defa “Yeni Osmanlılar” tarafından atılması böyle bir çalışmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır.<sup>8</sup>

Modern Türkiye’nin kuruluşunda önemli derecede rol oynayan, modernleşme sürecinin ilk dönemlerinden günümüze kadar son derece etkin ve tartışmalı alanlardan biri olan din ve siyaset, Türkiye’de hâlâ gündemini koruyan temel bir mesele olarak varlığını sürdürmektedir. Özellikle ilişkide bulunduğumuz ülkelerin değişik açılardan ilgi alanlarına giren Türkiye Cumhuriyeti ve bunun üzerinde yoğunlaşan dinî-siyasî ilgileri ve bununla ilgili tartışmaları düşündüğümüzde, bu sorunun önemi daha da artmaktadır. Özetle belirtmek gerekirse, yukarıda genel olarak belirttiğimiz sorunların çözümüne yönelik arayışlar, modernleşmenin kökenlerine yeniden başvuruya günümüzde kaotik ve karmaşık bir yapıya bürünen din-siyaset eksenli sorunları, tarihî boyutlarıyla ele almayı gerektirmektedir. Doğan Ergun’un deyişiyle Türkiye’de din siyaset ya da devlet ve din arasındaki ilişkileri incelemek, hem Türkiye’nin sosyolojik tarihinin bütün verilerinin hem de “modernleştirici görüş” ün bütün boyutlarını kapsayacak bütünlük içinde olmalıdır.<sup>9</sup> Bizim bu çalışmamız sözkonusu tarihin ve “modernleştirici görüş” ün belirli, ama bize göre önemli bir kesitini oluşturmaktadır. Bu nedenle modern Türkiye’de mevcut bulunan düşüncelerin ilk tohumlarının atıldığı bir sürecin başlangıç dönemlerini sorgulamanın, günümüz hakkında söz söylemeye önemli bir katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

8 Şerif MARDİN, “Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu”, İletişim yay., İstanbul, 1996, s. 10.

9 Doğan ERGUN, “Yöntemi Bulmak”, Gerçek yayınevi, İstanbul, 1993, 60.

Diğer yandan kültürel kimliğimizin yeniden tartışıldığı bu günlerde, dayandığımız tarihsel, kültürel kökenlerin ideolojik tarih okumaları<sup>10</sup> ile buharlaştırıldığı ve tarihî bilgilerin kutsallaştırılıp tabu haline getirilmek istendiği görülmektedir. Hem düşünsel hem de eylemsel alanlarda toplumumuzun manipüle edilmek istendiği bir ortamda, tarihi, sosyo-politik yönleriyle yeniden okuma ve sorgulama ihtiyacı kendini daha da hissettirmektedir.<sup>11</sup>

Bu ihtiyacın sorumluluğunu ihmal etmeksizin, bilgi kaynaklarımız çerçevesinde, Osmanlı modernleşmesinin ilk dönemlerinin özelliğini belirleyen ve “kendine özgü çizgileri olan”<sup>12</sup>; daha sonraki dönemlerin Türkkülük, İslamcılık gibi siyasî akımlarının düşünsel temelini oluşturan<sup>13</sup> Yeni Osmanlılar akımının din ve siyaset anlayışlarını, dayandığı epistemolojik temeller ve oluşturdıkları siyasî program yönünden ele almak istiyoruz.

Kökenleri XVIII. yüzyılın başlarına kadar uzanan ve Tanzimat Fermanı<sup>14</sup> ile dönüşümü hızlanan Osmanlı'nın, Ali ve Fuad Paşa gibi iki Sadrazamı ve

10 Bkz. İrfan AYGAN, M.Mahtuz SÖYLEMEZ, “İdeolojik Tarih Okumaları”, Ank. Ok. yay., Ankara, 1998.

11 Burada Oktay ÖZEL'in tarihçiliğin kronik bir rahatsızlığı olarak hatırlattığı şu hususlar dikkat çekicidir. Birincisi İmparatorluğun çöküş sürecinde yüzyılın başlarına damgasını vuran devletin bekâsına yönelik kaygıların tarihçilik üzerindeki etkisi, ikincisi Cumhuriyetin ilk dönemlerine damgasını vuran bir ulusal kimlik inşa etme çabasıyla tarihe biçilen misyon ve nihayet ikisiyle iç içe gelişen ve pekişen, Türk tarihinin kendine özgü ve diğerleriyle mukayese edilemez bir tarih olduğu düşüncesi. Bkz. Oktay ÖZEL, “Bir Tarih Okuma ve Yazma Pratiği Olarak Türkiye’de Osmanlı Tarihçiliği”, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu Bildirileri, Metis yay., 1998, s.147-160.

12 İ.ORTAYLI, “Bir Aydın Grubu: Yeni Osmanlılar”, Tanzimattan Cumhuriyete Türk Ansiklopedisi, İletişim yay., İstanbul, 1986, C.6, s. 1702.

13 Bkz. Enver Ziya KARAL, “Osmanlı Tarihi”, TTK yay., Ankara, 1977, 2. Baskı, C. VII., s.313-314.

14 İlanından günümüze Tanzimat Fermanı “...haricî tesirlerin empoze ettiği bir ıslah teşebbüsü (Hilmi Ziya ÜLKEN, Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri, Tanzimat I, s.757)”; “keyfilik”ten “hukukî”liğe, “kanunsuzluk”tan “meşruiyet”e, “emniyetsizlik”ten “emniyet”e geçiş (H.V.VELDET, Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat, a.g.e.s.139)”; “Avrupalılaştırma siyaseti altında eski dinî medeniyeti ve hukuk felsefesini devam ettirmek (Ziyaeddin F. FİNDİKOĞLU, Tanzimat’ta İctimâ-i Hayat, a.g.e., s. 658.)”; gibi farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Tanzimat Fermanının içeriğinin belirlenmesi konusunda Londra’da Büyükelçi olarak bulunan Reşit Paşa’ya Viyana’da Büyükelçi iken Osmanlı’da yapılacak reformlar hakkında mektuplar gönderen Sâdık Rıfat Paşa için bkz. Ş. MARDİN, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s.199 vd.

bürokrat (kalemiye)<sup>15</sup> sınıfının uygulamalarını eleştirel bir zihniyetle ele alan “Yeni Osmanlılar”ın din ve siyaset görüşlerini anlayabilmek için, öncelikle XIX. yüzyıl Batı ve Osmanlı modernleşmesinin genel görünümüne, din ve siyaset ilişkilerini belirleyen ve değişmekte olan paradigmanın ana noktalarına değinmemiz gerekmektedir. Ayrıca bu paradigmanın Osmanlı’daki dinî- siyasi gelişmelere olan etkisini ve bu etkiyi Yeni Osmanlılar bağlamında irdelemek yerinde olacaktır. Kuşkusuz bu irdeleme Yeni Osmanlı akımının entellektüel köken ve çevrelerini oluşturan bir yapıdan uzak kalmaz. Burada tekrar vurgulamak gerekirse “Yeni Osmanlılar”ın siyasi görüşleri derken, eğitim, aile ekonomi vb. hayatın bir çok alanını ilgilendiren görüşlerinin ötesinde, devlet yönetimi ile ilgili olarak gerek klasik İslâmî-siyasî teoriden, gerekse etkilendikleri Aydınlanmacı düşünürlerin siyasi teorilerinden mühlhem kavramlar çerçevesinde oluşturdukları önerilerini, dinî görüşler derken de klasik İslâmî siyasî teoriyi modernitenin etkisi bağlamında “yeniden okuma” çabalarını kastediyoruz. Ancak hemen belirtmeliyiz ki “yeniden okuma”dan kasdımız Yeni Osmanlılar’da ne İslam geleneğindeki özgün bir tecdidi, ne de modern düşünce bağlamında bir dünya görüşünü içermektedir. Söz konusu tarihsel ortamın yapısını ve bunun daha sonraki dönemlere olan etkisini tahlil ettiğimizde söylediklerimizin ne anlama geldiği anlaşılabilir olacaktır.

## Tarihsel Ortamın Genel Yapısı

Yeni Osmanlıların ortaya çıktığı XIX. yüzyıl, modernleşmenin hızlı bir şekilde yaygınlaşarak etkisini Avrupa dışındaki ülkelerde de göstermeye başladığı bir dönemdir. Batı dışında oluşan modernleşme, sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda sanayileşmiş Batı toplumlarının sahip olduğu yapı, ku-

---

15 Gerçekte III. Murad (1575-1595)’in hükümdarlığından itibaren “Sultan gerçek bir yönetici olarak sahmeden çekilmiş, devlet işlerinin idaresi Sadrazamın ve dolaylı olarak da *Reisü’l-Küttab* (Hariciye Nazırı), *Kahya Bey* (Dahiliye Nazırı), *Tezkereci*, *Mektubcu*, *Kahya Kâtibi*, *Amedî* (Devlet Müsteşarları)’den oluşan yardımcılarının ve XIX. yüzyılın başlarında sayıları yirmi dörde ulaşan, değişen sayıda *kalem (bürokrat)*lerin elinde toplanmıştı. İleri Okuma için bkz. Ş.MARDİN, “Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu”, s. 158.

rum, değer ve sistemlere sahip olmak amacıyla yapılan düzenlemeleri içermektedir. Bu düzenlemelere paralel olarak, toplumların çeşitli yönleriyle farklılaştığı ve merkezileştiği bir süreç olan modernleşme, siyasî alanda geleneksel düşüncenin hiyerarşik toplum yapısını değiştirerek farklı biçimlerde kurgulanan siyasî sistemleri ve siyasî hakları da beraberinde getirmiştir.<sup>16</sup>

Osmanlı modernleşmesinin resmen tescil edildiği XIX. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'da hakim olan siyasî düşünce ve görüşler XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin devamı niteliğindedir.<sup>17</sup>

XVIII.yüzyıl düşüncesinin bilgi metodu ise, Locke'un ve Newton'un düşünce ve çalışmalarına göre şekillenir. Toplumun bir anlaşma ve sözleşmeyle oluştuğunu, devletin fertlerin tabii haklarını korumakla yükümlü olduğunu ileri süren XVIII. yüzyıl düşünürleri, devletle fertler arasında karşılıklı bir anlaşmanın olduğunu, bu anlaşmaya göre fert, gerçekte kendi iradesinin eseri olan kanunlara göre hareket etmeyi, devlet te bu kanunları yürürlüğe koymak suretiyle ferdin hak ve hürriyetlerini korumayı garanti ederler.<sup>18</sup>

Siyasal düşüncenin "bilimselleşmesi" bakımından Hobbes, Locke ve Montesquieu, Machievelli sonrası dönemin önemli düşünürleri olarak kabul edilirler. Bunlardan toplumların varoluşları sürecinde neden farklı siyasal sistemlere (Cumhuriyet, Monarşi, Despotizm gibi) sahip olduklarını deneysel olarak açıklamaya çalışan ve toplumların varoluş ve değişimiyle genellemelere ulaşan Montesquieu, pozitivist siyaset bilimi anlayışının en önemli kişilerinden sayılırken, bilginin tümüyle deneye dayalı olduğunu kabüllenen Locke da, pozitivist siyaset bilimi anlayışına yakın görünmektedir.<sup>19</sup> Burada Locke ve Montesquieu Yeni Osmanlıların siyasî düşüncelerine etki etmesi yönüyle bizi konumuz açısından önemli derecede ilgilendirmektedir.

Avrupa'da Din-siyaset ilişkileri bağlamında daha önceki dönemlerde dinin siyasete, siyasetin dine tabi olması ya da her ikisinin birlikteliği şeklinde devam eden tartışmaların yerini artık din ve siyaseti gerçek anlamda birbirin-

16 Ş.MARDİN, "Türk Modernleşmesi", İletişim yay., 3. baskı, İstanbul, 1994, s. 25-26.

17 Kâmiran BİRAND, "Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri", K. BİRAND Külliyyatı, Akçağ yay., Ankara, 1998, s.5-10.

18 K.BİRAND, a.g.e., s.15-17.

19 Levent KÖKER, "İki Farklı Siyaset", Vadi yay., Ankara, 1998, s. 42-43.



den ayırmak veya onu yenilemek, yahutta onu kutsallığından ve esrarından sıyrarak insanı ondan kurtarmak üzere geleneksel olan dini eleştirmek şeklinde bir anlayışın yer aldığı görülmektedir.<sup>20</sup>

Bu bağlamda liberal düşünce, kilisenin devletten bağımsızlığını isterken, sosyalistler esasen eleştirel bir tutuma sahiptirler. Bu noktadan hareketle XIX.- yüzyılda Hıristiyanlığın yeni bilimsel ve endüstriyel toplumun ihtiyaçlarına cevap veremediği kanaati oluşurken, onun yerine A.Comte ve ütöplast sosyalistler tarafından tamamen laik, profan yeni bir din tasarlanmıştır.<sup>21</sup> Epistemolojik olarak teolojiye dayalı bilgiden kopuş ve akla dayalı Pozitif bilimlerle Dünyayı algılama ve yorumlama biçimlerinin değişmesi ve bir paradigmadan diğerine geçiş sosyal ilişkiler ağını belirleyen (aile, eğitim, ekonomi, din, siyaset gibi) tüm kurumları etkilemiş, özellikle Avrupa hızlı bir değişim içine girerken bu değişimden Avrupa ile ilişkileri geçmişe göre daha değişik bir özelliğe bürünen yani "alıcı" durumunda olan Osmanlı da etkilenmiştir.

Sultan teb'a ilişkisine dayalı bir toplum anlayışını uygulayan Osmanlı'ya çeşitli kanallardan giriş yapan bu düşünceler<sup>22</sup>, yeni bir siyaset ve yeni bir yurttaş hakkı görüşüne dayalı olarak şekillenen Tanzimat fermanında ifadesini bulur. Halkın hak ve hürriyetini kabüllenen, Padişahın bunları koruyacağını taahhüt eden ferman, Aydınlanma felsefesinin etkilerini taşımaktadır. Bu fermanında tabii hukukun öne çıkardığı mülkiyet hakkının benzeri olarak zikredilen "emniyet-i can", "mahfuziyet-i mal" ve mahfuziyet-i ırz ve namus" gibi ifadelerle, ferdin haklarının korunması amaçlanır. Eşitlik ve hürriyet hakkının tanınmasıyla şahısların serbestçe gelişmesi için imkânlar sağlayıcı hükümleri içerir.<sup>23</sup> Ne varki Tanzimat fermanının içerdiği bu hususların uygulamada pek yer almadığı müşahede edilmektedir. Bunun sebebini Osmanlı'da modernleşmenin "otokratik"<sup>24</sup> bir şekilde gerçekleşmiş olmasına bağlamak mümkündür.

20 İleri okumalar için bkz. Maurice BARBIER, "Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset" (Çev. Özkan Güzel), Kaknüs yay., İstanbul, 1999.

21 Bkz. Auguste COMTE, "Cathéchisme Positiviste (Pozitivizm İlmihali, çev.Peyami Erman), M.E.B yay. İkinci baskı., İstanbul, 1986.

22 Bernard LEWIS "La Naissance de la Turquie Modern" ed. Fayard, Paris, 1988, s. 57 vd.

23 Tanzimat Fermanının tahlili için bkz. Yavuz ABADAN, "Tanzimat I, Maarif matbaası, İstanbul, 1940, s.31-58.

24 İ.ORTAYLI, "İmparatorluğun en Uzun Yılı", s. 25.

Böyle olmakla birlikte otokrasi can ve mal güvenliğini hiçe sayan müsadereci bir rejim değildir. Çünkü otokratik rejim eğitimi geliştirir. Bürokrasiyi güçlendirir. Fakat eğitim sonucu genç kuşakların laik bir dünya görüşünü benimsemelerini ve özgür düşünce sahibi olmalarını istemediğinden tarih, felsefe, hukuk alanında sansürlü bir eğitim uygular. Bu uygulamadan dolayı siyasi yapının tabii sonucu olarak gücü elinde tutan kurumları daha da güçlendirir. Daha doğrusu otokratik rejimde bulunmayan şey, siyasi özgürlükler, siyasi katılma ve çoğulcu siyasi denetim mekanizmasıdır. Böyle bir ortamda Yeni Osmanlılar gibi örgütlenmemiş siyasi muhalif düşüncelerin yazılı ve sözlü olarak kendini ortaya koyması bir gerçek<sup>25</sup> olarak belirmektedir.

Osmanlı modernleşmesinin kökenleri Lale Devrine kadar<sup>26</sup>, hatta Köprülüler devrine kadar uzansa da<sup>27</sup> resmî olarak tescillenen Batı tesirli<sup>28</sup> Tanzimat Fermanı ile beraber başta siyasi ve dinî alanlarda olmak üzere kurumsal yapılar zorunlu bir düzenlemeye maruz kalmıştır.

25 İ.ORTAYLI, a.g. e. s. 34.

26 E.Z.KARAL, "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri", Tanzimat I, Maarif matbaası, İstanbul, 1940, s. 19 vd.

27 Lale Devrinden önce yapılan İslahatların ne müteşebbisleri ne de yapılanlar Batı tesirinde olmamıştır. Bkz. E. Z.KARAL, a.g. e. s. 16; Batı tesirli modernleşme bağlamında Tanzimattan bir asır önce başlayan (B.LEWIS, la Naissance de la Turquie Moderne, ed. Fayard, Paris, s. 48.) ve II. Mahmut dönemine kadar Sultanın hukuk ve selahiyetlerinde, devlet teşkilatında hiç bir tesir yapmayan, ancak askerî, toplumsal ve kültürel sahalarda bazı izler bırakan Batı tesirleri daha çok Fransa kanalı ile olmuştur. Bkz. E.Z.KARAL, Tanzimat I, s. 29-30; Giriş kanalları için bkz. B.LEWIS, a.g. e. s. 57; Tanzimatla birlikte Avrupa'ya açılan Osmanlı, düşünce hayatı yönünden daha çok Fransa'nın tesirinde kalmıştır. Tanzimat aydınlarına siyasi görüş, edebî duyuş ve anlayışlarında daha çok Fransız literatürü örnek ve rehberlik etmiştir. K.BİRAND, a.g.e., s. 14.

28 Ş.MARDİN Fransız İhtilâlinin Osmanlı'ya yansısıyla ilgili olarak Bernard LEWIS'in "Türkçe konuşan Fransızların ve Fransızca konuşan Türklerin başkentte yeni bir toplum oluşturdukları, bu toplum içinde zamanın fikirlerinin serbestçe tartışıldığı ve Fransız İhtilâlinin ateşli iyimserliğinin Batı'yı rehber ve ilham kaynağı olarak gören yeni Türk nesli arasında hazır bir karşılık bulduğu" tezini doğru bulmayarak, "Batılı etkilerin Lale devrinde sınırlı sayıda insanda olduğu gibi askerî organizasyonlarda ve idari metodlarda, ayrıca Avrupa'daki saray çevrelerinin karakteristiği olan sosyal hayata ilgi duyan küçük bir saraylı çevrede tesirli" olduğunu ifade eder. (Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s.192-193) MARDİN'in yaklaşımı doğru olmakla beraber bu durum söz konusu saray çevresinin ve onlara yakın olanların oluşturdukları yeni bir topluluğun yokluğunu haklı çıkarmaz.

Gerçekte XIX. yüzyılın otokratik yönetimi sanayi, tarım ticaret ve eğitimde güdümlü bir gelişme politikası izlemiştir ve teb'aya XVII.-XVIII. yüzyılın monarşileri gibi bir sürü olarak değil; zabtu rabt altına alınması gerekli, ama kanun ve düzenin güvencesi altında yaşamaya ve daha insanca muameleye hak kazanmış halk olarak bakar.<sup>29</sup>

Ne var ki XIX. yüzyılın başlarında toplumsal tabakalaşma olarak yukarı'da Saray ve erkânı; onun altında ordu ve yanında ulema ve kalem (bürokrat) ehli, bunların altında esnaf zümreleri ve en alt tabakada reaya denilen müslimgayrı müslim halk kitlelerinden<sup>30</sup> oluşan Osmanlı toplumunda modernleşme, Avrupa'da olduğu gibi toplumsal tabandan gelen bir hareket olmadığından, belirli aydın grubu dışında halk yukarıdan bir şey talep etme gücüne, cesaretine ya da en önemlisi bunun bilgisine sahip değildir. Bu haliyle Osmanlı toplumu eylem sosyolojisi açısından dikkate alındığında kendi tarihlerini üretecek bir aktör konumunda olmayıp, teb'a olmakla tarihin akışına seyirci kalan edilgen bir kalabalık görüntüsü vermektedir. Bu görüntünün sürekliliği topluma uzun yıllar enjekte edilen, temeli kültüre dayalı ancak dinî olarak tezahür eden kut-sallaştırılmış düşüncelerle pekiştirilmiştir. Oysa toplumların hareketliliği sahip oldukları düşüncelerin yanında içinde buldukları zaman ve mekân boyutlu şartlarda oluşan insan-eşya ilişkileri çerçevesinde meydana gelmektedir. Bu durumda tarihsel eylemin aktörleri olan insanlar, otokratik, keyfî düşüncelerden hareketle değil, bizzat insanın eşya ve yaşadığı evrendeki çevre ile ilişkisinden, mevcut durumlar hakkındaki düşüncelerinden hareketle belirli bir değişim yapabilirler. Aksi halde güdülen ya da güdümlenen bir toplumun değişimi yakalaması mümkün olmayacaktır.

Burada sistemin mi aktörleri belirlediği yoksa aktörlerin mi sistemi belirlediği konusunda fazla detaya girmeden Osmanlı modernleşmesinde tamamıyla sistemin (yöneticilerin) tarihsel eylem alanında belirleyici bir rol oynadığını söylememiz mümkün görünmektedir.

Bu durumun tasvip edilmeyen en olumsuz yönü bir yandan Osmanlı modernleşmesinin içten gelen bir dinamikle değil de dışsal etkenlere, diğer yan-

29 İ.ORTAYLI, a.g. e. s. 34.

30 Z.F. FINDIKOĞLU, "Tanzimat'ta İctimâ-i Hayat", Tanzimat I, s. 640.

dan da yabancı sermayenin himayesi sayesinde büyük şehirlerde iktisadî faaliyetleri artan azınlıkların şikayetleri yükseldikçe<sup>31</sup> ve dış baskılar arttıkça<sup>32</sup>, Osmanlı devletinin dağılma endişesini hisseden devlet ricalinin, devletin önemli düzeyde gördüğü bozulan kurumlarını düzenleme çabalarına dayanmış olmasıdır. Şüphesiz bu çabalar *toplumun değişmesini değil, siyasî sistemin yeniden düzenlenmesi ve toplumun dengesinin sağlanması* amacını gütmektedir.

Klasik Osmanlı bir İslam Devleti olması yönüyle anayasası Şeriata dayalı olan bir devlet olarak kabul edilmektedir. Ancak Şeriatın içeriği tamamıyla aşkın değerlerle doldurulmayıp beşerî bir takım normları da kapsamı itibarıyla dikkate alınmasının yanında, onda devletin yeni oluşan teşkilat ve müesseseleri için uygun bir hüküm bulmakta güçlük çekilmesi “Örfî hukuk ya da Örfî-Sultanî hukuk”<sup>33</sup> un doğmasına yol açmıştır. Ulemanın “Şer’î bir mesele değildir, ulu’l-emr nasıl emretmişse öyle amel oluna”<sup>34</sup> şeklinde fetvasıyla dinen meşrulaştırılan “Örfî hukuk” aynı zamanda Osmanlı toplumunda kendine özgü seküler bir yapının da varlığını göstermektedir. Bu duruma bağlı olarak Şeriatın değinmediği yeni müessese ve toplumu ilgilendiren konularda mevcudun islahı ile beraber gerektiğinde Örf’e dayalı yeni idarî, kazaî ve siyasî faaliyet prensipleri konulmuştur. Ayrıca bu prensiplerin Şeriata aykırı olmadığı tespit ve tevsik edilmiştir. Gerçekten de tarih araştırmalarının verilerine bakılırsa “Örfî alan” genişletildikçe İmparatorluğun yükselme trendinin artmış olduğu, bu alan daraltılıp gerilemenin belirtileri ortaya çıktığında Şer’î alana vurgu yapıldığı görülecektir.<sup>35</sup>

31 H. Z. ÜLKEN, “Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri”, *Tanzimat I*, s.757.

32 T.Z. TUNAYA tarafından özellikle 1840’lardan sonra Batı’nın dış baskılarının arttığı söylenmesine rağmen (T.Z. TUNAYA, “Türkiye’nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri” Arba yay. İst. 2. Baskı, 1996, s.37), İ.ORTAYLI’nın Osmanlı modernleşmesinin salt değişen dış dünyanın zorlamasıyla meydana gelmediğini vurgulaması (bkz. İmparatorluğun en Uzun Yılı s.10 ve 19.), tutarlı görünmekle birlikte dış baskıların modernleşmeyi acılastırdığı ve hızlandırarak kendine özgü bir şekilde gelişmesini engellediği bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

33 Halil İNALCIK, “Örfî- Sultanî Hukuk ve Fatih’in Kanunları”, in: A.Ü.S.B.F.D., C.-XIII., sayı:2, Ankara, 1958, s. 102-126.

34 Bkz.Ö.Lütfi, BARKAN “Caractère Religieux et Caractère Séculier des Institutions Ottomanes”, in *Contributions à l’histoire économique et sociale de l’Empire Ottoman*, J.L. Bacqué-Grammont et P.Dumont, Paris, Ed. Peeters,1983, s. 16.

35 T.Z. TUNAYA, a.g.e. s.10.

Klasik İslam toplumlarının temel dinamiğini dikkate aldığımızda İslâmın idealize edildiği bir ortamda değişme iki türlü açıklanabilir: Ya toplum fesat ve bozulmaya maruz kalarak İslam'dan uzaklaşır, ya da yeniden idealize edilmiş İslama kavuşmak için Tecdid, Islah ya da Tanzim için gayret gösterilir. Osmanlı'nın çöküş dönemlerinde Ulema'nın Sultanlara sunduğu layihaların yaşanan çöküntünün İslamdan uzaklaşmaktan kaynaklandığını, düzelmesi içinse içeriği pek belli olmayan yeniden İslama döndürücü Tecdid, Islah ve yeniden Tanzimin gerekliliğini ifade etmeleri bu dönemde değişime bakış açısını göstermektedir.

XIX. yüzyıl'a gelince bu dönemin düşünürü<sup>36</sup> ve yöneticisi<sup>37</sup> gerekli reformları yarı İslamcı ve yarı Batıcı bir düalite içinde tasarlayıp yürütmeye çalışır.<sup>38</sup> Ancak bir dönüşüm noktası olan Tanzimat aynı temel düşüncelere sahip olan devlet adamı ve düşünürlerin eseri olmasına rağmen "zorunlu olarak Batı tercihli"<sup>39</sup> bir modernleşmeyi içermektedir. Böyle bir modernleşme olgusu Osmanlı'da hâkim din anlayışının tartışılmasını, ona atfedilen kurum ve kural- ların sarsılmasını, değişikliğe uğramasını birlikte getirmiştir.<sup>40</sup> Şerif MARDİN'in ifadesiyle Şeriat'ın yerine hiç bir şey getiremeyen Tanzimat, devlet adamları için ideolojik bir boşlukla neticelenmiş, İslâm "şahsî" (ferdî) bir din şeklinde algılanarak dinî hukukun denetimine bağlı olmayan siyasî müesseselerin kurulması suretiyle Tanzimat'ın devlet adamları Osmanlı toplumunda bir dengesizlik yaratmışlardır.<sup>41</sup>

Tanzimatla bir dönüşüm noktasına ulaşan ve özünde askerî tedbir sorunu- nu taşıyan Osmanlı Modernleşmesinin ortaya koyduğu siyasî gelişmelerin ko- numuz açısından en önemli sonucu "*dinî kriterleri yönetim pratiğinden ayıra- rak*"<sup>42</sup> *devlet mekanizmasında, hukukta ve eğitim alanında sekülerleşmeye doğru*

36 H.Z.ÜLKEN, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", "Tanzimat I, Maarif matbaası, İstanbul,1940, s.762.

37 T.Z. TUNAYA, a.g.e. s.23.

38 İ.ORTAYLI, a.g.e. s. 164;

39 A.g.e. s. 19.

40 A.g.e. s. 9.

41 Ş.MARDİN, "Türk Modernleşmesi", s. 135.

42 Edouard ENGELHART, La Turquie et le Tanzimat, Paris, Cotillon, 1882-1884, C.I., s. 37.

*hızla ilerlenmiş olmasındır.* Altı yüzyıl boyunca aynı kalmayan Osmanlı'nın dine dayalı olarak ifade edilen devlet, toplum, hukuk düzeni<sup>43</sup> XIX. yüzyılda adı geçen alanlarda meydana gelen değişmelere bağlı olarak düalist bir yapıya dönüşmüştür.<sup>44</sup>

Şer'î ve medenî hukukun yanyana bulunduğu Tanzimat döneminde Bab-ı Alî bürokratları<sup>45</sup> toplumu etkileme gücünü kaybetmemiş olan ulemanın üzerinde bir denetim kuramamakla beraber görev alanlarını daraltmışlardır.<sup>46</sup> Böyle olmakla birlikte ulema toplumsal kontrolü elinde bulundurma gücünü daha çok laik hukuk ve eğitimin gelişmesinden dolayı kaybetmiştir.<sup>47</sup> Diğer yandan siyasi kararlar en yüksek rütbeli ulemanın da hazır bulunduğu bir "meclis"te alınırken bu uygulama daha XVIII. yüzyılda devre dışı bırakılmıştır. "1829'da yazılan bir belge'de Hariciye Nazırı Pertev Efendinin devleti dört temel "sınıf"ın oluşturduğu şeklindeki yönetim teorisini ifade ederken, ulemayı zikretmeye gerek bile görmeden, önceliği *Seyfiye* ve *Kalemîyye*'ye vermekten çekinmesi"<sup>48</sup> bunu doğrular mahiyettedir.

Siyasî alanda yapılan reformlar ve yenilikler Osmanlı'nın klasik siyasî sistemden, Batı (daha çok Fransız ve İngiliz modellerinde kendini gösteren) türü bir siyasî yapılanmaya geçişin çabası içinde olduğunu göstermektedir. Fikrî

43 Bu konuda farklı görüşler için bkz. Ö.Lütfi BARKAN, a.g.m. s. 16; Halil İNALCIK, a.g.m. s. 102-126; Çetin ÖZEK "Atatürk ilkeleri ve Ceza Hukuku", Doğumunun 100. Yılında Atatürk Sempozyumu, 15-18 Aralık 1981; N.BERKES, "The Development of Secularism in Turkey", Montreal, 1964, s. 3; Ş.MARDİN, "Türkiye'de Din ve Siyaset" İstanbul, Ed. İletişim, 1993.

44 İ.ORTAYLI, a.g.e. s. 151; M. Ali AĞAOĞULLARI, "L'Islam dans la vie politique de la Turquie", Ed. Faculté des Sciences Politiques, 1982, s. 13; İ.ORTAYLI, a.g.e. s. 204-234; Ö.Lütfi BARKAN, a.g.m.; Halil İNALCIK, a.g.m.

45 II. Mahmut döneminde yapılan reformlarla ordunun güçlendirilmesi ve devletin merkezi gücünün artırılması için iktidar bürokrasiye devredilmişti. (Ş.MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu", s.126 ve 171). Böyle bir gücü elinde bulunduran seçkin grup kendilerine bağlı olmayan, devletin diğer organlarına da kolayca müdahale etme cesaretini gösterebilmekteydiler. Böylece nüfuz bölgelerini teşkil eden nezaretlerdeki ve yetki sahalarındaki güçlerinin kanunî uygulamaları ile tatmin olmayan bu kâtipler, idari teşkilatın en küçük detaylarına dal budak salmak ve karışmak suretiyle iktidarı gaspetmişlerdi. (Ş.MARDİN, a.g.e. s. 128-129).

46 M. A. AĞAOĞULLARI, a.g.e., s. 15-17.

47 İ.ORTAYLI, a.g.e. s. 79.

48 Ş.MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu", s. 171.

tabanı zayıf olan ve formel bir dönüşümü barındıran Osmanlı modernleşmesi, devletin uygulamalarında Avrupa'ya benzer değişiklikler anlamına geldiğinden ve bu uygulamaların Fermandaki idealize edilmiş şekli terk edildiğinden, protestolarla, yeniden değerlendirmelerle, dalgalanmalarla ve ihtilallerle dolu bir süreç<sup>49</sup> olarak nitelendirilmektedir. İmparatorluk bünyesinde kaybedilen topraklar, yabancılara verilen imtiyazlar, elden giden haklar, ekonomideki bozukluk, Bab-ı âlîdeki hatalı tutum ve davranışlar açık ve kapalı tenkitlere yol açmış, Vilayet teşkilatında seçimle gelen meclisler yer alınca bazı gençler, meşrutiyet emeline düşmüşler; arzularının gerçekleşmesi konusunda Ali Paşa'dan mukavemet görmüşlerdir.<sup>50</sup> Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde oluşturulan ihtilalci teşekküllerin de etkisiyle ülkede mevcut yapıya karşı daha çok Yeni Osmanlılar adıyla tanınan bir muhalefet grubu oluşturulmuştur.<sup>51</sup>

## Yeni Osmanlıların Ortaya Çıkışı ve Dinî-Siyasî Görüşleri

Yeni Osmanlılar hakkında yapılan araştırmalara göre cemiyetin ilk olarak "İttifak-ı Hamiyyet" adı altında kurulduğundan bahsedilmektedir.<sup>52</sup> Ancak aynı konu üzerinde K. Bilgegil tarafından yapılan bir araştırmada cemiyetin şimdiki

49 A.g.e. s. 154.

50 Hamid ONGUNSU, "Abdülaziz maddesi", İ.A., M.E.B yay., İst. 1978, s. 59.

51 Yeni Osmanlılar hareketinin muhalefet sebepleri şu şekilde özetlenebilir: Türkiye'de azınlıklara imtiyazlar sağlanması maksadıyla, daha çok İngiliz, Fransız ve Avusturya Elçileri tarafından hazırlandığı söylenen 18 Şubat 1856 tarihli Islahat Fermanının ilanı; memleketeyn'den "Romanya" adlı tek bir emirliğin ortaya çıkması, bunun diğer devletlerle ilişki kuracak hale gelmesi, başına izinsiz olarak Prusyalı bir prensin geçmesi, üstelik altı katenin söz konusu emirliğe terki; Belgrad'ın bütün kaleler ve mühimmatıyla birlikte Sırlara terki ve müslümanlara ait arazi ve emlakın bedellerinin ödenmemesi; Girit'e muhtariyet verilmesi; Mısır Valiliğinde veraset sisteminin değişmesi; İsmail Paşanın "hıdiv" unvanını alması, Avrupa devletlerinden Para istikraz etmesi, imtiyazları artırmak için saray nezdinde gizli-açık bazı teşebbüslere girmesi; Saray harcamalarında israfın artırılması; Ali Paşa'nın Girit sorununu gidermeye karşılık Padişahın çiftlik alması gibi gerçeklik yönleri tarihi bilgi ve belgelerle kanıtlanacak meselelerdir.

52 T.Z. TUNAYA, "Türkiye'de Siyasî Partiler", Arba yay. İstanbul, 1995, s. 91; Ş.MAR-DİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu", s. 17.

kadar yanlış olarak İttifak-ı Hamiyyet şeklinde tanıtıldığı ifade edilmekte<sup>53</sup>, Yeni Osmanlılara ait bir mahkeme mazbatasına dayalı olarak verilen bilgilere göre bu cemiyetin ilk adının (misyunun karşılığı olarak) "Meslek" olduğu açıklanmaktadır. Bu mazbatanın mahiyeti şu şekilde sunulmaktadır: "Bazı şahıslar, hükümet hey'eti ve onların idare tarzı aleyhinde fitne vü fesâd ikâ maksadıyla *Meslek* diye adlandırılan gizli bir cemiyet kurmuşlardır. Bu cemiyetin faaliyet programı, *Meslek-nâme* adını taşıyan kağıtlar üzerine tesbit edilmiştir. Cemiyet, tutuklamaların başlangıcından yirmi gün öncesine gelinceye kadar, *medeniyet, insaniyet ve umraniyet* ile meşgul olmakta idi. Tahkikât sonunda bu teşekkülün elebaşlarının Sağır Ahmed Bey-zâde Mehmed, Gürce Yusuf Paşa-zâde Hacı Nuri, İskender Bey-zâde Reşat Beyler olduğu kanaatine varılmıştır."<sup>54</sup>

Yeni Osmanlılar hareketi Avrupa'ya gitmeden önce "Meslek" ya da "İttifak-ı Hamiyyet" adı ile tanınırken, Avrupa basınında önceleri "*Jeunes-Turquie*"<sup>55</sup> olarak yer almış, sonraları bu cemiyetin mensupları "*Jeunes-Turces*"<sup>56</sup> olarak tanınmıştır. Mustafa Fazıl Paşanın mektubu Türkiye'de tercüme edilerek yayımlandığında *Jeunes-Turquie* ifadesi "Muhbir" gazetesinde "Efkârı Cedide Eshabı", "Tasvir-i Efkâr"da "Türkistanın Erbâb-ı Şebabı" şeklinde çevrilmiştir.<sup>57</sup> Cemiyet üyeleri daha sonraları Avrupa'da kendilerini Yeni Osmanlılar olarak takdim etmişlerdir.

Cemiyetin kuruluş gayesi "hükümet hey'eti ve onların idare tarzı aleyhinde fitne ve fesâd çıkarmak" şeklinde beyan olursa da, her sistemin kendi var-

53 M.Kaya BİLGEGİL, "Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I, Yeni Osmanlılar, Baylan Matbaası, 1976. s.400.

54 M.Kaya BİLGEGİL, A.g.e., s. 355.

55 Yeni Osmanlıları temsilen *Jeunes-Turquie* ifadesini Avrupa basınında duyuran Mustafa Fazıl Paşa olmuştur. Bu ifade onun hakkında çıkan iddialara cevap vermek üzere Belçika'da yayınlanan "NORD" gazetesine gönderdiği bir mektupta, "(...) Telle est du moins, Monsieur, la conviction intime du grand parti de la *Jeunes-Turquie* que j'ai l'honneur de presenter." şeklinde yer almıştır. Le Nord, Journal Internationale, Troisième année, no: 38, Jeudi 7 Février 1867.

56 "Jeunes-Turcs" unvanı 1830'larda Fransa'da Jeune-France, İtalya'da Jeune-Italie, Almanya'da Jeune-Allemagne, İngilterede Jeune-Angleterre adı altında siyaset ve edebiyat alanında bir araya gelen gençlerin oluşturdukları gizli cemiyetlerin adından mülhem olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. İhsan SUNGU, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", Tanzimat I, Maarif matbaası, İstanbul, 1940, s.777.

57 İ.SUNGU, A.g.e., s.777.



lığını tehdit eden unsurları resmî söylemle bu şekilde ifade edebileceği gerçeğini dikkate alarak, esas maksadın Osmanlıdaki “mutlakiyet idaresini meşrutî idareye dönüştürme”<sup>58</sup> olduğunu söylemek daha tutarlı görünmektedir.<sup>59</sup>

İlk kurulduğunda Cemiyetin lideri konusunda farklı açıklamalar yapılırken<sup>60</sup>, özellikle Avrupa’ya kaçıştan sonra Mustafa Fazıl Paşa Yeni Osmanlıların lideri olarak görünmektedir. Ancak daha sonraları Mustafa Fazıl Paşanın İstanbul’a dönmesiyle hareket başsız kaldığı gibi, Yeni Osmanlıların önde gelenlerinin her biri kendi gazetelerini çıkararak kristalleşen siyasî ve dinî görüşlerini serdetmişlerdir.

Bu cemiyetin üyeleri, aralarındaki görüş ayrılıklarına rağmen mutlak otoriteye karşı ilk muhalefet nüvesini oluşturmuşlardır. Avrupa’nın ihtilal zevkini tatmış olan bu insanlar Tanzimatın siyasî düşüncesini olgunlaştırmışlar ve birinci Jön-Türk hareketini meydana getirmişlerdir.<sup>61</sup>

Doğrusu bu Hareket XIX. yüzyılın başlarından beri Osmanlı toplumunda işleyen reform sürecinin ortaya koyduğu kültürel şartlar çerçevesinde yetişen ve dayandıkları bilgi, kullandıkları metod ve araçlar bakımından daha önceki muhalif gruplardan oldukça farklı bir siyasî protesto grubu olarak belirmektedir.<sup>62</sup> Ş. Mardin’e göre bu protesto hareketinin üç eksenî vardır:”

58 T.Z. TUNAYA, “Türkiye’nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri”, s.65; Ş. MARDİN “Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu”, s. 21.

59 Yeni Osmanlıların kuruluş gayesi konusunda farklı açıklamalar bulunmaktadır. Bunlardan Ebuzziya Tevfik’e göre 1865 yılı Haziranında yapılan toplantının gayesi “idare-i mutlakanın, idare-i meşrutîye tahvili için ittihaz olunacak tedabir-i evveliyeye, yani bir cemiyet-i inkilâbiye teşkiline teşebbüs hakkında cereyan eder. (Yeni Osmanlılar Tarihi, -Kervan yay., İstanbul, 1973, s.82.)”; Abdurrahman Şeref’e göre “Yeni Osmanlıların ve tâbir-i cedit ile Genç Türkiye’nin maksadı Ali Paşanın ağır ve ezici politikasına nihayet vermek ve devlette bir idare-i ahrarane vazetmek idi. Bunun için evvelâ Ali Paşa’yı ıskat ve saniyen anın yerine usul-ü cedideyi tervic ve hürriyetkâr idareyi temin edici bir hey’et tedârik ve ikame eylemek lazım geliyor idi. (Tarih Musahebeleri, İstanbul, 1339, s. 173)”; E. Engelhart’a göre “Genç Türkiye Fırkası Mustafa Fazıl Paşa’nın emri altında Pariste nevi idarî bir merkez kurmuştu. 30 Nisan 1867 tarihinde yayınlanan tüzüğün birinci maddesinde Fırkanın Mustafa Fazıl Paşa’nın Padişaha yazdığı mektubundaki programı özellikle Osmanlıdaki Hıristiyan teb’anın özgürleştirilmesinin garanti edilmesini içeriyordu. (E. ENGELHART, a.g.e. C. II, s.3)”.

60 Ebuzziya Tevfik’e göre Yeni Osmanlıların reisi Nuri Bey idi. Abdurrahman Şeref Efendiye göre Mehmet Bey “cemiyetin ruhu ve reisi” olarak tavsif edilmektedir.

61 T.Z. TUNAYA, “Türkiye’nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri”, s.33-34.

62 T.Z. TUNAYA, a.g.e. s. 68.

Ali ve Fuad Paşalar, gerçekten, Tanzimat hareketinin yürütücülerini olarak ıslahatı Reşid Paşanın başlattığı şekilde, kameralizm<sup>63</sup> in bir uzantısı olarak uygulamışlardır. Teb'aya "aşırı" bir hürriyet vermek söz konusu olamazdı, zira ana hedef "devlet"i kurtarmaktı. Yeni Osmanlılar bu tutuma karşı koyarak "hürriyet" istiyor ve bunun anayasaya dayalı bir parlamento ile sağlanacağını düşünüyorlardı. (...) 1856'da yapılan Islahat Fermanı ile gayri müslim teb'aya o zamana kadar özel statüleri dolayısıyla bağışlanan imtiyazlar, onlara Osmanlı teb'asının tümünün sahip oldukları statü tanınmak şartıyla, ortadan kaldırılıyordu. Hıristiyan unsurlar XIX. yüzyılın başından beri birer "ulus haline gelme yoluna girme"ye başlamışlardır. Böylece azınlıklar Osmanlı İmparatorluğundan ayrılmak için çaba sarfeden gruplar oldukları oranda kendilerinin Osmanlı İmparatorluğunu parçalayan, onu "arkadan vuracak" unsurlar olarak çalıştıkları korkusu yayılmıştı (...). Azınlıklara tanınan bu haklarla müslümanların "Millet-i Hâkime" statüsü ortadan kalkıyordu. Çüncü konu azınlıkların yabancılarla olan ilişkilerinden kaynaklanıyordu (...). Yeni Osmanlıların görüşü Islahat Fermanı'nın iktisadî emperyalizmi pekiştiren bir belge olduğu merkezindeydi. Onlara göre Ali ve Fuad Paşalar, Osmanlı müslümanlarını Avrupa'nın büyük devletlerine siyasî bakımdan peşkeş çekmekle kalmamış, malî politikaları dolayısıyla Avrupa'nın esiri olmuşlardır. Son olarak Yeni Osmanlılar Ali ve Fuad Paşaların Avrupa'yı kültür konularında taklit etmelerine karşı çıkıyorlardı. Onlara göre Tanzimat bir kültür taklitçiliği olduğu için, kültür planında kısır kalmış, müslüman topluluğu temelinden sarsmıştı. Bundan dolayı Yeni Osmanlılar demokratik anlayışlarını Şeriattan alacakları ilkeler üzerinde kurmak istemişlerdir.<sup>64</sup>

Entellektüel açıdan bir yandan Osmanlı'nın geleneksel dünya görüşünün ortaya koyduğu siyaset teorilerine bağlı kalmaları, diğer yandan almış oldukları eğitim ve içinde buldukları çevrenin etkisiyle Batı'da geliştirilen siyaset teorilerinin temel kavramlarını Kur'an ve Hadis'in yanında tarihsel olarak yaşanan İslama referans olan kaynakları dikkate alarak yorumlamaları, bu grubu farklı kılan özelliklerin başında gelmektedir.

63 Avrupa'da aydın despotizminin kuram haline getirilmiş şeklidir.

64 Ş.MARDİN, "Türk Modernleşmesi", s. 86-88.

Bununla beraber Yeni Osmanlıların üyelerini müşterek<sup>65</sup> bir dinî-siyasî görüş etrafında değerlendirmek problemlili görünmektedir. Çünkü Mithat Cemal KUNTAY'ın tabiri ile siyasî düşünce olarak 245 tane Yeni Osmanlı varsa, o kadar da meşrutiyet telakkisi vardır.<sup>66</sup> Ancak Yeni Osmanlı üyelerinin vatan-sever olmaları, reformların Osmanlılar için, Osmanlılar tarafından, İslâmî çerçevede olmasını istemeleri, siyaseten Avrupa'yı izlemek zorunluluğunu kabullenmeleri<sup>67</sup> onların din ve siyaset anlayışlarının müşterek boyutları ve sınırları hakkında bize önemli derecede ipuçları vermektedir.

Yeni Osmanlıların bu verilerle ortaya çıkan dinî-siyasî görüşlerinin genel çerçevesi "telifçi"<sup>68</sup> görünse de, esasen onların Meslek ya da İttifak-ı Hamiyet etrafında bir araya gelip, daha sonra Paris'e kaçıp ve oradan İngiltere'ye daha sonra yeniden Türkiye'ye geri döndüklerinde, çeşitli yayın organlarında serdettikleri görüşlerin niteliğine bakıldığında "müşterek bir doktrinden" yoksun oldukları görülür. Bununla beraber onların Osmanlı modernleşmesi çerçevesinde dinî-siyasî görüşlerini genel olarak üç grupta toplamamız mümkün görünmektedir. Bunlar liberal (Usul-i Serbestî) ve laik olanlar (Mustafa Fazıl Paşa ve Mehmet Bey gibi)<sup>69</sup>; Monarşik Meşrutiyetçi ve telifçi olanlar (Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi)<sup>70</sup>; Monarşik Meşrutiyetçi düşüncelere sahip olmakla beraber İhtilâlcî ve Selefçi olanlar (Ali Suavî gibi)<sup>71</sup>.

Tanzimattan sonra ülkenin maruz kaldığı çöküntü ve bozulan dengelerini telafi etmek için Osmanlıda iki türlü siyasî felsefe hareketi müşahede edilmek-

65 T.Z. TUNAYA, "Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri", s.67.

66 M.C. KUNTAY, "Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında I", Maarif Matbaası, İstanbul, 1944, s. 358.

67 Ş.MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu", s. 29.

68 T.Z. TUNAYA, "Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri", s.67.

69 İleri Okumalar için bkz., M.K.BİLGEGİL, "Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I, Yeni Osmanlılar, Baylan Matbaası, 1976; Ş.MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu", s.61- 307-314.

70 İ.SUNGU, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", Tanzimat I, Maarif matbaası, İstanbul, 1940.; M.C.KUNTAY, "Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında I", Maarif Matbaası, İstanbul, 1944; Mustafa Nihat ÖZÖN, "Namık KEMAL ve İbret Gazetesi", Yapı Kredi yay., İstanbul, 1997; M.K. BİLGEGİL, "Ziya Paşa Üzerine bir Araştırma", Atatürk üniversitesi yay., Erzurum, 1970.

71 İsmail Hami DANİŞMEND, "Ali Suavi'nin Türkcülüğü", CHP Genel Sekreterliği Neşriyatı, İkinci Baskı, 1942.

tedir. Bunlardan birincisi Osmanlının kurtuluşunu Batı devletlerinden ithal edilen değil de kendi dünyası içinden çıkarılacak prensiplerle kurtulacağını iddia eden düşünce, ikincisi ise Aydınlanma devlet felsefesinden esinlenen ve Tanzimat Fermanında ifadesini bulan bir siyaset anlayışını benimsemekle birlikte, memleketin manevî hayatında meydana gelebilecek değişiklikler karşısında son derece direnen ve imparatorluğu eskiden beri ayakta tutan bağların, düşünsel ve kültürel kodların yeniden canlandırılmasını ve yaşatılmasını isteyen düşünce biçimidir.<sup>72</sup>

Yeni Osmanlılar tarafından gündeme getirilen bu ikinci görüş bir yönüyle Batı, diğer yönüyle Doğu düşüncesine bağlı olduğundan esasen özünde bir sentezi barındırmaktadır. Batı düşüncesine dayalı yönün felsefi temelleri hukukî açıdan Montesquieu'ye dayanırken, siyasî açıdan Rousseau'ya dayanmaktadır.<sup>73</sup> Doğu'ya yönelik temeller ise klasik İslam düşüncesine dayanmakla birlikte bu düşünce içinde kristalleşmektedir. Yeni Osmanlıların burada bir değil bir çok İslâmî siyaset teorisinden ilham aldıkları ve mütekellimlerin, fukahanın siyaset teolojilerini, İslam filozoflarının siyasî felsefelerini, müslüman siyasetnamecilerin oluşturdukları pratik öğütleri ve örfî kanunlar ile devletin yüceliği konusundaki Türk-İran-Moğol nazariyelerini hazır buldukları anlaşılmaktadır.<sup>74</sup>

Yeni Osmanlıların referans aldıkları siyasî düşünce ve eylemi belirleyen siyasetnamecilerin, filozof ve kelamcılarının, fıkıhçıların ideal normlarla siyasî gerçeklikler arasında bir uzlaşım arayışı içinde oldukları görülür.<sup>75</sup> Bundan dolayı özellikle sünnî İslam dünyasında yer alan temel kaynaklar, orta çağ siyaset düşüncesinin temel doğrultusunun bir özelliği olarak siyasî düşüncenin merkezine toplumun mutluluğu sorununu yerleştirdiğinden, daha çok "olan" a değil, "olması gereken" e yönelik metafizik sistemleri ortaya koyma, mevcut bir düzeni meşrulaştırma ya da bu düzeni ıslah etme amacına yöneliktirler.<sup>76</sup>

72 K.BİRAND, "Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri", 24.

73 B.LEWIS, a.g.e., s.155.

74 Ş.MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu", s. 95 vd.

75 Ervin I.J.ROSENTHAL, "Orta Çağda İslam Siyaset Düşüncesi", İz yay., İstanbul, 1996, s. 12, 23,37,40, 42 ve 43.

76 L.KÖKER, "İki Farklı Siyaset", Vadi yay., Ankara, 1998, s. 39.

Genel olarak Yeni Osmanlıların İslam dünyasındaki kökenleri konusunda fazla bir açıklama olmamakla birlikte<sup>77</sup>, bu hareketin önemli ve etkili öncülerinden Namık Kemal'in düşüncelerinin Batı'da Eflatun, Aristo, Zenon, Çiçeron, Descartes, Bacon, Voltaire, Condorcet, Turgot, Robespierre, Danton, Gabriel, Silvio Pellico<sup>78</sup>, Rousseau ve Montesquieu<sup>79</sup> gibi düşünürlerle dayandığı anlaşılmaktadır. Halk egemenliği teorisini Rousseau'ya, ikili mukavele teorisini Locke'a, kuvvetler ayrılığı teorisini Montesquieu'ya borçlu olan<sup>80</sup> Namık Kemal bu düşünceleri İslamî bir şemaya oturtma gayretini gösterir. Rousseau'nun Emile'ini tercüme eden diğer bir Yeni Osmanlı üyesi Ziya Paşa'nın Namık Kemal kadar batıcı olmasa da onunla hem fikir olduğu söylenebilir.

Dini-siyasî görüşleri bakımından diğerleri ile kıyaslandığında entellektüel bir çabanın sonucundan çok Batı'dan alınacak siyasî sistemin Türkiye'ye uyarlanışını içeren görüşlere sahip Mustafa Fazıl Paşa'nın muhalefet konusunda farklı gerekçe ve amaçları olsa da, siyasî sistem konusunda onlarla aynı düşünceleri paylaştığını söylemek mümkündür. Bununla beraber onun görüşlerinde diğerlerinde olduğu gibi İslamî bir referansa göndermede bulunmalarının olduğunu söyleyemeyiz. Örneğin diğerlerinde Şeriat, siyasî sistemin temel taşı olarak öncelenirken Mustafa Fazıl Paşa'da Şeriatı vurgu yapıldığı görülmez. Bu durum şüphesiz ideolojik yönden bir farklılığın izlerini taşır görünmektedir. Padişahın dışında mevcut sistemi ayakta tutan yöneticileri hedef alan Mustafa Fazıl Paşa, sorumsuzluğun yanında başarısızlıkları başka öznelere yükleyerek kendilerini suçsuz saymanın hafifliği ile iktidarın nimetlerinden faydalanırken devletin sürüklenmiş olduğu akibeti -İbn Haldun'un döngüsel devlet teorisinin yansıması olan- kaderci yaklaşımlarla açıklamanın zayıf karakterini vurgulamaktadır.

Ali Suavî'yi gelince, Yeni Osmanlılar hareketinin öncüleri arasında söylem ve eylem düzleminde kesişen ve ayrışan hususları dikkate aldığımızda onu diğerlerinden farklı bir çizgiye oturtmamız gerekmektedir.

77 Namık Kemal'in etkilendiği bazı kişiler için bkz. Şerif MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşünce-sinin Doğuşu", s. 96 vd.

78 Fevziye Abdullah TANSEL, "Namık Kemal'in Hukukî Fikirleri", Türk Hukuk Tarihi Dergisi, C. I, 1949, s.57-58.

79 B.LEWIS, a.g.e., s.155.

80 Ş.MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu", s. 369.

Farklı iki paradigmaya bağlı dünya görüşlerini sentezleme girişiminde bulunan, ancak düşüncelerinin arka planı araştırıldığında İslamî yönü ağır basan Namık Kemal'in fikirlerinde öncelenen husus, Osmanlı Devletinin yeniden yapılanmasıdır. Bunun için daha çok devlet felsefesiyle uğraşan Namık Kemal devletin doğuşu, kuruluşu ve yapısına ait Aydınlanmacı filozofların düşünürlerine başvurmuştur. Ancak onun için temel sorun toplumların gelişmesinde devletin nasıl teşekkül etmiş olduğundan daha çok, hak ve adalete dayalı bir devletin nasıl olacağına yöneliktir.

Mustafa Fazıl Paşa da Abdülmecide yazmış olduğu mektubuna geleneksel İslam siyaset teorisinde yönetimin omurgasını teşkil eden ve temel esas olan adaletin yokluğunu irdeleyen cümlelerle başlamakta ve bu alandaki zaafiyeti dile getirmektedir. Padişahların sarayına en güç giren şeyin doğruluk olduğunu, onların etrafında bulunan kimselerin doğruluğu kendilerinden bile sakladıklarını, çünkü bunların iktidarın vermiş olduğu imkânlarla rahat içinde yaşadıklarından, toplumun çektiği zahmeti kendilerinin uyguladığı yanlış siyasî programlarda değil de toplumun tenbelliğinde gördüklerini hatırlatır. Padişahın etrafında bulunanların Osmanlı'nın içine düştüğü buhranı döngüsel bir tarih anlayışıyla devletler için çaresi bulunamayan tabii olaylardan saydıklarını uyarıcı bir dille haber veren Mustafa Fazıl Paşa, bunların devleti kısır döngü içinde bir çıkmaza doğru götürdüklerini söyler.<sup>81</sup> Devlet politikasının tabii alanın dışında sosyal, siyasal bir eylem olduğunu gören Mustafa Fazıl Paşa devletin içine düştüğü durumdan kurtulabilmesini adaletin gerçekleştirilmesine bağlamaktadır. Öyle ki ona göre bu konuda Hıristiyanın başka, mülümanın başka politikası yoktur. Çünkü adalet dünyada bir tanedir. Gerçek politika ise kim için olursa olsun siyasetin temeli olan adaleti gerçekleştirmektir.<sup>82</sup>

Devletin doğuşu, meşruiyeti ve alması gereken şekli konusunda "hürriyet ve eşitlik" haklarını dikkate almanın gerekliliğini vurgulayan Namık Kemal, insan hürriyetinin doğuştan olduğunu ve bir ferdin diğerlerine tabi olmasının ya da hükümü altına girmesinin mümkün olamayacağını, ancak insanların egoist

81 Ziyad EBUZZİYA, "Yeni Osmanlılar Tarihi", Kervan yay., İstanbul, 1973, C.I., s. 25-26.; M.K.BİLGEGİL, "Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar, s. 14.

82 Ziyad EBUZZİYA, a.g.e., s. 41.

yönleri baskın gelebileceğinden onları diğerlerinin hürriyetlerine tecavüz etmekten koruyacak bir gücün “devlet ya da hükümetin” gerekliliğini vurgular. Burada antropolojik ve tarihi olarak kökenine inemeyeceğimiz ve bir çözümleme girişiminde bulunamayacağımız devlet ve hükümet fikrinin Namık Kemal’de hangi bilgi kaynaklarına dayalı olarak nasıl geliştiğini söylememiz mümkün değildir. Ancak Ş. Mardin’in de vurguladığı gibi araştırılması gereken bir konu olmakla birlikte onun hem İslam hukukçularının hem de Batılı filozofların teorilerinden faydalandığını söylemek mümkün görünmektedir. Aşağıda gerekliliğini ortaya koyduğu hükümeti tarif ederken “Hükümet veyahut devlet halkın böyle bir tevkili icra etmek şartıyla bulunduğu tavrına denilir.”<sup>83</sup> ifadesinde devletle hükümet arasında bir ayırım yapmayan Namık Kemal’in büyük bir olasılıkla İslamda iktidarla devleti özdeşleştiren tarihsel tecrübenin etkisinde kaldığı söylenebilir. Kendi ifadesiyle

“Malumdur ki insan şu mihman-saray-i vucutta münferit bulunmak lazım gelse kudretten nail olduğu hakk-i hürriyeti her türlü kayıttan berî olarak azade-serane icra eder; ortada daima hak görünür, bir vakit vazife meşhut olmaz; Fakat dünya bir ve insan müteaddit oldukça ve bu ahrar-i müteaddide cemiyet içinde ve birbiriyle rabıta halinde bulundukça herkesin hürriyeti sairelerinin hürriyetiyle mahdut olmak tabiidir. İşte dünyada kanunların ve onların ahkâmına riayet etmekle mükellef bulunan hükümetlerin zuhuruna hak veren sebep efradın o hadd-i hürriyetten tecavüze gösterdiği inhimaktır.”<sup>84</sup>

şeklinde ortaya koyduğu hükümetin gerekliliğini klasik ulemanın belirttiği üzere dinin gerektirdiği hususları gerçekleştirmek için oluşturulan ya da meşruiyetini ilahî iradeden alan siyasî bir organdan daha çok, toplumsal düzeni sağlama gibi beşerî ihtiyaçlara matuf sosyal realitelerin ortaya çıkardığı bir araç olmasına bağladığı anlaşılmaktadır.

Osmanlı devletini düştüğü bunalımdan kurtarmak için entellektüel bir gayret gösteren Namık Kemal’in bu düşüncelerini Ziya Paşa da desteklemekte ve dev-

83 M.N.ÖZÖN, “Namık Kemal ve İbret Gazetesi”, Yapı Kredi yay., İstanbul, 1997, s. 140.

84 M. N.ÖZÖN, a.g.e., s. 102.

letin doğuşu ile ilgili olarak benzer görüşleri söylemektedir. Bu bağlamda o, aslında N. Kemalden farklı bir şey söylemeksizin hükümetin gerekliliğini, gruplar arasında meydana gelen kavga ve düşmanlıkları ortadan kaldırma ve onlar arasında barış ve güveni sağlama gerekçesine bağlamaktadır.<sup>85</sup>

Aralarında bir takım farklı bakış açıları olsa da Ali Suavi hariç Yeni Osmanlılar devlet yönetiminde hakimiyetin halka ait olduğu görüşünü savunmuşlardır. Bunlardan Namık Kemal'e göre hürriyet ve hakimiyet esasen fertlerde olduğundan, devletin hakimiyet ve hürriyeti ancak fertlerin hürriyet ve hakimiyetlerinin bir toplamı olabilir. Bu nedenle ferdin kendi iktidarını kullanması gibi toplumsal güç de tabii olarak fertlerin mecmuuna ait olduğundan her ümmette hakkı hakimiyet umumundur.<sup>86</sup> Hükümetin bütün vatan evlatlarının kuvvetlerinden teşekkül ettiğini beyan eden N. Kemal, "benim kuvvetime benden başka ya da seçtiğim veyahut çoğunluğa uymak suretiyle verdiğim zattan başka kim sahip olabilir"<sup>87</sup> diye sorarak hiç bir zaman hiç bir kimseye biad, seçim, tevkil gibi mevcut vasıtalarla birinin uygulanmasının dışında ya da bu selahiyete sahip olanlar tarafından ikinci derecede bir izin verme olmadıkça bir fert, aile ya da bir şirket yahut bir grup adına hakimiyetin kimseye terkolanamayacağını söylemektedir.<sup>88</sup>

N. Kemal gibi Rousseau'nun etkisinde kalan Ziya Paşa'nın da halkın hürriyetini kayıtsız şartsız yöneticilere devredemeyeceğini<sup>89</sup> söylemesi aynı görüşü yansıtır. Ancak Namık Kemal'e göre bu hakimiyet insanların tümüne atfedilen soyut bir hak değil, her insanda doğuştan var olan hakimiyetle ilgili bir haktır. Yine ona göre iktidar gücünün halktan kaynaklandığının delaleti olan Halk hakimiyetinin şerh lisanda karşılığı "biat"tır. Umum veya ahali kelimesinin ifade ettiği mana-yi mücerret üzerine arız olmuş bir selahiyet değil, her

---

85 "(...) Familyalar beyninde üns ü ihtilat ile birlikte gezmeye başlanılmış ve iki üç familyayı bir yerde gören yalnız familyalar dahi onlara iltihak ile bi't-tedric şekl-i cem'iyet husule gelip ancak hürs u tama'ı galip olan zebunu taht-ı hükmüne almak insanla beraber yaradılan hasâil-i cibilliyeden olmakla ictima' eden familyaların efradı beyninde vesâil-i günâgûn ile niza' ve muhasamat başladığından, bunların niza'mı fasl etmek zımında bir hâkimin vuc'du iktiza eylemiştir." Ziya Paşa, "Hatıra", Hürriyet, 14 Aralık 1868.

86 Hürriyet, no: 4.

87 Hürriyet, no: 12.

88 İbret, no: 18, M.N.ÖZÖN, a.g.e., s. 105.

89 Ş.MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu", s. 382-383.



ferdin yaratılıştan sahip olduğu hakimiyet, ferdi hakimiyetin gerekliliğinden doğan bir hakimiyettir. Herkes kendi aleminin Padişahıdır<sup>90</sup> ifadeleri, Namık Kemal'in ferdin yaratılıştan sahip olduğu hürriyet ve hakları öncelediğini göstermektedir.

Namık Kemal insan hürriyeti konusunda Aydınlanmacı filozofların temel düşüncelerini oluşturan tabii hukuk kavramından faydalansa da, bu kavramın temellendirilmesi konusunda onlardan ayrılır. Aydınlanmacılar tarafından Tanrı'nın varlığından bile bağımsız olarak düşünülen tabii hukuk insan aklıyla temellendirilirken, o, bunu tabii olanla ilahî olanın çatışmayacağı görüşü üzerine temellendirir. Bununla birlikte Tanrı'nın verdiği tabii hakla dünyaya gelen kişinin hiç bir zaman başkasının tahakkümü altında olamayacağını ifade eden Namık Kemal, tekrar Aydınlanmacıların görüşlerine göndermelerde bulunmaktadır. Aydınlanmacı filozofların görüşleriyle İslâmî düşünceler arasında gidiş-gelişlerle siyasî düşüncelerini ören Namık Kemal'in Rousseau'nun "umumî hukuk ve şahsî hukuk" ayırımına katılmasa da<sup>91</sup>, fertle devlet arasındaki ilişkilerin düzenlenmesini içeren görüşlerinin Rousseau'dan mühlhem olduğu müşahede edilmektedir.<sup>92</sup>

Devleti bir organizmaya benzetenlerin<sup>93</sup> aksine onu fertlerin kendi iradeleri ile bir araya gelerek oluşturdukları manevî bir kurum olarak niteleyen Rousseau gibi Namık Kemal açısından da "devlet bir şahsî manevîdir."<sup>94</sup> O halde devletler için organizmacı düşünürlerin söyledikleri gibi sınırlı bir ömür, duraklama, düşme ve hastalanma durumları olamaz. Bunlar kuru bir sandan başka bir şey değildirler. Bir takım düşünürler tarafından hasta adama benzetilen devlet eğer tabiatı gereğince hareket ederse dünya durdukça durur.<sup>95</sup> Ancak devleti yaşatacak kuralları canlandırmak ve tazelemek gerekir. Bu da sultanla

90 M. N.ÖZÖN, a.g.e., s. 105.

91 Bkz. M. N.ÖZÖN, a.g.e., s. 103-104.

92 J.J. ROUSSEAU, "Toplum Anlaşması (Çev. Vedat GÜNYOL)", MEB yay., İstanbul, 1989, s.38 vd.

93 Devleti bir organizmaya benzeten sosyal bilimcilerin başında İslam dünyasında sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen İbn Haldun; Batı dünyasında Danilevsky, Spengler, Kroeber, ve Toynbe gelmektedir. Bkz. Emre KONGAR, Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye gerçeği, Remzi Kitabevi, İstanbul, 4. Basım, 1985, s. 63 vd.

94 İ.SUNGU, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", s. 846.

95 K.BİRAND, a.g.e. s. 42.

teb'a arasındaki geçen sözleşmelerin yerine getirilmesi, halk hakimiyetinin sağlanması ile olur. Bundan dolayı tabii hukukun gereği olarak başkasına devredilemez bir hak olan "insan hürriyeti" Yeni Osmanlılarda öncelenen en önemli fikirlerden biridir. Bunun siyasî bağlamda anlamı Namık Kemal'in deyişiyile "(...)her ümmette hakkı hakimiyet umumundur."<sup>96</sup> Mustafa Fazıl Paşa'nın deyişiyile "Milletlerde nizamın esası ve bütün kanunları meydana getiren ve onun yerini hiç bir nizamın tutamayacağı şey hürriyettir."<sup>97</sup> Alıntılıdığımız bu cümleler hürriyeti ferdin eylem alanıyla sınırlandırmaktan daha çok, şahsı manevî olarak adlandırılan devletin var oluşunu ve meşruiyetini mümkün kılan hukuk ve haklar çerçevesinde düşünülen hürriyettir. Bir başka deyişle devlet ortak hak ve hürriyetlere sahip olan fertlerin iradesinin sonucudur.

Siyasî görüşlerini modern siyaset düşüncesinin kavramlarından hareketle Kur'ana ve İslam fihkına dayalı bir çizgiye oturtan Ali Suavî'ye gelince, Kur'anda farklı yerlerde farklı bağlamlarda kullanılan "Allah'ın hükmetmesi" meselesini ontolojik bağlamda ele alarak "Halk hakimiyeti" (Souveraineté du peuple) ile aynı gördüğü için, bu görüşü İslami açıdan yanlış bulduğunu ifade ederek eleştirmektedir.<sup>98</sup> Modern siyaset felsefesinde aklın dünyayı inşa etme konusunda yeterli görülmesi açısından bu görüşü İslama aykırı görmek mümkün olmakla birlikte, Allah'ın hakimiyetini bilgisel bağlamda düşündüğümüzde aynı şeyi söylemek zor görünmektedir.

Yeni Osmanlılar Avrupa'da uygulanan Fransız ve İngiliz siyasî sistemlerinden mülhem olarak Osmanlı'nın mutlakiyet rejimini değiştirmek istemişlerdir. Bunlardan Namık Kemal Abdülaziz'in 1868 Mayısında Babıâliye gelerek "Şurayı devlet ve Divan-ı Ahkâmı Adliye önünde yaptığı "halkın hürriyet hakkını tasdikleyici bir konuşma"<sup>99</sup>ya göndermede bulunarak, "İşte madem ki hürriyetimiz tasdik olunmuştur; evvelâ hukuk-u şahsiyemizce şu noksanların ikmalini isteriz. Hukuk-u siyasiye ise ümmetin ef'al-i hük'mete nezaretidir. Bu nezaret usul-u meşveretle hâsil olur"<sup>100</sup> ifadeleriyle günümüzde demokratik

96 Hürriyet no 4.

97 Ziyad EBUZZİYA, "Yeni Osmanlılar Tarihi", C.I., s. 32

98 Hüseyin ÇELİK, "Ali Suavî ve Dönemi", İletişim yay., İstanbul, 1994, s. 550 vd.

99 İhsan SUNGU, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", s. 845.

100 A.g.e., s. 846.

sistem olarak gelişen ve o günkü şartlarda meşrutiyet olarak adlandırılan sisteme ve parlamentonun gerekliliğine vurgu yapar.

Diğer bir Yeni Osmanlı öncüsü olan Ziya Paşa millet meclisinin kurulmasına taraf olmakla birlikte, monarşik bir yapının devamından yanadır. Nitekim ona ait şu ifadeler bunu doğrulamaktadır. “Şevketli efendim, (...) millet meclisi zatı şahanenizin meşru hakimiyetini katiyen kaldırmaz. (...). Şimdi bir kere Avrupa kıtasının üzerindeki devletlere nazar buyurunuz. Rusya devletinden başka bir yerde hiç hükümeti müstakile kaldı mı? O bile yavaş yavaş diğer Avrupa devletlerindeki sistemleri taklit etmeye uğraşmıyor mu? (...) Madem ki Devleti Aliyye Avrupa grubundan sayılır, bütün âleme muhalefet olarak bizim bu halde durmamız imkân dahilinde olamaz.”<sup>101</sup>

Abdülmecide yazdığı mektupta klasik İslam toplumlarının yapısal durumunun belirtisi olarak tezahür eden “yönetici-teb’a” ilişkisini aşındırıcı -kamu oyununun yokluğu gibi- ifadeler kullanan Mustafa Fazıl Paşa ise yeni siyasal ve toplumsal şekillenmelerin gerekliliğine işaret ederek Kanun-u esasıye dayalı serbest (liberal)- parlementer bir idare şekli istemektedir: “Şevketlü efendim, usul-ü idareyi değiştirerek devleti kurtarınız; serbestane (liberal) kanunlarla süsleyerek şunu kurtarınız. Evet Padişahım, bu serbest kanunlar müslüman ve hıristiyanların her hukukî işinde eşitliği sağlayacağından, Avrupalıların hâkim ve hüküm altında bulunanlar arasında imkânsız zannettikleri ölçülü idareyi getirecektir.” (...) “Teb’anızın sadakatine iyi emellerine müracaat ediniz. Her vilayette üyeleri serbest seçimle kurulmuş birer büyük meclis teşkil ediniz ki bunlar size isteklerini bildirsinsinler ve size bir baba şefkati ile bunları yerine getirmenizde yardımcı olsunlar; ve sizin özel çağrınızla bu meclisler tarafından İstanbul’a vekiller gelsin, ve halkın ihtiyaçlarını halin gerçek durumunu doğrudan doğruya huzurunuzda arz eylesinler.”<sup>102</sup>

Diğer bazı Yeni Osmanlılarda olduğu gibi Osmanlı’nın kendi öz kültürünün katılaştığı bir dönemde Batı ile hem düşünsel hem de doğrudan bir ilişkiye girmiş olan Ali Suavi’nin siyasî fikirlerinde önemli değişiklikleri görmek mümkündür. Çalışmamızın sınırlarını zorlayacağından bu tür değişikliklere ayrıntılı

101 Şükrü KURGAN, “Ziya Paşa”, Varlık yayınevi, İstanbul, 1953, s. 115.

102 Ziyad EBUZZİYA, “Yeni Osmanlılar Tarihi”, C.I, s. 35 ve 41.

olarak değinmemiz mümkün değildir.<sup>103</sup> Ancak onun bazı önemli siyasî görüşlerine atıfta bulunmadan da geçemeyeceğiz. Aslında Ali Suavi Meşrutî Monarşiden yanadır. Bir yazısında monarşi ile despotizm arasındaki farklılığa değinen Ali Suavî Montesquieu ve Ubcini'nin İslamda devletle ilgili görüşlerini de benimseyerek “Şüphe mi vardır ki İslamda devlet Montesquieu'nün “Kavanin-i müessese ve mukarrere mucibince siyaset-i vahid” diye tarif ettiği monarşi suretidir; yoksa despotizm değildir. Zira despotizm, şeriatlı ve kanunsuz kendi heva ve hevesi gereğince hükümet-i vahidden ibarettir. Devleti İslamiyede şeriat ve kanun Sultan ve Halifeden üstündür. Hükümet şeriat ve kanun adına vardır”<sup>104</sup> der. Ancak Muhbir'in İstanbulda çıktığı dönemde<sup>105</sup> meşrutiyetle ilgili belirli bir tavrı olmayan Ali Suavi, Londra'da aynı adla çıkardığı gazetede “Usulu Meşveret-i” savunur<sup>106</sup>. Ulum gazetesindeki yazılarında ise “demokrasi”yi övmektedir. Şüphesiz bu demokrasi Ali Suavi'nin İslamî düşünceleri ile yorumladığı bir demokrasidir.<sup>107</sup>

Yeni Osmanlılar Devletin meşruiyetini, umumun kararı ile teessüs etmesine ve devletin hak ve adaleti icra etmesine bağlarlar. Bununla beraber Namık Kemal, umumun kararının hakkı yaratamayacağını, ancak hakkın muhafazası için hizmet edeceğini dile getirmektedir. “Demekki cemiyet içinde adaleti yalnız ekseriyetin kuvveti muhafaza eder. Bununla zannolunmasın ki ekseriyet her neye mail olursa ve yahut her nede fayda görürse adalet ondadır. Alemde gelmiş geçmiş, gelecek ne kadar mahluk var ise bir yere toplanarak en aciz bir Habeş çocuğunun rızasını istihsal etmeksizin başından bir kıl koparmaya teşebbüs etseler hareketleri aynıyla bir adamın ifnaya kalkışması gibi açık bir zulüm olur ve bu iki fiilin arasında olan fark faillerinin azlık ve çokluğunda değil yalnız zulmün hafiflik ve şiddetinde kalır.”<sup>108</sup>

103 İleri Okumalar için bkz. Hüseyin ÇELİK, “Ali Suavi ve Dönemi”, İletişim yay., İstanbul, 1994; İsmail DOĞAN, “Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi”, İz yay., İstanbul, 1991; Ş.MARDİN, “Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu”, İletişim yay., İstanbul, 1996

104 H.ÇELİK, “Ali Suavi ve Dönemi”, İletişim yay., İstanbul, 1994, s. 550-551.

105 A.g.e., s. 562.

106 A.g.e., s. 567 vd.

107 A.g.e., s. 575 vd.; İsmail DOĞAN, a.g.e., s. 365.

108 M. N.ÖZÖN, a.g.e., s. 140.

Halkın egemenliğinin bir ifadesi olan yasama yetkisi esasen halka ait olmakla birlikte bu yetkinin halk tarafından doğrudan doğruya kullanılması mad-detten mümkün değildir. Bunun için Namık Kemal temsili sistemin gereği ola-rak yasama yetkisinin halk tarafından seçilmiş temsilcilerce kullanılabileceği fikri üzerinde durmuştur. Nevar ki, Namık Kemale göre hukukun kaynağı ve bir şeyin iyi ya da kötü olması ancak Şeriatla belirlenebileceğinden siyasî hü-kümlerin temeli de ona dayanmalıdır.<sup>109</sup> Şeriatın dışında furu'a ait meselelerin çözümü ise icmaî ümmet (parlamento) tarafından yapılır.<sup>110</sup>

Siyasî düşünceleri oldukça renkli olan Ali Suavi de müslümanların anaya-sasının Şeriat odugunu ifade etmektedir. "Demek odur ki yönetim şeklini tayin eden temel kanun şeriatdır. Yani bizim şeriatımız bu tür siyaseti içerir. Ve tafsi-latlı işlere ait olan geçici kanunlar ise düzenlenebilir olanlardandır."<sup>111</sup>

Görüldüğü gibi Yeni Osmanlılar modern siyasî teoriler konusunda fazla net olamadıkları gibi, geleneksel İslam siyaset düşüncesinin ortaya koyduğu teorilerin içeriğini sorgulama konusunda da pek başarılı görünmezken sözü getirip Şeriata dayamaktadırlar. Ancak onların yazılarında Şeriatın içeriği ko-nusu müphem kalmaktadır.

Diğer yandan bunların din-siyaset ilişkilerinde şeriat'a dayanması her şey-den önce kendi içinde bir çelişkiyi barındırmaktadır. Namık Kemal örneğinde

109 "Şimdi mesele avarızdan tecrit oluna oluna şu dereceye indi ki acaba hukukun membaı kâinata vücudunu aradığımız mebd-i evvel midir? Yoksa ihtiyar-i beşerde midir? Şikkı sanî bir surette teslim olunamaz; çünkü ihtiyar-i beşer ya hürr-i mutlaktır, ya bir kayıt ile mukayettir. Eğer hürr-i mutlak ise hiç bir fert diğerinin hodbehoh tayin ettiği hükme serfuru etmek istemez ve buna bihakkın icbar da olunamaz. Bir kayıt ile mu-kayyet ise o kayıt nedir? Bizim itikadımızca hakîm-i kudretin tabiat-i külliyyede haket-tiği hüsn ve kubuh'tan ibarettir. Binaenaleyh hukuk "tabay-i beşerden mahasin-i mücerredeye mutabık olarak münbais olan revatıb-ı zaruriyeye" denilir. (...) Bizde hüsn ve kubhu şeriat tayin eder. Ebna-yi vatan arasında revatıbın hüsn-i mücerrede muvafakati ise gene vukuatın o miheng-i adalete tatbikiyle bilinir." Namık Kemal, "Hukuk", İbret, 19 Haziran 1872, M. N. ÖZÖN, a.g.e., s.63 ve 66.

110 "Sonradan cem'iyetler tevsi' edip devlet ve hükümetler teşekkül edince, her hey'et-i medeniyeyi terkib eden efrâd-ı beşerin idare-i umumiyede ictimâ'ı efkârını müstel-zim olacak bir rişte-i râbıta vaz'ına ihtiyaç hâsıl olmuştur. Bu rişte-i râbıta "şer'" dir ki, efrâd-ı hey'eti münferiden ve müctemî'an hıfz ve idareye vesile olan ahkâm-ı siya-siyyedir. Onun fûru'unu icmâ'i ümmet tayin eder; fakat hukuk-ı tabî'iyye aynı adli ilâhî dir ki Kur'an-ı Kerim tayin etmiştir." Namık Kemal, Hürriyet, 24 Ağustos 1868.

111 Hüseyin ÇELİK, a.g.e., s. 574.

olduğu gibi parlementer bir sistemde belirli bir çoğunluğun bulamayacağı hakikatı tespit etmek için kolaycı bir yöntemle şeriata sığınmak, aslında tarihsel alanda belirli bir paradigma çerçevesinde bilgi teorisini oluşturan ulemanın görüşlerine sığınmak demektir. Bu açıdan Yeni Osmanlıların tümünün tarihten günümüze İslamın temel nasslarının faklı paradigma ve epistemolojiler çerçevesinde belirli ulema tarafından yorumlanışını ve islâmleştirilen tarihsel siyasi düşünce ve uygulamaların meşrulaştırılmasıyla oluşan “Şeriat”ın aşkın değerlerinin dışında beşerî yönünü gözden kaçırdıkları müşahede edilmektedir. Oysa tarih boyunca bu gerçekle yüzyüze gelen “Şeriatın”, siyasi bağlamda aşkın değerlerin yorumlanarak kendine özgü bir sistem ve teori geliştirilmesinin yanında, müslümanların dışarıdan aldıkları Helenistik, Sasanî vd. siyaset sistemi, teori ve görüşleri bunlarla kaynaştırdığı her zaman bilinen gerçeklerdendir.

Bu gerçeğin daha da netleşmesi bakımından Yeni Osmanlıların siyasi problemlerini çözmek için müracaat ettikleri “Şeriat”ın siyasi yönden içeriğini sorguladığımızda, onun bizzat nassın kendisiyle değil, siyasetnamecilerin, İslam filozoflarının ve kelamcılarının, fıkıhçıların nass’dan anladıklarıyla mevcut değişen şartlar arasında bir uyumun ya da sentezin sağlanmasına çalışılarak oluşturulduğunu görürüz. Ervin I. J. Rosenthal’ın deyişiyle bir açılım getirmek gerekirse, bu uyum ya da sentezi sağlayan “siyasetnameciler ilkelerden çok siyaset sanatıyla ilgilenirlerken”<sup>112</sup>, müslüman filozoflar iki kültür ve hayat tarzı arasında gerçekleştirilmeye çalışılan bir sentezin en yetkin temsilcileri olmaktadır. “<sup>113</sup> Diğer yandan “dört mezhebin fıkıhçılarının şeriatı yorumlaması ideal normla siyasi gerçeklik arasında bir uzlaşma sağlama”<sup>114</sup>, başka bir deyişle, onların görevi “İslam cemaatinin birliğini korumak gayesiyle Kur’an, Sünnet ve Hadis’i siyasi gerçekliğin ışığı altında yorumlayarak mevcut tarihî-siyasî durumu “Şeriat”la uyumlu hale getirmek”<sup>115</sup> ten ibarettir. Bu duruma göre Yeni Osmanlıların dayandıkları ve sözünü ettikleri “Şeriat”tan kasıt ister zihinlerde ilk olarak çağrışım yapan mutlak nasslar olsun isterse bu nassların yorumuna dayalı olarak tarihî tecrübeyle oluşan teori ve patikler olsun her ikisinde de

---

112 E. I.J.ROSENTHAL, a.g.e., s. 100.

113 A.g.e., s. 12.

114 A.g.e., s. 40.

115 A.g.e., s. 42-43.

nihaî olarak konuşan, yani mutlak nassı da konuşuran beşer olduğundan, burada beşer sözünü aşkın olanla mutlaklaştırma problemi görünmektedir. Kutsal olan değerlerin beşerî alanda normlaşarak tarihselliği barındırmasının yanında, bu normların oluştuğu tarihî ortamın bağlamından koparılıp başka bir zaman dilimine taşınması da oldukça sorunlu görüldüğünden, “Şeriat” kavramı ve anlamı Yeni Osmanlıların entellektüel duruşları bakımından çelişkili olduğu gibi oldukça belirsiz de kalmaktadır.

Devlet teşkilatı konusunda Avrupayı örnek almayı öneren Yeni Osmanlılara göre Avrupa’da yapılmış ve tecrübe edilmiş usuller varken devlet teşkilatının yeniden yapılması gereksizdir. Örneğin Namık Kemal’e göre bunlardan uygun olanını adapte etmek gerekir ki bu da olanların içinde III. Napolyon’un kurduğu II. İmparatorluk Fransa’sının sistemidir. Osmanlı sisteminde bulunanlarla beraber bazı yönlerini eleştirdiği bu sistemi benimseyen Namık Kemal’in esasen önerdiği Montesquie’nün “kuvvetlerin ayrımı” prensibine dayalı monarşik meşrutî bir hükümet sistemidir. Bu hükümetin teşekkülünde görevi hükümet kanunları ve idarî yönetmelikleri hazırlamak olan ve idarî işlerde meydana gelebilecek sorunları halledecek bir Devlet Konseyi (Şurayı Devlet Meclisi); Devlet Konseyinin hazırladığı kanun tasarılarının ret ve kabulü ve devlete uygunluğunun tetkikini yapacak Halk meclisi (Şurayı Ümmet); Temel kanunları ve genel hakları muhafaza edecek olan senato (Ayan Meclisi)<sup>116</sup> yer alır.

Bir tür parlamento olarak düşündüğü “usulu meşveretin” nasıl olacağı konusunda görüşlerini serdeden Namık Kemal, ilkönce İslamî hükümlerin zamana göre değişmesi gerektiğini vurgulamaktadır: Geleceğimiz güven içindedir, çünkü “zamanın değişmesiyle hükümler değişir” fıkıh kaidesinin hükmünce dünyanın her yerinde meydana gelen yeniliği öğrenmeye memur olduğumuz için bize göre tarihe dönmek veya şimdide kalmak uygun değildir.<sup>117</sup>

Bu düşünceleriyle aynı zamanda ilerlemeyi önceleyen Namık Kemal maziyeye dönmenin mümkün olmadığını söylemektedir: “Gerçekte geriye dönmek nasıl olabilsin, hiç yok olana yeniden vucud verilebilir mi? Şimdiki an’da durmaya hangi suretle imkan tanınabilsin, hiç saatin akrebini durdurmakla insan

116 Namık Kemal, “Usul-i Meşveret Hakkında Mektuplar”, Hürriyet, 21 Eylül 1868.

117 “İstikbalimiz Emindir”, Külliyyat-ı Kemal, cüz.2.

ömrü yolundan kalır mı?”<sup>118</sup> Diğer yandan değişimin gerekliliğini vurgulayan Namık Kemal klasik İslamî gelenekten tevarüs eden ve Osmanlı’da uygulanan meşveret usullerinin değiştirilmesinin dinen bir mahzuru olmadığını belirtir: Madem ki şer’î olarak usulu meşveret haklıdır, esas var olduktan sonra, teferruatı ictimai ümmet tayin eder. İctimai ümmetle yapılan şeyler bid’at değil, usulü dinden olur. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere daha önce diğer siyasi görüşlerini genel olarak vermeye çalıştığımız Namık Kemal’in bazı belirsizlikleri ve çelişkileri içeren siyasi sisteminin “kendine özgü bir devlet ideali üzerine kurulu”<sup>119</sup> olduğu anlaşılmaktadır.

Siyasî hürriyetlerin derhal halka iade edilmesi taraftarı olan Namık Kemal bu konuda halkın cehaleti gibi bir takım bahaneleri ileri sürerek “halka rağmen halk için” türünden uygulamaların tutarsızlığını ortaya koymak suretiyle halka olan inancını vurgulamaktadır.

Namık Kemal’in siyasî düşüncelerinin temelinde XIX. yüzyıl liberalizminin simgesi haline gelen *Laissez faire, laissez passer* siyasî düşüncesinin etkileri görülmektedir. Buna bağlı olarak onun hürriyet ve eşitlik konusundaki düşünceleri demokratik bir devletin gerekliliğine götürür. Devletin kamusal görevleri konusunda ona bir mecburiyetten ziyade rehberlik görevi yükleyen Namık Kemal:

“Hiç şüphe etmemek gerekir ki bir hükümet halkın ne pederidir, ne hocasıdır, ne vasisidir, ne lalasıdır. Fertlerin öğrenimine, mülkün imarına, insaniyetin olgunlaşmasına, medeniyetin ilerlemesine hizmet ederse hem kendinin, hem halkının hemde bütün alemin menfaatine cömertçe bir iyilik yapmış olur, adı kıyamete kadar insanlığın büyük kişileri ile beraber anılır. Fakat yardımını yalnız temel görevi olan adaletle hasrederse hakkında ne diyebiliriz. Bize lalalık etmeye icbar etmekte bir hakkımız var mıdır?”

ifadeleriyle liberalizmi savunmakta, özellikle devletin bekasını ve ilerlemesini ilgilendiren konularda “genel eğitim ve öğretim toplumun bekâsı ve ilerlemesi için zarurî olmuştur, bundan dolayı devletin vazifeleri arasına girmiştir”<sup>120</sup> ifadeleriyle devletçiliği ön plana çıkarmaktadır.

118 A.g.e.

119 Ş.MARDİN, “Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu”, s. 335.

120 Kemal Beyin bir Mütalâayı Siyasiyesi, Mecmuayı Ebuzziya, c.1-2, no: 8’den nk. A.g.e., s. 271.



Yeni Osmanlılar Cumhuriyet düşüncesine uzak olmadıkları gibi bunu İslam tarihindeki uygulamalarla meşrulaştırırlar. Namık Kemal “Halkın egemenlik hakkı kabul edildikten sonra cumhur yapmağa da hakkı olduğunu itiraf etmek lâzım gelmez mi, demek ne demek? O hakkı dünyada kim inkâr edebilir?... Cumhuriyetin bizi batıracağı başka mesele. Onu da kimse inkâr etmez. Bizde cumhur yapmak da kimsenin aklına gelmez. fakat icrâsında imkân olmakla hak bâtil olmuş demek değildir”<sup>121</sup> sözleriyle Cumhuriyet düşüncesini belleklere yerleştirmekte ve bunun İslama aykırı bir yönünün olmadığını ancak, dönemin şartlarından dolayı uygulamanın mümkün olamayacağını beyan etmektedir. Namık Kemal kendi döneminde Cumhuriyetin uygulanmasının sosyal ve siyasal şartlarını gerçekleştiremezse de, Cumhuriyet’in kurucusu Mustafa Kemal’in siyasî düşüncelerine oldukça katkıda bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>122</sup>

Daha önce monarşiye taraf olduğunu ifade ettiğimiz, İngiltere’den İsviçre’ye geçen ve burada siyasî düşüncelerinde önemli derecede değişiklik görülen Ziya Paşa’nın da “İdare-i Cumhuriyye ile Hükümet-i Şahsiyyenin Farkı”nı ele aldığı uzun makalesinde Cumhuriyet düşüncesine sahip olduğu görülmektedir.<sup>123</sup>

İslam sünni geleneğinde teorik olarak kurgulaması zor olması nedeniyle pratikte oldukça az görülen pasif muhalefet geleneğini, modern bir ifadeyle sivil itaatsizliğin<sup>124</sup> XIX. yüzyıl Osmanlı toplumunda daha önce görülmeyen

121 Usul-i Meşveret Hakkında Mektuplar I, Hürriyet, 14 Eylül 1868.

122 Namık Kemal’in “Şark meselesi, Hürriyet-i efkâr, ve Usul-i Meşveret Hakkında Mektuplar” gibi makâlat-ı siyasiyesini okuyan Atatürk üzerinde oldukça etkileri olmuştur. Bunu bizzat Atatürk’ün Namık Kemal’in oğlu Ali Ekrem Bey’e İkinci İnenü zafesini kutlama telgrafının cevabında görmek mümkündür: “Anadolunun ruhu bütün feyz’i mukavemetini âbâ-i tarihten almıştır. Bize bu mukaddes feyzî nefheden ervah-ı ecdat arasında mükerrem babanızın pek büyük mevkii vardır. Mecruh vatanın halâs-ü istiklâlî için ölmek yolunda bugünkü nesle tâlim-i fedakârî eden büyük Kemal hakkında tekrir-i tazimata vesile olan telgrafnamenize arz-ı şükran-ı mahsus eylerim efendim. 10 Nisan, 337, TBMM Reisi Mustafa Kemal. Bkz. Mithat Cemal KUNTAY, Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında I, Maarif matbaası, İstanbul, 1944, s. IV.

123 M.K.BİLGEGİL, “Ziya Paşa Üzerinde Bir Araştırma”, AÜ yay., Erzurum, 1970, s. 165 vd.

124 İslamın ilk dönemlerinde beliren “Sivil İtaatsizlik” örneği için bkz. Mevlüt UYANIK, “İslam Siyaset Felsefesinde “Sivil İtaatsizlik”, Seba yay., Ankara, 1998.

örnekleri Yeni Osmanlılarda görülmektedir. Bunlardan Namık Kemal, bizzat kendisinin de yaptığı gibi yönetime karşı muhalefetin olabileceğini gündeme getirmektedir. Sivil iteatsızlık geleneğini Lock'un düşüncelerinden müllhem olarak gündeme getiren Namık Kemal bu konuda bir belde halkı bir araya gelerek aralarında meydana gelecek davayı halletmek için bir kişiyi kendilerine hâkim tayin etseler, o hâkimin verdiği hüküm geçersiz sayılır ve hüküm hükümet tarafından atanan hâkime ait olur. Çünkü muhakeme hükümetin hakkıdır. Fakat bir belde halkı bir araya gelerek bir kişiye saltanat veya hilafet için biat etseler, o zat sultan veya halife olur, ondan evvelki sultan veya halifenin hiç bir hükmü kalmaz, çünkü imamet ümmetin hakkıdır.<sup>125</sup> Yine bu bağlamda adaletin gerçekleştirilmesi ve hakkın yerine gelmesi konusunda kanun dairesinde itiraz etme hakkının mahfuz olduğunu beyan eden Namık Kemal "Ya siyasal idareyi adaleti gerçekleştirmek için ele alanlar kessin biçsin, istediğini öldürsün, istediğini diri bıraksın da yine mi yaptıklarından sorulmasınlar? Bize hükümet idaresi için ilah mı lazım insan mı?"<sup>126</sup> ifadesiyle mutlak bir otoritenin uyguladığı istibdada karşı tavrını ortaya koymaktadır.

Yeni Osmanlılar hareketinin karmaşık ve paradoksal dili olarak tanımlayabileceğimiz Ali Suaviye gelince, o, doğru yolda olmayan idarecilere itaat etmek şöyle dursun, isyan etmenin bir hak olduğunu ve bunun bütün müslümanların hakkı olduğunu savunur. Şerif Mardin'e göre, onun iktidara karşı çatışmaya girmesinde, Batılı düşüncelerle ilişkiye girdiğinde uyanan bu tavrın düşünsel olarak sosyal yönünde esnaf loncalarına üye olan babasının bir etkisi sözkonusudur.<sup>127</sup> Aynı yazar Ali Suavi'nin sivil itaatsızlık hakkını savunmasının onun siyaset teorisinde en önemli bir yeri işgal ettiğini belirtmektedir. Ali Suavi bu hakkı kullanmak için üç tip arguman kullanmaktadır:

- i. İlk Halifelere atfedilen gelenekler<sup>128</sup> ;
- ii. Allah'a itaat etme ve kötülüklerden sakınma konusunda Peygamber tarafından topluma yüklenen Kur'an-ı mükellefiyet;

125 Külliyyatı Kemal, cüz 3.

126 A.g.e., s. 256.

127 Ş.MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu", s. 425.

128 Bu argumanla ilgili olarak Hz. Ebu Bekr'in (Muhbir, 19 Octobre 1867, 7. ve 8. sayıların özeti) ve Hz. Ömer'in halife olduğunda yapmış olduğu nutukları dile getiren Ali Suavi: "Ey adalet isteyenler! Eğer sümüklü böcekler gibi başınızı sallamaya devam

iii. Geç ortaçağ hukukçularından alınan ve anlamlarını tam yerleştirmek için kaynaklarına kadar götürülmesi gereken argumanlardır.<sup>129</sup>

Yeni Osmanlılardan Namık Kemal, Ziya Paşa ve Mustafa Fazıl Paşa göstermiş oldukları muhalefeti fiilî bir harekete dönüştürmezken, Ali Suavî ve Yeni Osmanlılardan ayrılan fakat burada değinemediğimiz “Cemiyeti Ahrar” üyeleri ihtilalcî bir muhalefeti savunmaktadırlar.<sup>130</sup>

Yeni Osmanlıların Din-siyaset ilişkisine dair görüşlerine gelince; Mustafa Fazıl Paşa dışında hepsi bilimsel siyaset felsefesinden etkilenseler de Osmanlı modernleşmesi çerçevesinde oluşturulan reformları ve bu reformların olması gerektiği şekilleri dinî bir şemaya oturma gayreti içindedirler. Uygulanmasını istedikleri siyasî görüşlerine dinî bir meşruiyet kazandırmak için daha önce ifade ettiğimiz islâmî kaynaklara müracaat etmekle birlikte, bu kaynakların siyasî yönetimde vurguladığı meşrulaştırıcı güvence olan Halife-Sultanın yetkilerini kullanabilmesi için ümmete müracaat etmeyi şart koşarak “meşrufî” bir sistemi önermişlerdir. Bazı Avrupalılar “Yeni Osmanlılar iddialarını din üzerine tesis ediyorlar. Onlardan hayır beklenmez!” sözlerine karşılık Namık Kemal “Evet biz din üzerine esaslar koymada iddialıyız. Dinin siyasi hükümlerinde ilerlemeye mani olacak bir şey görmedikten başka şunu yakinen gördük ki, vatanı kurtaracak, umumî hakları sağlayacak bir çare var ise anılan hükümlere başvurmaktır. Bu konuda her kimin şüphesi var ise meydana koysun; Yeni Osmanlılar halletmeye çalışır” diye karşılık vermektedir. Aynı makalenin devamında: Sübhanallah, biz usul-ü meşveret istiyoruz. Halk meclisi talebindeyiz. Onda her mezhepten adam bulunacak, hükümete nezaret edecek. Umum halk siyasesi haklarına kavuşacak. Bu iddiamızı din üzerine tesis ediyoruz<sup>131</sup> ifadeleriyle din-siyaset ilişkisinde ağırlık noktasını açığa vurmaktadır.

---

ederseniz, müstebitler sesinizi yükseltmenize asla izin vermeyeceklerdir. Siz kölelersiniz. Eğer kılıncınıza sarılıp şeref meydanında varlığını gösterirseniz, müstebitlerin karşısına insan ve hür olarak çıkacaksınız. (...) Gücü ellerinde bulunduran, muahezeden ve mesuliyetten âzâde olan emirlerin, sırtınızdan elde ettikleri kazançlardan vaz geçip, size lütufta bulunmaya başlayacaklarını mı sanıyorsunuz? Muhbir, 27 Ocak 1868, s. 3.

129 Ş.MARDİN, “Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu”, s. 418.

130 M.K.BİLGEGİL, “Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar, s. 106-278.

131 İ. SUNGU, a.g. e. s. 811.

Çoğu meselelerde Namık Kemal kadar kararlı bir Batıcı görünmeyen, ama Batı düşüncelerini de küçümsemeyen Ziya Paşa'da Terkib-i Bend'inde<sup>132</sup> İslamın ilerlemeye mani olmadığını vurgulayarak ve daha çok müslümanların içine düştüğü ahlâkî çöküntüyü dikkate alarak dinî yaşantıdaki gerilemelere vurgu yapmaktadır.

Yeni Osmanlıların içinde karmaşık görüşleriyle tanınan Ali Suavi laik ve Türkçü olarak değerlendirilse de<sup>133</sup>, onun din ve siyasetle ilgili açıklamaları laik olduğunu söylemenin zor olacağını göstermektedir.: “Bazı kibar ile mülâkatta “şeriat dünya işlerine karışırsa devlet için ilerleme yoktur” sözünü işittik. Hıristiyan şeriatı ve devleti üzerine bu kelam söylense pek doğrudur. Zira bugün bile Avrupa'da bulunan Tevrat ve İncil içinde sosyal muhtevalı hükümler yoktur. Fakat İslam şeriatı üzerine bu kelamı tefevvühten garaz nedir?”<sup>134</sup> Aynı makalenin devamında adil siyasetin şeriatın uygulanmasına bağlı olduğunu açıklarken yine dinle siyasetin ayrılamayacağını vurgulamaktadır: “(...) Bu kanunu, siyaseti adile ve siyaseti zalime diye ikiye ayırarak olursak, siyaseti adile hukuku gerçekleştiren kanundur deriz. Böyle kanun ise şer’î hükümlerendir. Kısaca bu anlamda siyaset başka bir şey demek olmayıp, mücerred şeri’atı islâmiyyedir.”<sup>135</sup> Görüldüğü gibi bu ifadeler aşağıda din ve devletle ilgili görüşlerini alıntılatacağımız Mustafa Fazıl Paşa’dan daha fazla tettebbuatı olduğu anlaşılan Ali Suavi’nin döneminin Avrupa’daki din-devlet uygulamalarını tanıyan birisi olarak hiç de o yöne meylettiğini göstermemektedir.

Din-devlet ilişkileri konusunda Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suaviden oldukça farklı düşünceye sahip olan Mustafa Fazıl Paşa o dönemde pek rağbet görmemekle birlikte daha sonraları II. Jön-Türk hareketinin siyasî bir örgütü olan İttihat ve Terakkî Cemiyeti tarafından yeniden basılarak dağıtılan mektubunda din ve dünya işlerinin ayrılmasını teklif etmektedir. “Şevketlü Efedim, (...) Zatı şahaneniz benden daha iyi biliyorsunuz ki din ve medeniyet ruha hükmeder ve bize ahiret nimetlerini va’ d eder. Şu kadar ki milletlerin hukuku-

132 “İslam imiş devlete pâpend-i terakkî/ Evvel yoğidi işbu rivayet yeni çıktı”, Şükrü KUR- GAN, a.g.e., s.36.

133 İsmail Hami DANIŞMEND, a.g.e., s.23.

134 Muhbir,29 Fevrier 1868, s. 2.

135 A.g.m., s.2.

nu tahdid ve tayin eden din ve mezhep değildir ve din hakayık-ı ezeliyye makamında durup kalmazsa yani dünya işlerine müdahale ederse herkesi telef eder ve kendisi de telef olur.”<sup>136</sup> Her ne kadar Mustafa Fazıl Paşa'nın yazdığı mektub'un içeriğinin ona ait olup olmadığı konusunda tereddütler olsa da, kendi imzasını taşıyan bu mektuptaki görüşlere katılmadığı konusunda söylenebilecek hiç bir şey yoktur.

## Sonuç yerine

Geleneksel toplumların<sup>137</sup> en önemli özelliklerinden birisi yeniliği ihtiyatla karşılamak ve istikrarı, yani mevcut düzeni korumaktır. Bu toplumların diğer bir özelliği de selefin üstünlüğüne ve mazinin bugünden daha iyi olduğuna duydukları inançtır.<sup>138</sup> Kapalı bir rejim olmaktan kurtulamayan Osmanlı siyasal sistemi, her ne kadar bir takım kurumsal yeniliklere gitse de, modern anlamda farklılaşmamış bir toplumu muhatap aldığından geleneğe vurgu yapmaktan ve modernleşmenin getirdiği yenilikler karşısında baskıya dayalı uygulamalardan kendini kurtaramamıştır. Ne gariptir ki siyasal iktidarın bu tavırları karşısında tepkilerini açığa vuran ve ne klasik ulemanın tecdit anlayışını ne de batı eksenli anlayışları tamamıyla benimsemeyen; başka bir deyişle “İslam modernizmi”<sup>139</sup> diyebileceğimiz bir anlayışla siyasal ve toplumsal taleplerde ve

136 Sire, vous le savez mieux que moi, la religion commande aux âmes, elle nous ouvre les perspectives de la vie futur, mais ce n'est pas elle qui règle des droits des peuples, et elle se perd elle-même, en perdant tout le reste, lorsqu'elle ne se tient pas le domaine sublime des vérités éternelles. M.K.BİLGEGİL, “Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar, s. 28.

137 Geleneksel Toplumların özelliklerini şöyle sıralamak mümkündür: “Değişme yokluğu, İlkel teknik, zayıf üretim, yatay ve dikey hareketsizlik, tarımsal yapı ve kapalı ekonomi, feodal ve paylaşılmayan bir siyasal yapı, Geniş aile düzeni, Kadercı zihniyet ve mahalli kültüre bağlılık, Yeteneğe değil, doğuştan kazanılan statüler”, Ahmet N. YÜCEKÖK, “Siyasetin Toplumsal Tabanı”, AÜSBF yay., Ankara, 1987, s. 47. Ayrıca bkz. Peter BURKE, “Tarih ve Toplumsal Kuram” (Çev. Mete Tunçay), TVY yay., İstanbul, 1994, s. 129.

138 Mustafa ARMAĞAN, Gelenek, Ağaç yay. İstanbul, 1992, s. 19-23.

139 Burada “İslam Modernizmi” terkinini açtığımızda bize öyle geliyor ki Yeni Osmanlılar açısından İslam pür olarak vahiy anlamında değilde tedeyyün etmiş, tarihsel ve kültürel alanlarda şekillenmiş bir yapının yeniden gözden geçirilmesi şeklinde ortaya çıkarken, ideolojik bir anlam taşıyan modernizm kavramı ise modernitenin kendisinden çok idealize edilmiş islamın içeriği ile doldurulmaktadır.

önerilerde bulunan Yeni Osmanlıların, düşüncelerini sundukları toplumun gerçekliği karşısında yeterince sorgulanmamış geleneğe vurgu yapma bağlamında siyasiler gibi aynı handikapa düştüklerini söylemek mümkün görünmektedir. Geçmişe özlem ve inancın belirtisi olarak, “Parlamento”nun yerine “usulü meşveret”in, “seçim” yerine biat’a işlevsellik kazandırılmasının önerilmesi Yeni Osmanlıların geleneksel bir toplumda eğitilmeleri ve yaşamalarının yanında, onlar üzerinde Romantizmin de etkilerinin olduğuna örnek olarak gösterilebilir.

Özellikle Namık Kemal örneğini dikkate aldığımızda entellektüel gayretlerinden dolayı kutlanması gereken Yeni Osmanlılar, aslında sorunun temeline inememişler, belki de içinde buldukları tarihi ortam onlar için daha ileri bir ilmi çabaya imkân vermemiştir.

Modernleşme süreci içerisinde bir yandan toplumsal kökeni olmayan Batılı kurumların geleneksel bir toplumda yerleştirilmeye çalışılması, diğer yandan yerleştirilmeye çalışılan bu kurumların dayandığı temelleri yadsıyarak Kur’an ve Hadisin yanında İslamın ilk dönemlerine müracaatla bazı kavramları alıp, Batılı siyasal teorilerle sentezleme girişimleri Osmanlı toplumunda ikilemlere yol açmıştır.

Toplumsal olarak içine düşülen kaotik çıkmazlardan paradigmatik dönüşüm aşamalarının dinamiklerini yakalayamayan Yeni Osmanlıların her biri, farklı epistemolojilerin zihinlerinde meydana getirdiği farklı düşüncelerle Osmanlıcılıktan İslamcılığa, Türkçülükten Batıcılığa çeşitli fikir akımlarının öncüsü konumunda günümüze kadar gelen siyasî akımların hazırlayıcısı olmuşlardır.

Yeni Osmanlılar kendi dönemlerinde siyasetin bizzat insana özgü olduğunu ve bu siyasetin ahlakî temellerinin oluşturulmasının İslamî değerler ve toplumsal gerçeklerle sağlanabileceğini önerecekleri yerde, içeriği tarihsel olarak farklı öğelerle doldurulan kavramlarla modern siyaset düşüncesinin temel kavramlarını sentezlemişlerdir. Düşüncede “telfik” yeni bir bakışın ön besleyicisi olsa da yeni bir kuram inşa etmeğe elverişli bir çaba sayılamaz. Yeni Osmanlıların düşünce sisteminde “telfik”in daha yoğun olduğunu bu nedenle de kalıcı bir siyasî model oluşturamadıklarını söyleyebiliriz.

Osmanlı modernleşmesinde Yeni Osmanlıların rolünün yeni bir teccid hareketinden çok, iki farklı dünyanın tarihsel siyasî teorilerinden hareket ederek mevcut durumu daha da iyileştirme çabasına yönelik olduğu görülmektedir.

Gerek İslam dünyasında meydana gelen felsefi temellerin zayıf oluşu, gerekse Batı'dan aktarılan siyasi teorilerin felsefi ve sosyal tabanlarının farklı oluşu Yeni Osmanlıları zor duruma sokmuş olduğu söylenebilir. olabilir.

*Kendi kökleri üzerinde yükselemeyen düşünceler, başka bir düşünceye dönüşmek zorunda kalırlar.* Yeni Osmanlıların dinî-siyasî düşünceleri de kendilerinden sonra Türkçülük, İslamcılık, Batıcılık ve bunlar arasında sentezleme gibi bir çok dinî-siyasî akımlara dönüşmüşler, ancak bunlar da günümüz Türkiye'sinde bugün üretilen dinî-siyasî düşüncelere referans teşkil ettiklerinden aynı kısır döngülere neden olmuşlardır. Bu durum gösteriyor ki, ülkemiz açısından tarihî boyutları oldukça karmaşık olan modernleşme bağlamında bugün yapılması gereken şey, geleneğin ve modernitenin ne olduğunu dikkate alarak, yaşadığımız dünyada ve sosyal gerçekliklerimiz karşısında yeniden "okumalarla" dünya görüşümüzü oluşturmalıyız.

## Kaynakça

- Abdurrahman Şeref, Tarih MUSAHEBELERİ, İstanbul, 1339, s. 173"; E.  
 Abel JEANNIERE, Modernite nedir?, in: Modernite Versus Postmodernite (Der. Mehmet Küçük), Vadi yay., Ankara, 1994.  
 Ahmet N. YÜCEKÖK, "Siyasetin Toplumsal Tabanı", AÜSBF yay., Ankara, 1987.  
 Auguste COMTE, "CathÚchisme Positiviste (Pozitivizm İlmihali, çev. Peyami Erman), M.E.B yay. İkinci baskı., İstanbul, 1986.  
 Bernard LEWIS "La Naissance de la Turquie Modern" ed. Fayard, Paris, 1988.  
 Bertran BADIE, "Les Deux Etats" ed. Fayard, Paris, 1986.  
 Çetin ÖZEK "Atatürk ilkeleri ve Ceza Hukuku", Doğumunun 100. Yılında Atatürk Sempozyumu, 15-18 Aralık 1981.  
 Doğan ERGUN, "Yöntemi Bulmak", Gerçek yayınevi, İstanbul, 1993.  
 E.Z. KARAL, "Tanzimattan Evvel Garplılışma Hareketleri", Tanzimat I, Maarif matbaası, İstanbul, 1940.  
 Edouard ENGELHART, La Turquie et le Tanzimat, Paris, Cotillon, 1882-1884, C.I.  
 Emre KONGAR, Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye gerçeği, Remzi Kitabevi, İstanbul, 4. Basım, 1985.  
 Enver Ziya KARAL, "Osmanlı Tarihi", TTK yay., Ankara, 1977, 2. Baskı, C. VII.,  
 Ervin I.J. ROSENTHAL, "Orta Çağda İslam Siyaset Düşüncesi", İz yay., İstanbul, 1996  
 Fevziye Abdullah TANSEL, "Namık Kemal'in Hukukî Fikirleri", Türk Hukuk Tarihi Dergisi, C. I, 1949  
 Şafak URAL, "Bilim Tarihi", Kırkambar yay., 2. Baskı, 1998.  
 Şerif MARDİN, "Türk Modernleşmesi", İletişim yay., 3. baskı, İstanbul, 1994.  
 Şerif MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu", İletişim yay., İstanbul, 1996.

- Şerif MARDİN, "Yeni Osmanlılar ve Siyasî Fikirleri", Tanzimattan Cumhuriyete Türk Ansiklopedisi, C.6, s. 1698.
- Halil İNALCIK, "Örfî-Sultânî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", AÜSBFD, XIII., Ankara, sayı, 2, s. 102-126;
- Hamid ONGUNSU, "Abdülaziz maddesi", İ.A., M.E.B yay., İst. 1978, s. 59.
- Hilmi Z. ÜLKEN, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", Tanzimat I, Maarif matbaası, İstanbul, 1940.
- Hürriyet, no: 4.
- Hürriyet, no: 12.
- Hüseyin ÇELİK, "Ali Suavî ve Dönemi", İletişim yay., İstanbul, 1994.
- Hıfzı V. VELDET, Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat, Tanzimat I, Maarif matbaası, İstanbul, 1940.
- Jean J. ROUSSEAU, "Toplum Anlaşması (Çev. Vedat GÜNYOL)", MEB yay., İstanbul, 1989.
- Kâmiran BİRAND, "Aydınlanma devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri", Akçağ yay., Ankara, 1998.
- Levent KÖKER, "İki Farklı Siyaset", Vadi yay., Ankara, 1998.
- M.K. BİLGEGİL, "Ziya Paşa Üzerine bir Araştırma", Atatürk üniversitesi yay., Erzurum, 1970.
- M.N. ÖZÖN, "Namık Kemal ve İbret Gazetesi", Yapı Kredi yay., İstanbul, 1997.
- Macit GÖKBERK, "Felsefe Tarihi", Bilgi yayınevi, İstanbul, 3. basım, 1974.
- Macit GÖKBERK, "Felsefenin Evrimi", M.E. Basım evi, İstanbul, 1979.
- Maurice BARBŞER, "Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset" (Çev. Özkan Güzel), Kaknüs yay., İstanbul, 1999.
- Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, "L'İslam dans la vie politique de la Turquie", Ed. Faculté des Sciences Politiques, 1982.
- Mevlüt UYANIK, "İslam Siyaset Felsefesinde "Sivil şteatsizlik", Seba yay., Ankara, 1998.
- Mithat Cemal KUNTAY, Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında I, Maarif Matbaası, İstanbul, 1944.
- Muhbir, 29 Fevrier 1868.
- Mümtaz'er TÜRKÖNE, "Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu", İletişim yay., İstanbul, 2. Baskı, 1994.
- Mustafa ARMAĞAN, Gelenek, Ağaç yay. İstanbul, 1992.
- Namık Kemal, Hürriyet, 24 Ağustos 1868.
- Namık Kemal, "Us'î-i Meşveret Hakkında Mektuplar", Hürriyet, 21 Eylül 1868.
- Nilüfer GÖLE, "Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?", Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu Bildirileri, Metis yay., İstanbul, 1998.
- Niyazi BERKES, "The Developement of Secularism in Turkey", Montreal, 1964.
- Şerif MARDİN, "Türkiye'de Din ve Siyaset" İstanbul, Ed. İletişim, 1993.
- Oktay ÖZEL, Bir Tarih Okuma ve Yazma Pratiği Olarak Türkiye'de Osmanlı Tarihçiliği, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu Bildirileri, Metis yay., 1998.



- Ömer Lütfi, BARKAN "Caract×re Religieux et Caract×re SÚculier des Institutions Ottomanes", in Contributions Ó l'histoire Úconomique et sociale de l'Empire Ottoman, J.L. BacquÚ-Grammont et P.Dumont, Paris, Ed. Peeters, 1983.
- Peter BURKE, "Tarih ve Toplumsal Kuram" (Çev. Mete Tunçay), TVY yay., İstanbul, 1994.
- Saffet SUNER, Düşüncenin Tarihteki Evrimi", Fatih matbaası, İstanbul, 1967.
- Tarık Z. TUNAYA, "Türkiye'de Siyasî Partiler", Arba yay. İstanbul, 1995.
- Ziya FINDIKOĞLU, "Tanzimat'ta İctimâ-i Hayat", Tanzimat I.
- Ziyad EBUZZİYA, "Yeni Osmanlılar Tarihi", Kervan yay., İstanbul, C.I., 1973.
- İhsan SUNGU, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", Tanzimat I, Maarif matbaası, İstanbul, 1940.
- İlber ORTAYLI, "İmparatorluğun en Uzun Yılı", Hil yay., 3. Baskı, 1995.
- İlber ORTAYLI, "Bir Aydın Grubu: Yeni Osmanlılar", Tanzimattan Cumhuriyete Türk Ansiklopedisi, İletişim yay., İstanbul, 1986, C.6, s. 1702.
- İrfan AYCAN, M.Mahfuz SÖYLEMEZ, "İdeolojik Tarih Okumaları", Ank. Ok. yay., Ankara.
- İsmail DOĞAN, "Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi", İz yay., İstanbul, 1991.
- İsmail Hami DANİŞMEND, "Ali Suavi'nin Türkçülüğü", CHP Genel Sekreterliği Neşriyatı, İkinci Baskı, 1942.



Osman Gazi' nin hükümdar olması (Hünernâme)

Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5

## Türkiye'nin Uluslaşma ve Yeni Kimliğini Oluşturma Sürecinde Osmanlı Kültürünün Yeri

*Mevlüt Uyanık\**

### Giriş

#### 1. Sorun

“Bir kriz içinde bulunuyoruz ve bunu bir kültür krizi, bir kimlik sorunu olarak yaşıyoruz. Evrensel tarih içindeki yerimizi ve hangi uygarlığa mensup olduğumuzu, kendi kendimizi ikna edecek ölçüde ortaya koymuş değiliz. Gözlerimizi geçmişe çeviriyoruz ve tarihimizle hesaplaşmaya çalışıyoruz.”<sup>1</sup> Bunu yapmak zorundayız, çünkü “geçmişe dönmek, güncel olanı kavramak için gereklidir.”<sup>2</sup>

\* Yrd. Doç.Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı

- 1 Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, Hil yay, İstanbul.1986, s.11-12, 32; Halil İncalcık, “Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, yıl.2, sayı.5.1998-1999, s.11
- 2 “Bir siyaset felsefesi de ancak güncel/aktüel olandan yola çıkılarak çalışabilir. Geçmişe dönmek, günceli kavramak için gereklidir, ama her dönemde karşılaştığımız sorunlarda hep “yeni”dir ve tarihi ve beşeri bilimlerde olduğu gibi, bir siyaset felsefesinde de daima yeni olan bu konumdan hareket etme gereği vardır. J.V.Kempski, “Siyaset Felsefesi”, *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, çeviri ve derleme Doğan Özlem, Ara yay. İstanbul.1991, s.450

Yaşanılan krizin kültürel boyutuna vurgu, uluslararası bir kültürden bahsetmenin imkansızlığı ve her dönemde medeniyetlerin kendine özgü bir insan tipi ve kimlik oluşturmasından dolayıdır.

Müslüman olduktan sonra kendimizi, kurduğumuz devletleri ve toplumsal düzenlerimizi önemli ölçüde İslami değerler çerçevesinde tanımladık. Bu nedenle, Hıristiyan dünya gözünde İslam'ın en önde gelen temsilcileri olarak görüldük. Kültürel ve politik düzeyde Fransız devrimi öncesi ve sonrası oluşumlarla yakından ilgili olan kimlik meselemizin tahlili için hedeflediğimiz yakın geçmişten kastımız, İslam medeniyeti<sup>3</sup> ekseninde billurlaşan Osmanlı devletidir.<sup>4</sup> Aslında İslam medeniyeti tarihini anlamaksızın, N.Berkes'in ifadesiyle, modern Batı medeniyetini anlamamanın imkanının olmayışı bu tür bir belirlemeyi zorunlu kılıyor.<sup>5</sup>

O halde bu bağlamda, “kültür ve kimlik meselesi” hangi kavram altında ele alınmaktadır? Bu kavramların tarihsel, toplumsal, kültürel dayanakları nelerdir ve aralarındaki uyumluluğu nasıldır?” sorularının cevaplanması gerekmektedir.

Verilen cevaplar çerçevesinde her tarihsel söylemin bir tarih felsefesi oluşturduğu sürece geçerlilik ve tutarlılık kazandığı hususuna dikkat ederek, bu felsefenin oluşum sürecinde tarihsel olgulara söylem içerisinde bir düzen veren kavramsal aygıtı metnin yüzeyine taşıyarak anlamaya çalışacağız.

## 2. Yöntem

Kullanılan yöntem hermeneutiktir. Terim anlamı, “bildirme”, çevirme”, “açıklama” anlamlarına gelir.<sup>6</sup> Bu, bir yorumbilgisel anlama sanatı olup, nes-

3 “İslam Medeniyeti” kavramı, modern bir terimdir. Özellikle 19 yüzyılda yoğun olarak kullanılmaya başlanılan bu kavram, hem Batılı hem de Doğulu şarkiyatçılarca benimsenmiştir. Bkz. İber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil yay. 3.baskı.İstanbul.1995, s.15-17

4. Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, s.29,78-79, Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, Ege yay. İzmir.1994, s.10

5 Berkes, bu önemi, İslamiyet'in bir yandan eski Grek ile Modern Avrupa medeniyeti arasında, öte yandan eski Uzakdoğu ile Avrupa medeniyeti arasında köprü kurmasından dolayı atfeder. Bkz. Niyazi Berkes, *İslamlık, Ulusçuluk, Sosyalizm*, Bilgi yay. İstanbul.1975, s.68

6 Felsefi hermeneutiğin tarihsel arkaplamı için bkz. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ara yay. İstanbul.1992, s.177

neleri yeniden tarif etmeye çalışmaktır. “Yorumbilgisel anlama;

a. Zaten anlaşılmiş olan metinlerin bilgisi içinde, metinlerin yorumlanmasındır,

b. Tamamlanmış oluşum süreçlerinin ufkundan, yeni oluşum süreçlerine götürür;

c. Tamamlanmış bir sosyalleşmeyle bağlantı kuran yeni bir sosyalleşme parçasıdır;

d. Geleneği benimsemekle onu sürdürür.”<sup>7</sup>

Epistemolojik anlamda postmodern bir yöntem olan bu bakış açısında, beşeri bilimlerin tabiat bilimlerinden farklı bir yapıya sahip olduğu tezinden hareket edilir ve toplumsal varoluşun özellikleri anlama ve yorumlanmaya çalışılır.

Bu anlama sürecinde, yönemselsel olarak iki duruş vardır: Bunlardan *ilkini benimseyenlere göre*, Türkiye, modernleşme çabalarını Batı’yı eksen alarak yürütmeli ve Batı’nın kendisi olmaya çalışmalıdır. Burada batılılaşma ile çağdaşlaşma özdeş kılınmaktadır. Dolayısıyla, kimlik meselesini de bu modelin kavramsal ve metodolojik sınırlarını göz önünde bulundurarak halledebiliriz. Mevcut bilgi birikimiz ve anlama tarzımızı bu çerçevede netleştirmek gereklidir.

Tanzimat ile başlayan Batılılaşma çabaları, bu bakış açısını benimseyenlere göre Atatürk’ün kişiliğinde gerçek uygulayıcısını bulur. Cumhuriyet döneminde bu bakış açısıyla devam ettirilmiştir. Yeni dönemde, kadrocu bürokratlar aynı yöntemi takip etmişlerdir.<sup>8</sup> Türk Milliyetçiliği çerçevesinde, sınırlarımız içinde yaşayan herkesin Türk olduğunu iddia eden uluslaşma projesi, “öteki”lerin yok sayılması üzerine kurulu olarak başlatıldı.<sup>9</sup> Bu durum, Anadolu’da kimlik kargaşasının tarihsel boyutunu iki yüz yıl geriye götürmemizin gerekçesidir.<sup>10</sup>

7 Bkz. Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalıcı yay. İstanbul.1998, s.295-296

8 Bkz. Ahmet Turan Alkan, “Üç Tarz-ı Siyasetten Tek Tarz-ı Siyasete” *Ateş Tecrübeleri*, Türkiye Günlüğü Yazıları, Ötügen yay. İstanbul. 1996, s.44, krş. Atilla İlhan, *Hangi Batı*, Bilgi yay. 4.baskı, İstanbul.1996, ss.78-79

9 Buradaki milliyetçilik din ile beslendiği için olsa gerektir ki, komünizmin yanı sıra Türkçülükte bir süre sonra öteki sayılarak bastırılmaya çalışılmıştır. Bkz. Edibe Sözen, “Kimlik Kavramının Yeniden Tanımlanması”, *Türkiye Günlüğü*, sy.33,1995, s.113-114.

10 Cengiz Güleç, *Türkiye’de Kültürel Kimlik Krizi*, V yay. Ankara.1992, s.27-29

*İkinci durumu benimseyenler ise*, “Türkiye’nin kimlik meseleleri hem çok geniş tarihi bir çerçeve içinde, hem de Türk-Osmanlı toplumunun yapı ve kimlik değişimlerini göz önünde tutularak incelenmesini” gerekli görenlerdir.<sup>11</sup> Yoksa ilk bakış açısını benimsemek, yani Atatürk devrimleri ile batılılaşmayı özdeşleştirmek, sorunun içeriğini tartışmadan biçime önem vermek demektir.<sup>12</sup> Bunu söylemek, “muasır medeniyet çizgisini” belirli bir kategori ile sınırlandırarak, esnek, ilerlemeye açık ve elverişli bir hedef olarak koymaktan vazgeçmek demektir.<sup>13</sup>

Bu riskten kaçındığından dolayı, ikinci yöntem, bize göre, daha tutarlıdır. Zira öyle görünüyor ki, çatışan grupları ve kimlik anlayışlarını yeni bir üst kimlikte bir araya getirmek gerekiyor, üstelik bunu yaparken de gerekli bir “öteki” karşıtlığının handikaplarına düşmemek şarttır.

11 Bkz. Kemal Karpat, “Kimlik Sorununun Türkiye’de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişimi”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, derleyen Sabahattin Şen, Bağlam yay. İstanbul. 1995, s.23

12 Bu nedenle olsa gerek ki, N.Berkes, “Avrupailik”ın da tıpkı Osmanlılık ve İslamlık gibi bizi tarihsiz bir toplum haline getirmiş geleneklerden birisidir” der. Kurtuluş, bu bağlamda ona göre, bunlardan kurtulmakla olacaktır. Yoksa ilerlemiş Batı ülkelerinin ölçü ve yöntemlerini kopya etmekle olmaz. Bkz Niyazi Berkes, *Türk Düşüncesinde Batı Sorunu*, Bilgi yay. İstanbul. 1975, s.12,22. Aynı müellif başka bir eserinde (*Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı yay. İstanbul. 1978, s.17) Türkiye’nin sorunu, “kutsallaşmış geleneklerin boyunduruğundan kurtulmasıdır” hükmü ile bu hususu teyit eder.

13 Atilla İlhan, *Hangi Batı*, s.80, Atatürk’ün amacı “Batı kültürü ve uygarlığı” değildir, muasır medeniyet seviyesidir. Batı kültürü ve uygarlığı bu amaca ulaşmak için bir araç olarak önerilmiştir. Asıl istenilen, ulusal bir kültürün, ulusal bir bileşimin oluşturulmasıdır. (Atilla İlhan, *Hangi Batı*, s.192-194) Batılılaşmayı, Türkiye’de emperyalizmin görülmesiyle ortaya çıkmış, müthiş bir aldatmaca olarak gören İlhan, çağdaşlaşmanın toplumsal gelişme süreci içinde ülkemizin bilimsel verilerin ve toplumsal hareket yasalarının gereğine göre gerçekleştireceği atılımlar olarak görür. “*Gerçekte batılılık, emperyalizmin Türkiye’deki elemanları olan levanten ve kompradorların, “enayi” aydınlar aracılığıyla geliştirdiği, yaman bir sınıfsal araçtır. Zira batıcılık, batılılaşma tezi, ülkemizde daima “egemen sınıfların” ideolojisi olarak belirmiş, bu fikri komprador levantenler savunmadığı zaman, egemen bürokratlar savunmuştur.*” Atilla İlhan, aynı eser, s.180. Berkes’e göre, Kemalizmi sadece bir Batıcılık akımı olarak yorumlamak, yapılan inkılapları eski Tanzimat Batıcılığına dönüştürmek demektir. Bu kanaatin aydınlar arasında yerleşmesi, onların toplumsal içten ve bağdan yoksun kişiler olduğunu gösterir. Bkz. Niyazi Berkes, *Türk Düşüncesinde Batı Sorunu*, s.279-280

### 3. Amaç

Hedefimiz, belge eksenli modern çalışmaların Üç Tarz-ı Siyaset (Türk-lük, Osmanlılık ve İslamlık) çerçevesinde bir tarih felsefesi ve bu çerçevede yeni bir kimlik oluşturup oluşturmadığını incelemektir. Bu üç siyaset tarzı, dışarıdaki uluslararası yeni siyasi konjonktür ile dahili siyasi yapı arasında bir uyum sağlamaya yönelik arayışları en iyi şekilde özetler.

Üç Tarz-ı Siyaset, ulus-devlet modeli alınarak yeni bir devlet ve yeni bir kimlik anlayışı kurma girişimleri olup “Osmanlı ıslahatçılarının 19.yüzyılda “bir siyasi doktrin” oluşturarak, çözümlenmeye çalıştıkları üç mesele çerçevesinde şekillenmiştir.

Bu üç mesele;

1. Gayr-i müslim grupların ulus-devlet içinde bütünleştirilmesi,
2. Merkez dışında kalan etnik gruplardan ve ulaşılması güç ekolojik oyuklarda yerleşmiş alt-kültür gruplarından oluşan Müslüman unsurlar için aynı bütünleşmeyi sağlayarak, devletin mozaik yapısına düzen vermek,
3. Ulusal topraklardaki bu “birbirinden ayrı unsurları”ın siyasal sisteme anlamlı bir katılımda bulunacak duruma getirilmesidir.<sup>14</sup>

Bu hususların tahlilini yapmak, Şerif Mardin’in ifadesiyle, Osmanlı’nın “sosyal zembereğini” anlamaya çalışmaktır.<sup>15</sup> Bunu başarabildiğimiz zaman, Modern Türkiye Cumhuriyetinin yeni kimliğini ya da uluslaşma sürecini daha tutarlı bir şekilde anlayacak ve güncel sorunlara uygulanabilir ve makul çözüm önerileri üretebiliriz.

14 Şerif Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, Makaleler 1, derleyenler, Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder, İletişim yay. İstanbul.1991, s.40, Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, TTK, Ankara.1988, s.324, İlhan Tekeli, Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, TTK, Ankara.1993, s.171, Mustafa Erdoğan, *Türkiye’de Anayasalar ve Siyaset*, Liberte yay. Ankara.1999, s. 41, Mevlüt Uyanık, “Günümüz Türkiye’sinde Din-Devlet İlişkisi ve Üç Tarz-ı Siyaset” *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, sayı.11, 1995, s.55 vd, Ahmet Turan Alkan, “Üç Tarz-ı Siyasetten Tek Tarz-ı Siyasete” *Ateş Tecrübeleri*, Türkiye Günlüğü Yazıları içinde, s.133

15 Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, Makaleler 4, derleyenler, Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder, İletişim yay. İstanbul.1995. s.112, Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, Makaleler 3, s.39

Bu amaca ulaşmak için anlama ve yorumlama çabası çok önemlidir, çünkü kültürel çeşitliliği bir şans olarak mı; yoksa bir tehdit olarak mı görüleceği sorusunun cevabı buna bağlıdır. Örneğin, “Ulus Devlet” projesi çerçevesinde yeni bir “Ulus” ve “Devlet”<sup>16</sup> yaratmayı hedefleyenlerin bir kısmı, bunu bir tehdit olarak algılamaktadır.<sup>17</sup> Bunun tabii sonucu, ellerinde bulundurdukları aygıtları kültürel çeşitlilik tehdidini ortadan kaldırma yönünde kullanmalarındır.

Kanatımıza göre, bu fikirde olanlar, gerek Osmanlı devleti, gerekse Türkiye Cumhuriyeti’ndeki sosyal yapı ve insanların kimlik değiştirmelerinin Tanzimat’tan<sup>18</sup> bu yana Fransa ekseni yapılmaya çalışılması hususunu gözden çıkarmaktadır.<sup>19</sup> Bir an için Tanzimat’ı Fransız devrimine karşı bir “iç tepki” olarak düşünülüp geliştirilmeye çalışılan bir düşünce çerçevesinde yönetimde sivilleşme<sup>20</sup> ve laikleşme<sup>21</sup> sürecinin önemli bir adımı şeklinde değil de, mese-

- 
- 16 Fransız devrimiyle birlikte siyasal bir program haline gelen milliyetçilik, tarihsel açıdan oldukça yenidir. Ulus’un nasıl oluşturulacağı hususunda net bir cevap olmasa da, 19. yy bu yana ırk-dil temelini dayanmaktadır. Ulus, her şeyden önce ulusallaştırma eylemidir” ilkesinden hareketle, İtalya’da da benzer hareketler görülmüştür.” İtalya’yı yarattık, şimdi de İtalyanları yaratmalıyız.” Bkz. Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerin Kavşaklarında Kimlik Sorunu*, s.58.
- 17 Melih Yürüşen, *Çeşitlilikten Özgürlüğe: Çokkültürlülük ve Liberalizm*, LTD yay. Ankara. 1998, s.68
- 18 Tanzimat, Osmanlı modernleşmesinin odak noktası olup, o toplumdaki kurumların, bireylerin ve nihayet toplumsal ve siyasal örgütlenmenin merkezi olup devletin yapısına dair önemli değişiklikleri içermektedir. Bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.10
- 19 Çünkü “Fransız İhtilali, Batı Hıristiyanlığı içinde, İslam dünyası üzerinde gerçek bir etkide bulunan ilk büyük fikri hareketti” Bkz. Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s.41
- 20 Bkz. Mustafa Nuri Paşa, *Netayicü’l-Vukuat (Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi)* yay.haz.Neşet Çağatay, TTK. Ankara.1987, c.III-IV, s.287 vd
- 21 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.82, 95, 99,103,164. Osmanlı’nın toplumsal, idari ve siyasi düzeninin laik olup olmadığını tartışırken Ortaylı önce kavram olarak, laikliğin tanımını verir. Laik, sözlük anlamıyla avam karşılığı halk anlamında olup, ıstılahi olarak ruhban sınıfına ve ruhaniyete ait olmayan düşünce ve hayat tarzını ifade eder. *Laik toplum düzeninin* tanımı çeşitli biçimlerde yapılmıştır. Bazıları laiklikten her din ve inanca mensup grupların tolere edildiği, bazıları da toplum hayatının düzenlenmesinde din dışı kaynaklara dayanan hukuk ilkelerinin hakim olduğu bir hukuk düzenini kasteder. Ortaylı’ya göre bunlar laik bir toplumda bulunması gereken ama yeterli olmayan niteliklerdir. Ona göre laik toplum, “standart ve monist (tekli) bir yönetim düzeninin ve farklı din ve cinsiyette insanların eşit koşullarla bağlı olduğu bir



leyi, genellikle kabul edildiği şekliyle, Devrimden etkilenen düzenlemeler olarak ele alındığını varsayalım.

Böyle olsa bile, Kemal Karpat'ın ifadesiyle söyleyecek olursak, "Fransızların etnik kimlikten anladıkları yalnızca ırkı esas tutan bir kimlik değildir. Tam tersine, etnik kimlik, soy kadar, tarih tecrübeleri, adet, gelenek, din, dil, giyim, yemek, sanat vs. değer ve faaliyetlerinin tümünden oluşan ve Fransız toplumunu, diğer toplumlardan ayıran bir yaşayış, dünyaya ve kendilerine bakış ve düşünüş şeklini ifade eden bir kimliktir"<sup>22</sup> O halde "kimlik" kavramının içeriğini netleştirmek gerekmektedir. Bunun içinde bu kavramın kullanımındaki hataları belirleyebilirsek, doğru/tutarlı tanımlara ulaşabiliriz.

#### 4. Kimlik Kavramının Kullanımındaki Hatalar

"Bir insana kişiliğini ve kimliğini vererek, başka türlü değil de olduğu gibi yapan şey toplumsal düzen ve hukuktur. Bunların ardından psikoloji, sosyoloji, antropoloji, felsefe ve büyük dini gelenekler örneğinde kelam (teoloji) gelir. Dolayısıyla kişi, bireysel olan ve kutsallaştırılmış olan, biçim ve madde, sonsuz ve sonlu, özgürlük ve kader arasındaki çelişkinin vücut bulmuş şeklidir."<sup>23</sup>

Bu girift tanım, kimlik kavramının bir çok yanlış kullanımına beraberinde getirmektedir. Edibe Sözen, Türkiye'de kimlik kavramının, akademik çevrelerde bile, bariz olarak üç şekilde yanlış kullanıldığını belirtmektedir.

İlki, Bozkurt Güvenç gibi akademisyenlerin yaptığı gibi, Türk Kimliğini vulgarize edici bir tarzda laikliğe, ulusallığa ve çağdaş Türk kültürüne dayan-

---

hukuk mevzuatının bulunduğu toplum düzeni demektir. Yani bir toplumda dini hoşgörü olabilir (Eski Roma, ortaçağ İslam ve Osmanlı'da olduğu gibi) din dışı kaynaklardan esinlenen veya bu gibi kaynakların ağırlık kazandığı bir hukuku mevzuata uygulanabilir (Osmanlı, Eski Roma ve Cengiz imparatorluğunda olduğu gibi); ama toplumda her dini cemaat aynı yasalarla yönetilmiyorsa, kadın ve erkek için dini inanca dayalı farklı düzenleme ve normlar varsa... laiklikten söz edilemez."Bkz.a.g.e, s.151-154

22 Kemal Karpat, "Kimlik Sorununun Türkiye'de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi", s.24,26

23 Mohammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, çev.Hakan Yücel, Metis yay. İstanbul.1999, s.110

dırılarak, İslam dini ve İslam medeniyetinin reddine dayanıyor. “Kimsiniz ve kimlersiniz, soruları merkeze alındığı için sadece kimlik kavramı değil, aynı zamanda insanların hayat tarzları da vulgarize edilerek anlamsızlaştırılıyor<sup>24</sup>”

Kimliğin ikinci yanlış kullanımı ise, kimlik, kişilik ve ben kavramlarının karıştırılmasından kaynaklanıyor, diyen Sözen’e göre, kişilik, bireyin psikolojik yapısına indirgenir ve sosyal unsurlarla beslenen bir gelişme süreci gösterir. Burada mükemmele doğru bir gidiş vardır. Kimlik ise bunun tersine, birden fazla olarak bir kişide bulunur. Kimlik, insanın sosyal belirticilerinden oluşur ve her bir kimliğe göre farklı davranışlar sergilenir. Bu haliyle kimlik, kişiliğin gelişmesine katkıda bulunur, ancak “gerçek” ortadan kalkar. “Ben” kavramı ise bireyin ontolojik alanı ile ilgilidir.<sup>25</sup>

Edibe Sözen’e göre, kimlik kavramının üçüncü yanlış kullanımı, etniklik ve alt kimlik kavramları arasında ortaya çıkmaktadır. “*Ülkemizde şu an yaşamakta olduğumuz gibi üst kimliklerin çözümlenmesi ve bunun yerine alt kimliklerin üretilmesi ve bu alt kimliklerin etnikliği oluşturmak için kullanılması bir gerçektir*” diyor Edibe Sözen, Alevi, Kürt, Çerkez vs. olmanın kültürel özelliklerden biri olan alt kimliklerin, etnik özellik olarak sunulması siyasi oluşum peşinde olanlara dikkat çekmektedir.<sup>26</sup>

Kimlik hususunda ortaya çıkan bu yanlışlıklara düşmemek için, bu kavramın bir sosyal bilimlerde yönetime ilişkin, bir de siyasi ve ekonomik gücü temsil edecek şekilde bir karşıt yaratılarak gerekli bir “öteki”ye göre tanımlanmayı ele almak gerekir.

Günümüzde artık sosyal bilimlerde incelenen nesne ya da kavramı, tek bir yöntem ile inceleme döneminin geçerliliği kalmamıştır. Bu nedenle, çoğulculuk ve değişkenlik hakim olduğu bilinen bir husus kimlik tanımlamalarında da tek bir yöntem ile inceleme yerine, disiplinler arası bir çalışma ile inceleme yapılmalıdır.

24 Sözen’e göre, Bozkurt Güvenç’in *Türk Kimliği, Kültür Tarihinin Kaynakları*, Kültür Bakanlığı, Ankara.1994) isimli eserini bunun örneğidir. Edibe Sözen, “Kimlik Kavramının Yeniden Tanımlanması”, *Türkiye Günlüğü*, sy.33,1995, s.111

25 Edibe Sözen, a.g.m., s.112

26 Edibe Sözen, a.g.m, s.112-113

Bu sayede, gerek bireyler arası; gerekse kültürler arasında kurulan diyaloglar çerçevesinde etkileşim biçimleri ortaya çıkabilir. “Öteki” terimi çerçevesinde düşünecek olursak, bunun özellikle dini ve siyasi alanda daha sonraları ise ekonomik alanda geliştirildiğini gözlemliyoruz. Osmanlı, 1815 yılında düzenlenen Viyana Kongresi ile oluşturulan Avrupa merkezli “Öteki”ne karşı “harici bir zorlama” ile değil de, “dahili bir karar” ile ıslahat çalışmalarını<sup>27</sup> başlatarak varlığını korumaya çalışmış, gittikçe zayıflamasının önüne geçememiştir. Bunun üzerine, yukarıda handikabına düşmememiz gerektiği belirtilen “varolmak için gerekli bir öteki” ülke içerisinde aranmaya başlamıştır.

#### 4.1. “Ben kimim?” sorusunun tarihsel arkaplanı

“Varolmak için gerekli bir öteki” arayışı anlamsızdır, çünkü “Ben kimim?” sorunun cevabı olarak kişisel kimliği bir ırk ve kültürün saflığından hareketle bahsetmek imkansızdır. Özellikle Rus ordularının Kuzey Karadeniz, Balkanlar ve Kafkaslara her girişinde, 1873 yılından beri devam eden göçlerle, Anadolu Osmanlı devletinin küçük bir minyatürü haline gelmiştir. Türk olmamasına ve ayrı bir dile sahip olmalarına rağmen ortak bir tarih/kültür ve hayat tarzı; Boşnak, Pomak, Giritli, Çerkez, Çeçen, Gürcü bu Anadolu’yu yurt edinmişlerdir.<sup>28</sup>

Burada dikkat edilmesi gereken husus, bu ulus ya da halkların çok kültürlü bir devlet oluşturmalarıdır. “Osmanlı” terimi etnik bir cevherin değil, devleti idare eden hanedanın ismi idi, bünyesinde bir çok etnik birimi barındırıyordu. Bu nedenle, Osmanlı, çok kültürlü bir devletti. Bireysel kimliğin ve siyasi hayatın önemli bir bölümünü oluşturan bu olguda kültür, ulus ya da halk ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır.<sup>29</sup> Bu bağlamda önemli olan, Osmanlı sifa-

27 Ortaylı, Devletin idari yapısında düzenlenen bu çalışmaların sürekli olarak dış baskılara bağlanmasının nedenini megaloman diplomatların hatırlarına dayandığını belirterek, eleştirir. Bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.19

28 Halil İnalçık, “Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı”, s.18

29 Bu eş anlamlı kullanım için bkz. Will Kymlicka, “Çok Kültürlü Yurttaşlık”, s.49; krş. Şükrü Hanioğlu, “Osmanlılık” maddesi, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Ansiklopedisi*, İletişim yay. İstanbul.1986, c.6., s. 1389

tının devlete “tebaa” niteliğiyle bağlı bulunan herkese verilen isim olup bütün din, mezhep, örf, adet, gelenek ve görenekleri koruyarak muhafaza etmenin tahaahhütü olmasıydı.<sup>30</sup>

Osmanlı resmi ideolojisinin temel bir kavramı olan *nizam-ı alem* siyasetinin can alıcı noktası da budur.<sup>31</sup> Ayrımcılığa gitmedikleri ve başkalarının hakları karşısında baskın bir özerklik ve ayrıcalık talebinde bulunmadıkları sürece halklar, benimsedikleri dini merkeze alarak (*millet* şeklindeki) kabul edilmişlerdir. Millet Sisteminin gereği olarak, etnik kimlik ve dini mirasları titizlikle korunmuş ve teminat altına alınmıştır.

Üstelik, dini ve etnik boyutun yanısıra iktisadî, adlî ve eğitim ile ilgili hususlarda Cemaatler özerk bırakılmıştır. Burada özellikle belirtilmesi gereken husus, bu uygulamaların zamana ve hükümdarın kişiliğine bağlı olmaksızın kurumsallaşmasıdır. Devlet, cemaatler arası ilişkileri düzenleyici değil kontrol edici bir konumda kalmaya dikkat eder. Osmanlı'nın hakimiyetini kabul etmelerinin ifadesi olarak da, bu halklar, devlete vergilerini düzenli olarak vermek zorundadırlar.<sup>32</sup>

Bu uygulamalar, Osmanlı devletinin kurumlarının sağlam temellere dayandığının, siyasi, idari ve iktisadi yapısında halka bütünleştiğinin göstergesidir. 19 yüzyıldan itibaren modernleşme sorununu kanunileşerek ve merkezileşerek aşmaya çalışan Osmanlı'nın hukuki mevzuatındaki çeşitlilik ve dinsel farklılık, zorunlu olarak bir tür laikleşme sürecini de başlatacaktır.<sup>33</sup> “*Osmanlı*

30 Ahmet Turan Alkan, *Ateş Tecrübeleri, Türkiye Günlüğü Yazıları*, s.22

31 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mühlidler, (15. Ve 17. Yüzyıllar)* Tarih vakfı Yurt Yay.İstanbul.1998, s.91,104. Ocak, *Nizam-ı alem* teriminin bazen dünya nizamı şeklinde anlaşılıp yorumlanmasını (O.Turan, *Cihan Hakimiyeti*,II,88-106) Osmanlı terminolojisine uygun bulmaz. Burada kasıt, devletin hakimiyet alanı içindeki devlet ve toplum düzenidir. Yani Tebaanın adalet çerçevesinde yönetilerek birbirleriyle uyum içinde yaşamasını temindir. (a.g.e, s.84) Resmi ideolojiyi ise şöyle tanımlar: *Bir devletin kendisine, üzerinde egemen olduğu toprağa ve bu toprak üzerinde yaşayan tebaasına, ilişkide bulunduğu diğer ülkelere bakış ve onları algılayış tarzı, dünya görüşü, zihniyet yapısı, o devletin yükselttiği değerler sisteminin bütünüdür.*” (a.g.e, s.72) A. Yaşar Ocak, “XV ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi Dini İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi” *İslami Araştırmalar Dergisi*, c.4, sy.3, 1990, s.190-191

32 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 155-156

33 İlber Ortaylı, a.g.e., s.159.krş. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, Makaleler 3, İletişim yay. İstanbul.1993. s 39 vd. Belki bundan dolayı olsa gerek, diğer Müslüman

*mirasının Türk halkında hala yaşayan en kıymetli yönü de, bu nedenle, muhtemelen, üniter devlet yapısı içinde bile farklı kimliklere saygılı kalmayı başarmamıza” katkısı olacaktır.*<sup>34</sup>

#### 4.1. “Ben kimim?” sorusunun güncel boyutu

Yukarıdaki tespiti dikkate alırsak, *farklılıkları aykırılığa dönüştürmeden kurmak*, son tahlilde farklılıkları besleyen kültürel alışverişlerin, mevcut farklılığı aykırılığa dönüştürmeden yok eden bir eşiğe ulaştırabiliriz. Çünkü *fark*, kimliği; kimlik de farklılığın tanınmasını gerekli kılar: Zira kimlik, ne olduğum ve nasıl tanındığım ile ilişkili olup, toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla olan münasebeti dikkate alarak oluşturulur.<sup>35</sup> Aksi takdirde, kültürel farklılıkları zorla bir arada tutmaya çalışmanın; paradoksal bir şekilde, imkan bulduğu an nefretlerin boşanmasına neden olma riski gözden kaçmaz.<sup>36</sup>

Bir de bu hususun, satır arasında kısaca belirtmemiz gereken, iktisadi boyutu vardır: Kapitalist mantık, dünyayı artık büyük bir pazar olarak görmektedir. Uluslararası finans kurumlarının mevcut “Pazar paylarını” yükseltebilmeleri için her türlü strateji denenmektedir. Bunun için de muhtelif hayat tarzlarını, farklı ticari bilinçlenme biçimlerini köksüzleştirmeye çalışmaktadır.<sup>37</sup>

---

devletlerde fazla rastlanmayacak derecede kendine mahsus olan bu güçlü siyasal tarzı, A.Y.Ocak tarafından “Osmanlı İslam’ı” diye tanımlanmıştır. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s.79, Yusuf Halaçoğlu, *14-17.Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, TTK, Ankara.1995,s.IX,145, krş. Kemal Karpat, “Kimlik Sorununun Türkiye’de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, 27, Bunun İslam dünyasındaki yeri, daha doğrusu, türünün tek örneği olması için bkz. Carter V. Findley, *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform*, Babıalı (1789-1922) çev. Latif Boyacı, İzzet Akyol, İz yay. İstanbul.1994, s.3 vd

- 34 Bkz. Ahmet Turan Alkan, “Üç Tarz-ı Siyasetten Tek Tarz-ı Siyasete” *Ateş Tecrübeleri, Türkiye Günlüğü Yazıları*, s.135
- 35 Bkz. William E. Comolly, *Kimlik ve Farklılık*, Siyasetin Açmalarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri, çev. Ferma Lekesizalın, Ayrıntı yay. İstanbul.1995, s.92-93
- 36 Bu tespit in tam karşısında olan bakış açısına göre, farklılıkları aykırılığa dönüştürmeden kuralım derken, sağlanan rahat ortam ayrılıkçı hareketlerin başarı şansını artırır. Bu iki husus, 1860 lı yılların sonlarından itibaren yoğun olarak tartışılmaktadır. Bkz. Şükrü Hanioglu, “Osmanlılık” maddesi, *Tanzimattan Cumhuriyete Ansiklopedisi*, c.6, s.1390
- 37 Kanatimize göre, küresel bir (Batı) modernliği isteyenler, bir yandan kültürel farklılık-

Sorun, siyasal ve ekonomik alanda yeterince güçlü hale gelemeyince Tek Parti dönemiyle birlikte “öteki” kavramını tekrar içerde üretmek ve laik-anti laik, ilerici-gerici, sağ-sol, Türk-Kürt gibi sosyo-politik ikilemler ile bir kaos ortamı meydana getirerek var olmaya çalışmaktan kaynaklanıyor. Halbuki, öyle görünüyor ki, bu “sözde” ikilemler, eğer “iyi bir yurt ve tarih bilinci geliştiremediğimiz takdirde, son tahlilde, felaketimiz olacaktır.”<sup>38</sup>

Bu tür bir yapay meselenin ortaya çıkması, Atilla İlhan’ın ifadeleriyle söyleyecek olursak, Uluslaşma ya da Milli Kimlik oluşturma sürecimizi “*Osmanlı-Atatürkçü bir Sentez*”<sup>39</sup> yaparak açıklamaya çalışmaktan vazgeçmenin sonucudur. Çünkü İlhan’a göre, Batı’nın kültürünün, kurumlarının ve yaşama biçiminin evrenselliğini kabul ederek çağdaşlaşabileceği tezi tarihi bir yanlıdır. Çünkü burada, ulusal bileşim (milli sentez) yerine hazır bileşimler aktarılmaya çalışılmaktadır.<sup>40</sup>

Ona göre bu, Türk kültürünü Yunan/Latin tabanına oturtma girişimidir<sup>41</sup> ve Mustafa Kemal’in ölümünden sonra İnönü ile birlikte başlamış olup “kültür emperyalizminin ilmiğini kendi elimizle boynumuza geçirmek”tir. “Oysa bu

---

ları yok sayma faaliyeti içinde bulunurken, farklı dinsel tasarımlar karşısında Devletin tarafsız olmasını talep eden laik devlet anlayışını savunmaları, bir paradokstur. ayrıntılı bilgi için bkz. Claude Levi Strauss, *İrk Tarih ve Kültür*. Metis. İstanbul.1995. Olivier Abel tarafından yazılan Önsöz. A.İlhan, “eğer emperyalist sistem, çıkarlarına aykırı bir durum olursa, en gözü kanlı diktalar bile desteklenir, özgürlükçülükle bağdaşmayan imkansızlıklara müsaade edilir, der. Atilla İlhan, *Hangi Batı*, Bilgi yay. 4. baskı, İstanbul.1996, s.150

38 Atilla İlhan, *Ulusal Kültür Savaşı*. İstanbul.1968, s.148-149

39 Bkz.Cengiz Güleç, *Türkiye’de Kültürel Kimlik Krizi*, V yay. Ankara.1992, s.43. Bu bağlamda Atatürk’ün dış politikası, eski Osmanlı mülkünü Balkan ve Saadat Paktlarıyla, Ankara’nın kontrolünde, esas olarak da Sovyet dostluğuna dayanıyordu. Ancak Stalin Rusya’ya hakim olunca Moskova’nın iyi niyetinden kuşkulandı, ölene kadar hiç bir Batılı ülke ile ittifak yapmadı. Milli şef yönetime geçince, İngiliz Fransız ittifakına girdi. Bkz. Atilla İlhan, *Hangi Batı*, s.213

40 Atilla İlhan, *Hangi Batı*,15, 108, krş. Cengiz Güleç, a.g.e, s.83

41 Modernleşmek adı altında Liselerde Sphoklesi okuttular, klasik Türk sanat musikisini, divan şiirini hor görmeyi öğretirken kötü çevrilmiş Batı klasiklerine hayranlığı aşıladılar. Artık Sinan yok, L.de Vinci var, İtri yok Bach vardı. *Hangi Batı*, Ankara. s.17. krş. Durdu Şahin, *Peyami Safa, Cemil Meriç ve Atilla İlhan’ın Eserlerinde Batı*, İlgı yay. Ankara.1994, s. 60

yapılan batılılaşmak bile değildir, çünkü Batı; bizim sandığımız gibi değildir, üstelik, Batının ulaştığı yer özenilecek bir yer de değildir.”<sup>42</sup>

Bu çabalar, aktarmacı ve malumatfuruş aydın türünü yeniden yaratmıştır. Bu sözde aydınlar da, Atatürk Cumhuriyetinin uluslaşma sürecinden kopma kertesine varan bir yozlaşmanın müsebbidirdiler. Halbuki, Ümmet tarihi ve kültürünü reddetme üzerine kurulu bu devşirme kültürle bir yere varılamaz. O halde yapılması gereken Atilla İlhan’a göre, “*Muazzam Osmanlı kültürü ile Kemalist Türk Devrimini birbirine bağlamak ve birbirinin devamı olarak görmek ile mümkün olur*”<sup>43</sup> Buna bir de Batı’nın bize sunduklarını ortaya çıkış şartlarını göz önünde bulundurarak ulusal bir eleştirici süzgecinden geçirerek değerlendirmeyi başardığımız zaman kendimize özgü bir ulusal/milli kültür oluşturabiliriz.<sup>44</sup>

İlhan’a göre, yapılan değerlendirmeler, artık Türk gerçeğine göre yapılmalıdır. Kullanılan yöntemlerin Batılı olması Türk verilerinden Türk bir bileşim çıkarmaya engel değildir. Çünkü Türkiye’nin sorunu batılılaşmak değildir, modern kişiliğini bulmak sorunudur. Bu arada yoksulluktan kurtulmak, endüstrileşmek, şehirleşmek sorunudur.<sup>45</sup>

Bu konu üzerinde, biraz farklı bir bağlamda da olsa, Seyfi Ögün de şöyle durmaktadır: “Mustafa Kemal’in özlediği, sosyolojik bir dille, özgür; yani hem kökleri üzerinde ısrarlı olmayan, hem de tarih saplantıları olmayan yurttaşlardan oluşan kamusal-politik bir toplum inşa etmektir. Burada Türk kimliğinin politik mahiyetini açmak gerekir. O, Osmanlı’yı tasfiyeyi öncelemiştir; ama Osmanlı’nın kültürel çeşitliliğini politik araçlarla kontrol ederek, üstelik bunu da, herhangi bir kültürle doğrudan ilişkilendirmeden yapmak istemiştir.”<sup>46</sup> Hem kadim geleneği, hem de bunun modern uzantılarını da hesaba kat-

42 Atilla İlhan, *Hangi Batı*, s.15-16,208; “Öteki Batı” için bkz. Aynı eser, s.54-58,170-176

43 Atilla İlhan, *Ulusal Kültür Savaşı*. s. 329-330, krş. Cengiz Güleç, Türkiye’de Kültürel Kimlik Krizi, s.87. A.T.Alkan’ın, Atatürk’ün ölümüyle Reis-i Cumhur seçilen İsmet İnönü, ilk iş olarak Atatürk’ün hatırasını unutturmak ve bir anlamda 1937’den beri süren şahsi iğbarının intikamını almak için bir dizi faaliyete giriştiğini belirtmesi için bkz. Ahmet Turan Alkan, a.g.e, s.241

44 Atilla İlhan, *Hangi Batı*, s.65

45 Atilla İlhan, *Hangi Batı*, s.85-86

46 Süleyman Seyfi Ögün, “Türk Politik Kültürünün Şekillenmesinde Tarihin Konumu”, s.191

mak, hayata politik bir açıdan bakmanın doğal sonucudur.<sup>47</sup>

Bunun için Akçura gibilerin savunduğu Türkçülüğü, Atatürk, meta-historik ve meta kültürel bir düzeyde tutmaya özen göstermiştir. Aslında onun söylediği, *Tanzimatçıların Osmanlı kimliğinden murat ettikleri ile aynıdır*. O, tarihçiliğin kültürel bir kavram olarak kurguladığı Türklüğü politize ederek, bir bakıma Osmanlı saray sosyetesinin geliştirmiş olduğu Osmanlı kimliğine ikame etmekteydi. Tanzimat adamı, her biri etnosantrik tarihçilikler aracılığıyla kısıktırılan kültürel kimlikleri, politik bir nitelik olan “Osmanlılık” kimliğiyle yatıştırmaya çalışıyordu. Mustafa Kemal ise Cumhuriyetin birleştirici kimliği olarak Politik Türk kimliğini yükseltiyordu. Bu açıdan Cumhuriyeti, Tanzimat’ın sürekliliğinde değerlendirmek mümkündür.<sup>48</sup>

Bu tespiti yapmak, bununla birlikte, “Cumhuriyet’i Tanzimat sonrası modernleşme/batılılaşma çabalarının son noktası olarak görerek, saltanat ve hilafetin re-formasyona uğramış şekli” olduğunu iddia etmek değildir. Tam tersine, Cumhuriyet, saltanatı reddedererek, hükümranlılığı yönetilenlerin/halkın iradesine bırakarak, yeni bir toplum inşa etme çabasıdır.<sup>49</sup> Bu topraklar üzerinde yaşayan ve vatandaşlık bağı ile bu ülkeye bağlanan herkesin kimliğiyle güç kazanmayı gözetken bir başlangıç yaparak yeni bir millet tasarımı gerçekleştirme şartlarını oluşturmaktır.”<sup>50</sup>

47 Süleyman Seyfi Ögün, a.g.m., s.190

48 Süleyman Seyfi Ögün, a.g.m., s.192

49 Mohammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, s.35-37. Bu bağlamda, Atatürk’ün mücadelesinin biçimlendirdiği Türkiye örneği, aynı zamanda toplumların tarihinde geri döndürülemezlik sorunu üzerinde de düşünmeyi sağlayan ideolojik bir çerçeve içinde simgelerin işaretler dönüşerek bozulması ve işaretlerin yeniden simgelere yöneltilmesi çabasını incelemede ayrı bir öneme taşıyan verimli bir alandır.” Aynı eser, s.38

50 İsmet Özel, 29/05/199 tarihli Yeni Şafak gazetesindeki yazısında herkesin bu iki şıktan birini net bir şekilde cevaplamadığı sürece kavram kargaşasının devam edeceğini belirtiyor. Biz, ikinci şıkkı tercih ediyoruz, zira cevherin aynı olduğunu; yani bin yıldır Anadolu’da yaşayan ve kendini vatandaşlık bağı ile bu ülkeye ve devlete bağlı hisseden herkesin Türk kabul edildiği hususunu (Anayasa, Madde.6), arazların ise (Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı devletleri) olduğunu, ama bunların işlevlerini bitirdiğini vurgulamak istiyoruz. Bunu İbn Haldun’dan hareketle söylersek, devletler de insanlar gibidir, doğar büyür ve ölürler. Bunların geçirdiği aşamalarından kronolojik olarak *haberdar* olmamız (tarihin konusu) gerekir, ama bu tasviri kalır. Önemli olan bu gerçek olguların gerçekleşmesini gerektiren şartları jeo-politik ve jeo-kültürel konuları da göz önünde bulundurarak tahlil etmektir. Bu bir inşa sürecidir, yani olaylara “değer” biç-



## I. BÖLÜM

GÜNÜMÜZ TÜRKİYE'SİNİN  
JEO-POLİTİK VE JEO-KÜLTÜREL  
DURUMU

O halde, yeniden ve güçlü bir biçimde canlanan Osmanlı Türku'nün kültürünün<sup>51</sup> güncel tahlilini yapabilirsek, mevcut sorunumuz olan ülkemizdeki kültürel çeşitliliğin bir şans olarak mı; yani "çok kültürlülük mü?"; yoksa bir tehdit şeklinde mi görüleceği; yani çok kültürlülük mü, sorusunun cevabını vermek kolaylaşabilir.<sup>52</sup> Bu, "tarih sahnesinde" Türkiye'nin konumunun kültürel ve siyasal açıdan nasıl "okunacağı" ile doğrudan ilgili bir sorudur.

"Güncel" ve "yeni" ibarelerini özellikle vurgulamamın nedeni şudur: Osmanlı Devleti, hâlâ kolaycı ve çoğu zamanda bilimsel verilere dayanmayan, bazı ideolojik şablonlar çerçevesinde aşırı genellemelere gidilerek, ya feodal, ya da teokratik bir devlet olarak tanımlanmaya çalışılmaktadır.<sup>53</sup> Osmanlı'nın altı yüzyıllık geleneksel niteliğinin aynı kaldığı varsayımı üzerine kurulu bu

---

mektir. Bkz. M. Abid el-Cabiri, *Nahnu ve't-Turas*, s.264-265, Salah Arslan, en-Nazarıyetu's-Siyasiyyetu inde İbn Haldun," s.150 vd. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Selçuk yay. Ankara. t.y. ikinci baskı, s.230, İsmail Hakkı İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, hazırlayan Ahmet Özalp, Kitabevi yay. İstanbul.1995, s.363-367, Muhsin Mehdi, "İbn Haldun" çev. Y.Z. Cömert, *İslam Düşünce Tarihi*, der.M.M.Şerif, türkçe editör. M. Armağan, İnsan yay. İstanbul.1991, c.3, s.184,189

51 Kanunları, siyasal çerçeveyi ve temel ilkeleri değiştirmenin toplumsal kültürel yapıyı değiştirmek anlamına gelmediğini belirten İnalçık, "Bin yıllık bir Anadolu İslam kültürünün tarihsel bir olgu olduğunu ve günümüzde toprağı yararak başını yeniden kaldırdığını göremezsek, yetmiş beş yıl sonra bile hala devrim kanunlarına karşı gelenleri anlamın mümkün olmadığını kanaatindedir. "Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, s.11

52 *Çokkültürlülük*, bir toplumda kültürel bakımdan anlamlı farklılıklar gösteren sosyolojik kategorilerin bulunması durumudur. *Çokkültürlülük ise*, toplumsal çeşitliliğin belli biçimlerinin (kollektif kimliklerin) kamu alanına siyasi araçlar kullanılarak yansıtılması esas alan bir değerler ve uygulamalar bütünüdür. Melih Yürüşen, *Çeşitlilikten Özgürlüğe: Çokkültürlülük ve Liberalizm*, s.107

53 Yaşar Ocak, "XV ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi Dini İdeolojisi ve Buna Muhalfet Problemi" s.191

iddialar, tarihsel olayları tek bir boyuttan inceleme üzerine kurulu olduğu için tutarsızdır.<sup>54</sup>

1994 yılında yapılan sayımlara göre dünyada 184 (günümüzde yaklaşık 200) bağımsız devlet, bünyesinde 600 yaşayan dil grubu ve beş bin etnik grup barınmaktadır. Aynı dili konuşan ve aynı etnik /ulusal gruba ait olan devlet sayısının çok az olduğu bilinen bir husustur. Milliyetçilik çağı olarak da tanımlanan 20 yy. da ulusal gruplar dünyanın her yerinde harekete geçip kimliklerin sahip çıkmaya başladı. Bu olgu, yeni bir kültürel farklılık politikası geliştirmeyi gerekli kılmıştır.<sup>55</sup>

## 1. Yeni Bir Kültürel Farklılık Politikası Geliştirmede Osmanlı Deneyiminin Yeri

Bunu yapabilmek için ise, Osmanlı ıslahat hareketlerinden itibaren “Osmanlı *kadim rejimini*, toplumunu kurumlarını, dolayısıyla da devletini anlamak gerekir.<sup>56</sup> Çünkü bunun temelinde zengin bir dini gruplar mozaiği, aşiret birlikleri, etnik unsurları ve müreffeh (veya yarı müreffeh) şehirleri yekpare bir çatı altında teşkilatlandırmayı çok kuvvetli özgün bir Osmanlı hukuku oluşturarak başarmış olan bir merkez bulunmaktadır.<sup>57</sup>

Türkiye’de otuza yakın alt kültür olduğu belirtilmektedir. Bunlara mensup olanlardan bazıları kendilerinin Anadolu’daki bin yıllık aynı tarih/gelenekte bir alt kültür olduğunu unutarak, diğer alt kültürlerden yalıtılmış özel bir kültür olduklarını iddia etmektedir. Cumhuriyetin resmi tutumunun Osmanlı dö-

54 Bu yanlışlığın, Avrupa’daki durumun Osmanlı tarihi içinde geçerli olduğu sanısından kaynaklanması ve tahlili için bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batu yay. İstanbul.1978, s.22, Şerif Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, Makaleler 1, s.166, Mustafa Erdoğan, *Türkiye’de Anayasalar ve Siyaset*, s. 5, İber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.151,154 vd. Bkz. Ahmet Turan Alkan, a.g.e, s.188

55 Will Kymlicka, “Çok Kültürlü Yurttaşlık, Azınlık Haklarının Liberal Teorisi, Ayrımı yay. Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul.1995, s.25,292

56 Bkz. İber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.22-23

57 Daha önceki Müslüman devletlerinin başaramadıkları bu hususu başardıkları için haklı olarak Osmanlı bürokratları iftihar ederlerdi. Bkz. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, Makaleler 4, s.111, Andre Miquel, *Doğuşundan Günümüze İslam ve Medeniyeti*, yay. haz. Ahmet Fidan, Birleşik yay. İstanbul.1991, c.1, s.342

nemindeki Anadolu'nun *çok dinli poli-etnik* yapısının bir gereği olarak farklılıkları tanıma yerine, *yeni devletin varlık teminatını "benzerliği temel alan bir değerler örgüsüne; yani ulusculuğa dayanması*, belki, ilk dönem için *tutarlı* bir karar olarak görülebilir.<sup>58</sup> Buna dair gerekçemiz ise şudur:

Modernite öncesi dönemde, din merkezli kimlik tasarımı çerçevesinde, Osmanlılık gibi bir üst kimlikte insanları toplama çabası, her dönemi kendi siyasi ve kültürel ortamında incelenmesi gerekir, öncülü çerçevesinde, tutarlı olarak görülebilir. Çünkü Batı eksenli bir modernite ve bilim anlayışının heterojen yapı yerine, homojen ve standartlaşmayı hedeflemiştir. Ve bu model, Türkiye Cumhuriyeti'ni kuranlara da kısmen de olsa etkide bulunmuştur.<sup>59</sup>

Fakat bu kararın daha sonra Tek parti icraatlarıyla ideolojik bir yapılanmaya dönüşmesi, bazı alt kültür gruplarının bir üst kültür olarak tanınma ve kendilerine özgü özerklikler taleplerinde bulunma ihtimalini beslediğini de göz önünde bulundurmalıyız.<sup>60</sup>

Bu politikayı takip etmek, ilk dönem için makul görülebilir, ama daha sonraki dönemler açısından çok riskli olduğu şeklinde bir yargıya ulaşmamızın nedeni budur.<sup>61</sup> Üstelik bu devlette yaşayanların geneli tarafından paylaşılma-

58 Çünkü "Cumhuriyetin bütün milliyetçilik söyleminde tarif edilen "Türk" kavramı, Osmanlılar'ın tek başına sürüklediği 600 yıllık tarih, anlamsız bir arakesit kabul edilerek, menşei Orta Asya'nın esatirine kadar havale edilen "yeni toplum" yaratma gayesini yansıtıyordu. Bugün "Ne mutlu Türküm diyene" aforizmasını etnik bir gönderme kabul ederek itiraz edenler, bu gerçeği görmemiş olamazlar. Aslında "yeni toplum"un "Türkiye"den başka müştereki yoktu. Bu dün olduğu kadar bugün de geçerli bir tespittir" Bkz. Ahmet Turan Alkan, a.g.e, s.44 krş. Melih Yürüşen, *Çeşitlilikten Özgürlüğe*, 71

59 Krş. S.Seyfi Öğün, "Uçucu Kimliklerimiz" *Türkiye Günlüğü*, Kimlik Tartışmaları ve Etnik Mesele Dosyası, sy.33,1995, s.53-54, Ahmet Turan Alkan, *Ateş Tecrübeleri, Türkiye Günlüğü Yazıları*, s.22-23

60 Temellendirme için bkz. Şerif, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Makaleler 1, s.52

61 Türkiye kendine özgü bir modernlik ve laiklik anlayışının halkı gerilime itmesinin yanı sıra Güneydoğu bölgesinde yaşanan ayrılıkçı terör, bu talepleri uluslararası arenaya taşımıştır. Tarihsel deneyim unutulurken kendilerinin bir kimlik ve aidiyet krizi yaşadıklarını iddia ederek, taleplerini Hakların kendi geleceklerini tayin etme hakkı (self determination) çerçevesinde sunmaktadırlar. (Bkz.Melih Yürüşen, *Çeşitlilikten Özgürlüğe*, s.90)

Halbuki bu ilkenin yanı sıra bir devletin toprakları üzerinde yaşayanların ırk, inancı veya renk ayrılığına bakılmaksızın ülkenin birlik ve bütünlüğü ve tamamıyetli mülkiyesi

yan böyle bir özerklik idealinin “anayasa seviyesinde resmen ve siyaseten kabul edilmesini istemek iyi niyetle bağdaşması imkansız bir etnisite hastalığıdır.”<sup>62</sup> Bu tür talepler, mümkün bir uzlaşmanın da önünü tıkar.

Bu mesele, beşeri bilimler boyutu açısından müzakere edilmelidir. Anlaşmanın sağlanacağı temel ilkelerinin tespiti için tarihsel sürecin tahlili zorunludur. Diğer bir ifadeyle, Modern Türkiye'nin özellikle kültürel-kurumsal ve tarihsel mirasını önemli ölçüde devraldığı Osmanlı'nın<sup>63</sup> psiko-sosyal ve ulu-

---

prensibi göz ardı edilmektedir. Dolayısıyla Birleşmiş Milletler Hukuk Komisyonunun (4 Kasım 1954) 2.maddesinde belirtildiği üzere bir devletin milli birliğini ve toprak bütünlüğünü kısmen veya tamamen yok etmeye yönelik her türlü teşebbüs Birleşmiş Milletlerin gaye ve ilkelerine aykırıdır. (Bu konuda emekli Büyükelçi İlhan Akant'ın Radikal,26/12/1998 Cumartesi nüshasındaki yazısına bakılabilir)

62 Bkz. Ahmet Turan Alkan, “Bizim Kürtler Hala Orada mısınız? *Türkiye Günlüğü*, sayı.33,1995, s.26

63 Bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.26. Bu bağlamda “Osmanlı devam ediyor mu?” sorusunun önemini vurgulayan Halil İnalıcık, bugün yaşadığımız sorunların temelinde bu sorunun yattığını belirtir. Hem Osmanlı'da hem de Modern Türkiye'de rejimlerin vazgeçilmez ilkeleri olarak, tabiiyet, sadakat ve itaati sayar. Osmanlı'dan miras kalan gelenekler, ona göre, patrimonyalizm, faksiyonalizm ve popülizmdir. Bkz. Halil İnalıcık, “Türkiye ve Avrupa: Dün-Bugün”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, yıl.1, sayı.2, Şubat-Mart-Nisan.1998, s.27;

Bunların yanı sıra Osmanlı'dan Atatürk devrimiyle kesinlik bitmiş olan hususları ise şöyle belirtir. Türkiye halkının eşit hukuka sahip olan Türk vatandaşlarından oluşması, hakimiyetin kayıtsız şartsız bu halka ait olmasıdır. Halil İnalıcık, “Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, yıl.2, sayı.5.1998-1999, s.9-10. Krş..Kemal Karpat, “Kimlik Sorununun Türkiye'de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, s.30.

Bununla birlikte mevcut Anayasal düzene geçişte 23 Aralık 1876 yılında ilan edilen *Kanuni Esasi* ve akabinde yapılan seçimler, II.Meşrutiyet'in ilanı ve Anayasal monarşiye geçiş çabalarının alt yapıyı oluşturması da unutulmamalıdır. Bkz. Mustafa Erdoğan, *Türkiye'de Anayasalar ve Siyaset*, s. 25 vd

Özellikle kültürel-kurumsal mirasın devam ettiğini vurgulamamızın nedeni, geçen yıl Türkiye Cumhuriyetinin 75. yılını kutladık, ama İTÜ 225. *Belediye Zabıtasının* 172, *Darüşşafaka Cemiyeti'nin* 135, Lisesi'nin 125. Yıl kutlamalarının yapıldığını belirtmek gerekir. Ayrıca Galatasaray Lisesinin 1481. İlk Topçu Mektebinin 1772, Deniz Mühendishanesi'nin 1773, ilk özel Musiki Okulu olan *Daru'l-Musiki-i Osmani'nin* 1908, *Posta Nezareti'nin* 1840, *Jandarma Teşkilatının* 1839, *Emniyet-i umumiye Müdürlüğünün* 1909, İstanbul Sanayi Odası ve Ticaret Odalarının 1880, Dersaadet Dava Vekilleri Cemiyeti'nin 1878 yılında kurulmuştur. İlk Resmi gazetemiz olan *Takvim-i Vekayi* 1831 yılında neşredildi. Ünlü Kulüplerimizden olan Beşiktaş 1903, Galatasaray 1905, Fenerbahçe'nin 1907 yılında kurulduğunu hatırlamak gerekir. Bkz. İlhan Tekeli, Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin oluşumu ve Dönüşümü*, s.60 vd

sal/kültürel kimlik oluşturduğunun veya oluşturamadığının incelenmesi gereklidir. “Tarih, kısmen insan(lar)ın kimliklerini yaratma tarzı” olarak da değerlendirildiğine göre<sup>64</sup>, bunun cevabı, “Biz kimiz ve hangi kültür ya da ulusa aidiz?” sorularının tarihsel değişim ve kendi konumumuz açısından değerlendirilmede de saklıdır.

Şimdi, öncelikle, “ulus” teriminin kavramsallaşmasına ve daha sonra da bu bağlamda kültürlerin yerelliğinin ne tür sorunlar ortaya çıkaracağı üzerinde duracağız.

Tanzimatçıların dil, din, ırk gözetmeksizin oluşturmaya çalıştığı Osmanlı kimliği sürecinde, Batı’da iki tip ulus anlayışı ortaya çıkmıştır.

1. Aydınlanmanın tesirinde gelişen ve yasa önünde eşit olan vatandaşların iradi katılımlarıyla oluşan *Kontrata dayalı ulus anlayış*. (Montesquieu, F.M.-Voltaire, J.J.Rousseau)

2. *Geçmişe dayalı/bir tarihin ürünü olan ulus anlayış*. (G.Vico, J.G.-Herder)<sup>65</sup>

İlkinde, sözleşme üzerine kurulan bir yapı söz konusu olduğundan ulus, iktidarı genel iradeye devretme kararını veren ve sözleşmeye katılan insanların bütünüdür. *Milliyet doğal bir belirleme değildir. Bir ulusun üyesi olarak doğulmaz, ulusa mensubiyet, demokratik topluluğa iradi bir katılımıla gerçekleşir. Milliyetin vatandaşlıkta erimesi hedeflenir. İkincisi ise romantik temellidir, çünkü geçmişte kök salmış gelenek, düşünülmüş katılım fikri, yerini yaşayan bir ırk ve dil birlikteliğine mensup oluşun organik doğal bağları fikrine bırakmıştır.*<sup>66</sup>

İlkinde hukukilik ve siyasal rasyonellik ilkeleri temelinde insan türünün evrenselliği öne çıkarken, ikincisinde “fark” temeldir. Kozmopolit yapıdan milliyetçiliğin birbirine indirgenemez olan heterojenliğini öne çıkarır. Burada iradenin söz konusu olmadığı ırk yerine; sözleşme ile katılım söz konusudur.

64 Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, s.31. Bu çerçevede “Eski Roma ve Bizans gibi bir imparatorluk olan Osmanlı’da yaşayış tarzı, sözlü kültürü, mimari ve sanat zevki ile dünya görüşü ile Osmanlı denen tip toplumun yönetici üyesi veya aday üyesi” Bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.50

65 İring Fetsher, “Tarih Felsefesi”, *GFD*, s.421 vd, Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ara yay. İstanbul.1992, s.43vd, 197-216; Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, s.13

66 Nuri Bilgin, a.g.e, s.13-14

Belirli bir süre birlikte yaşanmanın sonucunda dil, kültür, inanç ve değerler, hayat tarzı öne çıkmaktadır.<sup>67</sup>

## 2. Yeni Bir Modernlik ve Kültürlerin Yerelliği Anlayışının Ortaya Çıkardığı Meseleler

Yirminci yüzyılda sosyal bilimlerde pozitivist/evrenselci eğilimlerin yerini relativist/görececi bakış açıları almaya başladı ve Batılı anlamda modernite ciddi eleştirilere uğradı.<sup>68</sup> Kültürlerin yerelliği bu bazda, yeni bir duyarlılıktan söz etmek demek; yani her şeyi belirleyen evrensel bir Batılı akıl yerine yerel akılların ürettiği kültürlerin baskınlığından söz etmek demektir. Aksi takdirde Batı dışı toplumları salt görececi farklılıklar tezinden hareketle anlamaya çalışmak, güç, egemenlik, iktidar ilişkilerine dikkat etmemek demektir.<sup>69</sup> Çünkü II. Dünya savaşıdan sonra dünyanın iki blok şeklinde tasarımı ile ulus kavramının teknik ve ekonomik alarak aşıldığı vatan kavramının ve bağımsızlığın bir mitos haline dönüştüğü düşünülüyordu. Halbuki 1989 Sovyetler Birliğinin dağılımı ile iki yüzyıllık bir tarihsel dönemde bir çok savaşlara yol açan ve öldüğü var sayılan milliyetçilik tekrar dirilmiş, vatan ve ulus kavramı yeniden güncelliğini kazanmıştır.<sup>70</sup>

Bu, özellikle siyasal söylemde, dünyadaki bir çok değişimi de paralelinde getirdi. Kendi içinde entegrasyonunu tamamlamış diye düşünülen siyasal bir-

67 Nuri Bilgin, a.g.e, s. 63

68 Burada bir çelişkiye işaret etmek istiyorum. Aydınlanmanın ürünü olan düz/çizgisel bir ilerleme anlayışına sahip olan pozitivist bakış açısı, tarihsel bir metnin kendi kültürel sisteminden koparılamayacağını, dolayısıyla tarihin her kültürün kendi geçmişiyle ilişki kurma biçimini olduğunu söylerken *idiyografik* bir tavır sergilerler. Kültürel anlamların çeşitliliği ve özgünlüklerini girift bir etkileşme dokusu üzerinde dururken sığ bir görececiliğe, dolayısıyla da tarihselciğe düşerler. Çelişki, bundan *nomotetik* (öteki toplumları da bağlayan genel yasalar ve açıklamalar) çıkartmaya çalışmalarındadır. Dolayısıyla metnin başında tarih yazımındaki epistemolojik konumlar çerçevesinde verilen pozitivist, realist, fonksiyonalist ve hermenutik okuma tarzlarında kendimle bir çelişkiye düşmediğimi, ama yalıtılmış bir yöntem ile okumanın risklerine de işaret ettiğimi belirtmek isterim. Temellendirme için bkz. Tekeli, a.g.e. s.12,55-57,67-73,104.

69 Nilüfer Göle, "Batı Dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü? *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu Bildirileri*, Metis yay. İstanbul.1998, s.316

70 Bkz. Nuri Bilgin, a.g.e, s.9

liktelikler parçalanmaya başladı. Sovyetler Birliği ve Yugoslavya dağıldı ve bir çok yerel kültür yeni devletler olarak bağımsızlıklarını ya da özerkliklerini ilan etti. Aslında bu bir bakıma evrenselciliğin/universalizmin çöküşü demektir. Artık Slav ırkına mensup olanlar, kominizmi enternasyonalist ütopya olarak tenkit etmektedir. Yeni devletlerin zuhuru, “bastırılmış kültürlerin” özgüllüklerini, farklılıklarını öne çıkarmasının doğal sonucudur.<sup>71</sup>

Türkiye’de alt bir kültürün temsilcilerinin üst bir kültüre taşınmaya çalışılmasında Avrupa’nın sürekli gayretleri olduğu malum. Bilhassa Kuzey ve Güney diye ikiye ayrılmasını savunan bir takım sosyal ve siyasal akımlara bakmadan İtalya’nın bile son günlerde PKK’ya yer açması, bu işlerin giriftliğini gösteriyor. Belki bunda Amerika ekseninin dışında yeni bir Kürt kartı oluşturarak Orta Doğu’da etkin rol oynamak yatabilir, ama kendi içinde aynı sorunu yaşayan bir devletin buna öncülük etmesi çok ilginç bir husus olduğu da gözden kaçmamalıdır.

Aynı durum; yani alt kültürlerin özerkliğini istemesi İspanya’da görül-  
mekte; Kuzey İrlanda meselesi, İngiltere’yi yıllardır uğraştırmaktadır. Kendi-  
leri “ulus devlet” sürecinin bittiğini söyleyerek bunları engellemekte, ana ulus  
devletlerin birleşerek oluşturmaya çalıştığı “Avrupa Birleşik Devletleri” proje-  
sini gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar. Fakat buna paradoksal bir şekilde veri-  
len bu örnekler, kültürel çeşitlilik ve yerelliğin siyasal boyutu ve Türkiye’nin  
bütünlüğünü tehdit eden bir çerçevede sunuluyor<sup>72</sup>.

71 Nuri Bilgin, a.g.e, s.29

72 Durmuş Hocaoğlu, “Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Sonu mu? (Aksiyon Haftalık Dergi, sayı.212, Analiz köşesi, s.22.26 Aralık-10. Ocak) isimli yazısında Dünyada ulus devlet-  
ler çağı bitmektedir, tezi ekseninde Türkiye’de aydınların a) Yerlilik ve Yerellik) Yeni  
Osmanlılık ve c) anayasal vatandaşlık, d) federasyon teorilerini tartışmaktadır. *Yerlilik*  
*teorisi*, coğrafyayı temel alıp Anadoluçuluk, Anadolu Milliyetçiliği/Mozaikciliği isim-  
ler altında görüldüğünü, ama son tahlilde bir kısmının iyi niyetli de olsa maceracı ve  
aynı zamanda psikolojik yılgınlık ve ezilmişlik ile hareket edildiğini belirtir. *Yeni Os-  
manlılık* yeniden de aslında tarihi diriltmeye çalışan nostaljik bir teori olarak görmektedir.  
*Anayasal vatandaşlık* ise bunun laik versiyonudur, diyen yazar, Federasyon tezinin  
ise Türkiye’nin sırtından şimdilik Kürdistan daha sonra başka ulus devletler türetmeye  
çalışan hiyanet çevreleri olduğunu savunmaktadır. Bunların hepsini tarihe karşı diren-  
meye çalışan fantazyalar olduğunu, dolayısıyla hepsinin ülkeyi parçalayacağı kanaatin-  
dedir.

Bu tespit, kültürlerin yerelliği ve çeşitliliğin aslında gerek siyasal gerekse kültürel bütünlüğümüze muhtemel bir tehdit oluşturmadığı, tam tersine, birlik ve beraberliğimizin özgün/yerli bir kilim misali desenlerini teşkil etmesi demektir. Yani siyasal ve sosyal bilimlerde Batı'nın biricik bir evrensellik iddiasından vazgeçer gibi gözükerek, Batı dışı toplumları kültürel çeşitlilik ve kültürel yerellik adına parçalama operasyonunun önüne geçmek demektir. Kültürel/görececi yaklaşım, son tahlilde, her kültürün kendi içine kapanmasını ortaya çıkarabilir. Bunun doğal sonucu ise insanlar, halklar ve toplumlar arasındaki uçurumların derinleşmesi, dolayısıyla da çatışmaların körüklenmesidir.<sup>73</sup>

Yeni Dünya Düzeninde, Türkiye, geçmiş birikimini yeniden tahlil ederek, siyasal bir eylem planı geliştirmelidir. Aslında kültürlerin birbirleriyle rekabet eden evrensellik tasarımları/modelleri olduğundan hareketle kültürler arası etkileşim ve bunun sonucundaki dönüşüm üzerinde durarak, toplumumu oluşturan birey ve gruplara ortak bir düşünme ve hayat tarzı, ortak bir geçmiş ve ortak bir gelecek ülküsü sağlayabiliriz.

Burada hem evrensellik adına Yeni Dünya Düzeninin mimarlarının Orta-doğu şubesi şeklindeki bir "eklemlenme"den kaçınılmakta; hem de salt yerel-

---

Biz, Federasyon tezinde sayın yazara tamamen katılıyoruz, ama diğer üç alternatifin kolaycı ve toptancı bir tarzda eleştirildiği kanaatindeyiz. *Anadolucuk* da, Nurettin Topcu'nun İslam tasavvufu ile bütünlüştürmüş milliyetçi/yerli bir Türk Düşüncesi tezi ile Seküler Anadolucular ayrımı yapılmaması büyük bir eksiklik. Ayrıca bir de, siyaset felsefesinin güncel olandan hareketle çalışmalara yapması hususu vardır. Özellikle siyasal sorunların çözümünde tarihe/geçmişe müracaat, aktüel olanı kavramak için zorunludur. Zaten ontolojik olarak da bir deneyimi yeniden okuma, onu aynen taşıma değildir. Tekrar ve yenilik arasında karşılıklı bir ilişki vardır, yenilik taşımayan bir okumanın olması çok zordur. Tekrar (benzer ya da aynen tekrar) ve kendine aitlik (yeni ve özel alemin kendine özgü olduğu) birbirlerine çok sıkı bağlıdır ve bunlar üzerinde müzakere etmek gereklidir. Bkz. J. V. Kempster, "Siyaset Felsefesi" s.150, Fritz Heinemann, "Metafizik" s.146-147, *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, derleyen ve çeviren Doğan Özlem, Ara yay. İstanbul.1990. Anayasal vatandaşlığın çoğulcu ve çok kültürlü bir vatandaşlık kurumu olarak tesis edilmesinin gerekliliği için bkz. Ahmet İçduygu ve E.Fuat Keyman, "Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye'de Vatandaşlık Tartışması" *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, yıl.2, sayı.5.1998-1999, ss.143-155, Bkz. Ahmet Turan Alkan, a.g.e., s.134-135

73 Bilimin Evrenselliği Kültürün Yerelliğine Karşı mı? Tartışanlar. Füsün Üstel, Önay Sözer, Tülin Bumin, *Teorinin Aynasından Görünen Pratik: Sosyal Bilimler*, YPK, İstanbul.1995,yay. Haz. Zeynep Ögel, s.239



lik adına Dünyanın siyasi ve kültürel gelişmelerine karşı içe dönük ve kapalı bir yapının savunulması yapılmamaktadır. Bu sayede, günümüzde yapıldığı gibi, bir kültürün metafizik temellerini reddetmenin aslında ona olan mahkumiyeti daha da artırma riskinden kurtulmak mümkün olabilir.

## II. BÖLÜM

### “MİLLİ KİMLİK” OLUŞTURMA SÜRECİNDE “OSMANLILIK” DENEYİMİ

Batılı kavramlar açısından incelendiğinde “pre-modern bir toplum” (!) diye sunulan Osmanlı devleti gerek siyasal; gerekse kültürel bazda, kendine özgü/ yerli kültürünü evrensel/küresel bir şekilde okumayı çoktan gerçekleştirdi ve altı yüz yıla yakın dünya tarihinin belirleyici gücü oldu.<sup>74</sup> Çünkü, *modernite öncesinde küreselliği tecrübe etmiş bircik medeniyet olan İslamiyet*’i merkeze alarak, farklı düşünce geleneklerini içselleştiren bir küresellik anlayışı kurmuştur.<sup>75</sup>

Bu hususu en iyi bilenler de, hiç şüphesiz, Cumhuriyetin de kurucusu olan Osmanlı bürokratlarıydı.<sup>76</sup> Ortak bir geçmişten, ortak bir gelecek ülküsü-

74 Göle, buna yerel olguların analizinin evrensel bir dil kazandırılması diyor, ama bunun da Batı’nın kıyısından modernlik üzerine yeni bir okuma ve dil üretmeye çalışmakla olacağını belirtiyor. Nilüfer Göle, “Batı Dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü? s.312, Göle, medeniyetler arası çatışma tezinin aşılmasının da ancak Batı dışı modernlik kavramsallaştırılması ile mümkün olacağını düşünmektedir. *A.g.m. s.313*. Bu konudaki Türkiye merkezli bir okuma için bkz. M.Uyanık, *Medeniyetler Arası Diyalogda Müslüman Türkiye’nin Konumu ve Önemi*, *Yeni Türkiye* yıl.2, sayı.9, 1996 Göle’nin Batı dışı modernlik kavramsallaştırılmasını Batı’yı merkezden kaydırarak yapma tezi karşısında biz, her kültür ve medeniyetin her dönem kendine özgü bir “modernleşmesi” olduğu tezinden hareketle yerel olguların yeniden Batılı anlamda bir “modernite” sorunsalının kıyısından evrensel bilgiler üretmek, son tahlilde, Batı merkezli bir üretim değil midir? sorusunu gündeme getirmek istiyoruz.

75 Bu değerlendirme için bkz. Ahmet Okumuş, S. Hüseyin Nasır: “Osmanlı’sız İslam Medeniyeti Anlaşılamaz! *Yeni Şafak*, 25/12/1998, Cuma, Düşünce Günlüğü sayfası.

76 Cengiz Güleç, *Türkiye’de Kültürel Kimlik Krizi*, V yay. Ankara.1992, s.26. Türkiye Cumhuriyetinin entelektüel ataları olarak Yeni Osmanlıların olduğunu Şerif Mardin de belirtir. Özellikle Namık Kemal’in Atatürk’ün entelektüel bir kılavuzu olarak götür, ama bununla birlikte Yeni Osmanlılarda güçlü olan islami içeriğin daha kuvvetli olma-

nü pratiğe aktarmayı, dil, din, mezhep ve ırk ayırımı yapmadan tüm vatandaşları haklar ve ödevler açısından eşit duruma getirerek “Yeni bir Osmanlı Devlet milliyetçiliği veya vatanseverliği” yaratmayı hedefleyen Osmanlılık deneyimini,<sup>77</sup> kültürler arası etkileşim çerçevesinde yeni bir okumaya tabii tutabilir miyiz?

Osmanlı'nın Yeni Kimlik Arayışları olarak uygulamaya koyduğu Üç Tarz-ı Siyaset'ten Osmanlılık kavramını **Türkiyelilik**<sup>78</sup> şeklinde milli bir üst kimlik sunmak tarzında geliştirebilirsek, farklılıkları inkar ederek bir bütün içinde; yani tek bir model çerçevesinde tanımlanarak eritmeye çalışan Batı merkezli mutlak bir evrenselcilik determinizmine düşmeyebiliriz ve kültürlerin yerelliğine ve çeşitliliğine imkan tanıyabiliriz. Bu öznelci/göreceli ya da kültüralist yaklaşım<sup>79</sup> her kültürün kendi ağırlık merkezine sahip olduğu, dolayısıyla evrensellik iddiasında bulunduğu inancından hareket ederek, çoğulcu bir evrenselcilik tasarımı ile mutlak evrenselci/nesnelci yaklaşıma bir başkaldırıdır.

## 1. “Kültürün Yerelliği” Anlayışının Tarihsel Temeli: Osmanlı Millet Sistemi

Türkiye Cumhuriyeti, özellikle Tek Parti döneminde Ulus Devlet projesi çerçevesinde yeni bir Türk milleti ırk ve yeni bir evrensel [Batılı (!)] kültür

---

sıdır. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.450. Yeni Osmanlılar, Avrupa'da hakim düşünce olan Liberal Anayasacılık fikirlerinden etkilenen dindar Osmanlı vatandaşlarıydılar, tespiti için bkz. Mustafa Erdoğan, *Türkiye'de Anayasalar ve Siyaset*, s.26. H.İnalcık'da Türkiye'de milliyetçi ve demokratik hareketin gerçek müjdecileri olarak Yeni Osmanlıları görür. Bkz Halil İnalcık, “Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi” s.41. Ortaylı ise Yeni Osmanlıların düşüncelerini, anayasacı liberalizmin çizgilerinden modernist İslamcılığa, hatta olgunlaşmış bir Türkçülüğe ve sosyalizme kadar çeşitli görüşleri içeren renkli bir yelpaze oluşturduğunu belirtir. Bu hareketin tarihi önemi, sonraki siyasal fikir ve örgütlenmelerin onların mirası üzerinde serpilip yaşamalarıdır. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.241-242

77 Cengiz Güleç, *Türkiye'de Kültürel Kimlik Krizi*, V yay. Ankara.1992,s.24, krş. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.99

78 Yusuf Akçura'nın metnini merkeze alarak yapılan bir deneme için bkz. Mevlüt Uyanık, “Günümüz Türkiye'sinde Din-Devlet ilişkisi ve Üç Tarz-ı Siyaset” *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, sayı.II, 1995, s.5-6, Bkz. Ahmet Turan Alkan, a.g.e, s.198

79 Fusun Üstel, buna kültüralist yaklaşım diyor. Bilimin Evrensellliği Kültürün Yerelliğine Karşı mı?.s.235-236

yaratmayı denedi, ama başarılı olamadı.<sup>80</sup> Burada cevabı aranan soru “Türkler kimdir?” şeklinde değil de, “Türkler kim olmalıdır?” türünde ortaya konduğu için devlet seçkinlerin Osmanlı’nın Batılılaşma sürecine girmesiyle başlayan toplum mühendisliği misyonu gereği inşa edilmeye çalışılmıştır.<sup>81</sup>

Burada ideolojik bir tutum söz konusudur, zira Devlet, belirli bir hayat tarzını ve değerler örgüsünü desteklemekle kalmamış, iyi vatandaş olmanın mihenk taşı haline getirmiştir. Halbuki mirasını önemli ölçüde devraldığı, yedi yüzüncü kuruluş yıldönümünü kutlamaya çalıştığı Osmanlı da, buyruğu altındaki bir çok dil, din, ırk ve kültürü tanımış ve uzun yıllar beraberce yaşamıştı. Üstelik Osmanlı Devleti, son dönemlerinde farklı ulusal grupların bir araya gelebilecek, güncel terimlerle ifade etmenin sakıncalarının idrakinde olarak söyleyecek olursak, seküler bir liberal demokratik özyönetim modeli geliştirmeye bile çalışmıştır.<sup>82</sup>

Eğer kültürel unsurlarda, günümüzde yapıldığı gibi, homojenliği dayatmaya kalksardı, Osmanlı’nın bir “dünya devleti” olması mümkün olmadığı gibi, kültürlerin heterojen dünyasında iktidarını tesis etmesi bile imkansız olurdu.” Osmanlı her kadim imparatorluk gibi politik temsili, aktüel kültürel unsurlara doğru kendi içinde özerkleşerek ve bağımsızlaşarak tesis etti.”<sup>83</sup>

İşte bu noktada, “Din” kavramını belirleyici olarak kullanılmıştır. Aynı dine sahip olan farklı dil ve kültürleri bir “millet” (Hıristiyan ve Musevi milleti gibi) olarak tanımlamıştır. Dikkat edilirse burada bireyin toplumdaki konumunu belirleyen temel unsur dindir.<sup>84</sup> Toplum, inandığı dine göre muhtelif

80 Bkz. Mümtaz’er Türköne, “Kürt Kimliği:Çözüm Nerede?”*Türkiye Günlüğü*, sayı.33,1995, s.31, Bkz. Ahmet Turan Alkan, a.g.e, s.80-81

81 Ayşe Kadioğlu, “Milletini Arayan Devlet:Türk Milliyetçiliğinin Açmazları” *Türkiye Günlüğü*, sayı.33,1995, s.91

82 Melih Yürüşen, *Çeşitlilikten Özgürlüğe*,68-69, 78-81

83 Süleyman-Seyfi Ögün, “Türk Politik Kültürünün Şekillenmesinde Tarihin Konumu”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu Bildirileri*, Metis yay. İstanbul.1998, s.188

84 Din, millet ve ümmet kelimesinin tahlili için bkz. Mevlüt Uyanık, Türkiye’deki Kavramsal Kargaşanın Temel Terimleri: “Din” “Millet” Ve “Şariat” *Yeni Türkiye, Cumhuriyet Özel Sayısı*, Sene.4, sayı.23-24,1998, s:2618 2629“

Osmanlı devletinin kurucuları (gaziler, sufi babaları, uç beyleri) tamamı Oğuz boyundan gelen Türklerdi. Fakat ortaya çıkan devlet, kısa sürede aşiret kimliğinden sıyrılarak

“millet”lere ayrılmıştı. Bu milletler, Osmanlı’nın siyasi-idari yapısının bir parçası olup sistemin dahili bir unsurudur.<sup>85</sup> İ.Ortaylı, bunun bir tür *dine dayalı adem-i merkeziyetçilik ve çeşitlilik* olduğunu belirtiyor.<sup>86</sup>

Osmanlı Türkleri 14 ve 15.yy Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Yunanistan ile Doğu Avrupa’nın çoğunu fethetmiş, burada yaşayanlar için çeşitli teolojik ve stratejik nedenlerden dolayı “öz yönetimli/özerk milletler modeli” geliştirmiştir. Buna göre insanlar sadece dinlerini özgürce yaşamakla kalmamış, kendi hukuklarını da uygulama imkanları vardı. Böylelikle neredeyse yarım yüzyıl, tarihte eşi görülmedik bir şekilde çok etnikli ve çok dinli bir Osmanlı toplum modeli oluşturuldu. Burada Hıristiyanlar ve Yahudiler kendi kültürlerini zenginleştirerek yan yana çalıştılar ve ibadet ettiler.<sup>87</sup>

---

siyasi bir varlık haline dönüştü. Bunun tarihte çok az örneğinin olduğunu belirten K.-Karpas, sebep olarak bu devletin ana kültür ve kimliğinin kökenini Orta Asya şamanizmine kadar gitmekle birlikte, halktan değil Müslüman olarak dinden almalarında görür. Bu kimlik, şehirlerin gelişmesi ve Selçuklu devletinden kalma ve onun yanında Bağdat, Şam ve Buhara gibi merkezlerden gelen ulemanın etkisi ile hem derinleşmiş hem de daha sistematik şekil almıştır. Bkz. Kemal Karpas, “Kimlik Sorununun Türkiye’de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, s.26

85 Şükrü Hanioglu, “Osmanlılık” maddesi, s.1389, Bilal Eryılmaz *Osmanlı Sisteminde Millet Sistemi*, Ağaç yay. İstanbul.1992, ss..9-13, Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, Makaleler 4, derleme, s.184 Bu terim, Tanzimat’tan sonra Batılılaşma ve laikleşme sürecinde anlam kaymasına uğradı ve “ümme” kelimesinin içeriği yüklendi. Salahi R.Sonyel, “Tanzimat ve Osmanlı İmparatorluğunun Gayr-i Müslim Uygurluklar Üzerine Etkileri” s.,345

86 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 156. Aynı tespiti İlber Ortaylı, *Türkiye İdare Tarihi*, Ankara.1979, s.139 dan) nakleden M.Erdoğan buna bir tür *kültürel federalizm* diyor. Mustafa Erdoğan, *Türkiye’de Anayasalar ve Siyaset*, s.11, Melih Yürüşen ise bunu (Will Kymlicka’dan hareketle) *teokrasiler federasyonu* diye tanımlıyor ve Türkiye’nin kendine özgü bir çeşitlilik tecrübesine sahip olduğunu, dil ve etnik kökenleri, kısacası farklı kültürleri olan insanları barış içinde nasıl bir arada yaşanacağına dair gelenekselleşmiş bir bilginin kolektif hafızada yer ettiğini vurgulamaktadır. Bu, Türk(eye) çeşitliliğinin bütün tezahürlerinin barış içinde bir arada yaşamlarının etkili formülü için bir çıkış noktası olabilir, tespiti için bkz.Melih Yürüşen, *Çeşitlilikten Özgürlüğe: Çokkültürlülük ve Liberalizm*, s.64

87 Will Kymlicka, “Çok Kültürlü Yurttaşlık, Ayrıntı yay. Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul.1995, s.138,240. Carter V. Findley, *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform*, ss.17-20. Bu günde durum farklı değil. Ermeni ünlü yazar Mıgırdıç Margosyan, bu topraklarda doğup büyüdüğünü kökenini burada bulduğunu, diğer Türkiyeliler gibi kendini Türkiyeli bir Ermeni olarak hissettiğini belirtmektedir. Mehmet Gündem’in röportajı, Zaman. 10/01/1998.s.9.

Fakat bu birlikteliğin siyasi-hukuki eşitliğe dayanan bir vatandaşlık anlamına gelmediği de unutulmamalıdır.<sup>88</sup> Bu eksikliğin hissedilmesinden olsa gerek, dini anlayış temelli millet sisteminden siyasi bir kimlik olarak Osmanlılık'a geçiş Tanzimat ve İslahat fermanlarıyla olmuştur<sup>89</sup>.

## 2. Tanzimat'ın İlanı ve Millî Kimlik Olarak Geliştirilen "Üç Tarz-ı Siyaset"

Millî bir kültür oluşturularak, yeni bir ulusal kimlik yaratmak, Batı'da Fransız devrimi ve Aydınlanma Çağının bir ürünüdür. Biz de, özelde Tanzimat'a; genelde ise salt askeri teşkilatın adı olmaktan öte çok yönlü bir ıslahat hareketinin genel adı olan *Nizam-ı Cedid* arayışlarına kadar giden bir boyutu olması gerekir.<sup>90</sup>

*Nizam-ı Cedid* çalışmalarından dolayı Tanzimat, ıslahat hareketlerinde bir başlangıç değildir, ama her halükarda toplumu ileri götüren ve çığır açan bir aşama olarak görülmelidir.<sup>91</sup> Durum bu şekilde anlaşılınca, Tanzimat öncesi-

88 Mustafa Erdoğan, *Türkiye'de Anayasalar ve Siyaset*, s. 9

89 Şükrü Hanoğlu, "Osmanlıcılık" maddesi, s. 1390-1391

90 Tanzimat öncesi yenileşme çabaları için bkz. Gülhinal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, (Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne Resepsiyon Süreci (1839-1939), TTK, Ankara., 1996, s. 39 vd., Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 39, 87 vd., Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 59 vd., Mustafa Erdoğan, *Türkiye'de Anayasalar ve Siyaset*, s. 17 vd., Stanford Jay Shaw, "19. yy Osmanlı Reformcularının Amaç ve Başarılarının Bazı Yönleri", *Ortadoğuda Modernleşme*, derleme, İnsan yay. İstanbul. 1995, s. 51, Carter V. Findley, *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform*, 97 vd. *Yahyâ Sezai Tezel* ise bu süreci Lale devrine kadar götürmektedir. Osmanlı nizam-ı aleminin ilk varoluşsal krizinin Kanuni dönemi sonrasında 1580-90 yıllarında yaşanan büyük bütçe bunalımı ile başladığını, ikincisinin ise 1683 Viyana bozgunu, 1699 Karlofça Antlaşması ile bu sürecin hızlandığını belirtir. Bu çerçevede Lale Devrinin de tamamen yanlış anlatıldığını, bu dönemin Osmanlı-Türk siyasal üst kültürünü taşıyan kadroda bir "dünya tasarımı" devriminin yaşandığını vurgular. Bkz. Tezel, "Jakoben Yenileşmecilik" *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, derleyen Sabahattin Şen, Bağlam yay. İstanbul. 1995, ss. 133-149. Krş. Aynı yazar, "Osmanlı Tarihinin Bilgisi ile Bugünkü Kimlik Sorunlarımız ve Dünyadaki İtibarımız Meseleleri Arasındaki İlişki ya da İlişkisizlik Üzerine" *Türkiye Günlüğü*, sayı. 11. 1990, s. 14, krş. Yaşar Yücel, Ali Sevim, *Türkiye Tarihi*, TTK, Ankara. 1992, c. 4, s. 237-238

91 Bkz. İber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 25

nin başıboşluk ve intizamsızlık olmadığı fakat dünya konjonktüründe yaşanan yeni durumlara karşı hukuki yapıyı ıslah ederek güncel olan kanuni düzenlemeler (reorganizasyon) yaparak yeni bir kimlik oluşturma çabası olduğu açıktır.<sup>92</sup>

Batılılaşma yönünde anımsanmayacak bir başarı olarak telakki edilen Tanzimat, özünde “devleti nasıl kurtulacağı”na dair operasyonlardır.<sup>93</sup> Bu manada, Tanzimat’a devletin modernleşmesi ve toplumun siyasal ve kültürel gelişmesinin bir nevi “manifestosu” da diyebiliriz.<sup>94</sup> Yeniliklerin kabulü bu önermenin doğrulanması için gerekli görülmüştür.

Bunun için Tanzimat’ın nasıl bir düşünce ürünü olduğunun özellikle tahlili gerekir.<sup>95</sup> Zira Tanzimat- Hayriye Fermanını hazırlayanların gayelerini, birikimlerini ve son tahlilde mevcut devlet idaresine getirdikleri değişiklikleri ve bunun günümüze yansımalarını incelemek, tarihsel açıdan kimlik bunalımının geçirdiği süreci bilmek demektir.

Eğer Tanzimat’ı hazırlamada etkilenen (örneğin Pozitivist) fikirlere dikkat edilmezse, Tanzimat’ın laikleşme ve sivilleşme, hukuk alanında gerçekleştirdiği yenilikleri gözden kaçır. Dini verileri de dikkate alarak bunları bilmek, zorunlu olarak bireysel hayattaki kimlik bunalımını tahlil etmek demektir, zira bu ikisi birbirleriyle yakından ilişkilidir.<sup>96</sup>

92 İlber Ortaylı, *a.g.e. s. 97*, Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, Makaleler 3, s.45, Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve 19.Yüzyıla Dair Araştırmalar*, Akademi yay. İzmir. ss 109-110, Mehmet Aydın, “Tanzimatla Aranan Hüviyet”, *Tanzimat’ın 150.Yıldönünü Uluslararası Sempozyumu* (Ankara.1989) TTK, Ankara.1994, s.18

93 Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir*, haz.Cavid Baysen, TTK, Ankara.1986, c.1, s.7, Reşat Kaynar, *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat*, TTK, Ankara. 1991, s.191 vd, Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve 19.Yüzyıla Dair Araştırmalar*, Akademi yay. İzmir.t.y, s.207 vd;

94 Bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.87

95 Şerif Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, Makaleler 1,181-182,247-248

96 Cengiz Güleç, *Türkiye’de Kültürel Kimlik Krizi*, V yay. Ankara.1992, s 15; Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, Makaleler 3, s.118, Bu kimlik tasarımının dinsel boyutu da vardır, o kadar ki, A. Comte, tasarımıladığı *İnsanlık Dini* için siyasi ve sosyal açıdan bir laboratuvar olduğu hükmüne bile varmıştı. Cumhuriyeti kuran neslin yetişmesinde Batı’nın Büchner gibi materyalist düşünürlerinin, müspet bilimlerle toplum problemlerinin çözülebileceğine inanan pozitivistlerin ve Darwin’in evrim teorisinin sosyal bilimlere yansımalarının etki altında yetişmesi ve Atatürk’e bu etkinin dolaylı bir şekilde

**Tanzimat**, 3 Kasım 1839 tarihinde ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile 18 Şubat 1856 yılında yayımlanan *Islahat Fermanının* hüküm ve uygulamalarını anlatan bir kavramdır. Bu açıdan Tanzimat, bazılarına göre 1839-1876 (I.Meşrutiyet'in ilanı) yılları arasındaki uygulamaları kapsar;<sup>97</sup> bazılarına göre de II.-Meşrutiyet'in ilanı olan 1908 tarihine kadar hukuki açıdan devam etmiştir.<sup>98</sup>

Bu uygulamalar üzerinde durmak yazının konusu dışındadır, ama bu süreci, daha başlangıcında, bazıları, siyasi boyut gözden kaçırıldığı için Tanzimatçıların sömürü olayını anlamadıkları gibi tıpkı Batı'da bir Aydın despotizmi olan "Kameraliz"min Osmanlı'da bir üst tabaka oluşturduğunu söyleyerek eleştirmişlerdir.<sup>99</sup> Ziya Gökalp bile, Tanzimat'ın laik ve dini olan ikileminden kurtulmadığını, Türk toplumuna yabancı olduğu değerleri üstün bir zorlama ile benimsetmeye çalıştığını, dolayısıyla da *yerlileştiremediğini* belirtir.<sup>100</sup>

Yakın dönemde ise, birbirinden çok farklı değerlendirmeler yapılmıştır:

- Tanzimat, zorunlu bir kültür değişimi devridir. (Mümtaz Turhan)
- Tanzimat, Batılılaşma değil, tersine uydulaşmadır. (Doğan Avcıoğlu)

---

olduğu tespiti için bkz. Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Makaleler 1, s.160-165; aynı yazar, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, iletişim yay. İstanbul.1996, s.175-176, Murtaza Korlaelçi, "Bazı Tanzimatçılarımızın Pozitivistlerle İlişkileri" *Tanzimat'ın 150.Yıldönünü Uluslararası Sempozyumu* (Ankara.1989) TTK, Ankara.1994, s.25. A. Comte'nin mektubu için bkz.ss.31-33

97 Bkz. Reşat Kaynar, *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat*, TTK, Ankara. 1991, s.164 vd, Güllihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, s.48 vd, Bilal Eryılmaz *Osmanlı Sisteminde Millet Sistemi*, s.55. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s.11 vd, Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 106, 115 vd, Genelde bu metnin Mustafa Reşid Paşa tarafından hazırlanıp ilan edildiği belirtilir. (Bkz. Yaşar Yücel, Ali Sevim, *Türkiye Tarihi*, c.4, s.247, 253. Tanzimat Fermanının metni ve sadeleştirilmesi aynı yer, s.248-252, Islahat fermanının metni s.289297) O dönemin İstanbul büyükelçisi olan İngiliz Lord Ponsonby, bu çalışmanın Sadrazam Hüseyin Paşa ve Osmanlı düşünürleri olan Halil ve Ali Paşalar tarafından hazırlandığını iddia eder. Bkz. Salahi R.Sonyel, "Tanzimat ve Osmanlı İmparatorluğunun Gayr-i Müslim Uygarlıklar Üzerine Etkileri" *Tanzimat'ın 150.Yıldönünü Uluslararası Sempozyumu*, s.34,

98 Yaşar Yücel, Ali Sevim, *Türkiye Tarihi*, c.4, s.237

99 Namık Kemal gibi Yeni Osmanlıları, tebaya aşırı bir hürriyet vermeksizin devleti kurtarmayı hedefleyen bu tutuma karşı hürriyeti önceleyip, anayasaya dayalı bir parlamento ile devletin gerçekten kurtulacağı şeklindeki eleştirileri için bkz.Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s.12-14, 83, 86-87, Mustafa Erdoğan, *Türkiye'de Anayasalar ve Siyaset*, s.26

100 Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Makaleler 1, 181-182

— Tanzimat, Avrupa'dan mülhem programlı bir ıslahattır. (Yavuz Abadan)

— Tanzimat, "Türk Zümresinin Değişmesine ve Batıya Yaklaşmasına" yol açan köprüdür. (Osman Okyar)<sup>101</sup>

— Avrupa'dan esinlenen program çerçevesinde yapılmış bir ıslahat girişimi olup, Osmanlı Devleti'ne Avrupai bir yönetim biçimi verilme çabasıdır.<sup>102</sup>

— Tanzimat dediğimiz inkılap hareketi, o zamana kadar tam bir ortaçağ cemiyeti dahilinde olan Osmanlı cemiyetinin tabii ve dahili tekamülü neticesi olarak değil de, bu emperyalist ve kapitalist medeniyetin zorla kendini kabul ettirmesi neticesi olarak ortaya çıkmış bir harekettir. (M. Fuad Köprülü)<sup>103</sup>

— Tanzimat, bizi batıran bir Batılılaşma düzenidir. Tanzimat, özünde bir çökertme hareketi olduğu halde kurtuluş gibi gösterilmiştir. Bu ferman, aslında bir yandan ülkenin tam bir açık pazar olmasının şartlarını sağlamak, bir yandan Müslümanlığa karşı Hıristiyanlığın ağır basması için elverişli şartları gerçekleştirmek anlamına gelir. Bu nedenle olsa gerek, Tanzimat kaçınılmaz sonucu Sevres anlaşmasıdır. Tanzimat, Devlet-i Aliyye'nin önce gizli bir sömürge olmasını hazırlamış, sonra da paylaşılmasını sağlamıştır. (Atilla İlhan)<sup>104</sup>

— Tanzimat, hukuk alanında Batı'ya yönelişin başlangıcıdır."Devletin kötüye gidişini önlemek, yükselmesini ve daha iyi yönetilmesini sağlamak için bazı yeni kanunların çıkarılmasının uygun bulunmasıdır.<sup>105</sup>

Tanzimat, "tam anlamıyla bir trajedir. Trajik bir çözümlenmezliğin içten içe, ağır ağır kaynamasıyla tarihin ilerlediği bir zamandır. Bir toplumun kurumlarıyla, gelenekleriyle, karanlığın ve gafletin yanında fazilet ve aydınlığın

101 Bkz. Kazım Yetiş, "Tanzimat Karşısındaki Tavrıların Tasnifi" a.g.sempozyum bildiri-leri içinde, s.130 vd, Osman Okyar, "Tanzimat'a Yönelik Eleştiriler", a.g.sempozyum bildiri-leri içinde, s.243,

102 Yaşar Yücel, Ali Sevim, *Türkiye Tarihi*, c.4, s.238

103 Bkz. Atilla İlhan, *Hangi Batı*, s.199

104 Atilla İlhan, *Hangi Batı*, s.180,200-203

105 "Yeni kanunlar" ile kast edilen, can, mal, ırz ve namus güvenliği, vergi toplama yöntemlerinin düzeltilmesi, askerlik süresinin sınırlandırılması gibi ilkelerin gerçekleştirilmesidir. Bu manada, bir hukuk reformundan söz edilebilir. Bkz. Gülhinal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*,48, 216



ortaya çıktığı, çöküşle ilerleyişin boğuştuğu; Osmanlı tarihinin en uzun asrıdır. Fakat her şeye rağmen Tanzimat, Türkiye idaresini modernleştirmek/merkezi-  
leştirmek yolunda önemli ilerlemeler sağlamıştır. (İlber Ortaylı)<sup>106</sup>

Bu kadar zıt değerlendirmelere bir de, “Osmanlı’yı genel Türk tarihi içe-  
risinde; yani diğer Anadolu Beylikleri ve ile beraber Anadolu Selçuklu tarihi-  
nin bir devamı şeklinde rasyonel bir tarzda yapılmazsa, kültürel ve siyasal sü-  
reklilik anlaşılamaz”<sup>107</sup> tespiti ilave edilirse, sorunun giriftliği daha da anlaşıl-  
ır. O halde İ.Ortaylı’nın da belirttiği gibi, “Tanzimat dönemi, iktisadi, toplum-  
sal ve kültürel yönden araştırıldıkça ve değerlendirmeler Türkiye ve dünya  
tarihinin şartları içinde yapıldıkça, daha soğukkanlı yorumlar ortaya konaca-  
ğından şüphe yoktur.”<sup>108</sup>

Nitekim, Tanzimat sürecinde, Osmanlı’nın kültür damarları olan Büyük  
Selçuklu devletinin besleyip geliştirdiği Anadolu Selçuklu Medeniyeti damarı  
ile bütünleşme önemli ölçüde ihmal edildiğinden olsa gerek, “Osmanlılık”  
şeklinde bir kimlik oluşturamadığı<sup>109</sup> daha doğrusu yönetici dışına yayılan bir  
ideoloji ve kurum olamadığı belirtilmektedir.<sup>110</sup>

Şimdi Osmanlılık kimliği oluşturulma süreci ve niçin başarısız kaldığı  
hususunu üzerinde duralım:

## 2.1. Osmanlılık

1856 yılında (Paris ve Londra’da hazırlanan ama) Sultan Abdülmecid tar-  
rafından kabul edilen Islahat fermanı ile tam olarak yürürlüğe konan Osmanlı-  
lık kimliği, daha önce tanınan din, dil ve mezhep farklarının üzerine çıkararak

106 Bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.25, 107

107 Fuad Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, TTK, Ankara.1988, s.22-23,110, Çok  
uluslu bir devletin çözülmesini engellemek için Osmanlılık siyasetini savunan tek un-  
surun Türkler olması, paradoksal bir şekilde, bu ırkın hakim konumda olmasına rağ-  
men kendi milliyetçiliklerine dönme sürecini geciktirmiştir, şeklindeki tenkit için bkz.  
Şükrü Hanioğlu, “Osmanlıcılık” maddesi, s.1391

108 Bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.25

109 Mehmet Aydın, “Tanzimatla Aranan Huviyet”, s.18, Şerif Mardin, *Türk Modernleş-  
mesi*, ss.12-14

110 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 99

bir siyasal birliktelik yaratmaya çalıştı.<sup>111</sup> Bu açıdan Osmanlılık (İttihad-ı Osmani) Tanzimat döneminin hakim siyasi akımı, hatta “resmi ideolojisi” konumundaydı.<sup>112</sup> Kozmopolit bir imparatorlukta o dönem için oldukça gerçekçi bir uygulama olarak görülen bu çözüm önerisinde, herkes, din, dil, cins, sosyal sınıf farkı olmaksızın eşit vatandaşlar olarak görülüyor ve “Osmanlı” olarak kabul ediliyordu.<sup>113</sup>

Osmanlılık, Meşrutiyet yönetimi ile gündeme gelmiştir. Mithat Paşa'nın 23 Aralık 1876 yılında yürürlüğe koymayı başardığı Kanun-i Esasi'nin temel ilkesi Osmanlılıktı. Amacı, din, mezhep ve ırk farkı gözetmeksizin bütün halkı devlet yönetimine iştirak ettirmek, idarede mümkün olduğu ölçüde halk denetimini tesis etmek ve böylece devletten ayrılma eğilimi içinde bulunan tebaayı menfaat bağlarıyla bağlayıp imparatorluğun mukadderatına ortak etmektir.<sup>114</sup>

İkinci Viyana kuşatmasıyla birlikte ortaya somut olarak çıkmaya başlayan ama Fransız ihtilaliyle ivme kazanan Ulusçuluk/milliyetçilik hareketine karşı bir hayat tarzı ve toplum düzeni olarak Osmanlılık vardı.<sup>115</sup> Tanzimatla birlikte Osmanlılık, Ulusçuluğa karşı geliştirilen kimlik tasarımına dair ilk ideoloji şekline dönüşmüştü.<sup>116</sup> Zira Osmanlı hükümetine tabi çeşitli halkları temsil eden bir birliği -din merkezli- Osmanlı milleti oluşturma projesi, Batı kaynaklı

111 Bu Ferman, gerçekten Paris ve Londra'da mı hazırlanmıştır, yoksa İstanbul'daki ilgili ülkelerin sefirlerin kontrolünde mi yazılmıştır? Önemli olan 1839 Gülhane Hatt-ı Humayun'unun bazı ilavelerle tekrarı olması ve bütün Osmanlı tebasının kanun önündeki eşitliğinin kesin bir şekilde vurgulanmasıdır. Mustafa Erdoğan, *Türkiye'de Anayasalar ve Siyaset*, s.23 vd. Gülhane Hattı ile Tanzimat-ı Hayriye'nin metinleri için bkz. Reşat Kaynar, *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat*, s.164-190,191-206

112 Mustafa Erdoğan, a.g.e., s.41, krş. M.Türküne, *Osmanlı Modernleşmesi*, s.80 vd, Ahmet Turan Alkan, a.g.e, s.22-23, 134-135

113 Eşitlik statüsünün yabancı devletlerin baskısıyla olduğu hususu tartışmalıdır, diyen Ortaylı'ya göre Rusya için Katoliklerin hele hele Yahudilerin böyle bir statüye sahip olmaları kendi devletlerinde bile söz konusu olamazdı. Fransa'nın sadece Osmanlı'daki Katolikler için bunu istediğine dikkat edilirse, bu politikanın yabancıların ısrarı ile değil de, yenilikçi bürokratların izlediği yöntemin sonucu olduğu görülür. Bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.82, 99, 214

114 Şükrü Hanioglu, “Osmanlılık” maddesi, s.1389-1391

115 Bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.51-53

116 Şükrü Hanioglu, “Osmanlılık” maddesi, s.1389, Bilal Eryılmaz *Osmanlı Sisteminde Millet Sistemi*, s.90.

ırk anlayışı üzerine kurulu millet gelişmesi karşısında çözüm olmadı.<sup>117</sup> Gayri-müslim unsurlar, Batılı ülkeler ile temasa geçerek özerklik için isyan hareketlerine girişince, Osmanlı Devletinde iki kimlik projesi daha kademeli olarak gündeme gelmiştir.<sup>118</sup> Bu, Üç Tarz-ı Siyasetin ikincisi İslamcılık, sonuncusu ise Türkçülüktür.<sup>119</sup>

## 2.2. İslamlık.

II Abdülhamit, Hilafeti kullanarak bütün Müslümanları bu hükümetin yönetiminde politik olarak birleştirerek devletin birliği ve bütünlüğünü korumaya çalıştı. İlk bakışta devlet tarafından verilmeye çalışılan ve kökeninde III Selim<sup>120</sup> ve II Mahmut döneminin Osmanlı Devletinin yeni tip modern devletler içine girmesi için yeni tip bir merkezîyetçi anlayışı getirilmesi yatan Osmanlılık kimliği köklü değişmelere ve yeni gelişmelere neden olacaktır.<sup>121</sup> Fakat bunu bir tür asimilasyon tuzağı olarak gören gayri Müslimler üzerinde fazla başarılı olamadı.

İslahat fermanı, Hıristiyanlara eşit haklar tanımayı hedeflerken, aslında onlara Avrupa devletlerinin himayesine sokmakla, iç ayaklanmaların zeminini hazırlamıştı. Bu tehlikeyi gördüğü için olsa gerek, Abdülhamit Müslümanlar için Osmanlılık anlayışını psikolojik ve kültürel açıdan destekler mahiyette İslamcılık ideolojisini kullanmıştır. Daha doğrusu kendi devrinden önce şekil-

117 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s.217-218

118 Ercüment Kuran, "19.yy.da Milliyetçiliğin Türk eliti Üzerindeki etkisi, *Ortadoğuda Modernleşme*, derleme, İstanbul.1995, İnsan yay. İstanbul.1995, s.5

119 Şükrü Hanioglu, "Osmanlılık" maddesi, s.1393, Andre Miquel, *Doğuşundan Günümüze İslam ve Medeniyeti*, c.1, s.521, Mevlüt Uyanık, "Günümüz Türkiye'sinde Din-Devlet ilişkisi ve Üç Tarz-ı Siyaset", s.60

120 III Selim (1789-1807) Osmanlı-Türk Batılılaşma hareketinin babası ve devlet içindeki genel islahatların temsilcisi olarak kabul edilir. Bkz. Halil İnalcık, "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi" çev. M.Özden, Fahri Unan, *Türkiye Günlüğü*, sayı. 11.1990, s.32

121 II Mahmut dönemine kadar devletin varlığı hanedan ve bürokrasinin türlü grupların liderleri ile yaptığı iş birliğinden kaynaklanıyordu. Yeni tip merkezîyetçilikte ise bu aracı gruplar ortadan kaldırılıyor ve bunların görevleri merkezi memurlar ile bunların kontrol ettiği yerli memurlara yükleniyordu. Bkz.Kemal Karpat, "Kimlik Sorununun Türkiye'de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi", s.28, Halil İnalcık, "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi" s.36 vd

lenmeye başlayan “Osmanlı İslam Milleti” kavramı, devletin gerekleri ile çarışmadığı için ona bir takım ilave misyonlar yüklendi.<sup>122</sup>

Bu hareketi, padişah, bütün Müslümanları birleştirmeye çalışmaktan ziyade hem iç hem de dış politikada kullanmıştır. İç politikada kullanması, halkı özellikle çevrede kalmış bazı uyrukları “İslami devlet” kavramı etrafında birleştirmeye çalışması şeklinde olmuştur. Burada merkez, kendi kişiliğidir. Bu devlete bağlılık, aslında bir *ön ulusalcılık* olarak da zikredilebilir.<sup>123</sup>

### 2.3. Türk(çü)lük:

Osmanlılık projesi soruna çözüm üretemedi, İslamlığın ise insanlar üzerinde duygularına hakim olmakla birlikte, onun siyasal yansıması olan İslamcılığın sınırlı bir başarı sağlaması, Batılı eğitim görmüş aydınları yeni bir arayışa itti. Bir toprak ve devlete sahip olmak baki kalabilmek için yeterli görmeyen aydınlar, “ırk esasına dayanan Türk milliyetçiliği” şeklinde bir yapılanmanın gerekliliği üzerinde durmaya başladılar. Diğer bir ifadeyle, politik Türkçülük, yani siyasal bir kimlik oluşturmada Türklüğe ilk ciddi vurgu Yusuf Akçura ve arkadaşları tarafından yapılmıştır.<sup>124</sup>

Kimlik sorununun ortaya çıkışı, 18.yy sonlarından itibaren ortaya çıkan sistem sorunlarıyla ilgili<sup>125</sup> olduğu için Türklüğün bir tür fenemolojisini yap-

122 Mümtaz'er Türköne, “Kürt Kimliği:Çözüm Nerede?”*Türkiye Günlüğü*, sayı.33,1995, s.32

123 Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Makaleler 1, s.41,186. Bu politikanın bazı devletler desteklediği (Orta Asya Müslümanlarının Rusya karşısındaki durumunu inceleyen Basiret gazetesinin Almanya tarafından teşvik edildiğine dair ipuçları da, göz önünde bulundurulmalıdır. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s.92

124 Yusuf Akçura'nın yanısıra Ahmet Ağayef, Ziya Gökalp, Mehmet Fuat Köprülüzade, Hüseyinzade Ali, Semsettin (Günaltay) gibi aydınlar biraraya gelmişler ve *Türk Bilgi Derneğini* kurmuşlardır. Bkz. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s.341, Şükrü Hanioğlu, “Osmanlılık” maddesi, s.1391-1392, İlhan Tekeli, Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, s.101, Ercüment Kuran, “a.g.m, s.5, Mevlüt Uyanık, “Günümüz Türkiye'sinde Din-Devlet ilişkisi ve Üç Taz-ı Siyaset”, s.5. Osmanlı'da Türkçülüğün doğuşunu etkileyen eser Leon Cahun'a ait olması hakkında şunu söylemek mümkündür. O, gerçek anlamıyla bir Türkolog değildi, edebiyatçı olmasına rağmen bu kadar meşhur olması zamanlama da görülmelidir. Bkz. Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*,s.112

125 Taner Timur, a.g.e,s.115

mak gerekir, yani Türklüğe temel teşkil eden somut toplum tabanyla, Türk olma bilinci arasındaki ilişkinin özgül şartlarının değerlendirilmesi yapılmalıdır. Aksi takdirde, Türklerin tarihi salt etnik açıdan yazılabilir ve bu tarihe yüklenen değerlerde bize ait değil, Batı ideolojisinin yüklediği değerler olacaktır.<sup>126</sup>

Bu tespit şunun için önemlidir. Osmanlılık ve İslamlık anlayışının ötesinde Türkçülük, kurucuları Türk olmasına rağmen Osmanlı Devletinde bile uzun yıllar ikincil konumda kaldıkları, görgüsüz, bilgisiz şeklindeki tanımlamalardan rahatsızlığı dile getirmektedir. Bunun için Türklerin medeniyet tarihinde İslamiyet'ten önce de mevcut olduğunu kanıtlamak zorunda hissetmişlerdir.<sup>127</sup> Nitekim, Kemalist dönemin son yıllarında ortaya atılan ve tarihimizi Anadolu merkezli eski uygarlıklara bağlamaya çalışan araştırmaların yanısıra tarihimizi Orta Asya Türk uygarlıklarına dayandıran tezler bu çerçevede değerlendirilmelidir.<sup>128</sup>

Akçura'nın Türklük projesinde bir saf Türk bir de Türkleştirilmiş kavimlerin uyumu hedeflenmektedir. Belki bu bağlamda Osmanlılık; yani Türk olmadıkları halde İslam bağı ile devlete bağlı olanların Türkleştirilmesi (Müslüman==Türk) söz konusudur. Bir de Türklüğü hiç benimsememiş, yani ulusal vicdandan yoksun olanların türkleştirilmesi/bilinçlendirilmesi düşünülmektedir.<sup>129</sup>

Uzun yıllar bu politikanın denenmesine rağmen başarılı olamamasında, muhtemelen Mustafa Kemal'in devlete üç farklı bağlılık ilkesinden birisi olan Türkçülüğü, literatürde tarih ve kültür olarak işlenen Türklük kavramını, bu içeriklerinden soyarak politik topluma tercüme etmesinin önemi vardır.<sup>130</sup>

126 Taner Timur, a.g.e, s.116

127 Bkz. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s.327,krş. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.54

128 Taner Timur, a.g.e, s.53-54,

129 Bkz. Mevlüt Uyanık, "Günümüz Türkiye'sinde Din-Devlet ilişkisi ve Üç Tarz-ı Siyaset"s.58

130 "Milletler devlet olmadan da vardır, politika, kültürel ve tarihsel bir zatiyet olan millete öncelikli olamaz. Atatürk, politik ve tarihsel kültürel yönlere ağırlık veren iki model arasındaki gerilimden, politikayı sürekli vurgulamıştır. Türkçülüğü ise şaşalı ve gösterişli bir şekilde gölgeleyerek çözmüştür" tespiti için bkz. Süleyman Seyfi Ögün, "Türk Politik Kültürünün Şekillenmesinde Tarihin Konumu", s.192

#### 2.4. “Osmanlılık” Kavramının Yeniden Okunması Olarak “Türkiyelilik”

Osmanlılık siyasi kimliği için merkezîyetçilik, vatandaşlık siyasetinin modern manada bir milletin meydana getirilmesi için hukuki, siyasi ve idari çerçeve hazırlanmasına rağmen niçin başarılı olamadı? Bunu tespit edebilirsek, yeni bir okumanın imkanını da hazırlamış oluruz.

Osmanlı tarihçisi Kemal Karpat, Osmanlılık kavramı ile bir milletin ortaya çıkması için kişileri birbirine bağlayacak temel kimliklere ve değerlere, yani milliyetin öznel yönlerine hitap etmediği için tam anlamıyla bir birlik ve beraberliğin oluşturulamadığını belirtir.<sup>131</sup> Çünkü 19.yüzyılın tarihsel ve kültürel unsurları kullanılarak mevcut yapıya yöneltilen tenkitler, Osmanlılık politikası vasıtasıyla, siyasal yapıya “teba”yı almak suretiyle karşılanmak isteniyordu. Bu başarılı olamadı, çünkü Tanzimat’ın “milleti iradi” anlayışı ile “milleti vaki” kavrayışını uzlaştırma çabası, 19.asrın politik modellerini iyi bilen Yusuf Akçura’nın da belirttiği üzere, boş bir gayretti.<sup>132</sup>

Bu çerçevede millet terimi, gayr-i müslim azınlığa verilen bir isim olmaktan çıkmış ayrı bir dile ve özel bir kültüre sahip olmasına rağmen aynı dine/tarihe sahip olanlar, yani Müslümanlar için kullanılmaya başlanmıştır. Özellikle Anadolu, Balkanlar ve Kafkaslarda yaşayanlar Osmanlılığı bir tür Müslüman siyasi kimlik olarak kabul etmiştir.<sup>133</sup>

K.Karpat’ın ifadesiyle, “19.yüzyılda Anadolu’da İslam gelenekleri, Osmanlı tarihi ve Türk dili üzerine inşa edilmiş ve Osmanlı devletinde yaşamış

131 Kemal Karpat, “Kimlik Sorununun Türkiye’de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, s.32-33

132 Süleyman Seyfi Ögün, “Türk Politik Kültürünün Şekillenmesinde Tarihin Konumu”, s.190

133 Kemal Karpat, “Kimlik Sorununun Türkiye’de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, s.29 Mümtaz’er Türköne’de Yeni bir ulus yaratmanın tarihsel arka planını 1821 Sırp isyanına kadar götürür. “O tarihten bugüne kadar jeopolitiğin ve dünyanın değişen şartlarının devletin aklına bir mecburiyet olarak koyduğu hedef, bu topraklarda yaşayan insanlardan bir ulus yaratmaktır. Tanzimatçılar, bir Osmanlı milleti yaratmayı deneyerek bu hedef için büyük emekler harcamışlardır. Cumhuriyet, tarihin önüne koyduğu fırsatları hakkıyla değerlendiren bir ulus devlet vücuda getirmeyi başarmıştır. Daha doğrusu bir ulus devlet rotasına girmeyi başarmıştır. “Cumhuriyetin Kamusal Alanı” *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, yıl.2, sayı.5.1998-1999,s.131,

tüm Müslüman soylarından oluşan, yani Türk, Arnavut, Kürt, Arap, Abaza, Tatar, Karaçay vs. ister Türk soyundan olsun isterse Türk boyundan olmasın “Yeni Anlamı ile Türk Olmayı” kendi istekleri ile benimsemiş olanlar için kullanılmaya başlamıştır. Bunun sonucunda, yaşayış, duygu ve amaç birliği içinde birbirine kaynaşarak yeni bir millet ortaya çıkmaya başlamıştır.”<sup>134</sup>

İşte, siyasi olmamakla birlikte, kültürel ve tarihsel olarak Osmanlı'nın devamı olan Türkiye Cumhuriyeti'nde “Yeni tipte Osmanlı-Türk milleti” karşımıza çıkmasının nedeni budur. Hangi ırktan olursa olsun Müslümanlar azınlık olarak kabul edilmemesinin gerekçesi de budur.

## Sonuç

Önemli olan millet-devlet bütünleşmesi, milli birlik ve beraberlik ise, gerek Müslüman gerekse başka dinlere mensup vatandaşların bağlılığını ideolojik bir söylem olarak Türkçü ve İslamcı bir kalıpla ifade etmesi mümkün değildir. Türklüğe radikal bir şekilde vurgu, diğer unsurların milliyetçilik hareketlerini hızlandırma riski vardır. İslam'a daha doğrusu bunun tek bir yorumuna vurgu ile ideolojik ve dinsel ayırımları hızlandırır, insanların maniple edilme sürecini kolaylaştırır.

O halde bu grupların her birini ifadesi dil, din, ırkına bakılmaksızın Türkiye merkezli bir okuma, *Türkiyelilik* şeklinde olabilir. Burada hem Türk hem de dinen Müslüman (ya da az sayıda olsa Müslüman olmayan Türk), ırken Türk değil ama dinen Müslüman, hem de ne ırk olarak Türk ne de dinen Müslüman olmayanların bu ülkeyi ve devleti kendilerinden hissetmeleri, dolayısıyla benimsemeleri sağlanabilir.<sup>135</sup> Bu tarihsel ve kültürel bir çözüm önerisinin yeni şartlar karşısında yeniden okunması denemesidir.

Sosyal bir sorunun tarihsel veriler ışığında çözülmesi, yüzyıllardır üzerimizde oynanan siyasal oyunları çözmemize yararlı olacaktır. Osmanlı Devleti'nin 700 kuruluş yılını kutladığımız şu günlerde (7-10 Nisan.1999) Boğaziçi

134 Kemal Karpat, “Kimlik Sorununun Türkiye’de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, s.30-32

135 Mevlüt Uyanık, Üç Tarz-ı Siyaset, s.60-61

Üniversitesinde “Bizans İstanbul’u” diye bir Seminerin yapılması,<sup>136</sup> çevremizdeki Ortodoks kuşatması, Bosna Hersek ve Kosova’da yapılanları düşündüğümüz zaman kimlik konusunda en kuşatıcı çözüm önerisini sunmak zorunda olduğumuz ortaya çıkmaktadır. Zira Balkanlarda yaşayan Türk ya da başka ırktan Müslümanlar kendilerine yapılanların temelinde Osmanlı (Müslüman==Türk değerlendirmesinden) kimliklerinden kaynaklandığını düşünmekte. Bunun için öncelikle, Osmanlı’nın varisi olarak gördükleri Türkiye’nin yardımlarını beklemektedir. Bu kimlik sorununun yurt dışı ile ilgili bir başka boyutu da şudur:

İslamlığı siyasal bir kimlik ve ideoloji olarak öncelemek soruna çözüm bulamaz. Çünkü çevremizdeki İran, Irak, Suriye gibi Müslüman devletlerin, gerek Türkiye’ye yönelik planlarında; gerekse iç politikalarında dinin ya mezhebi (Şii/Caferi) ya da sosyalist yorumunu<sup>137</sup> kullanmaları bu siyaset tarzının sakıncalarını ortaya koymaktadır. Her yönetim iç ve dış politikanın meşruiyetini sağlamada dini bir araç olarak kullanmaktadır.<sup>138</sup>

Bir de Türkiye Cumhuriyetinin nüfusu homojenleştirme politikasındaki çıkmazları açmak için Osmanlı millet sisteminin Müslim ve gayr-i müslim unsurlar, yani heterojenlik üzerine kurulmuş olmasından hareketle<sup>139</sup> Türki-

136 *Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü ile Türkiye Bilimler Akademisi*’nin organize ettiği, Yapı Kredi Bankasının finansörlüğünü yaptığı Seminer’in sonucunda sıranın Anadolu’daki Bizans’ı gün ışığına çıkartmaya geldiği vurgulandı. İlki 1929 yılında Bükreş’de yapılan Seminerin, belirli aralıklarla devam ediyor olması, buralarda açıkça Pamakaristos kilisesinin (yani Zeyrek Cami’nin) ihyası, Yunanca öğreniminin teşviki gibi hususların vurgulanması uzun vadeli bir plan karşısında olduğumuz göstermektedir. İlk elden bilgi ve basına yansımaları için 13.Nisan 1999, Pazartesi günü Türkiye Gazetesi’ne bakınız.

137 Irak ve Suriye’de Baas rejimleri vardır, üstelik bunlar aynı zamanda patrimonyal bir yapı da arz etmektedir.

138 Bu “Din”in bir çok “milliyet” bazında yeniden üretimi ve pratiğe aktarımı vardır. Müslüman halklara baktığımız zaman her biri kendine özgü bir milliyetçi İslam versiyonu yaratmışlar ve bunun biricik hakikat olduğunu vurgulamaktadır, üstelik bunu İslam öncesi ataerkil (Patrimonyal yapı/ebevi nizamı) önemli ölçüde koruyarak yapmaktadırlar. Tarihteki muhtelif yönetim tarzları için bkz. Mevlüt Uyanık, *İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik*, Seba yay. Ankara. 1999, s.11-13

139 Mümtez’er Türköne, “Kürt Kimliği: Çözüm nerede?” *Türkiye Günlüğü*, sayı.33,1995, s.32.



ye'de yaşayan bütün insanları içeren bir üst kimlik olarak geliştirmeye çalıştığımız "Türkiyelik" kavramının yurt içi ile ilgili boyutu vardır.

Burada "Türk halkı tabirinden kast olunan Türkiye Devleti sınırlarında yaşayan Türkiyelilerdir. Türk tabiri, milletlerarası camiada bizim halkamızın "kod adı"dır. Bu sıfatın etnik tahlili gerekirse, Afyonlu Arnavut'tan Cizreli Kürd'e, Kayserili Türk'den Mardinli Arab'a, Bursa'da yaşayan Boşnak'dan Uzunyaylalı Çerkes'e, Borçklalı Gürçü'den Balath Yahudi'ye, Trakyalı Çingene'den Fenerli Rum'a kadar bütün Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları aynı kod içinde mütalaa edilmelidir. Bu teknik zaruret, tek tek içimizdeki Kürtlerin, Boşnakların, Çeçenlerin, Arnavutların etnik orijinini ve kültürel farklılıklarını yok saymak anlamına gelmiyor."<sup>140</sup>

Türkiye'deki bütün aksaklıklarına rağmen mevcut durumu en iyi ifade eden yukarıdaki ifadeler olduğu kanaatindeyiz. Sorun bu aksaklıkları gidermeye çalışarak, birbirinden ayıklanması mümkün olmayan unsurların biraraya gelmesiyle oluşan Türk toplumunun tam bir hürriyet içinde birarada nasıl yaşayabilir sorusunun cevabındadır. Bu şimdi de gerçekleşebilir, çünkü geçmişimiz bunun gerçekleştiğinin en güzel örneğidir. Akl-ı selim bunu söylemektedir.

"Akıl sağlığı yerinde olan Türkiyeli" ise Alev Alatlı'nın ifadesiyle, "üretken ve yabancılaşmamış Türkiyelidir. Dünya ile sevgi ilişkisi kuran (...) kendisinin eşsiz bir bütün olduğun idrakinde olmakla birlikte, diğer insanlarla tek parça olabilen; irrasyonel otoriteye boyun eğmeyen ama vicdanının ve mantığının hakimiyeti isteyerek kabul eden; yaşadığı sürece her an yeniden doğan ve kendisine armağan edilmiş hayatın, eline geçmiş en kıymetli fırsat olduğunu görebilen Türkiyelidir."<sup>141</sup>

Türkiyeliler aynı tarihi ve dini yaşadığından hareketle etnik yapıları "İslam milleti" kavramında kardeş olarak görmüştür. Bir kültürün ana yapıdan kesinlikle etkilendiği ve bundan tamamen yalıtılmasının imkansız olduğu hususu da dikkate alındığı zaman, meselenin çok kültürlülük olarak değerlendiril-

140 Bkz. Ahmet Turan Alkan, a.g.e, s.198. Bu tespit, "Bizim Kürtler Hala Orada mıdır? Türkiye Günlüğü, sayı.33,1995, s25-26 isimli makalede yapılmıştır.

141 Alev Alatlı, *Valla Kurda Yedirdin Beni*, Boyut yay. İstanbul. 1993, ss.374-376 krş. Zehra Tuncel, *Çağdaş Türk Düşünce Tarihinde "Türkiyelilik" Kavramı -Alet Alatlı Örneği-* G.Ü.Ç.İ.F. Basılmamış Bitirme Tezi, Çorum.1999

mesi gerektiği kanaatindeyiz Bu bakış açısıyla, hem “çok kültürcülüğün” ideolojik çıkmazına düşülmeyecek, hem de bireysel özgürlükler korunacaktır. Bunun korunması ise sosyal adalet açısından çok önemlidir.

Görüldüğü üzere, Türkiyelilik kavramı ile belirli bir etnik yapının bazı mensuplarının günümüzde ayrılıkçı taleplerde bulunmalarının siyasal ve tarihsel olarak temeli bulunmadığı gibi dini bir temeli de olmadığı ortaya çıkacaktır.<sup>142</sup> Bu bağlamda, son söz olarak “Türkiye’nin merkez olduğu ve tüm ekonomik ve siyasal etkinliklerin onun serpilmesine hizmet ettiği bir toplum içinde yaşamak” talebimizi belirtiyoruz. Bu toplumun devleti de herkesin insan ve vatandaş olması hasebiyle adil ve eşit uygulanan yasalara göre, dini, felsefi ve kültürel çeşitliliğe saygı duyan Demokratik bir Cumhuriyet olacaktır.<sup>143</sup>

---

142 Üstelik bunun kabulünün sağlanması için olsa gerek sosyalist bir kalıpta sunması çok ilginçtir. Zira teorik olarak cemiyet ve kardeşlik gibi iki kavramı temel edinen sosyalistlerin kültürel toplulukların hakları fikrine saygı duymaları gerekirdi, pratiğe baktığımız zaman tam tersi bir uygulama içinde olduğu görülmektedir. Örneğin Marx ve Engels, küçük milliyetler olan Çekler, Hırvatlar, Bulgarlar, Rumenler ve Slovaklar, durağan ve geri olup, tarihin büyük itici gücü karşısında kırılması gereken bir direnişten başka bir şey değildi. Azınlık dillerini koruma gayretleri hatalı idi. Bunlara düşen ister dil hakları isterse ulusal özerklik olsun, herhangi bir azınlık hakkından faydalanmaksızın, “büyük uluslar”dan birine asimile olmaktır. Üstelik, bu ünlü sosyaliste göre, büyük ulusların bu “ulus kalıntıları”nı boyu eğdirmek ve asimile etmek için “çelik sertliği” gösterme hakları vardı. Hegel’e göre ise Tarihin yolculuğunun ayakları altında acımasızca ezilen bu ulus artıkları etnik bir çöplüktür. Sadece büyük tarihi devrime karşı bizatihi bir protesto olmaktan ibaret olan tüm varlıkları, onların ulusal karakteri tamamen veya büyük ölçüde kazanıncaya kadar öylece kalırlar. Bkz. Will Kymlicka, “Çok Kültürlü Yurttaşlık”, s.120-121, krş. Melih Yürüşen, *Çeşitlilikten Özgürlüğe*, s.70

143 Nitekim, Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucusu olan Mustafa Kemal Atatürk, demokrasi ile cumhuriyet ilişkisi hakkında şöyle demektedir: “Demokrasi bir sosyal yardım veya iktisadi teşkilat sistemi değildir. Maddi refah meselesi de değildir. Böyle bir nazariye, vatandaşların siyasi hürriyet ihtiyacını uyutmayı hedefler. Bizim bildiğimiz demokrasi, bilhassa siyasidir, hedefi de milletin idare edenler üzerindeki denetimi sayesinde hürriyeti sağlamaktır.”

Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5

## Osmanlı'da Modernleşme ve Aydınlar, 1789-1908

*Mehmet Beşirli\**

“İnkışaf, haricî tesirlerle ve tazyik neticesinde  
olamaz; içimizden gelmeli, kendiliğinden, tabii  
olmalı ve kendi yolunu takip etmelidir.”

Sultan II. Abdülhamid

### I. Giriş

Osmanlı terimi; bugünün Türkiyesi'nde değişik toplumsal grup ve sınıfların kendi iç benlik ve kimliklerinin oluşum aşamasında gündeme gelen sosyo-kültürel değişim ve dinamiklerin bir aracı olarak kullanılma eğilimi içindedir. Globalleşen dünyada eğer *Türk modernleşmesinin* ya da *modernleşme teorilerinin* temel kavramları oluşturulmak isteniyorsa, asıl olan Türk ulusunun kendi yakın geçmişinden, eski kurum ve alışkanlıklarından süratle uzaklaştırılma eğilimi genellikle entellektüel bazda kabul görmektedir. Yani modernleşme aşamasında şekillendirilecek yeni topluma, yeni ancak eskiden uzak bir kimlik

---

\* Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

oluşturmak ve yeni algılama etkinliği ve metodu kazandırmak asıl tartışma konusudur<sup>1</sup>. Son dönem bazı Osmanlı entellektüel çevrelerinin - Tanzimat'tan Genç Türkler'e - ve Milli Mücadele sonucu gündeme gelen Cumhuriyet ideolojisinin yeni bir devlet organı, yeni bir rejim ve yeni modern bir halk sloganının yarattığı milli heyecan, belki de o dönem Türk halkını yeni heyecanlara sevk etmiş olmalıdır. Yeniye ve moderne olan sürükleniş, geçmişin sıkıntılarından ve fedakarlıklarından bunalan Türk halkının tereddütsüz kabul ettiği ve yeni atılımlara götüren bir süreç olarak münis bir ferahlık içine ittiği bir dönüşüm olarak kabul edilmiştir. Modern bir heyecan, iyimserlik ve "*aydınlık geleceğin getireceği refah ve ferahlık*" Türk halkının yeni kimliğinde psikolojik bir rahatlamamanın göstergesi sayılmış olmalıdır.

19. yüzyılın başından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya siyasi ve ekonomik gelişmesine tam anlamı ile ayak uyduramadığı bir gerçektir. Yine bu dönemden itibaren bu açığı kapatmak için Avrupa kaynaklı reformasyon hareketlerine yönelmeler başladı. Ancak başlarda reformların çoğu ya *dış baskıları önleme* ya da içerde oluşmaya başlayan karışıklıklara karşı *yönetimi merkezi-*

1 Genel olarak modernleşme teorileri için bakınız, Hans-Ulrich Wehler, *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Bielefeld 1975, s. 8-17; karşılaştırmız, P. Steinbach, *Probleme politischer Partizipation im Modernisierungsprozeß*, Stuttgart 1982 ve P. Flora, *Modernisierungsforschung*, Opladen 1974. Siyasi modernizm ise, devlet teşkilini ya da millet teşkilini kapsamaktadır. Bakınız, K. W. Deutsch ve W. J. Foltz, *Nation- Bildung*, New York 1966. Diğer taraftan Osmanlı'dan Türkiye'ye modernleşme üzerinde gerek yabancı ve gerekse Türk araştırmacılar çalışmalarında bulunmuşlardır. Bernard Lewis'in başlattığı ve daha sonra da çoğu araştırmacıya yol açan Türk modernleşmesi yorumları oldukça değerlidir. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, İngilizce baskısından çeviren: Metin Kıratlı. Ankara 1988, Üçüncü Baskı, 1960 Ayrıca Bernard J. Shaw ve Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, İngilizce baskısından çeviren: Mehmet Harmancı. II Cilt, İstanbul 1983, 1976 Bu kitabın özellikle II. cildi Türk modernleşmesi açısından objektif ve kapsamlı bilgiler vermesi açısından oldukça değerlidir. Ayrıca bakınız, Roderic H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, İngilizce 1963 baskısından çeviren: Osman Akinhay. II Cilt, İstanbul 1997, Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1966; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978. Son zamanlarda ise özellikle *Toplumsal Tarih Vakfı'nın* Türk modernleşmesi konusundaki yayınları dikkatle takip edilmektedir. Bakınız, Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (Editörler), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, İstanbul 1999. Bu kitapta Türk modernleşmesi ve Türkiye'de modernleşme üzerine yazarların sosyolojik, tarihi ve psikolojik açıdan yaklaşımlarını içeren oldukça kapsamlı makaleler ve yorumlar söz konusudur.

*leştirme* (güçlendirme) amacını taşıyordu<sup>2</sup>. Bu sebeple Batı kaynaklı gerçekleştirilen siyasi, askeri, ekonomik reformların birçoğu Avrupa'dan aynen tercüme edilerek adaptasyon işlemine geçildi. Bu reformların, Osmanlı sosyo-kültürel iç bünyesine, kaynağını uzun tarihî süreçler ve deneyimlerden alan klasik Türk-İslam kimliğine uyup uymayacağı ne alt ne de entellektüel düzeylerde tartışılmadı. Zaten tartışma şartları da mevcut değildi. Bir taraftan ulema kesiminin bozulması ve her türlü yeniliklere karşı çıkması ve kimi zaman askerî güçlerle işbirliği yapması, diğer taraftan bu dönemde ulemânın temsil ettiği ve dönemin aydın potansiyeli denilebilecek grupların dışında laik entellektüel bir birikimin henüz olmaması yeni gelişmeler önündeki en bariz engellerdi. Eğer reform karar vericileri kendi özgür iradeleri ve insiyatifleri yanında dış etkileşimleri devre dışı bırakıp, iç bünyenin sınırlamalarına uysaydı, belki de Osmanlı toplumuna reformlar daha da geç girecekti. Belki Osmanlı yöneticileri kendilerine zaman bırakmayan iç çalkantıların ve buna bağlı olarak gelen dış baskıların sonucu, Avrupa'dan aktarılacak reformların seçimi ve iç bünyeye uyup uymayacağı konusuna eğilemediler. Öte yandan başlarda İmparatorluğun bekası ve iç bünyesel evrimi için gerçekleştirilen iyileştirmelerin, zamanla büyük bir çoğunluğu azınlıklara yeni özel haklar getirmekten öteye gidemeyince<sup>3</sup>

- 
- 2 Osmanlı'da modernleşme, aradan yıllar geçmesine rağmen hala canlı bir tartışma konusu olarak zihinleri meşgul etmektedir. Bunun sebeplerinin başında Osmanlı çağında büyük bir mesafe ve kesafet kaydetmiş Batılılaşma hareketinin hala devam etmesi ve bir türlü tamamlanamamasıdır. Türkiye'nin modernleşmesi henüz başarıya ulaşmadığı içindir ki, Osmanlı modernleşmesi ve Batılılaşma hareketleri hemen her taraftan ve görüşten simalar tarafından şiddetle eleştiriye uğramış, bugünkü başarısızlığın eskiden kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Bu tartışmalarda Tanzimat hareketi baş rolü oynar. Çünkü Türkiye'de Osmanlı modernleşmesini ve Batılılaşma hareketini, Tanzimat reformları ile başlatmak bir gelenek olagelmıştır. Bu anlamda Tanzimat iki esas konuda eleştiriye uğramıştır. "Birincisi, Tanzimatın Osmanlı İmparatorluğu'nu kendisine yabancı olan bir kültür ve medeniyetin emrine vermesi, böylece Türk milli kültürünün, milli teşkilâtının bozulması ve dağılmasına yol açmıştır. İkincisi ise, Tanzimatın eksik, tereddütlü, uygulamasında büyük aksaklıklar bulunan, böylece başarısız kalan bir Avrupalılaşmayı temsil etmesidir." Erol Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, İstanbul 1986, s. 21.
  - 3 Osmanlı'da 1839 Tanzimat Fermanı azınlıklara direkt özel ve kapsamlı haklar getirmese bile, 1856 Islahat Fermanı tamamen dış baskıların da etkisiyle gayrimüslim azınlıklar lehine çıkarılmış bir haklar manzumesi idi. Daha önceleri kimi zaman yazılı hale getirilmeden adilce ve yaşanarak sahip olunan özel azınlık hakları, şimdi Avrupa'nın

tepkilerin dozu giderek arttı. Batı'dan tecrübesizce seçilen ve ani kararlarla Osmanlı toplumuna aktarılan Batı Avrupalı reformların zamanla teoriden pratiğe dönüştürülmesinde de problemler ortaya çıktı. Çünkü bu işlemleri yapacak kalifiye bürokratik eleman yoktu ya da daha emekleme devresinde idi<sup>4</sup>. Bunlara ilaveten gayri müslim Osmanlı tebaası lehine dış baskılar da her geçen gün yeni metod ve uygulamalarla artıyordu. Tanzimat'la birlikte azınlıklar yeni haklarını devlet idarecilerine resmi bazda onaylattırırken, aynı zamanda dış müdahaleye giden yolu da ardına kadar açma eğilimine girdiler. Ancak bu durumdan eskiden beridir devlet idaresinde tam anlamı ile söz sahibi olmasalar bile, Osmanlı hanedanına ve halifesine derin bir heyecanla bağlı olan Müslüman Türkler temelden etkilendi<sup>5</sup>. Bu gelişme zamanla klasik dönemde mevcut olan gayri müslimlerle Müslümanlar arasındaki yakın ilişkileri de sarstı ve güvensizliğin ilk tohumları atıldı. Bu ayrışmaya zamanla dış etkiler de eklenince; yani gayri müslimlerin koruyuculuğu Büyük Güçler'in denetimine geçince, çok uluslu klasik Osmanlı birliğinin dengesi bozuldu.

## II. Modernleşme Sürecinde Osmanlı Toplumunun İç Dinamikleri ve İlk Aydın Tipinin Oluşması

Osmanlı toplumu yalnız başına yani dışardan herhangi bir etki ve baskı olmadan Avrupa teknolojisine entegre olabilir ve "*zaafiyet*" sürecini iç dinamiklerini kullanarak önleyebilir miydi? Bu sorulara verilecek olumlu ya da olumsuz cevaplar için, şu andaki bilgilere ulaşılabilecek Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki kaynakların tasnifinin yetersizliği ortadadır. Batılı kaynaklardan çok, sayıları milyonları bulan Osmanlı vesikalarının araştırmacıların hizmetine sunulması işleminin tamamlanmasından sonra, ancak tartışmalı metodolojik yaklaşımlardan ve yorumlardan bir sonuç beklenebilir. Bunun için de daha uzun yıllar Osmanlı İmparatorluğu'nun son iki yüzyıllık tarihi üzerine detaylı,

---

müdahalesine açık hale getirmiştir. Daha sonraki süreçte bu müdahaleler, azınlıklar lehine yeni reformları, her yeni reform da yeni bir Batı müdahalesini, her ikisi de girift bir biçimde kargaşalıkların daha da artmasına yol açmıştır.

4 Carter V. Findley, Kalemîyye'den Mülkiyye'ye Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi, 1989 İngilizce baskısından çeviren: Gül Çağalı Güven, İstanbul 1996, s. 25.

5 Bilâl Eryılmaz, Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme, İstanbul 1992, s. 96.

iç ve dış dinamikleri gözönünde bulunduran tartışma ve yorumlar gerekmektedir.

Diğer taraftan Batı kaynaklı Osmanlı reformlarının başarı şansı daha baştan yok muydu? Belki bunun için de, Osmanlı toplumunun iç dinamiklerinin daha ayrıntılı bir yorumu ve uygulamada gösterilen yönetsel hatalarla birlikte, Batı'nın baskısının Osmanlı idarecileri ve halkı üzerinde oluşturduğu psiko-sosyal ve siyasi gelişme ve değişikliklerin incelenmesi gerekir. Kaynağını *II. Mahmud'un* (1808-1839) uygulamalarından alan Batı tarzı reformlardan Müslüman halkın oldukça rahatsızlık duyduğu bir gerçektir. Çünkü daha sonra Tanzimat reformları siyasi, idari ve askeri gelişme ve değişimle beraber, daha fazla genellikle sosyal ve kültürel hayatı etkilemiş<sup>6</sup> ve temelden zayıf da olsa Osmanlı toplumsal gruplarını sarsarak, Batılı eğitim ve kültürüyle tanışmış *Mustafa Reşid Paşa* (1800-1858) gibi yeni elitlerin<sup>7</sup> doğmasına zemin hazırlamış ve zamanla dejenerasyona giden yolu da açmıştır. Sonuçta Tanzimatın yol açtığı başarı ya da başarısızlıklar, Osmanlı toplumunda kaynağını edebiyat ve basından alan ve yeni ve eski kavgası arasında bocalayan, yeni entellektüel ya da zamanla muhalif aydınların doğmasına sebep olmuştur. Diğer taraftan klasik Osmanlı eğitim sistemi ve ulema sınıfı hali hazırdaki çöküntüsünü sürdürüyordu. Bunlar Tanzimatla birlikte gelişen Avrupalı laik eğitim sistemi ve yeni oluşan aydınlara karşı cephe almakta gecikmediler<sup>8</sup>. Buna karşılık tamamen

6 Eryılmaz, 124.

7 Mehmet Kaplan, Mustafa Reşid Paşa'nın şahsında yeni oluşmaya başlayan elit tipi, "yeni aydın tipi" kavramı ile betimlemektedir. Ona göre, yeni oluşan bu aydın kimliğinin, klasik Ulema'dan ayrılan en bariz özelliği gücünü maneviyattan değilde, akıl ve vicdandan almasıdır. Mehmet Kaplan, "M. Reşid Paşa ve Yeni Aydın Tipi", Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri (Bildiriler), 13-14 Mart 1985, Ankara 1987, s. 114-115. Mustafa Reşid Paşa'nın Batılılaşma görüşleri ve Batı'ya bakış açısı için bakınız, Bayram Kodaman, "Mustafa Reşid Paşa'nın Paris Sefirlikleri Esnasında Takip Ettiği Genel Politikası", Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri (Bildiriler), 13-14 Mart 1985, Ankara 1987, s. 73 vd.

8 "...Meselâ, tekkelerde, medreselerde rüyalar görülür ve güya Peygamber Efendimiz Hazretlerine atfen, 'Şeriatimi kaldırıyorsunuz, böyle giderse ümmetimin değılsiniz' diye azarladığı yayıldı. Kürsülerde vaizler, Tanzimat aleyhinde halkı irşada çalıştı." Ali Rıza ve Mehmet Galip, Geçen Asırda Devlet Adamlarımız I, İstanbul 1973, s. 24, aktaran Eryılmaz, s. 127.

klasik ulemanın her yeni Batılı yeniliğin karşısındaki tavrının karşısında, kaynağını yine İslam ve gelenekten alan, ancak Batılı fikir ve gelişmelere açık düşünürlerin de varlığı Osmanlı aydın kimliğini tanımlamayı zorlaştırmaktadır.

Osmanlı kimliğinde tarihsel modernleşme, 19. yüzyılın başlarından itibaren Avrupa'ya siyasi-teknolojik açıdan uyabilmek, toplumlar arasında genişleyen sosyo-kültürel dinamiklerin yakınlaşmasına katılabilmek için, alabildiğince geleneksel yükümlülüklerden kurtulmak anlamında kullanılır olmuştur. Geleneksel anlamıyla ya da Türk-İslam kültürünün modernleşmeye uyumu tartışmalarında, *Ahmed Cevdet Paşa*'nın (1823-1895) tarihçiliği, edebî kişiliği, zihniyet dünyası ve modern Müslüman kimliği önemli rol oynar. Ahmed Cevdet Paşa<sup>9</sup>, 19. yüzyılın etkili Osmanlı entellektüellerinden biri olarak, bir hukuk devrimi olan Mecelle'nin<sup>10</sup> hazırlanmasına öncülük ederken hem "*modernizmden*" hem de "*geleneksel*" kültürden esinlenmiştir. Dahası 19. yüzyılda ve 20. yüzyıla geçerken bir taraftan gelenekselliğin dar kalıplarından uzak ve modernleşmeyi toplumsal ve bireysel yaşamının etkili ve heyecanlı bir aracı olarak gören, diğer taraftan da Batıdaki kavram ve uygulamaları Batıcı bir yaklaşımla yorumlayarak modernleşmeyi nüfuzlu bireylerin tekelinde sayan entellektüellerin varlığı, Osmanlı toplumundaki elitlerin "eski" ya da "yeni", "geleneksel" ya da "batılı", "klasik" ya da "modern" terimlerini sık sık kullanmalarına sebep olmuştur. Ancak bütün bu kelimeler fasit bir daire içine sıkışarak terimleşmemiş, bu da kavram kargaşalığını önleyememiştir. Hepsinin beklentisi, eski Osmanlı kurumlarını yenisi ile değiştirmek ya da reorganize etmeye matuf kararları uygulamaya dönüştürmekti. Bazılarına göre amaç, eskiyen kurumları Batılı eşdeğerleri ile değiştirmek, kimilerine göre de bunu yaparken

9 Bilim, siyaset, felsefe, dil ve edebiyat ve hukuk adamı olarak Ahmed Cevdet Paşa hakkında bakınız, Ahmet Cevdet Paşa - Vefatının 100. Yılına Armağan 1823-1895 -, Sempozyum: 9-11 Haziran 1995, Ankara 1997; Ebul'ula Mardin, Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, Ankara 1996; Kemal Sözen, Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi, İstanbul 1998; Christoph K. Neumann, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Tarihçiliğine Yansıyan Zihniyet Dünyası", Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar, 1. Uluslararası Tarih Kongresi, Ankara, 24-26 Mayıs 1993, İstanbul 1998, s. 64-71.

10 Mecelle üzerine bakınız, Ali Himmet Berki (Metni ve açıklamaları kontrol eden), Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye), İstanbul 1990.



Osmanlı toplumunun iç dinamiklerini gözden kaçırmamaktı. Birinciler, Batılı reformları gerçekleştirirken, toplumun alt kademelerinin ya da katmanlarının olurlarını alarak değil de, tepeden tabana sürüklenen bir süreci öngörüyorlardı. Bu görüşün temelinde yatan varsayım “ortamın ve kuramların değişmesi halinde, bireylerin davranışlarının kolayca biçimlendirilebileceği”<sup>11</sup>. İkinciler ise, Osmanlı toplumuna ve insanına ters düşmeyen ve onların desteğinde taban-tavan işbirliğini savunuyorlardı.

### III. Osmanlı Toplum Yapısında Değişim: Tanzimat Reformları ve Yeni Aydın Kimliği

#### 1. Tanzimat Öncesi Osmanlı Toplumunda İlk Batılılaşma Esintileri

1789 Fransız Devrimi'ne kadar, her ne kadar Avrupa kaynaklı reformların Osmanlı yönetim erki tarafından kullanılma temayülleri görünse bile, bunlar tasarlanan yeniliklerin kurumsallaşması açısından çok fazla bir değer ifade etmemiştir. Avrupa'nın Rönesans ve Reform'la birlikte yeni bir bakış açısı kazanmaya başladığı çağdaş dönemde, Avrupalı hareketler Müslüman uluslar açısından pek ilgi uyandırmış değildir<sup>12</sup>. Dönemin çağdaş dünyasında - XIV. ve XV. yüzyıllar - hem Avrupa hem de Asya'nın en büyük imparatorluklarından biri durumuna gelen Osmanlılar'ın, ihtişam ve gururunun verdiği güçle, başlangıçta Batı'yı reddetmesi de bu açıdan belki ilginç gelebilir<sup>13</sup>. Bütün bun-

11 Reşat Kasaba, “Eski İle Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm”, Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (Editörler), çeviren: Nurettin Elhüseyni, İkinci Basım, İstanbul 1999, s.20.

12 Lewis, 41.

13 İslamın ilk devirlerinde İslam toplumunun, İslami olmayanlarla girdiği muhabere ve anlaşmaların kaynağına inildiğinde görülebilir ki, İslami nasların verdiği izin çerçevesinde “ötekilerle - gayrimüslim toplumlara - “ilişkilere girmek yadırganacak bir eğitim olarak görülmemiştir. Hz. Peygamber’in (S.A.V.) yaptığı ya da yapacağı hareketlerin ta başta İslam toplumu tarafından kabul edilmesi, belki böyle bir yaklaşımın sonucu olarak telakki edilebilir. Ancak daha sonraki dönemlerde İslam toplumlarındaki inkişaf ve ileri atılış, uluslararası ilişkilerde daha dar ve tekli bir yaptırım gücünü devreye sokmuştur. Yani İslami akidelerin bir gereği olarak, çeşitli bölgeleri İslam fütühatına açmak gayesiyle Allah adına yapılan kutsal savaşın ağırlık kazanması, İslam toplumla-

lara rağmen Fransız büyük devrimine kadar, Batılı bazı fikirlerin Osmanlı toplumunu etkilemesi de kaçınılmaz olmuştur. Özellikle askeri alanlardaki bazı yeniliklerin Batı'dan Osmanlı toplumuna aktarılmasında fazla bir aşağılayıcı unsur aranmamıştır. Çünkü kafirlere karşı girişilecek seferlerde Osmanlı Devleti'nin işine yarayacak olan etkin silahların ve malzemelerin kalitesi, İslamın Hıristiyanlık karşısındaki gücünü de etkileyecektir. Bu açıdan bazı askeri yeniliklerin Batı kaynaklı olmasına içten bazı tepkiler geldiği zaman, kafirlere karşı girişilecek savaşta, onlarla mücadele yöntemlerini öğrenmenin caiz olduğuna dair fetva verildi<sup>14</sup>.

Osmanlı İmparatorluğu'nda bilinçli olarak ilk batılılaşma hareketleri 18. yüzyılın başlarından itibaren gündeme geldi. *Lale Devri* olarak adlandırılan dönemde (1703-1730), Damad İbrahim Paşa'nın ülkeye sokmaya çalıştığı yenilikler<sup>15</sup>, her ne kadar mükemmel organizasyonları beraberinde getirmese bile, yine de ilk Batılı etkilerin Osmanlı toplumuna girmesi bakımından önemli görülmelidir. Özellikle Paris'teki Türk elçiliğinin başlattığı Avrupa modasının, yeni stil ve tarz yeni sosyal hayatın ilk belirleyicileri olarak görülmesi ve bunun kısa süre içinde İstanbul'da da karşılık bulması, kültürel bazda kendinden ayrılışın ve yabancı kültürün ilk fakat etkileyici yansımaları gösteriyordu. Ancak bu Frenk tarzı yaşama biçiminin ortaya çıkardığı gerçek, bu tür bir değişimin İslam toplumu ve onun baskı grupları tarafından kabul edilip edilmemesi sorunu idi. Nitekim 1730'da İran karşısında alınan yenilgi, sonun başlangıcı oldu. Sarayın ve çevresinin Batılı tarz yaşama hırsı ve bunda ısrar etmesi sonrasında oluşan ayaklanma ile yeniliklerin hızı düşse bile, Batılı etkiler tamamen sona ermedi. Özellikle askeri alanlarda iyileştirmeler devam etti. Dönemin en dikkate değer adamı, matbaanın Türkiye'ye aktarılışında önder

---

rının kendisi dışındakileri küçümsemesine sebep olmuştur. Diğer taraftan İslam medeniyetinin yayılmakta olduğu dönemde Hıristiyanlığın İslama verecek olumlu bir şeyi olmaması ve Hıristiyanlığın eksik noktalarının tamamlayıcısı olarak İslam Dini'nin vahiyler zinciriyle iyice açığa çıkması, ve dahası Hıristiyanlığın aşağı bir kültür görünümüyle İslam gururunu okşaması, İslam toplumuna yerleşmiş ve daha sonra kısmen fasit bir daire içine kaydırılan bir üstünlüğü getirmiştir. Lewis, 41-42.

14 Aynı eser, 42.

15 Ahmet Refik, *Lale Devri*, İstanbul 1331; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978, s. 50-65.

olan İbrahim Müteferrika, en önemli olayı da matbanın Türkiye'ye resmi kanallardan getirilişiydi<sup>16</sup>. Müteferrika yeni Sultan I. Mahmud'a (1730-1754) sunduğu muhtıradan, idari ve askeri anlamda alınması gereken tedbirlerle birlikte uluslararası ilişkilere de gerekli ihtimamın gösterilmesi gerektiğini vurgulayarak, bu anlamda modern Türk aydın kimliğinin ilk öncülerinden biri<sup>17</sup> olma yolunda büyük adımlar atıyordu. Diğer taraftan 1721'de Paris'teki Türk elçisi Yirmisekiz Mehmed Said'in oğlu Said Çelebi de, Müteferrika ile aynı çizgide hareket edince, yeniliklerin önü açıldı. Özellikle bu iki aydının çabaları ile dini eserler dışındaki kitapların basılmasına fetva alınması, kültür ve edebiyat alanında yeni gelişmelere zemin hazırladı<sup>18</sup>. Dahası önceleri evreni kendinden ibaret sayan bir toplumdaki matbaa sonrası gelişmeler, Batılı esitilerin imparatorluk toplumu tarafından da kabul edilmesine doğru eğilimi artırdı.

## 2. Fransız Devrimi ve Batılı Fikirlerin Osmanlı'ya Tesiri

1683 yılında II. Viyana kuşatması ile gelen yenilgi sonrasında Osmanlı idari sistemi başta olmak üzere devlet müesseselerindeki çözülmenin başladığı ve sonrasında gelen askeri yenilgilerin ve telafisi zor anlaşmaların akdedilmesi ile de, Osmanlı Devleti'nin bir duraklama ve hatta gerileme dönemine girdiği genel kabul görmektedir<sup>19</sup>. Viyana yenilgisinden sonra Osmanlı ordularının

16 Selim Nüzhet Gerçek, *Türk Matbaacılığı*, İstanbul 1939.

17 17. yüzyılda Koçi Bey, aslında İmparatorluğun çöküş sebepleri ve alınması gereken acil tedbirler konusunda hem Sultan IV. Murad hem de Sultan İbrahim'e sunduğu lâyhalarında mükemmel yorumları ile, aslında ilk aydın tipinin örneğini vermesi açısından zikredilmesi zorunlu bir simardır. Koçi Bey'in düşünceleri için bakınız, *Koçi Bey, Koçi Bey Risalesi*, Sadeleştiren: Zuhuri Danışman, Ankara 1985.

18 Berkes, 50-65.

19 Viyana yenilgisinden sonra Osmanlı Devleti'nin gerileme devrinin başladığı birçok kaynakta zikredilmektedir. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III. Cilt, Birinci Kısım, Ankara 1983, 3. Baskı, s. XVI. Robert Mantran ise, XVII. yüzyılı, "imparatorluğun doruğu ile gerileyişi arasında bir geçiş dönemi" olarak görür. Çünkü ona göre Osmanlılar hala hesaba katılması gereken büyük bir gücü temsil ederler. "XVII. yüzyıl boyunca, Bağdat'la Irak'ın yeniden fethini, Girit'in fethini, Viyana surlarının dibine değin uzanmış tehdidi, başarıları arasına koymalı. Ne var ki, birçok kez yenildiler yine de ve Viyana kuşatmasının başarısızlığı uğraması, Batı'da, belki olayların gerçekliği

yenilebileceği fikriyatının Avrupa’da doğması, belki daha sonraki süreçte Osmanlı siyasi ve askeri organları açısından zararlara sebep olmuş olabilir. Ancak hala korkunç bir güce sahip olan Osmanlı toplumunun Avrupa karşısındaki çözümlüşünde rol oynayan saiklerden en önemlisi, maddi güç kayıplarından çok, çok milletli bir imparatorluğun temelini sarsacak fikirlerin dünyaya yayılması sayılmalıdır. Çünkü Viyana yenilgisinden sonra Küçük Kaynarca Barışı’na (1774) kadarki yaklaşık yüzyıllık bir süreçte Osmanlı devlet yapısının şu ya da bu şekilde zaafa uğraması söz konusu olsa bile, asıl maddi yenilginin Fransız İhtilali’nin hemen öncesinde fakat asıl ayrımcı fikirlerin 1789’dan sonra vuku bulması ilginç olmuştur. Osmanlı askeri yenilgisinin ardından İmparatorluk sınırlarını tehdit eden Fransız patentli fikirlerin, özellikle coğrafi yakınlığın verdiği avantajla Hıristiyan Osmanlı vilayetlerinde etkili olması, Türk imparatorluğunun tarihi bir şanssızlığı olarak kabul edilebilir. Fransız sosyal hayatında ortaya çıkan değişimler, Müslüman halk için pek ilgi çekici gelmemiştir. Çünkü Osmanlı toplumu, İslam hukukunun engellemeleri ile Avrupa’daki gibi katı bir sosyal engeli ve sonucunda sınıf imtiyazlarını tanımamıştı. Böyle olunca fakirle zengin arasında oluşmayan sosyo-ekonomik uçurum, İslamın ahlak ve merhamet gelenekleri ile de birleşince önemli bir eşitsizliğin çıkmasını engellemişti<sup>20</sup>. Bu açıdan Fransız devriminin *eşitlik* ve *hürriyet* kavramları siyasi anlamda Osmanlı toplumu için yeni birşey getirmemiştir<sup>21</sup>. Ancak *milliyet kavramının* Fransız Devrimi’nin yeni fakat etkili bir aracı olarak gündeme gelmesi<sup>22</sup>, İmparatorluğun dengesini bozacak bir saik olarak potansiyel bir tehlikenin varlığını ortaya çıkarmıştır.

---

ile orantılı bile olmayan, dev bir yankıya yol açtı; bununla beraber, Osmanlı yenilmezliği mitosunun güçten düşmesine katkıda bulundu ve İstanbul hükümeti karşısında daha azimli bir tutuma götürdü Avrupalıları.”, Robert Mantran, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi, I, Osmanlı Devleti’nin Doğuşundan XVIII. yüzyılın sonuna, İstanbul 1991, Fransızca baskısından çeviren: Server Tanilli, s. 321.

20 Lewis, 54-56.

21 Fransız İnkılabı’nın siyasi tarihi üzerine bakınız, A. Aulard, Fransa İnkılabının Siyasi Tarihi. Demokrasinin ve Cumhuriyetin Kaynakları ve Gelişmesi 1789-1804, Cilt I, Fransızca’dan çeviren: Nazım Poroy, Ankara 1987.

22 Rifat Üçarol, “Küçük Kaynarca Anlaşması’ndan 1839’a Kadar Osmanlı İmparatorluğu”, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Cilt II, İstanbul 1993, s. 355 vd.

Fransız devrim fikirlerinin ilk etkileri III. Selim döneminde İmparatorluğa yayılmaya başlamıştır. III. Selim dönemi, Tanzimat hareketinin ilk öncüllerini oluşturması açısından da, Osmanlı modernleşme tarihi içinde oldukça önemli bir dönem olarak görülmelidir. Özellikle İmparatorlukta Batılı askeri reformları başlatarak III. Selim, Avrupa'nın askeri teknolojisine uyma sinyalleri verince, daha sonraları sayıları az da olsa bazı bürokratları da etkiledi. 1792'den sonra Avrupa'nın Fransız devrim fikirleri ve sorunları ile uğraşması, Sultan III. Selim'e ordunun modernleştirilmesi ve Batılı eşdeğerleri seviyesine yükseltilmesi için heyecan vermiş olmalıdır. *Nizam-ı Cedid* adı ile Osmanlı ordusunun yeniden teşkilatlanmasını öngören yeniliklerin, Fransa'nın da etkisiyle kısa süre sonra devletin önemli bütün kurumlarındaki *yeni düzen* biçiminde anlaşılması<sup>23</sup>, diğer yeni değişim ve gelişmelere başlangıç teşkil etmiştir. Özellikle Fransız öğretmenleri tarafından eğitilen kara ve deniz subaylarının bakış açılarında gündeme gelen değişim, III. Selim döneminde klasik Osmanlı devlet adamı ve aydını yanında yeni ve Batı tipi ilk aydın nüvesinin ilk belirtilerinin oluşmaya başlaması<sup>24</sup>, belki de klasik-modern, dinî-laik ya da geleneksel-batılı ayırımın daha sonraki süreçte kristalleşmesine yol açacaktır. III. Selim döneminde ilk daimi elçiliklerin Avrupa'nın önemli başkentlerinde açılması da<sup>25</sup> Batılı etkilerin İmparatorluğa girmesinde ve yeni aydın kimliğinin oluşmasında etkili olmuştur. Belki Londra, Viyana, Berlin ve Paris gibi Avrupa'nın önemli metropollerine gönderilen ilk Osmanlı elçileri klasik eğitilmiş ve Batı dili bilmeyen ve dahası Avrupa hakkında detaylı bilgiye sahip olmayan diplomatlardı. Bu elçilere gittikleri ülkelerdeki dillerle birlikte faydalı olabilecek bilgileri de

- 
- 23 Sultan III. Selim, 1792 ve 1793'de bir dizi yenilikleri içeren hatt-ı hümayunlar çıkardı. *Nizam-ı Cedid* adı verilen bu hatt-ı hümayunlar, eyalet yöneticiliği başta olmak üzere bir dizi idari ve mali konuları içeriyordu. Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları - Nizam-ı Cedid - 1789-1807*, Ankara 1988.
- 24 III. Selim zamanında Avrupa'ya inceleme yapmak için gönderilen Ebubekir Ratip Efendi gibi bazı devlet adamlarının Batı'yı etüd etmeye başlaması, modern devlet adamı kimliğinin oluşmasına giden yolu açmıştır.
- 25 Avrupa'daki ilk daimi Türk elçilikleri için bakınız, Ercüment Kuran, *Avrupa'da İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasi Faliyetleri*, Ankara 1968; ayrıca ilk Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri için bakınız, Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, Tamamlayıp yayınlayan: Bekir Sıtkı Baykal, Ankara 1987.

öğrenmek ve raporlar halinde İstanbul'a bildirmek emri de verilmesine rağmen, ilk elçilerin gönderdikleri mektuplardan Avrupa'yı pek anlayamadıkları ve oradaki teknolojik ve siyasi gelişmelerden pek etkilenmedikleri anlaşılmaktadır<sup>26</sup>. Ancak bu elçilerle birlikte Avrupa dillerini ve özellikle dönemin Avrupası'nda edebî ve siyasi bazda en revaç gören Fransızca'yı ve Batı'daki sosyal-kültürel yaşantıyı öğrenmek üzere genç Türk kâtipler de gittiler. Bu Kâtipler zamanla Osmanlı ülkesine dönerek, önemli memuriyetler üstlendiler. Dolayısıyla Batı görmüş ve iyi kötü bir Batı dili öğrenmiş ve Batılı devrimci fikirlerden etkilenmiş bürokratların sayılarının gittikçe artması, Tanzimat hareketine zemin hazırlamıştır. Bu açıdan Fransız Devrimi'nin bir yansımasının, III. Selim reformları aracılığıyla<sup>27</sup> Tanzimat'a sürüklenişe yol açtığı da göz ardı edilmemelidir.

### 3. Tanzimat ve Osmanlı Reformları

III. Selim'in tahtan indirilmesinden sonraki süreçte geçici de olsa Osmanlı reformlarının hızı kesildi ve İstanbul'da bir süre reform karşıtlarının hakimiyeti söz konusu oldu. Ancak Tuna cephesi komutanı Bayraktar Mustafa Paşa'nın gayretleri sonucu Sultan (II. Mahmud) ile mahalli güçler arasındaki ilişkileri belirleyen *sened-i üttifakın* (1807) imzalanmasından sonra, reformlara devam kararı alındı<sup>28</sup>. Ancak bu defa da Bayraktar ve taraftarlarına karşı şiddetli propaganda sonucu, dönemin yegane muhalefet kaynağı Yeniçerilerin ayaklanmasıyla dönem büyük darbe yedi. Bundan sonra Sultan, daha radikal tedbirler alarak yeniden reformlara girişmek için 1826'ya kadar zaman kollamaya ve hazırlanmaya başladı<sup>29</sup>. II. Mahmud'un gerçek amacı, muhalefet kaynaklarını etkisizleştirerek *merkezi otoriteyi yeniden güçlendirmek* ve acilen *Batılı reformlara devam* etmektir<sup>30</sup>. Çünkü yerel yönetimleri, merkezi otoriteye bağlamadan reformlara girişmek adeta imkansızlaşmıştı. Sultan, yönetiminin ilk yıllarında merkezi gücü tekrar kurmak için faaliyetlerde bulundu. Ancak Os-

26 Karal, Selim III, 163 vd.

27 Davison, 34.

28 Shaw, II, 26 vd.

29 Aynı eser, 31.

30 Davison, I, 42-44.

manlı Devleti'nde her yeniliğin karşısında durmak için silah gücünü kullanan Yeniçeri Ocağı'nın 1826'da kaldırılmasından sonra, planlı ve daha radikal reformlara girişmek için cesaretlendi. Çünkü eyaletlerdeki ayan ve eşraflar birlikte, payitahta Yeniçeriler ve onları destekleyen dervişler başta olmak üzere, Sultan'ın yüksek yönetimini kısıtlayan ve reformlara meydan okuyan muhalefet odakları kurutuldu<sup>31</sup>. Hatta ulema bile çoğu zaman desteklediği Yeniçeri ordusunun yok edilmesinden sonra, sessiz bir bekleyişe büründü ve gittikçe etkisizleşti. Sultan da uzun yıllar sonra otoritesini kurdu ve yeni teşkilatlandırdığı ordusunun (Asakir-i Mansure-i Muhammediyye) gücüyle birlikte yeni reformlara girişti. II. Mahmud reformları, III. Selim'in faaliyetlerini de dahil edersek<sup>32</sup>, 19. yüzyılın (Tanzimat ve II. Abdülhamid reformları) ve sonrasında 20. yüzyılın başında İttihatçı ve Cumhuriyetçi yönetimlerin sürdürdüğü ve geliştirdiği reformların, temellerini planlayıp uygulaması açısından reform tarihimizde önemli bir dönemi simgelemektedir. Sultan Mahmud döneminde, devlet teşkilatından başlamak üzere sosyal ve kültürel hayata kadar tüm müesseselerdeki yenileşme ve gelişmeler, modern Türkiye'nin kurulmasına giden yolu açmıştır.

Sultan II. Mahmud, III. Selim'in başlattığı Avrupa'da daimi elçilik açma fikrini devam ettirdi ve özellikle kurdurduğu *tercüme odası*<sup>33</sup> vasıtasıyla, dış ilişkilerde oldukça önemli olan tercümanlık işlerini tamamen müslümanların uhdesine verdi. Bu tercüme odalarından yetişen ve Avrupa'da büyükelçilik yapan Osmanlı bürokratları, daha sonraki süreçte Türk dış politikası başta olmak üzere devlet yönetimini tamamen ellerine geçirdiler<sup>34</sup>. Özellikle Tanzimat'ın üç büyük devlet adamından Mustafa Reşid Paşa<sup>35</sup> 1834'de Paris ve

31 Nevzat Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*, İstanbul 1990, s. 548.

32 III. Selim dönemindeki değişimler daha çok serbest değişimler çağını ifade ediyordu. Ancak II. Mahmud'u selefinden ayıran ve daha sonra diğer sultanlara da örnek olacak saik, "mecburî ve güdümlü değişmelerin" başlaması ve artık böylece devam edip gideceğinin anlaşılmasıdır. Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul 1987, s. 165.

33 Cahit Bilim, "Tercüme Odası", OTAM, A.Ü., *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi*, Sayı 1, Ankara 1990, s. 40-41.

34 Davison, I, 39-40

35 Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat üzerine bakınız, Reşat Kaynar, *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat*, Ankara 1985; Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri, *Bildiriler*, Ankara, 13-14 Mart 1985, Ankara 1987; *Tanzimatın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Ankara: 31 Ekim- 3 Kasım 1989, Ankara 1994.

sonra Londra'ya, Âlî Paşa 1836'da Viyana'ya, Fuad Paşa 1840'da Londra'ya gitmişlerdi. Yine dönemin önemli simalarından Sadık Rifat Paşa 1837'de Viyana'da orta elçiydi. Mehmet Şekib 1841'de Viyana'da, İbrahim Sarım Paşa 1834'de Londra'da hizmet görmüştü. Bu ilk diplomatların çocukları da Avrupa'da bulunma ve hatta eğitim görme fırsatı yakaladıklarından, daha sonraki süreçte devlet kademelerinde önemli mevkileri işgal ettiler<sup>36</sup>. Özellikle 1834'de babasıyla Paris'e gidip üç yıl St. Louis Lisesi'nde okuyan Ahmed Vefik Paşa, daha sonra Paris'e büyükelçi, iki kez Sadrazam ve 1877'de Osmanlı Meclis-i Mebusan başkanı oldu<sup>37</sup>.

II. Mahmud 1826'dan, ölümü 1839'a kadar olan dönemde oldukça önemli atılımları başardı. Avrupa tarzında ve modern anlamda reform hareketlerine girişti<sup>38</sup>. Çoğu reformu, güçlendirdiği saltanat makamının otoritesi ile gerçekleştirdi. Batılı reformları almada oldukça kuvvetli idi. Ancak kendisine yol gösterebilecek bürokratların azlığı, yeni emekleme devresinde bulunan yeniliklerin başarı şansını riske soktu. Kendilerine görev verdiği bürokratlar, hazırlıklı değillerdi. Yeni rejimde şikayetler daha da arttı. "Batı tarzında yaşamın artan masrafı, devam eden memuriyet ve mülkiyet güvensizliği, reformcu nezaretlerin kronik malî düzensizlikleri ve, her şeyin üstünde, geleneksel ahlâk standartlarının yerlerine yenisi konmaksızın yıkılması hep birlikte devlet memurlarının kinik 'kelbî' ve yiyici olmasına yol açtı. Eski düzende, çoğu kimse-lerin uymağa çalıştığı, kabul edilmiş bir sosyal bağlılık ve yükümlülükler dizisi vardı. Eski düzenin yıkılmasıyla, bu karmaşık sosyal ilişkiler ve bağlar örtüsü yırtıldı ve onun yerine, yeni memurlar için pek az anlamı olan ve idare ettikleri halk için hiçbir anlamı olmayan, ithal malı ve yabancı müesseselerden kurulu yeni bir takım geçti. İdare edenler ile idare edilenler arasında zaten daima bir uçurum vardı. Şimdi Batılılaşmanın gelişmesi, iktidar ve servet farklarına bir de eğitim ve dünya görüşü, konut ve mefruşat ve hattâ yemek ve kıyafet farklarını ekleyince, bu uçurum akıl almaz derecede genişledi".

36 Lewis, 89-90.

37 Ahmed Hamdi Tanpınar, "Ahmet Vefik Paşa", İslam Ansiklopedisi, Cilt I, İstanbul 1940, s. 210.

38 Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, V. Cilt, 5. Baskı, Ankara 1983, s. 142-164; karşılaştırmız Berkes, 163-201.



II. Mahmud reformları, yeni Sultan Abdülmecid (1839-1861) tarafından geliştirildi. Yeni Sultan, iktidarının ilk yıllarında nükseden Mısır isyanı ile meşgul oluyordu. Mısır Paşası Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Avrupa tarzındaki reform denemeleri oldukça başarılı olmuştu. Paşa, özellikle askeri alanlarda yaptığı yeniliklerle Osmanlı ordularını yenebilecek bir güce ulaştı<sup>39</sup>. Yeni Sultan da hem babasının yeniliklerini devam ettirmek hem de Mısır gibi daha radikal kararlı Batılılaşma teşebbüslerinde bulunmak amacını taşıyordu<sup>40</sup>. Bu sebeple temelleri II. Mahmud döneminde öngörülen kararlar, 3 Kasım 1839'da alenacele Londra'dan dönen Mustafa Reşid Paşa tarafından Gülhane Hatt-ı Şerifi olarak okundu. Tanzimat adı verilen bu ıslahat fermanları, asıl anlamı ile daha önce klasik Osmanlı sisteminde var olan ve başarıyla uygulanan ancak bir kısmı yazılı olarak gündeme gelmeyen prensipleri ihtiva ediyordu<sup>41</sup>. Özellikle gayri müslimler konusunda yazılı hale getirilen maddeler, yani devletin gayri müslim tebaasına karşı hoşgörüsü ve himaye sağlaması ve onlara kendi cemaatları işlerinde büyük ölçüde özerklik tanınması<sup>42</sup>, aslında klasik İslam geleneklerinde, İslam hukukunda ve bunun Osmanlı uygulamasında vardı. Tanzimatın ilanından sonraki evrede - 1841-1845 arasında kesintiler olsa bile - hukuk reformu başta olmak üzere, maliye ve eğitim alanlarında yapılan Batılı reformlar<sup>43</sup> Osmanlı toplumu için oldukça yeni ve çarpıcı idi. Bu dönemde gerek Avrupa devletlerinin baskısı ve bunun Türk bürokratlar ve bilhassa dönemin en nüfuzlu kişisi Reşid Paşa'nın nezdinde yarattığı psikolojik durum, bazı reformların acele olarak Batı'dan alınmasına sebep oldu; ancak bu reformların adaptasyon işlemlerini zorlaştırdı ve adeta çetrefilleştirdi.

1839'dan 1856 Paris Barışı'na kadarki dönemde Osmanlı hariciyesi başta olmak üzere devlet yönetiminde etkili olan Reşid Paşa idi. Ancak 1856'da

39 Josef Matuz, *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte*, Darmstadt 1994, 3. Baskı, s. 227.

40 Shaw, II, 35-38.

41 Edgar Hösch, *Geschichte der Balkan-Länder. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, 1993, 3. Baskı, s.97.

42 Salâhi R. Sonyel, "Tanzimat ve Gayrimüslim Uyruklar", *Tanzimatın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Ankara: 31 Ekim- 3 Kasım 1989, Ankara 1994, s. 339-351.

43 *Tanzimat'ta Batılılaşmanın kimliği konusunda bir yorum için bakınız, Mehmet Aydın, "Tanzimatla Aranan Hüviyet", Tanzimatın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Ankara: 31 Ekim- 3 Kasım 1989, Ankara 1994, s. 15-18.

gündeme gelen ve Avrupa'lı devletlerin görelî de olsa baskısı sonucu özellikle gayri müslimlerin haklarını bir Avrupa müdahalesi içine sokan *Islahat Fermanı*<sup>44</sup> döneminde ise Âli ve Fuad Paşaların<sup>45</sup> yıldızı parladı. 1856'dan sonra da Osmanlı reformları, öncüllerinin çizgisinde devam etti. Yeni reformcular da yabancı dil bilgileri sayesinde Batılı reformlara oldukça açıktılar ve hızla yükseldiler. Onların döneminde, eskiden zor görünen ve gerçekleşmesinde büyük zorluklar yaşanan projeler artık olağan gibi görünüyordu. Çünkü Osmanlı toplumu reformlar konusunda oldukça önemli bir mesafe almıştı. 1861'de Sultan Abdülmecid'in ölümü ile birlikte tahta oturan Abdülaziz (1861-1876) selefine göre oldukça merkeziyetçi ve sert mizaçlı biri idi. Ancak onun döneminde de artık reformların durması imkansızdı. Bir kere her yeni reform başka bir Avrupa müdahalesini, her müdahale başka bir reform hareketini gerektirir olmuştu. Bunlara ilaveten Abdülaziz döneminde, çoğu kültürel ve moda bazındaki yeni reformlar, Osmanlı maliyesine oldukça fazla yük getirdiğinden<sup>46</sup>, dış baskıların yanısıra iç huzursuzluklar da had safhaya çıktı. Bütün bunlara rağmen eğitim reformu başta olmak üzere farklı alanlarda bir dizi yenilikler devam ediyordu.

1868'de açılan *Galatasaray Sultanisi* orta eğitim alanında açılan ve dili Fransızca olan Batılı modern ve ciddi bir teşebbüstü<sup>47</sup>. Bu okulun Türk modernleşme tarihinde oynadığı rol oldukça önemlidir. Bu okuldan mezun olanlar, daha sonraki süreçte Osmanlı bürokrasisi<sup>48</sup> başta olmak üzere yönetimin

44 Davison, I, 68-74.

45 Islahat Fermanı'nın hazırlanmasında ve ilanında Mustafa Reşid Paşa'nın bir katkısı söz konusu değildi. Her ne kadar Reşid Paşa, 1858'deki ölümüne kadar kısa süreli de olsa iki defa daha Sadrazamlık yapsa da, şimdi eski öğrencileri ve yeni rakipleri Âli ve Fuad Paşaların rolü en üst safhada idi. Davison, I, 101

46 Mehmet Beşirli, *Die europäische Finanzkontrolle im Osmanischen Reich in der Zeit von 1908 bis 1914*, Berlin 1999, Birinci Bölüm.

47 Davison, II, 17-18.

48 Osmanlı Devleti'nde, III. Selim'den İmparatorluğun sonuna kadarki evrede bürokratik reform için bakınız, Carter V. Findley, *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform Bâbâli (1789-1922)*, İngilizce'den çevirenler: Latif Boyacı ve İzzet Akyol, İstanbul 1994; bir başka çalışma için bakınız, aynı yazar, *Kalemiyye'den Mülkiyye'ye Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, 1989 İngilizce baskısından çeviren: Gül Çağalı Güven, İstanbul 1996.

en üst birimlerinde görev aldılar ve Batılı fikirlerin Osmanlı toplumuna aktarılmasına aracılık ettiler. 20. yüzyılın başından itibaren basit bir gözlemlerle, İttihatçı ve Cumhuriyetçi kadrolarda Galarasaray mezunu yüksek derecedeki bürokratların sayısı hiç de az değildir.

Tanzimatın; belki de 19. yüzyılın en önemli hukuk reformu Mecelle olarak tanınan ve ilk bölümü 1870'lerde yayımlanan yeni bir medeni hukukun ilanıydı. Mecellenin hazırlanmasında, dönemin fikir hayatında önemli bir zat olan, bilim adamı, tarihçi ve hukukçu Ahmed Cevdet Paşa'nın yeri tartışılmazdır. 1868'de Divan-ı Ahkâm-ı Adliye'nin başkanlığına getirildiğinde,<sup>49</sup> zaten fiilen Adliye Bakanlığı'nın başı olmuştu. Dönemin önemli simalarından biri olarak bilinen Âli Paşa'nın Fransa'dan alınmasını salık verdiği medeni hukukun karşısında İslam hukukunun geleneği ve şekli içinde kalmayı tercih eden Ahmed Cevdet Paşa'nın bu davranışı topyekün *Batılılaşmacılara* karşı *gelenekselliğin modernleşmesi* biçiminde bir başarı olarak kabul edildi. Bu aşamadan sonra görülebilir ki, yönetimde iki bürokratik eğilimin siyasi tavırları ve reform siyasetleri daha berraklaşmıştır. Birincisi; kaynağını Batı'dan alan ve yüzyılların şekillendirdiği geleneksel bilgi birikimini dikkate almaksızın tamamen Batı'nın kurum ve kuramlarını Osmanlı toplumuna adapte etmeyi amaçlayan *Batıcı Reformcular*, ikincisi de moderniteden etkilenmekle beraber, reformların kurumlara adaptasyonunda Osmanlı geleneğini önemseyen ve İslam hukukunun esas yetki alanlarına müdahale etmeden yenileştirmeye çaba gösteren *Gelenekçi Reformcular*.

1876'dan sonraki devrede ise, yeni yüzyılın erken devirlerine kadar yeni fakat daha aktif bir modernleşme programı Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) ile devreye sokulacaktır. Tanzimat reformları, III. Selim'den itibaren şekillenmeye başlayan ancak asıl planlama sahasını II. Mahmud'un liderliğinde bulan, I. Abdülmecid ve Abdülaziz döneminde de en üst düzeyde uygulanan bir dizi reform hareketlerini ihtiva etmekte idi. Bu reformlar zamana bağlı olarak kimi zaman kesintiye uğrasa da, artık 19. yüzyılın ikinci çeyreğine gelindiğinde geri dönülemez bir potansiyel gelişme olmuştu. Nitekim 19. yüzyıl Türkiye-si'nde, bozulan kurumları yeniden düzeltmekten başka çare yoktu. Tanzimatçı-

49 Ali Ölmezoğlu, "Cevdet Paşa", İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1988, Cilt 3, s. 116.

lar bütün başarısızlıklarına rağmen, daha sonra yapılacak olan modernleşme için zorunlu olan temelleri oluşturdular. Ancak çoğu alınan reformlar yanlış tespit ve uygulamalar sonucu, başarısızlığa uğradı ve hatta Osmanlı toplumunu demoralize etti. Çünkü çoğu reformlar Avrupa kaynaklı uygulama ve yöntemlerin, Avrupa devletlerinin baskılarıyla değilse bile, teşvik ve istekleriyle Avrupalı uzman ve danışmanların yardımıyla müslüman bir ülkeye zorla kabul ettirildi<sup>50</sup>. Ancak her türlü başarısızlıklara rağmen, yerleşmeye yüz tutmuş reformlardan geri dönüş mümkün değildi.

#### IV. Abdülhamid Reformları ve Dengeli Modernleşme

##### 1. Tanzimat Reformlarına Tepki ve Muhalefet Kaynaklarının Oluşması

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat reformlarının başarısızlıkları, İmparatorlukta yeni muhalefet kaynaklarının oluşması için ilk belirtileri de başlatmıştı. Avrupa'da endüstri ve bilimin hızla ilerlemesi ve bunları gerek fabrika ve gerekse okul olarak İmparatorluğa adapte etmek için II. Mahmud'tan itibaren süren çabalar biliniyordu. Bu adaptasyonu da gerçekleştiren, daha çok Avrupa görmüş ve yabancı dil öğrenmiş ve az çok Batılı fikirlere açık simalardı. Zamanla bunlar Avrupa'da teknik ve endüstriyel gelişmelerin dışında da önemli ilerlemelerin olduğunu gördüler. Özellikle Avrupa devletlerinin yönetim şekillerinde ortaya çıkan değişim ve gelişim en çok dikkatleri çeken olanı idi. Ancak bu fikirleri uygulama alanına dönüştürmek, Sultan Abdülmecid iktidarında pek mümkün değildi. Yumuşak karakterli ve Avrupalı fikirlere açık olan bu sultandan sonra yönetime gelen Abdülaziz'in daha sert ve merkezi iktidarı muhalefet kaynaklarının gün yüzüne çıkması için bir fırsat yaratmıştı. 1860'lar Türkiye'si'nde artık reformların geleceği değil, Sultan'ın yetkilerinin sınırlanıp sınırlanamayacağı konuşuluyordu. Yeni aşamada söz konusu olan okul görmüş

50 Tanzimat ve karşısındaki görüşler için bakınız, Kazım Yetiş, "Tanzimat Karşısında Tavırların Tasnifi", Tanzimatın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989, Ankara 1994, s. 107-134.

ve Batılı fikirlerden etkilenmiş bir grup aydının, gücü tartışılmaz bir seviyeye ulaşmış bürokrasiye karşı baş kaldırması idi. Yeni Türkiye'nin bundan sonra fikrîsel yapısında ve yönetim sisteminde değişikliği ve gelişmeleri arzulayanlar, siyasetten ve bürokrasiden gelenler değil, yazarlardan ve fikir adamlarından oluşan aydınlanmacı fikirlere açık insanlardı. İşte bu aşama, Osmanlı modernleşme çalışmalarında bir evrimdi. Çünkü modernleşme artık bazı bürokratlar ve devlet adamlarının zorlamasıyla değil, yeni oluşmaya ve filizlenmeye başlayan entellektüellerin çabası ve istekleri ile yeni bir çerçeveye bürünecekti. Bunlardan özellikle Avrupalı fikirlerden ve edebî gelişmelerden etkilenen İbrahim Şinasi (1826-1871), Ziya Paşa (1825-1880) ve Namık Kemal (1840-1888) gibi çağlarına damgasını vuran şahsiyetler<sup>51</sup>, dönemin siyasi simaları tarafından da korundular. İlk iki edebî şahsiyet kimi zaman devlet yönetiminde de görev aldılar. Arkalarında Mustafa Reşid Paşa gibi Batılı reformları tereddütsüz Osmanlı toplumuna aktaran devlet adamı vardı. Namık Kemal ise, şüphesiz hepsinden daha yetenekli idi<sup>52</sup>. Özellikle *hürriyet* ve *vatan* kavramları, fikirlerinin iki ana kaynağı idi. Çok geçmeden Şinasi'nin etkisinde kaldı ve onun Avrupa'ya kaçmasından sonra *Tasvir-i Efkâr Gazetesi*'ni çıkarmaya devam etti. Dönemin iki etkili bürokratu Fuad ve Âli Paşalar ile devamlı çatışmalarından dolayı zamanla Avrupa'ya kaçarak faaliyetlerini önemli Batı metropollerinde sürdürdüler. Ancak bu paşaların ölümlerinden sonra görece de olsa sağlanan yumuşak siyasi ortamdan faydalanarak, yurda döndüler ve bazı devlet memuriyetlerinde vazife aldılar<sup>53</sup>. Namık Kemal ve arkadaşları için tasarlanan Osmanlı toplumunda kesin bir modernleşme, sosyal ve siyasal reformları gerektiriyordu. Bunu gerçekleştirecek de *yetişmiş aydın bürokratlar ve bilinçli bir kamuoyu* idi. Bu yolla belki de ilk planda yapacakları şey hür bir kamuoyu yaratmak ve bunu Avrupa'daki gibi organize ederek, siyasi kurumları evcilleştirmekti. Bunu da basın yoluyla gerçekleştirebileceklerine inanıyorlardı. Birkaç teşebbüse de geçtiler; gazete ve dergi yayınlamaya başladılar. Ancak fikir-

51 Davison, I, 206-215-

52 Namık Kemal'in hayatı ve entellektüel bir sima olarak Türk modernleşmesine olan katkıları için bakınız, Önder Göçgün, *Nâmık Kemâl*, Ankara 1987; Mehmet Kaplan, *Nâmık Kemâl*, İstanbul 1948.

53 Cezmi Erarslan, II. Abdülhamid ve İslam Birliği, İstanbul 1992, s. 60.

leri tehlikeli bulunarak bazıları kapatıldı ve Avrupa'da yayın hayatlarına devam ettiler. Bütün bu faaliyetleri sonucu, Türk gazeteciler ve yazarlar haberden yoruma kadar birçok konuda ehlileştiler ve zamanla fikirlerini daha açık olarak ifade etmeye başladılar.

II. Mahmud'tan itibaren Türkiye'de yeni bir elit sınıfın oluşmaya başladığı biliniyordu. Bunlar zamanla tamamen Batılı fikirler ile mücehhez olarak, faaliyetlerini hızlandırdılar. Bazıları devlet kademelerinde yükselmeye başladıklarında önleri klasik alaylı bürokratlar tarafından kesilmeye başladı. Ancak yeni entellektüeller onlarla mücadele metodlarını da öğrenmeye başlamışlardı. Basın yoluyla kitlelere ulaşmak ve bir kamuoyu oluşturmak; ikincisi de muhalefet örgütleri kurarak daha organizeli olmak. Basın ve edebiyat yoluyla yaptıkları muhalefet zaten olgunlaşmıştı. Şimdi sıra organizeli ya da organizesiz hareketlere gelmişti. Artık siyasi güç sınırlandırılacaktı. Osmanlı mutlakiyet yönetimine karşı ilk belli başlı muhalefet hareketini 1859 Kuleli Vakası<sup>54</sup> ile başlatmak Türkiye'de gelenekselleşmiştir. Küçük bir grubun Sultan Abdülmecid'i tahtan indirmek için başlattığı suikast, kısa süre sonra ortaya çıkarılmış ve hareket sonuçsuz kalmıştır<sup>55</sup>. Bu teşebbüs, Osmanlı devlet yönetiminde meşruti hükümete giden yolda ilk muhalefet hareketi olarak kabul edilmesine rağmen, bu savı destekleyecek bilgiler henüz berrak değildir ya da bu konuda ortak bir birliktelik sağlanmış değildir. Namık Kemal başta olmak üzere altı kişilik bir grubun 1865'deki teşebbüs ve teşkilatlanmaları, daha sonraki muhalefetin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu hareket, Mısır hanedanından Mustafa Fazıl Paşa'nın da teşvikiyle<sup>56</sup> genişleme eğilimi gösterince, ele başlarından Ali Suavi, Namık Kemal ve Ziya Paşa, Âli Paşa tarafından alelacele sürgün edildiler. Daha sonraki süreçte bu hareket Yeni Osmanlılar<sup>57</sup> adını aldı. Baskılara dayanamayarak zamanla faaliyetlerini Batı'da sürdürdüler. Bir zaman sonra da Prens Mustafa Fazıl'ın Sultan'la anlaşıp, İstanbul'da nazır olması ile dağılma eğilimleri gösterdiler. Âli Paşa'nın ölümünden sonra da bazı Yeni

54 Aynı eser, 57-58.

55 Davison, I, 116-118-

56 Davison, I, 215-223, 226-229.

57 Enver Koray, "Yeni Osmanlılar", 150. Yılında Tanzimat, yayına hazırlayan: Hakkı Dursun Yıldız, Ankara 1992, s. 547-565.

Osmanlı aydınlar ülkeye döndüler. Ancak Sultan Abdülaziz'in yönetiminde ortaya çıkan mali ve siyasi krizler yeni yönetimin ve yeni Sultanın gerekliliğini aydınlara göstermekte gecikmedi ve sonrasında hala tartışılan bir yöntemle Abdülaziz tahtan indirildi<sup>58</sup>. Yeni Sultan V. Murad'ın kısa saltanatından sonra meşrutî hükümet başta olmak üzere bazı şartları kabul etme sözü veren<sup>59</sup> II. Abdülhamid, Osmanlı tahtına geçti ve böylece Osmanlı yönetiminde ilk *meşrutî hükümet* denemesi 1876'da başladı.

## 2. Abdülhamid Reformlarının Mantığı ve Denge Dönemi

1876'da Osmanlı Devleti'nde ilk anayasal deneme olarak *Kanun-ı Esasi* yayınlandı ve meşrutî anayasal yönetime geçildi. Kısa süre sonra da bir *Mebusan* ve bir de *Ayan Meclisi* olarak iki organ işlevine başladı. Sultan Abdülhamid, Sadrazamlığa ise dönemin entellektüel simalarından Mithad Paşa'yı 19 Aralık 1876'da atadı<sup>60</sup>. Bu ilk Osmanlı anayasasının ilanı ve meclisin açılması konusunda gerek içerde ve gerekse dışarda çok şey yazılmış ve çizilmiştir. Kimilerine göre bu anayasa, iç şartları ağırlaşan ve Balkan vilayetlerinde büyük isyan hareketleri ile karşı karşıya kalan Osmanlı Devleti'nin, dış baskılardan korunması<sup>61</sup> ve Batılı devletleri oyalama taktiğinden ve Rusya ile çıkması muhtemel bir savaşta Batı desteğini sağlamaktan öte birşey değildir; kimilerine

58 Sultan Abdülaziz'in ölümü üzerinde spekülasyonlar hala devam etmektedir. Öldürülmüş müdür yoksa intihar mı etmiştir? Markus Köhbach, "Ahmed Cevdet Paschas Tezâkir und Ma'ruzât als Quelle über das Leben und die Persönlichkeit Ahmed Midhat Paschas", Uluslararası Midhat Paşa Semineri- Bildiriler ve Tartışmalar -, Edirne, 8-10 Mayıs 1984, Ankara 1986, s. 21.

59 Davison, II, 122

60 Aynı eser; 159.

61 1876 Anayasası ilan edilmeden hemen önce Avrupa'nın büyük devletleri Balkanlar'daki Osmanlı tebaasının lehine İstanbul'da bir konferans toplanmasını sağladılar. Toplantıda Osmanlı Devleti'ne baskı yaparak bağlı Balkan milletleri ve vilayetleri lehine reform adı altında özerklik taleplerini dile getirmeye başladılar. Mithad Paşa ve arkadaşları da anayasayı ilan ettirerek gelebilecek dış baskıları önleme yoluna gitmişlerdir. Çünkü anayasasının ilanı ile bütün Osmanlı tebaası eşit olacağından gelebilecek reform talepleri kendiliğinden devre dışı kalacaktır.

göre de sultanın yetkilerini sınırlandıran bir anayasalı meşrutiyete geçmek ve böylece Osmanlı yönetim erkini modernleştirmek. Her ne şekilde algılanırsa algılanırsın esas olan Osmanlı Devleti'nin meşrutî bir rejime geçtiğidir. Ancak bu anayasanın ömrü uzun olmamıştır.

Sultan II. Abdülhamid Rusya ile savaşın baş göstermesi ve toplanan Osmanlı meclisinde devlet faydasına kararların çıkmamasını gerekçe göstererek ve anayasanın kendisine verdiği yetkiye (113. Madde) istinaden anayasayı rafa kaldırmış ve Meclisi de tatil etmiştir<sup>62</sup>. Şubat 1878'den Temmuz 1908'deki Genç Türk Devrimi'ne kadar Sultan, siyasi anlamda herhangi bir reform hareketine girişmemiştir. Hürriyetçi yaklaşımlara da meydan vermemiş ve Tanzimat'ın başarısızlıklarına karşı oluşan muhalif Genç Osmanlılar da anayasanın devre dışı bırakılmasıyla büyük darbe yemiştir. İmparatorluğun idari sistemini modernleştirmek ve Batılı örneklerle göre yeniden örgütlemek isteyen bu entelektüel hareket, önce Tanzimat'ın keyfi ve mutlakiyetçi yönetimine karşı çıkmıştı. Onlara göre, Tanzimatçılar yerine yenilerini koyup yerleştirmeden eski kurumları da yok etmişlerdir. Dahası iç baskıya bir de dış müdahale ve sömürüyü eklemişlerdi. Onlara göre, bütün bu olumsuzlukların çaresi, meşrutî ve parlamenter bir hükümet şekli idi. Bu isteklerine 1876'da kavuşmuşlardı. Ancak iki yıl geçmeden anayasanın devre dışı bırakılmasından sonra, çoğu ülke dışına kaçtılar; bazıları ya devlet tarafından zararlı görülen hürriyetçi fikirlerini terkederek memuriyetler aldılar, bazıları da maaşlı olarak imparatorluğun muhtelif bölgelerini sürgün edildiler<sup>63</sup>.

Sultan II. Abdülhamid her ne kadar siyasi reformlara meydan vermemişse de, bunun dışında devletin bütün kurumlarında acilen fakat tedbirli Batı kaynaklı reform hareketlerine girişmiştir<sup>64</sup>. Sultan, iç ve dış baskıların varlığına rağmen, kendi iç dinamiklerini düşünen, İslam hukuku ve yerleşmiş Türk geleneğine aykırı düşmeyen reformların akıllıca seçilmesine ve uygulanmasına karar vermiştir. Sultan hatıralarında reform politikasını şöyle açıklamaktadır<sup>65</sup>:

62 Bayram Kodaman, "1876-1920 Arası Osmanlı Siyasi Tarihi", Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Cilt 12, İstanbul 1989, s. 40.

63 Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasi Partiler, 1859-1952, İstanbul 1952, s. 105.

64 Abdülhamid reformlarının mantığı için bakınız, Shaw, II, 273-306.

65 Sultan Abdülhamid, Siyasî Hatıratı, Beşinci baskı, İstanbul 1987, s. 195-196



“Eğer bizde bazı ıslahatlar kabul edilecekse, memleketin hakikî şartları göz önünde tutularak yapılmalıdır. Yani teferrüt etmiş bir kaç idarecinin fikir seviyesi değil, halkın medeniyet seviyesi nazara itibara alınmalıdır. Avrupa’dan gelen herşeyi şüpheyile karşılayan, pek çok defa fermanlarımızı aldığı anda yakan ulema sınıfın aksülamelini de hesaba katmak lâzımdır. Islahat tatbikinde her adımı atmadan evvel zemini yoklayarak, yavaş yavaş hareket etmekte haklı olduğuma kaniyim. Avrupa medeniyetinin en iyi taraflarını alıp, şark kültürüyle meczetmek suretiyle meydana gelecek ve olgunlaşacak yepyeni bir medeniyeti, bizde ancak müstakbel nesiller görebileceklerdir”. İşte bu reform görüşleri ışığında Sultan Abdülhamid, adlî ve hukukî reformlardan, ulaştırma ve haberleşmeye ve eğitim reformlarına kadar bir dizi gerçekleştirdiği modernleşme eğilimleri ile Tanzimat’tan aldığı reform denemelerini geliştirmiş<sup>66</sup> ve modern Türkiye’nin kuruluşuna öncülük etmiştir. Özellikle eğitim alanında yaptığı hamleler<sup>67</sup> kayda en değer olanıdır. Çünkü Sultan’a göre eğitim alanındaki reformasyon, bütün diğer gelişmelerin temel şartı idi. Basına sansür konga bile, basın faaliyetleri de Türk modernleşmesine katkıda bulundu. Politik düşüncelerden tecrit edilmiş Türk aydını edebî eserler başta olmak üzere bilimsel eserlere yöneldi. Dönemin entellektüel simalarından Ahmet Mithad (1844-1912), Ebüzziya Tevfik (1849-1913), Tevfik Fikret (1867-1915) ve Mizancı Murad Bey (1853-1912) gerek basın ve gerekse edebî eserler yoluyla, çağlarının modernitesinin gelişmesine öncülük ettiler. Mizancı Murad gibi bazıları eski klasik Osmanlı ulema tipini temsil etseler bile, dolaylı da olsa Batılı fikirlerin etkisinde kaldıklarından gelişme ve geliştirmeci fraksiyonlara açıldılar.

66 Bernard Lewis, Sultan II. Abdülhamid’i Tanzimat reformlarının tamamlayıcısı olarak görür. “Abdülhamid...istekli ve eylemli bir yenilikçi, Sultan Abdülaziz’in ve otokratik reformculuklarına karşı Genç Osmanlıların müstebit idare devresinde ilk Türk hürriyetçi eleştirisini yükselttikleri Tanzimat devlet adamlarının gerçek varisiydi. Politika bir yana, Abdülhamit idaresinin ilk on yılları, yüzyılın başından beri her hangi bir dönem kadar aktif bir değişme ve reform dönemi idi; ve reformcu şevkleri dolayısıyla önceki daha ünlü hükümdarlar sırasında başlatılmış veya tasarlanmış pek çok şeyler bu dönemde tamamlandı. Bütün Tanzimat hareketinin - hukuk, idare ve eğitim reformunun - Abdülhamit idaresinin bu ilk yıllarında gerçekleştiğini ve zirvesine eriştiğini söylemek mübalağâ olmaz.”, Lewis, 176-177.

67 Sultan Abdülhamid’in reformlarının temelini oluşturan eğitim reformu konusunda bakınız, Bayram Kodaman, Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi, İstanbul 1980.

II. Abdülhamid'in politik fikirlere izin vermeyen yönetim tarzı zamanla muhalefetin oluşmasının baş sebebi oldu. Ancak garip bir gelişmedir ki, Abdülhamid'e muhalif olanlar onun açtığı okullarda yetişen ve şimdi dönemin entellektüelleri arasında hızla sivrilme eğilimleri gösteren simalar olmuşlardı. Her ne kadar Abdülhamid iktidarının geç dönemlerine kadar yönetimde profesyonelleşmiş bir bürokratik kadronun varlığı devam ediyor ise de, bunların mevkileri eskiye nazaran daha güvenilir değildi ve hatta genç güzidelerin politik ayak sesleri duyulduğunda bunlar daha da tedirginlik yaşamaya başladılar. Kaynağını Genç Osmanlılar'ın heyecanlı ve romantik eserlerinden alan ve yeniden organize olmaya çalışan elitler, ilk muhalefet örgütlerini 1889'da Terakki ve İttihad adıyla kurdular ve örgütleri askeri ve askeri tıp öğrencileri başta olmak üzere bütün yüksek okullar arasında hızla revaç buldu. Daha sonraki süreçte Ahmed Rıza başta olmak üzere Mizancı Murad Bey hareketin liderleri olarak sivrildiler<sup>68</sup>. Genç Türk hareketi, Sultan tarafından daha başta kesilmesine ve elebaşların yurt dışına kaçmalarına rağmen, daha sonraki süreçte bu hareket 1908 devrimine kadar açık ya da gizli gittikçe kök saldı ve birkaç subayın başlattığı beklenmedik bir devrimle iktidara geldi<sup>69</sup>.

Sultan Abdülhamid'in özellikle eğitimde yaptığı atılımlar ve açtığı okullardan yetişen yeni jenerasyon gençlerin yürüttüğü harekette Ahmed Rıza'nın Meşveret'i ön plana çıktı. 1889'da Bursa Milli Eğitim müdürü iken Avrupa'ya kaçan Ahmed Rıza, karizmatik liderlik özellikleri sayesinde Avrupa'da Genç Türk hareketinin baş temsilcilerinden biri haline geldi. Auguste Comte'nin pozitivist felsefesinden etkilenen Rıza'nın Meşveret'i Paris'te yayımlanmaya başladı ve yaşa dışı yollardan yurda sokularak bir kamuoyu oluşturulmaya çalışıldı. Bu sıralarda dönemin önemli simalarından Mizancı Murad Bey, Sultan'a sunduğu lâyhılardan pek bir fayda gelmeyeceğini anladığından Mısır'a kaçtı. Sonuçta bir taraftan Avrupa diğer taraftan Mısır'dan organize edilen hareket,

68 Ahmed Rıza ile Mizancı Murad'ın siyasi görüşleri ve bir karşılaştırma için bakınız, Şerif Mardin, Jön Türkler'in Siyasi Fikirleri, 1895-1908, III. Baskı, İstanbul 1989, Bölüm V ve Bölüm III; karşılaştırınız, Sina Akşin, Jön Türkler ve İttihad ve Terakki, İstanbul 1987, s. 31-35.

69 Alan Palmer, Osmanlı İmparatorluğu - Son Üç Yüz Yıl - Bir Çöküşün Yeni Tarihi, İngilizce baskısından çeviren: Belkis Çorakçı Dışbudak, İstanbul 1995, 1992 s. 224

çıkardıkları yayınlarını hızla yurda sevkettiler. Bunların karşısında Sultan, muhalefet kaynaklarının yurt içindeki temsilcilerini askeri mahkemelerde yargılatılarak sürgüne gönderdi. Bu tarz teşebbüslerle muhalif hareket dağılmadı ve daha da değişik çevrelerde yayılma eğilimleri gösterdi. Bunu anlayan Sultan, başka bir taktiğe yönelerek, Genç Türk hareketinin Avrupa'da bölünmesini sağlayacak politikalara yöneldi. Özellikle Mizancı Murad'ın Mısır'dan Avrupa'ya gelmesi ve Cenevre'de Ahmed Rıza karşısında etkili bir Genç Türk lideri olarak yükselmesi sonrasında hareket, bölünme eğilimleri göstermeye başladı. Diğer taraftan Murad Bey'in kısa süre sonra Sultan'la anlaşıp yurda dönmesi, hareket arasında şok etkisi yaptı ve Murad'ın bıraktığı yerden Abdullah Cevdet İctihad'ını çıkararak devam etmeye başladı<sup>70</sup>. Ancak bu sırada Damad Mahmud Celaleddin Paşa'nın oğulları Sebahaddin ve Lütfullah'ın Avrupa'ya kaçmaları, yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalan Genç Türkler üzerinde doping etkisi yaptı. Ancak bu defa da Sebahaddin, Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet fikirleri etrafında liberal bir yaklaşımla, Ahmed Rıza'nın karşısına önemli bir rakip olarak çıktı<sup>71</sup>. Bu iki grup arasındaki ayırım 1902'deki Genç Türk Kongresi'nde daha da belirginleşti. Özellikle Kongrede askeri grupların hareketin içine çekilerek bir ihtilalin hazırlanması ve Sultan'ın tahtından indirilmesi, bunu yaparken de dış müdahalenin söz konusu edilmesi en çok tartışılan konulardandı<sup>72</sup>. Ahmed Rıza kesinlikle bir dış müdahaleden yana değildi. Bu aşamadan sonra Ahmed Rıza'nın milliyetçi fikirleri ile Prens Sebahaddin'in liberal görüşleri çatışma içine girdi. 1906'dan sonra Genç Türk hareketi içine sayıları küçük de olsa genç subayların katılmaya başlaması<sup>73</sup>, harekete sürükleyici bir gizem verdi. Eskiden askeri öğrenci durumunda olan ve İttihat ve Terakki Cemiyeti başta olmak üzere Genç Türk hareketinden etkilenen simalar, şimdi subay olarak önemli birliklere komuta etmeye başlamışlardı<sup>74</sup>. 1907'deki İkinci Genç Türk Kongresi'nde Sultan'ın tahtan indirilmesi konusunda bütün müslüman gayrimüslim gruplar birleşti<sup>75</sup>. 9 Haziran 1908'de

70 Abdullah Cevdet ve siyasi fikirleri için bakınız, Mardin, Bölüm VI.

71 Prens Sebahaddin için bakınız, Mardin, Bölüm VIII.

72 Akşin, 43-46.

73 Aynı eser, 59 vd.

74 Beşirli, 64.

75 Akşin, 65-69.

İngiliz ve Rus hükümdarlarının Reval'de Osmanlı Devleti'nin geleceğini ve parçalanmasını görüşmeleri bardağı taşıran son damla oldu. Genç subaylar ani bir hareketle Saray'a isyan ettiler ve bu hareket sonrasında Sultan, 23/24 Temmuz'da anayasayı tekrar yürürlüğe koyduğunu ve Meclisin açılacağını ilan etti<sup>76</sup>.

İkinci Meşrutiyet birincisinden daha uzun sürdü; ancak o da başarısızlıklar, hayal kırıklıkları ve karşılıklar içinde sona erdi. "İçerde ve dışarda, tehlikeler ve güçlükler pek büyüktü; Meşrutiyetin savunucuları pek az, pek zayıf ve pek yetenezsiz idiler. Anayasa yürürlükte kalmış ve seçimler yine yapılmış olmakla beraber, rejim, Genç Türk liderlerinin, ancak 1918'de Osmanlı İmparatorluğu'nun yenilgisiyle sona eren, bir çeşit askeri oligarşi halinde dejenere oldu"<sup>77</sup>.

## Sonuç

Osmanlı toplumunda 19. yüzyıldan önce mülkiyye, kalemîyye ve ilmiyye başta olmak üzere değişik idari katmanlarda derin ve etkili bir huzursuzluğun başgösterdiği biliniyordu. Bu açıdan 19. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı toplumunda aksayan yönlerin düzenlenmesi için reformasyon hareketlerinde bulunuldu. III. Selim'den başlayarak kademe kademe yaygınlaşan bu reformlar, II. Abdülhamid'in modern, dengeli ve profesyonel uygulamaları ile zirvesine çıktı. Tanzimat'ın getirdiği başarısızlıkların büyük bir çoğunluğu politik uygulamalar hariç Abdülhamid iktidarında düzeltildi. Tanzimatla birlikte çoğu devlet aygıtında yapılan kapsamlı reformlar, zamanla değişik problemleri de beraberinde getirmişti. Tanzimat reformlarının şekillenmesinde Avrupa görmüş ve Batılı kurumların kendi içindeki dengeli ve ilerlemeci fonksiyonlarını temaşa etmiş mülkiyyeliler bulunsa da, bunların yorumları ve uygulamaları indî ve basit bir tercümeçi zihniyetten ileri gidememişti. Devletin bütün maddi ve manevi olanaklarını kullanarak, modernleşmeyi adeta dayattığı bir ortamda,

76 Oral Sander, *Siyasi Tarih. İlkçağlardan - 1918'e -*, İstanbul 1992, s. 239.

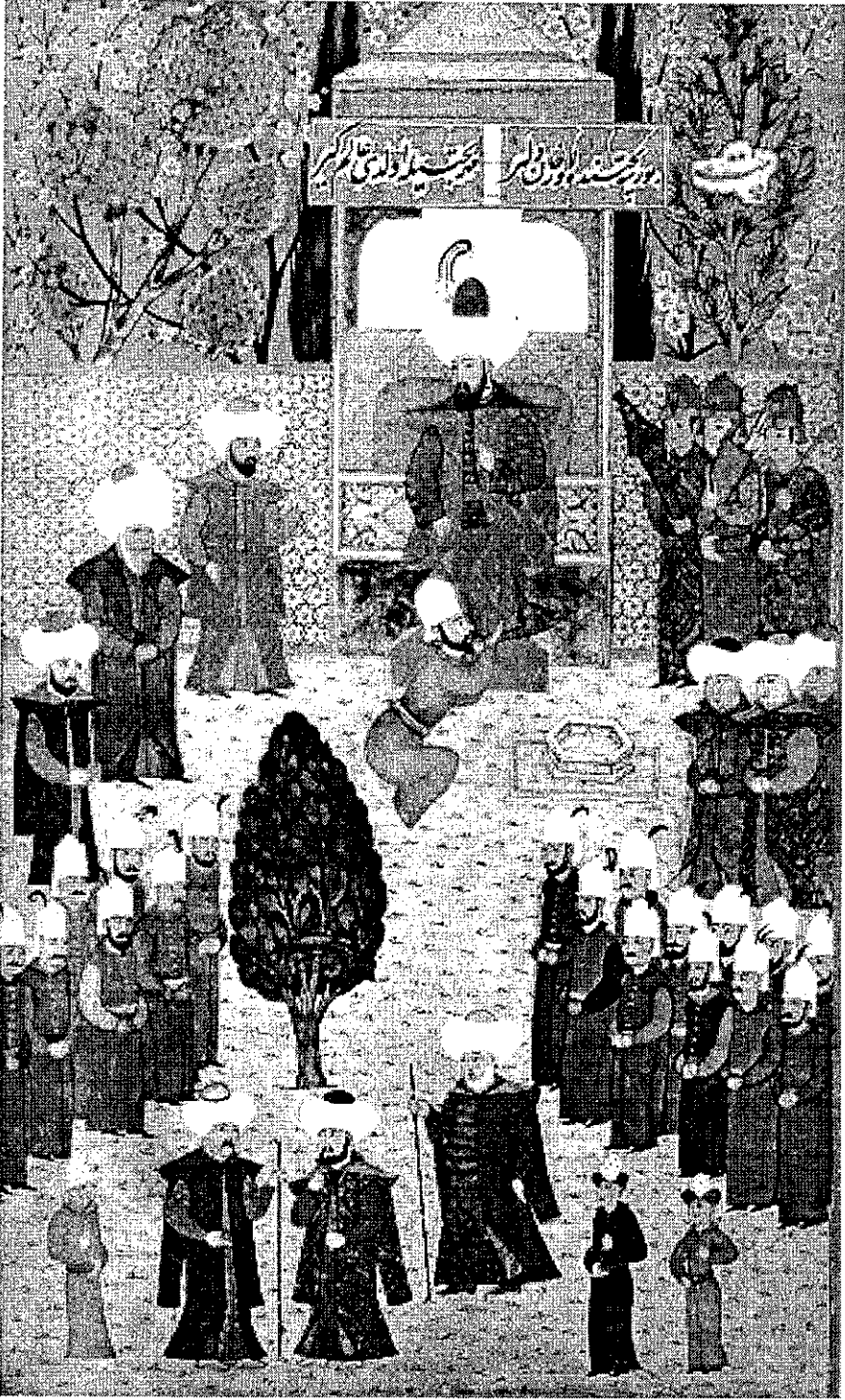
77 Lewis, 210.

yeni filizlenme aşamasındaki Osmanlı modernleşmesi, modernleşmeden çok “modernleştirme”<sup>78</sup> biçiminde tezahür etmişti<sup>79</sup>.

Diğer yandan Osmanlı modernleşmesini oportunist olmayan bir yaklaşımla makro düzeyde tartışırken, karşımıza geleneksel, - islamî - ya da küresel fark ve nüans anlayışları çıkar. Çünkü Osmanlı’dan günümüze devam eden Türk modernleşmesi tartışmaları özellikle iki üst kimliğin ve elitlerinin birbirleriyle tartışmasına sahne olmuştur. Klasik ve geleneksel anlayışın oluşturduğu İslami ve Batıda okumuş ya da Batı’nın kültürel çevrelerinin etkisinde kalarak şekillenen modern kimliğin birbirleriyle mücadelesi, Osmanlı benliğinde yeni bir moderniteyi adeta zorunlu kılmıştır. Başlarda “Batıcı” ve “Gelenekçi” olarak ayrılan aydınlar, zamanla “Batıcılar”, “Osmanlıcılar” “Türkçüler” ve “İslamcılar” olmak üzere çeşitli fraksiyonlara ayrıldılar. Bu ikilemin temelinde Tanzimat’ın yol açtığı gelişmeler vardı: Tanzimat’a kadar herhangi bir ideolojik fikir akımının modern düzeyde mevcut olmadığı Osmanlı toplumunda, Tanzimat sonrası fikirlerin çeşitliliğinde Avrupa’daki sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel gelişmelerin rolü en üst düzeyde olmuştur. Sonuç olarak Osmanlı’dan Türkiye’ye Türk toplumundaki modernleşme tartışmaları dünden bugüne kimi zaman alt düzeyde kimi zaman da entellektüel bazda devam edegelmiştir. Türk toplumunun her kesimindeki düşünce adamları, aydınlar ve bazı bürokratik yelpaze, resmi ideolojinin el verdiği ya da kısıtlamadığı ölçüde modernleşme tartışmalarına bazen aktif bazen de pesimist bir yaklaşımla müdahil olma eğilimindedirler. Aslında bütün tartışma mekanizmalarına, örgütlenmiş sivil basıncı gruplarının faaliyetlerine ve bunların idari organlar tarafından etkisizleştirilme teşebbüslerine rağmen, zaman akıp gitmekte ve dünden bugüne pek çok şeyin değiştiği ya da evrime uğradığı müşahade edilmektedir.

78 Çağlar Keyder, “1990’larda Türkiye’de Modernleşmenin Doğrultusu”, Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, Editörler: Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, çeviren: Nurettin Elhüseyni, İkinci Basım, İstanbul 1999, s.30.

79 Tanzimat üzerine sosyolojik bir yorum için bakınız, Erol Güngör, “Tanzimat Üzerine Birkaç Not”, Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik, İstanbul 1986, s. 20-28.



Sultan Orhan'ın tahta çıkışı (Hünername)

Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5

## Osmanlı Mimarisinde Hassa Mimarları

*Abdulkadir Dündar\**

Osmanlı sanatı ve mimarisiyle ilgili yapılmış olan çalışmalarda, Hassa Mimarları kavramı oldukça kapsamlı tutularak, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bütün yapı faaliyetlerinin, ya onlar tarafından yürütüldüğü ya da onların sorumluluğu dahilinde yapıldığı varsayılmıştır<sup>1</sup>. Bu düşüncenin gerek tarihçiler, gerekse sanat tarihçileri arasında yaygınlaşmasının en önemli sebebi, Hassa Mimarları'nın bağlı buldukları Hassa Mimarlar Teşkilâtı'nın<sup>2</sup> bütün İmparatorluk ölçeğinde çalışması ve Mimar Sinan gibi dirâyetli ve işinin erbabı

- 
- \* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslâm Sanatları Tarihi Anabilim Dalı
- 1 Hassa Mimarları hakkında bkz. Abdulkadir Dündar, *Arşivlerdeki Plân ve Çizimler Işığında Osmanlı İmar Sistemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999, ss.37- 49; Zarfî Orgun, "*Hassa Mimarları*", *Arkitekt*, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası 1939, ss.3-12; Şerafettin Turan, "*Osmanlı Teşkilâtında Hassa Mimarları*", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt:1, Sayı:1, Ankara Üniversitesi Basımevi 1964, ss.157-202.
- 2 Hassa Mimarlar Teşkilâtı hakkında geniş bilgi için bkz.Orhan Erdenen, "*Osmanlı Devri Mimarları, Yardımcıları ve Teşkilâtları*", *Mimarlık*, 4. Yıl, Sayı:27, Ocak 1966, ss.15-18; "*Osmanlılarda Mimarlık Teşkilâtı*", *Hayat Tarih Mecmuası*, II/12 (İstanbul 1967), ss.47-50; Dündar, a.g.t., ss.9-37.

başkanlarının olmasıdır. Ancak arşiv belgelerinden, “*Cemâat-ı Mi’mârân-ı Hassa*” dan kasdedilen mimarların, Hassa Mimarlar Teşkilâtı’nda kadrolu ve ulûfeli olarak çalışanların olduğu anlaşılmaktadır<sup>3</sup>. Ayrıca mimarlık çeşitli alanlarda görülen bir meşguliyettir. Meselâ, gemi yapımı ile uğraşan kimseye Gemi Mimarı, suyun nakli, bir başka yere aktılması ve su getirmek gibi işlerle uğraşanlara Su Mimarı deniliyordu. Köprü yapımı ile uğraşan kimse de Köprü (Cısr) Mimarı adını taşıyordu<sup>4</sup>. Dolayısıyla Osmanlı mimarisinde, Hassa Mimarları dışında, inşâ ve tamir işlerine bakan ve Hassa Mimarlar Teşkilâtı’nın merkez veya taşra elemanları sayılan sefer, köprü, su, eyâlet, kale ve Tersane-i Âmire Mimarları gibi daha başka mimarlar da görev yapmaktaydı<sup>5</sup>.

Hassa Mimarlar Ocağı’nın merkez teşkilâtı içerisinde yer alan Hassa Mimarları aslında bütün teşkilâtın beyni ve ana kaynağı konumundaydı. Bu bakımdan Hassa Mimarları’nın, Mimarbaşı’nın emri altında devamlı surette hazır bulunan ve ihtiyaç ânında derhal görevlendirilen hazır kıt’a durumundaki teknik elemanlar olduğu anlaşılmaktadır. Hassa Mimarlar Teşkilâtı’nın çok yoğun faaliyetleri ile Hassa Mimarları’nın sayıları karşılaştırıldığında aradaki çelişki açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, teşkilâtın bütün etkinliklerini “*Hassa Mimarları*” denilen sınırlı bir kadro ile yürüttüğünü söylemek mümkün görülmemektedir<sup>6</sup>. Dolayısıyla teşkilâtın faaliyetlerini, Hassa Mimarları’nın yanısıra gerek merkezdeki gerekse taşradaki yukarıda belirtilen diğer mimarlarla birlikte yürüttüğü anlaşılmaktadır.

Ayrıca bütün bunların dışında, Osmanlı yapı faaliyetlerinde mimarların uzmanlık alanları, yetenek ve kaabiliyetleri dikkate alınarak bir iş taksimine de gidilmekteydi. Meselâ, devrin Mimarbaşısı Sinan’ın, inşâsı devam eden caminin mermercilik hizmetinin yine aynı camiin mimar halifelerinden olan Mustafa bin Nebi’ye uygun görüldüğünü belirten 20 Şaban 963/6 Haziran 1556 tarihli

3 Bkz. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Maliyeden Müdevver Defterler (MAD), nr.559, s.228, 244, 300, 320; BOA, Kâmil Kepeci (KK), nr.3399, s 52; BOA, KK, nr.3401, s.55A-B; BOA, KK, nr.3402, s.53B, 54A.

4 BOA, Ali Emiri, IV. Mehmed 1044, 2000; Cengiz Orhonlu, “*Şehir Mimarları*”, *Osmanlı Araştırmaları II*, İstanbul 1981, s.2.

5 Bu mimarlar hakkında geniş bilgi için bkz. Dündar, a.g.t, s.50-77.

6 Zeki Sönmez, “*Mimar Sinan ve Hassa Mimarlar Ocağı*” *Mimar Sinan Dönemi Türk Mimarlığı ve Sanatı*, (Haz.:Zeki Sönmez), İstanbul 1988, s.252.



arzıyla birlikte yevmi iki akçe karşılığında Mustafa bin Nebi görevlendirilmiştir<sup>7</sup>. Yukarıda inşâsı devam eden camiın hangi cami olduğu belirtilmemiştir. Muhtemelen bunun en önemli sebebi, bu görevlendirmenin yapıldığı tarihte inşâsı devam eden caminin Süleymaniye olduğunun bütün herkes tarafından bilinmesidir. Ayrıca Mimar Mustafa bu görevi, kendisinden önce yürüten ve Sefer Mimarlığı'na<sup>8</sup> atanan Mustafa bin Abdullah'tan devralmıştır.

Kayıtta Mustafa bin Nebi'nin inşâsı hâlâ devam eden camii şerifin halifelelerinden olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla bu bilgiden inşâsı 1556 yılında devam eden Süleymaniye Camii'nde Mustafa bin Nebi'den başka mimarların da görev aldıkları anlaşılmaktadır. Daha önce mermercilik hizmetinde olan Mustafa bin Abdullah da muhtemelen Süleymaniye Camii'nde çalışmıştır<sup>9</sup>. Ayrıca İstanbul'da inşâ edilecek İmaret-i Cedid'de kullanılmak üzere Aynöz'de küfeki taşların kesimi için 27 Muharrem 951/ 20 Nisan 1544 tarihinde yevmi onbeş akçeyle Mimar Yâni görevlendirilmiştir<sup>10</sup>.

Bunların dışında bazı mimarların "*fenn-i kârgire âşinâ*" oldukları belirtilerek kârgir binaların yapımları da onlara verilmiştir<sup>11</sup>. Meselâ 1218/1803 yılında İstanbul Kumkapı Nişancı Mahallesi'nde kârgir bir su haznesinin yapımına, kârgir binaların inşalarında daha tecrübeli oldukları bilinen Foti ve Menas kalfalar görevlendirilmiştir<sup>12</sup>.

Hassa Mimarları deneyimlerine göre halife(kalfa), üstad(usta) ve mülâzım (asistan, çıracak) olmak üzere üç ana grupta mütalaa edilirdi<sup>13</sup>. Ayrıca, her

7 BOA, Mühimme Defterleri (MD) 2, sıra: 1036, s. 101.

8 Sefer Mimarları hakkında bkz. Dündar, a.g.t, s.50-52.

9 Bkz. BOA, MD 2, sıra:1037, s.101. Bu konuyla ilgili iki kayıt şöyledir: "*Mimarbaşı mektub gönderub hâliyə bina olunan camii şerifin halifelerinden Mustafa bin Nebi nam kimesneye mermercilik hizmeti mahal ve münasib görüldü deyu arz etmeğın yevmi iki akçe ile buyruldu. 20 Şaban 963*" (MD 2 sıra: 1036, s. 101). "*Müşarun ileyh mektub gönderub yevmi on akçe ile sefer mimarı olan Rüstem fevt olub yeri mahlul olmağın haliya üç akçe ile mermercilik hizmetinde olan Mustafa bin Abdullah nam kimesne mahaldir deyu arz etmeğın yevmi altı akçe ile buyruldu sonra dört akçe ile buyruldu. 20 Şaban 963.*" (MD 2 sıra: 1037 s. 101).

10 BOA, KK, nr: 62, s. 60.

11 BOA, Cevdet Belediye (CB) 674.

12 BOA, CB 674.

13 Erdenen, *Osmanlı Devri Mimarları...*, s. 18.

grup da kendi arasında ehliyet ve kıdeme göre bir mertebe teşkil ederdiler<sup>14</sup>. Üstad tabirinin daha ziyade ulûfeli ve kadrolu olarak henüz Hassa Mimarlığı'na atanmamış, fakat bu göreve her an tayin edilmeyi bekleyen liyâkatlı mimarlar için kullanıldığı görülmektedir<sup>15</sup>. Dolayısıyla üstad mimar, halife mimar olmaya aday olan kişidir. Bugünkü ifadelerin aksine halifeler, üstaplardan daha itibarlı idiler. Ancak aldığı görev bakımından bazen üstad mimarın, halife mimardan daha fazla ulûfe aldığına da rastlanılmaktadır<sup>16</sup>. Üstaplarda arasında da en başta, kendilerine müstakil olarak saraylardan birinin bakım ve tamir işleri verilmiş olan Saray-ı Atîk Üstadı veya Galatasaray Üstadı geliyordu. O kadar ki, bazen bu üstaplardan biri, liyâkat ve kıdeminden dolayı Halifelere takaddüm ediyor, onlardan daha fazla ulûfe alabiliyordu<sup>17</sup>.

Osmanlı mimarisinde, Sultan ve vezirler ile önemli devlet görevlilerinin inşaatları Hassa Mimarları'nın plânlama ve gözetimleriyle gerçekleşirdi<sup>18</sup>. Bu kişilerin inşa ettirdikleri mimari eserlerin önemli bir bölümü külliyeler şeklinde olduğundan, bu yapıların bilgi ve yetenek sahibi Hassa Mimarları tarafından gerçekleştirilmesi, külliyelerin iyi bir plânlama ürünü olması sonucunu vermektedir. Bazen bu plânlama, sadece külliye düzenlemesi çerçevesinde kalmayarak, mimarın görüşünü ve külliyenin şehirdeki yerini belirlemede de etkili olmaktadır. Böylece bir külliye, şehrin en uygun yerine oturduğu gibi, gerektiğinde şehrin bütününe ya da en azından kurulduğu bölümün geleceğine başlıbaşına ışık tutabilmektedir<sup>19</sup>.

Hassa Mimarları Ser mi'mârân-ı Hassa'nın emrinde çalıştıklarından onun verdiği işleri yapmak durumundaydılar. Mimarbaşı bir Hassa Mimarını istedi-

14 Turan, a.g.m., s.159.

15 Meselâ, Hassa Mimarlarından 12 akçe ulûfeli Mustafa ve 8 akçeli Mahmud'un vefatı üzerine, Mimarbaşı Sinan'ın arzıyla beşer akçe ile Üstad mimarlardan oldukları belirtilen Mehmed, Hüseyin, Dede ve Bali adlı mimarlar 26 Rebiyülevvel 994/17 Mart 1586 tarihinde tayin edilmiştir (BOA, KK, nr.246, s.188). Üstad mimarlarla ilgili diğer örnekler için bkz.BOA, Ru'ûs Kalemi (A.RSK), 1474, s.243; BOA, KK, nr.242, s.246, 247.

16 Erdenen, *Osmanlı Devri Mimarları...*, s. 18.

17 Turan, a.g.m., s.159.

18 Mustafa Cezar, *Tipik Yapılarıyla Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi*, Mimar Sinan Üniversitesi Yayını no:9, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1985, s.373.

19 Cezar, a.g.e, s.373-374.

ği yerde istihdam edebilirdi. Ancak, Hassa Mimarları'nın görevlendirilmele-  
rinde bilgi, yetenek ve tecrübelerinin de gözönünde bulundurulduğu görülmek-  
tedir. Meselâ, Mimar Sinan'ın, Bursa'da Şehzade Mustafa Türbesi'nin<sup>20</sup> inşâ-  
sıyla daha önce Kanuni Sultan Süleyman Türbesi'nin<sup>21</sup> inşâsında mimar hali-  
fesi olarak çalışan Mehmed Çavuş'u 1571 yılında görevlendirmesi tesadüfü  
değildir<sup>22</sup>. Türbe inşâsında muhtemelen Mehmed Çavuş'un, Hassa Mimarları  
arasında daha fazla bilgi ve tecrübe sahibi olması nedeniyle bu görev ona veril-  
miştir.

Yukarıda da belirtildiği gibi Hassa Mimarları, Mimarbaşı'nın emri altın-  
da çalıştıklarından dolayı inşâ ve tamir faaliyetlerinde onların asıl görevleri  
Mimarbaşı'nın verdiği işleri yapmaktı. Böylece Mimarbaşı, imparatorlukta-  
ki faaliyetlerini yürütürken en fazla Hassa Mimarları'ndan yararlanmıştı. Hassa  
Mimarları'nın inşâ sürecinde, Mimarbaşı'nın talimatıyla inşaatların teknik  
denetimlerinin sağlanması, temin edilen malzemenin inşaatlarda kullanılabilir-  
liğinin kontrol edilmesi ve gerektiğinde ormanlara ve taş ocaklarına gidererek  
istenilen kalite ve ebadlarda malzemenin temin edilmesi gibi görevlerinin yanı-  
sıra, tamir sürecinde de tamir öncesi, keşif ve raporlarının hazırlanması, tek-  
nik denetimin yapılarak tamirlerin yürütülmesi ve tamirin sonunda Muhasebe  
Defterleri'nin ön denetiminin yapılması ve incelenmek üzere Başmuhasebe  
Kalemi'ne sunulması gibi pekçok görevleri bulunmaktaydı<sup>23</sup>.

Bazı Hassa Mimarları'nın mimarlık meslekleri dışında dergâh-ı âlf çavuş-  
luğu, defterdârlık katipliği gibi bazı görevlerde de buldukları görülmekte-  
dir<sup>24</sup>.

Arşivlerdeki bazı belgelerden, Hassa Mimarlar Ocağı'nda kadrolu ve ulü-  
feli çalışan mimarların dışında, henüz kadroya geçmemiş ve kadrosuz olarak

20 Bkz. Hakkı Önkal, *Osmanlı Hanedan Türbeleri*, Ankara 1992, s.159-163.

21 Bkz. Hakkı Önkal, "*Kanûni'nin Türbesi*", *Uluslararası Mimar Sinan Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 24-27 Ekim 1988), (Yayına Haz:Azize Aktaş-Yasa), Ankara 1996, s.117-123; Önkal, a.g.e., s.149-158.

22 12 Numaralı Mühimme Defteri I, sıra:709, s.430.

23 Emre Madran, "*16. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Restorasyon Etkinlikleri*", *Uluslara-  
rası Mimar Sinan Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 24-27 Ekim 1988), Ankara  
1996, s.129.

24 Bkz. BOA, MAD, nr.559, s.22, 189; KK, nr.231, s.345; A.RSK, Dosya Kısmı, 2/94.

görev yapan daha pekçok mimarın da bulunduğu anlaşılmaktadır. Kayıtlara, kadrolu ve ulûfeli mimarlar geçtiği halde, kadrosuz mimarların sayıları konusunda arşiv belgelerinde herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Bu mimarlardan daha liyâkatlı ve ehliyetli olanlar ancak kadrolu bir mimarın ölümü veya herhangi bir nedenle yerinin boşalmasıyla onun yerine atanmaktaydı. Zaten, Osmanlı devletinde yürütülen imar ve bayındırlık hizmetleri gözönünde bulundurulduğunda bütün bu hizmetlerin sınırlı sayıdaki bir kadro ile yapıldığını ileri sürmek mümkün görülmemektedir.

Başlangıçtan 1802 yılına kadar Hassa Mimarlar Teşkilâtı'na bağlı olarak Mimarbaşı'nın nezâreti altında çalışan ve ocak içerisinde yetişen Hassa Mimarları, hendese ilmini tahsil etmeleri için 1216/ 1802 yılında çıkarılan bir Hatt-ı Hümayun ile Hendesehâne-i Hümayun'a bağlanmıştır<sup>25</sup>. Yapılan bu değişiklik nedeniyle, Ser Mi'maran-ı Hassa Ahmed Nurullah, Hendesehâne-i Hümayun Hocası Hüseyin ve Lağımcı Nazırı İsmail Kâmil o tarihte mevcut kırkbeş<sup>26</sup> mimar halifesinin isimlerini teker teker yazarak, Lağımcı Kannunnâmesi'ne zeyl olunan şartlar gereği bunların Rûs-ı Hümayun Kalemî'ne kaydedilip ellerine Hendesehâne'ye bağlı bulduklarını gösteren ayrı ayrı Rûs-ı Hümayun verilmesi için Divân-ı Hümayûn'a müracaat etmişlerdir<sup>27</sup>. Bunun üzerine, Divân-ı Hümayûn'dan "*Mucebince Rûs-ı Hümayun'a kayd ve başka başka rûsları i'tâ olunmak buyruldu*" şeklinde 17 Ramazan 1216/21 Ocak 1802 tarihinde çıkan yazı ile kırkbeş Hassa Mimar Halifesi Rûs-ı Hümayun Kalemî'ne kaydedilmiş ve her birine ayrı ayrı Rûs-ı Hümayun verilmiştir<sup>28</sup>.

Cemâat-i Mi'mârân-ı Hassa adı verilen Hassa Mimarları'nın sayısı zamana ve ihtiyaca göre değişmekte idi. 932/1526 yılına ait bir ulûfe defterine göre ocağın mevcudu 18 olduğu halde<sup>29</sup>, bundan iki yıl sonra 933-34/1527-28 yılın-

25 BOA, Cevdet Maarif (CM) 3964.

26 Sunulan üst yazıda mimar halifelerinin sayılarının kırkbeş olduğu belirtildiği halde, mimarların isimlerinin yazılı olduğu vesikada toplam kırk altı mimar halifesinin ismi geçmektedir (BOA, CM 3964).

27 BOA, CM3964.

28 BOA, CM 3964.

29 Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA), D.9706/2, v.10a.

da 21'e çıkarken<sup>30</sup>, 1533-34'de 13'e<sup>31</sup>, 1536'da 7'ye inmiştir<sup>32</sup>. Ancak, 1537'de 9'a<sup>33</sup>, 1548'de ise 8'e çıkmıştır<sup>34</sup>. Böylece Hassa Mimarları'nın mevcudu 16.yüzyılın son çeyreğine kadar gedik yani standartlaşmış bir kadro olarak görülmemektedir. Dolayısıyla 16. yüzyılın ilk yarısında Hassa Mimarları'nın sayılarının çok değişkenlik göstermesinin nedeni muhtemelen budur.

Bu dönemlerde, ocağın kadrosunda meydana gelen boşalmalara anında bir atama yapılmadığı gibi, bir boşalma olmadan da tayinlerin yapıldığına tesadüf edilmemektedir<sup>35</sup>. Ancak 16. yüzyılın sonlarında mimar kadroları için gedik tabirinin kullanıldığı ve ocakta meydana gelen kadro boşalmalarında ise o kadroya hemen birisinin atandığı görülmektedir<sup>36</sup>. Boş (mahlûl) bir kadroya (gediğe) atanan mimara o gedikte daha önce tasarruf edilen ulûfenin bir kısmı verilir, geriye kalanı ise ocaktaki diğer mimarlara terakki (zan) olarak dağıtılır veya hazineye bırakılır<sup>37</sup>.

Hassa Mimarları'nın sayısı 1604-1605 yıllarında 39'a kadar yükselmiş<sup>38</sup> bu tarihten itibaren gittikçe artmış 1633-1634 yıllarında 43'e kadar çıkmış<sup>39</sup>, 1651, 1652, 1653, 1655,1656 ve 1659 yıllarında sayıları 42'de sabit tutulmuş<sup>40</sup>, 1660, 1661 ve 1662 yıllarında 40'a inmiş<sup>41</sup>, bu iniş devam ederek 1663 yılında 34'e kadar düşmüş<sup>42</sup> ve bu sayı 1664, 1666 ve 1669 yıllarında da ko-

30 Ömer Lütfi Barkan, "H.933-934(M.1527-1528) Mali Yılına Ait Bütçe Örneği", İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, C.XV, No.1-4, Ekim 1953-Temmuz 1954, s.309.

31 BOA, Küçük Ruznâme Kalemi (D.KRZ), nr. 33118, s.15.

32 BOA, MAD, nr.559, s.13.

33 BOA, MAD, nr.559, s.282.

34 BOA, MAD, nr.7118, s.12.

35 Bkz. BOA, MAD, nr.559, s.113, 300, 320.

36 Bkz. BOA, A.RSK, nr.1470 s.14; A.RSK, nr.1461, s.167; A.RSK nr.1474, s. 243.

37 Bkz. BOA, A.RSK, nr.1474, s.238, 243, 266; KK, nr.253, s.216.

38 BOA, D.KRZ, nr.33120, s.63-64; Turan, a.g.m., s.180-181.

39 BOA, KK, nr.3400, s.96-97.

40 BOA, KK, nr.3399, s.52; nr.3401, vr.55a-b; nr.3402, vr.53b, 54a; nr.3403, vr.54a-b, 55a; nr.3404, s.58b, 59; vr.340544b, 45a.

41 BOA, KK, nr.3406, vr. 45b, 46a; nr.3407, s.93-95; nr.3408, s.80-81.

42 BOA, KK, nr.3409, s.101-102; Ömer Lütfi Barkan, "1070-1071(1660-1661) Tarihli Osmanlı Bütçesi ve Mukayese", İ.Ü.İktisat Fakültesi Mecmuası, C.XVII, Sayı:1-4, s.317.

runmuş<sup>43</sup>, 1670, 1671 ve 1672 yıllarında Hassa Mimarları'nın sayısı bir artışla 35'e çıkmıştır<sup>44</sup>. Ancak, 1674, 1675 ve 1677 yıllarında tekrar 34'e inmiş<sup>45</sup>, 1679 yılında 36'ya<sup>46</sup> 1680'de ise 37'ye kadar çıkmış<sup>47</sup> 1682 yılında ise tekrar 34'e inmiştir<sup>48</sup>. 1683'de 36'ya<sup>49</sup>, 1684'de 39'a<sup>50</sup>, 1686'da ise 41'e kadar çıkmıştır<sup>51</sup>. Ancak bu çıkış fazla sürmemiş, 1687'de 38'e<sup>52</sup>, 1688'de 36'ya<sup>53</sup> ve 1691 yılında ise tekrar 34'e kadar inmiştir<sup>54</sup>.

Böylece, Hassa Mimarları'nın sayısı, 16.yüzyılın başından 1691 yılına kadar 14 ilâ 42 arasında sürekli bir değişkenlik göstermiş, devamlı surette sabit bir kadro ve sayıda tutulamamıştır. 19 Ramazan 1102/16 Haziran 1691 tarihinde mevcut 34 Hassa Mimarı'ndan "*on bir nefer üstad ve bina ahvalinde vukufu olanlar intihâb olunub(seçilip)*" geriye kalan 23 mimarın işine son verilmiştir<sup>55</sup>. Ayrıca bu 11 mimara toplam 137 akçe yevmiye ödenmiştir. Osmanlı Arşivleri'ndeki bazı defterlerdeki kayıtlardan, Hassa Mimarları'nın mevcudunun, 1692, 1693 ve 1694 yıllarında da yine 11 olduğu anlaşılmaktadır<sup>56</sup>.

Araştırmalarımızda Hassa Mimarları'nın 18.yüzyıldaki sayıları hakkında herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ancak bu yüzyılın içerisinde de tıpkı 16. ve 17. yüzyıllarda da olduğu gibi, 17.yüzyılın sonları hariç, standart bir sayıda tutulmadığını tahmin etmekteyiz. Nitekim, sayılarının 1802 yılında 45'e kadar çıkması bu görüşümüzü teyid etmektedir<sup>57</sup>.

43 BOA, KK, nr.3410, s.58-59; nr.3411, s.109-111; nr.3412, vr.51a, b; Ömer Lütfi Barkan, "*1079-1080 (1669-1670) Malî Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi ve Ekleri*", *İ.Ü.İktisat Fakültesi Mecmuası*, C.XVII, Ekim 1955-Temmuz 1956, No.1-4, s.230.

44 BOA, KK, nr.3413, vr.52b, 53a; nr.3414, s.115; nr.3415, s.87-88.

45 BOA, KK, nr.3416, vr.21a-b; nr.3417, s.51-52; nr.3419.

46 BOA, KK, nr.3420, vr.50a-b.

47 BOA, KK, nr.3421, s.102-103.

48 BOA, KK, nr.3423, vr.49a-b.

49 BOA, KK, nr.3424, s.96-97.

50 BOA, KK, nr.3425, vr.47a-b, 48a-b.

51 BOA, KK, nr.3426, s.97-98.

52 BOA, KK, nr.3427, s.112-113.

53 BOA, KK, nr.3428, vr.60a-b.

54 BOA, KK, nr.3430, s.117-118.

55 BOA, KK, nr.3430, s.117-118.

56 BOA, KK, nr.3430, s.105; nr.3432, s.110; nr.3433, s.106; nr.3435, s.123.

57 BOA, CM, nr.3964.

Hassa Mimarları arasında birçok gayri müslim de bulunuyordu. 1526-1528 tarihleri arasında ocak mensupları içinde hiç bir gayri müslim adına rastlanılmadığı halde, 1582 yılında sefere memur edilen 17 Hassa Mimarı'ndan 9 unun müslüman olmadığı<sup>58</sup> ve 17. yüzyılda bunların nisbetinin %40 a hattâ %43 e kadar çıktığı, fakat yüzyılın sonlarında azalarak %5 e düştüğü, 18. yüzyıldan itibaren ise bu nisbetin yeniden değişerek gittikçe yükselen bir seyir takip ettiği belirtilmektedir<sup>59</sup>.

1533-34 yılındaki 12 Hassa Mimarı'ndan sadece ikisi gayri müslimdir. Bu iki mimardan biri olan Portekizli Kaptan Françesko muhtemelen gemi inşaatı ile ilgili işlerle görevliydi<sup>60</sup>. Ayrıca Françesko bu yıllarda 50 akçe, 1537 yılında ise 60 akçe ulûfe ile Mimarbaşı'ndan da fazla ücret almaktaydı<sup>61</sup>.

#### a) Yetişmeleri

Ahlat mezartaşlarındaki imza kitâbelerinde rastlanılan gulâm, şakirt, çırak, kalfa ve üstad sıfatları, Selçuklular döneminde sanatçıların mesleklerindeki durumlarını gösteren mertebeleri belirlemektedir<sup>62</sup>. Ayrıca bu sıfatlar, yapı sanatçıları arasındaki hiyerarşik yapıyı ve Anadolu Selçuklu döneminde yapı sanatçılarının usta-çırak ilişkisi çerçevesinde yetiştirildiğini de göstermektedir.

Osmanlılarda ise mimarların eğitimleri konusu kesin olarak aydınlatılmış değildir. Ancak genel kanaate göre mimarlar, tıpkı Selçuklularda da olduğu gibi, usta çırak ilişkileri çerçevesinde yetişmekteydi. Çalışmalarımız sırasında bunun aksini gösteren herhangi bir arşiv belgesine rastlanılmadığı gibi, Rebiyülevvel 1160/Mart 1747 tarihli bir belgedeki bilgiler bu görüşü destekler mahiyettedir<sup>63</sup>. Buna göre, Hassa Mimarları'ndan Hüseyin Halife bin Ömer'in yaşlı ve hasta olduğu belirtilerek, kalelerin keşif ve tamirine gitmeye artık

58 BOA, MD 44, sıra: 244, s. 131; Ahmet Refik Altınay, *Türk Mimarları*, (Haz:Zeki Sönmez), Sander Yayınları, İstanbul 1977, s.127; Mehmet Ali Ünal, *Mühimme Defteri 44*, İzmir 1995, s.112-113.

59 Turan, a.g.m., s.160.

60 BOA, D.KRZ, nr.33118, s.15.

61 BOA, MAD, nr.559, s.13, 282.

62 Beyhan Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları*, Ankara 1992, s.87.

63 BOA, İbnülemin Tevcihat (İET) 2525.

muktedir olmadığı sebebiyle<sup>64</sup> yerine, yetiştirdiği ve fenni mimaride maharet hâsıl ettirdiği, Hassa Mimarı mülâzımlarından Usta İsmail bin Abdullah Halife'nin görevlendirilmesi istenmiştir<sup>65</sup>. Ayrıca Hüseyin Halife'nin, Harc-ı Hassa İstanbul Malı'ndan aldığı yevmi beş akçe ulûfesinden üç akçesini kendi arzusuyla Usta İsmail bin Abdullah'a verilmesini istediği de belirtilmiştir<sup>66</sup>. Böylece, dönemin Mimarbaşısı Hacı Mustafa'nın i'lâmıyla, Hüseyin Halife'nin yevmi beş akçelik ulûfesinin üç akçesine İsmail bin Abdullah, geriye kalan iki akçeye ise kendisi mimar olmak üzere atamaları yapılmış ve her ikisine de ayrı ayrı mimarlık beratları verilmiştir<sup>67</sup>.

Osmanlı devletinde devşirilen Acemi-Oğlanlar'ın bir kısmı, Sultanlar, Yeniçeri Ağası ve Vezirlerce yaptırılan inşaatlarda çalıştırılırdı<sup>68</sup>. Dolayısıyla devşirme olan Mimar Sinan'ın daha ziyade yapı işlerinde görevlendirildiği tahmin edilmektedir<sup>69</sup>. Buna göre, Mimar Sinan'ın Acemi Ocağı'nda edinmiş olduğu dülgelik sanatının giderek yapı ustalığına dönüştüğü, inşaat işlerinde çalışırken de mimarlığı ustalardan görerek öğrendiği, katıldığı seferlerde köprü kale gibi askerî amaçlı tesislerin yapımında ve ele geçirilen şehirlerdeki önemli yapıların tamirinde de çalışarak bilgi ve tecrübesini artırdığı kabul edilmektedir<sup>70</sup>.

Hassa Mimarları'nın başı olan Mimar Ağalar, İstanbul'da ikâmet etmekte olup İstanbul dışına ancak görevleri icabı çıkmaktaydılar. Bu nedenle, İstanbul'da inşa ve tamir edilen yapılarla genellikle bizzat kendileri ilgilenmişlerdir. Ayrıca, emirleri altındaki mimarları, mimar halifelerini ve mimar çıraklarını bu yapılarda kendi kontrolleri altında çalıştırarak yetişmelerine katkıda bulunmuşlardır. Bu bakımdan, özellikle 16. yüzyılda Mimar Sinan'ın, İstanbul'da yapmış olduğu eserlerde emri altındaki mimar halifelerini ve çıraklarını çalış-

---

64 BOA, İET 2525.

65 BOA, İET 2525.

66 BOA, İET 2525.

67 BOA, İET 2525.

68 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C.II, Ankara 1964, s.555; Ömer Lütfi Barkan, *Süleymaniye Câmi ve İmareti İnşaatı (1550-1557)*, C.I, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1972, s.108-129.

69 Aptullah Kuran, *Mimar Sinan*, Hürriyet Vakfı Yayınları, I.Baskı, İstanbul 1986, s.18.

70 Kuran, a.g.e, s.18.



tırarak, İstanbul'u her türlü pratik ve uygulamalı mimarî bilginin öğretildiği bir mimarlık fakültesi şekline sokmuş olduğunu söyleyebiliriz.

Böylece, Mimar Sinan'ın nezaretinde mimarlık eğitim ve öğretimini tamamlayan mimar adayları, yine onun vermiş olduğu yetkiyle Osmanlı İmparatorluğu'nun dahilindeki yapıların inşâ veya tamirleriyle görevlendirilmişlerdir. Nitekim, Kanuni Sultan Süleyman'ın Türbesi'nde Mehmed Çavuş'u mimar halifesi olarak çalıştıran Mimar Sinan, Mehmed Çavuş hakkında "*Yarar üstâd ve hüdmetinin uhdesinden gelür*" ifadesiyle, onun artık yetişmiş bir mimar olduğunu vurgulayarak, Bursa'da Sultan II.Selim'in kardeşi Şehzade Mustafa'nın Türbesi'nin inşâsıyla görevlendirmiştir<sup>71</sup>.

Çıraklık döneminde bir Hassa Mimarî'nin denetiminde veya Hassa Mimarlar Ocağı'na bağlı olmadan da bazı kişilerin serbest çalışarak, yaptıkları eserlerde mimarlık maharet ve yeteneklerini ispatlamak suretiyle kendilerine maaş bağlanarak Hassa Mimarları arasına dahil edilmişlerdir. Meselâ Şam Beyler Beyi'nin, Divân-ı Hümâyûn'a mektup göndererek, Şam'daki İmaret-i Amire'nin inşâsını başarıyla bitiren Todoros adlı zımminin, mîri akçe ile mimar yapılması isteği<sup>72</sup>, 23 Ramazan 967/17 Haziran 1560 tarihli bir hükümlü olumlu karşılanmıştır<sup>73</sup>.

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde, hemen hemen bütün sanatçılar kendi meslekleriyle ilgili bir Ehl-i Hiref Teşkilâtı'na bağlıydı. Bu teşkilâtlar, hem bir sendika, hem de sanat ve zenaatkârlık işlerinin kalitesini denetleyen toplumsal bir kurumdu. Genellikle çırak-kalfa-usta ilişkisi içerisinde hiyerarşik bir meslek eğitimi yapılmaktaydı. Bir sanatçı adayının bu aşamaları geçmesi başarısını simgeleyen törenlerle oluyordu<sup>74</sup>.

Mimar aday adayı yani şakirt olarak ocağa intisap edenler, Mimarbaşı'nın ve kıdemli mimarların nezaretinde yetişerek Hassa Mimarları arasına girerlerdi. Bunun yanı sıra, Cebeci Ocağı, Top Arabacıları vb.devletin diğer birimlerinde görev yapanlardan mimarlığa kaabiliyeti olanlar da ocağa alınırlardı<sup>75</sup>.

71 12 Numaralı Mühimme Defteri I, sıra: 709, s. 430.

72 BOA, MD 4, sıra: 898, s.87.

73 BOA, MD 4, sıra: 898, s.87.

74 Selçuk Mülayim, *Sanata Giriş*, 2. Baskı, İstanbul 1994, s.45.

75 BOA, KK,nr.253, s.75; A.RSK, 1474, s.241.

Hassa Mimarlar Teşkilâtı'nın bir çeşit mühendislik-mimarlık mektebi olduğu belirtilmektedir. Az bir ulûfe ile teşkilâta girenler, Mimarbaşılardan ve kıdemli halifelerin nezâretinde yetişir ve kademeleri aşarak Ser-Mimârân-ı Hassalığa kadar yükselirlerdi. Hassa Mimarları'nın yetişmeleri için tatbikatın yanısıra teorik bilgiler de veriliyordu<sup>76</sup>. İstanbul'daki mimarlar Sedefkârlar Kârhanesi'nde, nazârî olarak hendeseye dair okunan kitaplardan sonra, büyük üstadların yanında yıllarca fiilî olarak çalışarak mesleğin esasını öğrenirdi<sup>77</sup>. Mesalâ Sedefkâr Mehmet Ağa, önce yirmi yıl kadar Mimar Sinan, ondan sonra da Dalgıç Mehmed ve Davud Ağa'ların maiyyetinde çalışmıştı<sup>78</sup>.

Sultan Ahmed Camii'nin mimarı Mehmed Ağa hakkında Cafer Çelebi tarafından 1023/1623 yılında yazılan ve Mehmed Ağa'nın hal tercemesinden başka, "hendese"nin tarifi ve "mimar" kelimesinin açıklamasından başlayarak mimarlığa ait terimlerden, mermer ve taş çeşitlerinden, zira, parmak, ayak, adım, mil, fersah, dönüm ve evlek hesaplarından, yapılara ve onların detaylarına ait resimlerinden ve inşaat işlerinde çalışanlardan bahseden *Risale-i Mimâriye'nin*<sup>79</sup>, mimarların teorik bilgilerini artırmak amacıyla telif edilen eserlerin tipik bir örneğini teşkil ettiği belirtilmektedir<sup>80</sup>.

Ayrıca Enderun Mektebi<sup>81</sup> ise, "Sarayın mimarını, nakkaşını, ressamını, hattatını, katibini, imamını, müezzinini, müneccimini, müverrihini, şairini, alimini, silahşorunu, hanendesini, sazandesini, nüktedanını, soytarisını yetiştirir hatta çok defa Türk devletinin seraskerini, kazaskerini, sadrazamını, kapitanı deryasını, valilerini, elçilerini"<sup>82</sup> yetiştiren yüksek düzeyde bir akademi idi<sup>83</sup>. Dolayısıyla, Osmanlı devletinde "en kuvvetli hafız ve müezzinlerin, en

76 Ş. Turan, a.g.m., s.177; Orhan Erdenen, "Eski Mimarlarımızın Yetiştirmeleri", *Mimarlık*, VI(32), İstanbul 1966, s.19-22.

77 Tahsin Öz, *Mimar Mehmet Ağa ve Risale-i Mimariye*, İstanbul 1944, s.6.

78 Bkz. Öz, a.g.e, s.7-13.

79 Bkz.Orhan Şaik Gökyay, "Risale-i Mimariyye-Mimar Mehmet Ağa-Eserleri", *Ord.Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara 1976, s.107-206.

80 Turan, a.g.m., s.177-178.

81 Enderun Mektebi hakkında geniş bilgi için bkz. İ.Hakkı Baykal, *Enderûn Mektebi Tarihi*, C.I, İstanbul 1953; Ülker Akkutay, *Enderûn Mektebi*, Ankara 1984.

82 Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, C.I-II, Eser Matbaası, İstanbul 1977, s.16.

83 Yılmaz Öztuna, "Osmanlı Saray Üniversitesi Enderûn", *Hayat Tarih Mecmuası*, Sayı:1, Şubat 1972, s.10-13; Reşad Ekrem Koçu, "Osmanlı Sarayında Enderûn Teşkilâtı", *Hayat Tarih Mecmuası*, Sayı: 7, Ağustos 1972, s.31-35.

*hassas şair ve ediplerin, en cesur asker ve kumandanların, en mahir sanatkarların, mimarların, ressamların, nakkaşların, musikişinaşların, hattatların, en değerli alim ve müverrihlerin* <sup>84</sup> Enderun'dan mezun olanlar arasından yetiştiği belirtilmektedir. Burada, özellikle merkezî otoritenin sanatçı kadrosu yetiştirilir, halı, minyatür ve diğer el sanatları üreten atölyelerin sanatçı çekirdeği oluşturulurdu <sup>85</sup>. Buna göre, Enderun öğrencileri arasında, *"başka bir fende, bir sanatta ihtisas kesbetmek isteyenler müsait gün ve saatlerde ayrı bir muallimden iktisabı feyz için müsait zamanlarda serbest bırakılır ve bu fen ve sanati öğrenenler ayrıca ihsana ve taltife nail olarak teşvik edilirdi."* <sup>86</sup>

Enderun'da, öğrencilerin sanatla ilgili öğrendikleri bilgileri pratiğe uygulama imkânı sağlamak amacıyla yönelik bir kârhânenin yani atölyenin bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Risale-i Mimari'de anlatılanlara göre, *"Bir adam, bu güzel ilmi (hendeseyi) ve bu az bulunur fenni bilmedikçe eksiksiz "sadefkârlık" a gücü yetmez ve mimarlık sanatında gereği gibi üstad ve mâhir olmaz"* <sup>87</sup>. Böylece hendese ilmini tahsil etmeyen mimarlık sanatında gereği gibi üstad ve mahir bir mimar olamayacağının belirtilmesi fikri, mimarların Enderun'da hendese öğrendiklerini dolayısıyla mimarların meslekleriyle ilgili teorik bilgileri Enderun Mektebi'nde öğrendiklerini açıkça göstermektedir.

Ayrıca Risale-i Mimariye'de, Mehmet Ağa'nın sadefkârlık ve mimariye nasıl merak sardığı ve bu mesleklere nasıl başladığı anlatılırken, onun bir öğrencinin elinde hendeseye ait bir kitabı okurken, pür dikkat dinlemesini kârhânedeki üstadların görüp, kitabı okuyan öğrenciye dönerek, *"İşbu oğlan, senin araştırmalarını beğenüp sadefkârlık ve mimarlık sanatlarına arzu gösterdi"* demelerinin sebep olduğunun belirtilmesi olayı da, Enderun'da mimarlık eğitimi ve öğretiminin yapıldığının başka bir delili sayılabilir <sup>88</sup>.

84 Ergin, a.g.e, s.17.

85 Mülayim, a.g.e., s.45.

86 Ergin, a.g.e, s.16.

87 Gökyay, a.g.m., s.128.

88 Gökyay, a.g.m., s.131.

## b) Atanmaları

Hassa Mimarlar Ocağı'ndaki yükselmeler ve boş kadrolara atamalar Ser Mi'mârân-ı Hassa'nın teklifi üzerine<sup>89</sup>, ya Divân-ı Humâyûn'ca ya da Sadr-âzam'ın buyrultusu ile yapılmaktaydı<sup>90</sup>. Mimarân-ı Hassa Cemaati'nde mimar olanların herhangi bir sebeple bu görevlerinden ayrılmalarında yerlerine, diğer mimarlar arasından "*erbab-ı istihkak*" olanlar atanırdı<sup>91</sup>. Meselâ, Sefer Mimar-ı Rüstem'in ölümü üzerine yerine, Mimarbaşı Sinan'ın teklifiyle, 20 Şaban 963/19Aralık 1556 tarihinde mermercilik hizmetinde bulunan Mustafa bin Abdullah Divân-ı Humâyûn tarafından atanmıştır<sup>92</sup>. 18. yüzyılın sonlarında Mehmed Reşid Halife'nin ölümüyle boş kalan Hassa Mimarlığı'na ise Ser Mi'mârân-ı Hassa Mehmed Arif'in teklifi ve Sadrâzam'ın buyrultusu ile 29 Cemaziyelevvel 1212/19 Aralık 1797 tarihinde "*Ocağ-ı mi'mârî mülâzimlerinden Esseyid Ahmed Nesib*" tayin edilmiştir<sup>93</sup>.

Hassa Mimarlığı'na atamalarda bu uygulamaya, III.Selim (1789-1807) zamanında kurulan Mühendishane-i Berrî-i Humâyûn'dan (1795) mimar çıkmağa başlayınca kadar devam etmiş, 1216 (1801-1802) yılında ise yeni bir nizama bağlanmış, cemaat içindeki kethüdalık, kâtiplik, mermercilik, minarecilik v.b. gibi hizmetlerin atamaları, eskiden olduğu üzere Mimarbaşılardan tekliflerine bırakıldığı halde, Hassa Mimarları'nın ancak Hassa Mimarbaşı ile Mühendishane-i Humâyûn Nâzırı ve Mühendishane-i Humâyûn Hocası'nın müşterek arzları üzerine atanmaya başlanmıştır<sup>94</sup>. Ancak bu uygulama da, 1222/1807 senesinde dönemin Mimarbaşısının 22 Zilkade 1222/21 Aralık 1807 tarihinde Divân-ı Humâyûn'a bir takrir sunarak, mimarların sadece Hassa Mi-

89 Bkz. BOA, MD 2, sıra:1037, s.101; MD 4, sıra:2109, s.202; A.RSK, nr.1461, s.167; A.RSK, nr.1475, s.2; A.RSK, nr.1470, s.14, 20; KK, nr.218, s.105; KK, nr.253, s.216; KK, nr.248, s.6; KK, nr.246, s.172, 188, 221.

90 Selçuk Mülayim, "*Mimar Sinan ve Halefi*", *Uluslararası Mimar Sinan Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara, 24-27 Ekim 1988), (Yay.Haz:Azize Aktaş-Yasa), Ankara 1996, s.347;Turan, a.g.m., s.160.

91 Bkz.BOA, CM 6605.

92 BOA, MD 2, sıra:1037, s.101; Turan, a.g.m., s. 184.

93 BOA, Cevdet Saray (CS) 950; Turan, a.g.m., s.185.

94 BOA, CS 3970; Turan, a.g.m., s. 160-161, 186.

marbaşısı'nın arzıyla atanmasını istemesine kadar devam etmiştir<sup>95</sup>. Mimarbaşısı'nın bu isteği üzerine çıkan Hatt-ı Hümayun'da, yeniden verilen nizama göre mimar atamalarının, Rûs-ı Hümayun ve Başmuhasebe Kalemleri'ne kaydedilmediği belirtilip, sadece der-kenar olunmasının zaten uygulanan kurallardan olduğu hatırlatılarak, bundan böyle yapılacak atamaların Hassa Mimarlar Ocağı'na ilmihaber verilmek suretiyle Başmuhasebe ve Rûs-ı Hümayun Kalemleri'ne kaydedilerek yapılması istenmiştir<sup>96</sup>.

### c) Ücretleri

Mimar Ağalar da dahil olmak üzere Hassa Mimarlar Ocağı müntesiplerinin hepsi de ulûfeli idiler. Ancak ulûfe miktarları sabit olmayıp zamana ve Osmanlı devletinin mâli durumuna göre değişmekte idi. Ulûfeler 16.yüzyılda daha yüksek olduğu halde, akçenin değerinin bir hayli düştüğü 17.yüzyılda eski miktarını dahi muhafaza edemiyerek bir kaç istisna dışında gittikçe azalmıştır. Bunda, devletin ekonomik sıkıntılarının yanısıra, inşaat işlerinin azalması, artık Mimar Sinan veya Mimar Davud ayarında bir Mimarbaşısı'nın yetişememesi ve bundan dolayı da Hassa Mimarlar Teşkilâtı'nın eski önemini kaybetmesinin rolü de büyüktür<sup>97</sup>.

Hassa Mimarları maaşlarını Küçük Ruznâme Kalemi'nden almaktaydılar. İnşaat faaliyetleri ve seferlerdeki hizmetleri nedeniyle maaşlarına bazen terakki de yapılırdı<sup>98</sup>.

Hassa Mimarları'nın, padişahların hanedan mensuplarının ve vezirlerin yaptırdığı, başlangıçta özel girişim gösteren ancak işin bitiminde vakıf kuruluşu haline dönüşen inşaatlardan, mimarlık harcı ya da başka bir ad altında bir mimarlık ücreti alıp almadıklarına dair henüz kesin bir bilgiye sahip değiliz. Kamu yararına yönelik bu türlü inşaatlar sonradan vakıf kuruluşu haline getirilmekle beraber, bunların vakfiyeleri düzenlenmeden vakıf binalar şeklinde

95 BOA, CS 3970.

96 Detaylı bilgi için bkz. BOA, CS 3970.

97 Turan, a.g.m., s.162.

98 Bkz.BOA, KK, nr.244, s.103.

telâkkî edilmiş olmaları düşünülemez. Bu bakımdan, bu çeşit inşaatlarda Hassa Mimarları'nın emeklerinin, bir devlet görevlisi olarak aldıkları resmi maaş ve gelirlerinin dışında, ancak ihsan şeklindeki maddi ödüllendirmelerle karşılanmış olduğunu söyleyebiliriz<sup>99</sup>. Nitekim, gerek yapıların inşâ süreçlerinde gerekse işin bitiminde inşaat sahiplerince Hassa Mimarları'na ihsanlarda bulunduğu Osmanlı tarihlerinde ve arşiv belgelerinde bir hayli bilgi bulunmaktadır.

Hassa Mimarları veya halifeleri İstanbul dışında görevlendirildiklerinde kendilerine görev süresince ödenen ücretin dışında derecelerine göre harcırah da ödenmiştir. Mimar halifesi Hasan Halife Divân-ı Hümâyûn'a sunmuş olduğu arzıhalinde, ferman-ı âli ile Meriç Irmağı'ndaki köprü'nün keşfine memur olduğunu belirterek, eskidenberi böyle görevlendirilen mimarlara harcırah ödenmediği için kendisinin harcırahına dair yazının Başmuhasebe'den çıkarılmasını talep etmiştir<sup>100</sup>. Defterdar'a havale edilen bu istek olumlu karşılanarak, 13 Cemaziyelevvel 1179/ 28 Ekim 1765 tarihinde Hasan Halife'ye 50 kuruş harcırah verilmesi kararlaştırılmıştır<sup>101</sup>. Ayrıca, 1763 yılında Mimarbaşı Mehmed Tahir Ağa<sup>102</sup> ile Edirne'deki binaların keşfine giden iki mimar halifesinden her birine 75'er kuruş, ocak kâatibi Emin'e ise 100 kuruş<sup>103</sup>, 1789 da yine aynı görevle Edirne'ye gönderilen Mustafa Halifeye ise 50 kuruş harcırah verilmiştir<sup>104</sup>.

## KAYNAKLAR

### A)ARŞİV BELGELERİ

1) Başbakanlık Osmanlı Arşivi Belgeleri

a) Kamil Kepeci (KK):62, 218, 231, 242, 244,246, 248, 253, 3399, 3401,3402, 3404, 3406, 3407, 3408, 3409, 3410, 3411, 3412, 3413, 3414, 3415, 3416, 3417, 3419,

99 Cezar, a.g.e, s.374.

100 BOA, Cevdet Nafia (CN) 2562.

101 BOA, CN 2562.

102 Mimarbaşı Mehmed Tahir hakkında bkz. Muzaffer Erdoğan, "Onsekizinci Asır Sonlarında Bir Türk Sanatkârı Hassa Başmimarı Mehmed Tahir Ağa, Hayatı ve Mesleki Faaliyetleri", *Tarih Dergisi*, C.VII, Sayı: 10, İstanbul, Eylül 1954, s.157-180.

103 BOA, CS 599; Turan, a.g.m., s.191-192.

104 BOA, CS 5122.

- 3420, 3421, 3423, 3424, 3425, 3426, 3427, 3428, 3430, 3432, 3433, 3435.  
 b) Ru'ûs Kalemi (A.RSK): 1461, 1470, 1474, 1475; Dosya Kısmı, 2/94.  
 c) Mühimme Defterleri (MD): 2, 4, 12, 44.  
 d) Maliyeden Müdevver Defterler (MAD): 559, 7118.  
 e) Küçük Ruznâme Kalemi (D.KRZ): 33118, 33120.  
 f) Ali Emiri IV. Mehmed: 1044, 2000.  
 g) İbnülemin Tevcihât (İET): 2525.  
 h) Cevdet Saray (CS): 599, 950, 3970, 5122.  
 i) Cevdet Maarif (CM): 3964, 6605.  
 j) Cevdet Belediye (CB): 674.  
 k) Cevdet Nafia (CN): 2562.

2) Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Belgeleri: D.9706/2.

## B) DİĞERLERİ

AKKUTAY, Ülker, Enderûn Mektebi, Ankara 1984.

ALTINAY, Ahmet Refik, Türk Mimarları, (Haz:Zeki Sönmez), Sander Yayınları, İstanbul 1977.

BARKAN, Ömer Lütfi, "1070-1071 (1660-1661) Tarihli Osmanlı Bütçesi ve Mukayese", İ.Ü.İktisat Fakültesi Mecmuası, C.XVII, Sayı: 1-4, ss.303-347.

\_\_\_\_\_, "1079-1080 (1669-1670) Mali Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi ve Ekleri", İ.Ü.İktisat Fakültesi Mecmuası, C.XVII, Ekim 1955-Temmuz 1956, No.1-4, s.225-303.

\_\_\_\_\_, "H.933-934 (M.1527-1528) Mali Yılına Ait Bütçe Örneği", İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, C.XV, No.1-4, Ekim 1953-Temmuz 1954, ss.251-329.

\_\_\_\_\_, Süleymaniye Câmi ve İmareti İnşaatı (1550-1557), C.I, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1972.

BAYKAL, İ.Hakkı, Enderûn Mektebi Tarihi, C.I, İstanbul 1953.

CEZAR, Mustafa, Tipik Yapılarıyla Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi, Mimar Sinan Üniversitesi Yayını no:9, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1985.

DÜNDAR, Abdulkadir, Arşivlerdeki Plân ve Çizimler Işığında Osmanlı İmar Sistemi, (Basılmamış Doktora Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999.

ERDENEN, Orhan, "Osmanlı Devri Mimarları, Yardımcıları ve Teşkilâtları", Mimarlık, 4. Yıl, Sayı:27, Ocak 1966, ss.15-18.

\_\_\_\_\_, "Osmanlılarda Mimarlık Teşkilâtı", Hayat Tarih Mecmuası, II/12 (İstanbul 1967), ss.47-50.

\_\_\_\_\_, "Eski Mimarlarımızın Yetişmeleri", Mimarlık, VI(32), İstanbul 1966, ss.19-22.

ERDOĞAN, Muzaffer, "Onsekizinci Asır Sonlarında Bir Türk Sanatkârı Hassa Başmimarı Mehmed Tahir Ağa, Hayatı ve Meslekî Faaliyetleri", Tarih Dergisi, C.-VII, Sayı: 10, İstanbul, Eylül 1954, ss.157-180.

- ERGİN, Osman Nuri, **Türk Maarif Tarihi**, C.I-II, Eser Matbaası, İstanbul 1977.
- GÖKYAY Orhan Şaik Gökyay, "*Risale-i Mimariyye-Mimar Mehmet Ağa-Eserleri*", Ord.Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, ss.113-215.
- KARAMAĞARALI, Beyhan, **Ahlat Mezar Taşları**, Ankara 1992.
- KOÇU, Reşad Ekrem, "*Osmanlı Sarayında Enderûn Teşkilâtı*", **Hayat Tarih Mecmuası**, Sayı: 7, Ağustos 1972, ss.31-35.
- KURAN, Aptullah, **Mimar Sinan**, Hürriyet Vakfı Yayınları, I.Baskı, İstanbul 1986.
- MADRAN, Emre, "*16. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Restorasyon Etkinlikleri*", **Uluslararası Mimar Sinan Sempozyumu Bildirileri** (Ankara, 24-27 Ekim 1988), Ankara 1996, ss.125-130.
- MÜLAYİM, Selçuk, "*Mimar Sinan ve Halefi*", **Uluslararası Mimar Sinan Sempozyumu Bildirileri**, (Ankara, 24-27 Ekim 1988), (Yay.Haz: Azize Aktaş-Yasa), Ankara 1996, ss.347-351.
- \_\_\_\_\_, **Sanata Giriş**, 2. Baskı, İstanbul 1994.
- ÖNKAL, Hakkı, "*Kanûni'nin Türbesi*", **Uluslararası Mimar Sinan Sempozyumu Bildirileri** (Ankara, 24-27 Ekim 1988), (Yayına Haz:Azize Aktaş-Yasa), Ankara 1996, ss.117-123.
- \_\_\_\_\_, **Osmanlı Hanedan Türbeleri**, Ankara 1992.
- ORGUN, Zarif, "*Hassa Mimarları*", **Arkitekt**, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası 1939 ss.3-12.
- ORHONLU, Cengiz, "*Şehir Mimarları*", **Osmanlı Araştırmaları II**, İstanbul 1981, s.1-30.
- ÖZ, Tahsin, **Mimar Mehmet Ağa ve Risale-i Mimariye**, İstanbul 1944.
- ÖZTUNA, Yılmaz, "*Osmanlı Saray Üniversitesi Enderûn*", **Hayat Tarih Mecmuası**, Sayı:1, Şubat 1972, ss.10-13.
- SÖNMEZ, Zeki, "*Mimar Sinan ve Hassa Mimarlar Ocağı*" **Mimar Sinan Dönemi Türk Mimarlığı ve Sanatı**, (Haz:Zeki Sönmez), İstanbul 1988, s.251-258.
- TURAN, Şerafettin, "*Osmanlı Teşkilâtında Hassa Mimarları*", **Tarih Araştırmaları Dergisi**, Cilt:1, Sayı:1, Ankara Üniversitesi Basımevi 1964, ss.157-202.
- ÜNAL, Mehmet Ali, **Mühimme Defteri 44**, İzmir 1995.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, **Osmanlı Tarihi**, C.II, Ankara 1964.



Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5

## İrfan Ordusunun Temelleri Türklerde Medreseler (Karahanlı, Selçuklu ve Beylikler Devri Medreseleri)

*Altan Çetin\**

### Giriş

Devletin temel müesseslerini zihniyet bağlamında değerlendirmek gerekir. Bir ağacın meyvesi tohumundaki istidatta saklı olduğu kadar onu toprağa attıran ziraatçi düşüncede de gizlidir. Devletin karakteri müesseseleri ile örtüşür. Bu anlamda her devletin- ki o medeni düzeyde toplulukların neticesidir- temel aldığı/esinlendiği bir birikim ve düşünce tarihselliği vardır. Bu millet ruhuyla ona ölçü veren mananın imtizacıdır. Yani bu milli boyutun zaman üstü düşünceyle terkininin faal/fonksiyonel bir ortaklığıdır. Ortaçağlarda bu anlamda ortaklığın zaman üstü kısmını büyük oranda inanca ait değerler belirliyordu.

---

\* Araş. Gör., Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

İnanç sistemi, kültürleşmenin, belli bir kültüre tâbi olmanın/geçmenin en güçlü aracıdır. Tarihte din, insana ve topluma bir yaşam ve davranış çerçevesi vermiştir. Fakat, dinden kültüre eklenen kültür değerleri ve davranışları da değişir, otokton kültürle yeni bir terkip vücut verir<sup>1</sup>. Türklerin İslâm dinine girmeleri yukarıda ifade edilen sosyolojik hakikatin paralelinde bir gelişmeyi sağlamıştır.

Türklerin din tarihiliği yeni dinin evrensel anlamıyla imtizaç edince mütemadi medeniyet dairelerinden birisinin temeli daha atılmış oldu. Türkün millet ruhunda bulunan potansiyel enerji yeni zihniyetine/medeniyetine hizmet adına harekete geçmiştir.

Türkler İslâm medeniyet dairesine girişle çağlarını yakalamış oldular. Din ve toprak düzeni esaslarına müstenid olduğu söylenebilecek bir çağa geçiş yaptılar. Bu durum onların muhtelif dinamiklerinde de bir inkılabı mündemiçtir. Onlar tarihi birlikteliği yaşamakla birlikte aslında yan-göçebe hayat tarzları ile bir önceki çağın çağdaşı idiler. Türkler İslâm'a girişten sonra çağdaşlaşma kozasının içinden lider güç olarak çıkmışlardır. Türklerin İslâm medeniyeti dairesine girmeleri; ve bu topluluk içinde bir süre sonra idareci vasfı kazanmaları onları bu medeniyetin müesseselerinin de teşkiline adeta vazifeli kılmıştır. Bu anlamda Türkler İslâm dünyasında pek çok kurumun banisi olma şerefini kazanmışlardır. Türklerin kurduğu bu müesseseler daha sonraki zamanlar için birer örnek olmuştur. Mesela, Büyük Selçuklu Devleti Müslüman ülkelerin ortasında kurulmuş ve bütün, siyasi, iktisadi, dini icraatı doğrudan doğruya bu memleketlerin meselelerine, Türk ve yerli Müslüman halkın arzu ve ihtiyaçlarının tatminine yönelmişti. Böylece kaynaşmayı gerçekleştirmek suretiyle Türk-İslâm devlet ve cemiyetini meydana getirmeyi başaran Büyük Selçuklu Devleti sonraki bin yıla damgasını vuran bir büyük çağ vasfı taşımaktadır<sup>2</sup>.

10. asırdan itibaren İslâm ülkelerinde uzaklaşan Abbasi ülkesinde lüks ve israf artarken, Selçuklular Türk-İslâm sosyal devlet geleneğini önce Türkistan'da sonra Anadolu'da yaşatmışlardı. Nitekim ne Selçuklulardan ne de kla-

1 Halil İnalçık, "Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı", Doğu Batı, S. 5, Kasım-Ocak 1998-99, Ankara, 1998, s.11- 12.

2 İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, İstanbul, 1989, s. 342.

sik Osmanlı döneminden günümüze mükemmel bir saray kalmamakla birlikte halen kullanılan camiler, medreseler, kervansaraylar, imaretler, kütüphaneler, darüşşifalar, köprüler, su yolları v.s. buna bir delil teşkil etmektedir.<sup>3</sup> Türk tarihinin bin yıllık bir gelişimine damgasını vuran kader denk devirlerden biri Oğuzların müslüman almaları ve Büyük Selçuklu Devleti'nin kurulmasıyla başlayan zamanlardır.

Türklerin İslâm dünyasında etkin olarak faaliyet gösterdikleri sahalardan biri de eğitimidir. Gerçekten onlar gerek yeni girdikleri dini öğrenme, gerekse ilim ve ilim adamına yeni din çerçevesinde sunulan vizyon ve ilim öğrenmeye ve öğretmeye olan teşvik<sup>4</sup> gibi sebeplerle Türk devlet adamları ve ileri gelenler bu işe büyük önem vermişler adeta kendilerini bu işlere vakfetmişlerdir. Türklerin daha Abbasiler zamanında ilim faaliyetleriyle ilgili oldukları ve kütüphaneler kurdukları görülmektedir. Abbasi Halifesi el-Mütevekkil'in veziri olan Feth b. Hakan'ın kütüphanesi vardı. Bu kişi alim, geniş kültürlü ve aşırı derecede okuma düşkünü idi<sup>5</sup>. Yine Selçuklular ve onlardan furu' eden devletlerin medeniyet tarihinde en büyük hizmetleri, şüphesiz Tuğrul Bey zamanından itibaren İslâm dünyasının her tarafını cami, medrese, kütüphane, tıp mektebi, hastahane, imaret, zaviye ve kervansaraylar ile doldurmaları, bu müesseselere büyük vakıflar yapmaları idi<sup>6</sup>. İmadüddin el-İsfehani Nizamülmülk herhangi bir kasabada ilimde isim yapmış ve derinleşmiş bir kimse bulmuşsa onun adına bir medrese bina etmiştir ve ona vakıf tesis ederek bir de kütüphane kurnuştur demektedir<sup>7</sup>. Görüldüğü gibi Türkler ilim faaliyetlerine büyük önem vermişler bu sayede binlerce yıl İslâmi Türk toplumu ve devletinin devamını sağlayacak bilgi ve yetişmiş insan gücü eksikliği çekmemiştir. Bu faaliyetler Türklerin

3 Ahmet Tabakoğlu, *Türk İktisat Tarihi*, İstanbul, 1994, s.97.

4 Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin hadislerinde ilim ve ilim yolunda infakta bulun teşvik edilmiştir; "De ki; Hiç bilenlerle bilmeyenler eşit olur mu?" (Zümer:9), "Ey İman edenler! Kazandıklarınızın en güzel olanlarından ve sizin için yerden çıkardığımız şeylerden infak ediniz." (Bakara: 267), "Ademoğlu öldü mü üç şey müstesna ameli kesilir; Cari bir sadaka, kendisinden sonra kendisi ile faydalanılan ilim, yahut kendisine dua edecek salih bir evlat." (Tirmizi).

5 Ahmet Çelebi, *İslâm'da Eğitim Tarihi*, (Ter. Ali Yardım), İstanbul, 1983, s.197.

6 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, İstanbul, 1997, s. 331.

7 Çelebi, a.g.e., s.l 14.

sadece kılıçla mücehhez silahlı kuvvetlere değil kalem ve kitap teçhizatıyla donanmış irfan ordularına da sahip olmalarını sağlamıştır.

İslâm dünyasında eğitim ve öğretim faaliyetleri başlangıçtan beri üzerinde ehemmiyetle durulan konulardan biridir. Zira toplumu ıslah etmek ve ona gereken biçimi vermek için eğitim sisteminin geliştirilmesi gerekir.<sup>8</sup> Dinin sürekliliği ve tebliğini sağlayacak kurumlara ihtiyaç duyulmaktaydı. Bunu ilk başta cami yaparken sonraları medreseler de bu işlevi yüklenmiştir.<sup>9</sup>

Cami kurumları kuttap, Darü' I-Hikmet ve Daru' I-İlm akademileri, medrese ve bimaristan modern çağlara dek Müslüman şehrinde hakim olan eğitim kurumlarıydılar. Bunların yanı sıra "ulema"nın şahsi gayretleri ve sufi cemiyetleri de eğitimdeki önemli yerini korudu<sup>10</sup>. İslâmiyette cami, ibadet yeri olmak yanında bir eğitim binası olarak da kullanılmıştır. Camilerde hoca bir sütun önünde ya da bir köşede öğrencilerini etrafına toplar, ders verirdi. Halka adı verilen bu okul türünü hadisler Hz. Muhammed'e kadar götürür<sup>11</sup>. İlk zamanlar camilerde yapılan eğitim ilim taliblerinin ve halkalarının sayısının artması, zamanın değişmesi ile ilimlerin gelişip kollara ayrılması, bazı ilim dallarının özel mekanlara ihtiyaç hissettirmesi gibi nedenlerle medreseler kuruldu<sup>12</sup>. Ders fiilinden üretilmiş ve ders verilen bina veya yüksek okul anlamına gelen medrese cami okullarından sonra ortaya çıkmıştır. Fakat medresenin mevcudiyeti cami okullarında yapılan eğitim faaliyetine son vermemiştir. Cami ve medrese çoğu zaman bir külliye içinde birlikte inşa edilmiş ve her ikisinde de öğretim faaliyeti birbirine paralel olarak devam etmiştir. Ancak medrese öğretimi cami öğretimine göre daha standart, daha sistemli ve daha düzenli idi<sup>13</sup>. Medreselerle cami arasındaki en önemli farklar medreselerde Eyvanların, müderris ve öğrenci odalarının bulunmasıdır<sup>14</sup>.

8 Ziya Kazıcı, İslâmi ve Sosyal Açından Vakıflar, İstanbul,1985, s.125.

9 Hişam Naşabi, Eğitim Kurumları, İslâm Şehri, (Haz. R.B. Serjeant), (Ter. Elif Topçugil), İstanbul,1997, s.85.

10 Naşabi, a.g.m., s. 95.

11 Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara,1979, s.1.

12 Çelebi, a.g.e., s.109.

13 Kuran, a.g.e., s.1; Johs Pedersen, "Mescid", İ.A., C. 8, İstanbul,1993, s. 59.

14 Çelebi, a.g.e., s.110.

Medeniyetler kendilerinin zihniyetlerini müesseselerle ve sembollerle ifade ederler. Bu ifade şekli müesseselerin şekillenme tarzına kadar aksedebilir. Bu cümleden camii ve medresenin bir arada inşa edilmesinin remzi bir anlamı da olduğu düşünülmektedir. Bir çok hallerde cami ile medresenin birlikte yapılması İslâm geleneğinin din ve ilmi birleştirici eğiliminin ifadesidir. -Bu İslâm'ın esas umdelerinden olan Birlik'e yöneliştir.- Medresenin cami ile birleştirilmesi sünni doktrini daha kolay yayabilmek amacıyla da düşünülmüş olabilir<sup>15</sup>.

Medresede öğreti üyesi-profesör- müderristir. Medreselerde genellikle bir müderris bulunur, bu şahıs hem eğitimi yürütür hem de idari işleri yapardı. Büyük medreselerde birden fazla müderris de bulunabilirdi. Müderrisin yardımcı Muid'dir. Muid müderris tarafından öğrenciler arasından seçilirdi. Görevi ilk seviyedeki öğrencilerle meşgul olmak idi. Muidin sayısı ve mezhebi müderris gibi vakfiyede belirtilirdi. Medresenin diğer bir üyesi talebelardı. Bunların sayısı da vakfiyede belirtilirdi.

İslâm eğitiminde diplomanın karşılığı İcazettir. Bu müderris tarafından verilir ve medresenin adı yazılmazdı<sup>16</sup>. Öğretmen öğretim bitiminde öğrencilere icazet adı verilen sertifika verir ve neticede onlar da öğretmenlik mesleğine girmiş olurlardı. Bazen icazet bir tek konuda (örneğin hadis, fıkıh), bazen de birkaç konuda birden, bazense yalnızca öğrencinin öğrenim yaptığı kitaplar için verilirdi.

Medreselerde bir sınav sistemi de vardı. İcazetlerde okulun adından ziyade müderrisin adı yazılmıştır<sup>17</sup>

Görüleceği gibi medrese deyince akla bina, bu binada öğretim yapan ve hizmet eden personel, bu binada okuyan öğrenci olmak üzere başlıca üç unsur gelir. Medresenin bağımsız bir yüksek öğretim müessesesi olması için bu üç unsur da yetersizdir; binanın aydınlanma, tamir, ısınma, gibi masrafları, personelin maaşlarını, öğrencilerin burslarını karşılayacak gelir kaynağının bulun-

15 Doğan Kuban, *Batıya Göçün Sanatsal Evreleri (Anadolu'dan Önce Türklerin Sanat Ortakları)*, İstanbul, 1993, s.145.

16 Kur'an, a.g.e., s2-3.

17 Fazlur Rahman, *İslâm*, (Ter. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), İstanbul, 1993, s. 257.

ması şarttır. Medrese banileri bunu İslâm toplumunda daha önce varlığı görülen vakıf ile halletmişlerdir. Medresenin tümüyle işlenmesi için buraya gelir kaynakları bulunmuştur<sup>18</sup>. Medreseler birer vakıf müessesesi olarak çeşitli devirlerde hizmet vermişlerdir. Bu anlamda Türk hayır/ilim severliğinin ve medeni yapısının temsilcileri de olmuşlardır. Medrese binalarına müessesenin durumuna göre imaret, kütüphane, hamam, gibi diğer kurumlar da ilave edilirdi<sup>19</sup>.

Medresenin bir plan tipi olarak önce Horasan'da belki de Budist Manastır (Vihara) lardan esinlenerek gelişmiş olması ihtimaldir. Bu manastırlar arasında en ünlülerinden biri Belh yakınında Nevbahar Budist manastırı idi. Medreselerin ilk ortaya çıkışlarında aşırı bir sünni tarikat olan Karamiyya zaviyelerinden örnek alındıkları da ileri sürülmüştür. Böylece başlangıçta medrese ve zaviyenin benzer amaçlarla ortaya çıkmış olması ve genel biçimleriyle avlulu vihara lardan esinlenmeleri ve medrese- zaviye arasında fazla fark olmaması göz ardı edilmeyecek bir tezdur. Medrese ve zaviyenin eyvanlı ev örneklerinden geldiği şeklindeki fikir de kabul edilebilir<sup>20</sup>.

Camii medreselerin sözlü geleneğin hakim olduğu göçebe Türk yapısından, yazılı geleneğe dayanan yerleşik gelişmiş seviyeye ulaşılmasında büyük rolü olmuştur. Ayrıca yeni dinin sürekliliği ve tebliğini sağlayacak kurumlara ihtiyaç vardı. Medreseler bu anlamda tarihi olarak camiden sonra bu iş için ortaya çıkan kurumlardır.

Medreselerde normal öğretim faaliyetleri dışında daha bir çok ilmi faaliyet de vardı. Buna genel olarak medresenin geniş halk kitlelerine faydalı olma çabası denilebilir. Bu daimi görevliler eliyle ve geçici olarak medreseye dışarıdan davet edilen veya medreseye kendiliklerinden gelen ilim ve fikir adamlarıyla oluyordu<sup>22</sup>.

18 M. Altay Köymen, Alparslan ve Zamanı, B. Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, C3, Ankara, 1992, s.347-348.

19 Ziya Kazıcı, İslâm Müesseseleri Tarihi, İstanbul, 1991, s. 210.

20 Kuban, a.g.e., s.142-143.

21 Naşabi, a.g.m., s.84.

22 Köymen, a.g.e., s.381.

## Karahanlı Medreseleri

Karahanlılar dönemi Türk tarihi içinde bir geçiş ve kaynaşma devrinin adıdır. Bu yeni bir medeniyet ve hayat düzenine geçişin de başladığı devredir. Teşkilatlı bir devlet düzeni içinde İslâmi Türk toplumunun mayalanma ortamının ilklerindedir. Bu yapı içinde uzviyetin kurumları da tesise başlamıştır. Bunların en önemlilerinden birisi şüphesiz eğitim kurumlarıdır. Karahanlılar müslüman bir topluluk olarak kendileriyle çağdaş Abbasi Devletindeki mevcut medreseleri örnek aldılar. Bu kurumlar kısa bir zamanda ülkenin her tarafına yayıldı. Semerkant, Buhara, Taşkent, Balasagun, Yarkent, Kaşgar, gibi şehirlerde medreseler açıldı. Karahanlıların bilime önem vermeleri, bilim adamlarını korumaları nedeniyle toplumun bilgi düzeyi yükseldi. Karahanlı hükümdarlarının medreselerin kurulup yayılmasına önem vermelerinin bilim sevgilerinden başka başlıca iki nedeni daha vardı; Medreselerden yeni müslüman olan Türk boylarının yeni inanışlarını pekiştirme, yeni dinleri ile çelişen eski inanışlarını kaybettirme aracı olarak yararlanmak yani zihniyet değiştirici olarak istifade etmek, medreselerden çevrelerindeki Şiiilere karşı Sünni Hanefi inaçlarını koruma aracı olarak yararlanmaktı<sup>23</sup>.

Bu devirde Farabi<sup>24</sup>, İbn Sina<sup>25</sup>, Biruni<sup>26</sup>, Yusuf Has Hacip<sup>27</sup>, Kaşgarlı Mahmud<sup>28</sup> gibi kişiler yetişmiş ve bilim/eğitim konusunda çok değerli çalış-

23 Yahyâ Akyüz Türk Eğitim Tarihi, İstanbul, 1993, s. 19-20.

24 "Farabi (870-950) Türk Eğitim tarihinde önemli yeri olan bir alimdir. Ona göre eğitimin amacı mutluluğu bulmak ve bireyi toplumda faydalı hale getirmektir. Eğitimin aile reisi, öğretmen ve devlet başkanı tarafından yapıldığını söyler. Öğretim nazari, eğitim ise amelidir. Medreseler meleke kazandırma ve nazari/ ameli birlikteliği olan yerlerdir." Akyüz, a.g.e., s.22.

25 "İbn Sina (980-1037) Eğitimi dünya ve ahirette mutluluk için gerekli görür. Onun için esas olan ahlâk ve fazilettir. Bilimden amaç mükemmelleşme ve Allah'ı bulmaktır. İbn Sina her sınıftan çocuğun eğitim hakkı olduğunu savunmaktadır." Akyüz, a.g.e., s. 26.

26 "Biruni bilimde gözlem ve deneylere dayanılması gerektiğini söyler. Araştırma ve öğrenmede taklit ve ezbercilikle fikir taassubuna karşı çıkmıştır." Akyüz a.g.e., s. 20.

27 "Baba oğlunun yetişmesi için emek verirse/ Oğul o terbiye altında iyi yetişebilir. Baba çocuğunu sıkı bir terbiye altında yetiştirirse/ Annesi, babası bundan mutluluk duyar. Beytiyle eğitim konusuna Kutadgu Bilig'den bir yaklaşım getirir." Akyüz, a.g.e., s.31.

28 "Kaşgarlı Mahmud Divan-ı Lügati't-Türk'te bilig, bilge, köl, yügrük, bitig gibi eğitimle alakalı tabirleri azmıştır." Akyüz, a.g.e., s. 34-35.

malarda bulunmuşlardı. Bütün bu mütefekkirler eğitimde fırsat eşitliği, eğitimin ameli yönü, ezbercilik ve taassuba karşı tavrılan ile eğitimi teşvik etmeleriyle çağlarının çok ötesine geçmişlerdir. Ayrıca bütün bu birikim Türklerin medeni olgunluğuna işaret açısından da mühimdir.

Karahanlılar döneminde kurulan medreseler hakkında en geniş malumatı vakfiyesine de sahip olduğumuz Tamgaç Buğra Han İbrahim'in (1046- 1067) 1066'da Semerkant'taki yaptırdığı medresesinden elde etmekteyiz<sup>29</sup>. Buğra Han'ın bu vakfiyesi II. Yüzyılda ehemmiyet kesb etmeye başlayan vakıf müessesesinin ilk numunelerinden biridir. Böylece İslâmi Türk Vakıf müessesesi "Hakanî Türk" devrinde, Hanefi mezhebi çerçevesinde şekil almıştı. Bu vakfiye Osmanlı devrinin sonuna kadar devam edecek bir prototip teşkil ediyordu. Vakfiye İslâm peygamberinin muhtelif hadisleri ile ve bu meyanda şu hadis ile başlamaktaydı; "Adem oğlu ölünce; şu üçten başka amelleri durur; ölümünden sonra dua eden salih evlad, cari sadaka ve insanlara yol gösteren ilim<sup>30</sup>. İbrahim Han külliyesi ilim ve marifeti yaymak, terbiye ve ahlâkı takviye etmek için kurulmuştu. Halka din ve edeb dersleri verilmesi keyfiyeti dikkate değer. Külliye'nin kuruluşunun bir maksadı da "havâ ve bidat ehli" denen *heterodox mezheblerin* çoğalmasına karşı olarak, Hanefi ulema yetiştirmektir<sup>31</sup>.

Vakfiye; "Bu mallardan Allah'ın vereceği gelir, öncelikle bakım, onarım ve gelirin artırılmasına, taksitlerin yatırılmasına, bu vakfın kaiminin arzusu doğrultusunda arazide yeni ağaçların dikilmesine, adı geçen medresenin ihtiyaçlarının önceliğine göre hasır kamışlarının ve yazın hasırların, kışın kenevir alınmasına kullanılacaktır."<sup>32</sup> şeklinde başlamakta ve öncelikle binanın bakımı ifade edilmektedir. Ayrıca ağaç ekilmesiyle ilgili tavsiye çevreye verilen önemle alakalı olmalıdır.

29 Reşat Genç, Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası, Ankara,1997, s.138.

30 Emel Esin, "Böri Tigin Tamgaç Buğra Kara Hakan İbrahim'in (h.440-601/ m.1052-68), Semerkand'da Yaptırdığı Abideler", Sanat Tarihi Yıllığı, C.B,1978, İstanbul,1979, s. 38-39.

31 Esin, a.g.e., s.45.

32 Saffet Bilhan, "900 Yıllık Bir Türk Öğretim Kurumu Buğra han Tamgaç Medresesi Vakıf Belgesi", A.Ü., Eğitim Bilimleri Fak. Dergisi, C.15, 5.2,1982, s.121.



Medresede sünni-hanefi çizgide eğitim yapılması şartı vardır. Bu devletin temel zihniyetini anlamamız açısından da mühimdir<sup>33</sup>.

Öğrencilere verilecek burs konusunda adil bir yol izlenmeye çalışılmış ve bursun miktarını öğrencinin durumuna göre müderrisi bırakılmıştır. Ancak bu miktarın 30 dirhemi geçmemesi istenmiştir. Bu muhtemelen o devir için vasat bir miktar olmalıdır<sup>34</sup>.

Müderrisin ve diğer personeli alacakları maaş tek tek sayıldıktan sonra odalar, tuvalet, aydınlanma, serinleme gibi temel ihtiyaçların giderleri de sayılmıştır<sup>35</sup>. Medresenin temizlik işleri için ayrı bir tahsisat görülmektedir.

Vakfiyede Ramazan ve Kurban Bayramlarının, Aşure günü gibi dini mahiyetteki günlerin kutlanması için de tahsisat ayrıldığı görülmektedir<sup>36</sup>.

Vakfiyede görülen en önemli hususlardan birisi de bursların paranın değerindeki iniş ve çıkışlara yani enflasyona endeksli olmasıdır<sup>37</sup>.

Vakfiyenin sonunda çağını aşan bir hüküm bulunmaktadır. Kaimin ölmesi halinde yerine başka birinin atanması gerekir. Bu atanmanın yapılması, öğretim üyesi, fakih ile Semerkand'da fetva verme düzeyinde olan bilim adamlarının kararı ile olur ve seçilen kişi inanç sahibi, ahlâklı olmalıdır. Eğer öğretim üyesi bulunmuyorsa kaimin ataması, Semerkand valisi tarafından yapılır. Bu atamanın hükümdar tarafından yapılması yasaktır. Bu tavır siyasetin mali güçle birleşerek bilim üzerinde muhtemel baskısına imkan tanımayan bir yaklaşımdır. Böylece medrese vakıf gelirleri sayesinde mali özerklik, hükümdarın uzak tutulmasıyla idari ve bilimsel dokunulmazlığa kavuşmuştur<sup>38</sup>.

Karahanlılar devrine ait bulabildiğimiz diğer bir medrese ise; Buğra Han (1033-1056) zamanında bütün hanefi hukukçularının mercü, Buhara'da hukuk tedrisatı ile meşgul olan ve Şemsü'l-Eimme ünvanını hak eden Abdulaziz b. Salih el- Halvanî (ö. 1057) adlı Türk hukukçusu olmuştur. Tabir-i caiz ise Hanefi mezhebinin ikinci İmamı Azamı'dır. Yüzlerce hukukçu yetiştirmiştir. Halvanî medresesinin yetiştirdiği talebeler, asırlarca Hanefi fıkının erişilmez

33 Bilhan, a.g.e., s.121; Genç, a.g.e., s.138.

34 Bilhan, a.g.e., s.121; Genç, a.g.e., s.138.

35 Bilhan, a.g.e., s.122; Genç, a.g.e., s.139.

36 Bilhan, a.g.e., s.121; Genç, a.g.e., s.139.

37 Bilhan, a.g.e., s.124; Genç, a.g.e., s.141.

38 Bilhan, a.g.e., s.124; Genç, a.g.e., s.142.

hocaları olmuşlardır. Halvanî medresesi daha sonra bahsi geçecek olan Nizamiye medresesi kadar mühimdir<sup>39</sup>.

Karahanlı hükümdarı Muhammed Arslan Han zamanında Dervazce mahallesinde, Ebu Leys caddesinde eskiden iki hamamın bulunduğu yerde bir saray yaptırıldı. Sultan sonradan bunu medreseye çevirtmiştir<sup>40</sup>. Karahanlılar devrinde Kadı Aİi oğlu Hasan medresesi bilinen yapılardandır<sup>41</sup>. İbrahim Tamgaç'ın oğlu Şemsü'l-Mülk babası için Şahzinde adında ya da orada bir medrese yaptırmıştır<sup>42</sup>.

## Selçuklu Medreseleri

İslâm dünyasında medrese inşası mescid inşası kadar önemli görülmüştür. İmamü'l-Harameyn Cüveynî'nin babası Abdullah Cüveynî medrese açılmasını mescid yapımına tercih ediyordu. Selçuklular da bunu devam ettirmişlerdir. Medresenin inşasının kutsal sayılması müderrisin ilmi, idari muhtariyeti, şahsi masumiyeti; medresenin mali bağımsızlığı yanında medrese binasının da tecavüzden masum sayılmasına yol açmıştır<sup>43</sup>.

Selçuklu Sultanı, emir, beyleri ile hatunları ilim, edebiyat, sanatın hamisi olarak büyük hizmetler yapmışlardır. Melikşah, Sancar, Nizamülmülk bunlardır. Alim, filozof, riyaziyeci, tabib, sanatkar, edip vesairelerin çoğu Selçuklu sarayına mensuptur veya onların himayesini görmüşler veyahut onların vakfettikleri müesseselerde yetişmek imkanını bulmuşlardır. Alparslan kendisine has iradın bir kısmını fakirlere dağıtırken onda birini de ilim adamlarına sarf ediyordu. Saray ve muhiti alim, şair, tabib, filozoflarla dolu olan Sultan Sancar'ın rivayete göre bir defada beş günde yaptığı ihsanlar 700000 dinar nakit, 1000 atlas elbise pek çok vesair kıymetli eşya vardı<sup>44</sup>.

39 Halil Cin, Ahmet Akgündüz, Türk-İslâm Hukuk Tarihi, C.1, İstanbul,1990, s.130; Ayrıca bkz. Yusuf Ziya Kavakçı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Maverâ-ünnehr İslâm Hukukçuları, Ankara,1976, s. 40.

40 V. V. Bärthold, Moğol İstilasına Kadar Türkistan, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara,1990, s.117.

41 Genç, a.g.e., s.140.

42 Kavakçı, a.g.e., s.3.

43 Köymen, a.g.e., s.361.

44 Turan,a.g.e., s. 329-330.

İlme ve ilim adamlarına böylesine önem veren Selçuklular ilmi faaliyetin mekanı olan medrese inşasından da hali olmamışlardır. Selçuklu medreselerinin kuruluş sebepleri ameli ihtiyaçları ve devlet menfaatleri ve sünni olmayan ideolojilere karşı savunma tedbirleridir. Ameli ihtiyaç fakir öğrencilere de okuma imkanı sağlamaktır. Yüksek öğretimde fırsat ve imkan eşitliğinin devlet eliyle bir dereceye kadar sağlamak yalnız o zaman için değil, bugün için de ileri bir davranıştır<sup>45</sup>. Selçuklular başlangıçta devrin sünni fakihleri, hukuk bilginleri için tahsisat ayırmak, zahidler için imaretler açmak suretiyle devlete bağlı bir manevi kuvvet cephesi teşkiline çalışılırken, nihayet büyük ilim ocakları medreselerin kurulmasıyla devlet ölçüsünde kadrolaşan bir öğretim sistemine girilmiş oldu<sup>46</sup>. Büyük Selçuklular döneminden başlayarak medreseler bütün İslâm dünyasına yayılmakta ve “görevli sınıfını” yetiştiren resmi kurumlar durumuna gelmekteydiler<sup>47</sup>. Selçuklular sapıklık ve din dışı kabul ettikleri inançlara karşı, halkın zihnine hür düşüncüyü yerleştirebilmek için bir karşı faaliyetle harekete geçmekten başka çare olmadığını anladılar. Bu karşı faaliyet de ilmi yaymakla mümkün olacaktı. Böylece topluma gerçek dini öğrenme imkanı sağlanacaktı. O zaman doğru ile yanlış, iyi ile kötü fark edilecek ve ona göre hareket edilecekti.

Bütün bunları yapmak için de dini esas ve prensipler ile gerçeklerini öğretecek kuruluşlara ihtiyaç vardı<sup>48</sup>. Bu kurumlar zaviyeler ve medreseler olacaktı.

İlk Selçuklu medresesi Tuğrul Bey zamanında Nişapur'da kurulmuştu. Sultan burayı ele geçirdiğinde Saraçlar pazarının yakınında bir medrese inşasını emretmişti. Ayrıca veziri Kündiri Merv'de bir medrese açmıştı. 1046'larda seyyah Nasır-ı Hüsrev şehre geldiğinde medrese inşa edilmekteydi<sup>49</sup>.

45 Köymen, a.g.e., s. 355; “Zekeriya Kazvini'ye göre Sultan Alparslan, Nizamülmülk ile Nişapur'da camiin kapısında perişan gençleri görünce sebebini sormuş: vezir de ona; “Bunlar insanların en şereflileri olup dünya zevki bulunmayan ilim talipleridir.” cevabını vermiş. Bunun üzerine Sultan kendilerine bir yurt inşasını ve maaş bağlanmasına emretmiştir.”, Turan, a.g.e., s. 332.

46 İbrahim Kafesoğlu, Selçuklu Tarihi, İstanbul, 1992, s. I 15.

47 Claude Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler, İstanbul, 1994, s.246.

48 Ziya Kazıcı, İslâmi ve Sosyal Açısından Vakıflar, İstanbul, 1985, s.126.

49 M. Altay Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul, 1976, s.120.

Selçuklu Devleti'nin alimler ve talebe için vakıf suretiyle meccani tahsil-lerini temin eden teşkilatlı medreseleri Alparslan zamanında Bağdat'da 1067'de Nizamiye Medresesi'nin inşasıyla başlamış ve süratle bütün İslâm ülkelerine yayılmıştır. Artık sultan, vezir, beyler ve hatunlar birbirini takip etmekle bu faaliyet büyük bir hız kazandı. Nizamülmülk zamanında Bağdat'dan sonra İsfahan, Rey, Nişabur, Merv, Belh, Herat, Basra, Musul, Amul gibi büyük merkezlerde kurulan ilk medreselerde Nizamiye adını almış ve sonradan diğer isimlerle başka medreseler vücut bulmuştur<sup>50</sup>.

Nizamülmülk'ün medreseleri kurarken gayesi devletin temellerini sağlamlaştırma, özellikle ilim ve din adamlarının genellikle bütün halkın yabancı soydan Selçuklu hükümdarlarına içten bağlanmasını sağlamaktır. Nizamülmülk'e göre din adamları (ilim adamları) ordusu devlet ordusundan daha kıymetlidir. Zira hükümdar ve ordu onların himayesindedirler; onların dualıyla yaşamakta ve başarı sağlamaktadırlar<sup>51</sup>.

Melikşah, Nizamülmülk'ün Eşariler ile Hanbeliler arasında münakaşalardan sonra kavgalar başlayınca Bağdat'a, Ebu İshak Şiraziye gönderdikleri mektupta Nizamiye medresesini bir mezhebi korumak için değil ilmi himaye etmek ve yükseltmek gayesi<sup>52</sup> ile kurduklarını mezhepler arası bir tefrik siyaseti gütmediklerini belirten ifadeleri din ve fikir hürriyeti hakkındaki durum kadar Nizamiye'nin kuruluş gayesi ile ilgili olarak da bilgi vermektedir<sup>53</sup>.

Bağdat'daki Nizamiye medresesi Müslüman eğitim tarihinde özellikle önemlidir; bunun nedeni orjinalliği ya da farklı bir amaçla kurulması değil,

50 Turan, a.g.e., s.332.

51 Köymen, a.g.e.,1992, s.352

52 Kaynaklar, Nizamülmülk'ün, mezhepleri farklı olsa da alimleri tekrim ettiğini, alimleri, edipleri ve şairleri koruduğunu, bu yolda medreseler kurduğunu ve bu medreselere vakıflar tahsis ettiğini yazmaktadırlar, Kemaleddin İbnü'l-Adim, Buğyatü't-Taleb fi Tarih Haleb, (Selçuklularla İlgili Hal Tercümelere), Yay. Ali Sevim, Ankara,1976, s. 90-91.

53 Turan, a.g.e., s. 326; Bu birlikteliği sağlamak için medreselerin mimarisi de buna uygun inşa edilmiştir. İran'da Büyük Selçuklu medreseleri ortada kare bir avlu etrafında dört eyvanlı ve köşelerde odaları olan yapılardır. Böylece bunlar dört sünni mezhebi içine alacak şekilde yapıyordu. Bu dört eyvan şeması Türk mimarisinde ilk defa Gazneli Sultan Mahmut'un (998-1030) Afganistan'da Daniel Schlumberger tarafından keşfedilen Leşkeri Bazar sarayında kullanılmıştır. Oktay Aslanapa, "Ortaçağın En Eski Yatılı İlim ve Kültür Müesseseleri", Türk Kültürü, s.12,1963, s.36.

İslâm aleminin doğu kesiminde eğitim kurumlarının ilk kez geniş kapsamda devletin bir fonksiyonu haline gelmeleridir<sup>54</sup>. Bağdat Nizamiyesi'nin konuları ve programları esas alınarak başta Osmanlılar olmak üzere bütün İslâm dünyasında yüzyıllarca takip ve tatbik edilmiştir. İslâmi ilimleri yanı sıra filoloji, matematik, astronomi gibi müsbet ilimler de tahsil ediliyordu. Bağdat nizamiyesi yeryüzünün ilk üniversitesi kabul edilmektedir<sup>55</sup>.

Selçuklular himayesinde Sünni İslâmın başarısını her şeyden önce devlet desteğine bağlamanın yanlış olacağı konusunda kanaâtler vardır. Ancak buna karşı, tersine yeni devlet siyaseti, halkın çoğunluğu arasında önceden kökleşmiş olan eğilimleri benimsedi. Fatimilerin ve Büveyhilerin propagandası Şia'yı yaymaya yetmemiştir şeklinde izahlar bulunmaktadır<sup>56</sup>.

Selçuklu kadınlarının da eğitim kurumları açtığı görülmektedir. Mesela, Çağrı Bey'in Hatice Arslan Hatun'un Bağdat ve diğer bölgelerde pek çok hayır kurumu ve medreseler inşa ettirdiği bilinmektedir. Türkan Hatun Bağdat'da bulunduğu yıllarda kendi adıyla anılan bir medrese yaptırmıştır. Bu yapı Selçuklular devrinde Hanefiler için yaptırılmış üçüncü medresedir. Selçuklu hatunlarından İsmet Hatun Bağdat'da bir medrese yaptırmıştır<sup>57</sup>.

Selçuklular Devrinde İran'ın kahir ekseriyeti Sünni olduğu halde Kum ve Kaşan şehirleri Şii idi ve buralarda medreseler inşa etmişlerdi<sup>58</sup>

Eyyubiler ve Selçukluların eğitime desteğiyle, önceki sünni kurumları yeni açılan medreselere tayin edilen önemli sayıda bir bilginler zümresi yetiştirmiş bulunuyordu. Bunlar zamanla, belirli bir ders programının ortaya konmasıyla neticelenen hem çeşitli dini disiplinler üzerine yazılmış ders kitaplarının nüvesini, hem de her şeyden önce karakter, öz nitelik, ve sosyal mevkileri ile İslâm toplumunda seçkin bir sınıf haline gelen ulemayı oluşturdular. Bu medreselerin ilkleri ifade ettiğimiz gibi Bağdat'ta kuruldu<sup>59</sup>.

54 Naşabi, a.g.m., s.93.

55 Coşkun Alptekin, "Büyük Selçuklular", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, C.7, İstanbul,1989, s.209.

56 Rahman, a.g.e., s. 256.

57 Müjgan Cumbur, "Selçuklu Dönemi Kadın Hayratı", Erdem, Aydın Sayılı Özel Sayısı, C.9, 526, s. 90-94.

58 Turan, a.g.e., s.330.

59 Rahman, a.g.e., s. 256.

Selçuklular devrinde her medresenin bir kütüphanesi ve şehirlerin umumi kütüphaneleri vardı. Selçuklu devletinin kuruluşundan meliklerin merkezi ve Sultan Sancar'ın altmış yıl payitahtı olan Merv, devrin muazzam bir kültür ve medeniyet şehri haline gelmişti. Burada 12000 cilt kitap bulunan ve beheri 200 dinar kıymetinde olan kütüphaneler vardı.<sup>13</sup> Yüzyılda şehirde on adet kütüphane bulunuyor ve bunlardan rehinsiz kitap alınabiliyordu<sup>60</sup>. Medreselerdeki kütüphanelerde ince ve şumullü fihrist vardı. İbnü'l-Cevzi bunu görmüş ve Nizamiye medresesine vakf edilen kitapların altı bin civarında olduğunu söylemiştir<sup>61</sup>. Kütüphanelerde ilmi ve idari işlere bakan Hazin(müdür), kitapların tercümeleriyle uğraşan mütercimler, kitap yazım ve çoğaltılmasıyla ilgili müstensihler, kitapların cilt ve bakımlarıyla uğraşan mücellidler ve kütüphaneden yararlanmayı bilmeyenlere yol gösteren münaviller vardı<sup>62</sup>.

Selçukluların furu'u mahiyetindeki devletlerde de ilim faaliyetlerinin olduğu ve medreselerin inşa edildiği görülmektedir. Mesela, Kirman Selçuklularında Melik I. Turan Şah Kirman'da bir medrese yaptırmıştır. Takipçisi Melik I. Aslan Şah Kirman Şehirlerinde medreseler yaptırmıştır. Hanımı Zeytun Hatun Kirman'da bir medrese yaptırmıştır. Melik I. Muhammed Berdesir, Bem, Cıruft şehirlerinde medreseler yaptırdı. Ayrıca, o, Mescid-i Melik'te kütüphane yaptırdı. Burada fen bilimleri ile ilgili 5000 kitap vardı ve hepsi vakıftı. Yine Selçuklu ileri gelenlerinden Müeyyidüddin Reyhan Kirman da medrese yaptırmıştı<sup>63</sup>.

## Türkiye Selçuklu Medreseleri

Türkiye Selçukluları da medreseler konusunda kendilerinden önceki geleneklerin devamcısı olmuşlardır. Karahanlılardan beri devam ettirilen eğitim geleneği, Büyük Selçuklular vasıtasıyla ve Anadolu'ya Türkistan eğitim geleneği ile birlikte hicret eden alimler eliyle intikal etmiştir. Anadolu'nun fethini

60 Turan, a.g.e., s.334.

61 Çelebi, a.g.e., s.148.

62 Çelebi, a.g.e., s.152.

63 Erdoğan Merçil, "Kirman Selçuklular", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, C.7, İstanbul, 1989, s. 288.

müteakiben buranın İslâmi Türk toplumunun yaşayışına münasip bir hal alması için gerekli müesseselerin kurulmasına başlamışlardı. Böylece Anadolu *Türkiye* olmuştur. Bu müesseseleşme esnasında kılıçla olan fetihler kadar kültürel fethede de önem verilmiş ve bunun alt yapı kurumları oluşturulmuştur. Bu cümleden eğitim kurumları Anadolu'nun her tarafında vakıf geleneğiyle mürtebit olarak kurulup gelişmiştir.

Burada medreselere dair ifade edilmesi zaruri bir konu; komşu çevrelere ait şekillerin Selçuklu eserlerinde yer almasının, çağrışımlara yol açan benzerlikler doğurmasının, bunların amaçlanan ifade hizmetinde veya fonksiyonel uygunluk sebebi ile kullanılma imkanları bulmalarından olduğu hakikatidir. Yoksa her defasında bir etkilenmeden bahsetmek, çıkmaz yollara saptırıcı olabilir<sup>64</sup>. Filhakika Türkler Anadolu'ya geldiklerinde, bir yapı faaliyeti alanı ile karşılaşmamışlardır. Tam aksine, kendileri böyle bir yapı alanını tekrar ve zamanla oluşturmuşlardır. On birinci yüzyılın Bizans Anadolu'su bazı bölgeleri dışında, bir mimari faaliyet sahnesi değildi. Türklerin gelişi ile yapılaşma yeniden canlanmış kabul edilse, hızla tekrar eser kadroları kurulduğu ve yetiştirildiği düşünülse dahi, Selçuklular Haçlı Seferleri'nin de sebep olduğu bir gecikme ile ancak On ikinci yüzyıl sonunda bir mimari çevre oluşturabilmişlerdir. Artukoğulları, Danişmendliler, Saltukoğulları ve Mengücekliler kendi bölgelerinde bu çalışmaya daha önce başlayabilmişlerdi. Yalnız bu bölgede kalan ve az yapılı bir faaliyettir. Selçukluların On üçüncü yüzyıldaki büyük yapı programlarına şüphesiz yararı olmuştur, sanatçı ve yapı ustası yetişmesini herhalde hızlandırmıştır<sup>65</sup>. Bu anlamda dış yapısı gelişen müessese iç yapılanmasıyla da oluşmuştur.

Türkiye Selçuklularında ilk medreseler ifade ettiğimiz gibi siyasi istikrarın teessüsü ile kültür faaliyetlerinin başladığı II. Kılıç Arslan devrinde kurulmuştur. Kılıç Arslan Konya ve Aksaray'da ikinci medrese yaptırdı. Altın Apa'da Konya'da bir medrese yaptırmıştır. 14. Yüzyılda Aksaray medreselerinden yetişen alimler Suriye ve Mısır'da bile büyük itibar görmüşlerdir. Medreselerde Hadis, tefsir, fıkıh okutuluyordu. Cacaoğlu medresesinde heyet de

64 Semra Ögel, *Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler*, İstanbul, 1986, s. 46.

65 Ögel, a.g.e., s. 44.

okutulmaktaydı<sup>66</sup>. Kayseri'deki Çifte Medrese, Gıyaseddin Keyhüsrev'in Tıp medresesi, Gevher Nesibe Şifahanesindeki medrese, Sırçalı medrese, Taş medrese, Sahibiye medresesi, Hacı Kılıç medresesi, Gök medrese, Buruciye medresesi, Boyalı Köy medresesi, Ertokuş medresesi, Cacabey medresesi başlıca medreselerdir<sup>67</sup>. Selçuklu devlet adamları gibi hatunlarında yaptırdığı medreseler vardır. Mahperi hatun Kayseri'de bir medrese yaptırmıştır. Melike adlı hatun Ankara'da Hatun veya Kara medreseyi yaptırdı. Kırşehir'de 1270'de Efray Hatun yaptırdığı medrese vardır. Huand medresesi bu dönemin önemli medreselerindendir<sup>68</sup>.

Medreseler geleneğine uygun olarak vakıflarla idare ediliyordu. Medreselerin bina, personel, öğrenci durumlarını muhtevî vakfiyelere mevcuttur. Bunların hayırseverlik duygusunun dini endişe ile imtizacının en önemli vesikalıdır. Bu vakfiyelerden medreseler hakkında genel bilgi edinebilmekteyiz. Bu medrese vakfiyelerinden örnek olarak Cacaoğlu Nureddin'in<sup>69</sup> Kırşehir'de yaptırdığı imaretin vakfiyesini görmekteyiz. Cacaoğlu vakfiyesinde medresede bulunan müderris ve müderrislerin maaşları belirlenmiştir. Medresede 14 öğrenciye burs verildiği ve bunların değişen oranlarda olduğu görülmektedir. Burada bursların dağıtımında adaletin göz önünde tutulduğu görülmektedir. Medresede öğrenim en fazla beş sene kalınabilmektedir. Vakfiyeden öğrencilerin yatılı kaldıkları anlaşılmaktadır. Hatip, duahan, imama belirli tahsisat ayrılmıştır.

66 Faruk Sümer, "Türkiye Kültür Tarihine Umumi Bir Bakış", A.Ü., D.T.C.F. Dergisi, C.XX, S3-4, Temmuz-Aralık 1962, s. 224.

67 Oktay Aslanapa, Anadolu'da İlk Türk Mimarisi, Ankara, 1991, s.82-91; Kuran, a.g.e., 44-90; Turan, a.g.e., s.123.

68 Cumbur, a.g.e., s.613.

69 "Adı geçen vakıf o daima yüksek olsun- bu mülklerin hepsini de, ilim öğrenmek isteyen öğrenciler için bina etmiş olduğu medreseye vakfetti. Medresede Cuma namazı kılınma ve hutbe okunmasını şart etti ki, maksadı Yüce Allah'a huzurunda derece ve onun rızasını kazanmaktır. Allah onun ve ondan önce geçip gidenlerin amellerini kabul eylesin. Bu vakıfların gelirleri yukarıda geçen medreseden başka misafir kalan yoksullar, sofular, zahidler ve yoksullar için kurulan zaviyenin ve Kur'an okumayı öğreten çocuk mektebinin ihtiyaçlarına da harcar. Bu medrese zaviye ve mektep birbirine bitişik olup, Allah tarafından korunmuş olan Kırşehir'in dışarındadır." Ahmet Temir, Kırşehir Emiri Cacaoğlu Nureddin'in 1272 tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi, Ankara, 1989, s.131.



Medresede birde kütüphane olduğu anlaşılmaktadır. Bu kütüphanedeki kitapların vakfedilmiştir. Burası Pazartesi ve Perşembe günleri açıktı ve medresede yaşayanlarla dışarıdan güvenilen kişilere rehin karşılığı kitap da verilmektedir. Temizlikçi, nakip gibi görevlilere tahsisat ayrılmıştı. Vakfiyede önemli bir şart yetimlerin ve fakirlerle muhtaçların çocuklarını meccanen okutulması şartı vardır. Bu da eğitimde fırsat eşitliği ortamını hazırlamakta, ayrıca toplumda sınıf bilincine dayanan bir ayrımcılığın da olmadığını gösterir.

Vakfiyede mülahaza edilen diğer bir hususiyet İskilip yazmasındaki vakıf gelirleri eksilir ve azalırsa bu eksiklik müstehaklar arasında fark gözetilmeden eşit olarak bölünür ibaresidir. Bu paramın değerindeki azalma ve artma (enflasyon) durumuna karşı alınmış adalet merkezli bir karardır<sup>70</sup>.

Türkiye Selçukluları devrinden elimize ulaşan diğer bir vakfiye Şemseddin Altun Apa'nın vakfına aittir. Selçuklu devlet adamlarından Şemseddin Altun-Apa vakıfları içinde bir de medrese bulunmaktadır. Vakfiye 1202 yılında yazılmış olup, medrese, kervansaray, fakir ölülerin gömülmesi ve muhtedilerin ihtiyaçları hakkındaki hükümleri havidir. Altun-Apa medresesinde mütevellî, nazır, müderris ve muid'in maaşları belirtilir. Bu vakfiyede de diğerleri gibi müderrisin Hanefi olması şartı vardır. Daha sonra öğrencilerin paralan(burs) ile ilgili miktarları sayılmıştır. Medresede otuz sekiz adet talebe vardır. Beş yıl içinde temayüz edemeyen talebenin medreseden çıkarılıyordu.

Öğretim üyesi ve öğrencilerle ilgili açıklamalardan sonra medresenin aydınlanma, ısınma ve mutfak gibi gider kalemlerine tahsis edilen miktarlar ifade edilmiştir.

Medresede bir kütüphane olduğu anlaşılmaktadır. Her sene yüz dinar ile layık kitaplar alınıp vakfedilmesi, isteyenlere (hazinü'l-kütüp) kütüphanecinin kitabın değeri karşılığı ödünç verebileceği ifade edilmektedir<sup>71</sup>.

Bu devre ait diğer bir vakfiye Selçuklu devlet adamlarından Celaleddin Karatay'ın 1251 tarihinde Konya'da yaptırdığı medresenin vakfiyesinde yine Hanefi mezhebinde bir müderrisi şart koşup vakfiyenin binası ve odaları için yapılacak harcamaları ifade ettikten sonra müderris ve muid ile personelin tah-

70 Temir, a..g.e., s.133-134.

71 Osman Turan, "Şemseddin Altun-Aba Vakfiyesi ve Hayatı", Selçuklu Devri Vakfiyeleri, Belleten, C.XI, 1947, s.202.

sisatından bahsedilmektedir. Bu vakıfta öğrenci burslarının dağıtımı müderrise bırakılmıştır. Bu vakfiye yapı itibariyle ananevi yapıyla örtüşmektedir<sup>72</sup>.

Mübarizeddin Ertokuş'un Antalya'da vakfettiği tahsisat içinde yaptırılmış olan müderris ve talebeler için tahsisat ayrıldığı bu medrese vakfiyesinin bize verdiği bilgilerin tamamıdır<sup>73</sup>.

Anadolu Selçukluları devrinde tespit edilebilen 100 kadar umumi ve hususi kütüphane vardı. Gıyaseddin Keyhüsrev, Alaeddin Keykubat'ın, Fahreddin Ali, Sahip Ata kütüphanesi, Sahibülazam Mugiseddin kütüphanesi, Sahibülazam Fahreddin Salgır kütüphanesi, Sahibülazam Ziyaüddin Emir Mahmud kütüphanesi gibi devlet adamlarının kütüphaneleri, Alaüddin Ata Melik, Şemsüddin Mehmet, Sultanü'l-Etibba Muinüddeve kütüphanesi, İnalç Bey kütüphanesi, Sahib-i Divanü'l-İstifa Mehmet b. el-Hasan el-Müstevf kütüphanesi gibi hususi kütüphaneler bunlardan bazılarıdır<sup>74</sup>.

Anadolu Selçuklu medreselerinde daha çok bir ihtisaslaşma görülür. Medreselerde okutulan konulara göre Daru'l-Hadis, Fıkıh medresesi, Tıp medresesi şeklinde sınıflanmıştı. Mesela, Konya'daki İnce Minareli medrese (1258) bir Daru'l-Hadis, yine Konya'da Sırçalı medrese (1242), bir fıkıh medresesi, Kayseri'deki Çifte medresenin doğu bölümünde bir tıp medresesi vardı<sup>75</sup>. Medreselerde okutulan dersler ananevi karakterdeydi. Elimizde hukuken bir resmi vesika da bize bu konuda bilgi vermektedir. Burada "Selçuklu Sultanı saltanat tahtı civarının alim ve fazıl kimselerle dolu olmasını arzu ettiğini, etraftan ilim ve fazlı ile meşhur bulunan Nizameddin el-Hocendi'nin daima padişahların meclis ve sohbetlerinde bulunduğunu; ilm-i lisan ve yazı fenlerinde imtiyaz kazandığını, bu sebeplerle ona büyük mansıplardan biri olan sultan üstadlığı mansıbını layık görüp, huzur ve meclislerde bulunmasını, bu münasebetle de

72 Osman Turan, "Celaeddin Karatay Vakıfları ve Vakfiyeleri", Selçuklu Devri Vakfiyeleri III, Belleten, C. XII, 1948, s.142.

73 Osman Turan, "Mübarizeddin Ertokuş ve Vakfiyesi", Selçuklu Devri Vakfiyeleri II, Belleten, C. XI, 194?, s.424.

74 Süheyl Ünver, "Anadolu Selçukluları Zamamnda Umumi ve Hususi Kütüphaneler", Atatürk Konferansları, II, 1967-68, Ankara, 1970, s.8-18; Sivas'taki Buruciyye medresesinin bir kütüphanesi ve kütüphane memuru bulunduğu bilinmektedir. Turan, a.g.m., 1947, s. 202.

75 Kuran, a.g.e., s. 4.

lâkablarına Üstadu's-Saltanatı'l- Muazzama lakabının ilave edildiği ve bu vazife icabı hüccet, irşat, talim ile uğraşp kitabet, muhaberat, hesap, tarih ve sair münasip gördüklerini öğretmesi ve tayin edilen maaşa tasarruf etmesi" beyan edilmektedir<sup>76</sup>.

Türkiye Selçuklu medreseleri de ifade ettiğimiz sembolik yapılanmayı aksettirmişlerdir. Yapılarda, dini ifadeler ve Türkistan menşeli etkilerin mevcudiyeti görülmektedir. Türkiye Selçuklu medreselerinin eyvanlarının iki yanında bulunan odalara bağlantısı orta alana açılarak sağlanırdı. Bu merkeze yönelme, mekanlar arasında bir ortak bağ oluştururdu. Bu dört eyvanlı avlunun yapı içinde özel bir düzen almasını önlerdi. Merkezi avlulu dört eyvanlı plan şemasına yüklenen anlam, dört ana yönü birbiri ile kesen, iki eksen üzerindeki eyvanlarca vurgulanarak, bir merkez etrafında dengeli simetrik bir bütün oluşturmakta, ifade edilen Birlik ilkesine uyulmaktadır<sup>77</sup>. Bu Türkistan merkezli iç mekan tasarımı Fustat kazılarının gösterdiği gibi Tolunoğulları döneminde Batıda uygulanmaktaydı<sup>78</sup>. Paralel gelişme Anadolu'da da yaşanmıştır.

Eyvanın orta avluya bağı, bu bağın öteki odalarınkinden çok daha fazla olması, iç ve dış mekanı en etkili tarzda bağlayan ilişkidir. Avlunun örtüsü gökyüzüdür, yapının içine alınmış bir dış mekan parçasıdır. Uçsuz bucaksız bozkır ve kapalı çadırın küçük evreni tezadı içine sinmiş olan Türklerde, galiba bu planın böylesine tutulmasının sebebi de, bu kadar rahat kurulabilen bu iç-dış mekan ilişkisidir. Geceleri yıldızlı gökyüzünü üstünde görmeyi, açıkta imiş gibi, ama korunmuş olarak sağlayan bir ilişkidir<sup>79</sup>.

## Anadolu Beyliklerinde Medreseler

Bu dönemde zaviyeler ile Medreseler arasında sıkı münasebetler olmuştur. Dindar kimselerin camide, minarede veya eskiden damda veya civar yapı-

76 Osman Turan, Türkiye Selçukluların Hakkında Resmi Vesikalar, Ankara, 1988, s.58.

77 ÖSel, a.g.e., s. 61-63; Oktay Aslanapa, "Tarih Boyunca Türk Öğretim Müesseseleri", Türk Kültürü, S.18, 1964, s. 98.

78 Kuban, a.g.e., s.144.

79 Ögel, a.g.e., s. 64.

larda yatıp kalkması olağan bir şeydi. Aynı zamanda ders okunmakta veya murakabeye dalmakta kullanılan hücreye zaviye denilmişti.<sup>80</sup> Bu ifade edilen yapı Zaviyeli veya Eyvanlı camiler olarak isimlendirilen teşkilatta görülmektedir. Bu tip, özellikle Osmanlılarda geliştirilen en yaygın ve yeni cami şeklinde belirir. Buralarda sayıları değişen dervişlerin barınması, ibadet ve din dersleri için kullanıldıkları kabul edilen odalar (hücreler) vardı<sup>81</sup>. Cacaoğlu vakfiyesinde vakıf olan medrese, zaviye ve mektebin bitişik olduğundan bahsedilmekte olması bu görüşü desteklemektedir.<sup>82</sup>

Bir eğitim kurumu olarak camii medrese sözlü geleneğin yaşandığı göçebe Türk toplumundan, yazılı geleneğin hakim olduğu şehir hayatına geçişte bir vasita olmuştur.

Tasavvufda olduğu gibi medreseler konusundaki en önemli değişiklik Büyük Selçuklular devrinde olmuştur. İfade edilen Nizamiye medreselerinin kuruluşundan sonra İslâm dünyasının hemen her bölgesinde eğitim ve öğretim faaliyetlerinin başlayıp geliştiği buna paralel olarak da medreseleri kurulduğa anlaşılmaktadır. Bu bakımdan beylikler dönemi Anadolu mıntıkası bu genel kaidenin dışında tutulamaz. Anadolu Selçukluları ile Anadolu'nun muhtelif yerlerinde hakim olan Türkmen beyleri Anadolu'da daha sonra Osmanlı medreselerine mahrec olacak müesseseleri tesis etmişlerdir. Bu medreselerin en eskisi Konya'da II. Kılıç Arslan zamanında yapılmış olan ve ipekçi diye meşhur Altun Aba medresesidir. Bundan başka yine Konya'da Şerif Mesud Medresesi (1241), Sırçalı medrese (1242-43), Karatay medresesi (1251-52), Kayseri'de Sahibiye medresesi (126?-68), Sivas'ta Gök medrese (1271-72), Tokat'ta yine Gök Medrese (1275-76) bu medreselerden bazılarıdır.<sup>83</sup>

Anadolu Beyliklerinde medreseler için vakıflarda tahsisat olduğunu görüyoruz. Medreselerin tüm ihtiyaçları bu vakıflar ile karşılanıyordu. Mesela, Germiyanoglu II. Yakup Bey'in vakfiyesinde müderris ve talebeler için bir pay ayrılmış olup; bu medresenin dokuz hücresi olup vakfiye mucibince her odada leyli bir talebe bulunmaktadır. Talebeye günde bir akçe ile yılda şehir mudiyile

80 Johs Pedersen, "Mescid", İ.A., c.8, İstanbul, 1993, s.59.

81 Gönül Öney, Beylikler Devri Sanatı, (1300-1453), Ankara, 1989, s.13.

82 Temir, a.g.e., s.132.

83 Kazıcı, a.g.e., s. 239-240.

bir mud buğday ve iki kağı arabası odun ve her gün iki kap yemek ve dört ekme verilmektedir. Talebeden hasta olanlara hekim getirilip tedavi ettirilmesi ve ilaç paralarının ödenmesi, hastalardan biri vefat ederse kefenlenip defin edilmesi vakfiyeye konulmuş ve para tahsis edilmiştir.<sup>84</sup> Yine Çandarlıoğlu İsmail Bey vakfında bir medreseye yer ayırmıştır. İsmail Bey vakfiyesinde ulum-ı edebiyeye ile tefsir, hadis, kelim ve hanefi fihına vakıf ve mütehasıs bir alim müderris olacaktır. Medreseye devam eden talebeye beş akçe yevmiye ile her birilerine ekme, ev, yemekten kafi miktarda yiyecek verilecektir. İmaret semtindeki mahallelerin çocuklarını okutmak için vakfiyeye ayrıca bir muallim tahsisatı konmuştur.<sup>85</sup> Bu sonuncusu sıbyan mektebi muadili olmalıdır. Bu dönemde ilme ve ilim adamına önem verildiği görülmektedir. Karamanoğlu İbrahim Bey 1432 tarihli vakfiyesinde; İmarete gelecek olan ilim adamlarıyla irfan sahibi zatlara müteveli hürmet göstererek onlara simit ve çörekler ve nefis yemeklerle üç gün fevkalade ikram edilip, hayvanlarına da arpa ve yulaf verilmesini istemiştir.<sup>86</sup>

Hız. Peygamberin ilim adamı yetiştirmeye teşvik eden ve bu tür faaliyette bulunanların amel defterinin kapanmayacağını ifadeşinin de etkisiyle sultanlar, vezirler, beyler, hatunlar ve zenginler medrese açma hususunda birbirleriyle yarışmışlardır. Bu düşüncelerle Anadolu'da Beylikler döneminde pek çok medrese inşa edilmiştir.<sup>87</sup> İslâm eğitim ve kültür hayatında büyük rolü olan medreseler yaptıran bu kişilerin mali durumuna göre imaret, kütüphane, hamam gibi diğer müesseseler de ilave edilerek yapılyordu<sup>88</sup>. Bunlara misal olarak Orhan Gazi'nin İznik fethini müteakip yaptırdığı medrese<sup>89</sup>, Mentеше oğulları tarafından Orhan bey zamanında Peçin Yelli veya Kepez medresesi (1344-45), Peçin'de İlyas Bey tarafından Kara Paşa veya İlyas Bey Medresesi, Melik en-Nasır

84 Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri, Ankara, 1988, s.233.

85 Uzunçarşılı, a.g.e., s.234.

86 Uzunçarşılı, a.g.e., s.233.

87 Kazıcı, a.g.e., s.232.

88 Kazıcı, a.g.e., 1985, s.125

89 Hoca Sadettin Efendi, a.g.e., c.I, s.62; Aşıkpaşazade, Aşıkpaşaoğlu Tarihi, (Haz. Nihal Atsız), Ankara, 1985, s.47,

Muhammed Bey tarafından Kayseri’de Hatuniye Medresesi yaptırılmıştır.<sup>90</sup> Yine aynı dönemde kitabesinden Ahmed Gazi tarafından yaptırıldığı anlaşılan Peçin Ahmed Gazi Medresesi vardır.<sup>91</sup> Aydın oğulları devrinde ilimle yakından ilgili olan Aydınolu Mehmet Bey tarafından bir medrese yaptırılmıştır. İbn-i Melek medresesi bu devirde yapıldığı anlaşılan bir medresedir.<sup>92</sup> Çoban oğulları zamanında Taşköprü’de Muzaferriddün Yavlak Arslan medresesi yaptırılmıştır.<sup>93</sup> Karaman oğulları devrinde de pek çok medrese yaptırılmıştır. Yahşi Bey tarafından yaptırılması muhtemel Zinciriye medresesi, Alaeddin Bey’in zevcesi Nefise Hatun tarafından yaptırılan Hatuniye medresesi, Bedrüddin Mahmut tarafından yaptırılan Obaköy medresesi, Emir Musa tarafından yaptırılan Enenek Tol medresesi bunlardandır.<sup>94</sup> Saruhan oğullarından İsa Bey bir medrese yaptırmıştır.<sup>95</sup> Hamid oğulları devrinde Burdur’dan Muzaferriddün Mustaf Bey bir medrese yaptırmıştır. Dulkadir oğulları devrinde Maraş’ta Alaüddeve Bozkut Bey Bektutiye medresesini, Nasıreddin Mehmet Bey Kayseri Hatuniye medresesini yaptırmıştır. Ayrıca Kadırlı, Bahçe, Antakya, Andırın, Bozok, Elbistan ve Kırşehir’de medreseler yaptırılmıştır.<sup>97</sup> Ramazan oğullarından Halil Bey’in Adana’da yaptırdığı medrese ve Piri Bey’in yaptırdığı medrese kaydedilmektedir.<sup>98</sup> Eratnalılar devrinde Kayseri’de Köşk medresesini yaptırmıştır.<sup>99</sup> Germiyan oğulları zamanında Umur b. Savcı’nın yaptırdığı Vacidiye med-

90 Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, Selçuklu ve Beylikler Devri, İstanbul, 1970, s. 144-149; M. Çetin Varlık, Menteşe Beyliği, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, c. 8, İstanbul, 1989, s. 535.

91 Paul Wittek, Menteşe Beyliği, (Ter. O. Şaik Gökyay), Ankara, 1984, s. 137.

92 Himmet Akın, Aydınolu Tarih Hakkında Bir Araştırma, Ankara, 1968, s. 38.

93 M. Çetin Varlık, Çobanoğulları, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, c. 10, İstanbul, 1989, s. 96.

94 Sözen, a.g.e., s. 34-145; Kazıcı, a.g.e., s. 240.

95 M. Çetin Varlık, Saruhan Oğulları Beyliği, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, c. 8, İstanbul, 1989, s. 544.

96 M. Çetin Varlık, Hamid Oğulları Beyliği, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, c. 8, İstanbul, 1989, s. 565.

97 M. Çetin Varlık, Dulkadir Oğulları Beyliği, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, c. 10, İstanbul, 1989, s. 112.

98 M. Çetin Varlık, Ramazan Oğulları Beyliği, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, c. 10, İstanbul, 1989, s. 128.

99 Göde, a.g.e., s. 151.

resesi vardır.<sup>100</sup> Kadı Burhaneddin Ahmed Zile'de bir medrese yaptırmıştır.<sup>101</sup>

14. asırda Anadolu Beyliklerindeki ilim cereyanlarını gözden geçirirken tefsir, hadis, ahlâk, tasavvuf, kelam, fıkıh, heyet, riyaziye, tıp, tarih, siyaset, şiir ve edebiyat gibi muhtelif ilim şubelerine ait eserlerin bir asır evvelkine nisbetle daha güzel ve daha vâkıfane Türkçeye çevirdikleri ve bir asır evvelkine nazaran riyaziye, tıp ve heyete dair eserlerin daha çok olduğu görülmektedir.<sup>102</sup> Germiyan oğullarının Vacidiye medresesinde nakli ilimlerin yanında heyet ve astronomi gibi ilimlerin de okutulduğu görülmektedir.<sup>103</sup> Bu dönemdeki medreseler muasır ilim merkezleriyle mürtebit bir haldeydi. Osmanlıların İznik'teki medresenin müderrislerinden Taceddin Kerderi o zaman Altın Orda'da hatta Mısır Memlûklerinin yanında bulunan Kerderi Harezmi nisbetli alimler silsilesine mensub bir alim sıfatıyla bu medreseyi Altın Orda'da ve hatta Mısır Memlûklerinin yanında bulunan ve Harezmi kültür çevresiyle bağlayan bir şahsiyet olmuştur.<sup>104</sup> Yine Menteş oğlu Orhan Bey'in etrafında Harezmi'den Türkistan'ın bu mühim merkezinden gelmiş olan fukaha tarafından çevrilmiş idi.<sup>105</sup> Yine Şikari'nin kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla bu devirde Aristo, Eflatun ve Calinos ilim çevrelerinin malumuydu.<sup>106</sup> Ayrıca Ahilik, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Mevlana gibi ariflerin yukarıdaki anlamda katkıları olduğu gibi, birer eğitici olma özellikleri de vardı.<sup>107</sup>

Bu ifade edilen medreselerde kütüphaneler de bulunduğu anlaşılmaktadır. Amasya emiri Hacı Şadgeldi oğlu Emir Ahmed'in, Kadı Burhaneddin ve Mar-

100 M. Çetin Varlık, Germiyan Oğulları Beyliği, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, c.8, İstanbul,1989, s.492.

101 Aziz b. Erdeşir-i Esterabadî, Bezmi-ü Rezm, (Ter. Mürsel Öztürk), Ankara,1990, s.289.

102 Uzunçarşılı, a.g.e., s.226.

103 M. Çetin Varlık, Germiyan Oğulları Beyliği, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, c.8, İstanbul,1989, s.523.

104 Zeki Velidi Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul,1981, s. 372.

105 Wittek, a.g.e., s. 115.

106 "Ravi eydür, meğer bir şeyhi azim var idi. Vilayet ve kerameti zahir olmuş, adına Ariz derlerdi. İlm-i rasad'da Aristo, İlm-i nücûmda Büzürçmihir, İlm-i Hikmette Eflâtun, ilm-i felsefede Calinus idi....", Şikarî, Karamanoğulları Tarihi, (Haz. Mesud Koman), Konya,1946, s. 34.

107 Akyüz, a.g.e., s.44-50.

din hakimi Cihangir oğlu Kasım, Uzun Hasan, Candar oğlu İsmail Beyler'in kütüphaneleri vardı. Yalnız İsmail Bey'in ayrıca vücuda getirdiği umumi kütüphaneden başka diğer beyliklerde böyle kütüphane yoktur. Mamafih her medresede talebelerin okuyacakları kitapların mevcut olması öteden beri teamül olduğundan medreselerin de küçük kütüphaneleri olduğuna şüphe yoktur. Medreselere müderris ve talebelerin okuyacakları kitapların ya vakıf sahibi veya hayır sever adamlar tarafından vakfedildikleri malumdur.<sup>108</sup> Osmanlı tahrirlerinde Aydınöğlu Mehmet Bey'in cami ve medresesine ve bu medresedeki müderristen müderrise devredilen kitaplara dair bilgiler bu görüşleri desteklemektedir.<sup>109</sup>

## Bibliyografya

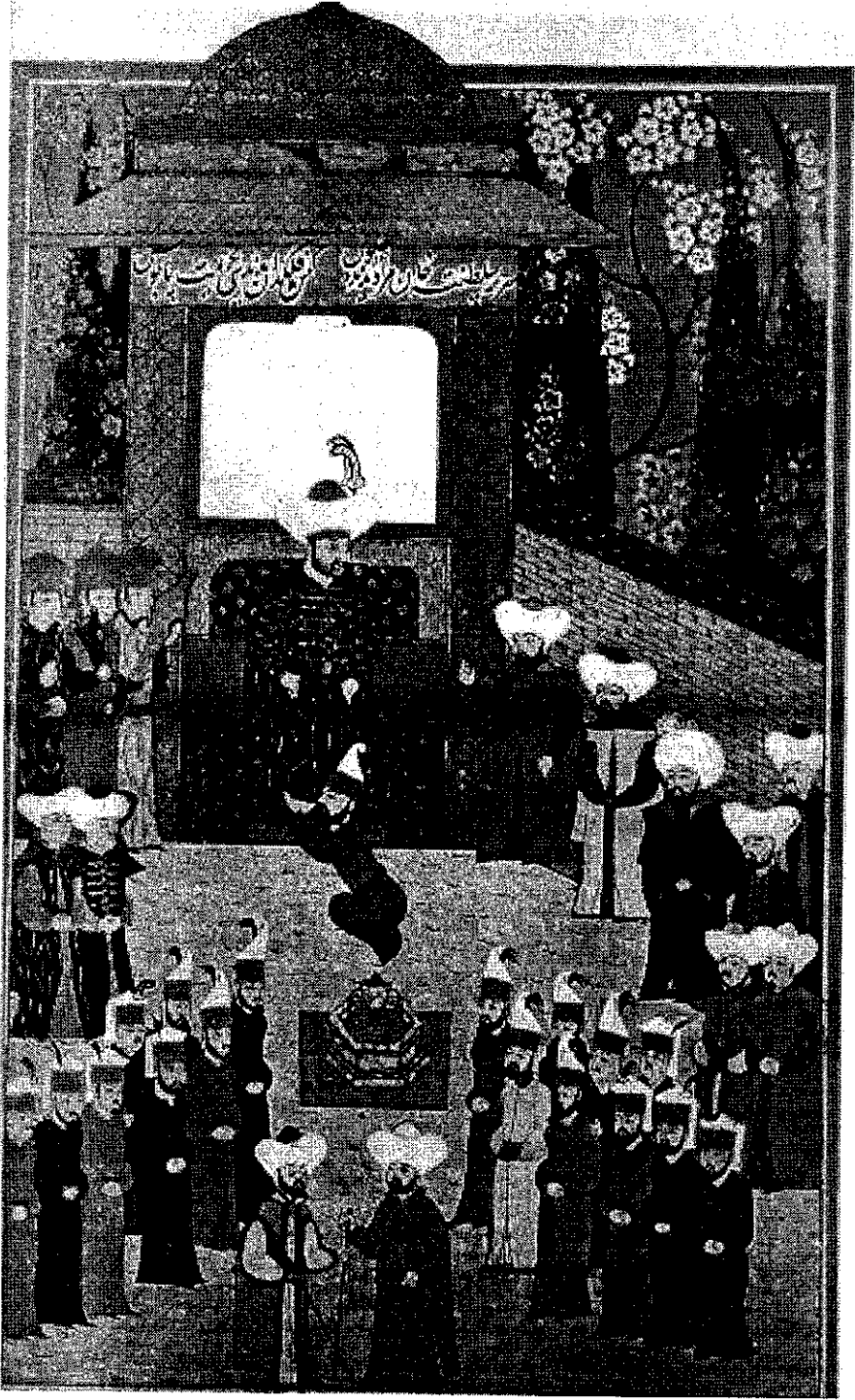
- AKYÜZ, Yahyâ Türk Eğitim Tarihi, İstanbul, 1993.
- ALPTEKİN, Coşkun, "Büyük Selçuklular", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, C.7, İstanbul, 1989.
- ASLANAPA, Oktay, Anadolu da İlk Türk Mimarisi, Ankara, 1991.
- BARTOLD, V.V., Moğol İstilasına Kadar Türkistan, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara, 1990.
- BİLHAN, Saffet, "900 Yıllık Bir Türk Öğretim Kurumu Buğra Han Tamgaç Medresesi Vakıf Belgesi", A.Ü., Eğitim Bilimleri Fak. Dergisi, C.15, 5.2, 1982.
- CAHEN, Claude, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler, İstanbul, 1994.
- CİN, Halil, AKGÜNDÜZ, Ahmet, Türk-İslâm Hukuk Tarihi, C.1, İstanbul, 1990.
- CUMBUR, Müjgan, "Selçuklu Dönemi Kadın Hayatı", Erdem, Aydın Sayılı Özel Sayısı, C.9, 5.26.
- ÇELEBİ, Ahmet, İslâm'da Eğitim Tarihi, (Ter. Ali Yardım), İstanbul, 1983.
- ESİN, Emel, "Böri Tigin Tamgaç Buğra Kara Hakan İbrahim'in (h.440-601/ m. 1052-68), Semerkand'da Yaptırdığı Abideler", Sanat Tarihi Yıllığı, C.B, 1978, İstanbul, 1979.
- GENÇ, Reşat, Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası, Ankara, 1997.
- İNALCIK, Halil, "Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı", Doğu Batı, S. 5, Kasım-Ocak 1998-99.
- KAFESOĞLU, İbrahim, Türk Milli Kültürü, İstanbul, 1989, Selçuklu Tarihi, İstanbul, 1992.

108 Uzunçarşılı, a.g.e., s232.

109 Akın, a.g.e., s. 38.



- KAVAKÇI, Yusuf Ziya, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Maveraünnehir İslâm Hukukçuları, Ankara, 1976.
- KAZICI, Ziya, İslâm Müesseseleri Tarihi, İstanbul, 1991.
- KAZICI, Ziya, İslâmi ve Sosyal Açından Vakıflar, İstanbul, 1985.
- KÖYMEN, M. Altay, Alparslan ve Zamanı, B. Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, C.3, Ankara, 1992.
- Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul, 1976.
- KURAN, Aptullah, Anadolu Medreseleri, Ankara, 1979.
- MERÇİL, Erdoğan, "Kirman Selçukluları", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, C.7, İstanbul, 1989.
- NAŞABİ, Hişam, "Eğitim Kurumları", İslâm Şehri, (Haz. R.B. Serjeant), (Ter. Elif Topçugil), İstanbul, 1997.
- PEDERSEN, Johs, "Mescid", İ.A., C. 8, İstanbul, 1993.
- RAHMAN, Fazlur, İslâm, (Ter. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), İstanbul, 1993.
- SÜMER, Faruk, "Türkiye Kültür Tarihine Umumi Bir Bakış", A.Ü., D.T.C.F. Dergisi, C.XX, S.3-4, Temmuz-Aralık 1962.
- TABAKOĞLU, Ahmet, Türk İktisat Tarihi, İstanbul, 1994.
- TEMİR, Ahmet, Kırşehir Emiri Cacaoğlu Nureddin'in 1272 tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi, Ankara, 1989.
- TURAN, Osman, Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti, İstanbul, 1997.
- — — — —, "Şemseddin Altun-Aba Vakfiyesi ve Hayatı", Selçuklu Devri Vakfiyeleri, Belleten, C.XI, 1947.
- — — — —, "Celaleddin Karatay Vakıfları ve Vakfiyeleri", Selçuklu Devri Vakfiyeleri III, Belleten, C. XII, 1948.
- — — — —, "Mübarizeddin Ertokuş ve Vakfiyesi", Selçuklu Devri Vakfiyeleri II, Belleten, C. XI, 1947.
- — — — —, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar, Ankara, 1988.
- ÜNVER, Süheyl, "Anadolu Selçukluları Zamanında Umumi ve Hususi Kütüphaneler, Atatürk Konferansları, II, 1967-68, Ankara, 1970.



I. Murat'ın tahta çıkışı (Hünernâme)

Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5

## XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyasi Otoritenin Ulemâ-Sûfî Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadızâde-Sivâsî

*Cengiz Gündoğdu\**

Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren pâdişahların, nüfûzunu tanımış olduğu tekke ve medrese çevrelerinin temsilcileriyle sürekli iyi ilişkiler sürdürmeye büyük özen gösterdiği bilinmektedir. Nitekim pâdişahların istisnâsız hemen hepsinin yanında ulemâ ve sûfilerin yer almış olması; onlar adına medrese ve tekkeler açıp vakfetmeleri, devlet idâresinde ve düşmana karşı yapılan savaşlarda duâlarını almayı, yine sefere çıkarken ellerinden kılıç kuşanmayı bir nevi gelenek haline getirmeleri, askerlerle beraber onları da teberrüken sefere iştirâk ettirmeleri bu durumu te'yîd eden husûslar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı idâresinin mutasavvıflara ve medrese ulemâsına karşı takındığı bu tavır, tasavvuf ehline kendi tarikatlerinin hareket tarzlarını ve düşüncelerini yayma imkân ve fırsatını verirken, pek çok medresenin de açılıp faaliyet göstermesi ve ilmî hayâtın gelişmesi husûsunda etkili olmuştur. Üstelik pâdişahla-

---

\* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı

rın bu tutumları sâdece kuruluş ve yükseliş dönemlerinde değil, devletin güç ve imkân bakımından zirveye ulaştığı dönemlerde de artarak devam etmiştir.

Osmanlı pâdişahlarının bu yaklaşımlarının hem devlet hem de kendileri adına kazançlı bir konum sağladığını söyleyebiliriz. Nitekim pâdişahlardan büyük destek gören tarikat şeyhleri ve medrese mensûbları onlardan gördükleri bu desteğe mukâbil merkezî idâreyi her fırsatta desteklemiş, devletin muhafazası ve devâmı yolunda gayret sarfetmişlerdir. Fakat onlar bu hizmeti yaparken tek taraflı hareket etmemiş, idârenin icraatlarını denetlemek, ölçsüz ve gayr-i meşrû hareketlerine şahid olduklarında, çekinmeden onları tenkid ederek yaptıklarından alıkoymaya çalışmak gibi ikili bir fonksiyon üstlenmişlerdir.

Pâdişahlar ve devlet ileri gelenleri, ulemâya gösterdikleri yakınlığı şeyhlere karşı da sürdürmüş, birinin elini öpmeyi saygı ve hürmet telakkî ederken, diğerrinin atının ayağından kaftanına sıçrayan çamuru iftihâr vesilesi olarak kabul etmiş ve aynı kaftanın son elbisesi olarak saklanmasını isteyebilmişlerdir<sup>1</sup>. Böylece onlar ulemâ ile meşâyih arasında vahdetin devamına ne kadar önem verdiklerini göstermişlerdir.

Bütün bu dönemlerde sultanların ve idârecilerin medrese ve tasavvuf ehline karşı saygı ve hoşgörülerini yanında, medrese mensûbları ile mutasavvıflar arasında da aynı saygı ve hoşgörünün hâkim olduğu görülür.

Başlangıçta her iki müessese mensûbları arasında bazı fikrî tartışmalar olsa bile, bunlar meslek ve meşreb ayrılığına dayanan fikrî ayrılıklar durumunda olup, kitlelere yansımış değildir.

Bununla birlikte iki müessese mensûbları arasında çıkan ayrılıkların fikrî alandan çıkıp hissiyata dökülmesiyle birlikte, zamanla dengenin bozulmaya başladığı ve toplumsal bir problem haline dönüştüğü de müşâhede edilmiştir. Hatta bu tutum değişmesi XVII. Yüzyıldan itibaren medrese-tekke tartışmalarını kırıcı bir hale getirmiş, neticede önü alınmaz hâdiselerin vuku'una da imkân hazırlamıştır.

Şimdi bu tutum değişmesine sebebiyet veren olaylarla ilgili kısa bir etüdde bulunup, idârenin bu olaylar karşısındaki tutumuna bir göz atalım.

1 Turan, Osman, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Târîhi*, Boğaziçi Yay. İst., 1993, II, 82; Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İst., tsz., s. 77.

XVI. Yüzyılın sonlarına kadar olan devre, Osmanlı Devleti'nin hemen her sâhada zirvede olduğu yıllardır. XVII. Yüzyılın başları ise bünyesinde bir çok içtimaî âfetin yayıldığı; ilmî, siyasî, askerî, iktisâdî cihetlerden muhtelif sıkıntılarla yüzyüze geldiği, devletin bütün müesseselerinde gözle görülür bir tıkanmanın kendini hissettirdiği, yani Osmanlı'nın muntazam devlet nizâmından intizamsızlığa dönüş yıllarıdır.

Bu tıkanmanın yaşandığı dönemlerde ordu saraya, medrese tekkeye, vâiz tarikat mensûbuna hücum etmeye başlamış, bir taraf "ehl-i kâl", diğer taraf, "ehl-i hâl" olarak ikiye ayrılmış, çok sıradan meseleler dînî düşüncenin en önemli meseleleri gibi takdim edilmiş, tarikat ehli ile medrese ehli birbirleriyle münâkaşa etmek için âdetâ fırsat kollamışlardır<sup>2</sup>.

Netice olarak toplumda yüz gösteren bu soğuma sürecinde her iki müessese mensûblarının birbirlerine bakışlarında değişme ve sertleşmeler görülmeye başlamış, daha önceki asırlarda da kısmen görülen tarikat-şeriat tartışması belli ölçüde seviyeli bir durum arzederken, bu dönemden itibaren kavgaya dönüşme isti'dadı kazanmıştır.

İşte bu değişim vetiresinin bir neticesi olarak XVII. Yüzyılda IV. Murat devrinin (1623-1640) ortalarından (1630) IV. Mehmed'in saltanat döneminin (1648-1687) yedinci yılına kadar olan süre içinde, tekke ve medrese ayrılığını körükleyen bir nifak hareketi ortaya çıkmıştır ki, bu hareket İstanbul'da Kadı-zâde Mehmet Efendi<sup>3</sup> adında bir vâizin önyak olması dolayısıyla "Kadı-

2 Kara, Mustafa, *Dinî Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergâh Yay., İst. 1990, s. 94.

3 Kadı-zâde Mehmed Efendi 990/1582 târihinde doğmuştur. Balıkesirli Doğanlı Mustafa Efendi adında bir kadının oğludur. Bu yüzden Kadı-zâde diye şöhret bulmuş, Kadırga'da Sokullu Mehmed Paşa Tekkesi'nin şeyhi Sofyalı Büyük Kadı-zâde Mehmed Efendi'den ayırt edilmek için kendisine Küçük Kadı-zâde denilmiştir. İlk tahsilini Balıkesir'de Birgivi Mehmed Efendi'nin talebelerinden almış, [Gölpınarlı onun Birgivi Mehmed Efendi'den ders aldığı söylemekte ise de (bkz., Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkilab ve Aka Yay., İst., 1983, s. 158) bu doğru değildir.] daha sonra İstanbul'a gelerek tahsilini orada tamamlamıştır. Dursun-zâde Abdullah Efendi'nin muidliğini (yardımcılığını) de yapan Kadı-zâde, daha sonra Tefsîrî demekle meşhur Terçüman Yunus Tekkesi Şeyhi Ömer Efendi'nin teşvikiyle önceleri sūfilîğe heves etmiş, fakat Birgivi Mehmed Efendi gibi tasavvuf yolunu meşreb ve anlayışına uygun

zâdeliler hareketi” diye anılmıştır <sup>4</sup>.

Kadı-zâdeliler hareketi Osmanlı tarihinde, tekke ve medrese erbâbı arasında yaşanmış, en ilgi çeken olaylardan birisi olup, Tarih-i Naîmâ'da “Ehl-i tarik ve tebâ'i Kadızâde fetreti” başlığıyla verilmiş, Osmanlı tarihçileri de Kadı-zâde'yi riyâ-yı müfrit ashâbı olarak nitelendirmişlerdir <sup>5</sup>.

H. Gazi Yurdaydın'a göre, Birgivi'nin *Tarîkat-ı Muhammediye* adlı eserini zâhiren kendisine umde edinerek hareket eden Kadı-zâde, sûret-i hakdan görünmek sûretiyle XVII. Yüzyılda devletin türlü alanlarda geri kalışını, Birgivi gibi, ortaya çıkmış olan bir yığın bid'ate bağlamış, câhil halkı okşayan konuşmaları ile onları kendi taraflarına çekip, gerilemeden sorumlu saydığı mutasavvıflara karşı düşmanca hareketlerde bulunmuş, bu şekilde cemiyetin ıslâh edileceğini düşünmüştür <sup>6</sup>. Birgivi'nin tarikatlere karşı meslek ve meşreb ayrılığına dayanan yaklaşımı, bilâhare onun fikirlerini umde edinen Kadı-zâde ve ona mensûb çevreler tarafından idâreye ve tarikatlere karşı yozlaştırılmış bir tasfiyecilik hareketine dönüştürülmüştür.

---

bulmadığından bu yolu bırakıp, kürsülerde nasihat etme yolunu seçmişti. Aksaray'da Murat Paşa câmii'nde dersler vermiş, daha sonra Birgivi-zâde Fazlullâh Efendi'nin yerine Sulân Selim vâizliğine geçmişti. Bu arada evinin yanındaki mescidde dersiamlık yapıyordu. Buradan 1032/1622 tarihinde sultan Bâyezid câmiine vâiz olarak nakl olunan Kadı-zâde, 1041/1631 tarihinde Süleymâniye câmiine, daha sonra aynı sene Ayasofya vâizliğine tâyin edildi. 1044/1634 yılında Pâdişah ile Revan Seferi'ne giderken yolda hastalanıp, Konya'dan geri döndükten sonra 1045/1635 tarihinde vefât etmiştir. Topkapı hâricindeki İki Kapı civârında medfundur. Daha geniş bilgi için bkz. Şeyhi Mehmed Efendi, *Vakâyi'ü'l-Fuzalâ*, Neşre haz: Abdulkadir Özcan, Çağrı Yay., İst., 1989, I, 59; Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak fi İhtiyari'l-Ahak*, Haz.: Orhan Şaik Gökyay, MEB Yay., No: 2122, İst., 1993, s. 108; a. Mlf., *Fezleke-i Kâtip Çelebi*, Ceride-i Havâdis Matbaası, İst., 1310, II, 182-183; Naîmâ, Mustafa Efendi, Tarih-i Naîmâ, (*Ravzati'l-Hüseynin fi Hülasâti Ahbâri'l-Hafîkin*), çev. Zuhuri Danışman Zuhuri Danışman Yay., İst., 1967, VI, 2717, 2718; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi TTK Basımevi, Ankara, 1973, III, 355.

4 Ocak, A. Yaşar, XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Pürütanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış, “Kadı-zâdeliler Hareketi”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, c. XIX, Sayı: 1-2, Ankara (1979-1983), s. 208.

5 Sakaoğlu, Necdet, “Kadı-zâdeliler-Sivasiler”, DBİA, İst. 1994, VII, 367.

6 Bkz. Yurdaydın, H. Gazi, *İslâm Tarihi Derstleri*, AÜİF Yay., No: 182, Ankara, 1988, s. 125.

Kadı-zâde'nin şer'i ilimler dışında kalan ilimlerle uğraşmadığından, bu sahalara karşı menfi tavır takındığını söyleyen Kâtip Çelebi <sup>7</sup>, onun zarîf ve ârif bir kimse olmakla berâber va'zlarında başkalarını kötölemekten kaçınmadığını, münâkaşa mevzûlarını "muhâlefet et tanınırsın" anlayışınca kendini tanıtmak için ortaya attığını belirtmektedir <sup>8</sup>.

Ahlâken de kurnaz, cerbezeli ve çok harîs bir şahsiyet olduğu söylenen Kadı-zâde, va'z ve sohbetlerinde Sultân I. Ahmed'in ölümünden sonra memleketin geçirmekte olduğu buhran ve halkın bunalımından istifâde ederek, bütün hatâların şeriate muhâlif hareketlerden dolayı ortaya çıktığını söyleyip, kendisini de şeriatin müdafii ve hâmisi olarak göstermiştir<sup>9</sup>. Hal böyle olunca, devletin aczinden şaşkın bir halde bulunan halk ve bilhassa mutaassıb çevreler Kadı-zâde'nin sözlerinde bir çıkış yolu görmüş ve ona teveccüh etmişlerdir <sup>10</sup>.

Kendisini şeriatin müdafii olarak gösteren ve bundan dolayı teveccühe mazhar olan Kadı-zâde'nin şöhreti zamanla yayılmaya başlamış, bu şöhret IV. Murat'a kadar ulaşmış ve onun husûsî iltifatına mazhar olmuştur.

XVII. yüzyıl Mevlevî müelliflerinden Sakıb Dede, müslümanlar arasında taassup fitnesini de Kadı-zâde'nin uyandırdığını söylemekte ve şu olayın zuhûrunun Kadı-zâde'nin tanınmasına sebep olduğunu belirtmektedir:

"Sultan Murâd zamanında Molla Gürani câmii'nde görev yapan Kadı-zâde'nin nâm ve nişânı bilinmezken, kazârâ IV. Murad rüyâsında bedeninin yarısının siyah renkde olduğunu görmüş, bunun üzerine rüyâsının tâbir edilmesini istemişti. Ancak hiç kimse pâdişahın gazaplanmasına sebebiyet vereceği endîşesiyle bu rüyâyı tâbire yanaşmamıştı. Bunun üzerine Kadı-zâde, Derviş Hasan isimli kişiye pâdişahın gördüğü bu rüyâyı anlatmış ve tâbir etmesini istemişti. Hasan Dede de rüyâyı "sel basması sonucu Kâbe'nin bir kısmının harap olacağı" şeklinde yorumlamış ve yakında haberin geleceğini söylemişti. Kadı-zâde de araya aracı koyup kendindeki kemâli gösterme ve pâdişaha yakınlaşmak için rüyâyı kendi tâbir etmiş gibi pâdişaha ulaştırmıştı. Gerçekten de o haftanın bitiminde rüyâ-

7 Bkz. Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak*, s. 111; a. Mlf., *Fezleke*, II, 183.

8 Bkz. Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak*, s. 112; a. Mlf., *Fezleke*, II, 183.

9 Uzunçarşılı, III, 356; Yurdaydın, s. 126; Ocak, s. 214.

10 Ocak, a.y.

nın tâbir edildiği şekliyle Kâbe'nin sel basması sonucu yarısının harap olduğu haberi ulaşmıştı.”<sup>11</sup>

Kadı-zâde Pâdişahın husûsî iltifatına mazhar olduktan sonra kürsülerde bu iltifattan istifâde ile devlet büyükleri aleyhinde serbestçe bâzı sözler söylemekten çekinmemiştir. Hatta o, IV. Murat gibi celâllî bir pâdişaha memleketin durumunu anlatan manzum bir kasîde <sup>12</sup> sunmuş, bu kasîdede Pâdişah'a İstanbul halkının zevke, sefâya daldığını, fakat taşrada ahtan, feryattan başka bir ses duyulmadığını, tımar sâhiplerinin zulmettiklerini, halkın kâfire esir olmaya bile razı olduğunu bildirmiş, kadıların söylediklerini tutmadıklarını, rüşvetin alıp yürüdüğünü, oğlancılığın, şarabın, afyonun, tütünün bir salgın gibi her tarafı sardığını, kahvehânelerin birer fesat ocağı olduğunu belirterek “ayak dîvânı” yapılmasını istemiştir <sup>13</sup>.

Diğer taraftan IV. Murat'ın halkı zaptedip terbiye etmek için kahvehânele-ri yıktırıp, tütün kullanmayı yasaklaması üzerine fırsattan istifâde edip Pâdişah'ın katında îtibâr kazanmak için tütünün harâm olduğuna dâir aklî ve naklî deliller getirerek ölçüsüz hatâlarla içtihatta bulunup, ona destek olmuş <sup>14</sup>, verdiği fetvâya îtiraz edenlere: “Ulu'l-emrin menetmesiyle terki lâzım gelir. Bunu dinlemeyenler katlolunur.” diye karşılık vermiştir<sup>15</sup>.

Kadı-zâde'nin fetvâsından da cesâret alan IV. Murat gece gündüz tebdîl-i kıyafet edip, şehir ve köyleri dolaşmış, meclisleri denetleyip, tütün veya kahve içenlerin yakalanıp cezalandırılmasını istemiş, bu yüzden pek çok kimse canlarından olmuşlardır <sup>16</sup>. Naîmâ'ya göre bu gerekçeyle haklı haksız pek çok insa-

11 Sakıb Dede, *Sefîne-i Nefise-i Mevleviyân*, Matbaa-i Vehbiyye, Mısır, 1283/1866, s. 165. Habber'in naklettiğine göre, 19 Şaban 1039 târihinde korkunç bir fırtına, Kâbe'deki Beyt-i Mükerrrem'i su altında bırakmıştır. Bkz. Hammer, B.J. Von, *Büyük Osmanlı Târîhi*, trc. Mehmed Ata, Yayına haz. Mümin Çevik, Erol Kılıç, Üçdal Neşriyat, İst., 1990, V, 122.

12 Bu Kasîde için bk. Ali Emiri, “Kadı-zâde Şeyh Mehmed Efendi'nin IV. Murad'a Sunduğu Kasîde”, *Osmanlı Tarih ve Edebiyatı Mecmuası*, Yıl: 2, Sayı: 14 (30 Nisan 1335), s. 276-282.

13 Gölpınarlı, s. 159.

14 Naîmâ, VI, 2719; Uzunçarşılı, III, 356; Hammer, V, 162; Ocak, s. 215.

15 Naîmâ, VI, 2719, Kadı-zâde'nin Tütün hakkında verdiği fetva için bkz. Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l Fâruk*, Matbaa-i Amidi, İst., 1329, VII, 61-62.

16 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak*, s. 31; Naîmâ, III, 1220, VI, 2720.



nın öldürülmüş olmasında Kadı-zâde'nin Pâdişah'a yaranma ve şöhret kazanma isteği de etkili olmuştur <sup>17</sup>.

Tarihçi Mehmed Murad'ın değerlendirmesine göre; "Batınî ilimlerin esrârına vakıf olanlar (mutasavvıflar) ise bu çevrelerden uzak durmuş, onlara techîl ve istihfâfla mukabele etmişlerdir" <sup>18</sup>.

Ancak Kadı-zâde'nin tarikat ehline özellikle Halvetîler ve Mevlevîler'e yaptığı ağır hücumlar, ister istemez hem öteki tarikat çevrelerinde, hem de tabiatıyla daha çok Halvetîler ve Mevlevîler arasında bir tepki ve mukâvemet cephesi oluşturmuştu <sup>19</sup>.

Halvetîler arasında bu duruma karşı çıkanların başında devrin en önemli ve dikkat çekici sûfilerinden olan Abdülmecîd Sivâsî <sup>20</sup> bulunuyordu.

17 Bkz. Naîmâ, a.y.

18 Bkz. Mehmed Murad, V, 301.

19 Bursalı Mehmed Tahir, *Meşâyih-i Osmâniye'den Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, Kütüphâne-i İslâm, İst., 1318h s. 22.

20 Bu zâtın tam ismi Ebu'l Hayr Mecdüddin Abdülmecîd b. Muharrem ez-Zilî es-Sivâsî nisbesiyle meşhur olmuştur. 971/1549 yılında Zile'de doğan Abdülmecîd Sivâsî, babası ve amcasından zâhiri ilimleri tedris etmiş otuz yaşına kadar bu ilimlerle uğraştıktan sonra tasavvufa yönelmiş ve devrin en büyük sûfilerinden olan amcası Şemseddin Sivâsî (ö. 1006/1597)'ye intisâb etmiştir. Kısa zamanda sülûkünü tamamladıktan sonra hilâfet almış, amcasının ölümü üzerine Sivas'daki Şemsî Dergâhı'na şeyh olmuştur. Sultan III. Mehmed'in dâveti üzerine İstanbul'a gitmiş ve orada bir taraftan selâtin câmilerinde vâizlik yapmış, diğer taraftan da tekkesinde müridlerini irşadla meşgul olmuştur. Görev yaptığı câmilerde verdiği vaazlara oldukça fazla rağbet olmuş, her çevreden kişilerin alaka ve takdirine mazhar olmuştur. Sultan Ahmed Câmîi'nin temel atma merâsiminde temel şeyhi olarak bulunmuş ve o gün kendisine tevdi edilen vâizlik görevine câminin inşâsı tamamlandıktan sonra başlamış, ölünceye kadar bu câmide görev yapmıştır. Devrin idarecileriyle ve özellikle padişahlarla iyi ilişkiler içinde olmuş, zaman zaman toplumdaki bozulmalara dikkat çekerek idârecileri uyarmış, bunu yaparken sözünü esirgememiştir. Devrinde Halvetiyye tarikatının önde gelenlerinden olup, pek çok mürid yetiştirmiş, Anadolu'nun çeşitli bölgelerine halifeler göndermiştir. Onun sayesinde Halvetiyye tarikatı taşradan merkeze taşınmış, Sivâsiyye Şubesi adıyla faaliyetlerini sürdürmüştür. İstanbul'da yapmış olduğu va'zları ve bilhassa sûfilere ve tekkelere karşı düşmanlıklarıyla tanınan Kadı-zâde ve taraftarlarına karşı mücadelesi sayesinde büyük bir şöhrete ulaşmıştır. Aynı zamanda ehl-i sünnet itikadına muhâlif bâzı tasavvufî düşüncelere sâhip olan sûfi guruplarına karşı da mücadele etmiştir. Başta tasavvuf olmak farklı branşlarda yazılmış yirmiden fazla telif ve tercümesi olan Sivâsi Efendi, Divân sâhibi bir şâir olup, şiirlerinde Şeyhî mahlasını kullanmıştır. Türk tasavvuf ve tefekkür târihi, hattâ Türk edebiyât târihi açısından da önemli bir şahsiyet olan Sivâsî

Kadı-zâde ile mukayese edebilme açısından, Abdülmecîd Sivâsî'nin, döneminde sözkonusu olan problemlere bakışı, fikriyatı ve hareket tarzına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

III. Murat (982/1574-1003/1595), III. Mehmed (1003/1595-1012/1603), I. Ahmed (1012/1603-1026/1617), I. Mustafa (Üç ay), II. Osman (1027/1618-1031/1622) ve IV. Murat (1032/1623-1049/1640) dönemlerinde ilim ve irfanı, fazilet ve kemaliyle hem halkın hem de padişahların hürmetine mazhar olan devlet erkanı tarafından da fikir ve re'yine başvurulmuş, duasına müracaat olunan Abdülmecîd Sivâsî, devrin idarecileriyle, özellikle padişahlarla iyi münasebetler içinde olmuş, zaman zaman toplumdaki bozulmalara dikkat çekmiş, bunun düzeltilmesi hususundaki fikirlerini devlet adamlarına gerek yazılı gerekse sözlü olarak söylemekten çekinmemiştir. Diğer taraftan devlete hizmet ve sadakati benimsemiş, padişahları ulü'l-emr görüp onları yeri geldiğinde övmekten de geri durmamıştır.

Şeriate aşırı bağlı bir sufi olarak temayüz eden ve "Enbiya ve evliyanın yolunun esası şeriattir ve onsuz saadet yolu yoktur"<sup>21</sup> diyen Abdülmecîd Sivâsî, devrinde mevcut olan huzursuzluğun ve ümmetin fesadının şeriate muhalif hareketlerden kaynaklandığını ısrarla dile getiren gayretli ve cesaretli bir sufidir. Ona göre halkın şeriate itaati ulemanın ilimleriyle amel olup ma'rufu emr, münkeri nehyetmeleriyle tahakkuk eder. Ulemanın dünyalık sevdası, şöhret ve gurura kapılıp, kendileri ilimleriyle amel olmadan başkalarını marûfa davet etmelerinin şeriate muhalif zararlı bir yol olduğuna dikkat çeken Sivâsî Efendi,

1049/1639 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Bkz. Muhammed Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, (İnceleme ve Edisyon Kritikli Metin, Doktora Tezi İkinci Kısım) Haz.: Osman Türer, Ankara, 1982, s. 119 vd.; el-Hulvi, Mahmut Cemalettin Lemazât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye, (yazma), Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi., No; 4536., vr. 202; Hüseyin Vassâf Bey, Sefine-i Evliyâ-i Ebrar (Şerh-i Esmâr-ı Esrâr), Süleymaniye Ktb., Yazma Bağışlar, No; 32307, vr. 302 vd.; Şeyhî Mehmed Efendi, Vakâyi'ü'l-Fuzalâ, Neşre haz: Abdulkadir Özcan, Çağrı Yay., İst., 1989, I, 62 vd.; Hocazâde Ahmed Hilmi, Ziyâret-i Evliyâ, Dâru'l Hilâfeti'l-Âliyye, İst., 1317, s. 84 vd.; Mehmet Süreyya, Tezkire-i Meşâhir-i Osmanîye (Sicilli-i Osmanî), Matbaa-i Âmire, 1308-1311h., III, 400, daha geniş bilgi için bkz. Gündoğdu, Cengiz, Abdülmecîd-i Sivâsî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1997.

21 Abdülmecîd Sivâsî, Mi'yar-ı Tarik, Süleymaniye Ktp. Mihrişah Sultan 300/3, vr.2a.

bu şekilde hareket eden pek çok ulemâ sebebiyle halkın, "onlar için aslını bilmeseler böyle yapmazlardı" deyip dalalete düştüklerini dile getirir<sup>22</sup>.

Diğer taraftan şeriatin hududuna tecavüz edip, haramdan kaçınmayınca, şeriat sınırları içinde avam-ı nâsdan kimsenin kalmayacağını söyleyen Abdülmecid Sivasî, Padişahın da böyle kimselere görev verip onların görevlerini şeriat doğrultusunda yapıp yapmadıklarını kontrol etmemesi sonucunda, evvela kendisinin şeriate tecavüz etmiş olacağını cesaretle dile getirmiştir<sup>23</sup>.

Abdülmecid Sivasî çözüm olarak da kendi döneminde belirgin olarak ortaya çıkan huzursuzlukların halli için Padişahın ve idarecilerin, durumu alim ve salih kimselere danışması, kendi arzu ve emelleri doğrultusunda hareket eden kişilerden kaçınması gerektiğini ifade etmiştir<sup>24</sup>.

Aynı kanaatleri hayatı boyunca sürdürdüğünü düşündüğümüz Abdülmecid Sivasî'nin III. Mehmed ve I. Ahmed dönemlerinde toplumun bozulmasında etkili olduğuna inandığı ve padişahlara aktardığı bu hususlar, hem onun olaylara karşı tavrını göstermesi hem de IV. Murat döneminde patlak veren Kadı-zâdeliler hareketinin habercisi olması bakımından dikkat çekicidir.

Netice olarak Sivasî, tarikat şeyhi ve devrin önemli vaizlerinden biri olarak, halk arasında kazandığı büyük nüfuzunu devlet ricaline kabul ettirip, onları manevi tesirleri altına almış, icraatlarını takibetmiş, ölçüsüz ve gayri meşru hareketlere şahid olduğunda, çekinmeden tavrını ortaya koyup, çözümler sunarak, yanlış işler yapılmasına engel olmaya çalışmıştır diyebiliriz.

Diğer taraftan Kadı-zâde, bid'atler, tarikat faaliyetleri ve bazı tasavvufi meseleleri kendine göre tartışma mevzuu yapıp bu yolda gidenlere aşırı hücumlarda bulunurken, Abdülmecid Sivasî de va'zlarında ve sohbetlerinde Kadı-zâde'ye ve taraftarlarına karşı sessiz kalmamış, iddialara cevaplar vermiştir.

Hatta o, bu iddialara cevap vermekle kalmayıp, Kadı-zâde'yi, "ermişleri ve tarikatı tanımıyor, kafir ve zındıktır" diye ağır bir dille de itham ederek<sup>25</sup>

22 Bkz. Abdülmecid Sivasî, Letaifü'l-Ezhar ve Lezaizü'l Esmar, Süleymaniye Kpt., Mihrîşah Sultan, 255, vr., 100b-101a.

23 Bkz. Abdülmecid Sivasî, Bida'atü'l-Vaizin, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, 1032/2, vr., 28a-28b.

24 Abdülmecid Sivasî, Letaifü'l-Ezhar ve Lezaizü'l Esmar, vr. 159a.

25 Kâtip Çelebi, Mizânü'l-Hak, s. 112.

dönemindeki diğer sufi ve alimlerden farklı olarak tepkisini dile getirmekten çekinmeyecek kadar cesaretli davranmıştır.

Kadı-zâde Mehmed'e karşı bu dönemde en etkili muhalefet Abdülmecid Sivasî tarafından yapıldığından dolayı, onun yanında yer alanlar Sivasîler diye anılmış, neticede oluşan bu tarafgirlik ve çatışma tarihe; Kadı-zâdeliler-Sivâsîler mücadelesi olarak geçmiştir. Böylece, devletin uzlaştırmaya çalıştığı medrese-tekke çekişmesi çok nazik ve tehlikeli bir dönemde yeniden çatışma haline dönüşmüştür.

Kâtip Çelebi iki taraf arasındaki münakaşalardan dolayı; "Bu iki şeyh zamanında birbirlerinin tam zıddı olup, meşreplerinin başka başka oluşu yüzünden aralarında Besûs savaşı vardı"<sup>26</sup> demek suretiyle tartışmanın hangi boyutlara ulaştığını dile getirmiştir.

Kadı-zâde ve Sivasî arasında tartışma konusu olan ve biraz da o günkü fikrî ortamı yansıtan hususları Kâtip Çelebi *Mizânü'l-Hak fî İhtiyari'l-Ahak* adlı eserinde sıralamakta ve "bu yazdığım konuların çoğunda Kadı-zâde bir tarafı, Sivâsî Efendi de öbür tarafı tutup, ifrat ve tefrit tarafına giderler, iki şeyhin tarafını tutanlar da birbirleriyle tartışıp kavga ederlerdi."<sup>27</sup> demektedir.

Kadı-zâde ile Sivâsî arasında geçen münakaşalarda devlet erkânı ve özellikle IV. Murat'ın oldukça siyasi davrandığını söyleyebiliriz. Nitekim o, iki taraf arasında vukû bulan münakaşalara müdahale etmediği gibi, kendi icraatına uygun va'zlar yapıp fetvalar veren Kadı-zâde'yi himaye etmiş<sup>28</sup>, buna karşılık Padişah, Kadı-zâde'ye tamamen yüz vermeyip, gizlice Sivâsî'ye iltifatlarda bulunmuş ve ona lazım gelen hürmeti ve saygıyı göstermekten geri durmamıştır<sup>29</sup>.

26 Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 108. Besus iki Arap kabilesinin kırkıyl savaşmasına sebep olan bir kadının adıdır. Uzayıp giden ve barışla sonuçlanmayan savaşlar için kullanılan bir tabir olmuştur.

27 A.g.e., s. 120. Ayrıca bk. Nâimâ, VI, 2718. Kadı-zâde-Sivâsî tartışmalarıyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Gündoğdu Cengiz, XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivâsîler-Kadı-zâdeliler Mücadelesi, *İLAM Araştırma Dergisi*, c. III., sy. 1, (Ocak-Haziran 1998), s. 37-72.

28 Mehmed Murat, VII, 57.

29 Nâimâ, VI, 2720.

Yaşar Ocak bu durumu şöyle değerlendirmektedir: "Bunun sebebi açıktır. Çünkü Padişah muhtemelen yakın adamlarının da telkiniyle, iki taraf arasında dengeyi muhafaza etmenin hem devlet hem de toplum nizamı açısından daha iyi sonuç vereceğini hesap ediyordu. Aksi halde Kadı-zâde'nin açıkça ve fiilen desteklenmesi karşı tarafın ezilmesiyle sonuçlanacağından ve bunun hasıl edeceği tehlikeli olaylardan korkulurdu"<sup>30</sup>

Gerçekten de bu çevrelerde meydana gelen her türlü sosyal hareketlerin gerek merkezi idareyi, gerekse kamuoyunu her zaman yakından etkileyen biçimler aldığını hatırdan çıkarmamak gerekir.

Bununla beraber, VI. Murat'ın ulema ve dervişlere karşı takındığı genel tavırla alakalı olarak Nâimâ şöyle bir rivayet nakletmektedir:

"Bir gün Sivâsî Efendi Kağıthane'de Mirahor Köşkü'nde bazı mürid ve muhibleriyle tasavvufa dair sohbet etmekteyken, Sultan Murad ansızın sandalla gelmiş ve hazır bulunanların kitaplarını, üzerlerinde bulunan eşyalarını istemişti. Görevliler orda bulunan kitaplarını, üzerlerinde bulunan eşyalarını istemişti. Görevliler orda bulunan kitapları ve ellerinde bulunan tesbihleri toplayıp Padişaha götürmüşlerdi. Padişah getirilen kitaplardan bir cildi açıp Yahyâ Efendi (ö. 1054/1644)'nin Divan-ı<sup>31</sup> olduğunu görünce: "Bu bizim Efendi'nin Divanı'dır" demiş ve öteki kitapları ve getirilen eşyaları gördükten sonra: "Kitaplarıyla seyre giden ulemaya, tesbih ve secade ve ridasıyla giden dervişana, devat ve kalem ve levazım-ı kitabet ile giden kütuba bizim sözüümüz ve bir vechile taarruzumuz yoktur, alemlerinde olsunlar!" demişti"<sup>32</sup>.

IV. Murat'ın, tütünün yasaklanması sebebiyle, bir araya toplanıp meclis oluşturmanın yasak edildiği bir dönemde, yaptığı takibat esnasında söylediği bu sözlerden, aslında onun, idarenin yasaklarına karşı çıkılmadığı durumlarda ulema olsun meşayih olsun hiç kimseyi incitme niyetinde olmadığı, ancak yasaklara muhalif hareket etmeleri durumunda aynı tutumu göstermeyeceğine dair kararlılığı anlaşılmaktadır.

30 Ocak, s. 219.

31 Bu eser için bkz. Yahyâ Bey, Divan-ı Yahyâ, Millet Ktp., Ali Emiri, No: 517. Bu Divan'ın tenkidli neşri için bkz. Yahyâ Efendi, Divan-ı Yahyâ, Neşre haz: Mehmed Çauşoğlu, İÜEF Yay., No: 2233, İst., 1977.

32 Bkz. Nâimâ, III, 1221-1222; ayrıca bkz. Hammer, V, 162-163.

IV. Murat'ın bu tavrı onun, toplumsal dararıların inanç ve ibadet yönünden çok, merkezi idarenin egemenliğine karşı oluşacak tehditlerle daha fazla ilgilendiğini ortaya koymaktadır.

IV. Murat'ın Kadı-zâde ve Sivâsî arasında vuku bulan münakaşalardaki tavrına gelince, o, bu münakaşaların toplum nizamını sarsacak düzeye ulaşmasına engel olmaya çalışırken, her iki tarafa karşı da yakın olduğunu göstermeye çalışmış, taraflar arasındaki tartışmalara doğrudan müdahale etmemiş ancak, tartışılan konulara da bigane kalmamıştır.

Nitekim aşağıda aktaracağımız rivayet bu hususu te'yid eder niteliktedir:

Bilindiği gibi Kadı-zâde ile Sivâsî arasında tartışma konusu olan hususlardan birisi de "Eşyanın tesbihi kal ile midir, hal ile midir?" sorusudur.

Şeyh Muhammed Nazmî'nin<sup>33</sup> naklettiğine göre, bu konuyla ilgili olarak iki taraf arasındaki tartışma şöyle cereyan etmiştir:

"Sultan IV. Murad bir gün Sivâsî Efendi'ye: "Eşyanın tesbihi kal ile midir, hal ile midir?" diye sorduğunda, "Kal iledir. Bizim dervişlerimizden işitenler vardır." diye cevap vermişler. Daha sonra Padişah Kadı-zâde'yi davet edip, "Kadıoğlu, Sivâsî'ye eşyanın tesbihinden sual ettim; "kal iledir ve dervişlerimizden işitenler vardır" dedi, öyle midir?" diye sorduğunda, Kadı-zade: "Hayır Padişahım, Cenab-ı Hak Kur'an-ı Kerim'de, "Hiç bir şey hariç değil, hepsi

33 Muhammed Nazmî 1032/1622 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Küçük yaştan itibaren düzenli bir eğitim görmüş, genç yaşta ilim tahsiline başlamış, kur'an-ı Kerim, hadis, tefsir, Arapça ve Farsça gibi ilimleri tahsil etmiştir. Gençlik yıllarında tasavvufa karşı ilgi duymaya ve onunla alakadar olmaya başlamıştır. O, önceleri Mevlevîyye tarikatı ile alakadar olmuş, fakat, Şeyh-zade Derviş Mehmed'in yaptığı tavsiye üzerine, Abdülmecid Sivâsî'nin halifesi ve aynı zamanda yeğeni olan Şeyh Abdülhad Nuri (ö. 1061/1651)'ye intisab etmiş ve O'nun muridi olmuştur. Şeyhinin vefatı üzerine, bir başka şeyhe intisab etmemiş, ancak seyr ü sülûkda, şeyhinin şeyhi Abdülmecid Sivâsî'nin ruhaniyetine tabi olmuştur. Sülukunu tamamladıktan sonra Yavaşca Mehmed Ağa Tekkesi'ne şeyh ve tekkede bulunan camiye vaiz olarak tayin edilmiştir. İstanbul'un değişik camilerinde vaiz olarak görev yapan Nazmî, Ordu-yı Hümayun şeyhliğine getirilmiş ve ordu ile beraber Uyvar kalesinin fethi için çıkılan sefere iştirak etmiştir. Hediyyetü'l-İhvan, Mi'yar-ı tarikat-ı İlahî, Sırr-ı Ma'naevî (Mesnevi'nin I. cildinin Türkçe manzum tercemesi), Divan, Mev'iza-i Mücahede adlı eserlerin de müellifi olan Nazmî 1112/1701 tarihinde vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Türer, Osman, Türk Mutasavvıf ve Şairi Muhammed Nazmî, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., No: 957, Ankara, 1988, s. 31 vd.

O'na hamd ile tesbih eder. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız...<sup>34</sup> buyurduğu halde Sivâsî Efendi, "Anlarınız ve iştiriz" diye cevap vermiş "Padişah tekrar Sivâsî Efendi'yi davet edip; "Kadıoğlu, senin hakkında 'Kur'an nassını inkar etti, kafir oldu' diyor. Sen ne dersin?" dediğinde Sivâsî Efendi: "Padişahım bu adam Kur'an-ı Kerim'in tefsirinden habersiz cahil ve inatçı bir kimsedir. Her ne kadar ilzam etsem kabul etmez. Şeyhülislam'ı ve kazaskerleri davet edin, huzurlarında karşılıklı olarak tartışalım" diye cevap verir. Bunun üzerine Şeyhülislam ve kazaskerler davet edilirler. İçlerinde bulunan Şeyhülislam Yahyâ Efendi: "Padişahım, ola ki Kadı-zâde bizim bir garazımız olduğunu zanneder<sup>35</sup>. İmamımız Şamî Hüseyin Efendi fazıl bir kimsedir, gelip aralarında karar versin, biz de temyiz edelim." demiş. Sonra Hüseyin Efendi aralarında hüküm vermek üzere davete icabet edip, Sivâsî Efendi'ye hitaben "iddianız nedir?" diye sormuş. Sivâsî Efendi de: "Eşyanın tesbihi kal iledir, mükâsefe erbabı iştir dedik" demiş. Kadı-zâde'ye "siz ne dersiniz?" diye sorduğunda o da: "Cenab-ı Hak Kur'an'da; "... Siz onların tesbihini işitemezsiniz..."<sup>36</sup> derken, bunların "iştiriz" demesi, Kur'an'ın nassına muhalif ve inkardır, küfürdür deriz" diye cevap vermiş. Bunun üzerine Sivâsî Efendi söz alarak Kadı-zâde'ye karşı şunları söylemiş; "Malum oldu ki, Kur'an-ı Kerim'in tefsirinden habersizmişsiniz. Zira bu ayet-i kerimede hitab kafirleredir. Yani herkesin işitip anlayamadığından, bazılarının işitip anlamamaları lazım gelmez. Mantıkta okumadın mı? "Selb-i külliyyenin nakızı mucib-i cüziyyedir"; yani "tümünüz anlamaz, bazınız anlayıp iştir" demektir. Bu nev'i ayetler kur'an-ı Kerim'de çoktur. Mesela: "Yüzler (vardır), o gün ter ü tazedir. Rablerine bakacaktır."<sup>37</sup> ayet-i kerimesi ve "Bedir gecesi ayı nasıl gördüyseniz, o şekilde Rabbinizi göreceksiniz"<sup>38</sup> hadis-i şerifi delili ile, Cenab-ı Hak'ın Kur'an-ı Kerim'de geçen "Ona gözler erişemez"<sup>39</sup> ifadesi, "bütün gözler görmez, bazıları görür

34 İsrâ, 17/44.

35 Yahyâ Efendi'nin böyle bir mazeret ileri sürmesinin Sivâsî Efendi ile aralarında olan bağlılığın-bilinmesinden dolayı, Kadı-zâdenin kendisini taraf tutuyor diye itham etmesinden imtina ettiği için olsa gerektir. Sivâsî ile Yahyâ Efendi arasındaki bu yakın ilişki için bkz. Nazmî, s. 184.

36 Nisa, 17, 44.

37 Kiyame, 75/22-23.

38 Buhari, Muhammed b. İsmail, Sahih, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İst. trsz., Mesacid, 211-212.

39 En'am, 6/103.

demektir" dediklerinde, Sivâsî'nin bu sözleri üzerine Hüseyin Efendi de; "Bize kuşların dili öğretildi."<sup>40</sup> ve "Dişi) bir karınca dedi ki; "Ey Karıncalar, yuvalarınıza girin."<sup>41</sup> ayet-i kerimeleri de eşyanın tesbihlerinin kal ile olduğuna delildir." diye ilavede bulunarak Padişah'a: "Padişahım Sivâsî Efendi alim, fazıl birisi olup her sözü hakdır. Hususen ayet-i kerimeden çıkardığı mana bütün müfessirlerin sözlerine uygundur." deyince, Şeyhülislam ve orada hazır bulunanlar: "Hüseyin Efendi'nin sözleri hakdır" diye te'yid ve te'kidde bulunmuşlar. Bunun üzerine Sultan Murad Kadı-zâde'ye dönerek; "Kadıoğlu yine mi fezahat?" diye hitapta bulunmuş, bunun üzerine Sivâsî Efendi: "Padişahım, İmam Müslim, İbn Ömer'den rivayet ettiği 'Bir kimse kardeşine küfür isnad ederse, mutlaka o ikisinden birisi kafir olur.' hadis-i şerifince kendisine küfür lazım olmuştur. Huzurunuzda tecdid-i iman gerekir" demiş, Padişah da Sivâsî efendi'ye; "Kadıoğlu'na tecdid-i iman eyleyin" demiş, onlar da tecdid-i iman etmişler."<sup>42</sup>

Bu tartışma, IV. Murat'ın hem tartışma konularına ilgisi hem de Sivâsî ve Kadı-zâde hakkındaki kanaat ve yaklaşımını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Padişahın Kadı-zâde ve Sivâsî'ye karşı yaklaşımını mukayese edebilme açısından aşağıda aktaracağımız rivayette de bazı ipuçları bulmak mümkün görünmektedir.

Muhammed Nazmî'nin anlattığına göre; IV. Murad Bağdat'ın fethi niyetiyle saraydan Üsküdar'a hareket edeceği gün sefere me'mur olan İsmail Efendi<sup>43</sup> ve Kadı-zâde has odada hazır bulunmuşlar, ancak Padişah, kılıç kuşatma ve

40 Neml. 27/16.

41 Neml. 27/18.

42 Nazmî, s. 179-181.

43 Filibe yakınındaki Kızanlık kasabasında dünyaya gelen İsmail Efendi, babası Alaaddin b. Muhsin'in inşa ettirdiği zaviyede seccadenişim iken babasının vefatı üzerine İstanbul'a gelmiş, burada Aziz Mahmud Hüdayi'ye intisab edip derslerine devam etmiş, sülükünü tamamladıktan sonra Hüdayi kendisini babasının zaviyesine halife olarak göndermiştir. Yirmi sene kadar burada irşad vazifesini sürdüren İsmail Efendi hacca giderken uğradığı İstanbul'da Ayasofya Camii'nde vaaz etmiş, vaazı dinleyen IV. Murad onun sohbetini beğenmiş ve hacc dönüşü İstanbul'da kalmalarını istemiştir. İsmail Efendi, hacc dönüşü Fatih'de Halil Paşa Camiine vaiz olmuş, daha sonra 1040/1630 tarihinde Küçük Ayasofya, 1041 tarihinde Beyazıt Camii'ne 1045 tarihinde de Büyük Ayasofya Kürsi Şeyhliği'ne getirilmiştir. İsmail Efendi IV. Murad'ın Bağdat Seferine de iştirak etmiştir. Bkz. Şeyhi, a.g.e., I, 145.



dua etmek için Sivâsî Efendi'nin hazır olmasını istemiştir. Bunun üzerine Sivâsî has odaya alınmış ve müneccim-başının işaretiyle hareme davet olunup, elleriyle padişahın beline Hz. Ömer'in kılıcını bağlamıştır. Padişah da bunun üzerine Sivâsî'nin sırtına bir samur kürk giydirmiştir. Padişah, Müneccim-başı işaretiyle, yine atın üzengisine ayak bastığında "Sivâsî Efendi ve İsmail Efendi dua itsünler" diye onları tayin ettiğinde onlar da dua etmişler ve atlarına bineyerek padişahın önünde Üsküdar'a doğru hareket etmişler. Bu arada Kadı-zâde atını bulma ve onlara katılabilmeye pek çok meşakkat çekmiş. Padişah Üsküdar'a vardığında Kadı-zâde merhumu huzuruna davet edip yanındakilere; 'Bu gün Şeyh'in başına neler gelmiştir sual eylen' dediğinde, Kadı-zâde merhum da başından geçenleri ve çektiği sıkıntıları aktarmış, bunun üzerine Padişah kahkahayla gülmüştür".<sup>44</sup>

Bu hadiseden hareketle, Kadı-zâde'nin has oda'ya alınacak ayrıcalığa sahip olmasına rağmen, padişahın ona şahsi bağlamda Sivâsî kadar iltifat etmediğini söyleyebiliriz.

Muhammed Nazmî, Sivâsî'nin hem padişah hem de diğer ulema nezdinde kazandığı i'tibarla alakalı olarak bizzat müşahade ettiği bir hadiseyi de şöyle naklediyor:

"Bir mevlid-i şerif günü Sultan Ahmet Camii'nde okunan mevlid-i şerife, Sultan Murad, vezir-i azam, Şeyhülislam ve pek çok devlet erkani katılmıştı. Sivâsî Efendi kürsüye çıktığında mahfelde na'than na't-ı Resulullah'a başlayınca murakabeye dalıp, can kulağıyla dinlerken, ruhani lezzet ve na't-ı şerifi dinlemekten dolayı alem-i mahv'a girip, kiraatten sonra, bir saat mahv aleminde kaldı. Birkaç defa Çavuşbaşı ayağa kalkıp kürsünün karşısında; "Saadetli Padişahım va'z etsinler" buyurdular" deyip bağırdığında dahi sahv alemine gelemediler. Bir süre sonra "ya Allah" deyip, sahv'a girdikten sonra Fatiha'yı okumaya başladılar. Va'zdan sonra adet üzere vakıftan tayin olunan samur kürk giydirildi ve henüz oturmadan padişah tarafından gönderilen Mir Ahver Ağa gelip, Sivâsî Efendi'yi padişah'ın huzuruna davet etti. Sivâsî Efendi padişahın huzuruna çıktığında ta'zimde bulunduktan sonra, padişah ona; "Malum oldu ki sen evliyanın büyüklerindensin. Kürsüdeki hareketin, riya olsay-

44 Bkz. Nazmî, s. 143; ayrıca bkz. Koçu, R. Ekrem, "Abdulmecid Efendi", md. İstanbul Ansiklopedisi, İstanbul Yayınevi, İst., 1946, (I-II c.), I, 100.

di tabiatıma muhalif olurdu. Lakin ihlasının tam olması muhabbetimi artırdı. Eğer padişahlara başkasından biat mümkün olsaydı sana biat ederdim." dedi. Peşinden "Kürk!" deyip, bir kürk giydirdiler. Sivâsî'ye yapılan bu ikramı görenlerin ona olan itikad ve muhabbetleri daha da arttı.<sup>45</sup>

Muhammed Nazmî Bağdat'ın fethi hususunda padişahın Sivâsî'nin müşahadesine de müracaat ettiğine dair şöyle bir rivayet aktarmaktadır:

"Sahih bir nakille anlatıldığı üzere; Sultan Murad Bağdat'ı fethetmeye niyet ettiğinde Sivâsî Efendi'yi davet edip; "Bağdat'ı fethetmeye niyet ettiğimi duymuşsundur. Fetih müyesser olur mu? Bize haber ver" dediğinde, Sivâsî Efendi; "Evet padişahım, "... Siz Allah'(ın dinine, peygamberine) yardım ederseniz, o da (düşmanımıza karşı) size yardım eder..."<sup>46</sup> ayeti ile sabittir ki, eğer reyaya adalet eder ve üzerlerinden zulmü de ve gadaba uğrayanlardan afv, fukaraya in'am ve ihsan ile Allah'a nusret edersen, Allah da sadece Bağdat'ın fethi ile değil daha nice beldelerin fethiyle nusret eder." demiştir. Taraflar arasında bu ve benzeri pek çok sual ve cevaptan sonra, Sultan Murad; "Ben senin müşahedenden sual ediyorum. Bana müşahadenden haber ver. Zira kamil şeyhler Levh-i Mahfuz'a bakıp hakikate muttali olabilirlermiş. Ben seni tecrübe ediyorum. Eğer sen onlardansan elbette müşahadenden söylemelisin" der. Sivâsî Efendi de bu ısrar üzerine "Evet padişahım, otuz dokuz gün muhasara edip, kırkıncı gün fetih müyesser olur." diye müşahadesini belirtir. Padişah; "ya vezirlerden kimse şehid olur mu?" diye sorduğunda da; "Vezir-i azam'ın<sup>47</sup> şehid olur Padişahım. Lutfedip başka sual sormayın" demiştir.<sup>48</sup> Savaş esnasında vezir-i azam şehid olmuş, muhasara otuzdokuz gün sürmüş, kırkıncı günü cuma vakti Bağdat alınmıştır<sup>49</sup>.

Muhammed Nazmî, IV. Murat'ın, Sivâsî vefat ettikten sonra da ona dair takdir hislerini dile getirdiği hususunda şöyle bir rivayet aktarmaktadır:

45 Nazmî, s. 143-144.

46 Muhammed, 47/7.

47 Uzunçarşılı'nın belirttiğine göre bu zat, Vezir-i azam Tayyar Paşa'dır. Padişah çok sevdiği bu zatın savaş esnasında alınandan vurularak şehid olması üzerine "Ah Tayyar, Bağdat Kalesi gibi yüz kale değerdin" demek suretiyle teessürlerini dile getirmiştir. Uzunçarşılı, III, 203.

48 Nazmî, s. 142-143.

49 Bkz. Uzunçarşılı, III, 203-204.

"Abdülmecid Sivâsî 1049'da vefat ettiğinde, Şeyhülislam Yahyâ b. Zekerriyya, Yâvsi Zaviyesi şeyhliği ve Sultan Ahmet Camii vaizliğinin Sivâsî Efendi'nin oğlu Abdülbaki Efendi'ye verilmesini Sultan Murad'a teklif eder. Sultan Murad Han da; "Yâvsi Tekkesi'ni verdim, ancak Abdülbaki Efendi henüz genç olduğundan babamın camiine, ihtiyar, ilim ehli ve keramet sahibi birisini telhis edesin" diye hat yazar. Yahyâ Efendi Sultan Murad'ın bu hatt'ından kendi istediği kişiyi telhis etmesini istediğini anlar ve ısrar etmez. Neticede Sultan Murad İstanbul'da olan şeyhlerden birini münasip görmez ve Özi'de Tatar Derviş Efendi diye bilinen birini teklif ettiklerinde, münasip görür ve hemen Kapıcıbaşını davet için gönderir. Padişah aynı günün gecesi rüyasında Sivâsî Efendi'yi görür. Sivâsî Efendi O'na; "Padişahım, atan Sultan Mehmed'in ve baban Sultan Ahmed'in ve senin elli yıldan beri hizmet ve duacınızım. Baban o camiye bina ettirdiğinde İstanbul'da yüzden fazla meşayih var iken, beni seçmişlerdi. Size de layık olan, o görevi benim oğluma vermenizdir." diye nasihat ederler. Sultan Murad Han yine Nakşi'nin gelmesinde ısrar eder. Birkaç gün sonra, tekrar rüyasında Sivâsî Efendi'yi görür. Sivâsî Efendi bu kez; "Padişahım siz baki olun, Nakşi vefat etti" der. Padişah yine ısrarında devam eder. Nakşi şeyhini davet için giden Kapıcıbaşı döndüğünde şeyhin ölmüş olduğu haberini verir. Bu arada Silahtar Mustafa Paşa da Abdülbaki Efendi için padişaha ricada bulunduğu; "Olmaz Mustafa ihtiyar birisini isterim." diye cevap verir. Aynı gece Hz. Peygamber'i rüyasında görür. Hz. Peygamber ona; "Murad, Sivâsî'ye niçin inad edersin? Sen onun Allah katında ve benim katımda nasıl bir yüce mertebede olduğunu bilmezsin. Elbette oğluna bu görevi ver." diye emreder. Aynı rüyayı Yahyâ Efendi ve Darussade Ağası da görür ve padişaha anlatırlar. Sultan Murad Yahyâ Efendi'ye; "Sivâsî Efendi'nin büyük adam olduğunu bilmiştim, lakin hakikatiyle şimdi bildim." diye gördüğü rüyayı tkrir edip eline kalem alarak; "Babam Sultan Ahmet Camii cuma va'ziyesini Sivâsî-zade Abdülbaki Efendiye verdim." hatt-ı şerif yazarlar. İşte bu olaydan dolayı Sultan Ahmet Camii kırk gün vaizsiz kalmıştır.<sup>50</sup>

Nâimâ da, bu rivayetleri te'yid mahiyetinde Abdülmecid Sivâsî'nin IV. Murat'ın yanında büyük iltifatlara nail olduğunu, defalarca konuşma ve sohbetlerinde bulunduğunu, pek çok işlerde gizlice padişahın huzuruna vardığından bahsetmektedir<sup>51</sup>.

50 Nazmî, s. 144-145, Peçevi, Tarih-i Peçevi, Matbâa-i Amire, İst. 1283s. 358.

51 Nâimâ, III, 1221-12222.

Ancak, Nâimâ'nın gerek burada gerekse yukarda verdiğimiz naklinde Sivâsî'nin padişahın yanına gizlice varmış olması şeklindeki ifadeleri oldukça dikkat çekicidir. Bu hususu, yukarda naklettiğimiz rivayetlerden hareketle, padişahın Sivâsî'ye karşı yaklaşımı ve onun hakkındaki müsbet kanaatlerine rağmen, Kadı-zâdeliler'e karşı izlediği denge politikasının bir gereği olarak değerlendirilmek mümkündür.

IV. Murat'la Sivâsî münasebetlerinde dikkat çekici bir diğer husus da Muhammed Nazmî'nin değerlendirmelerinde yer almaktadır. nitekim Muhammed Nazmî IV. Murat'dan bahsederken onun oldukça sert tabiatlı ve cebbar birisi olduğunu, sebepsiz yere Sakarya şeyhini<sup>52</sup>, Rumiyye şeyhi'ni<sup>53</sup>, mevali ve kuzattan pek çok kimseyi örf ve izafeti ile selb edip, hususen Şeyhülislam Ahizade Hüseyin Efendi'yi<sup>54</sup> şehit ettiğini, Sivâsî Efendi'yi de onbeş kere öldürme niyetiyle yanına davet edip, ancak her seferinde Allah'ın emriyle bir gazab-ı İlahi'nin buna mani olduğu ve neticede bu niyetinden vaz geçtiğinden bahsetmekte ancak, padişahın Sivâsî'yi hangi gerekçelerle öldürtmek istediğini açıklamamaktadır<sup>55</sup>.

52 Ilgın'da Sakarya Şeyhi diye meşhur olan Ahmed, güya mehdilik iddia ederek başına yedi-sekiz bin kişi toplamıştı. Şeyh Ahmed üzerine sevk edilen kuvvetleri bozmuş ve sonra bir düzen ile yakalanarak on iki adamıyla Konya'da bulunan Sultan Murat'ın yanına getirilmişti. Yapılan yargılamadan sonra cellad Kara Ali tarafından feci şekilde öldürülmüştü. Sakarya Şeyhi ise bu sırada cellada; "acele etme" diye işkenceye tahammül ile telaş bile göstermemişti. Bkz. Uzunçarşılı, III, 200.

53 Sultan Murad Bağdat'dan dönüşünde Diyarbakır'a gelmiş, Rumiye Şeyhi diye maruf olan Nakşibendi şeyhi Mahmud'u manevi nüfuzu ve müridlerinin çokluğu sebebiyle Şeyhlikten şahlığa çıkmak istemesi ihtimaline binaen assebaşı ile Cellad Kara Ali tarafından boğdurtmuştur. Bkz. Uzunçarşılı, III, 204-205.

54 Bu zat, İznik kadısının şikayeti neticesinde hiç bir soruşturma yapılmadan asılması üzerine padişah, annesine bir tezkire göndererek ulemanın teessürünü ve bu muamelemin doğru olmadığını bildirmişti. Bu tezkireyi şeyhülislamın aleyhtarları, ulema ile birlikte şeyhülislamın padişahı hal ile tehdit ettiği seklime sokarak valide sultanı tahrik etmişler, o da oğlunu acele İstanbul'a çağırmıştı. Padişah da acele ile İstanbul'a gelip Ahi-zade Hüseyin Efendi'nin Kıbrıs'a sürgün edilmelerini emretmiş, daha sonra bir hile ile katledilmişti. Bkz. Uzunçarşılı, III, 193-194.

55 Muhammed Nazmî, Sivâsî'nin kendisini öldürtmek isteyen padişahın, bu niyetinden vazgeçmesine sebep olan şöyle bir kerametini de aktarmaktadır. "Sultan Murad Sivâsî Efendi'yi Beşiktaş'taki bahçesine davet edip Bostancıbaşıya da; "Celladı çağır, Sivâsî Efendi'yi katledeceğim" der. Bunun üzerine Bostancıbaşı da haberci gönderip Sivâsî Efendi'ye Padişahın davetini bildirir. Sivâsî Efendi emre uyup, Sultan Murad'ın otur-

Gerçekliği hakkında te'yid edici bilgilere ulaşamadığımız bu konuyu, yukarıda aktardığımız IV. Murat-Sivâsî münasebetlerine dair nakillerle karşılaştırdığımızda, bir neticeye varmak zor görünmektedir.

Başka etüdlere konu olacak bu çelişkili durumu çözmek için şu iki hususu gözardı etmemek gerekiyor. Bunlardan birisi; Muhammed Nazmî'nin kendi meşayih silsilesine mensub bir şahsiyet olan Sivâsî'yi tarafgirlikten dolayı padişah nezdinde itibar görmüş birisi olarak göstermek için kurguladığı indi ka-naatler; diğeri de aksi isbat edilmedikçe vakı'anın doğru olabileceği ihtimalidir.

Netice olarak, IV. Murat, güttüğü siyasetle, toplum nizamı açısından za-hirde iki taraf arasında dengeyi muhafaza etmeye çalışırken, Sivâsî'ye karşı saygı ve hoşgörü, Kadızade'ye karşı ise tahammüllü davrandığını söyleyebiliriz.

İşte onun izlediği bu siyaset sayesinde ki, Sivâsî-Kadı-zâde münakaşası kendi döneminde sözlü ve yazılı safhada kalmış, fiili bir harekete dönüşmemiştir. Ancak gerek IV. Murat gerekse Kadı-zâde ve Abdülmecid Sivâsî'nin ölümünü müteakip, kudretsiz padişahların işbaşına gelmesiyle, Kadı-zâde'nin yolundan giden mutaassıp zümre ile Sivâsî taraftarları arasında aynı münakaşalar müsamahasız ve hoşgörüsüz bir tarzda büyüyüp gelişmeye, hatta fiili mücadele halini almaya başlamıştır. Böylece IV. Murat'ın kendi döneminde uyguladığı siyaset sebebiyle kısmen sağlanabilen devlet ve toplum nizamı, onun ölümünden sonra sarayda başlayan menfaat ve nüfuz mücadeleleri sebebiyle tekrar bozulmaya başlamıştır.

Aktarmış olduğumuz hususlardan hareketle şunu söyleyebiliriz: Osmanlı'da siyasal otoritenin ehliyetsiz ve iktidarsız kimselerin eline geçtiği dönemlerde

---

duğu köşkün önüne gelip; "Benim Padişahım, duacınız Sivâsî'den ne zarar gördünüz ki, katletmek istersiniz? Allah vücudunu korusun şimdi bir şimşek çakıp bu sarayın bir tarafını yakıp yıkacak olsa, o zaman bir uyanma gelmez mi?" dediğinde, gökte bulut ve şimşek eseri yok iken büyük bir gürültü kopup, şimşek çakar. Padişah Sivâsî Efendi'nin eline yapışıp, "A Sivâsî! Sen ne kuvvetli bir er imişsin ki, bununla onbeş keredir seni katletmeye niyet ederim de her birinde başıma türlü belalar gelip, mani olur. Şimdi de eğer, "Allah vücudunu korusun" demeseydin, bu yıldırım beni de yakardı" deyip-,ondan af dilemiştir." Muhammed Nazmî bu durum karşısında; "şehid olan meşayih bu kudret ve tasarrufa kadir olamamışlardır."<sup>55</sup> demektedir. Nazmî, s. 142.

insitayif de elden çıktığı için bu tür çevrelere gösterilen hoşgörü ve tahammül, devlet ve toplum nizamını muhafaza açısından fazla bir fayda sağlamadığı gibi, menfaat gruplarının istismarına sebebiyet verebilecek imkanları da hazırlamıştır.

Oysa insanları iyi idare ve yönetebilmenin sırrı, istismarcı ve menfaatçi çevrelerin sergilediği tavırlara vukûf ve hakim olmakta gizlidir. Yoksa muvafık iş yapmanın muvaffak olamayacağı bir vakadır.

## Bibliyografya

- Abdülmeccid Sivâsî, *Bida'atü'l-Vaizin*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, 1032/2.
- , *Letâifü'l-Ezhar ve Lezaizü'l Esmar*, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, 255.
- , *Mi'yar-ı Tarik*, Süleymaniye Ktp. Mihrişah Sultan 300/3.
- Ali Emiri, "Kadızafe Şeyh Mehmed Efendi'nin IV. Murad'a Sunduğu Kaside", *Osmanlı Tarih ve Edebiyatı Mecmuası*, Yıl: 2, Sayı: 14 (30 Nisan 1335).
- Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahih*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İst., trsz..
- Bursalı Mehmed Tahir, *Meşayih-i Osmaniye'den Sekiz Zatın Teracim-i Ahvali*, Kütüphane-i İslam, İst., 1318h.
- Gölpınarlı, Abdulkaki, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İnkılab ve Aka Yay., İst., 1983.
- Gündoğdu Cengiz, XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivâsîler-Kadı-zâdeliler Mücadelesi, *İLAM Araştırma Dergisi*, c. III, sy. 1. (Ocak-Haziran 1998).
- , *Abdülmeccid-i Sivâsî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1997.
- Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İst., tsz., s. 77.
- Hammer, B.J. Von. *Büyük Osmanlı Tarihi*, trc. Mehmed Ata, yayına haz. Mümin Çevik, Erol Kılıç, Üçdal Neşriyat, İst., 1990.
- Hocazade Ahmed Hilmi, *Ziyaret-i Evliya, Daru'l-Hilafeti'l-Aliyye*, İst., 1317.
- Hulvi, Mahmut Cemaleddin, *Lemazat-ı Hulviyye ez Lemat-ı Ulviyye*, (yazma), Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, No: 4536.
- Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya-ı Ebrar (Şerh-i Esmar-ı Esrar)*, Süleymaniye Ktb., Yazma Bağışlar, No: 32307.
- Kara, Mustafa, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergah yay., İst. 1990.
- Kâtip Çelebi, Fezleke-i Kâtip Çelebi, Ceride-i Havadis Matbaası, İst., 1310.
- , *Mizânü'l-Hak fi İhtiyari'l-ahak*, Haz.: Orhan Şaik Gökyay, MEB Yay., No: 2122, İst. 1993.
- Koçu, R. Ekrem, "Abdülmeccid Efendi" md. *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul Yayınevi, İst., 1946, (I-II c.)
- Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l-Faruk*, Matbaa-i Amidi, İst., 1329.

- Mehmet Süreyya, *Tezkire-i Meşahir-i Osmaniye* (Sicilli-i Osmani), Matbaa-i Amire, 1308-1311h.
- Muhammed Nazmî, *Hediyetü'l-İhvan*, (İnceleme ve Edisyon Kritikli Metin, Doktora Tezi İkinci Kısım) Haz.: Osman Türer, Ankara, 1982.
- Nâimâ Mustafa Efendi, *Tarih-i Nâimâ*, (Ravzati'l-Hüseyin fi Hülasati Ahbari'l-Hafikin), çev. Zuhuri Danışman zuhuri Danışman Yay., İst., 1967.
- Ocak, A. Yaşar, XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Pürütanizm) Teşebbüslerine Bir bakış, "Kadızedeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, c. XIX, Sayı: 1-2, Ankara (1979-1983).
- Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, Matbaa-i Amire, İst. 1283.
- Öngören, Reşat, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, s. 1 83.
- Sakaoğlu, necdet, "Kadızedeliler-Sivâsiler", DBİA, İst. 1994.
- Sakıb Dede, *Sefine-i Nefise-i Mevlevîyan*, Matbaa-i Vehbiyye, Mısır, 183/1866.
- Şeyhi Mehmed Efendi, *Vakayi'ü'l-Fuzala*, Neşre haz: Abdulkadir Özcan, Çağrı Yay., İst., 1989.
- Turan, Osman, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, Boğaziçi Yay., İst., 1993.
- Türer, Osman, *Türk Mutasavvif ve Şairi Muhammed Nazmî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., No: 957, Ankara, 1988.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Basımevi, Ankara, 1973.
- Yurdaydın, H. Gazi, *İslam Tarihi Dersleri*, AÜİF Yay., No: 182, Ankara, 1988.



Yıldırım Beyazıt'ın Kosova'da tahta çıkışı (Hünernâme)



Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5

## Osmanlı Kelamcıları Eş'arî miydi?

- Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı-

*Şamil Öcal\**

### Giriş

Bilindiği üzere Maturidîlik, Ehl-i Sünnet kelâmının iki büyük ekolünden birisidir. Eş'arîliğe nispetle İslam düşüncesi tarihinde daha az ilgi gördüğü genellikle kabul edilen bir olgudur. Eş'arîliğin doğuşu ve yayılması, birçok araştırmaya konu olmuş; hiç değilse genel hatlarıyla biliniyor iken Maturidîlik hâlâ bazı bilinmeyen yönleriyle kapalılıkları ihtiva eden itikâdî bir mezhep görüntüsü vermektedir. Maturidîlik, Eş'arîliğin aksine kurucusu olan İmam Maturidî (ö. 333/944)'nin vefatına mütâkip bir asrı aşkın bir müddet zarfında maalesef kelâm çevrelerinin bile fazla dikkatini çekmemiştir. Onun en temel eserlerinin henüz yakın zamanlarda yayımlanmış olması bu ilgisizliğin devam ettiğini göstermektedir. Fakat son yıllarda, Maturidî din anlayışının ve onun Eş'arîlikten farklı yönlerinin gündeme geldiğini görmekteyiz.

---

\* Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Eş'arîlik Selçuklular döneminde her bakımdan hakim konuma gelmiş bulunuyordu. Osmanlılar döneminde, Mâturidî Mezhebine ait eserlere medrese müfredâtında yer verilmemiştir. Bunun en başta gelen sebebi, medrese hocalarının daha çok "felsefeleşmiş kelâm" ekolünün etkisinde olmalarıdır. Fahred-din Râzî, Adudiddin İcî, Seyyid Şerif Cürçânî ve Nasıruddin Tûsî gibi bu ekolün temsilcileri eş'arî idiler. Bu yüzden medreselerde eserlerinde yoğun bir biçimde felsefî konulara yer veren eş'arî âlimlerin kitapları okutuluyordu. Günümüzde bazı yazarlar bu olgudan hareketle Osmanlı âlimlerinin şeklen mâturidî olmasına rağmen, aslında eş'arî olduklarını ileri sürerler.<sup>1</sup> Biz Osmanlı medreselerinde eş'arî âlimlerinin eserlerinin okutulması Osmanlı ulemasının eş'ari olduklarını ispat etmeye yetmeyeceği kanatını taşıyoruz. Çünkü medreselerde okutulacak eserler seçiminde mezhep endişesiyle hareket edildiğini gösteren delillerin bulunması gerekmektedir. Halbuki buna dair hiç bir delil gösterilmemektedir. Dolayısıyla medreselerde "İsagoci"nin okutulması, Osmanlı âlimlerinin "Aristocu" olması anlamına gelmediği gibi, eş'arîlerin eserlerinin okutulması da Osmanlı ulemasının "eş'arî" olduklarını ispat etmek için yeterli bir delil değildir. Devletin resmi yasalarının belirlenmesinde Hanefiliğe öncelikli bir statü tanınan Osmanlı ülkesinde, hiç değilse Eş'ariliğin Sünnî bir alternatifi olarak Maturidiliğin gelişmesi için de gayret gösterdiklerini varsaymak gerekir. Şunu da ilave etmek gerekir ki Osmanlı âlimlerinin mezhep temayüllerinin ortaya çıkarılmasında sadece medrese müfredâtına bakmak yanıltıcı olabilir. Medrese hocalarının müstakil olarak kaleme aldıkları eserlerin de gözden geçirilmesi gerekir.

Biz bu makalemizde Osmanlılar dönemi Mâturidî kelâmcısı Muhammed Akkirmânî'nin özellikle insan irâdesi konusundaki görüşlerini ve Eş'ariliğe yönelttiği eleştirileri ele alacağız. Bu şekilde Osmanlılar döneminde insan hürriyeti anlayışının şekillenmesinde Mâturidiliğin de belirleyici olduğu açıklık kazanmış olacaktır. Ayrıca makâlemizin sonunda Akkirmânî'nin makâlemizde esas aldığımız "*İrâde-i Cüz'iyeye*" adlı Türkçe eserinin metni yer almaktadır.

1 Mesela, Taftazânî'nin *Şerhu'l-akâid*'ini Türkçeye çeviren Süleyman Uludağ eserin giriş bölümünde bu görüşü savunmaktadır. bk. Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, terc. Süleyman Uludağ, III. baskı (İstanbul, 1991) s. 33.

## 1. Muhammed Akkirmânî'nin Hayatı

Meşhur Osmanlı âlimi olan Muhammed b. Mustafa Hamid el-Kefevî Akkirmânî'nin hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Akkirman bugün Ukrayna sınırları dahilinde olan Odesa eyaletine bağlı bir şehirdir. Buradan yola çıkarak onun ya da atalarının aslen 4 Ağustos 1484 tarihinde II. Bâyezid tarafından Boğdanlılar'dan alınmak suretiyle fethedilen bu şehirden geldiğini farzedebiliriz. Diğer yandan Muhammed Akkirmânî'nin, 1753'te İzmir, 1758'de Mısır kadısı olduğu bilinmektedir. Aşağıda eserleri arasında zikredilen *İklîlü't-Terâcim* adlı tercüme eserinin mukaddimesinde, söz konusu eserini, "Medine-i **İzmir**'de kazâ ile ibtilâ ve mastaba-i hükûmete i'tilâ ile imtihân muâmelesine giriftâr olduğu" bir sırada kaleme aldığını söylemektedir.<sup>2</sup> Bir müddet Saray-ı Hümayun hocalığında bulunmuştur. 1759 yılında Mekke kadılığına tayin edilen Akkirmânî, bu görevini sürdürürken 1174/1760 yılında vefât etmiştir.<sup>3</sup>

## 2. Eserleri

Aklî ilimler alanındaki derin bilgisiyle meşhur olan Akkirmânî'nin, kelâm, felsefe, hadis, fıkıh, tefsir ve dil konularında bazıları basılmış birçok eseri bulunmaktadır. Akkirmânî'nin eserleri şunlardır: 1- *İklîlü't-Terâcim*: Esirüddin Ebherî'nin (ö. 663/1265) "*Hidâyetü'l-Hikme*" adlı felsefi eserine, Kadî Mir Hüseyin'in "*Şerhu'l-Hidâyeti'l-Esrîyye*" adıyla yaptığı şerhin bazı ilavelerle Türkçeye tercümesidir (İstanbul, 1288, 1316, 1319). 2- *Şerhu'l-Hüseyniyye*: Münâzara âdâbına dair bir eserdir (İstanbul 1281, 1316). 3- *Risâle-i Akâid* (İstanbul, 1240). 4- Yine akâide dair *Hâşiye 'alâ Hâşiyet-i 'İsâmüddîn* (İstanbul 1274, 184 s.). 5- *Ef'âlü'l-'İbâd ve'l-'Îrâdeti'l-cüz'îyye* : Burada metni verilen bu eser farklı isimler altında basılmıştır (İstanbul 1264, 1283, 1289). 6- *Hâşiye 'alâ Hâşiyetü'l-Lârî* (İstanbul 1264).<sup>4</sup> 6- *Hâşiye ala Hâşiyetü'l-Hayâlîf*

2 *İklîlü't-Terâcim*, Matba-i Osmâniyye, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, 1531, s. 2.

3 Sâkıb Yıldız, "AKKIRMÂNÎ", *TDVİA*, (İst. 1989), C. II, s. 270.

4 *A. g. e.*, s. 270.

5 Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa 1169.

7-Hâşiye ale'l-Adudiyye<sup>6</sup> 8-Hâşiye 'ala Hâşiyeti's-Seyyid 'ala Şerh-i Muhtasari'l-Müntehâ<sup>7</sup>. 9- Mesâil-i Kelâmiyye Nisâlesi<sup>8</sup> 10-Muhtasar-i Muğni'l-lebib<sup>9</sup> 11-Enfüsü'n-Nefâis<sup>10</sup> 12-Risaletü'n 'ala Evvel-i Şerh-i Halebi<sup>11</sup> 13-Nebze fi Ta'r-ifi'l-Fünûn ve Menâkibi'l-Musannifin<sup>12</sup> 14- Risale fi Adâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara.<sup>13</sup> 15- 'Akdu'l-Kalâid fi Tahkiki'l-Akâid<sup>14</sup> 16-Durerü'l-Akâid.<sup>15</sup> 17- Şerh-i Kasideti'd-Dimyatıyye.<sup>16</sup> 18- Şerhu'l-Manzûm fi İlmi'n-Nizâ'.<sup>17</sup> 19- Şerh-i Manzûm Mine'l-Mantık.<sup>18</sup> 20- Kelimatü'l-Cemîle fi Şerh-i Şerhi't-Tesmiye.<sup>19</sup> 21- İşagoci Manzûm Şerhi.<sup>20</sup> 22- Risâle fi İmkâni'l-Hass ve'l-'Amm.<sup>21</sup> 23- Risâle fi Beyân-i Mesâili'l-Erba'în. <sup>22</sup> 24-Şerh-i Ikdu'l-le'âlî.<sup>23</sup> 25- Risâle fi Beyân-ı Fırak-ı Dâlle.<sup>24</sup> 26- Risâle fi ef'âli'l-müte'addiyât ile'l-mef'ûlü'l-'ayn evi'l-ekser.<sup>25</sup> 27-Risâletü't- Ta'avvuz.<sup>26</sup> 28- Tekmile 'ala Şerhi'l-Hadisi'l-Erba'a.<sup>27</sup> 29- Şerhu'l-Hilyeti'n-Nebıyy Aleyhi's-Selâm.<sup>28</sup> 30- Hedıyyetü'l-Muhlisîn.<sup>29</sup> 31- Fetevây-ı Akkırmanî.<sup>30</sup> 32- Zübdetü'l-Müntehâb.<sup>31</sup> 33- Şerhu'l-Besmele.<sup>32</sup> 34-

6 S.K., İzmirli İsmail Hakkı 394.

7 S.K., Servili 166.

8 S.K., Fatih 198/5; Bağdatlı Vehbi Efendi 824/2.

9 S.K., Laleli, 3496/2; Fatih 5089; Bağdatlı Vehbi Efendi 1872/1.

10 S.K., H. Hüsnü Paşa 1161/1.

11 S.K., Kasıdecizâde 723/4.

12 S.K., Âşir Efendi 325.

13 S.K., Serez 3851/13.

14 S.K., Halet Efendi 415.

15 S.K., H. Hüsnü Paşa 1161/2.

16 S.K., Pertev Paşa 648/4; Hamıdiyye 1060/2.

17 S.K., Es'ad Efendi 1954.

18 S.K., Kasıdecizâde 508.

19 S.K., Laleli 488/2; Molla Murâd 57/8; Bağdatlı Vehbi Ef. 1877/2.

20 S.K., Laleli 2677/1.

21 S.K., Fatih 5353 /6.

22 S.K., Kasıdecizâde 719/22

23 S.K., Laleli 3706/26.

24 S.K., Fatih 5353/4.

25 S.K., Servili 315/3.

26 S.K., Tırnovalı 488/1.

27 S.K., Laleli 488/2; Pertev Paşa 89; Tahir Ağa 12; Tırnovalı 346; Süleymaniye 220.

28 S.K., Es'ad Efendi 350/1.

29 S.K., H. Hüsnü Paşa 1161/1.

30 S.K., Reşidüddin 267.

31 S.K., Hacı Mahmud Ef. 112.

32 S.K., Pertev Paşa 583.

R. *fî Tefsîri'l-Hamdele*.<sup>33</sup> 34- *Şemâil-i Şerif Tercümesi*.<sup>34</sup> 35- *Risâletü'l-İm-tihân*.<sup>35</sup> 36- *Şerhu'l-Atbâki'l-Atbâk*.<sup>36</sup> 37- *Şerhun 'ala Emsile*.<sup>37</sup> 38- *Şerhu'l-Binâ*.<sup>38</sup>

### 3. Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Hakkındaki Görüşleri

Müslüman düşünürler nezdinde insanın hürriyeti ile ilgili temel problemlerden birisi kulun eylemlerinin kendisine mi yoksa Allaha'mı ait olduğu konusundadır. Akkirmânî'ye göre, insanın fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Buna rağmen insanın kendi özgür irâdesiyle meydana getirdiği fiillerinde bir "sun'u ve kesbi" vardır. Fiiller halk cihetinden elbette Allah'a aittir; ancak kesb yönünden insana nispet edilir. Kur'an-ı Kerim bu yüzden bir takım fiilleri insana nispet etmiştir: "*kitabı kendi elleriyle yazıyorlar*" (Bakara 79). "*Dileyen iman etsin*" (Kehf 29). Akkirmânî, bu noktada Cebriyye'nin görüşlerini ve ileri sürdükleri delilleri kıyasıya eleştirir. Şayet insan eylemlerini kendi özgür iradesiyle değil de, kesin bir zorunluluk içinde yapmış olsaydı, insana yapılan teklifin ve onun sorumluluğun bir anlamı olmazdı. Hatta o bu konuda daha da ileri giderek, Cebriyye görüşünü savunanların, küçük bir su akıntısı gördüğünde oradan atlama gereği duyan, atlayamayacağına kanaat getirdiği anda da başka bir yol bulmaya çalışan hayvanlar kadar bile idrâkı olmadığını söyler.

Muhammed Akkirmânî eserinde, insanın kendi eylemlerinden sorumlu olması için kendi fiillerini kesbetmesi gerektiğini savunmasına rağmen, Mutezile'nin "insan kendi fiillerinin halikidir" görüşünü kabul etmez. Mutezilenin insanın eylemleri arasında "zorunlu ve irâdî fiiler" ayrımını doğru bulur ve bu konuda mâturidîlerin suçlanamayacağını vurgular. Fakat ona göre insanın sorumluluğuna temel bulmak için Allah'ın insanın fiillerini yarattığını inkar etmek gerekli değildir. Çünkü, "*teklîf, ihtiyâr-ı file ve sarf-ı kudrete sebep olur*."

33 S.K., İzmirli İsmail Hakkı 3676/2.

34 S.K.; Mihrişah Sultan 208/2.

35 S.K., İzmirli İsmail Hakkı 822/2.

36 S.K., Es'ad Efendi 2747.

37 S.K., Rüstem Paşa 180/2.

38 S.K., Rüstem Paşa 180/1.

*Allah Teâla dahî eğer mâni' yok ise evvel fi'li halk içder. Abd'dan bu ihtiyâr sebebiyle sâdır olan fi'l şari'in taleb itduğüne muvafık olursa taat olub sevâba alâmet olur; muhâlif olursa ma'siyet olub 'ikâba alamet olur. Bu cümlede 'abd'dan ihtiyâr kâfidir, te'sîr ve halk lâzım değildir."*

Öte yandan Akkirmânî kulun kendi fiillerin yaratıcısı olması durumunda ortaya çıkacak mahzurlardan da bahsetmektedir. Bir şeyin yaratılması ona vücûd verilmesi anlamına gelir. Bir nesneye vücûd verilmesi , o nesne ile ilgili tüm ayrıntıların bilinmesini gerektirir. Oysa insan doğası gereği, böyle bir şeye güç yetiremez. Meselâ bir kâtip yazdığı şeyin genel olarak bilincindedir, ancak parmaklarında, adâlelerinde ve sinirlerinde oluşan hareketlenmenin bilincinde değildir. Buna karşılık *kesb* kudret ve irâdenin makdûr cihetine sarf edilmesi anlamına gelir; kesbin nesnenin 'icâd'ında bir tesiri yoktur. İnsanın bir şeyi kesbetmesi için o şeyle ilgili icmâlî bir bilgiye sahip olması kâfidir.

Allah küfrü murâd etmiş, ancak küfre râzı olmamıştır. Bilakis insanların küfre düşmelerine itiraz etmiştir. Her türlü *şer ve meâsi*, Allah'ın murâd etmiş olduğu şey olmasına rağmen râzı olduğu şey değildir.

Akkirmânî Mutezilenin görüşlerini kabul etmemesine rağmen, "kul kendi fiillerinin yaratıcısıdır" dedikleri için onların müşriklikle suçlanmasını kabul etmez. O, Mutezilenin kula ait olan yaratmayı Allah'ın yaratmasıyla bir tutmadığını, bu sebeple Mu'tezile'yi Mecûsilere benzeten Maveraünnehir ulemâsının bu tutumunu mübalağa ve ifrat olarak görür ve benzetmeleri konusunda "kıyas-ı şî'rîdir nesne ifâde etmez" der. Bu ifade, Akkirmânî'nin dinin farklı yorumlarına gösterdiği müsâmahanın bir göstergesidir.

Allah'ın kâfirin küfrünü ya da mü'minin imanını murad etmiş olması onun tercihinde zorunlu olmasına yol açmaz mı? Akkirmânî bu soruya olumsuz cevap verir. Çünkü Allah ezelde onların neyi tercih edeceklerini bildiği için ve ilim ma'lûma tâbî olduğu için cebr lazım gelmez. Bu sebeple insana yönelik teklif muhal olmamış olur. İnsana ait olan çirkin bir fiil insanın irâde-i cüz'iyesine bağlı olarak yaratıldığı ve irâde edildiği için kötü olamaz. Kötülük, kötü olan şeyi kesbeden ve onunla muttasıf olan için söz konusudur. Şayet kâfir imanı murad etmemiş olsaydı Allah da onun için imanı murad etmezdi.

Maturidî kelamcısı Muhammed Akkirmânî'ye göre insanın eylemleri konusunda eş'arîlerin görüşü "cebr-i mutavassıt"tır ve sahâbe, tâbî'in ve selef-i sâlihînin görüşüne muhâlifdir. Çünkü eş'arîler insanın fiillerini kendi ihtiyâ-

rıyla olduğunu kabul etmelerine rağmen, bu ihtiyârın Allah tarafından cebren yaratıldığı fikrini benimsedikleri için insanın hürriyeti konusunda Cebriyye'nin görüşüne yakın bir görüşü savunmaktadırlar. Zira "Şeytan-ı la'in vesvese idüb dirse ki "a'mâl-i sâliha ve ana sa'y ve kasd mukadder ise elbette hâsıl olur ve mukadder değilse a'mâlin vücûdu muhâldir , insan amelde ve terkde mecburdur, kıl-u kâl fâide itmez" deyü vesvese ile bu mezheb erbâbı nice cevab virür?"

Daha önce değindiğimiz üzere insanın fiilleri konusunda en tutarlı görüş, Akkirmânî'ye göre Ebu mansur Mâturidî'nin görüşüdür. Akkirmânî bu mezhebin ashab ve tâbi'inin mezhebi olduğunu savunmaktadır. Bu mezhebe göre her şeyin yaratıcısı Allah olduğu için, insan fiilleri de Allah tarafından yaratılmıştır. Fakat bu inanç insanların fiillerinde özgür olmasını etkilemez. Zira mâturidîlere göre insanın cüz'î ihtiyârı ve kalbinde gerçekleşen irâdeleri vardır. İtaat ve ma'siyet bundan dolayı bir anlam kazanır. Akkirmânî bu noktada eş'arîlerin "insanın irâdesi ve ihtiyârı yaratılmıştır" görüşünü kabul etmez. Cüz'î irâde dediğimiz şeyin yaratıldığını söyleyebilmek için onun dışarıda bir varlığının olduğunu kabul etmemiz gerekir. Halbuki irâde-i cüz'iyenin dışarıda varlığı yoktur bu yüzden yaratmaya konu olamaz. Yaratma, ma'dûmun icâdidir; mevcûd olmayan bir nesne (irâde-i cüz'iyeye) mahlûk değildir. Allah insanın irâdesini murad etmiş ancak yaratmamıştır. Ona göre insanın iradesi ne mevcûd ne de ma'dûmdur ve *ahvâl* kâbilindendir.

Akkirmânî insanın fiilinin Allah tarafından halk edilmesi ve kul tarafından kesb edilmesi hakkında daha ayrıntılı açıklamalarda bulunur. Kul kudretini ve irâdesini fiil yönüne sarf edince *kesb* gerçekleşmiş olur. Bunun hemen akebinde Allah fiili yaratır. Fakat ilk bakışta Akkirmânî, çeşitli vesilerle reddettiği bir görüşü burada kendisi benimsemiş gibi görünmektedir. Bazılarının "yaratmada ortaklık" olarak kabul ettiği bu görüş, tek bir eylemin (makdûr) iki kudretin tesiriyle vücûda getirilmesidir. Akkirmânî'ye göre bu aslında imkânsızdır ve kabul edilemez. Ancak o, buradaki durumun farklı olduğu kanaatinindedir. Her ne kadar burada da tek bir makdûra iki kudret tesir ediyorsa da, bu tesirlerin cihetleri birbirinden farklıdır. Fiil *icâd* cihetiye Allah'ın makdûru iken, *kesb* cihetiyle kulun makdûrudur.

Akkirmânî'ye göre, Kur'an-ı Kerim'de yer alan "Allah dilemeyince siz dileyemezsiniz" (Dehr 30) ayetine eş'ariler yanlış anlam vererek, insanın fiil-

lerinde zorunlu olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Her ne kadar ayet-i kerimede kulun tercih ettiği bir istikametın öncelikle Allah tarafından yaratılmış ve murad edilmiş olması şart koşuluyorsa da, bu yaratma ve irâde kulun tercihinı zorlayan bir irade ve yaratma olmayıp, aksine kulun iradesine bağılı bir yaratma ve irâdedir. Dolayısıyla maturidîlerin bu ayetle ilgili yorumları cebr şâibesini ortadan kaldırmaktadır. Muhammed Akkirmânî ayete farklı bir anlam verilme suretiyle de bu maksadın hasıl olacağı görüşündedir. Bu anlama göre insan kendi istikâmetini belirlerken Allahın kulda bulunan iradeye mukaddem birtakım müdahaleleri vardır. O, burada Allah'ın müdahalesine konu olan şeyin kulun bir fiile yönelik irâdesi değil, bu irâdeyi hazırlayan *tasavvur* ve bu tasavvurdan sadır olan *şevk* olduğuna inanmaktadır. Durum böyle olunca mezkur ayetin tafsîlî anlamı şu şekilde olur: “Ey kullar, Allah sizin irâdenizin mukaddimesi olan tasavvur ve şevki murad edip yaratmadıkça, siz istikâmeti murad edemezsiniz.” Her ne kadar tasavvur ve şevk irâdenin gerekli şartı ise de, yeterli şartı değildir. Her ikisi bulunsa da, tembellik, riyâ ya da utanma türü bir engel insanın iradesini terk etmesine sebep olabilir.

Yukarıda verilen açıklamaların ışığında Akkirmânî, insanın kendi iradesiyle gerçekleştirdiği bir eylemde beş unsurun bulunduğunu kabul eder. Birincisi bu fiile yönelik cüz'î tasavvurdur. Kendisinden şevk-i cüz'înin sadır olduğu cüz'î tasavvurun insanın kendi ürünü olması imkansızdır. Çünkü hiç istemediği halde bile insanın zihnine doğabilmektedir. Buna rağmen insanın tasavvuru terk etmesi mümkündür. İkincisi bu cüz'î tasavvurdan sâdır olan ve yine Allah'a ait olan şevk-i cüzîdir. Akkirmânî'ye göre şevk-i cüzî, yapılacak fiil üzerinde tasavvurun yoğunluğu ya da azlığına göre güçlenir veyahut da zayıflar. Şevkin zayıflamasıyla birlikte fiile yönelik bir nefret oluşabilir. Üçüncüsü fiilin irâde ve kastedilmesidir. Dah önce de zikredildiği üzere irâde mahlûk değildir ve insanın bir hâlidir. Dördüncüsü, azaların hareketi; beşincisi ise, kulun tercih ettiği bu fiili Allah'ın yaratmasıdır. Bu sonuncusunda kulun hiç bir müdahalesi yoktur. Her şeye rağmen ilk dört unsurun bulunması, Allah'ın o fiili yaratmasını zorunlu kılmaz. Ancak bunun sebebi, yukarıda bahsedilen birtakım engellerdir.

İnsana sevabın veyahut da cezanın terettüb edebilmesi için, kendisinde bu fiili işleyecek kudretin bulunması ya da o fiilin zorunluluk arzeden fiillerden olmaması gerekir. İktidarsız olanın zina etmemesi sevabı mucib olmadığı gibi, zorunluluk halinde yasklanan şeyleri yiyen ve içen kimseye de günah olmaz.



Son olarak Akkirmânî'nin iyi ve kötü gibi değerler konusundaki görüşlerine değinelim. Ona göre eş'ariler, insan fiillerinin tamamı vahy gelmeden önce değer bağımsız bir halde idiler. Yani bunların şeriat gelmeden önce iyi ya da kötü, sevabı ve günahı muktezi şeyler olarak değerlendirilmeleri mümkün değildir. Eş'ariler, ancak şârî'nin emretmesiyle birlikte bunların iyi ya da kötü olarak nitelendirildiği görüşündedirler. Akkirmânî bu konuda mâturidîlerin ve Mu'tezilenin eş'arilerden farklı düşündüklerine işaret eder. Çünkü her iki mezhep mensuplarına göre, şeriat gelmezden önce de bir fiil kendi özünde iyi ya da kötüdür. Ancak Akkirmânî mâturidîlerle Mu'tezile'nin bu mesele ile ilgili ayrıldıkları noktaya da işaret eder. Mâturidîlere göre, eşya ile ilgili değerler koyan aslında Allah'tır; ancak akıl bunları bilmede bir araçtır. Mutezileye göre iyi ve kötü aklın kendisinin eşyaya koyduğu değerlerdir.

#### 4-Risâlenin Tanıtımı

Akkirmânî'nin İrade-i Cüz'iyeye risâlesinin el yazması nüshaları çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır.<sup>39</sup> Ayrıca birkaç değişik isimler altında basılmıştır. Matbû metinlerin bazısı tam metin iken bazıları özet halinde risâle mecmualarında yer almaktadır. Bizim burada verdiğimiz metinde, risâlenin İstanbul (1289) baskısı esas alınmıştır<sup>40</sup>, ayrıca diğer baskılardan da yararlanılmıştır.<sup>41</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa koleksiyonu 445'te bulunan matbû nüsha ise risâlenin kısa bir özetidir ve "Risale-i irade-i cüz'iyeye" adını taşımaktadır.

Risâlenin başında, Akkirmânî kulların fiileri konusunda Şeytan'ın iğvâ ve sapıtmalarından ancak Maturidî mezhebine uymakla kurtulmanın mümkün olabileceğine işaret ederek konuya girmektedir. Daha sonra bu konuda, Cebriyye, Mutezile, Eş'ariyye ve Mâturidiyye ve Felâsife gibi muhtelif mezhep ve ekollerin bakış açılarını, Ebû İshak İsferyânî, Bakıllânî ve Cüveynî gibi kelâmcıların görüşlerini etraflıca ele alır ve bunların yanlışlıklarına dikkat çeker, onla-

39 S.K., Serez 3856; Ayrıca bk. Süleymaniye Ktb. Yazma Bağışlar 2705/2.

40 Akkirmânî, *Ef'âlü'l-'ibâd ve'l-irâdeti'l-cüz'iyeye*, Matbatü'l-Osmâniyye, İstanbul 1289; Sül. Ktb. Hacı mahmud Ef. 1711.

41 Matbatü'l-Âmira, İstanbul 1283.

rın görüşleri ile ilgili akla gelmesi muhtemel çeşitli soruları cevaplandırır. Akkirmânî'nin bu risâlesinde dikkat çeken şey özellikle insan irade ve insanın fiilleri konusunda Mâturidîliğin Eş'arilikten farklı yönlerini açık bir şekilde ortaya koyması ve bu konuda Eş'ariliğin tutarsız olduğunu vurgulamasıdır.

Risâlenin latin harfleriyle yazımında büyük ölçüde metnin aslına sâdik kalınmıştır. Ancak cümlelerin anlaşılmasında önemli olan ve bugün kullanılmayan bazı kelimelerin anlamlarını, âyetlerin anlamlarını ve numaralarını parantez içinde vermeyi uygun gördük. Metindeki vurgular bize aittir.

### Îrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi

Bismillahirrahmanirrahîm.

Elhamdülillahi rabbilâlemîn. Vesselâtü vesselâmü alâ Muhammedin ve efdalî'l-mürselîn ve 'âlâ âlihi ve ashabihi mine'l-ensâr ve'l-muhâcirîn.

Bundan sonra ma'lum ola ki bu Abd-i fakîr Muhammed Akkirmânî murâd ider ki ef'âl-i 'ibâd ve irâde-i cüz'iyeye beyânında lisân-ı Türkî ile bir risâle yaza ki nef'i (faydası) umum üzere ola. Ma'lûm olsun ki ef'âl-i 'ibâd hakkında mezâhib-i 'adîde vardır. Lâkin Şeytan-ı la'înin nüz'atından (insanı kendine çekmesinden) selâmet ve kaideten teklifin sıhhati ve taatde medh ve sevâb ve masiyyetde zemm ve 'ıkâb ancak İmamü'l-Hüdâ Ebû Mansur Maturidî mezhebinde olur. Ki bu mezheb cümle ashâb ve tâbi'în ve İmam Ebi Hanîfe mezhebidir ki insan ef'âli ihtiyâriyyesinde irâde-i cüz'iyyesini bir makdûr cânibine sarf ider, kâsib olur. Allah Teâlâ ol makdûru halk ider. Bir makdûr iki kudret tahtında dahil olmuş olur. Lâkin 'abdın kudreti kâsibe olur; Allah Teâlâ'nın kudreti hâlika olmakla cihetler başka olup zarar virmedi. Belki zarar, bir makdûr iki kudret-i kâsibenin yahud iki kudret-i hâlika'nın tahtında olursâdir. Mezheb-i Mansûr'da (mâturidîlikde) bu zarar yoktur.

Pes imdi ol mezâhib-i 'adîdeyi beyân itmede fusûl-i 'adîde beyân itmek lâzım oldı. Ta ki hak olan mezheb bâtıldan fark olunup, bâtıllardan ihtirâz ve hak mezhebe i'tikâd oluna.

Fasl-ı evvel mezheb-i Cebriyye-i mahza beyânındadır. Bu tâifenin reisi Cehm b. Safvan'dır. Bunların i'tikâdı budur ki 'abdın asla fi'li ve ihtiyârı ve kudreti yoktur. 'Abd'dan sudûr iden ef'âl cümle ıztırıyyedir; mürte'îş (titreyen)in harekâtı ve cemâdât ve nebâtâtın harekâtı gibidir. Ve ef'âlin 'abde nispe-

ti mahalline nispetdir; yoksa fâiline nispet değildir. “*Câe zeydun*” (Zeyd geldi) dîmekle “*tâle'l-gulâm*” (çocuk uzadı) dîmede fark yokdur dirler. Bu tâifenin delilleri aklî ve naklîdir. Delîl-i aklîleri budur ki eğer ‘abdın fi’li ihtiyâr ile olsa idi, (kul) bir cismin teskînini murâd eyledikde Allah Teâlâ ol cismin tahrikini murâd eylese, bu iki murâd hâsıl oldu disek cem’-i nakizeyn lâzım gelir; hâsıl olmadı disek ref’i nakizeyn lâzım gelir.<sup>42</sup> Birinin murâdı hâsıl oldu ancak disek tercih-i bilâ müreccih (tercih ettirici olmadan yapılan tercih) lâzım gelir. Zîra kudretullah ve kudret-i ‘abd bu makdûra nispet te’sirde müstakîl olmada beraberdir. Ve delîl-i naklîleri budur ki Allah Teâlâ “*hâliku külli şey’in*” (her şeyin yaratıcısıdır, En’am 102) buyurmuştur. Ef’âl-i ‘ibâd dahî ‘şey’dir. Lâzım gelür ki ânın haliki Allah Teâlâ ola, ol ‘abdın sun’ı olamaya.

Biz ma’şer-i ehl-i sünnet cevab virürüz ki delîl-i aklîlerinden “kudretullah ile kudret-i ‘abd beraberdir” dedikleri müselleme değildir. Böyle olıcak (Allahın irâdesiyle ‘abdın irâdesi) ictimae’ eyledikde murâdullah vâkî’ olur, ‘abdın murâdı vaki olmaz. Ve delîl-i naklîleri ehl-i sünnetin müsellemidir ki her şeyin hâliki Allah Teâlâdır. Lâkin ef’âl-i ihtiyâriyyede ‘abdın sun’ı ve kesbi vardır. Onun için bazı âyât-ı kerîmede ef’âl ‘abde nispet olunmuştur. “*Yektubûne’l-kitâbe bi’eydihim*” (kitabı kendi elleriyle yazıyorlar, Bakara 79) gibi, “*femen şâe fe’l-yü’mîn*” (dileyen iman etsin, Kehf 29) gibi. Bu nispet *halk* (yaratma-) itibariyle değildir, belki *kesb* itibariyledir. Ve dahi bu Tâife-i cebriyyeye muaraza ideriz ki eğer ‘abd cemâdât gibi olsa fâide-i teklîf bâtlı olur; ve taatde medh ve sevâb ve ma’siyetde zemm ve ‘ikâb bâtlı olur. Zîra bu şeyler ef’âl-i ihtiyâriyyede olur, ıztırâriyyede olmaz. Bu taife(nin) “harekât-ı ‘abd ile harekât-ı cemâdîyi fark itmeziz” dedikleri mükâberedir. Zîra âkıl olan kimesne kendüden sâdır olan fi’li ihtiyârın kasd ve irâdesiyle olduğun cezm ider. Cû’ ve ‘ataş (açlık ve susuzluk) vaktinde ekl’e ve şürb’e (yemeye ve içmeye) ikdâmı ve sahîhu’l-a’zâdan (azaları sağlıklı olandan) kıyam talebi sahîh olup, muk’id

42 Cem’-i nakizeyn: Birbiriyle çelişen iki şeyin birarada bulunması demektir, aklen imkansızdır. Keza birbirine çelişik olan iki şeyin birlikte ortadan kalkması da (*ref’-i nakizeyn*) de imkansızdır. Kelamcılara göre hareket ile sükûn, soğuk ile sıcak gibi birbiriyle çelişik olan şeylerin birarada bulunması imkansız olduğu gibi her ikisinin birlikte ve aynı anda bir mahalli terketmesi de imkansızdır. Bir şey ya soğuktur ya sıcak, ya harekettir ya da sakin.

(yatalak) olandan kıyam talebi sahîh olmadığı gibi. Hımar, bir cedvel-i sağır (küçük su akıntısı) gördükde kasd idüb ol cedveli tafra ider (atlar). Eğer cedvel vâsi' olub tafra mümkün değil ise tafrayı kasd itmeyüb gayr-ı tarîke sülûk ider. **Ve bilcümle bu Cebriyyenin hayvan kadar idrâki olmamakla mezhepleri asla mültefet ve mu'teber değildir;** anlara meyl itmeden hazer gerekdir.

**Fash- sâni mezheb-i Mu'tezile beyânındadır.** Bu tâife dirler ki “‘abd, ef'âlinin hâlikidir”. Evâil, “‘abd ef'âlinin mûcididir” dirler idi. Ebû Ali Cübb-âi zuhura gelub “mûcid ile hâlik beyninde fark yokdur” deyu hâlik demeye cesaret ve hark-ı icma' eyledi (icmâya aykırı davrandı). Ve bu tâifenin dört delilleri vardır. Evvelki delilleri budur ki hareket-i mâşi' (yürüyen) ihtiyârıyla olup hareket-i mürte'îş (titreyen) ıztırarıyla olduğu bedfihîdir. İkinci delilleri: Eğer 'abd, ef'âlinin hâliki olmasa teklîf ve medh ve zemm ve sevâb ve 'ıkâb cümle bâtul olur. Üçüncü delilleri: Eğer 'abd hâlik olmasa Allah Teâlâ hâlik olsa, Allah Teâlâ “kâim” (ayakta duran) ve “kâ'id” (oturan) ve “âkil” (yiyen) ve “şârib” (içen) olmak lâzım olur. Dördüncü delilleri: “*Fetebârekallahu ahse-nu'l-hâlikîn*” (yaratıcıların en güzeli olan Allah ne yücedir, Mü'minûn 14) “*ve iz tahluku mine'ttîn kehey'eti't-tayr*” (çamurdan kuş biçiminde (bir şeyi) yaratıyordun da...Maide 110). “Bu âyetler delalet ider ki Allah Teâlâ'dan gayrı hâlik var imiş” deyu dalâlete düşdüler.

Biz me'âşir-i ehl-i sünnet cevâb vîrurüz ki iki evvelki delilleri Cebriyyeye vâriddir. Amma bizler ki maturidîyye (olub) kesb ve ihtiyârı isbât ideriz, mâşi'(yürüyen)de kesb olub mürte'îşde (titreyende) olmadığını ikrar ideriz. Ve teklîf ve medh ve zemm cümle yerinde olub butlânı lâzım gelmez. Zîrâ teklîf, ihtiyâr-ı fi'le ve sarf-ı kudrete sebep olur. Allah Teâla dahî eğer mâni' yok ise evvel fi'li halk ider. Abd'dan bu ihtiyâr sebebiyle sâdir olan fi'l şari'in taleb itdüğüne muvafık olursa taat olub sevâba alâmet olur; muhâlif olursa ma'siyet olub 'ıkâba alâmet olur. Bu cümlede 'abd'dan ihtiyâr kâfidir, te'sir ve halk lâzım değildir. Böylece hıfz oluna.

Üçüncü delilleri cehl-i mahzıdır. Zîra, “kâim” (ayakta duran), meselâ, kıyâm ile muttasıf olana dirler, kıyâmı halk idene dimezler. Sevâdı ve beyazı halk edene “esved” ve “ebyâz” dinmediği gibi. Emmâ dördüncü delilleri merd-üddur ki anda halk, takdîr ve tasavvur manasınadır, yoksa 'ademden vücûda getirmek manasına değildir. Ve bundan sonra anlara muaraza ideriz ki eğer 'abd ef'âlinin hâliki olaydı ef'âlinin tafsiline âlim olurdu. Zîra bir nesneyi

halketmek ana vücûd virmekdir, vücûd virmek kasd-ı cüz'îye tevakkuf ider. Kasd-ı cüz'î dahî tasavvur-ı cüz'îye tevakkuf ider. Zîra kasd-ı cüz'î ilm-i küllîden sâdır olmaz. Lacerem bir nesneyi halkeylemek ilm-i tafsilîyyeye tevakkuf eyler. Emmâ kesb-i kudret ve irâdeyi makdûr tarafına, makdûr cânibine sarf itmekdir, yoksa o makdûrun îcâdında te'siri yokdur; felâ cerem kesbe ilm -i icmâlî kâfidir.

Eğer suâl olunursa ki 'abd ef'âlinde tafsiline âlimdir, lâkin ilmüne ilmi (bildiğine dair bilgisi) yoktur. Cevab oldur ki ef'âlinde suâl vaktinde yine alim değildir. Ve eğer ma'lûm olaydı, ma'lûmdan suâl vaktinde ilmi yok demek muhâl olurdu. Bilcümle âlim olmadığı kat'îdir. Mesela bir kâtib tahrîk-i enâmîl ile tasvîr-i hurûf eylese enâmîlinden olan harekâta ve a'sâb 'adalâtta tefâsîl-ı harekâta âlim değildir; eğer halk olaydı âlim olurdu. "Elâ ya'temu men haleka" ( O yarattığını bilmez mi? Mülk 14) nazm-ı kerîmî delâlet ettiği gibi. Ve onlara muârazada "va'llahu halekaküm vemâ ta'melûn" (oysa sizi de yapmakta olduklarınızı da Allah yaratmıştır, Saffât 96) kavli-i şerîfi kâfidir. Kelime-i "mâ" masdariyye olsun mevsûle olsun (farketmez). Masdariyye olsa masdarın izafeti istiğrak ifade eder, mevsûle olsa (elfâz-ı) umûmdan olmuş olur. Allah Teâlâ sizleri ve cemî' amellerinizi yahûd cemî' ma'mûllerinizi halk keyledi demek olur. "Eğer müsned fi'li üzere müsned-i ileyhe takdîm olunursa hasr ifâde ider" kaidesine nazar itsek "sizleri ve amellerinizi halk itmek Allahu Teâlâya maksûrdur, gayri hiç bir kimsenin halkda alâkası yokdur demek olur. Mu'tezilenin kavilleri ayet-i kerîmede olan hasra muhâlif olmakla bâtil olur.

Hikaye olunur ki emîrül-mü'mînîn Hazreti Ali'nin (r.a.) huzurunda bir mu'tezilî "ben hayrî ve şerri îcâd etmede müstakilim" dedi. Hazreti Ali dahî "îcâda kudretin me'allah mıdır yoksa bidûnillah mıdır? Eğer 'kudretim îcad etmede me'allahdır' dersen, Allah Teâlâ ile îcatda şirket da'vâ itmiş olursun. Eğer bidûnillah müstakil olmayı da'vâ idersen tanrılık da'vâ itmiş olursun" diye hatm-ı kelâm buyurdukda mu'tezilî cühûd olub cevap virmedi. Ve yine Câfer-i Sâdık hazretlerinden hikaye olunur ki bir mu'tezilîye Sure-i Fatihâyı kıraat ile emr idüb mu'tezilî dahî tilavet idüb, "iyyake na'budu ve iyyâke nesta'in" âyetine gelince Câfer Sâdık hazretleri buyurdular ki "sizler ki Mu'tezile tâifesi 'abd, ef'âlinin hâlikidir' dersiniz, niçin Allah Teâlâ'dan istiân etersiniz?" deyu cevab taleb etdiklerinde mu'tezilî mülzem olub cevâba iktidarı olmadı, elhamdü lillahi rabbi'l-âlemîn.

Bu tâife-i Mu'tezile dirler ki Allah Teâla îman ve sâir taati murâd ider emmâ küfr ve sâir meâsiyi murâd itmez . Eğer murâd itse, kâfir küfri ile ve âsî isyânî ile mûtî' olmak lâzım gelür. Ve bizler ol küfre ve ma'siyete râzı olmalıyız. Zîrâ kazâya rızâ vâcibdir. Allahu Teâlâ "*lâ yerzâ libâdihî'l-küfre*" (O, kulları için küfre rızâ göstermez, Zümer 7) buyurmuştur. Rızâ 'ayn-ı irâdedir. Küfre rızâsı olmayınca irâdesi dahi olmaz. Ve dirler ki "irâde emrin medlûlüdür, yâhûd lâzımıdır". Bu mezkûr dört adet delili îrad itdiler ki küfr ve sâir meâsî Allah Teâla'nın irâdesiyle olmaya.

Biz meâşir-i ehl-i sünnet cevab virürüz ki "kâfir küfrü ile mûtî' olmak lâzım gelür" dedikleri merdûddur ki taat "me'murun bih olan nesneyi tahsile" dirler, yoksa murâd olunanı tahsile dimezler. Ve "küfre râzı olmalıyız" dedikleri dahî merdûddur ki üzerimize lâzım olan Allah Teâlâ'nın kazâsına rızâdır, yoksa makzîye rızâ lâzım değildir. Küfr makzîdir, yoksa kazâ değildir; ve "rızâ 'ayn-ı irâdedir" dedikleri dahî merdûddur. Zîrâ rızâ, irâde ile terk-i i'tirâzin mecmû'udur. Bu mecmû' irâdeden ehassdır. Küfürden rızâyı selb itmek, irâdeyi selb itmeyi iktizâ itmez. Allah Teâlâ küfürden râzı değildir. Yanî irâde ile terk-i i'tirâz mecmû'u küfürde bulunmaz, belki irâde vardır, lâkin terk-i i'tirâz yoktur, belki i'tirâz vardır. Sâir şürûr ve meâsî dahî böyledir. Yanî cümlesi murâdullahtır, lâkin marzâ (Allah'ın razı olduğu şey) değildir. Zîrâ (Allah'ın) i'tirâz(ı) vardır. Emmâ "irâde emrin medlûlüdür ya da lâzımıdır" dedikleri bâtıldır ki irâde emirden ve emir irâdeden başka bulunur. İrâde emirden başka bulunduğu zâhirdir ki bir şeyi murâd ederiz, lâkin bir mâni' bulunmakla emr itmeyiz . Emmâ emrin irâdeden başka bulunduğu misâl-i meşhûrda olduğu gibidir. Ol misâl bir 'abdın mevlâsından sultana şikâyet idüb "beni çok darb ider" deyu arz-ı hal eylese, sultan dahî mevlâyı muâheze eyledikde i'tizâr idüb, (mevlâsı da) "sebeb-i darbım 'abd-ı mezbûrun kesret muhâlefetidir; kendüye emr ideyim muhâlefeti zâhir olsun" didik de ol 'abde huzurunda bir nesne ile emr ider. Lâkin ol emrin vücûda gelmesini murâd itmez ki i'tizârı tam ola. Bu meseleye binaen Mu'tezileden Amr b. Ubeyd'den hikaye olunur ki : Bir Mecûsî ile bir seffinede idik. Beni bir mertebe ilzâm itdi ki ömrümde öyle ilzâm olmamıştım . Bu mecûsiye dedim ki niçin İslâma gelmezsin? Mecûsî dedi ki Allah islâmımı murâd itmez, murâd itse İslâma gelürdüm. Ben dedim ki Allah Teâlâ islâmımı murâd ider, lâkin Şeytan komaz. Mecûsî dedi ki, çünkü Allah Teâlâ murâd idüb Şeytân mâni oluyor, ben şerik-i ağleb ileyim, yani Şeytan

elinde muztarrım, beni niçun levm idersün? deyu beni ilzâm eyledi, cevab bulamadım . Hikaye olunur ki rüesây-ı Mu'tezîleden Kadı Abdu'l-Cebbar Hemedânî, vüzerâdan vezir Sâhib b. 'İbâd'ın meclisine gelip üstad Ebû İshak İsferrâînî'yi ol meclisde gördükde "sübhâne men tenezzehe ani'l-fahşâi" dedi. Yâni şürûr ve meâsiyi Allah murâd itmez deyu üstada ta'rîz eyledi. Üstad dahî murâdına vâkıf olmakla 'ale'l-fevr "sübhâne men lâ yecrî fî mülkihi illâ mâ yeşâe" dedi. Yani "dünyada olan hayrât ve meâsi cümle murâdullahdır" deyu Kadı'yı reddeyledi. Kadı yine îade-i kelâm idüb "e yürüdu rabbunâ en ya'sî" didi. Yani, rabbimiz isyan olunmayı murâd ider mi? Üstâd dahî "e feya'sî rabbunâ kahran?" deyüb reddeyledi. Yâni rabbimiz kimsede cebr ile ma'siyeti murâd idüb halk itmez, belki 'abd irâde-i cüz'iyyesini sarf ider, Allah Teâlâ dahî halk ider, cebr yoktur. Kadı yine îadey-i kelâm idüb "e raeyte en mene'ani'l-hudâ ve kazâ alâ bi'r-rediyy ahsenu ileyye em esâu" didi. Yâni, haber vir ki Allah Teâlâ benden îmanı men' eylese ve küfr ile üzerime kazâ eylese, ihsân mı etmiş olur, yoksa isâet (kötülük) mi? Yani "küfrü murâd itmek isâetdir, Allah Teâlâ murâd itmez" dise gerek. Üstad dahî "in mene'ake mâ leke fekad esâe ve in mene'a mâ lehu feyhtassu birahmetihi ma yeşâe" deyüb reddetti.- Yâni Allah Teâlâ senin şeyini senden men' iderse isâet etmiş olur. Kendi şeyini men' iderse isâet yokdur. Zirâ Allah Teâlâ murâd etdiği kimseyi ehl-i hidâyetten ider rahmet ve ihsânı ile. Ve murâd etdiğini ehl-i dalâletden ider . Nitekim buyurmuştur: "Yudillu men yeşâü ve yehdî men yeşâü" (dilediğini sapdırır, dilediğini hidayete erdirir, Nahl 93). Bu cümle, 'abdın irâdesine tâbîdir. Allah Teâlâ cebr ile kimsenin dalâletini ve hidâyetini murâd itmez; belki Allah Teâlâ 'abdın ef'âl-i ihtiyâriyyesin murâd idüb, halk itmesičun 'abdın irâde-i cüz'iyyesin şart-ı 'âdî kılmışdır, aslâ cebr yokdur. Kadı (Abdu'l-Cebbar) cevâba kâdir olmayub mülzem oldu.

Hikâye: Mu'tezîleden bir cemâat sell-i süyûf idüb (kılıçları sıyırıp) İmam Ebu Hanîfe'nin üzerine dâhil oldular. Dediler ki , "sen dersin ki Allah Teâlâ 'abdın küfrünü murâd ider, bundan sonra küfr üzere 'ikâb ider. Çünkü murâd ider, 'ikâb nice câiz olur, aklen kâbîhdır" deyu, "küfr ve sâir meâsi murâdullah değildir" deyu kendi mezheb-i bâtillarını tervîce başladılar. İmâm-ı Hümâm'ın ma'lûmları olincak buyurdular ki, sizlere bir suâlim var: Allah Teâlâ kâfirlerden küfrün sudûr ideceğini bilür miydi, bilmez miydi? "Bilürdi" diye cevap virdiler. İmam hazretleri "çünkü Allah Teâlâ bunlardan küfrü bilürdi,

Allah Teâlâ bildüğü gibi ilminin muhakkak olmasını mı ister, yoksa ilminin cehl olmasını mı ister. Yani bunlardan küfr sâdır olmasını ezelde bilür ve ilmi(nin) cehl olması muhâldir. Böyle olıncak kâfirlerin küfrünü yine kendi irâde-i cüz-'iyyesiyle murâd ider ve halk ider ki hatta ezelde ilmüne muvafık olub ilmi muhakkak ola. Ve eğer kâfirin küfrünü murâd itnese ve yaratmasa ilmi cehle mübeddel olmak lâzım gelür" deyüb ol tâife-i Mu'tezile İmam hazretlerinin kelâmının sahîh olduğunu bildiler ve cümlesi i'tizâlden tevbekâr oldular. Ve'l-hamdü lillahi rabbi'l-âlemîn.

Suâl: "‘Abd, ef’âlünin hâlikidir” dimekle Mu'tezileye müşrik olmak lâzım gelmez mi? İshrâk; ulûhiyetde şerik isbât itmekdir, mecûsiler gibi; yâhûd istihkâk-ı ibadetde şerik isbât itmekdir, putlara tapanlar gibi. Mu'tezile böyle şerik isbât itmezler, belki "‘abdın halkı Allah Teâlâ'nın halkı (yaratması) gibidir” dimezler. Zîrâ "‘abd halk itmede esbâb ve âlâta muhtaçtır ki ol esbâb ve âlâtı Allah Teâlâ halk ider, ikdâr ve temkîn Allah Teâlâdandır” dirler. Bu sebebden müşrik değillerdir. Lâkin ulemây-ı Mâverâünnehr bunları tadrîlde (sapıklıkla suçlamakta) mübâlağa ve ifrât idüb, "anlar mecûsîden eşerrdir, zîrâ mecûsî şerik-i vâhid isbât ider, bunlar ise şürekây-ı bî-nihaye isbât iderler” dediler. Lâkin İnsaf budur ki mecûsî bir şerik isbât eder, emmâ müstakıl şerik dirler; mu'tezile aded-i 'ibâd mikdârı şürekâ isbât ider, emmâ "cümlesi Allah Teâlâya muhtaçtır” dirler. Böyle olıncak, mu'tezile ehven mecûsî eşedd olmuş olur. Ulemây-ı Meveraünnehrin kelâmları kıyas-ı şî'rîdir, nesne ifâde itmez; lâkin murâdları tafsîlde mübâlağadır, hakikat(te) müşrik demek değildir. Ehl-i kibleyi ikfar etmemek âdet-i Ehl-i Sünnettendir. Böylece hıfzoluna.

Suâl: Mu'tezile sual iderse ki kâfirin küfrü ve fâsıkın fıskı çünki murâdulahdır, kâfir küfründe fâsık fıskında mecbur olmak lâzım gelür. Böyle olıncak kâfire imanla emr ve fâsıka tâat ile emr nîce sahîh olur? Cevâb : Ehl-i Sünnet tarafından cevab oldur ki, Allah Teâlâ bunlardan küfrü ve fıskı murâd itdi. Emmâ kendülerinin irâde ve ihtiyârlarıyla murâd itdi. Cebr lâzım gelmez. Nitekim Allah Teâlâ bunların küfrü ve fıskı iman ve taat üzerine tercih ideceklerini ezelde bilüb ve bilmesinde cebr lâzım gelmedi. Zîrâ ilim ma'lûma tâbîdir ve teklif-i muhâl lâzım gelmez. Zîra irâde ve ihtiyârları zıddına yani vücûd ile 'ademe taalluk etmeye kâbil idi. Sû-i ihtiyârlarıyla küfür ve fıskı tercih idüb, imana ve tâate irâdelerini ta'lik etmeyi zâyî' itdiler, 'ikâba müstehak



oldular. Tâife-i mu'tezile dirler ki Allah Teâla kâfirin imanın ve fâsıkın taatini murâd ider, kâfirin küfrünü ve fâsıkın fiskını murâd itmez. Za'm iderler ki kabih olan nesneyi murâd itmek kabihdir, halketmesi kabih olduğu gibi. Biz meâşir-i ehl-i sünnet diriz ki kabih, kabîhi kesb itmekde kabih ile muttasif olmaktır. Yoksa irâde-i cüz'iyeye teb'an murâd idüb ve halkkeylemek kabih değildir. Kâfir imanı murâd itmedi ve Allah Teâla dahî murâd itmedi. Ve keza-lik fâsık taati murâd itmedi ki Allah Teâlâ dahî murâd eyleye. Ef'âl-i ihtiyâriyeyi murâd ve halk itmesinde 'abdın irâdesi şart-ı âdîdir. Dünyada şürûr ve meâsî iman ve taatden çokdur. Böyle olcuk ef'âl-i 'ibâdın çoğu hilâf-ı murâdullah olmak lâzım gelür. (Mu'tezile), kâfirden iman ve fâsıktan taat murâdullahdır dirler . Biz deriz ki eğer murâdullah olan nesne vücûda gelmese murâd irâdetullahdan tahallûf eylemek lâzım gelür. Eğer derlerse ki bu irâde, irâde-i cebr değildir, belki irâde-i rağbetdir , nakz (çelişki) lâzım gelmez. (Biz de) deriz ki irâde-i rağbet vücûda gelmeyüb , 'abdın irâdesi vücûd bulunca mağlûbiyetde kâfi değil midir? Buna reis-i karye (köy muhtarı) râzî değildir, değil ki emir ve vâlî husûsan Allah Teâla ganiyy kebîr mütealîdir. Bircümle Mu'tezilenin i'tikadlarına gelen zararı nitâk beyân-ı ihâtadan kasırdır. fe neûzu bi'llahi Teâla minhü.

**Fasl-ı sâlis, üstad Ebû İshak İsferâyini mezhebidir** ki ef'âl-i 'ibâd mecmu'-u kudretein ile hâsıldır. Yani iki kudret asl-ı fi'le te'sîr etmek üzere bu mezhebde nazar vardır. Eğer murâdı " 'abdın kudreti müstakil bi't-te'sîr değildir, kudretullah zamm olundukda (eklendiğinde) müstakil bi't-te'sîr olur kudretullahın iânesi ile" demek ise yine hakka garibdir. Ve eğer murâdı "kudretullah ile kudret-i 'abd, her biri te'sir itmede müstakildir" demek ise bâtıldır ki kudretein-i müstakilleyn maktûr-ı vâhid üzere tevârüd itmek muhâldir.

**Fasl-ı râbî', mezheb-i ebi Bekir Bakillânî Mâlikî beyânındadır.** Allah Teâla'nın kudreti asl-ı fi'le müteallıktır. 'Abdın kudreti fi'lin vasfına müteallıktır. Ol vasf 'abdın fi'lî taat olması ya ma'siyet olmasıdır. Latm-ı yetimde (yetimin dövülmesi) olan gibi. Latm'ın zâtı Allah Teâlâ'nın kudreti iledir. Emmâ taat olması -latmdan murâd te'dib ise-, yahûd ma'siyet olması- latmdan murâd îza ise- 'abdın kudreti iledir. Zâhir budur ki Kadî (Bakillânî) nın murâdı " 'abdın kudret-i halk-ı taatde ve halk-ı ma'siyetde müstakildir" demek olmaya, yoksa Mu'tezileye lâzım gelen mahzûr ana da lâzım gelür. Belki murâdı " 'abdın kudretinin ol vasıfda medhali vardır, ol vasıf da 'abde göre ya taatdir yahûd

ma'siyetdir" demekdir. Ve lâkin bu mezheb mahzurdan kurtulmaz. Zîrâ bu sıfât-ı umûr-i i'tibariyyedir, 'abdın fi'line lâzımdır; emrullah'a muvafık olmakla taat, muhâlif olmakla ma'siyet dinür. "Bu vasf 'abdın kudretinin âsârıdır" dimenin hiç vechi yokdur.

**Fasl-ı hâmis mezheb-i felâsife beyânımdadır.** Anlar dirler ki Allah Teâla abd'da kudret ve irâde sıfatların icab (icâd?) ider. Sonra 'abdda bulunan kudret ve irâdet maktûrun vücûdunu icâb (icâd?) ider. Lâkin felâsifenin bu mezhebi zâhir kelâmlarıdır, tahkîk mezhepleri değıldir. Zîra tahkîk budur ki cemi' havâdisin fâili Allah Teâlâdır. Ve zâhir kelâmlarında olan vesâit şürût ve âlât kabilindendir. Zira cümle müttefiktir ki cemi'-i eşya Allah Teâla'dan sâdir olur, ve "cemi'-i mevcûd ve mevâdd mutlakân ânın ma'lumudur" dirler. Eflâtundan menkuldur ki bu âlem kürredir ve arz merkezdir, eflâk kusıy (yay) dir ve havâdis sihâm (ok) ve beden-i insan hedefdir, Allah Teâla ancak râmî (ok atıcı)dir. Böyle oluncak meferr (kaçılacak yer) gangî (hangi) mekandır? Yanî, "kazâ ve kaderden meferr yokdur" demişdir. Bu kelâm delalet eder ki Allah Teâlâ'dan gayri hâlik yokdur. Hazreti Ali (ra) Eflatun'un "*fe'eyne'l-meferr*" kelâmını işitdikde "*Allah Teâla hüve'l-meferr*" buyurmuşlar. Yani Eflâtun'un murâdı(nın) dahî bu olduğunu keşf buyurmuşlardır.

**Fasl-ı sâdis mezheb-i İmamü'l-Haremeyn (el-Cüveynî) dir** ki sâhib-i *Mevâkif* (Adudiddin İcî) "İmamü'l-Haremeyn'in mezhebi felâsifenin mezhebi zâhirleri gibidir" didi. Lâkin şârih-i *Makâsıd*, (Taftazânî) "İmamü'l-Haremeyn *İrşâd* ismiyle müsemmâ kitabında sâhib-i *Mevâfık*'ın hilafını tasrîh itmişdir" deyu sâhib-i *Mevâkif*'ı tahtie etmişdir. Kitâb-ı *İrşâd*'da dir ki "hâlik-i eşya Allah Teâla'dır, andan gayri hâlik yokdur; ve havâdisin küllisi Allah Teâla'nın kudreti ile hâdis olmuşdur. Kudret-i 'abd'a müteallik olan eşya ile olmayanın farkı yokdur." Kelâm-ı *İrşâd* tamam oldu. Böyle oluncak İmamü'l-Haremeyn mezhebi de Ehl-i Sünnet ve'l-cemaatdandır. Ve İmam Gazâlî hazretlerinin anınla iftihâr itdiğı esâtizesindedir, sû-i zandan hazer gerekdir.

**Fasl-ı sâbi' mezheb-i Eş'ari beyânımdadır** ki cebr-i mütavassıta kaildir. Bu mezheb ashâbı dir ki ef'âl-i 'ibâd kendi ihtiyârlarıyladır, ıztırarıyla değıldir. Lâkin 'ibadın ihtiyârı Allah Teâla'dan cebr ileddir, yani "'ibâd ef'âlinde muhtarlardır; lâkin ihtiyâr ve irâdelerinde muztarrlardır" dirler. Bu mezhebe göre şeytân-ı la'în vesvese idüb dirse ki "a'mâl-i sâliha ve ana sa'y ve kasd mukadder ise elbette hâsıl olur ve mukadder değılse a'mâlin vücûdu muhâldir

, insan amelde ve terkde mecburdur, kıl-u kâl fâide itmez” deyü vesvese ile bu mezheb erbâbı nice cevap virür? Eğer def’i vesvesede dirlerse “irâde-i cüz’iyyede mecburuz, emmâ irâdeyi amel cânibine sarf itmede muhtârız” fâide virmez. Zira ihtiyâr ve irâdede ıztırâr ef’âl-ü a’mâlde ıztırârı iktizâ ider. Zira irâde-i cüz’iyye dimezler. Ancak ol amel cüz’iyyeye müteallık olduğundandır. Böyle olıcak irâdede ıztırar elbetde amelde ıztırarı iktizâ ider; vesvesey-i şeytana cevap müyesser olmaz. Ve bu mezheb sahâbe, tâbi’in ve selef-i sâlihînin kavillerine de muhâlifdir. Bunlar “cebr ve tefvîz yokdur” deyüb “ve lâkin emr beyne emreyndir” didiler. Yanî “fi’l-i ‘abd ancak halkullah iledir, ‘abdın kesb ve ihtiyârda sun’ı yokdur diseek” cebr lâzım gelür. Ve eğer “fi’l, ‘abdın kendi ihtiyârıyladır Allah Teâla’nın halkda medhali yokdur” diseek tefvîz ve kader lâzım gelür ve mezheb Mu’tezile mezhebi olur didiler. **İmdi hak ve savab Ebu Mansur’Maturidî mezhebidir ki irâdede ve amelde muhtarız, cebr yokdur, nâtıkasıyla hall-i işkâl eylemişdir.**

**Fasl-ı sâmin mezheb-i şeyh İmamü’l-Hüdâ Ebû Mansur el-Mâturidî** beyânındadır ki mezheb ashâb ve tâbi’in ve mezheb-i İmam Ebû Hanîfedir. Bunlar dirler ki Allah Teâla ef’âl-i ‘ibâdın hâlikidir ve cemi’i-i mevcûdâtın hâliki oldur, andan gayri hâlik yokdur. Lâkin ‘ibâd için ihtiyârât-ı cüz’iyye ve irâdât-ı kalbiyye vardır ki taate ve meâsiye taalluk etmeye kâbilelerdir. Ve bu irâdât-ı cüz’iyyenin hariçde vücûdu yokdur ki halk ve icâda muhtac ola. Zira halk, ma’dûmu icâd itmeye dirler. Bir nesne ki mevcûd olmaya, mahlûk dahî değildir. Ol irâdeyi cüz’iyyeyi murâd iden hâliki olmak lâzım gelmez. Allah Teâla ‘abd’dan bu irâdeyi cüz’iyyeyi, ‘abd’ın ef’âl-i ihtiyârîyyesini halk ve icad itmeye şart-ı âdî kılmışdır. Ef’âl-i ‘ibâd(ın), Allah Teâla’nın ilmi, irâdesi ve takdîri ve Levh-i Mahfûzda ketbi (yazması) ile olması, ef’âlin ‘abd’dan sudurunun cebr ile olmasını iktizâ itmez. Bîlcümle, Allah Teâla ‘abd’ın fi’lini hâlikdir ve ‘abd kâsibdir. Tahkîki budur ki, ‘abd’ın kudretini ve irâdesini fi’l cânibine sarf itmeye kesb dirler. Bu sarf akebinde Allah Teâla’nın fi’li icâd itmesine halk dirler. Makdûr-ı vâhid iki kudret tahtına dahildir, lâkin cihetleri muhtelifdir. Fi’l, makdûrullahdır icâd cihetiyle, makdûr-ı ‘abd’dır kesb cihetiyle. Bazıları fark idüb dirler ki kesb âlet ile vâkîdir, halk âlet ile değildir; ve kesb mahall-i kudrette vâkî (iken), halk mahall-i kudrette vâkî değildir ve kesb ile kâdir münferid olamaz, emmâ halk ile kâdir münferid olur. Lâkin ‘abd’ın sarf-ı kudret itmesine kesb didikleri Allah Teâla fiili halk idersedir, eğer halk

itmezse kesb dinmez. Kesb zâten (zât olarak) halk üzere mukaddemdir, emmâ vasfen muahhardır.

Eğer suâl olunursa ki irâde-i cüz'iyeye zıddına yani vücûd ve 'ademe nisbeti beraberdir. Bu sûretde irâde dahî irâde ister(ki bundan) teselsül lâzım gelir. Cevâb budur ki; irâde bir sıfatdır ki ehad-ı zıddına taalluku zât-ı mahsûsındandır; sıfat-ı uhrâya hâcet yoktur. Yani ehad-ı zıddını tercih irâdenin şânındandır.

Eğer suâl olunursa ki irâdenin taalluku zatından olıcak, taalluk eylediği cânib vâcib olub, cânib-i âhar mümteni' olur, 'abd'dan ihtiyârın meslûb olmak (kuldun çekip alınması) lâzım gelür. Cevâb budur ki, şey'in irâde ile vücûbu irâdenin ve ihtiyârın varlığını tahkik ider, yoksa yoksa ihtiyâra münafi değildir.

Eğer suâl olunursa ki, 'abd'dan sâdır olan fiile Allah Teâla'nın ilmi ve irâdesi olur. Böyle olıcak, 'abd'da ol fi'le müteallık ihtiyâr ve irâde müyesser olmaz. Cevab budur ki, Allah Teâla'nın ilmi ve irâdesi, 'abd'm ol fi'li ihtiyâr ve irâdesiyle işlemesine ya terk itmesine tâbîdir. Yani 'abd'm, ihtiyârıyla işlemesini ya terk itmesini Allah Teâla bilür ve murâd ider. Cebr lâzım gelmez. Ne'am, cebr lâzım gelürdi eğer ilmullah ve irâdetullah 'abd'm ihtiyârına sebep ve illiyet ile mukaddem olaydı. Halbuki böyle değildir. Belki ilim ma'lûma tâbîdir ve andan müsebbebidir. Zîra ilm-i şeyin *ilmi mâ hüve aleyhi* inkişâfına dirler. Ve emmâ irâdetullah, ilmullaha tâbîdir ve ilim ma'lûma tâbîdir ki ma'lûm, 'abd'den ihtiyâr ile sâdır olan fi'ldir ki ol fi'l dahî 'abd'm ihtiyârına tâbîdir. İşte bu sûretde, irâdetullah fi'li mûcib olub, cebr lâzım gelmez.

İmâm Eş'arî tarafından suâl olunursa ki 'abd'm ihtiyârı Allah Teâla'dan halk ile olmayub 'abd'dan sâdır olsa, ol ihtiyâr için bir ihtiyâr dahî lâzım olub, devr ve teselsül lâzım gelür. Cevab oldur ki, bu kelâm bi'aynihi Allah Teâla'nın ihtiyârında cârîdir. Buna cevab virürlerse suâllerine cevab olur, cevab virmezlerse sualleri vârid değildir. Me'a hâzâ cevab virürüz ki, eğer kasd ve ihtiyâr olunan şey savm ve salât gibi olursa elbetde kendüden evvel bir ihtiyâr ve irâde gerekdir. Emmâ zımmen ihtiyâr olunan şey olursa, kasden muhtar olan, mesela savmın zımnında ihtiyâr gibi, ol zımmen muhtâr olan ihtiyâr kendinden sâbık ihtiyâr istemez; belki kasden muhtar olan savmı ihtiyârı, ana tâbî olan ihtiyârı dahî teb'an ihtiyârdır. Me'a hâzâ cevab virürüz ki fâil-i muhtârda "*tercih bilâ müreccih*" câizdir; câiz olmayan "*tereccih bilâ müreccih*" dir. Böyle olıcak, fâil-i muhtârın irâdesi müreccih yok iken bir şeye taalluk itmek câizdir.

Sebu'dan hârib olan (aslandan kaçan) kimesnenin önüne her cihetten birbirine münâsib ve müsâvî iki tarîk gelse birine sülûk eylediği gibi ve ataşân (susuz) olan kimesneye her cihetden müsâvî , tatlu su ile dolmuş iki bardak arz olursa birini ihtiyâr itdiği gibi. Bu mezhebe göre Şeytanın vesvese-i ma'hûdesine cevab virmek müyeser olur. Zira amelde ve terkde mecburuz deyu vesvese etmiş idi. 'Abd irâdesinde ve ef'âlinde mecbûr olunca 'abd'a lâzım olan irâdesin taat canibine sarf idüb Allah Teâla'ya takarrüb tahsil itmek gerek. "Taate sevâb ve cennet va'd itmişdir, va'dinde sâdıktır. Müttekileri füccâr gibi görme-yeceği kat'îdir" deyu(cek) Şeytân-ı la'in hâib ve hâsir olur. Ve'l-hamdü lillahi rabbi'l-âlemîn.

Ma'lûm ola ki Allah Teâla'nın "*ve mâ teşâüne illâ en yeşâallah*" (Allah dilemeyince siz dileyemezsiniz, Dehr 30) kavli-şerîfinin zahir manası "ey kullar siz istikâmeti murâd itmezsiniz meğer Allah Teâla istikâmetinizi murâd eyleye." Bu cihetle 'abd'in irâdesi Allah Teâla'nın irâdesine müteallik oldu. Cebr zâhir oldu demek olur. Lâkin bu mana tarikat-i Eş'ariyye üzerinedir. Maturidiyye böyle mana virür ki "ey kullar, sizler istikâmetinizi murâd idüb vücûda getüremezsiniz, meğer Allah Teâla ol istikâmeti murâd eyleye ve halk eyleye; ol vakitte istikâmet vücûda gelür, yoksa mücerred 'abd irâde-i istikâmet etmeye, Allah Teâla irâde-i istikâmet itmedikçe istikâmete vücûd viremez. Lâkin Allah Teâla 'abd'da istikâmet murâd idüb ve halk eylese istikâmet vücûd bulur, 'abd murâd itmese dahî. Bu surette 'abd'in istikâmetinde minnet Allah Teâla'nındır, 'abd'in minnet itmeye mecâli yoktur. Ve lâkin bu tecvîz bi'tarîki'l-akıldır. Emmâ bi'tarîki cera'l-âde, elbetde irâde-i 'abd sâbık gerekdir ki, Allah Teâla ol murâd olunan nesneyi murâd idüb halk eyleye." (Ayete Maturidîler tarafından verilen) bu manaya göre asla şâibe-i cebr yoktur.

Ma'lûm ola ki cebr suâlini def' için âyet-i kerîmeye ma'nây-ı âhar virürüz ki "*illâ en yeşâallah*" da olan meşfetin mef'ûlü 'abd değildir, Eş'arî dediği gibi, hattâ cebr lâzım gele. Belki meşfet-i 'abd'in mukaddimesi olan tasavvur ve tasavvurdan münba'is olan şevkdir. Âyet-i kerime'nin ma'nâsı budur ki "ey kullar siz istikâmeti murâd itmezsiniz, meğer Allah Teâla sizin irâdenizin mukaddimesi olan tasavvur ve şevki murâd eyleyüb halk eyleye. Ol vakitte istikâmetiniz(in) vücûda gelmesi mümkün olur. Zirâ Allah Teâla 'abd'da şevk yaratmakdan, 'abd(e) irâdesini sarf iktizâ eylemez. Belki şevk bâkî iken bir mâni'men' eyleyüb irâdesin 'abd terk itmek mümkün olur. Tafsil-i kelâm budur ki her

fi'l-i ihtiyârîde dört nesne gerekdir. Evvelan ol fi'l-i ihtiyârîyi bir vech-i mülâyim ile tasavvur itmek gerekdir. Bu tasavvur-ı cüz'îdir; zîra bu tasavvurdan şevk-i cüz'î münba'is olacaktır. Tasavvur-ı küllîden şevk-i cüz'î (nin) münba'is olmadığı makamında mukarrerdir. Ve tasavvur-ı cüz'î insan kıbelinden değildir; zîrâ ihtiyârsız dahî vâkî olur. Sâniyen ol tasavvur-ı cüz'îden şevk-i cüz'î münba'is olmalıdır. Bu şevk dahî Allah Teâla'dandır. Ve bu şevk ziyâde ve noksana kâbilidir. Eğer ol fi'l-i ihtiyârîyi vech-i mülâyim ile tasavvur idüb, ol vech-i mülâyim üzere mülâhazada devâm iderse şevke kemâl gelür; ve eğer vech-i mülâyimden i'râz iderse, yahud vech-i mezkûr üzere devâm mülâhaza itmezse şevke za'f târî olur. Sâlisen ol fi'l-i ihtiyârîyi irâde ve kasd gerekdir. Râbi'an tahrîk-i a'zâ gerekdir. Beşinci mertebede ol fi'li ihtiyârî Allah Teâla'nın âdetine binâen halk ve îcâdı ile vücûd bulur, abd'dan te'sir yokdur. Ne istiklâl tarîkiyle ve ne iştirâk tarîkiyle, ne asl-ı fi'lide, ne vasfında 'abd'dan kesb ve ihtiyârın medhali vardır, cebr dahi lâzım gelmez. Mezhebimiz, ki mezheb-i hakdır, bu tasvir üzere mukarrerdir. Böylece zabt ve hıfz oluna.

Bundan sonra ma'lûm ola ki ol şevk, ki Allah Teâla'nın halk ve îcâdı iledir, irâde-i cüz'iyenin aynı değildir, hatta irâde-i cüz'iyeye dahî mahlûk olub cebr lâzım gele. Belki irâde ne mevcûd ve ne ma'dûmdur, ahvâl kabilindedir. Kudret-i 'abd makdûr cânibine sarf olunmadan ibâretidir. Ve inkârı muhâldir ki şevkimiz var iken irâdemizi sarf itmek olur. Ya kesel (tembellik)mâni', ya hayâ râdi' (engelleyci), ya riyâ kâmi' ( vazgeçirici) bulunmakla irâdemizi sarf itmemiş oluruz. Kah olur ki irâde bulunur da şevk bulunmaz. Mesela bir fi'li ihtiyârîyi ber vech-i gayr-i mülâyim ile tasavvur idüb, ol fi'lden nefret hâsıl olmuşken bir garaz sebebiyle ol fi'le ikdâm ideriz, şevkimiz ma'dûm ve belki nefret var iken irâdemizi sarf itmiş oluruz. Velhâsıl şevk irâdeden ve irâde şevkden başka bulunmak mümkün olıcak, şevk irâdenin aynı olmak mutasevver değildir. Kezâlik, nefret terk-i filin aynı değildir; zîra ma'lûm oldu ki nefret bulunur, terk-i fi'l bulunmaz, belki nefret fi'l ile cem' olur ve terk-i fi'l bulunur, nefret bulunmaz, şevk ile terk-i fi'l cem' olduğu gibi.

Ve ma'lûm ola ki her fi'l-i ihtiyârîde dört nesne lâzımdır denildi: tasavvur, şevk, irâde, tahrîk-i a'zâ, beşinci mertebede Allah Teâla ol fi'li bi tarîki'l-âde halk ider. Bu dört nesneden evvelki tasavvurdur. İnsan ânı terketmeye kâdirdir, tasavvurdan i'râz idüb gayr-ı şeye iştiğâl etmekle. İkinci şevkdir. Ol

şevk münba'is olmuşken vech-i gayr-ı mülâyim ile tasavvur idüb, şevk-i izâle belki nefreti tahsil mümkündür. Üçüncü irâdedir. Ânın terki li'mâni' (bir manî'den dolayı terki) mümkün olduğu zahirdir. Irâde terk olunca tahrik-i a'zâ dahî metrûk olur. Lâkin bu dört nesne mecmû' bulundukda, Allah Teâla (için) ol fi'l-i ihtiyârîyi halk itmemek olur mu? Olur, zîrâ Allah Teâla'nın halk itmesi mâni' olmamak ile meşrûtdur. Ânın için, Allah Teâla yaratmadıkça 'abd'ın sarf-ı kudretine 'kesb' dinmedi . Allah Teâla'nın 'abdın fiilini halk itmesi, 'abd'ın irâdesinden sonra, sâir âdiyyâtın esbâbı üzere terettübü kâbilindendir, mâni' olmamak şartdır. Ve'l-hâsıl 'abd, kudretini makdûr cânibine sarf akebinde Allah Teâla ol makdûru halk ider. Dediğimiz ta' kib-i zamânî değildir, belki ta' kib-i zâtîdir. Zira Ehl-i Sünnet ininde kudret, *me'al-fi'ldir, kable'l-fi'l* değildir (fiil ile beraberdir, fiilden önce değildir). Bazı kere "kudret kable'l-fi'ldir" dirler. Andan murâd, selâmet-i âlât ve esbâb manâsınadır, Allah Teâla'nın teklifine medâr olan kudretdir. Hakikat kudret, ki istitâat dirler, elbette mea'l-fiildir. Mes'ele-i sâbıkda ma'lûm oldu ki ehl-i hakka göre, mübâşeret-i esbâb ile olan ef'âl-i ihtiyârîyye, 'abd'ın kesbiyle ve Allah Teâla'nın halkı ve icâdı ile. Tahkiki budur ki 'abdın sarf-ı kudret ve mübâşeret-i esbâb itmesi kesbidir ve 'abd'a mahsûsdur ve Allah Teâla'nın icâdı halkdır ve Allah Teâla'ya mahsûsdur.

Lâkin fiil kelimesi âmmdır (umûmîdir), kâh Allah Teâla'ya nisbet olunur. "*Va'llahu halekaküm vemâ ta'melûn*" (oysa sizi de yapmakta olduklarınızı da Allah yaratmıştır, Saffât 96) de olan gibi. Ve kâh 'abd'e nisbet olunur. "*Yektubûne'l-kitabe bi'eydihim*" (kitabı kendi elleriyle yazıp..., Bakara 79) gibi . Bundan ma'lûm olur ki Allah Teâla 'abd'a teklif idüb "*akümü's-salâte ve âtü'z-zekâte*" gibi emr eylese, murâd budur ki "ey 'ibâd sizler ikâmet-i salâte ve itâ-i zekâte sarf-ı kudret idiniz, akabinde biz halk idelim" demek olur. Nehy ile teklif dahî böyledir. Nitekim "*velâ takrebu'z-zinâ*" buyurub zinadan nehyetmek gibi. Yani, "ey kullar, sizler sarf-ı kudret idüb zinâdan keff-ü imtinâ'ı kesb idiniz, biz akebinde imtinâ' fi'lini halk ideriz" demek olur. Zîra keff-ü imtinâ' ef'âl kabilindendir, 'adem-i mahz değildir. Esbâb-ı ma'siyet hâzır olub, 'abd'a ikdâm itmek müyesser iken Allah Teâla'dan havf idüb kendüyü ma'siyetden sakınmak "keff-ü imtinâ' olmakla elbetde fiil kabilinden olur ve sevâba nâil olur. Emmâ esbâb bulunmayub ma'siyet vücûda gelmese ana "adem-i mahz" (saf yokluk)dirler, keff -ü imtinâ' dizezler. Anda sevâb olmaz. A'mâ

olan kimesne vech-i cem'ile nazar itmekle sevâba nail olmaz ve 'an'ın (iktidarsız) olan zinâ itmediğinden sevâba vasıl olmaz. Zîra 'adem-i mahzûd. Ef'âl-i ihtiyâriyyeden değildir, belki ıztırâriyyedendir. ıztırârî olan eşyada ne sevâb ve ne 'ıkâb olur. Hâlet-i mahmasada (ölecek dercede açlık ve susuzluk halinde) ekl-i meyt ve şürb-i hamr itmek gibi.

Bazı ef'âl vardır ki mübâşeret ile değil belki tevlîd tarikiyledir. Bir kimesneyi darb itdikde anda hâsıl olan vec' (acı) ve elem gibi ve kesr-i züccac itdikde akebinde bulunan inkisâr gibi, ve katl akebinde bulunan mevt gibi. Bu hâsıl olan elem, inkisâr ve mevt müvâledâtdır. Bunlar Mu'tezile indinde 'abd'dandır. Zira "'abd'ın fiili iki türüdür. Biri mübâşeret iledir, hareket-i yed, darb ve kesr gibi ve katl gibi. Ve biri tevlîd iledir ki mübâşeret ile olan fi'lden tevellüd ider, ikisi dahî 'abd'ın halkı iledir, Allah Teâla'nın halkı ile değildir" dirler ki bâtıldır. Emmâ Ehl-i Sünnet indinde, cümlesi Allah Teâlanın halkı iledir. 'Abdın halkda alâkası ve medhali yoktur. Lâkin kesb ile midir, değil midir? Mübâşeret ile olan ef'âl, darb ve kesr gibi, 'abd'ın kesbiyledir. Emmâ müvelledât, elem ve inkisâr gibi, kesb ile değildir. Zîra ol müvelledât mahall-i kudret olan 'abd ile kâim değildir. Ânın için 'abd, ânı terke kâdir olmaz. Ef'âl-i ihtiyâriyyeden olaydı, terke kâdir olurdu. Meselâ abd'dan kesr-i züccâc buldukda, inkisârı terk itmeye kâdir değildir. Ve kezâlik darb buldukda husûl-i elemi terke kâdir değildir. Katl buldukda husûl-i mevti terke kâdir olmadığı gibi. Emmâ kesr ve katl ve darb umur-i ihtiyâriyyeden olmakla terk itmeye kâdirdir. Böylece hıfzoluna.

**Mes'ele:** Ef'âl-i 'ibâdin küllisi, gerek taat ve gerek meâsî Hakk Teâla'nın irâdesiyle ve kazâsiyle ve Levh-i Mahfûzda takdîdiyledir. Lâkin taat olan ef'âl ki dünyada zemm ve âhiretde 'ıkâb sebep olmayandır, Allah Teâla'nın emr, rızâ ve muhabbetiyledir. Emmâ meâsî olan ef'âl ki , dünyada zemm ve âhiretde 'ıkâba sebep olan ef'âldir, Allah Teâla'nın emriyle ve muhabbetiyle ve rızâsiyle değildir. Zîrâ, muhabbetullah "irâde-i sevâb"a dirler, ve rızâullah, "terk-i i'tirâz" manâsınadır. Ma'siyetde muhabbetullah yoktur. Ana sevâb virmek murâd itmez; rızâullah dahî yokdur, ana i'tirâz ider.

**Mes'ele :** Ma'lûm ola ki taat ve ibâdetin cümlesi hasendir ve meâsînin cümlesi kabîhdır. Lâkin husn ve kubh, üç manâya gelür. Evvelki manâsı sıfat-ı kemâl ve sıfat-ı noksandır ki "ilm hasen, cehl kabîhdır" denildiği gibi. İkinci manâları, garaza-i mülâyim ve garaza-i münâfirdir ki, "her şey ki garaza-i



mülâyim ola hasendir ve her şey ki garaza-i münâfir ola kabîhdır” denildiği gibi. İkinci manâdan kâhice öyle tabir olunur ki “hasen şol fiildir ki kendüde maslahat ola ve kabîh ol fi'ldir ki kendüde mefsedet ola. Üçüncü manâları, hasen oldur ki medh ve sevâba müteallık ola ve kabîh oldur ki zemm ve 'ıkâba müteallık ola. Husn ve kubh için, iki evvelki manâları ittifakan aklîdir. Emmâ üçüncü manâ Eş'arî indinde şer'idir. Zira mezheb-i mezkûr eshabı “ef'âlin cümlesi şer'i şerifin vürûdundan evvel müsâvîdir; ne medh ve ne zemm ve ne sevâb ve 'ıkâb , (bunlardan) aslâ birisi ef'âl zâtında muktezî değildir. Belki şâri' bazı ef'âlullahı emr eyledi, ol ef'âl hasen oldu ve bazı ef'âlden nehy eyledi, ol ef'âl kabîh oldu.

Ve emmâ Maturidiye ve Mu'tezile indinde üçüncü manâ dahî aklîdir. Zîrâ şer'i şerif gelmezden evvel eğer ol fiilin zâtında cihet-i muhsinesi var ise fâili medh ve sevâba lâyük olur, ve eğer cihet-i mukbihası var ise fâili zemm ve 'ıkâba lâyük olur. Ve bundan sonra ol cihet bizzarûre ma'lûm olur, sıdkın hüsnü ve kizbin kubhü (duğruluğun iyi, yalanın kötü olması) gibi; ve îmânın ve şük-rün hüsnü, küfr ve küferânın kubhü gibi. Bazı cihet vardır ki akl ile bilinmez, şer' vürûd itdikde bilünür ki ol cihet ya muhsine ya mukbihadır. Cihet-i muhsine, Ramazanın âhir gününün savmında olan cihet gibi. Cihet-i mukbiha, Şev-valin evvelki gününün savmında olan cihet gibi. Maturidî ile Mu'tezile indinde bir şey zatında hüsn olursa şâri' emr ider, bir şey zatında kabîh olursa nehy ider. Ve Maturidî ile Mu'tezile beyninde olan fark, matûridiye dirler ki “eşyanın hüsnü ve kubhü ile hâkim olan Allah Teâla'dır. Lâkin akl bazı eşyanın hüsnünü va bazısının kubhünü bilmekte âletdir.” Ve emmâ mu'tezile dirler ki “hüsn ve kubhde hâkim ancak akıldır.” Ve'l-hâsil Eş'arî indinde hüsn ve kubh emrin ve nehyin mûcibidir; Maturidî ve Mu'tezile indinde medlûlûdür, mûcibi değildir.

**Fâide :** Ma'lûm ola ki irâde-i kalbiyyeye münâsib olan eşya ki beş adeddir. Evvelki, fi'lî kasd kalbe gelür ve gider, müks eylemez (orada baki kalmaz); buna “hâcis” (kuşku, kaygı) dirler. İkinci, kalbe gelür ve müks ider, emmâ işlemekte tereddüd itmez; buna da “hâtır” (fikir, düşünce, istek, meyil) dirler. Üçüncü, kalbe gelür ve işlemekte tereddüd ider; buna “hadis-i nefis” (nefsin konuşması) dirler. Dördüncü, kalbe gelür ve işlemek tarafını tercîh ider; buna “vehm” dirler. Beşinci, kalbe gelür ve işlemek tarafını cezm ider ve kasdını kavî ider; buna “azm-i musammem” dirler. İki evvelki, ki “hâcis” ve “hâtır”-

dir, ihtiyârî değildir, insan anlarla muâheze olunmaz. Kezâlik üçüncü ki “hadîs-i nefis” dir ve meyl-i kalb ve heyecân-ı şehvet gibi ki emr-i ihtiyârî olmamaları hasebiyle bunlarda dahî müâheze yoktur. Peygamber (a. s. ) buyurur ki “*hadîs-i nefis ma’külesi (türü) olan şeyleri Allah Teâla ümmetimden affeyledi .*” Emmâ dördüncü ki “vehm” dir, ihtiyârî olur, ıztırârî olur; ihtiyârî olanında muâheze olunmak görünür, ıztırârîde muâheze yoktur. Emmâ beşinci ki “azm-i musammem” dir; eğer azîmetinde kalub, fiil vücûda gelmezse, bu suretde fiili terk itdiği havfullahdan olursa hasene yazılır. Zîra azîmeti seyyie idi, imtinâ’ı hasene olur. Azîmetinde tab’ına muvafakat ve Şeytana mütâbeat itmiş idi, imtinâ’ itmesi Allah Teâla havfından, tab’ ve Şeytan’a muhâlefet itmekle, azîm mücâhed olmakla hasene yazılmak mukarrerdir. Emmâ fiili terkettiği Allah Teâla havfından olmayub nâsdan hayâ, yahud riyâdan nâşi olursa, bu sûretde ulemâ ihtilâf itmiştir. İmam Gazâlî’nin muhtarı budur ki seyyie yazılır ve muâheze olunur. Zirâ kendü ihtiyârıyla kabul idüb, azm-i musammem eyledi. Bu manaya Cenâb-ı Hakk’ın “*ve in tübdû mâ fi enfûsukum ev tuhfûhü yühâsib-küm bihi’l-lâhü*” ( içinizdekini açığa vursanız da, gizleseniz de, Allah sizi onunla sorguya çeker, Bakara 284) kavlı şerifi dâldir. Ve peygamberimiz (a.s) “*bu nâs niyetleri üzere haşr olunurlar*” buyururlar. Bir âdem gece vaktinde azîmet idüb, sabaha dâhil oldukda zina yahud katl-i müsîlim etmeye niyyet eylese ve ol gece bu azîmet üzere ısrâr ile vefât itse bu niyyeti ile haşrolur. Anın için hadîs vârid oldu ki “*ehl-i İslamdan iki kimse sell-i seyf idüb birbiriyile mukatele eyleseler, kâtil ve maktûl nâr-ı cehennemdedir*” Suâl olundu ki “*ya resûlellah, kâtilin hâli ma’lûm, maktûlün suçu nedir?*” Buyurdular ki “*ol dahî sâhibini katl-i murâd itdi idi.*” İmam Gazâlî dir ki , “bu hadîsde tasrîh vardır; mücerred azîmet ve irâde ile ol maktûl ehl-i nârdan oldu.” İmam Fahreddin Râzî dahî bu mezhebi ihtiyâr itmiştir. İmâm Kadîhan ve Bezzâzî ve sâhib-i Hulâsa didiler ki, “bir âdem bir ma’siyeti kasd eylese ve ânın üzerine azîmet itmese âsim (günahkar) olmaz, azîmet iderse âsim olur.” Bezzâzî daha ziyâde tevsi’ idüb (genişletip) dir ki “azîmet üzere âsim olur ise de, câriha ile işlediği mertebe âsim olmaz. Mesela zinaya azîmet eylesé bi’l-fi’l zinâyâ terettüb iden vebâl yazılmaz, belki azîmetin vebâli yazılır.” İmam Kirmanî dahî bu mesleği ihtiyâr idüb demiştir ki “bir âdem yimi günden sonra bir vakt namazı terk itmeye azîmet eylese, ol saatde azîmeti üzere âsim olur, yoksa terk-i salât üzere değil. Ve bazı ulemâ (demişlerdir ki), “ihtiyârî üzere azîmet mertebesinde

muâheze yokdur.” Bu manâya delil Cenâb-ı Mevlânın “*lehâ ma kesebet ve aleyhâ me’k-resebet*” kavlı-i şerifidir. Kelime-i “lâm” hayrda müsta’meldir. Bu sebebdan tasarrufa muhtâc olmayan lafz “kesb”i zikr eyledi. Emmâ “alâ” kelimesi mazarrat için olmakla, ziyade tasarruf ve muâleceye muhtâc olan “iktisâb” kelimesini kelime-i “alâ” ile zikretti.

İmam Buhârî Ebû Hureyre’den rivâyet ider ki, peygamber (a. s.) buyurmuşlar ki “*Allah Teâla benim ümmetimin kalbinde olan şeyleri affetmiştir, mâdem ki ümmetimden olan kimse ol kalbine gelen nesneyi tekellüm itmez yahud onunla amel itmez.*” Lâkin bazı nesne vardır ki mücerred azîmet ile temâm olurve muktezâsıyla amele hâcet yokdur, küfr gibi, i’tikaddaki bid’at ve dahî kibr ve ‘aceb gibi. Bunun emsâli şeylerde bi’l-ittifâk muâheze vardır. Bundan ma’lûm oldu ki, bu mezheb ki “mücerred azîmet mertebesinde muâheze yokdur” denildi hak ve savab olduğunda şübhe yokdur. Eğer muâheze vardır denilse, hadîs (-i şerif) in âhırı olan “*ma lem tekellem ev ta’mele bihi*” (konuşmadıkça ya da onunla amel etmedikçe) ibâresinin lağv olması lâzım gelür. “Kalbe gelen affolunur” kavlı-i şerifinden murâd, azîmet mertebesinin gayri hemm (niyet, plan) ve hadîs-i nefis ve meyelân-ı kalbdır denilse, bunlar umûr-i ihtiyâriyyeden olmadıklarından, sâir ümmetden dahî ma’fûdür, zîrâ umur-i ihtiyâriyyeden olmayan(ın), umûr-ı kalbe gelmekle ümmetlerden hiç bir ümmet muâheze olunmaz. Eğer hemm, hadîs-i nefis ve meyelân-ı kalbe haml olunsa, peygamber (a. s.) in, “*afâ ‘an ümmeti*” deyu ümmetini tahsîse vech kalmaz. Böyle olunca baîd değildir ki bu ümmet-i merhûme cümle ümmetden hayırlı olduğunu habibullah’a tekrîmen ve safiyyullah’a teşrifin, cümle ümmetden hayırlı olduğu cihetle, kalblerine gelen eşya fi’le çıkmadıkça ma’fû ve mağfûr olmaları bir emr-i müstab’ad değildir.

Bu sûretde İmam Gazzâlî (r.a.), rahmet-i vâsi’a hazretlerinin tazyîk ettiği-ne bakılmaz ve zikr eylediği delillere cevab virürüz ki, Allah Teâla’nın, “*ve in tûbdû mâ fi enfûsukum ev tuhfühü yühâsibküm bihi’l-lâhü*” ( Bakara 284) kavlı-i şerifinden murâd kitmân-ı şehâdetdir. Yani, “ey şâhidler kitmân-ı şehâdeti izhâr itseniz ya ihfâ itseniz, muhâsebe olunursunuz” dimekdir. Yahud murâd kefereye muhabbetdir. Yani “mü’min olan kimse, kâfire muhabbet itse, gerek izhâr eylesin gerek ihfâ eylesin muhâsebe olunur” dimekdir. Yahud bu ayet, “*lâ yükellifu’llahu nefsen illâ vüs’ahâ*” (Bakara 286) ayet-i kerimesiyle mensûhdur. Yahud muhâsebe ahiretde azâb için değildir. Belki “muhâsebe ider”

dimekten murâd-ı ilâhî, “dünyada insana isabet iden musîbetler, emrâz, evca’ makûlesi şeyler ile mukâbele ider” dimerdir. Yahud muhasebe mücerred i’lân ve ihbârdır, yoksa azâb değildir. Emmâ “kâtil ve maktûl nârdadır” hadîsi, maktûl mücerred irâde ve azîmetle kalmadı, belki sell-i süyûf idüb meydâne geldiğinden âsim olub ehl-i nârdan oldu. Emmâ “nâss, niyetleri üzere haşrolunur” hadîsinden murâd, “a’mâl-ı haseneye niyet ve azîmetleri üzere haşrolunur” demek ola. Zira haseneye niyet ve azîmet itmede hasene yazılması mukarrerdir. Teslîm olunsa, niyyet(le) ma’siyet murâd olduğu, anınla haşrolunmadan azâb ve ‘ikâb olunmayı iktizâ itmez. Belki mücerred ihbâr ile mu’âtebe ola. Yahud ol dahî afv oluna. Mûsâmahada kala, kelâmımız muâheze olma(-mak)dadır. Böylece hıfz oluna.

Lâkin inkâra mecal yokdur ki, kemâl-i ‘ubûdiyyet insanın kalbini cümle rezâilden ve sıfât-ı habîse ve ‘azâim-i fâsideden tathîr idüb, ahlâk-ı hamîde ve sıfât-ı tayyibe ve niyyât-ı sâliha ile tezyîn ider. İşte bu hâlet-i enbiyâ (a.s.) ve asfiyânın tarikatıdır. Ve ‘abd’a lâzım olan, cemî’i enfâsını Cenâb-ı Hakk’a takarrüb esbâbına sarf itmekdir. Eğer rızâullahdan teb’îd iden esbâba sarf iderse, (bu hal) bir hüsrân-ı azîmdir ki aslâ tedariki mümkün değildir. Ve ‘inde’l-mevt ve ba’de’l-mevt ve ebedü’l-ebed hasret ve nedâmeti muktezî olub hiç bir vech ilaca kabiliyyeti yokdur. Bu sebebden hadîs-i şerîfde “*sâlih ve tâlih (fâsık)den bir kimse yokdur ki yevm-i kıyâmetde peşîman olmaya.. Zira fâsık nedâmet ve hasret çeker ki ‘niçün dünyada istikâmet üzere olmadım?’; sâlih nedâmet ve hasret çeker ki ‘niçün dünyada itaat ve ibâdâtı ziyâd idüb derecât-ı refi’aya nâil olmadım?’*” diye vârid olmuşdur.

**Tenbîh:** Ma’lûm ola ki bu kalbe gelen hâtır, insanı ef’âle bâis olur yahud terke bâis olur. Bu havâtır, Allah Teâla insanın kalbinde ihdâs ider. Eğer ibtidâda ihdas iderse, yani melek ve gayri nesne vasıtasıyla olmazsa âna ‘hâtır’ dirler. Alâmeti budur ki kavî ve musammem olub, asla kendüde tereddüd olmaz ve a’mâl-ı bâtinede olur; iman, islam, ihlâs ve riyâ ve ahlâk-ı hamîde ve hisâl-i zemîme gibi. Ve bir hayırlı nesnede ictihâd ve taat akebinde olub, hâtır dahî hayırlı olursa Bâri-i Teâla’dan ikramdır; buna hidâyet ve tevfiik dinilir. Kâhice bir zenb akebinde olur, Bâri-i Teâla’dan ihânet ve ukûbetdir, buna ‘hızlân’ ve ‘idlâl’ dinilir. Eğer ibtidâda ihdâs itmezse, ya melek vasıtasıyla, yahud şehevâta mâile tabiat vasıtasıyla, yahud Şeytan vasıtasıyla ihdâs ider. Eğer melek vasıtasıyla ihdâs iderse, alâmeti budur ki, elbetde hayırlı şeyde olur ve insan ol

şeyi işlemek ile terk beyinde tereddüd üzere olur ve galiben insandan taat ve ma'siyet sâdır olmaksızın olur ve a'mâl-i zâhir ki, savm ve salât ve hacc ve zekat gibi eşyâda olur ve bu melek insanın (kalbinin?) sağ kulağı üzere cülûs itmiştir ve bu meleğe 'mülhim' dirler ve davetine 'ilhâm' dirler.

Ve eğer şehevâta mâil tabiat vasıtasıyla ihdâs iderse alâmeti budur ki, elbetde şerr olan şeyde olur. Halet-i vâhidede sâbit olub, Allah Teâla'yı zikir etmek ile ma'dûm olmaz, belki killet ve za'fa dahî gelmez. Bu tabiata 'nefs' dirler ve davetine "hevâ" dirler. Ve eğer Şeytan vasıtasıyla ihdâs iderse, alâmeti budur ki insan muzdarib ve mütereddid olur ve gâiben insandan bir günah sâdır olmaksızın olur ve Allah Teâla'yı zikretmekle kendüye killet ve za'f gelir, belki mün'adim olur ve gâliben şeytanın davet ettiği nesne şer olur. Ve kâhice bir hayr-ı mefzûle (önemsiz hayra) davet ider ki efdal olan taatden men' idüb sevâb-ı kesîrden mahrûm etmek için, yahud 'aceb ve gurûr ve kibir gibi vebâl-i azîme îsal etmek için. Ve bu şeytanın davet itdüğü şeyin hayırlı olduğunun alâmeti budur ki, insanın kalbi ol işi işlemede neş'et ve acele emn ve eman üzere olub, haşyet ve teennî ve havr üzere olmaz ve ol işin âkabetini mülâhaza idüb basîret üzere olmaz. Ve bu Şeytan insanın kalbinin sol kulağı üzere cülûs itmektedir. Ve bu Şeytana 'vesvâs' ve 'hannâs' dirler ve davetine 'vesvese' dirler. Hadîs-i şerîfde varid oldu ki, İbn Ebi'd-Dünyâ Enes hazretlerinden rivayet ider ki Resul-i Ekrem (s. a. v) buyurmuştur ki "*şeytan hortumunu insanın kalbi üzerine vaz' itmiştir ki, insan Allah Teâla'yı zikir iderse te'hîr eder; eğer Allah Teâla'yı zikir itmezse insanın kalbini bir lokma gibi ağzına alub vesvese ider.*" Şerrinden Allah Azîmü'ş-şâne ilticâ ideriz, büyük düşmandır.

**Sual:** Kalbe gelen hâtır, hayır mudır, şer midir? Neden ma'lûm olur ki insan basîret üzere olub, muktezây-ı hayr ile amel idüb muktezay-ı şerden hazer ide? Cevab: Ma'lûm ola ki hâtır-ı hayr ve hâtır-ı şerri fark için dört mîzân vardır ki mürettebdir: Evvel ki budur: Ol hâtır-ı şer'-i şerife tatbîk ideriz, eğer şer'de nazîri var ise hayrdır, yoksa şerdir. İkinci: Bir mürşid kâmile, ulemâ-ı ahiretten olan kimesneye arz ideriz; eğer "hayırdır" dirse, hayırdır, "şerdir" dirse, şerdir. Üçüncü: Sulehânn ahvâline tatbîk ideriz; eğer hâtır-ı işlemede anlara iktidâ bulunursa hayırdır, bulunmazsa şerdir. Dördüncü: Nefs-i emm-âremize arz ideriz; eğer nefis andan teneffür iderse, lâkin nefreti Allah Teâla havfindan olmayub, belki bi'hasbi't-tab' (kendi tabiatına göre) olursa hayırdır. Eğer ol hâtıra meyl-i tab' ile meyl idüb, Allah Teâla'dan rahmet ricâsından nâşî

(olan meyl ile) meyl itmezse şerdir. Zîra nef, kendü tab'ı üzere kalursa elbette 'emmâre bi'su' (kötülüğü emredici)dir.

**Suâl :** Şeytan-ı laînin mekr ve hîlesi ne tarzdır ve andan hazer nice mümkündür? **Cevab:** Ma'lûm olsun ki şeytanın hîlesi ve insanı taatden men' itmede mekr ve hadî'ası yedi türlüdür. Evvelki budur ki insanı taatden men' ider. Eğer insan muvaffak ise dir ki "elbette insan için dünyada, âhîret için zâd-ı iddihâr amel gerektir." İkinci budur ki, taati te'hîr ile emr ider. Eğer muvaffak ise dir ki, "her gün için Allah Teâla amel ta'yîn itmişdir; bugünün amelini yarınki güne koysam, yarınki günün amelini ne zaman iderim!/? Hem benim ecelim elimde değildir ki ameli te'hîr itmek zarar vermeye!!" Üçüncü budur ki, taatde acele ile emr ider; "bu taatden tezce fâriğ ol ki bir gayri taat işleyesin" dir. Eğer muvaffak ise dir ki, "amelin kalili tamamca olunca, nâkıs olan çok amelden hayırlıdır; zîra, acelede noksan mukarrerdir". Dördüncü budur ki, riyâ ile emr ider. Eğer muvaffak ise dir ki, "Allah Teâla'nın benim amelimi bildüğü kâfidir, nâs nef' ve zarara kâdir değildir, anlar amelimi bilmiş bilmemiş kayırmam." Beşinci budur ki, "ne aceb mütenebbih âdemsin , âferin! Senden gayrı, senin gibi ameli sâlihle meşgul olan yokdur" dimesidir. Bundan murâd acebe ikâ' idüb âsim itse gerektir. Eğer muvaffak ise dir ki, "Allah Teâla bana tevfiğini refik itmişdir, bu hususda minnet Allah Teâla'yadır; yoksa benim ma'siyetim ve Allah Teâla'nın bana olan in'âmı ve ihsânına nisbet, amelin ne kıymeti vardır!/? Ameli kabul idüb i'tibâr iderse kerem ve tafaddul yine kendindedir." Altıncı budur ki, "amel itmeye hâcet yokdur; Allah Teâla seni said yaratdı ise ameli terk itsen de zarar virmez; şakî yaratdı ise, amel de fâide virmez, niçün rahatımı terk idersin?" dimesidir. Eğer muvaffak ise dir ki, "ben Allah Teâla'nın kuluyum; kula lâzım olan seyyidinin emrine imtisâldır. Eğer sa'id isem ziyâde sevâb için amele muhtâcım; eğer şakî isem amel itdükde kendi nefsimi levh itmem. Me'a hâza, mutî' olub nâra girmek, âsi olub da nâra girmekten evlâdır; bâ husûs ki Allah Teâla taate cenneti va'd itmişdir, va'dinde sâdıktır." Yedinci budur ki, "a'mâl mukadderedir, takdîre muhâlefete kâdir değilsin, amelde ve irâdede mecbursun" deyu vesvese ider. Eğer muvaffak ise dir ki, "amelde ve irâdede muhtâriz, cebr yokdur; murâd idersek taat idüb sevâba nâil oluruz; murâd idersek ma'siyet idüb 'ikâba müstehak oluruz. Irâde-i cüz'iyye meselesi sabıkda ma'lûm oldu, ol kâide ile şeytanın hîlelerinden emîn oluruz. Felhamdü lillah.

Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5

## II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği)

*Kaşif Hamdi Okur\**

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunun 700. yılının çeşitli etkinliklerle kutlandığı şu günlerde, yaklaşık 600 yıl dünya tarihini birçok yönden etkilemiş bir yapıyı tahlil etmenin riski daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü Osmanlı bir "inanç alanı" olarak görülürse ya külliyen kabul ya da külliyen red kolaycılığına düşülmesi kuvvetle muhtemeldir. Ama bu yapıyı "anlama" ve "çözümleme" çabası içine girilise çok ciddi bir "düşünce mesaisi" kaçınılmaz olacaktır. Biz Osmanlı'nın tüm boyutlarıyla ilmî kıstaslar çerçevesinde ele alınmasına, bu sayede günümüz insanının geçmişiyle entelektüel bir hesaplaşma sürecine girmesine taraftarız. Bu faaliyetin geleceğin inşasına yönelik hatırı sayılır katkılar sağlayacağını düşünmekteyiz.

Bu zaviyeden yola çıkarak hazırladığımız çalışma, Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e geçiş sürecinde yaşanan yoğun tartışma ortamında din-hukuk ilişkisi ve İslam hukuku alanında ileri sürülen bazı düşüncelere dikkat çekmeyi, yakla-

---

\* Arş. Gör., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi

şimlerini orijinal bulduğumuz iki hukukçunun görüşlerini tanıtmayı hedef alan didaktik nitelikli bir yazıdır. Gerek Mansurizade'nin gerek Seyyid Bey'in kendi eserlerinden hareketle özellikle İslam hukuk zihniyetinde değişme ve yenilenme konusundaki kanaatlerini ön plana çıkarmaya çalışacağız. Konuya bir giriş teşkil etmesi açısından II. Meşrutiyet dönemindeki din anlayışlarına, İslam hukuku ve İçtihat müessesesi hakkındaki yaklaşımlara temas etmeyi faydalı buluyoruz.

## II. Meşrutiyet Dönemi Tartışmalarında İslam Hukuku ve İçtihada Yönelik Yaklaşımlar<sup>1</sup>

II. Meşrutiyet dönemi, Osmanlı devletinin siyasi ve sosyal bütünlüğünün korunabilmesi için yoğun bir "imâl-i fikr" içine girildiği, ortaya konan düşüncelerin yayın organlarında büyük ölçüde seslendirilebildiği, renkli ve hararetli tartışmaların yaşandığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>2</sup> Neredeyse XVIII. asrın başından itibaren yaşanan çağdaşlaşma süreci içerisinde çözüm bekleyen tüm problemler 1908 ile 1918 arasındaki on yıllık döneme sıkıştırılmıştı.<sup>3</sup>

II. Meşrutiyet hareketinin bir inkılap başlangıcı olarak değerlendirildiği Osmanlı aydınları arasında bu inkılabın sahası ve yönü konusunda ileri sürülen düşünceleri kalın çizgilerle Garpcılık (Batıcılık), İslamcılık ve Türkçülük şeklinde üç kategoride incelemek Türk düşünce literatüründe hemen hemen bir gelenek halini almıştır.<sup>4</sup> Ancak şahıslar düzeyinde monografik çalışmalar yapıldığı taktirde bu ayırımın çok genel çizgilerde olduğunu görmek, Türkçü-İslamcı, Türkçü-Garpcı, İslamcı-Garpcı ve Türkçü-İslamcı-Garpcı gibi fikir

1 Bu kısımda sosyal bilimcilerin ve tarihçilerin dönemle ilgili monografik çalışmalarındaki tesbitlerini veri olarak alacak, çerçeveyi belirlerken genellikle ikinci el kaynaklardan yararlanacağız.

2 Bu konuda bkz. Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Ankara 1994, 104; Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ankara 1988, 42.

3 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978, 404, 419.

4 Peyami Safa, 13 vd.; Berkes, 404; Recai Galib Okandan, *Anıme Hukukumuzun Ana Hatları*, İstanbul 1968, 446-457; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1992, 219.



kombineleriyle karşılaşmak mümkün olacaktır. Peyami Safa'nın ifadesiyle "Bu zümrelerin ve bu şahısların galip temayüllerine ve nâzım fikirlerine itibar edilirse her birine sadece Türkçü, sadece Garpcı, sadece İslamcı demek" imkan dahilindedir.<sup>5</sup> İttihad-ı İslam hakkında en hacimli eserin Celal Nuri'nin kaleminden çıktığına, Abdullah Cevdet'in, Kılıçzade Hakkı'nın, Ziya Gökalp'in muhteva itibarıyla İslamcılarinkilerle rahatlıkla karşılaştırılabilecek dini-siyasi metinleri olduğuna dikkat çeken İsmail Kara, bu üç akıma mensup aydınların benzer taraflarının ağırlıklı olduğunu düşünmektedir.<sup>6</sup> Ziya Gökalp'in her üç akımı Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak adıyla telif ederek "muasır bir İslam Türklüğü ibda etmeye" çalışması<sup>7</sup> bu akımların sahip olduğu ortak paydaya yapılan vurgunun bir dışavurumu olarak değerlendirilebilir. Bizi bu yazıda birinci derecede ilgilendiren husus "muhtemel bir yeniden yapılanma hareketi içinde İslam'ın yeri ne olacaktır?" sorusu hakkında hem Batıcı hem Türkçü hem de İslamcı aydınların kafa yormuş ve teklifler ileri sürmüş olmalarıdır. Bu teklifler Meşrutiyet dönemi aydınının zihnindeki "İslam anlayışlarının" ana hatlarıyla çerçevelerini çizmektedir.

İttihad dergisi etrafında toplanan Batıcılar din aleyhinde bir tutum takınmamışlardı. Ancak mutaasıp softalığa karşı sert bir tavır almışlardı. Karşı oldukları toplumda yerleşmiş gelenekselleşmiş din anlayışı idi. İttihad Mecmuasında "Timsal-i Emel" müstear imzasıyla yayınlanan "Pek Uyanık Bir Uyku" başlıklı yazıda şu teklifleri görmekteyiz: Şeyhülislamlık yeni bir düzenlemeye tabi tutulacak, İttihat kapısı tekrar açılacak, Kur'an ile Hadisler Türkçe'ye tercüme edilecek, Hutbeler Türkçe ve ihtiyac-ı asra göre okunacak, mezhepleri yeni bir mezhep içinde birleştirmek için çalışmalarda bulunulacak, evliyaya nezir yapılması men edilecek, üfürükçülük yasaklanacak, medreseler kapatılıp yerlerini batı tarzında eğitim veren kurumlar alacak.<sup>8</sup> Görüldüğü gibi bu teklifler toplumda mevcut din anlayışını değiştirmeye yöneliktir. Batıcıların dinin hayatın her alanını kapsayacak şekilde genişlemesine karşı olduklarını görüyo-

5 Safa, 14.

6 İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul 1994, 9.

7 Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, İstanbul 1960, 10-11.

8 Bu yazının geniş bir özeti için bkz. Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, cilt II/ kısımları IV, Ankara 1991, 440-443.

ruz. Celal Nuri “Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniyye” adlı eserinde şunları söylemektedir: “Arapların devr-i istilasından sonra ulemay-ı islam diyaneti pek garip bir surette telakki etmişlerdir. Din her şeye teşmil edilmiş, muamelat-ı hususiye bile onun nüfuz-ı şedidi altında kalmıştır. Maatteessüf müteahhurin-i ulema, mütekaddimin kadar dini vâsi ve şumüllü bir manada anlayamamışlar; insanların saadeti için vaz u tedvin edilen mezhebi birçok yerlerde serbestiye engel diye ileri sürmüşlerdir.”<sup>9</sup> Bu hatalı din anlayışının temsilcisi olarak görülen din adamları da batıcıların hışmından nasiplerini almışlardır. Kılıçzade Hakkı, İçtihad mecmuasının bir hafta kapanmasına neden olan “Sahte Softalığa ve Dervişliğe İlan-ı Harb” başlıklı yazısında halka şöyle seslenmektedir: “Halka diyeceğiz ki altıyüz seneden beri softaları, şeyhleri, dervişleri dinlediniz. Kazancınız hüsrandan ibaret kaldı. Bunu defaatle ve bilfiil tecrübe ettiniz. Şimdi biraz da softaların ve şeyhlerin dinsiz dedikleri hakikat-ı Kur’aniyye dindarlarını, ulum u fünun ve efkar-ı ahrarane taraftarlarını dinleyiniz.”<sup>10</sup> Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi Batıcılar, bağnazlık ve hurafelerden uzak, hayatın her alanını kuşatma iddiasında olmayan bir din anlayışını benimsemektedirler.

İslamcılar ise ülkenin sosyal, siyasi, hukuki, ahlaki ve kültürel yapısını tamamen İslam esaslarına göre düzenleme yani topyekün bir İslamlaşma taraftarıydılar.<sup>11</sup> Hayatın her alanını kapsayan bir din anlayışına sahip İslamcıların temel tezleri arasında, bilahare birer slogan halini alan, İslam dini ilerlemeye engel değildir, içtihat kapısı kapanmamalıdır, müslümanların çöküşü içtihadın durmasıyla başlamıştır, müslümanların geri kalmasının sebebi İslam dini değil İslam’ın yanlış yorumlanması, yanlış ananeler ve hurafelerdir<sup>12</sup> gibi hususlar yer almaktadır.

Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad dergileri etrafında toplanan İslamcı yazarların üzerinde Muhammed Abduh ve Reşid Rıza’nın etkisinden bahsetmek

9 Bayur, 444.

10 Bayur, 447-448; Safa, 20.

11 Okandan, 450; Sait Halim Paşa, *Buhranlarımız*, İstanbul 1983, yayınlayan N. Ahmet Özalp, 149-150. İslamcılar Hakkında geniş bilgi için bkz. İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul 1986, I, I-LXVII.

12 Safa, 36.

mümkündür. Bunların birçok yazıları tercüme edilerek yayınlanmıştır. Berkes'in "Sırat-ı Müstekım ve Sebilürreşad dergileri el-Menar'ın Türkiye'deki nüshaları gibidir"<sup>13</sup> sözü mübalagalı olmakla beraber sözkonusu etkiyi ifade etmektedir. Sebilürreşad kadrosunda selefi düşüncenin etkisiyle "asr-ı saadete dönüş" motifinin etkili olduğunu söyleyebiliriz.<sup>14</sup> Buna mukabil İttihat ve Terakki'nin sosyal ve siyasal konularda birtakım yenilikler yapabilmek için teorik destek sağlamak amacıyla oluşumuna katkıda bulunduğu İslam Mecmuası etrafında toplanan Ziya Gökalp, Şerafettin Yaltkaya, Halim Sabit gibi Türkçü yönü ağır basan yazarlar, dinin temel esaslarını göz önünde bulundurmamakla beraber yeniliklere ve yeni yorumlara açık bir profil çizmekteydiler.<sup>15</sup>

Bu üç akımın ortak bir yönü de fitrî, akıl ve tabii bir din olarak gördükleri İslam'ın "icabat-ı asra muvafık bir şekilde" uygulanmasını sağlamak için içtihat müessesesine<sup>16</sup> işlerlik kazandırılması gerektiği fikrinde birleşmeleridir. Ancak esas kritik safha burada başlamaktadır. İctihada işlerlik kazandırılması için klasik fıkıh ve usul literatüründeki metotların "yeniden" uygulanması yeterli midir? Yoksa bu literatürün kavramlarına eleştirel açıdan yaklaşarak "sosyolojik unsur ağır basan yeni anlamlar yüklemek mi gereklidir?" Bu iki soru etrafında yaşanan tartışmalar entellektüel değerini bugün de koruyan bir düzeyde cereyan etmiştir.

Türkçülük hareketinin ideoloğu olan Ziya Gökalp, klasik fıkıhın kavramlarına mevcut İslam geleneğinin sınırlarını zorlayacak boyutta yeni muhtevalı anlamlar yüklemiştir. Gökalp'e göre fıkıh bir taraftan vahye diğer yonden içtimaiyyata istinat eder. Yani İslam şeriatı hem ilahi hem içtimaidir. Fıkıhın nakli esasları mutlak ve değişmezdir. "Çünkü din nezihkar bir imanla inanıldığı zaman dindir, mutlak ve lâ yetegayyer olduğuna inanılmayan bir din dinlikten

13 Berkes, 535-536.

14 Mehmet Akif'in

*Çiğnenmemek istiyorlarsa seylab-ı eyyama*

*Rucu etsinler artık Müslümanlar Sadr-ı İslama*

(*Safahat*, M.E.Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1996, 319) Mısraları bu anlayışın ifadesidir.

15 Bu oluşumun özellikleri ve İttihat ve Terakki ile ilgisi için bkz. Bayur, 374-397.

16 İctihadın mefhum ve tarihçesi için bkz. Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul 1996.

çıklar.” Fıkıhın içtimai esasları ise toplumsal şekillerin ve bünyelerin değişimine bağlıdır.<sup>17</sup> Bu şekilde fıkıhın “değişen” ve “değişmeyen” sahalarını ayıran Gökalp, “değişen” kısmın sınırlarını genişletmeye başlamıştır. Hanefi Fakihi Ebu Yusuf’a izafe ettiği “*örf ve nassın çatışması halinde, nass örften mütevellit ise örfe itibar edilir*”<sup>18</sup> görüşünden hareket ederek “*Acaba dünyevi işlere ve içtimai hayata tealluk eden nasların hemen kâffesi örften mütevellittir denilemez mi?*” sorusunu gündeme getirmiştir.<sup>19</sup> Bu suretle ibadet konularının dışındaki hükümleri tanzim eden naslar için de değişim kapısı açılmış oluyordu. Toplumsal değişmelerin meşiyet-i ezeliyye tarafından belirlenmiş, ferdi iradede bağımsız ve ona hakim olan kanunlara (sünnet-i ilahiyeye) göre belirlendiğini ileri süren Gökalp’e göre örf, nass gibi hakiki ve sarih bir surette olmasa da mecazi itibarla ilahi bir mahiyeti haizdir.<sup>20</sup> Gökalp’in örfe yüklediği anlam ise “cemaatin ameli siret ve maişetinde tecelli eden içtimai vicdan”dır.<sup>21</sup> İçtihat da örfe intibak ihtiyacından doğmuştur.<sup>22</sup> Böylece toplumsal değişmeleri ilahi iradeye bağlayan Gökalp, toplumun değişimi karşısında -nassa dayansa bile-hukuku değiştirmeyi meşru bir zemine oturtmuş oluyordu.

Fıkıhtaki değişimin teorik açıdan temellendirilmesi için fıkıhçılar ve sosyologların ortak çabalarıyla şekillenecek “İçtimai Usul-i Fıkıh” adlı bir disipline ihtiyaç olduğunu iddia eden Gökalp<sup>23</sup> yine bu tartışmalar çerçevesinde

17 Gökalp, *Fıkıh ve İçtimaiyyat, Makaleler VIII*, Hazırlayan Ferit Ragıp Tuncor, Ankara 1981, 18. Gökalp’in makalelerine yaptığımız atıflar bu esere yönelik olacaktır.

18 Gökalp, *İçtimai Usul-i Fıkıh*, a.g.e., 22. Ebu Yusuf’un görüşünün fıkıh literatüründeki yeri için bkz. İbnü’l-Hümmam, *Fethü’l-Kadir*, Beyrut 1986, VI, 157-158; İbn Abidin, *Neşru’l-Arf*, Mecmuatü Resail, II, 118 vd.; Ali Haydar, *Dürerü’l-Hükkam*, İstanbul 1330, I, 99; Ebu Sünné, *el-Urf ve’l-Âde fi Re’yi’l-Fıkaha*, Mısır 1947, 62-63; Zerka, *el-Medhalü’l-Fikhiyyü’l-Âmm*, Dımaşk 1969, II, 891; Kamil Miras, *Tecrid-i Sarih Ter-cemesi ve Şerhi*, Ankara 1982, V, 118 vd. Bu görüşün çağdaş bir İslam hukukçusu tarafından anlam genişlemesine uğratılmış yorumu için bkz. Subhi Mahmasani, *Felse-fetü’l-Teşri fi’l-İslam*, Beyrut 1961, 212-213. Çevirisi Subhi Mahmasani, *Hükümlerin Değişmesi İlkesi*, çev. Kaşif Hamdi Okur, Kur’an’ın Evrensel ve Tarihsel Okunuşu, derleyen Mevlüt Uyanık, Fecr Yayınları, Ankara 1997, 116-118.

19 Gökalp, *İçtimai Usul-i Fıkıh*, a.g.e., 24.

20 Gökalp, *İçtimai Usul-i Fıkıh*, a.g.e., 23-24. Bu ifadenin tahlili için bkz. Bayur, 388-389.

21 Gökalp, *Fıkıh ve İçtimaiyyat*, a.g.e., 17.

22 Gökalp, *İçtimai Usul-i Fıkıh*, a.g.e., 22.

23 Gökalp, *İçtimai Usul-i Fıkıh*, a.g.e., 21-24.

fıkhun “diyanet ve kaza” kavramlarını kullanarak yeni bir tasnif geliştirmiştir. Bu tasnif dini hükümleri yaptırımı uhrevi olan diyani hükümlerle, yaptırımı dünyevi olan kazaî hükümler olmak üzere ikiye ayırıyordu. Kazaî hükümleri hukuk kuralları anlamında kullanan Gökalp’e göre İslamiyet’te hukuk dini hükümlerden sayılsa da diyani hükümlerden sayılmamakta idi.<sup>24</sup>

Gökalp’in bu çabaları kısa vadede Meşihatı yasama ve yargı erkinin dışında bırakarak bu yetkileri siyasi otoritenin elinde toplamayı hedefliyordu.<sup>25</sup> 1916 yılında bu yolda bazı düzenlemeler yapılmıştır. Berkes’e göre bu düzenlemelerle “Din devlette, eğitimde, yasamada, adliyede, maliyede, dünyasal yetkilerini yitiriyordu, yetkileri ve fonksiyonları Ziya Gökalp’in bulduğu terimle *diyanet* alanına daraltılıyordu.” Cumhuriyet döneminde gerçekleşen Diyanet İşleri Başkanlığının yolu o zaman açılmıştır.<sup>26</sup> Nitekim Gökalp’in görüşlerinin uzun vadede din-hukuk ayrılığını gündeme getirmesi kaçınılmazdı. Bu hususu onun “devlet” adlı şiirinde görmek mümkündür.

*İbadetle itikatta daima*

*Kitap ile sünnet benim rehberim;*

*Bu işlerde şüphem varsa mutlaka*

*Müftülerin fetvasını dinlerim.*

*Lakin hukuk dinden ayrı bir iştir.*

*Bırakılmış ülü’l-emre devlete*

*“Hukuk örfe uymayınca değişir,*

*Örfe uydur!” demiş Tanrı, millete.<sup>27</sup>*

Gökalp’in yaklaşım ve yorumlarının “tamamen subjektif ve İslam düşüncesinin esaslarıyla asla bağdaşmaz” bir karakter taşıdığını düşünenler olduğu gibi<sup>28</sup> Gökalp’i Arap modernistleri arasında görülmeyen ileri ve orijinal bir tezin sahibi olarak görenler,<sup>29</sup> onu Max Weber ve Goldziher ile kıyaslayanlar<sup>30</sup> olmuştur. Bizim için önemli olan husus Gökalp’in ortaya attığı fikirler etrafında eklenilen tartışmaların, İslam dünyasında uzun zamandır aktüel değerini yitirmiş olan İctihadla ilgili konuları yeniden gündeme taşımasıydı. Bir taraf-

24 Gökalp, *İctihat ve Terakki Kongresi I*, a.g.e., 62-63.

25 Gökalp, *İctihat ve terakki Kongresi II*, a.g.e., 69-71; Berkes, 451-452.

26 Berkes, 452.

27 Gökalp, *Yeni Hayat/Doğru Yol*, Ankara 1976, 33.

28 Uriel Heyd, *Ziya Gökalp Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, çev. Cemil Meriç, İstanbul 1981, 63.

29 Ülken, 278.

30 Berkes, 434.

tan fıkıh geleneğini Gökalp'ten daha iyi bilen Halim Sabit gibi yazarların Gökalp'i destekleyen yazıları<sup>31</sup> diğer yandan İzmirli'nin Gökalp'in görüşlerini tenkit eden yazıları İslam hukukunun kaynakları ve yorum metodlarıyla ilgili bir çok hususun tartışılmasını sağlamıştır.

İzmirli, Gökalp'in görüşlerini talebe-i ulumdan Iraklı A.K.'nin sorularına cevap teşkil edecek şekilde Sebilürreşad dergisinde neşrettiği yedi yazılık bir dizi ile eleştirerek reddetmiştir.<sup>32</sup> İzmirli bu yazılarında tamamen klasik usul kitaplarındaki bilgileri dayanak olarak kullanmış, bir bakıma İslamcıların bu konudaki yaklaşımını ortaya koymuştur. İzmirli'ye göre de usul alanında yenilik yapmak gereklidir. Ancak bu yenilenmenin çerçevesi oldukça sınırlıdır. *"Burada edille-i ahkam-ı şeriat tamamıyla, aynıyla muhafaza edilecek, örf ve adet hakkında fukaha-i dinin dediğinden fazla bir şey denmeyecektir."* Klasik usul kurallarının dışına çıkmayı düşünmeyen İzmirli'nin gerekli gördüğü yenilik yalnızca örneklerin güncel hayattan ve yürürlükteki kanun maddelerinden seçilmesi, kanun maddelerinin usul kurallarına göre yorumlanmasından ibaretti.<sup>33</sup> İslamcı ekolün güçlü kalemlerinden şair Mehmet Akif;

*Yedi yüz yıllık eserlerle bu dinin hala,  
İhtiyacını kabil mi telafi? Asla.  
Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı,  
Asrın İdrakine söyletmeliyiz İslam'ı*

demesine rağmen sorunları çözmek için sayısız hadiselere usul kurallarını tatbik edecek bir usul alimi arıyordu.<sup>34</sup> Gökalp gibi meseleye ulema sınıfının dışından çözüm önerenler Akif'e göre "bir alay -zimmi kadar nasibe-i fikhiyesi olmayan- ümmi" idiler. Akif;

31 Bu Tartışma ile ilgili metinlerin bir çoğunu Recep Şentürk *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim* (İz Yayınları, İstanbul 1996) adlı çalışmasının ek kısmında yeni harflerle neşretmiştir. Bunlar arasında Halim Sabit'in *İçtimai Usul-i Fıkıh* (305-310), *Örf-Maruf* (322-325; 325-333) başlıklı yazıları oldukça yüksek düzeyde çalışmalardır.

32 Bu Metinlerin tümü için bkz Şentürk, a.g.e., 339-429; Bu tartışmalar için bkz. Abdülkadir Şener, *İçtimai Usul-i Fıkıh Tartışmaları*, A.Ü.İ.F. İslami İlimler Enstitüsü Dergisi, V, 231-247; Bayur, 389-391.

33 İzmirli, *İçtimai Usul-i Fıkıh İhtiyaç Var mı?*, Şentürk, a.g.e., 429.

34 *Safahat*, 419-420.

*Sabahleyin mütefelsif, ikindi üstü fakih;  
Sular karardımı pek yosma bir edib-i nezih;  
Yarın müverrih, öbür gün siyasetin kurdu.  
Bakarsın: Ertesi gün İctihada pey vurdu...  
Hulasa bukalemun fitratında züppelerin  
Elinde maskara olduk... Deyin de hüküm verin!*

mısraları ile Gökalp ve çevresini hedef almıştı.<sup>35</sup>

Bu tartışmaların yaşanmasında içtihat müessesesine işlerlik kazandırılmak istendiği zaman dilimi ile usul literatürünün içtihadı düzenleyen hükümlerinin ortaya konduğu zaman dilimi arasındaki mesafenin etkisi olduğu kadar, fıkıh usulünün karakterinin de etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Bilindiği gibi hicri ilk üç asırdaki müçtehit İslam hukukçularının yoğun mesaisi ile İslam hukuk doktrininin ana omurgası oluşmuştur. Başta sahabe kuşağı olmak üzere bu devir hukukçuları nassları yalnızca literal olarak değil, teleolojik ve sitematik açıdan da yorumlamışlardır. Akıl yürütme metodu olarak kıyasla sınırlı kalmamışlar, daha sonra istihsan ve istislah adıyla terimleşen diğer “rey” çeşitlerini de azami ölçüde kullanmışlar, örf, adet, hacet, zaruret gibi unsurlara da ehemmiyet vermişlerdir.<sup>36</sup> Fıkıh usulünün bir doktrin olarak olgunlaştığı dönem, mutlak içtihat hareketinin hızının kesildiği, hicri IV. asır ve daha sonraki zaman dilimine rastlamaktadır.<sup>37</sup> Usulün fonksiyonu da mevcut doktrindeki

35 *Safahat*, 284. Bu husus için bkz. Emin Erişirgil, *İslamcı Bir Şairin Romanı*, İş Bankası Yayınları, Ankara 1986, 210 vd.

36 Bu konuda bkz Muhammed Ali Sayis, *Neşetü'l-Fikhi'l-İctihadi ve Etvaruh*, (y.y.) 1970, 37

37 Yaklaşık olarak hicri IV. asırdan mutlak içtihat hareketinin etkisini yitirdiği ve taklid dönemi olarak nitelenen sürecin başladığı şeklinde yerleşmiş bir kanaat vardır. bkz. Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. M. Dağ-A. Şener, Ankara 1986, 79; Abdülvehhab Hallaf, *Hulasatu Tarihi't-Teyri*, İstanbul (t.y.), 339-340; Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 159. Buna mukabil Wael b. Hallaq'ın temel tezine göre IV. asırdan sonra hukuktaki yaratıcı faaliyet ve gelişme mezheplerin bünyesinde *furû fıkıh* sahasında sürmüştür. Bu yaygın kanaatin Hallaq merkezli kritiği için bkz. Osman Taştan, *İctihat Sorunu Üzerine Bir Literatür İncelemesi*, İslâmîyât, c1, s2 (temmuz-eylül 1998), 73-91. Fıkıh usulü ise tekamül sürecini hicri V. asırdan tamamlamıştır. Taha Cabir el-Alvani, *Usulü'l-Fikh Menhecü Bahs ve Marifeti'l-Fikhi'l-İslami*, İslam: Source and Purpose of Knowledge, Virginia 1988, 257.

görüşlerin temellendirilebilmesi ve savunulması noktasında olmuş, usul kural-ları hukukun gelişmesine katkıda bulunmaktan ziyade mezheplerarası tartışma-ların yapıldığı münazaralarda kullanılmıştır.<sup>38</sup> Fıkıh usulü hukukun nassların metnine dayandığı ön kabulüyle hareket ettiği için<sup>39</sup> literal yorumun ayrıntıla-riyla ilgilenmiş, muteber bir akıl yürütme metodu olarak, hükmü metne ircain dolaylı bir şekli olan, kıyası ön plana çıkartmıştır.<sup>40</sup> İlk devir hukuçularının geniş çapta kullandıkları “istihsan” ve “ıstıslah” gibi gai yoruma ağırlık veren unsurlar usulcülerin çoğu tarafından “merdud” ya da “muhtelefun fih” katego-rilerinde incelenmiştir.<sup>41</sup> Bu iki konuda fıkıhın pratiği ile usulün teorisi birbi-riyle çelişmiştir.<sup>42</sup>

Taklid döneminde fıkhıdaki teşri faaliyeti, usulün statik yapısına karşın mezheplerin bünyesinde furû fıkıh alanında sürmüştür.<sup>43</sup> Karşılaşılan problem-

38 Taklid döneminde usulün fonksiyonu için bkz Ebu Zehra, *Usulü'l-Fıkh*, İstanbul (t.y.), 18 Ayrıca bkz. Hayreddin Karaman, *Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme*, İslam Gelenek ve Yenileşme, İstanbul 1996, 38; Ali Bardakoğlu, a.g. tebliğin müzakeresi, a.g.e., 43.

39 Bu husus Şehristani tarafından belirgin biçimde dile getirilmiştir. İctihadın gerekliliği-ne dikkat çeken Şehristani, icthadın nassa dayanmadan (mürsel) yapılamayacağını, mürsel kıyasın farklı bir şeriat olduğunu, hükümleri vaz eden Allah olduğu halde nassa dayanmaksızın hüküm istinbat etmenin apayrı bir hukuk vaz etmek anlamına geldiğini ifade etmiş, müctehidin dört delilin dışına çıkmaması gerektiğini vurgulamıştır. *El-müel ve'n-Nihal*, Beyrut 1992, I, 210; Nuh b. Mustafa, *Terceme-i Milel ve Nihal*, Dersaadet 1304, 206 (*Merahu'l-Meali* kenarında)

40 Usulün literal yoruma ağırlık verdiği Karafi (684/1285) dikkat çekmiştir. Karafi'ye göre İslam hukuku'nun usul kısmı ikiye ayrılır. Birincisi fıkıh usulüdür. Bu genel ola-rak lafızlardan dil açısından hüküm elde etme kuralları ile bu kurallarla alakalı konuları inceler. Bu ilim dil bahislerinin haricinde kıyasın ve ahad haberin hukuk kaynağı oluşu-nun temellendirilmesi, müctehitlerin nitelikleri gibi birkaç konuyla da ilgilenir. Usulün ikinci kısmı hukukun uygulanması açısından çok önemli olan temel prensiplerdir ki fıkıh usulünde bunlara yeterince yer verilmemiştir. Oysa bir hukukçunun nosyonu bu kurallara hakimiyeti oranında yetkindir. Karafi bu boşluğu doldurmak için *el-Furuk* adlı eserini kaleme almıştır. Bkz. *el-Furuk*, Beyrut (t.y.), I, 2-3.

41 Bir örnek olmak üzere İbnü's-Sübki *el-İbhac fi Şehi'l-Minhac* (Beyrut 1995) adlı ese-rinde istihsanı “merdud” (III, 188) mürsel maslahatı “ihtilafı” (III, 177-178) deliller arasında incelemiştir.

42 Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Derleri*, Dersaadet 1338, 275; Muhammed Mustafa Şelebi, *Talilü'l-Ahkam*, Beyrut 1981, 360.

43 Hallaf, 342 vd.; Schacht, 82. Bu dönemde sosyal yapıdaki değişiklikler, örfün değiş-mesi, zaruret vb. mülahazalarla mezhebin kurucusunun görüşlerine aykırı fetvalar ve-rilmişse de bu ameliyenin mezhepten çıkmak anlamına gelmediği vurgulanmıştır. Bu



lere önceki hukukçuların görüşleri “tahrîç”<sup>44</sup> metoduyla yorumlanarak çözüm getirilmeye çalışılmıştır. İslam dünyasında müçtehit imamlar döneminden modernleşme dönemine kadar sosyal değişme çok yavaş seyrettiği için mevcut doktrin ve tahrîç metodu karşılaşılan problemlerin aşılmasında yeterli olmuş, bir hukuk buhranı yaşanmamıştır.<sup>45</sup> Ancak modernleşme süreci ile karşı karşıya kalan İslam dünyasının hukuki problemlerini çözmeye mevcut fıkıh literatürü yetersiz kalmıştır. Bu durumda içtihad işlerlik kazandırılması gündeme gelmiştir. İlk devir hukukçularının içtihad metodlarını dahi tam olarak yansıtmayan usul literatürünün lafzi yorum ağırlıklı kurallarına dayalı bir içtihad pek başarılı olamazdı. Şekli benzerlikten hareketle, yeni karşılaşılan sorunları klasik fıkıhın tikel meselelerine kıyas etmek, aynı “anlam evreni” içerisinde tikel

---

anlayış “Eğer mezhebin kurucusu bu dönemde yaşasaydı ya da bu şartlar kendi döneminde mevcut olsaydı, bizimle aynı karnati paylaşırdı.” argümanıyla temellendirilmiştir. bkz. İbn Abidin, *Şerhu Ukudî Resmî'l-Müftî*, Mecmuatü Resail, I, 44-45.

- 44 Tahrîç, başta mezhebin imamı olmak üzere önceki fukahanın görüşlerini, ortaya koydukları fıkıhî kuralları yorumlayarak problemlere çözüm bulmaktır. İctihadla arasındaki temel fark hüküm istinbatı için içtihadta naslara tahrîçte ise doktrine yönelmesidir. Bu kavram için bkz. Seyyid Bey, *Medhal*, İstanbul 1333, 257 vd. Fiati ödeme yapıldığı zaman kesinleşmek üzere veresiye alışveriş yapmak (beyu'l-isticrar) (İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar*, Beyrut 1987, IV, 12), Dirhemlerin vezin itibarıyla değil sayı itibarıyla ödünç verilmesi (Sadî çelebi, *İnaye Haşiyesi*, Beyrut 1986, VI, 157; İbn Abidin, IV, 182) Para vakıfları (Ebussuud Efendi, *Risale Müteallika li'l-Evkaf*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1326, 435-573. *Şerhu Şirati'l-İslam* kenarında), İcareteynli vakıflar (Ömer Hilmi, *İthafü'l-Ahlafe Ahkâmî'l-Evkaf*, Ankara 1977, 54 vd.) gibi uygulamalar taklid dönemi hukukçularının tahrîç metoduyla çözdükleri meselelerdendir.
- 45 Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1987, 100-101; Cabiri, *Vicetiü Nazar*, Beyrut 1992, 54. Esasen şeriatların gelişiminin son peygamber Hz. Muhammed'le sona erdiğini, bundan sonraki aşamanın kıyametin kopması olduğunu düşünen ulema (Şehristani, *Nihayeti'l-İkdâm*, 503), muhtemelen sosyal hayatta pek büyük bir değişimin yaşanmasını beklemiyordu. Nasslardan hüküm istinbatına dayanan içtihad türlerinin ortadan kalkabileceğini savunan Şatibi'nin şu ifadeleri bu durumu belirginleştirmektedir: “Geçmişte örneği görülmemiş yeni olaylar, çözüme kavuşturulmuş meselelere nisbetle azdır. Bu da önceki ulemanın içtihad ve incelemelerinin genişliğinden kaynaklanmaktadır. Geçmişteki meselelerde onları taklid etmek mümkündür zira onların çözdüğü meseleler şeriatın büyük bölümünü oluşturmaktadır. Bazı cüzi meselelerin çözümsüz kalmasıyla da şeriatın kökü kazanmaz.” (*el-Muvafakat*, Beyrut t.y., IV, 105) Ancak modern dönemlere geldikçe geçmişte çözülmüş meselelerin bir kısmının karşılığı kalmamış, çözümlenmemiş meseleler ise ağırlık kazanmıştır.

meselelere çözüm getirebilecek kapasitede olan kıyasın<sup>46</sup> sınırlarını oldukça zorlamakta “Kıyas mea’l-Farık”lar ortaya çıkarmaktaydı.<sup>47</sup>

Bu dönemlerde yeni bir hukuk arayışı İslam dünyasıyla sınırlı değildi. Batıda da 19. yy’ın sonlarında ve 20. yy’ın başlarında statik bir hukuk anlayışını temsil eden ekollere karşı, sanayi devrimi neticesinde sosyal hayatta ortaya çıkan ihtiyaçları karşılayabilecek, hayatla ilişkisi daha kuvvetli bir hukuk anlayışını savunan Serbest Hukuk Ekolü, Serbest İlmî araştırmalar Ekolü, Sosyolojik Hukuk İlmî Ekolü ortaya çıkmıştır. Bu cereyanların genel gelişimi de “hukuk biliminde sosyolojik isyan” olarak adlandırılmıştır.<sup>48</sup> Bu gelişmelerle eş zamanlı olarak İslam aleminde kıyas ağırlıklı klasik içtihadın yerine maslahat eksenli, somut durumlara tatbik edilebilecek esnekliğe sahip genel ilkelere dayalı bir içtihat metodu arayışları görülmeye başlanmıştır.

Bu arayış ortamı içerisinde Necmüdin et-Tufi’nin, Cemalüdin el-Kasımı tarafından “*Risale fi’l-Masalih-i’l-Mürsele*” başlığı altında neşredilen eseri büyük ölçüde ilgi gördü. Tufi bu eserinde ibadet konularında ve sınırları nasla belirlenen miktarlarda (mukadderat) nass ve icmayı, muamelat konusunda ise maslahatı esas almayı öneriyordu.<sup>49</sup> Gökalp’e karşı klasik usul kurallarını müdafaa eden İzmirli bile, Tufi’nin görüşlerini özetledikten sonra “Necmüddin Tufi’nin zikrolunan akvâli pek çok mesail-i müşkilenin hallini teshil eder” demektedir.<sup>50</sup> Kendilerine fıkıh külliyyatından destek bulan Osmanlı aydınının rahatlığını Şerafeddin Yalçınkaya’nın şu sözlerinde görebiliriz. “Necmüddin Tufi vesaire gibi bazı fukahâ nususun bile örfe müstenit olduğu yerlerde örfün hakimiyetini

46 Kıyasın fonksiyonu için bkz Cabiri, *Vichetü Nazar*, 54; Hasan et-Turabi, *Tecdidü Usulü’l-Fikhi’l-İslami*, Hartum 1980, 23.

47 Bu kavram için bkz. Zekiyyüddin Şaban, *Usulü’l-Fikhi’l-İslami*, Bingazi 1995, 134. Kıyasın modern dönemin problemlerinin çözümü için pek elverişli olmadığı hususunda bkz Hamza Aktan, *Çağdaşlaşma Sürecinde İslam Hukuku*, İslam ve Modernleşme, İstanbul 1997, 172-174.

48 Hamide Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi*, 1973-1977 yılları Ders Takrirleri, Ankara 1977, 13; Ülker Gürkan, *Sosyolojik Hukuk İlmî*, Ankara 1961, 5.

49 Tufi’nin görüşlerinin değerlendirilmesi ve eserinin Kasımı neşrine dayalı çevirisi için bkz. Necmüddin et-Tufi, *Nass ve Maslahat*, takdim ve çeviri Kaşif Hamdi Okur, *Kur’an’ın Evrensel ve Tarihsel Okunması*, derleyen Mevlüt Uyanık, Fecr Yayınları, Ankara 1997, 219-246.

50 İzmirli, *İlm-i Hilaf*, Dersaadet 1330, 100-105.

kabul etmektedirler...Ekabiri fukaha pek güzel esaslar vaz etmiş ise de şariat-ı İslamiyye maatteessüf bir takım *mütefakkıha* elinde elfaz dairesine alınmış olduğundan bu mebahisin yazılmasına luzum-i kati hiss olunmaktadır.”<sup>51</sup> Böylece klasik usulün pek itibar etmediği maslahat prensibi anlam genişlemesine uğrayarak yeniden gündeme geliyordu.

Hukuki değişmeye meşruiyyet kazandırmak amacıyla anlam genişlemesine uğratılan kurallardan birisi de “ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tebeddülü inkar olunamaz” kuralıdır. Bu kural hakkında klasik fıkıhçıların izahları<sup>52</sup> ile Celal Nuri'nin yorumları<sup>53</sup> karşılaştırılacak olursa yapılan ameliyenin boyutu daha iyi anlaşılır. Meşrutiyet dönemi aydınları hukuki değişimin gereğini yine İslam kültürünün argümanlarını kullanarak ispatlamaya çalışıyorlardı. Bu süreç içerisinde Mansurizade Said ile Seyid Bey gibi iki hukukçunun yaklaşımları oldukça dikkat çekicidir. Birincisinin hukuk, ikincisinin fıkıh metodolojisi ağırlıklı yorumlarının incelenmesini, günümüzde de aktüalitesini muhafaza eden, akademik platformda tartışılan problemlere ışık tutmaları bakımından faydalı bulmaktayız.

### Mansurizade Said (1864-1923)<sup>54</sup>

Hukukun değişimi problemimi, o günün şartları içerisinde orijinal diyebileceğimiz bir tarzda, din-hukuk ilişkisi üzerine oturtan Mansurizade Said öncelikle aile hukuku ile ilgili tartışmalar çerçevesinde kaleme aldığı “Teaddüdü Zevcat İslam'da Men Olunabilir”<sup>55</sup> başlıklı yazısı ile dikkatleri çekmiştir. Said konuya teaddüdü zevcatın dindeki konumunu belirleyerek yaklaşır. “Teaddüdü Zevcat Şeriatı İslamiyyede hakkında emr ve nehy-i şer’i varit olmamış, (fenki-

51 İslam Mecmuası, c1, s12 (1330-1332), 360.

52 Güzelhisari, *Menafiu'd-Dekaik*, İstanbul 1288, 328; Ali Haydar, *Dürer*, I, 101-102.

53 Bkz Mehmed Said Hatiboğlu, *İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine*, İslamî Araştırmalar, c1, s1 (Temmuz 1986), 12-13.

54 Hayatı hakkında bkz. Neşet çağatay, *Güncel Konular Üzerine Makaleler*, Ankara 1994, 247-248. Abdullah Kahraman, Şeriat ve Kanun adlı makaleye yazdığı sunuş kısmı, *İslamiyat*, c.1, s.4, Ekim-Aralık 1998, 239-241. Mansurizade'nin çalışmalarına ulaşmamı sağlayan sayın Ahmet Ünsal'a teşekkür ederim.

55 İslam mecmuası, c1, s8 (1330-1332), 233-238.

hu...ruha') ayeti celilelesi ile cevazı beyan edilmiş bir emr-i caizden başka bir şey değildir."<sup>56</sup> "Emir ve nehiy varit olmamış caiz olan şeylerin kâffesinde ülü'l-emr'in, emir ve nehyetmeye kabil ve tahdit olunamayan selahiyet-i vasiası vardır."<sup>57</sup> Teaddüdü zevcatı dinen zorunlu ya da yasak olmayan cevaz kategorisine yerleştiren ve bu kategoride kamu otoritesini bağlayıcı ve sınırlandırıcı tasarruf yetkisine vurgu yapan Said, aile hukukunun diğer sahalarında aynı çerçevede düşünmektedir. "Nikah da talak da böyledir. Teaddüdü zevcat gibi haklarında emir ve nehy-i şer'i varit olmamış yalnız cevazı beyan edilmiş binaenaleyh onların hakkında da vicdanı umumiyi millete muvafık ahkam ve kavanin vaz etmeye ülü'l-emrin nazarı şeriatta selihyyeti taammesi olduğu her türlü şek ve şüpheden azadedir."<sup>58</sup>

Mecelle'nin eksik bıraktığı aile hukukunun bir kodifikasyonla düzenlemek, II. Meşrutiyet döneminde kaçınılmaz hale gelmişti. Bu boşluk Hukuk-ı Aile Kararnamesi ile doldurulmaya çalışıldı.<sup>59</sup> Kanunu hazırlamakla görevli olan komisyonda yer alan Said<sup>60</sup> bahsettiğimiz yazısıyla kodifikasyon sırasında yasama gücünün manevra kabiliyetini genişletebilmek için kamuoyu oluşturmaya çalışıyordu. Said poligaminin yasaklamasını kanun metnine aynen aksettirememiş ise de Kararnamenin 38. maddesiyle kadına evlenirken monogom olma şartı getirme yetkisi tanımıştır.<sup>61</sup>

Said çok evlilikle ilgili yazısında konuyu iki esasa dayandırmıştı: Cevazın dindeki konumu ve kamu otoritesinin bu alandaki tasarruf yetkisi. Daha sonra her iki husus hakkında müstakil yazılar kaleme almıştır. "Cevazın Ahkam-ı Şeriyeden Olmadığına Dair"<sup>62</sup> başlıklı yazısında cevazı zorunluluk ya da ya-

56 A.g.m., 237.

57 A.g.m., 236.

58 A.g.m., 238.

59 Kararnamenin hazırlanışına etki eden faktörler için bkz Mehmet Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, 154-162.

60 Aydın, 163.

61 Sabri Şakir Ansay, *Eski Aile Hukukumuzda Bir Nazar*, Ankara 1952, 27-28; Aydın, 179-180. Mansurizadenin bu görüşü başta Ahmed Naim olmak üzere bir çok yazardan tepki almış, bu konuda karşılıklı yazışmalar olmuştur. Bu konudaki yazıların biliyografyası için bkz. Y.Karayalçın-A.Mumcu, *Türk Hukuk Bibliyografyası*, Ankara 1972, 50-51.

62 İslam Mecmuası, c1, s10 (1330-1332), 295-303.

sağın olmaması şeklinde tarif ediyor. “Bir şey hakkında caiz denilirse vücub ve hurmeti yok manasından başka bir şey ifade etmez.”<sup>63</sup> “Mesela seyahat etmek caizdir demek, seyahat hakkında ne vücub ne hurmet hükmü lahık olmamıştır, seyahatın vücub ve hurmeti yoktur demektir.”<sup>64</sup> Said’e göre cevaz konusu oldukça önemlidir. Hanefi ve Şafii fakihlerinin bir kısmı cevazın şeriat hükümlerinden olmadığını savunmuşlarsa da fukahanın hemen hemen tamamı cevazın şeriat hükümleri arasında yer aldığı içtihadında bulunmuşlardır. Bu içtihatlarıyla da “bütün ef’al ve hareketleri şeriatın daire-i şumülüne, taht-ı hüküm ve tesirine idhal etmişlerdir.”<sup>65</sup> Bu hatalı içtihattan dolayı sınırlı bir daireye inhisar eden şeriat bütün fiil ve hareketlerimizi kapsayacak derecede genişlemiştir. Bundan dolayı herşeyin cevazı hakkında şer’i bir delil aranmakta, delil bulunamayan hususlarda ise “yasak (hatar) ibaha üzerine tercih olunur” “şüpheye düşülürse haramlık (hurmet) cevaz ve ibahaya galebe eder” gibi kurallara dayanarak yasak hükmü verilmektedir. Doğal olarak caiz olduğuna dair açıkça nakil bulunamayan her yeniliğe karşı red ve inkarla mukabele ediliyordu.<sup>66</sup>

Şerafettin Yaltkaya da Saidi desteklemek maksadıyla kalem aldığı yazısında caiz olanları şer’i hükümler kategorisinde görmek “sû-i telakkisi” neticesinde tarih ve coğrafya öğretmenin caiz olup olmadığı hakkında Buhara’dan makam-ı hilafete başvurularak fetva istendiğini, camilerin elektrikle aydınlatılması gibi basit bir meseleyi bile bazılarının içine sindirememesinde aynı anlayıştan kaynaklandığını ifade etmiştir.<sup>67</sup> Şerafettin’e göre “umur-ı mübahanın ahkam-ı şeriattan olmadığı” anlaşıldıktan sonra gereksiz fetva vermek ve fetva istemek ortadan kalkacak, artık fesat kaynağı halini almış bazı caiz olan şeyler hakkında kamu gücü çağın gereklerine göre tasarruf yetkisini elde etmiş olacak, şeriat kıl ü kal den kurtulacak ve hayat yolları genişleyecektir.<sup>68</sup> Görülüyor ki Saidin başını çektiği bu görüş dinin doğrudan denetiminde olan alanı

63 A.g.m., 298.

64 A.g.m., 299.

65 A.g.m., 295.

66 A.g.m., 301.

67 İslam Mecmuası, c1, s12 (1330-1332), 358.

68 A.g.m., 360.

“zorunlu” ve “yasak” olan hükümlerle sınırlamakta bu alanın dışının düzenlenmesinde çağın gereklerine kamu otoritesine insiyatif tanımaktadır.<sup>69</sup>

Mansurizade kamu otoritesinin cevaz alanını düzenlemesini “Kanun ve Şeriat” başlıklı iki yazısında ele almıştır.<sup>70</sup> Said şeriat ve kanun konusunu inceleyen diyani hükümler ve kazaî hükümler arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Bu iki kategori arasında maksat ve gaye itibarıyla hiçbir fark yoktur. Aralarındaki fark, kazaî hükümler dışı yansıyan hususlarla ilgili olduğu için hukuk sahasına girmekte, diyani hükümler ise dışı yansımayan hususlarla ilgili oldukları için hukuk sahasına girmemektedir.<sup>71</sup> Fıkıh literatüründe kamu otoritesinin kazai hükümler sahasında tasarruf ederek bunların bazılarını kanunlaştırabileceği ifade edilmiştir.<sup>72</sup> Bu durumda “Demek oluyor ki kanun başka şeriat başkadır. Çünkü kanun şeriatda dahil olan ahkam-ı diyaniyyeyi ihtiva etmez ve şeriatın bilimum ahkam-ı kazaiyyesinde ihtiva etmesi gerekmez. Şu halde kanun şeriatın aynı değildir. Hatta kanun bütün ahkamı şeriatın aynen ahz ve iktibas olunsa dahi yine şeriat demek olmayıp kanun ancak emr-i ülü’l-emrden (kamu otoritesinin iradesi) ibarettir. Bundan başka bir mahiyeti haiz olamaz ve katiyyen kanuna şeriat, şeriata da kanun denilemez. Fakat kanun şeriata muvafaktır veya muhaliftir denilebilir. Binaenaleyh şeriatın kanuna muvafakat ve muhalefeti meselesini mevzu bahs etmek iktiza eder. Kanunu şeriata muvafakat ve muhalefeti kanuna derc olunacak ahkâmın aynen şeriatın ahz u iktibas olunması veya olunmaması itibarıyla mıdır? Yoksa diğer suretle midir? Bunu tayin etmek lazım gelir. İşte şeriat-ı islamiyye kanunun yani emr-i ülü’l-emrin şeriata muvafakat ve muhalefetine ne demek olduğunu izah etmek maksadıyla (caizde ülü’l-emrin hakk-ı tasarrufu vardır, şeriatın men etmediği şeyleri men edebilir) düsturunu vaz ediyor (ülü’l-emr şeriatın men ettiği şeyi emrederse şeriata muhalif ve fakat men etmediğini men edecek olursa şeriata muvafaktır) demek istiyor.”<sup>73</sup>

69 Bu hususta değerlendirme için bkz berkes, 442.

70 D.Fünun Hukuk Fakültesi Mecmuası, c1, s6 (1332-1334), 530-535; Aynı Mecmuası, c2, s8 (1332-1334), 602-606. Bu makaleler Abdullah Kahraman tarafından yeni harflerle neşredilmiştir. Bkz İslâmiyât, c1, s4 (ekim-aralık 1988), 239-251.

71 A.g.m., 531.

72 A.g.m., 532.

73 A.g.m...532.

Mansurizade “şeriatın men etmediğini men etmek şer’an caizdir. Şer’an caiz olmayan ancak şeriatın men ettiği şeyi emretmektir” iddiasını teyid sadedinde Hz. Ömer’in şu uygulamasını nakleder. “Hz. Ömer kadınların şerefen, neseben kendilerine küfüv (denk) olmayan erkeklerle nikahlarını men edeceğim buyurmuştur. Bu ise saltanatın nikahlarda yed-i tasarruf ve velayeti olduğunu bildirir. Çünkü Hz. Ömer yasağı şeriata değil kendi nefesine muzaf kılıyor, şeriat men etmemiş olduğu halde ben men edeceğim demek istiyor. Bu da saltanatın (nikahta) velayet-i ammesinden başka bir şey değildir.”<sup>74</sup> Said bu örnekle kamu otoritesinin aile hukuku sahasında yapacağı düzenlemelere teorik destek sağlamış oluyordu.

Şeriat ve kanun başlıklı ikinci yazısında<sup>75</sup> bu iki kavram arasındaki ilişkiyi kendi bakış açısından net bir şekilde ifade eder. “Şeriat Cenab-ı Hak tarafından vaz olunan ahkam-ı diniyyedir. Kanun ülü’l-emr tarafından vaz olunan ahkamdır. Her hükümet kanunlarını kendi tanzim etmek ihtiyacındadır. Bu, hükümetlerin bir hakk-ı tabiîsidir ve bir emr-i zaruridir. Kanunsuz idare-i hükümet kabil olamaz. Gerek Cenab-ı Peygamber ve gerek hülefay-ı raşidin icabında kendi kanunları ile idare-i hükümet ettiler. Çünkü yalnız din ve şeriat ile iktifa edemezlerdi. Din ve şeriat onları bile kanun vaz etmekten müstağni kılmamıştır. Din ve şeriat başka kanun başkadır. Bunların mevkiileri başka olduğu gibi gayeleri de başkadır. Ne şeriat kanun vazifesini tamamen ifa edebilir ne de kanun şeriat derecesine irtika eder. İşte bundan dolayı şeriat-ı islamiyye de (caizde ülü’l-emr hakkı tasarrufu vardır. Şeriatın men etmediğini ülü’l-emr men edebilir.) diye alehlitlak kanun vaz etmek selahiyetinden bahsetmiştir. Bu da hiçbir veçhile şeriata münafi bir hal değildir. Hülefay-ı Raşidin ve hatta Hz. Peygamber bu esas dairesinde kanun vaz etmişler iken fukaha bu meselede zühul eylemişlerdir.” Bu konuyu aydınlatmak için müellefe-i kuluba zekat verilmesi meselesini incelemek yeterlidir.<sup>76</sup>

74 A.g.m., 535. Krş. Serahsi, *el-Mebcut*, IV, 196. Serahsi’nin metninde parantez içindeki kısım yoktur. Mansurizade naklettiği metnin sonundaki “vâv” harfini zuhülen farketmeyerek alıntıda ve tercümede hata yapmıştır.

75 D.F.H.F.M, c2, s8 (1332-1334), 601-606

76 A.g.m., 601.

Mansurizadeye göre zekatın (9/60) ayetinde zikredilen sekiz sınıftan herhangi birine verilmesi caizdir. Dolayısıyla müellefe-i kulub hakkında şeriatın hükmü cevazdan ibarettir.<sup>77</sup> “Hz. Peygamber veliyyü’l-emr olmak itibarıyla cevazda tasarruf ederek şer’an caiz olanı emretmiş ve bir kanun vaz eylemişti. İşte bundan dolayı asr-ı saadette müellefe-i kuluba zekat vermek şer’an caiz fakat kanunen vacib idi.<sup>78</sup> Hz. Ebubekir zamanı hilafetinde ise bu bütçe tebeddül etti. Müellefe-i kulub bütçeden ihraç olundu. Artık müellefe-i kuluba zekat vermek şer’an caiz lakin kanunen memnû olmuş oldu.<sup>79</sup> Şüphe yoktur ki bu da şeriat değil belki Hz. Peygamber’in bütçe kanunu gibi bir kanun idi. Fakat bu kanun da evvelkisi gibi şeriata muvafıktır. Çünkü her ikiside cevazda tasarruf edip biri şer’an caiz olanı emretmiş, diğeri men eylemiştir.<sup>80</sup>

Hz. Ömer’in bu uygulaması kanun olarak değil de şeriat olarak değerlendirilirse bu usul açısından ciddi problemler doğuracaktır.<sup>81</sup> Bu taktirde nesh problemi söz konusu olur ve “Hz. Ömer’in içtihadı üzerine hâdis olmuş olan bir memnûiyet ile ayeti celile mensuhdur.” demeyi gerektirir. Bu ise “icma ve içtihat ile nesh caiz değildir” ve “Mevrid-i nassda içtihadı mesağ yoktur” gibi usul-i fikhin en temel kurallarını muhalefet etmek demektir.<sup>82</sup> Kimileri konuyu “illetin sukutuyla hüküm sakıt olmuştur” diye geçiştirmek isteseler de bunu söylemek “illetin sukutuyla hüküm nesh edilmiştir” demekten başka bir şey değildir<sup>83</sup>. Çünkü bu ifade “illetin sukutuna dair Hz. Ömer’in içtihadı ile veya bu içtihat üzerine vuku bulan icma ile hüküm sakıt olmuştur yani nesh edilmiştir” anlamına gelmektedir.<sup>84</sup> Buna mukabil Hz. Ömer’in uygulaması kanun kabul edilirse bu gibi itirazların tasvirine mahal ve imkan kalmaz.<sup>85</sup> Mansuri-

77 A.g.m., 602.

78 A.g.m., 602-603.

79 A.g.m., 603.

80 A.g.m., 603.

81 A.g.m., 603.

82 A.g.m., 604.

83 A.g.m., 605. Ünlü Hanefi hukukçusu İbnü’l-Hümmam da bu görüştedir: “Bu yorumun nesh iddiasını ortadan kaldırmayacağı açık seçik görülmektedir. Çünkü müellefe-i kuluba zekat vermenin mübah olması yürürlükte olan şeri bir hükümdür ve bilahare kaldırılmıştır.” *Fethü’l-Kadir*, II, 201-202.

84 A.g.m., 606.

85 A.g.m., 604.



zade bu ifadeleriyle Hz. Ömer'in uygulamasını teolojik bakış açısı ağırlıklı usul kurallarıyla<sup>86</sup> izah etmeye çalışmanın sıkıntılarına dikkat çekmiş, konuya hukukçu bakış açısıyla yaklaşmanın gereğini vurgulamış oluyordu.

Kanunlaştırma ve metodoloji konusundaki görüşlerine temas ettiğimiz Mansurizade Said İslam Mecmuasında "İctihad Hataları" başlığı altında bir dizi yazı kaleme almış, muamelat sahasında özellikle satım akdi ve kira akdi konularında klasik fıkıhın bazı hüküm ve kavramlarını sert bir dille eleştirmiştir.<sup>87</sup> Bu yazılarından birinde faiz meselesine farklı bir yaklaşım getirmiştir. Said'e göre "şariat-ı İslamiyyede faiz ile para alıp vermek alelittak memnû değildir. Memnû olan yalnız parayı fazla para ile satmaktır. Böyle değil de, icar (kira) suretiyle olursa memnû olmaz."<sup>88</sup> Bu görüşünü fıkıh eserlerinin sitematiğine dayandırmaktadır. Riba hakkındaki nasslar ribanın bir satım akdi olduğunu göstermektedir. Fukaha da ribayı fasid satım akidleri arasında zikrediyorlar. Paranın kiralınmasını ise icare bahsinde ayrıca ele alıyorlar riba olduğu için değil "istihlak-i ayn üzere akdedilmiş icaredir diye men ediyorlar"<sup>89</sup> "Paranın icaresi sahih değildir çünkü para sarf ve istihlak olunarak (harcanarak) intifa olunur (yararlanılır). Ayn kabilindedir. Aynların sarf ve istihlak etmek üzere, icaresi sahih olamaz diyorlar. Mesela 100 lirayı bir sene müddetle 9 lira bedel-i icar (kira bedeli) mukabilinde icar etmek sahih değil, çünkü istihlak-i ayn üzere akdedilen icareler sahih olmazmış. İşte böyle hiçbir delil-i şeriye istinat etmeyerek yalnız icarenin tarifine istinaden paranın icaresi de men oluyor. Fıkıh ve şeriata vakıf olmayanlar da şariat-ı İslamiyyede fazla para mukabilinde para alıp vermek alelittak ribadır, nusus-ı şeriyye ile men edilmiştir zannediyorlar. Nusus-ı şeriyye ile men olunan parayı fazla para ile satmaktır, icar etmek değildir."<sup>90</sup>

Bu nakillerden de anlaşıldığı gibi Mansurizade'ye göre paranın belirli bir zaman dilimi için fazla para mukabilinde alınıp verilmesini paranın kiralınma-

86 Usul ile kelim arasındaki ilişki için bkz. Alaüddin es-Semerkandi, *Mizanü'l-Usul*, Katar 1993, 1 vd.

87 İslam Mecmuası, c2, s21, 535-541; s23, 564-566; s26, 616-619; s27, 636-639; s28, 647-650.

88 *İctihad hataları*, İslam Mecmuası, s28, 649.

89 A.g.m., 649.

90 A.g.m., 648-649.

sı olarak değerlendirmek mümkündür. Fukaha paranın kiralanmasına riba olduğu için değil harcanarak tüketilen malların kiralanmasını sahih görmedikleri için karşı çıkmışlardır.<sup>91</sup> Nassa dayanmayan bu görüşün bağlayıcılığı yoktur.

Ancak bu konuda en can alıcı nokta “Paranın satılması ile kiralınması arasındaki fark nedir?” sorusunun tatmin edici bir şekilde cevaplanabilmesidir. Mansurizade bu farkı şöyle açıklamaya çalışıyor. Şayet borçlunun paraya şiddetle ihtiyacı var diye verilecek paranın miktarı ve zaman göz önüne alınmadan karşılığında bir çok fazla para alınırsa para fazla para ile satılmış oluyor. Yok eğer verilecek paranın miktarı ve zaman dikkate alınarak ona göre münasib bir miktarda fazla para alınırsa, bu kira bedeli olur. Çünkü müddete ve paradan elde edilecek yarara göre belirlenmiştir. Bu surette para satılmış olmaz kiraya verilmiş olur.<sup>92</sup> Görüldüğü gibi Said tefeciliği paranın para ile satılması olarak değerlendirmiş ve nassların haram kıldığı riba ile özdeşleştirmiştir. Paranın icaresi olarak değerlendirdiği ve meşru olduğunu savunduğu faiz ise şu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere kanuni faizdir. “Şeriat-ı İslamiyye yalnız murabahacılığ (tefeciliği) ribadır parayı fazla para ile satmaktır diye men etmiştir. Yoksa alelittlak faiz şeriat-ı İslamiyyede men olunmamıştır. Kanun ile tayin olunan faizler şer’an memnû değildir. Çünkü paranın miktarına ve müddete göre taktir olduğundan paranın bedel-i icarından başka bir şey değildir.”<sup>93</sup>

Said paranın satılması ve kiralınması arasındaki farkı tatmin edici boyutta ortaya koyamamıştır. Paranın kiralınması hakkındaki yorumları ise fıkıhın sınırlarını iyice zorlamaktadır. Said’in bu konuyu ele almasında zaten Nizamiye mahkemelerinde uygulanmakta olan kanuni faizin tatbikinde dinen de bir sakınca olmadığına kamuoyunu ikna etme gayesinin rol oynadığı düşünülebilir.<sup>94</sup> Bu yazının hile-i şeriyeye mantığıyla kredi ihtiyacının karşılanmaya çalışıldığı

91 Fukahanın bu konudaki yaklaşımları için bkz. Kasani, *Bedaiu’s-Sanai’*, Beyrut 1986; IV, 175; Ali Haydar, *Dürer*, I, 689-690.

92 A.g.m., 649-650.

93 A.g.m., 650.

94 Osmanlıdaki kanuni faiz uygulaması hakkında bkz. Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, Ankara 1954, 128. 16 Şevval 1280 tarihli murabaha nizamnamesi (*Düstur*, Matbaa-i Amire 1286, I,268-269) faiz haddini %12, 9 Receb 1304 tarihli murabaha nizamnamesi (M.Rıfat, *Mecmua-i Unur-i Adliye*, İzmir 1315, 529-531) %9 olarak belirlemiştir.

bir dönemde kaleme alındığı düşünülürse yazıldığı dönemdeki aktüel değeri daha iyi anlaşılacaktır.<sup>95</sup>

Mansurizadenin hukuktaki değişimin zorluluğu ile ilgili düşüncelerini, İttihat ve Terakki'nin 20 Eylül 1913 tarihli kongresinde okunan raporun<sup>96</sup> "İslamiyeti esasat itibarıyla asr-ı saadete ve tatbikat itibarıyla asr-ı hazıra irca ve tevfiik etmek zarureti vardır." fıkrası münasebetiyle kaleme aldığı "Hakikat-ı İslam"<sup>97</sup> ve "Usul-i İçtihat"<sup>98</sup> risalelerinde yüksek tonda seslendirdiğini görüyoruz. Mansurizade'ye göre ezmanın tebeddülüyle ahkam tebeddül eder kuralı, icabat-ı zamana göre ahkam-ı şeriyeyi tebdil etmek İslamiyetin zarûrâtındandır, anlamına gelmektedir. Asırlardan beri bu kural yenilenmenin bir zorunluluk olduğunu İslam alemine ilan ederek "çehre-i hakiki-i İslamı" göstermeye çalışmışsa da cehalet ve taassubun muhalefetiyle karşılaşmıştır. Bu engelle karşı İttihat ve Terakki "bir fikr-i vatanerverane ve dindarane ile ahkam-ı şeriati asr-ı hazıra tevfiik ederek İslamiyete bir hayat-ı taze ifaza etmek" istemektedir.<sup>99</sup> Yazdığı iki risale ile İttihat ve Terakki'nin bu amacına katkıda bulunmaya çalışan Mansurizade Said'in bu eserlerinde Tabî Hukuk düşüncesin-

95 Ansay'ın Mahmut Esad'dan naklettiği şu ifadeler o dönemde faiz meselesinin durumunu oytaya koymaktadır: "Hala bir İslam bankası açmak arzusunda bulunanlar muamelelerin meşru olması maksadıyla ne yapmak lazım geleceğini öğrenmek için ulema mevkiini işgal edenlere müracat ediyorlar; hala gışede bir Ali Efendi Fetvası bulundurarak ribh-i mülzem-i şeri mukabilinde biçare kitabın günde nice bin kere satılması lazım geleceği cevabını alıyorlar. Eslaf-ı İzâmımız zamanlarının efkar-ı diniyyesini tammın için -gerek tarafeynce ve gerek hakim indinde hiçbir hakikatı tebdil etmediği derkar olan- böyle bir hile-i şeriyeyi icad etmemiş olsalardı acaba bu mini mini ulema bu müsteftilere ne cevap verecekler ve müsteftiler muamelelerine ne yolda devam eyleyeceklerdi. İşte böyle bir zihniyette bulunan ve o ulemanın reyine tabi olan bankerlerin Avrupa bankerlerine karşı ne acınacak halde kalacakları izaha muhtaç değildir." Ansay, a.g.e., 6. Osmanlılarda faiz uygulamalarının tarihçesi için bkz Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, Tekin yayımlar, İstanbul 1979, II, 249-259. Bu uygulamalara hukuki dayanak teşkil eden hile-i şeriyeye formülleri için bkz Ali Efendi, *Fetavay-ı Ali Efendi*, Matbaa-i Amire 1283, I, 290-293; Ali Haydar, *Dürer*, III, 326-327

96 Rapor için bkz. Bayur, 375.

97 Aydın Vilayet Matbbası, 1329, 16s.

98 İzmir Vilayet Matbası, (t.y.), 16s. Bu iki risale tarafımızdan sadeleştirilerek neşre hazırlanmıştır.

99 *Usul-i İçtihad*, 2-3.

den<sup>100</sup> oldukça etkilendiğini görüyoruz. Said'e göre "Kanunların en iyisi tabiatan ahz olunan ve kanun-ı tabiata muvafık olandır" düsturu ahkam-ı şeriyenin en mükemmel bir kanun olduğunu isbata kafidir. Çünkü şeriat hükümleri mecellede ve diğer fıkıh kitaplarında geçen temel kurallara dayanmaktadır. Bu kurallar ise tabî olarak ortaya çıkan her hal ve harekette ve tüm tabiat alanında geçerli olan tabiat hükümlerinden alınmıştır. Zarar izale olunur; zaruretler kendi miktarınca taktir olunur; bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir; ihtiyaç umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesindedir; zaruretler memnû olan şeyleri mübah kılar; adet muhakkendir; zamanın tebeddülüyle ahkam tebeddül ve teceddüt eder gibi kurallar tamamen tabiat ile uyum içinde tabî ve fitri hükümlerdir.<sup>101</sup> İslam hukuk doktrini bu hükümlere dayanarak kurulmuş ve gelişmiştir. Ancak asırlardan beri yenilenen ve değişen ihtiyaçlara rağmen eski ihtiyaçlar ve alışkanlıklar üzerine kurulmuş hükümler hala şeriat namına muhafaza edilmek istenmektedir. Nasıl olurda ihtiyaç, örf ve adet üzere kurulu hükümler o ihtiyaç, örf ve adetin zevaliyle ortadan kalkmaz. Örf ve adete dayalı hüküm, hakkında kati nass bulunsa bile ortadan kalkacağı için "Örf ile nass tearuz ederse örf tercih olunur" şeklinde bir kural ortaya çıkmıştır. "Demek oluyor ki nazar-ı şeriatte esasat-ı mütebeddeleye (değişen esaslar) müstenit olan kati nassların bile esasları değiştikten sonra hükmü yoktur."<sup>102</sup>

Mansurizade'ye göre bu değişimin gerçekleşmesini engelleyerek, eski hükümleri tamamen muhafaza etmek suretiyle, şeriatı "gayrı tabî" bir duruma sokan içtihad kısını, daha doğrusu akıl ve idrak kapısını kapatan zihniyettir.<sup>103</sup> Bu olumsuz durumu bertaraf etmek için yapılması gereken şey, fıkıhın geleneksel yapısını bir taraf bırakarak, bu gün için dayandığı temellerin geçerliliği

100 Tabî Hukuk Hakkında bilgi için bkz Orhan Münir Çağlı, *Hukuk Felsefesinde Tabî Hukuk*, Tahir Taner'e Armağan, İstanbul 1956, 217-262. Mansurizade'den önce yeni Osmanlılar İslam hukuku ile Tabî Hukuk arasında bir ilişki tesisine teşebbüs etmişlerdir. Bkz Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 1991, 135-142.

101 *Hakikat-ı İslam*, 3-6. Kurallar için bkz Mecelle madde 20, 25, 31, 22, 2, 32, 21, 36, 39.

102 *Hakikat-ı İslam*, 6-7.

103 *Hakikat-ı İslam*, 9.

kalmamış hükümleri atarak, şeriatın tabi esaslarına istinad eden kurallar çerçevesinde yeniden fıkhi hükümler vaz ve tesis etmektir. Bu suretle “esas itibarıyla asr-ı saadete, tatbikat itibarıyla asr-ı hazıra tevfiik ve irca olunmuş” hükümlere ulaşmak mümkün olacaktır. Ve hakikatte şeriat namı yalnızca bu hükümlere verilebilir. Çünkü şeriat meselelerin formal kalıpları değildir. Şeriat, Kur’an nasslarının bile dayandığı temel ilkeleri korumaktır. Kendi ifadesiyle “*Şeriat mesail-i müdevvenenin eşkali değildir. Şeriat nusus-ı Kur’aniyye’nin bile istinat ettiği esasatı muhafaza etmek demektir.*”<sup>104</sup>

Görüşlerine satırbaşlarıyla temas etmeye çalıştığımız Mansurizade Said, klasik fıkıh sistematığının yerine, toplumun taleplerini karşılayacak bir hukuki yapılanmanın gereğini çeşitli vesilelerle vurgulamış, kamu gücünün yasama yetkisini ve hukukî hükümlerde gaî yorumu ön plana çıkarmıştır. O dönemde meselelere benzer bir perspektifle yaklaşan diğer bir hukukçu da Mansurizade’nin hemşehrisi İzmirli Seyyid Bey’dir.

### Seyyid Bey (1873-1924)<sup>105</sup>

Daha ziyade hilafetin kaldırılması sırasında mecliste yaptığı meşhur konuşmasıyla tanınan Seyyid Bey, “Usul-i Fıkıh Dersleri” başlığıyla kaleme aldığı eserlerinde<sup>106</sup> İslam hukukunun tarihsel gelişimini, kaynaklarını, içtihad ve taklid konularını tenkitçi bir bakış açısıyla ele almış, irade hürriyeti, adalet meselesi gibi hukuk felsefesinin temel konularına İslam kültür birikiminin verileri çerçevesinde yaklaşmıştır. Konulara vukufiyeti ve yorumlarının orijinalliklerinden dolayı eserleri bugün dahi ilmi ve aktüel değerini muhafaza etmektedir. Biz eserlerinden hareketle Seyyid Bey’in İslam hukuku ile ilgili bazı düşüncelerine temas etmek istiyoruz.

Seyyid Bey öncelikle devrindeki muhafazakar tutımdan ve içtihatlarla dini özdeşleştiren anlayıştan yakınmaktadır. “Zamanımızda hukuki bir mesele hakkın-

104 *Hakikat-ı İslam*, 16.

105 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Hasan Basri Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları*, (y.y.) (t.y.), 325-326; Kara, *İslamcılık Düşüncesi*, I, 177-178.

106 *Usul-i Fıkıh Dersleri*, *Cüz-i Evvel*, *Medhal*, İstanbul, Matbaa-i Amire 1333, 330s; *Usul-i Fıkıh Dersleri Mebahisinden İrade Kaza ve Kader*, Dersaadet, Kader Matbaası 1338, 324s. Birinci esere *Medhal*, ikinci eser *U.F.Dersleri* şeklinde atıf yapılacaktır.

da Hanefi fıkıh kitaplarında mevcut herhangi bir içtihadî meseleye aykırı görüş ileri sürülse veya devletçe bir kanun maddesi tanzimine teşebbüs edilecek olsa, o görüş ve teşebbüs diğer fıkıh mezheplerine uygun olsa bile hakaik-i şeriyeden gafil bazı zevat tarafından derhal şer'an caiz değildir hükmü veriliyor. Hiç düşünülüyor ki şeriat başka fukahanın rey ve içtihadından oluşan fıkhi meseleler yine başkadır ve Hanefi mezhebi ile diğer fıkıh mezhepleri arasında şer-i şerife nazaran hiçbir fark yoktur.”<sup>107</sup> İctihatlar prensip itibarıyla eşdeğer geçerliliğe sahip olduğuna göre kamu otoritesi kanun vaz ederken herhangi bir müctehidin içtihadıyla bağlı değildir. Hangi müctehidin içtihadını zamanın ihtiyacına muvafık bulur ise onu tercih eder. Bu hususa tam yetkilidir.<sup>108</sup>

Seyyid Bey'e göre içtihatların özelliği ortaya çıktıkları çevrenin ürünü olmalarıdır. “İhtimal ki bir müctehidin içtihatları kendi zamanının toplumsal durumuna ve hukuki olaylarına uygundur. Ancak onun bütün içtihatlarının zamanımızın toplumsal durumuna ve hukuki muamelelerine uygun olacağını tasavvur etmek, vaktiyle Mecelle Cemiyetinin yaptığı gibi, safderuluk ve hayatı taktir etmemek olur. Zamanımızda hayat şartları çok değişmiştir. Çağımızın hayat şartları ile müctehitlerin yaşadığı dönemin hayat şartları arasında aradaki zaman farkı kadar büyük bir fark vardır. bu durum doğaldır. Çünkü her zamanın farklı bir hayat tarzının bulunması hayat kanununun yani ilahi sünnetin gereğidir. Hal böyle iken “medeniyet-i haziranın” ortaya çıkardığı akit ve sözleşme türlerini, bir müctehidin bundan bin yıl önce ortaya çıkan hukuki meselelere uygulanmak üzere yaptığı içtihatlara uydurmaya çalışmak imkan haricindedir.”<sup>109</sup>

Seyyid Bey yalnızca hanefi mezhebi çerçevesinde kaldığı için Mecelle'yi eleştirmekte, Mecelle'nin günün şartlarına uymayan hükümlerinin diğer mezheplerin içtihatlarından da yararlanarak düzeltilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>110</sup> Hükümet kanun yaparken insanların ve çağın ihtiyaçlarına uygun buldu-

107 *Medhal*, 148.

108 *Medhal*, 146-147.

109 *Medhal*, 148-149.

110 Mesela Hanefi mezhebi çerçevesinde tarafların akitlerde şart koşma yetkisi oldukça sınırlıdır. Halbuki çağın tüm hukuki muameleleri “sözleşme serbestliği” esasına dayanmaktadır. Seyyid Bey'e göre bu esasa uygun olan İbn Şübrüme'nin görüşüne göre düzenleme yapılmalıdır. Bu husus ve Mecelle'ye yönelik diğer eleştirileri için bkz *Medhal*, 149-159. Mecellenin Hanefi mezhebi çerçevesinde kaldığı için eleştirilmesi

ğu içtihatları tercih etmeye fikhen ve şer'an yetkilidir. Daha doğrusu milletin ve devletin içinde bulunduğu duruma göre mecburdur. Bunu taktir etmemek şeriatı da, fikhı da, hayatı da, hükümetin fonksiyonunu da bilmemek demektir. Bu konuda Avrupa hukuk literatüründen yararlanmakta bir sakınca yoktur. Çünkü hikmet müslümanın zayi edip aramakta olduğu öz malıdır. Ama "ihtiyacı hakiki" gerçekleşmedikçe fikhı tamamen bir tarafa atarak Avrupa kanunlarını körü körüne tercüme ederek uygulamaya koymamalıdır. Her şeyden ziyade bu hususta ifrat ve tefritten kaçınmak gereklidir.<sup>111</sup>

Seyyid Bey bu uyarılarının açık fikirli basiret sahiplerine yönelik olduğunu ifade etmiş, taasubun iliklerine kadar işlediği, kalplerinin derinliklerine kök saldığı, alim geçinen birtakım cahillere seslenmediğini söylemiştir. Çünkü bu tip insanlar dialogla yola gelmez, hakikatı ancak olayların ve zamanın dayatması karşısında tasdik ederler. Ama onlar tasdik edinceye kadar hükümet Avrupa kanunlarını tercüme ederek uygulamaya mecbur olacaktır. Nitekim ticaret, ceza ve muhakeme usulü kanunlarında böyle olmuştur. "İşte o zaman gözler açılacak, ve pek acı nedametler hissedilecek ama iş isten geçmiş bulunacaktır."<sup>112</sup> Görüldüğü gibi Seyyid Bey muhafazakar fıkıh anlayışı değiştirilmezse batı hukuku resepsiyonundan başka çare olmadığını 1914 de, Medeni kanunun kabulünden on iki yıl önce dile getiriyordu.

Seyyid Bey İslam hukukundaki tıkanıklığı aşmak için ilk dönem fakihlerince yaygın bir biçimde kullanılmasın rağmen usul-i fıkıh literatüründe yeterli ilgiyi görmeyen maslahat konusu üzerinde durmuştur.<sup>113</sup> Bu konuda fikhın uygulaması ile usulün teorisi arasındaki çelişkiye dikkat çekmiştir. "Usûliyyûnun bu babdaki nazariyyatı ile fukahanın tatbikat-ı fikhiyyesi bir birine uymuyor. Hatta aynı zat usule dair yazdığı kitabıda başka, fıkha dair yazdığı eserde başka söylüyor." Bu çelişkili duruma örnek olarak İmamü'l-Haremeyn el-Cüveyni'yi veren Seyyid Bey<sup>114</sup> Hanefi fakihlerinin de aynı durumda olduğunu söylemek-

---

hususunda bkz. Ebu'l-ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, Ankara 1996, 171 vd.

111 *Medhal*, 161-162.

112 *Medhal*, 330.

113 *U.F.Dersteri*, 255-312.

114 Seyyid bey'in Cüveyni hakkındaki değerlendirmesi Karafi'ye dayanmaktadır. Bkz *Şerhu Tenkihi'l-Fusul*, Mısır 1993, 446-447.

tedir. “Onlar da usul kitaplarında maslahat-ı mürsele ile amel etmek caiz değildir diyorlar da<sup>115</sup> sonra fıkıh kitaplarında yani tatbikat-ı fihhiyyede öyle meselelerin cevazına hükmediyorlar ki bu hükümler maslahat-ı mürsele ile amelden başka bir şey değildir.”<sup>116</sup>

Maslahatı etkin bir biçimde kullanabilmek bu yolla klasik fıkıhın kalıplarını aşabilmek için Seyyid Bey, Necmüddin et-Tufi'nin maslahat hakkındaki görüşünü ön plana çıkarmıştır. “Avrupa’da dolaşmış, feyyaz bir muhit ve iklimde yetişmiş olsaydı her halde nadirü’l-emsal (eşine az rastlanan) bir alim olacağına, asrının ferdi mertebesini ihraz edeceğine şüphe edilmezdi” ifadeleriyle Tufi'nin ilmi şahsiyetinden övgüyle bahseden Seyyid Bey onun görüşlerini – oldukça geniş bir yoruma tabi tutarak- şöyle sunmuştur: Tufi’ye göre Şariin “Zarar vermek ve karşılık olarak zarar vermek yoktur” sözü maslahat prensibi-ne dayanmaktadır. Tufi bu hadisi yorumlarken öyle bir noktaya gelmiştir ki “Maslahat ile Kur’an çatışırsa maslahat tercih olunur noktasına varıyor ve ben bu hüküm ve kararı yine Kur’an’dan istinbat ettim. Çünkü maslahat maksud-ı şaridir. Şeri hükümler insanların maslahatını temin içindir, diyor. Ve Şariin maksadı da insanları bu noktaya irşaddır. Zira örfler zamanla tebeddül eder, bu tebedülatla hukukun eşkali (formları) da tebeddül eder. Bin...yüz sene mukaddem vaz edilmiş bir kaideyi şimdi tatbik edemezsin Bunun sınırları ve çemberi altında insanları tutamazsın. Zaman ve tabiat bunları kaldırır ve zamana adem-i tevafuk ve tetabuktan (uyumsuzluktan) dolayı bunlar kendiliğinden kalkar, diyor. Bunu tevlid eden hep maslahattır. Bu, her şeyin ahkamını, fıkıhın ahkamını bile değiştirir, diyor.”<sup>117</sup>

Bu ifadelere dikkat edildiği zaman, her ne kadar atıf Tufi’ye yapılmışsa da, konuşanın Seyyid Bey olduğunu görmemek mümkün değildir. Seyyid Bey zamanındaki muhafazakar anlayış karşısında kendi kanaatlerini Tufi'nin ilmi karizmasına sığınarak ifade etmiştir. Seyyid Bey’in dile getirdiği bir çok hususu Tufi'nin metninden çıkarmak müşküldür. Tufi, maslahata öncelik verilmesi gereken alanı muamelatla sınırlandırdığı halde Seyyid Bey ona atıfla ceza hu-

115 Bkz İbn Emiri'l-Hâc, *et-Takrir ve't-Tahbir*, Beyrut 1983, III, 286; Emir Padişah, *Tey-siru't-Tahrir*, Beyrut (t.y.), IV, 171.

116 *U.F.Dersleri*, 275.

117 *U.F.Dersleri*, 91.



kukunu da bu alana sokmuştur.<sup>118</sup> İslam dünyasında geçmiş dönemlerde görülen fikir hürriyetine ilim, hikmet ve marifet asrı olarak nitelenen 20. asrın başlarında rastlanmadığından Seyyid Bey'in "Bu gün bir kimse selefin eserlerinden istişhad etmeksizin sırf kendi mütaleat-ı müdellelesine istinaden böyle bir fikir dermeyan edecek olsa derhal 'şer'an caiz değildir' zemzemesiyle kıyamet kopar!"<sup>119</sup> şeklindeki sözleri neden kendi görüşlerini Tufi'nin gölgesinde ifade etmek ihtiyacı hissettiğini yeterince ortaya koymaktadır. Seyyid Bey Tufi'nin maslahat hakkındaki görüşünden, Ebu Yusuf ve ona tabi olan Hanefi fakihlerinin örf hakkındaki görüşlerinden hareketle kamu hukuku, borçlar hukuku ve ticaret hukuku sahalarında maslahat prensibine öncelik verilme gerektiğini, bu işlemin nassların yorumlanması ve sınırlandırılması (beyan ve tahsis) anlamına geldiğini savunmuştur.<sup>120</sup>

Seyyid Bey'in maslahat konusuyla bağlantılı olarak nassların gaî (teleolojik/amaçsal) yorumu üzerinde durduğunu görüyoruz. Mansurizade'nin kanun ve şeriat ayırımıyla izah ettiği Hz. Ömer'in müellefe-i kulub hakkındaki uygulamasını Seyyid Bey ayetin gaî yorumuyla izah etmiş, bu izahını da fıkıh literatüründen çıkardığı "Bir illet-i gaiyyeye mübtteni olan bir hüküm o illetin intifasıyla müntefi olur"<sup>121</sup> (Ereksel bir amacı gerçekleştirmeyi hedefleyen bir hüküm o amaç ortadan kalkarsa ortadan kalkar) ve "Bir faide-i matlubenin istih-sali için meşru olan bir hüküm, icrası halinde o faidenin zıddını istilzam ederse batıl olur."<sup>122</sup> (Belli bir yararı elde etmek için meşru olan bir hüküm uygulanması halinde o yararın tam tersini gerektirirse batıl olur.) kurallarına dayandırmıştır.<sup>123</sup> Bu kuralları meselemize uygularsak Hz. Peygamber zamanında müellefe-i kuluba zekat verilmesi müslümanları onların zararından korumayı amaçlıyordu. Bilahare müslümanlar güçlenince bu uygulamanın gerekçesi ortadan kalktı. Üstelik ödemeye devam edilmesi müslümanların prestiji açısından olumlu

118 *U.F.Dersleri*, 293.

119 *U.F.Dersleri*, 294.

120 *U.F.Dersleri*, 294-297.

121 Bu kuralın dayanağı için bkz Kasani, *Bedaiu's-Sana'i*, II, 45; İbnü'l-Hümmam, *Feth*, II, 201; Zeylai, *Tebyinü'l-Hakaik*, I, 296.

122 Bu kuralın dayanağı için bkz Kurlani, *el-Kifaye*, Beyrut 1986, II, 202 (*Fethü'l-Kadir* ile birlikte)

123 *Medhal*, 17-19; *U.F.Dersleri*, 306-311.

olmadığı gibi hükmün konuluş amacı olan dinin yüceltilmesi (i'zâz-ı din) espriyle bağdaşmamaktaydı. Bu hususlara istinaden ödeme durdurulmuştur.

Seyyid Bey bu bağlamda, yine Tufi'yi referans vererek, nassların yorumu hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Nassın mevzuu bulunan maksad ve maslahat neyi icab ediyorsa onunla amel olunur. Şu halde böyle bir tearuz vuku bulunduğu zaman o nassın mübteni bulunduğu maksud-ı Şari'e bakılır. Eğer o maksad, bilahare ahvalin tebeddülü hasebiyle hükm-i mânsusun lağvini icab ediyorsa ilga, tebeddülünü iktiza ediyorsa tebeddül olunur. Bu surette yine o nass ile amel edilmiş demek olur. Bu keyfiyyet nassı nesh ve tatil (devre dışı bırakmak) değildir. Belki onun zahiren ifade ettiği umumunu ve bütün zamanlara şumülünü tahsis ve hükmünü beyandır. Nass yine o nassdır. Tesir ve iktizası bakidir. O değişmemiştir. Değişen onun hükmüdür. Bu cihetle değişen muktezi değil muktezadır. Yani nass ve iktizası değişmiyor, o hali üzere bakidir. Yalnız onun muktezası olan hüküm değişiyor. Evvelki hüküm yerine hasbe'z-zaman (zamana göre) başka bir hüküm kaim oluyor. Her iki hüküm de yine o nassın muktezasıdır. Çünkü maksad aynı maksaddır. Nassın mübteni olduğu maslahattır. Hükümler maksad ve maslahata musıl olan (ulaştıran) aletler ve vesilelerden ibarettir. Maksud bizzat (bizzat amaç) değildir.”<sup>124</sup> Seyyid Bey'in ifadelerinde neredeyse hukuk emniyetini ihlal edecek derecede gaî yoruma öncelik verildiğini görmekteyiz.

Kurtuluş savaşı sonrası İzmir mebusu olarak meclise giren, Adliye Vekilliğine getirilerek yıldızı parlayan Seyyid Bey, saltanatın kaldırılması ve hilafetin bir kurum olarak muhafazası sürecinde kaleme aldığı “Hilafet ve hakimiyet-i Milliye”<sup>125</sup> adlı kitabıyla; Hilafetin kaldırılması sürecinde Mecliste yaptığı, daha sonra “Hilafetin Mahiyet-i Şeriyyesi” başlığıyla kitaplaştırılan<sup>126</sup>, konuşmasıyla fıkıh literatürüne ve İslam kültürüne olan vukufiyetinin de yardımıyla bu uygulamalara teorik destek sağlamıştır. Seyyid Bey hilafetle ilgili konuşmasının sonunda yapılacak hukuk inkılabı için acele edilmemesini, mem-

124 *U.F.Derslari*, 311. Ayrıca bkz Kaşif hamdi Okur, *İslam Hukuk Metodolojisinde Mü-nasebet Kavramı*, A.Ü.S.B. Enstitüsü, Ankara 1997, 98-99 (yayımlanmamış yüksek lisans tezi)

125 (y.y.) (t.y.), 78s.

126 T.B.M.M. Matbaası, Ankara (t.y.), 63s.

leketin sosyal yapısına, örf ve adetine uygun kanunlar yapabilmek için gerek batı gerek doğu hukuk literatürü üzerinde geniş çaplı araştırmalar yapılması gerektiğini ileri sürmüştür. Almanların medeni kanunlarını 15 yıllık bir çalışma sonucu meydana getirdiklerine dikkat çeken Seyyid Bey'e göre böyle bir çalışmaya gidilmez de herhangi bir kanunun tercümesi cihetine gidilirse ortaya çıkan kanun "Türkün ruhundan doğan kanun" olamayacağı gibi iki günde bir tadile muhtaç kalacaktır.<sup>127</sup> Seyyid Bey bu düşüncesi doğrultusunda aile hukuku ve borçlar hukuku alanında kanunlar hazırlamak için komisyonlar kurmuşsa da bu komisyonların çalışması sonucu beklenen nitelikte tasarılar hazırlanmamıştır.<sup>128</sup> Bu arada Seyyid Bey de parlamentodan çekilerek Daru'l-Fünun'daki hocalık hayatına dönmüş, bir süre sonra da vefat etmiştir.<sup>129</sup> Komisyonların Hukuk-ı Aile Kararnamesini ve Mecelle'yi aşamayan muhafazakar zihniyetleri kadar, Cumhuriyetle birlikte başlayan yeniden yapılanma dönemini ve bu dönemin taleplerini yeterince taktir edememeleri batı hukukuna dayalı bir resepsiyon sürecini hızlandırmıştır.<sup>130</sup>

Seyyid Bey İslam hukukunun bir zihniyet yenilenmesine ihtiyaç duyduğunu farketmiş, çeşitli vesilelerle bunu dile getirmiş, maslahat düşüncesini ve nassların gaî yorumunu ön plana çıkartmıştır. Değerlendirmeleri ilmi kıymet ve orijinalitelerini bugün de korumaktadır. Kanaatimizce eserlerini klasik usul-i fıkıh çizgisini açacak bir İslam hukuk felsefesinin ilk habercisi olarak görmek mümkündür.

## Sonuç Yerine

Üstad Cemil Meriç'e göre zorlanmadan, mecbur kalmadan düşünmez insan. Düşünce bunalımlı dönemlerde neşv ü nema bulabilir; sıkıntılara çare

127 *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyesi*, 62-63.

128 Bu komisyonların çalışmaları için bkz Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku-Umumi Esaslar*, c1, cüz 1, İstanbul 1959, 71-74; Aydın, 236-237. Aile hukuku tasarısının metni için bkz, Ansay, *Eski Aile Hukukumuz Bir Nazar*, 57-131. Cumhuriyet döneminde Medeni kanunun kabulü öncesi kanunlaştırma teşebbüslerinin genel bir değerlendirmesi için bkz. Velidedeoğlu, 71-79; Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, Ankara 1996, 183-189; Halil Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Konya 1988, 306-310.

129 Kara, *İslamcılık düşüncesi*, I, 177.

130 Bu hususta bkz Ansay, *Eski Aile Hukukumuz Bir Nazar*, 135.

bulma endişesinin ürünüdür. Tanzimat'tan beri devam eden süreçte özellikle II. Meşrutiyet döneminde orijinal düşüncelerin ortaya çıkmasına yetecek kadar sıkıntı ve bunalım yaşanmıştır. Bu devirde yazan, çizen, tartışan Osmanlı aydınları imparatorluğun sosyal ve siyasal yapısını koruyabilmek için, bir çok alanda tatbik edilmek üzere çeşitli formüller ileri sürmüşler; eğitimleri, aşına oldukları kültür ve hayata bakışları nisbetinde çok renkli bir yelpazenin farklı kanatlarını oluşturmuşlardır. O devirdeki fikir hareketleri çeşitli boyutlarıyla, özellikle ilahiyat alanında, araştırmacılarını beklemektedir. Bu yazıda İslam hukuk zihniyetinin yenilenmesi sorunu ile ilgili bazı görüşlere dikkat çekmeğe, bu arada değerlendirmelerini orijinal bulduğumuz iki hukukçunun yaklaşımlarını satırbaşlarıyla tanıtmaya çalıştık. Verilen örneklerden anlaşılacağı gibi ülkemizde 1990 lı yıllarda değerli bilim adamı Fazlur Rahman'ın eserleriyle gündeme gelen ve "tarihsellik" kavramı etrafında tartışılan Kur'an'ın hukuki düzenlemeleri ile ilgili meselelerin bir çoğu, bu asrın başlarında Osmanlı aydınları tarafından, klasik islam kültürünün kavramlarına yeni anlamlar yüklenerek çeşitli boyutlarıyla tartışılmışsa da bu durum henüz ilim adamlarımızın ve entellektüellerimizin yeterince dikkatini çekmemiş gözükmektedir. Söz gelimi Fazlur Rahman'ın yaklaşımıyla Gökalp'in, Seyyid Bey'in, Mansurizade Said'in görüşlerini mukayese eden bir etüde henüz rastlanmamıştır. Abdülkerim Suruş'un "ayrıntılı" ve "ayrıntısız" din anlayışları hakkındaki görüşleri ile Mansurizade ve Yaltkaya'nın Cevazın şeri bir hüküm olmadığı noktasından hareketle ulaştıkları sonuçların mukayesesi de araştırmacısını beklemektedir.

Ülkemizde 1960 lı yıllardan bu yana Arap dünyası, Hind alt kıtası, İran ve Batı dünyası kökenli tercüme eserlerin gölgesinde kalan İslami düşüncenin bir geleneği, bağımsız bir hüviyeti olduğunu söylemek zordur. Pusulanın ibresinin değişmesi gibi çeşitli dönemlerde farklı menbalardan yapılan tercümelerin gölgesinde filizlenmeye çalışan Türkiye'deki İslami düşüncenin bir geleneğe otur-  
tulabilmesi için zincirin kopan son halkasına yani Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e geçiş sürecindeki düşünce köklerine inmeyi faydalı buluyoruz. Ancak kuvvetli köklere istinat eden, sürekliliğini muhafaza edebilen düşünceler çeşitli menbalardan beslenme, bünyesine yaptığı aşularla kendini yenileme şansına sahip olabilirler. Böyle bir geleneği tesis edemeyenlerin, hakim olan bilgi odaklarının fikriyatını bir ilmihal gibi ezberlemenin ötesinde yapabilecekleri fazla bir şey yoktur.

Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5

## İbrahim Müteferrika ve İlk Türk Matbaası

*Şerif Korkmaz\**

Avrupa'dan şuurlu bir şekilde iktibasların yapıldığı devir Lale Devri olarak adlandırılan 1718-1730 yılları arasındır. Bu dönemi ilk mağlubiyetlerin acısını duyan bir neslin yaşadığı bir devir olarak değerlendirebiliriz. Mümtaz Turhan bu devri "*serbest kültür değişmelerinin*" yapıldığı bir dönem olarak mütala etmektedir.<sup>1</sup> Lale Devri'nde Avrupa'ya bilhassa Fransa'ya, Avusturya'ya ve İngiltere'ye izlenimlerini bildirmek, buldukları memleketlerin gelişmelerinin sebeplerini, eğitim sistemlerini incelemek için ilk defa elçiler gönderilmiş ve Batı ile daha sıkı ilişkiler kurulmuştur. Lale devri Türkler için parlak bir uyanma devri olmuştur.<sup>2</sup> Fakat bu devrin en büyük ve en tesirli yeniliği şüphesiz İbrahim Müteferrika ile Sait Efendi'nin birlikte açtıkları matbaadır.

Türklerin basılmış kitapla ilk tanışıklıkları, Balkan ve Güney Doğu Avrupa halkları yoluyla olmuştur. Daha 1470 yıllarında Türklerin hakimiyeti altın-

\* Araş. Gör., Gazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

1 Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul 1987, s. 136.

2 Daha Geniş Bilgi İçin Bak., Ahmet Refik, *Lale Devri*, İst., 1932, 5. Tabii, s.73-102.

daki Balkan topraklarında, Venedik'te Yunan ve Slav dillerinde basılmış kitaplar yayılmaya başlamıştı.<sup>3</sup> İstanbul'da, ilk Türk matbaası kurulmadan önce çeşitli azınlıkların matbaaları faaliyet gösteriyordu. 1492'de İspanya'dan Türkiye'ye göç eden David ve Samuel Nahmias tarafından ilk Musevi matbaası İstanbul'da kuruldu. Daha sonra Ermeni matbaası Sivashlı Apkar Tıbir tarafından 1567'de kuruldu. 1627 yılında da Nicodemus Metaxas ilk Rum matbaasını kurdu.<sup>4</sup>

İbrahim Müteferrika Macaristan'da ( Bugünkü Romanya'da Cluj) Koloszar şehrinde muhtemelen 1674'de doğmuştur. Kalvinist olduğu iddia edilen fakir bir Hıristiyan Macar ailesindedir. Asıl adı ve ailesi bilinmiyor. Doğduğu şehrin Kalvinist kolejinde rahip olmak için okurken, 1692 ya da 1693'de Tökoly İmre'nin, Habsburg'lara karşı ayaklanması sırasında Osmanlı askerlerinin eline esir düşmüş, İstanbul'a getirilmiş ve köle olarak satılmıştır. Kendisini kurtarmak için Macarlardan hiç kimse fidye-i necat vermediğinden, efendisi de çok zalim bir adam olduğundan, kölelik hayatına dayanamayarak zor altında Müslüman olmuştur. İbrahim adını almış, Türkçe'yi, İslam bilimlerini çabuk öğrenerek yükselmiştir.<sup>5</sup>

Bu şekilde hülasa ettiğimiz bilgiler, İbrahim Müteferrikadan bahseden Szernak, Karacson, Simonffy ve H. Kun gibi Macarlar, Toderini, Von Hammer, Babinger ve Mordtman gibi Avrupalı yazarlar, Ebuzziya Tevfik, Bursalı Mehmet Tahir, Ahmet Rasim, Ahmet Refik, Selim Nüzhet Gerçek, Adnan Adıvar gibi Türk yazarlar tarafından biraz genişletilerek biraz daraltılarak tekrarlanmıştır. Özellikle İ. Müteferrikanın menşei, esirliği, köleliği, ihtidasi hakkındaki hikaye kesin bir kanaat halinde bir yazardan diğerine kendiliğinden geçer. İddianın aslımı araştırmaya lüzum görmeyecek kadar kesin bir şekilde, yazarlardan çoğu bunu kabul etmiştir.<sup>6</sup>

3 A.D.Jeltyakov, Türkiye'nin Sosyo-Politik ve Kültürel Hayatında Basın (1729-1908), Moskova 1972,s.19.

4 Selim Nüzhet Gerçek, Türk Matbaacılığı 1, Müteferrika Matbaası, İst., 1939, s.26-29., Yazmadan Basmaya: Müteferrika, Mühendishane, Üsküdar, Yapı Kredi Yay., İst., 1996, s.5.

5 Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaslaşma, Tarihsiz, s. 51

6 Daha Geniş Bilgi İçin Bak., Niyazi Berkes, "İlk Türk Matbaası Kurucusunun Dini ve Fikri Kimliği" Belleten, Cilt. XXVI,Sayı, 104 (1962) s. 716,Selim Nüzhet Gerçek,

İbrahim Müteferrika'nın kimliği karanlıklar içindedir, hayli de tahriflere uğramıştır. İ. Müteferrika'nın, kendi geçmişini unutmuş ya da unutturmuş bir kişi olduğundan yararlanarak tarihe sokan ve Türk yazarlarına da bir gerçek olarak kabul ettiren iki Katolik Macar olmuştur. Bunların ilki De Saussure Szernak'tır. İkincisi ise Szernak'ın belirsiz olarak yazdığı kimi noktaları bir gerçek biçimine sokan Katolik rahibi Karacson'dur.<sup>7</sup>

Müteferrikalık hükümdarla vezirlerin ve diğer hizmet sahiplerinin maiyetinde hademe nevinden olan bir kısım hizmet erbabı hakkında kullanılır bir tabirdir.<sup>8</sup> İbrahim Müteferrika, bu unvanı 1715'de Şehit Ali Paşanın mühürlenmişliğinde bulunup, Mora seferinden avdetinde sadrazamın bir mektubuyla Avusturya aleyhine hareket eden Macarların yanına tercüman tayin olmasıyla almıştır. Daha sonra da Türkiye'ye gelen Rakoçi'nin maiyetine tercüman verilmiştir. İbrahim Müteferrika, Rakoçi'nin ölümüne kadar Tekirdağ'da onun yanında tercümanlıkta kalmış, Türkçe katipliğini yapmıştır.<sup>9</sup> 1737'de Leh muahedesi-nin yenilenmesi için Kiev'de bulundu. 1737-1739'da Türk-Avusturya-Rus muharebesinde top arabaları katipliği yaptı. Türk askeri ile muharebeye giden Macarların tahriri ona havale edildi. 1738'de Orşova kalesinin Türklere teslimi müzakerelerinde vazife aldı. Eylül 1743'te Kaytak hanlarından Asmay Ahmed'in nasbı emrini Dağıstan'a götürdü. 1745'de vefat etti.<sup>10</sup>

Müteferrika'nın fikir tarafına gince, Adnan Adıvar ve Niyazi Berkes müstesna, bununla kimse ilgilenmemiştir. Müteferrika'nın kitaplarında ne dediği, gerçek fikir hüviyetinin ne olduğu başka yazarları ilgilendirmemiştir. Türk yazarları arasında daha ziyade "Basmacı İbrahim Efendi" oluşu ön plana gelmiştir. Bu yazarlardan Adnan Adıvar, Müteferrika'nın ilim tarihi ile ilgili tara-

a.g.e., s.47-49, Karacson, "İbrahim Müteferrika", TOEM, cilt 1, Sayı 3, İstanbul 1328, s.178-179, İslam Ansiklopedisi, "İbrahim Müteferrika" Maddesi, Cilt V-2, İstanbul 1950, s.896-897. Osman Ersoy, Türkiye'nin Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler, Ankara, 1959, s.27-29.

7 Niyazi Berkes, a. g. e. , s. 51, Karacson, a.g.m., s.179-190.

8 Mehmet Zeki Pakalin, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, Cilt-II, s.637-638.

9 İsmail Hakki Uzunçarsili, Osmanlı Tarihi, Cilt IV. Bölüm 1, Ankara 1982, s.159.

10 Halil Necatioglu, Matbaacı İbrahim Müteferrika ve Risale-i İslamiye, Ankara 1982, s.19-21.

fını, onun bir yazar, bir mütercim ve bir editör olarak faaliyetlerini çok güzel hulasa etmiştir.

Niyazi Berkes, onun Risale-i İslamiye adlı eserini şöyle değerlendirmektedir. "...Gerçekte bu eser ne İslam'ın savunmasıdır ne de İslam bilimleri üzerine yazılmış bir eserdir. Katolikliğe, Papalığa ve Teslis inancına hücum eden bir polemiktir..." Müteferrika'nın sanıldığı gibi Calvinist olmadığını Berkes yine şöyle anlatmaktadır. "...Gerek Müteferrika'nın zamanından önce, gerek ilahiyat öğrenciliği zamanında Macaristan'da üç Hıristiyan akidesi ve kilisesi birbiriyle savaş halinde idi. Bunlar Katolik, Calvinist ve Unitarius inançları idi. Bu sonucunu ötekilerinden ayıran yön, teslis inancını reddetmesi ve bu yüzden öteki ikisi tarafından Hıristiyanlığa aykırı, Müslümanlığa yakın sayılmasıdır. Aslında ilk önce İspanya'da Michael Servetus adında ve teslis inancını reddettiği için hayatı boyunca Katolik ve Calvinist Kiliseleri tarafından takibata uğrayan bir düşünürün başlattığı Uniteriscilik yayılmıştı. İşte, Müteferrika Servetus'in kitaplarını okumuştur. Böyle bir ilahiyatçının Habsburg ordusuna Osmanlılara karşı savaşmak için katıldığına inanmak güçtür. İslam'ı bilmeyen bir kimse olmayan, İ. Müteferrika'nın Katolik Habsburg'lu yönetimi altında yaşamaktansa Osmanlı'ya geçerek Müslüman olduğu apaçıktır.

İbrahim Müteferrika'nın iddia edildiği gibi Calvinist olmayıp Unatarius (Tektanrı) inancı geleneğine bağlı bir kişi oluşu, yalnız önemsiz bir inanç farkı meselesi değildir. Onun geldiği din geleneğinin tanımlanması, İbrahim Müteferrika'nın Türkiye'deki hayatının asıl yanlarının kökleri hakkında bizi aydınlatır. Bunlar, matbaacılık, coğrafya bilgisi ve bilimciliktir. Bunlar Avrupa'nın özellikle Hollanda ve İngiltere gibi ülkelerinde zamanın en ileri düşünürleri olan kimselere Kilisenin taassubuna karşı olan, din-devlet ayırımını savunan, inanç özgürlüğü fikrini ileri süren, hatta fizik, matematik, astronomi ve tıp alanlarında yeni bilgileri geliştiren ve Macaristan'da matbaacılığı ilerleten kimselerde görülen özelliklerdir<sup>11</sup>

Matbaanın açılışına gelince İ. Müteferrika'nın en büyük yardımcısı 1720-21 yıllarında Paris'e gönderilen Yirmisekiz Mehmet Efendi'ye eşlik eden oğlu

11 Niyazi Berkes, a.g.e., s.51,52. Adnan Adivar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1991, s.147-152



Sait Çelebidir. Reformcu Sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa “ uygarlık ve eğitim araçlarının derin bir incelemesinin yapılmasını ve Türkiye’de uygulanabilecekler üzerine bir rapor hazırlamasını” istemişti. Büyükelçilik katibi Sait Çelebi, Kral Kitaplığını ziyareti sırasında, Krallık Basımevini de ziyaret etmiş ve Saint-Simon’un tanıklığıyla “ dönüştürme, İstanbul’da bir basımevi ve bir kitaplık kurmak niyetinde olduğunu” söylemişti. Bununla birlikte, İstanbul’da bir basımevi kurma projesi, Sait Çelebi’nin Paris’te bir süre oturmasından önceye rastlar. Bu, İ. Müteferrika’nın 1715’te Viyana’da Prens Eugene’in katına yaptığı elçilik gezisinin bir sonucudur. İ. Müteferrika’nın düzenlediği görüşmeler, 1718’de İbrahim Paşa’nın iktidara gelişiyle ona İstanbul’da bir harita basımevi açmak iznini verdi. İstanbul’da hakkedilip basılan, muhafaza edilen ilk harita 1719/1720 tarihli olup ilk basılan kitaptan on yıl öncesine rastlar.<sup>12</sup>

İ. Müteferrika 1726 tarihlerinde matbaacılığın gerekliliği, önemi ve faydası üzerine Vesiletü’t-Tabaa adıyla bir risale yazarak Damat İbrahim Paşa’ya takdim etti. 28 Çelebi’nin oğlu Sait Çelebiyle beraber bir dilekçe ile matbaa açmak ruhsatını ve bunun için, şeyhülislam fetvasıyla birlikte, padişah’tan da bir ferman istemiştir. İ. Müteferrika’nın bu küçük risalesi akla çok uygun, mantıklı ve özellikle gayet inandırıcı kanıtlarla yazılmıştır. Risalede yazar, tarihte birkaç kere istila yüzünden bir çok yazma kitaplarının nasıl mahvolduğunu ve sonraları doğru yazı yazacak hattatlar kalmadığından yazmaların çoğunun yanlışlarla dolu olduğunu, halbuki basma usulü kabul edilirse, yazıların okunaklı, yanlışsız olacağını, kitapların başına ve sonuna mufassal fihristler konularak okuyucu için kolaylık sağlanacağını ve kitaplar ucuzlayarak taşranın da bunlardan faydalanacağını, şehirlerdeyse büyük kütüphaneler kurulabileceğini, özellikle Osmanlı devletinin cihatla İslamın şerefini artırdığı gibi kitap yayımlama suretiyle de İslam kültürüne hizmet edeceğini, halbuki Avrupalıların İslami kitapları bir takım yanlışlarla çoktan basmaya ve bu suretle, Doğu’dan para çekmeğe başladıklarını, eğer bir matbaa açılır da bu karın memlekette kalacağını ifade etmektedir.<sup>13</sup>

12 Gerald Duverrier, “ İlk Türk Basımevinin Kuruluşunda İki Kültür Elçisi: Savary De Breve ile İbrahim Müteferrika”, Çev., Türker Acaroglu, Belleten, LVI/215, (1992).

13 Adnan Adivar, a.g.e., s. 161, 169

Damat İbrahim Paşa, bu müracaatı bir encümen huzurunda tetkik ettirerek muvafık buldu ve müteşebbisleri teşvik etti. 1727'de ilk matbaa İstanbul'da Müteferrika'nın evinde kuruldu.<sup>14</sup> Ayrıca İbrahim Müteferrika devrin ilerlemelerine bütün mevcudiyeti ile vakıf olmaya çalışarak İstanbul'da ilk matbaayı kurduğu gibi kağıt fabrikasının da Yalova'da açılmasına gayret etti. (1744)<sup>15</sup>

Kitap basmanın şeriata aykırı olduğu iddiasıyla ulemanın basımevi açılmasına karşı geldikleri yollu çok yaygın bir inanç vardır. Gerçekte ise ulema-dan böyle bir direnme geldiğini gösteren hiçbir delil yoktur. Şeyhülislam Abdullah Efendi fetvayı hemen vermiş, ulemadan on bir kişi ilk kitabın başına konan takrizler yazmışlardır. Bunlar da kitap basmanın şeriata aykırılığından hiç söz etmemişlerdir. Matbaa açıldıktan sonra da Şeyhülislam Abdullah Efendi, İ. Müteferrika'ya basılması gerekli iki kitabı salık vermiştir. Matbaanın tashih işlerine bakmak üzere ulemadan üçü kadı, bir Mevlevi şeyhi dört kişi memur edilmiştir. Basımevi açıldıktan sonra ve işe başladıktan sonra da ulema ocağından bir karşı koyma gelmediği gibi kısa süre sonra çıkan Patrona ayaklanmasında da kitap basmaya karşı bir istek ileri sürülmemiş onu kapatma gibi bir olay da hiçbir yerde kaydedilmemiştir.

Fetvada ve fermanla sadece "Ulum-i Aliye" yani din bilimleri dışındaki bilimler üzerine yazılmış olan kitapların basılacağından söz edilir. Yalnız hattatlardan geldiği anlaşılan bir karşı koyma da büyük bir mesele durumuna dönmemiştir. Hattatların geçimini sağlayacak geniş bir alan yine de bırakılmış oluyordu. Osmanlı sisteminde meslekler imtiyazlı, beratlı loncalardı. Hattatların hoşnutsuzluğuna yol açan gerçek sebep, matbaacılığın başlamasıyla yeni bir beratlı mesleğe müsaade edilmiş olmasından ileri gelmiş olması muhtemeldir. Basmacılık II. Mahmut zamanına kadar devletçe verilen bir tekel olarak kalmıştır. Ancak gazeteciliğin başlamasından sonra özel bir girişim işi olabilmiştir.<sup>16</sup>

Londra Tarih Cemiyetinin üyelerinden Graf Marsilli'ni 1737'de Petesburg Akademisi Matbaasında basılmış olan eserinde hattatların direnişi konusunda şunları yazar. " Hakikaten Türkler kendi kitaplarını bastırmazlar. Bu da

14 İsmail Hakki Uzunçarsili, a. g. e., s. 159,161.

15 Ahmet Refik, Alimler ve Sanatkarlar, Ankara 1980 s. 295

16 Niyazi Berkes, a. g. e.,58-59

zannedildiği gibi tab'ın onlar için memnu bir iş olduğundan ileri geldiği de katiyen doğru değildir. Ancak bu keyfiyet Türklerin mübeyyiz ve müstensihlerin ekmeğine mani olmayı asla istemediklerinden ileri geldiğine şüphe yoktur. Benim İstanbul'da bulunduğum zaman bu mübeyyiz ve yazıcıların adedinin 90 bin kadar olduğunu anladım" demektedir.<sup>17</sup>

Bunlardan çıkaracağımız sonuç şudur: *Matbaacılığa karşı konan sınırlamalar şeriatın değil, Osmanlı devlet sistemine özgü lonca sınırlamalarından gelmiştir. Türkçe matbaacılığın gecikmesinde din sebepleri değil, siyasi sebeplerin bulunduğunu görürüz. İlki 31 Ocak 1729'da çıkan kitaplara bakacak olursak basılması istenilen kitapların dil, tarih, coğrafya, müspet ilimler, askerlik konularında olduğunu görürüz. ( ek kısmında ilk matbaada basılan kitapların listesi verilmiştir.) Osmanlı dilinde basımın gecikmesinin, başladıktan sonra da gelişmenin çok ağır gitmesinin sebeplerini şöyle açıklayabiliriz:*

1. Basım işininin başlaması ve yürümesi için gerekli şartlardan biri, bazı teknik ilerlemelerin olabilmesidir.
2. Basma işinin yürümesi için yeterli bir okuyucu kitlesi olması gereklidir.
3. Basma sanatının beslenmesi için yeterli kağıt üretimi olması gerekir.

Osmanlıda matbaacılığın açılışından sonraki yıllarda bu üç alandaki şartların kitap basımını geliştirecek ölçüde olmadığını gösterecek çok deliller vardır.<sup>18</sup>

Bu matbaada bizzat Müteferrika'nın yazdığı "Usulu'l-Hikem Fi Nizami'l-Umem" 1732'de 96 sahife ve 500 nüsha olarak basıldı. 53 yaşında yazdığı bu eseri I. Mahmut' a sunmuştur.<sup>19</sup>

Bu kitabın Patrona isyanından hemen sonra yazılmış ve yeni padişaha sunulmuş olmasından anlaşılıyor ki Yeniçeri ayaklanmasına karşın 1718'de başlayan fikir ölmemiştir. Bu kitabın amacı, Osmanlı devlet kuruluşunun bozulmasının, Avrupa devletlerinin güçlenmelerinin sebeplerini araştırmak, kalkınmak

17 İsmet Binark, "Türkiye'ye Matbaanın Geç Girisinin İctimai-Ruhi Sebepleri", VII. Türk Tarihi Kongresi, II. Cilt, (1981) s. 1312

18 Niyazi Berkes, a. g. e., s.63.

19 Aladar V. Simonffy, İbrahim Müteferrika, Çev. Faruk Yener, Ankara 1945, s. 12

için Osmanlı devletinin neşeri öğrenmesi ve alması gerektiğini belirtmektedir. Yazar önce üç siyasal düzenden bahseder: Monarşi, aristokrasia, demokrasia. Bunların tanımlama biçiminden bellidir ki İ. Müteferrika, bunların asıl üçüncüsüyle ilgilidir. Batıda kendisinden az önce yaşamış düşünürler gibi o da sözünü ettiği, demokrasia, parlamento, halk egemenliği yöntemlerinden ihtiyatla söz ettiği, yargısını sakladığı halde üç düzen içinde onu üstün gördüğünü gözümüzden saklayamamıştır.<sup>20</sup>

İbrahim Müteferrika, Osmanlı'nın gerilemesinin sebeplerini sekiz madde halinde şöyle sıralamıştır:

1. Kanunları uygulamamak
2. Adaletsizlik
3. Devlet işlerini ehliyetsiz ellere bırakma
4. Bilim adamlarının fikirlerine tahammülsüzlük
5. Modern askeri teknolojiye habersiz olma
6. Orduda disiplinsizlik
7. Rüşvet ve devlet servetini kötüye kullanma
8. Dış dünyadan habersizlik.<sup>21</sup>

İbrahim Müteferrika Avrupa yasa düzenlerini tanımladıktan sonra bunlarını dayandığı militer kurulları ve askerlik yöntemlerini ele alır. Bunlardan öğrenilecek yanlar olduğu tezini güçlendirmek için, Avrupa devletlerinin ve en son esir Moskof devletinin nasıl güçlendiğini, bunların karşısında Osmanlı devletinin nasıl zayıf bir duruma düştüğünü, biricik çarenin bunların yöntemlerini benimsemekte olduğunu anlatır.

İbrahim'in yeni coğrafya buluşlarıyla Avrupa ticaretinin dünya ölçüsünde genişlemekte olduğunu, Amerika kıtasının bulunuşunun önemini bildiği de görülür. Bundan dolayı fizik ve astronomi gibi bilimlerle bugünkü jeopolitik anlamdaki coğrafya bilgisinin devlet yönetimindeki önemi üzerinde durur. Bu bilgilerin gelişmediği bir ülkede güçlü bir devlet olamayacağını anlatır.

İbrahim Müteferrika ilk defa olarak Avrupa'da yeni askerlik kuruluşlarının ve bu kuruluşların gerektirdiği silah değişikliklerini, taktik ve strateji yeni-

20 Niyazi Berkes, a. g. e. , s. 54

21 Niyazi Berkes, a. g. m. , s.718

liklerini anlatırken *Nizam-ı Cedit* terimini kullanır. Bu terimi ilk defa kullanan odur. İ. Müteferrika, *Nizam-ı Cedit* dediği modern Avrupa ordu kuruluşları ve savaş yöntemleri hakkındaki fikirlerini, kitabının üçüncü bölümünde biraz ayrıntılı olarak yazar. Osmanlıların eskimiş savaş yöntemlerini uzun uzadıya eleştirerek Osmanlı ordularının yenilmelerinin bu eskimiş yöntemlerin uygulanması yüzünden olduğu sonucuna varır. Başlıca kusur, Batı dünyasındaki askerlik yöntemlerini, yeni örgütlerini, askerlik eğitimini öğrenmemekte, Batı dünyasından habersiz kalmakta bulur.<sup>22</sup>

Görülüyor ki zamanı bakımından farklı ve yeni fikirleri olan bir adamla karşılaşıyoruz. Avrupa'daki yeni siyasi rejimler hakkındaki fikirlerinde, Batının yeni düşünürleriyle kıyaslanacak kadar yenilik ve derinlik olmamakla beraber ( John Locke ile kıyasladığımızda görürüz) İbrahim'in fikirleri bize göre zamanı bakımından çok yenidir. Onun özellikle Osmanlı Devleti ile ilgili üç noktayı aydın bir şekilde kavradığını görürüz:

1. Yeni usullerin kabulü ile ıslahat yapılması zarureti,
2. Rusya'nın batılılaşmasının Türkiye'nin geleceği için önemi,
3. Batılıların Türkiye'nin yaşayıp yaşamayacağı meselesini tartışmakta olduklarıdır. Bu gözlemleriyle İbrahim Müteferrikayı Türk tarihinin öncü düşünürlerinden biri olarak kabul edebiliriz.<sup>23</sup>

Müteferrika'nın matbaasının Osmanlı'nın gözlerini dünyaya açışındaki etkisi çok önemlidir. Bu uyanışın devam ettiği ve matbaanın yüzyılın geri kalan bölümünde daha pek çok kitap basması ve Osmanlı aydınlanmasının sürmesi, bize onun bu eserinin Lale Devrinin en kalıcı mirası olduğunu açıkça göstermektedir.<sup>24</sup>

İbrahim Müteferrika ne Newton ve ne de Locke ayarında bir düşünürdür. Bununla beraber onun Türkiye'de yerleştikten sonra da mezhebdâşlarının Avrupa'da temsil ettikleri müspet ilim cereyanına karşı alakasını kesmediğini eserlerini bize nakl ve tercüme ettiğini görürüz.<sup>25</sup>

22 Niyazi Berkes, a. g. e., s. 55, 56

23 Niyazi Berkes, a. g. m., s. 718, 719

24 Stanford Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, Cilt 1, Çev. Mehmet Harmancı, İstanbul 1982, s. 323

25 Niyazi Berkes, a. g. m., s. 737

İbrahim Müteferrika'nın hizmeti görüldüğü gibi yalnız matbaa ile kalmamış, belki bizim için pek yeni sayılacak ilimlerin temel bilgilerini verecek eserler yazmış ve bu suretle memleketimizde Avrupa'nın Rönesansından ilk haberler vermiştir.<sup>26</sup>

## Kaynakça

1. **ADIVAR, A. Adnan**, Osmanlı Türklerinde İlim, Remzi Kitabevi, İstanbul 1991.
2. **Ahmet Refik**, Alimler ve Sanatkarlar, Kültür Bakanlığı Yayınları: 376, Ankara 1980.
3. **Ahmat Refik**, Lale Devri, 5. Tab. Hilmi Kitaphanesi, İstanbul 1932.
4. **BAYSAL, Jale**, " II. Rakoczi Ferenc'in Çevirmeni Müteferrika İbrahim ve Osmanlı Türklerinin İlk Bastıkları Kitaplar" , Türk-Macar Kültür Münasebetleri Işığında II. Racoczi Ferenc ve Macar Mülteciler Sempozyumu ( 31 Mayıs-3 Haziran 1976), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1976.
5. **BERKES, Niyazi**, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Doğu-Batı yay., Tarihsiz.
6. **BERKES, Niyazi**, " İlk Türk Matbaası Kurucusunun Dini ve Fikri Kimliği" , Belleten, XXVI/104, ( 1962)
7. **BİNARK, İsmet**, " Türkiye'ye Matbaanın Geç Girişinin İctimai-Ruhi Sebepleri" , VII. Türk Tarih Kongresi, II. Cilt, Ankara 1981.
8. **CARACZON (KARACUN), İmre**, " İbrahim Müteferrika" , Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası, 1/3, (1326/1910).
9. **CARLESON, Edward**, İbrahim Müteferrika Basımevi ve Bastığı İlk Eserler, Haz., Mustafa Akbulut, Türk Kütüphaneciler Derneği, Ankara 1979.
10. **DUVERDIER, Gerald**, " İlk Türk Basımevinin Kuruluşunda İki Kültür Elçisi : Savary De Breves İle İbrahim Müteferrika" , Çev., Türker Acaroğlu, Belleten, LVI/215, (1992).
11. **ERSOY, Osman**, Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler, Güven Basımevi, Ankara 1959.
12. **GERÇEK, Selim Nüzhet**, Türk Matbaacılığı 1, Müteferrika Matbaası, İstanbul Devlet Basımevi, İstanbul 1939.
13. **İSLAM ANSİKLOPEDİSİ**, " İbrahim Müteferrika" , Cilt V-2, MEB., Yay., İstanbul 1950.
14. **JELTYAKOV, A. D.**, Türkiye'nin Sosyo-Politik ve Kültürel Hayatında Basın (1729-1908 Yılları), Nauka Yayınevi, Moskova 1972.

15. **MYSTAKİDİS, B. A.**, “ Hükümet-i Osmaniye Tarafından İlk Tesis Olunan Matbaa ve Bunun Neşriyatı” , Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası, 1/5-7, (1326-1327).
16. **NECATİOĞLU, Halil**, Matbaacı İbrahim-i Müteferrika ve Risale-i İslamiye Adlı Eserin Tenkitli Metni, Ankara 1982.
17. **PAKALIN, Mehmet Zeki**, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, Cilt II, MEB., yay., İstanbul 1993.
18. **SİMONFFY, Aladar V.**, İbrahim Müteferrika, Çev., Faruk Yener, Başvekalet Matbaası, Ankara 1945.
19. **SHAW, Stanford**, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, Cilt1, Çev., Mehmet Harmancı, E Yayınları, İstanbul 1982.
20. **TODERİNİ, Giambatista**, (1728-1799), İbrahim Müteferrika ve İlk Türk Matbaacılığı, Çev., Rikkat Kunt, İstanbul 1990.
21. **TURHAN, Mümtaz**, Kültür Değişmeleri, Marmara Ün., İlahiyat Fak., yay: 16, İstanbul 1987.
22. **UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı**, Osmanlı Tarihi, IV. Cilt, II. Bölüm, 2. Baskı, TTK., yay., Ankara 1983.
23. **YAZMADAN BASMAYA** : Müteferrika, Mühendishane, Üsküdar, Yapı Kredi Kültür Merkezi, Haz; Turgut Kut-Fatma Türe, İstanbul 1996.

## EK

### İbrahim Müteferrika Matbaasında Basılan Kitaplar

1. Kitab-i Lügat-i Vankulu. Arapça-Türkçe Lügat.2 Cilt. Kitabın el yazması ile yazılmış nüshası o zaman 350 guruş iken, buna mukabil matbaada basılan nüshası bu fiyatın onda biri yani 35 guruştur. Kitap 1422 sayfadır. 1000 nüsha basıldı. (Gurre-i Recep1141/31 Ocak 1929).
2. Tühfetü'l- Bihar Fi Esfari'l-Bihar (Deniz Harpleri Hakkında Büyüklere Hediye) Katip Çelebi'nin bu eseri 150 sayfa ve ayrıca 5 harita ihtiva etmektedir. 1000 nüsha basılmıştır. (Gurre-i Zilkaade 1141/29 Mayıs 1729).
3. Tarih-i Seyyah. 1720 senesindeki Afgan-İran harplerini tasvir eder. Bu kitap İbrahim Müteferrika'yi bize mütercim olarak tanıtır. Bu eser Latince yazılmıştır. Yazarı Krozinski'dir. (Gurre-i Safer1142/26 Ağustos 1729).
4. Tarih-i Hindi Garbi El-Müsemma (Garbi Hindistan Tarihi). 182 sayfa ve 4 haritadan müteşekkildir. 500 nüsha basıldı.( Evasit-i Ramazan 1142/30 Mart- 8 Nisan 1730).
5. Tarih-i Timur Gugan. Arap müverrihi İbn-i Arabşah tarafından yazılan bu eser Nazmizade Bağdadi tarafından tercüme edildi. 250 sayfa olarak basıldı. (Gurre-i Zilkaade1142/ 18 Mayıs 1730)

6. Tarih-i Misru'l-Cedit. Eski ve yeni Mısır'ın tarihine aittir. Kahire'de yüksek mahkemenin katibi Suheybi Efendi tarafından yazılmıştır. 2 Cilt 212 sayfadır. 500 nüsha basıldı. (Gurre-i Zilhicce 1142/ 17 Haziran 1730).
7. Gülsenî Hulefa. Bağdat tarihine ait olup, Nazmizade Bağdadi tarafından yazıldı. 260 sayfa olarak 500 nüsha basıldı. (Gurre-i Safer 1143/16 Agustos 1730)
8. Grammaire Tur-que-ou methode courte et facile pour apprendre la lanqou turque-İki dille (Fransızca-Türkçe) yazılan bu eser Türk grameri yahut Türk dilini öğrenmek için kısa ve kolay metodu anlatır. Kitabın yazarı Peter Johann Babtist Holderman S. J. Adında bir kişidir. Eserin kaç adet basıldığı bilinmemektedir. (1730)
9. Usulu'l- Hikem Fi Nizamü'l-Ümem. İbrahim Müteferrika yazmıştır. 96 sayfa olarak 500 nüsha basıldı. (Evasit-i Saban 1144/ 8-17 Subat 1732).
10. Fuyuzaat-i Mıknatisiye. İbrahim Müteferrika tarafından yazıldı. 46 sayfa olarak 500 nüsha olarak basıldı. (Gurre-i Ramazan 1144/ 27 Şubat 1732).
11. Cihannuma. Katip Çelebi'nin eseridir. 1396 sayfa ve 39 harita ihtiva etmektedir. Bu kitap yalnız bilim adamları tarafından değil, öğrenmeye hevesli geniş halk kitlesi tarafından da büyük rağbet görmüştür. 500 nüsha olarak basıldı. (0 Muharrem 1145/ 3 Temmuz 1732).
12. Takvimü't-Tevarih. Katip Çelebi'nin 494 sayfalık Adem ve Havva'nın Cennetten kovulmasından, 1648 senesine kadar dünya hadiselerini anlatır. Eserin 1648'den 1731'e kadarki hadiseleri anlatan son kısmı Emir Buhara Seyh ve bu tarihten, eserin basıldığı 1733 senesine kadar ki vukuatı da bizzat İbrahim Müteferrika yazmıştır. 500 nüsha basıldı. (Gurre-i Muharrem 1147/ 14 Haziran 1733).
13. Tarih-i Naima. Cilt 1, (Evasit-i Muharrem 1147/13-22 Haziran 1734); Cilt 2, Evasit-i Cemaziyelevvel 1147/9-18 Ekim 1734). 1438 sayfadır. İbrahim Müteferrika'nın bir önsözünü ihtiva etmektedir. 1592-1659 seneleri arasındaki tarihi yazar. 500 nüsha olarak basıldı.
14. Tarih-i Rasit. 554 sayfa olup, vak'anüvist Mehmet Raşit Efendi tarafından yazılmıştır. Eser 1660-1721 seneleri arasındaki vak'ayı ihtiva eder. (Gurre-i Zilkaade 1153/17 Şubat 1741).
15. Tarih-i Çelebizade. Şeyh Asım Efendi tarafından yazılmış olup, 311 sayfadır. 1721-1728 arasındaki olayları anlatır. (Gurre-i Zilhicce 1153/ 17 Subat 1741).
16. Ahval-i Gazavat Der Diyar-i Bosna (Bosna'da Harp Halleri) 82 sayfadır. 1736-1739 senelerinin olaylarını ele alır. Hakim Ömer Efendi tarafından yazıldı. (Gurre-i Muharrem 1154/ 19 Mayıs 1741).
17. Kitab-i Lişanü'l Acem (Ferhenge-i Su'uri). Suuri Hasan Efendi tarafından yazıldı. 2 Cilt, 904 sayfadır. (Gurre-i Şaban 1155/ 1 Ekim 1742).

İbrahim Müteferrika ölümüne kadar 17 eser basmıştır. Hepsini 23 cilt 12500 nüshadır.



## İbrahim Müteferrika'nın Bastığı Haritalar

1. 1132/1719'da Hazırladığı Marmara Haritası; Muhtemelen Damat İbrahim Paşa'ya sunulmuştur.
2. 1137/1724-25 Tarihli Karadeniz Haritası.
3. 1142-1729 tarihli Memalik-i İnan Haritası.
4. İklim-i Mısır Haritası. Üzerinde herhangi bir tarih bulunmayan bu harita da 1142/1729 yılında basılmıştır.<sup>27</sup>

---

27 Daha Geniş Bilgi İçin Bakınız; Aladar v. Simonffy, a. g. e., s.7, 8, 12, 13, 14 ,15, Mystakidis, " Hükümet-i Osmaniyye Tarafından Te'sis Olunan Matbaa ve Bunun Nesriyatı", TOEM, Cilt 1, Sayı 7,451-455, Giambatista Toderini,( 1728-1799), İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı, Çev., Rikkat Kunt, İst., 1990, s.27-108, Osman Ersoy, a.g.e., s.37-45, Yazmadan Basmaya: Müteferrika, Mühendishane, Üsküdar, Hazırlayan: Turgut Kut, Fatma Türe, Yapı Kredi Yay., İst., 1996, s.7,8, Edvard Carleson, İbrahim Müteferrika Basimevi ve Bastığı ilk Eserler, Haz., Mustafa Akbulut, Ankara 1979, s.9-15., A.D.Jeltyakov, a.g.e., s.26-27.Jale Baysal, "II. Rakoczi Ferenc'in Çevirmeni Müteferrika İbrahim ve Osmanlı Türklerinin İlk Bastıkları Kitaplar", Tür-Macar Kültür münasebetleri Isigi Altında II. Rakoczi Ferenc ve Macar Mültecileri Sempozyumu, (31 Mayıs-3 Haziran 1976), İstanbul Ün.v. Ed. Fak., s. 221, İst., 1976.



Çelebi Sultan Mehmet'in Anadolu'da tahta çıkışı (Hünernâme)

Dini Araştırmalar, Eylöl-Aralık 1999, C. 2, s. 5

## Şiî Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi

*Mazlum Uyar\**

Geleneksel Şiî devlet teorileri, tarihi; gaybet öncesi ve sonrası şeklinde iki döneme ayırmışlardır. Mutlak siyasî otoritenin imamın hakkı olduğunu savunan Şiî ulemâya göre, 260/874 yılından önceki dönemde, imamların hayatta olmaları sebebiyle en azından teoride, hükümetle ilgili hiç bir problem ortaya çıkmamıştır<sup>1</sup>; çünkü imamların ma'sûm kabul edilmeleri sebebiyle onların emirleri, müntesipleri tarafından sorgulanmamıştır. Diğer taraftan gaybet öncesi dönem, insanüstü fakat siyasî olarak aciz bir liderle onun toplumunun üyeleri arasındaki ilişkiyi değerlendirebilmek için önemli bir zaman dilimidir. İdeal olarak böylesine bir ilişki, hem doktrin ve hem de tarihe ilişkin yönleri birarada düşünülerek incelenmelidir. Bununla birlikte İmâmî kaynaklar dikkate alınrsa, doktrine ait hususlara daha çok ağırlık verilip tarihî gerçeklerin de

---

\* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Shahrugh Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, State University of New York 1980, s. 13-14.

bunların gölgesinde kaldığı dikkati çeker. Bu yüzden sözkonusu dönemle ilgili İmâmî kaynaklarda geçen tarihî malumata ihtiyatla yaklaşılması gerekir<sup>2</sup>.

Gaybet sonrası döneme gelince, hükümetin yapısına ilişkin sorular ve otoritenin meşrûiyeti meselesi bu dönemde ortaya çıkmış ve bunun uzantıları günümüze kadar devam etmiştir. Bununla birlikte onbirinci imam Hasan el-Askerî'nin 260/874 yılındaki vefatından onikinci imamın 328/940 yılındaki (büyük) gaybetine kadar Süferâ-yı erba'a denilen dört vekilin bulunduğu dönem bundan müstesna tutulmalıdır<sup>3</sup>; çünkü küçük ve büyük gaybet arasındaki bu zaman diliminde, sözkonusu vekiller imamların yaptıkları işleri üstlendiler ve bu sebepten, Şî'a'nın imamları takibettikleri gibi onlara uymaları da vâcib oldu; çünkü onlara isyan imamlara isyan ve bu da sırasıyla Peygamber'e ve hatta Allah'a isyan manasına geliyordu. Dördüncü sefir es-Semarrî'nin 328/940 yılındaki ölümüyle birlikte, onikinci imamdan gelen tevkîye (emir) dayanarak Büyük Gaybet'in ilan edilmesi, ilk gaybette olduğu gibi Şî'a'nın avâmı arasında büyük karışıklıklara sebep olmuştur<sup>4</sup>.

Görüldüğü gibi dördüncü sefir es-Semarrî'nin vefat etmesi, İmâmîyye toplumunda, liderlik sandalyesinde büyük bir boşluk yaratmıştır. Bunun üzerine İmâmî alim ve fakihleri, meydana gelen bu boşluğu doldurabilmek için büyük bir çaba içerisine girerek gaybet öncesi döneme nisbetle faaliyet sahalarını daha da genişletmişlerdir. Onlar, imamın hayatta olmasına rağmen Şîî toplumuyla doğrudan temas kuramamasından dolayı, toplumu olası bir dağılımdan korumak amacıyla hal çareleri aramaya başladılar. Bu durumda imamların vekilleri olma görevini ulemâdan başka devralacak kimse yoktu. Otoriteleri imamın karizmasına eşit olmamakla birlikte onlar, İslâm doktrini ve fıkhiyla ilgili konularda, imamın sözcüleri olarak kabul edildiler. Böylece ulemâ, imâmet müessesesinin yerinin doldurulamayacağını bilincinde olmalarına rağmen

2 Etan Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", *Authority and Political Culture in Shi'ism* (ed. Said Amir Arjomand), Albany, New York 1988, s. 25

3 İmamların hayatı ve gaybet dönemi hakkında derli toplu bilgi için bk., E. Ruhî Fırlalı, *İmâmîyye Şî'ası*, İstanbul 1984, a. mlf., *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İstanbul 1995 (7. baskı).

4 Abdulaziz Abdulhussain Sachedina, *Islamic Messianism, The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany 1981, s. 39, 41.

men, ortaya çıkan zaruretten dolayı imamın nâibleri (yardımcıları) konumuna yükseldiler. Kısaca ifade etmek gerekirse Küçük Gaybet döneminde, “niyâbet-i hâssa” (imamın özel temsilcisi olma) prensibine dayanarak sefirlerin üstlendiği liderlik görevini her ne kadar imamla doğrudan teması olmasa da “niyâbet-i âmme” (imamın genel temsilcisi olma) esasan hareketle ulemâ devralmış oldu<sup>5</sup>.

İmamın gaybetinde tamamıyla âdil bir İslâmî hükümetin mümkün olmadığını düşünen Şîi ulemâ, imamın otoritesine dayanmayan bütün hükümet şekillerini câir (zâlim) ve gâsib olarak kabul etmişlerdir. Bu durumda onlar, ya zâlim olduğu farzedilen hükümetle ilişki içine girmekten kaçınacak ya da düzeni anarşiye tercih etme zaruretinden dolayı onunla belirli ölçüde de olsa ilişki kuracaklardı. Şî‘a’nın siyasî otoriteden uzak kaldığını ileri süren görüşlerin aksine onlar, sonuçta, ikinci alternatifi seçerek gerek Sünnî ve gerekse Şîi karakterli olsun, mevcut siyasî otoriteyle sınırlı da olsa ilişki içine girmenin yollarını aramış ve hatta câir hükümetle temas kurmanın şartlarına ilişkin belirli teoriler de ortaya koymuşlardır. Gaybet düşüncesinin şekillenmeye başladığı dönemde göze çarpan ilk ilişki, dönemindeki Şî‘a’nın nakîbleri konumundaki Nevbahtîler’le Furât ailesinin bazı mensuplarının Abbasîler’le olan ilişkileridir. Onlar vezirlik dahil olmak üzere Abbasî devletinde belirli yüksek mevkileri tereddüt göstermeden kabul etmişlerdir<sup>6</sup>.

Gaybetten hemen sonraki zaman dilimine geldiğimizde bu dönemin başında yaşamış olan Küleynî (ö. 329/940) ve Şeyh Sadûk (ö. 381/992) gibi simâlar yukarıdaki iddiaya istisna teşkil ederler. Onlar, siyasî yetki bir tarafa, ulemâya dinî sahada bile imamı temsil hakkı tanımamışlardır. Mesela onlara göre, hudûdun uygulanması ve zekât-humusun toplanması gibi hususlarda, Şîi ulemânın imam adına üstlenmiş oldukları herhangi bir rol yoktur. Yine iyiliği emredip kötülüğü yasaklama da ictimâî bir yükümlülük olmaktan ziyade ferdî bir sorumluluktur. Kısacası onlara göre, gaybet döneminde toplumdaki günlük işlerin kimler tarafından nasıl düzenleneceği hususunda imamlardan herhangi bir açıklama gelmemiştir. Bunların zamanına kadar Şî‘a’nın, herhangi bir devlet

5 Jassim M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, Tahran 1982, s. 148-49.

6 Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, University of Chicago Press 1984, s. 57.

desteğinden uzak ve kapalı bir cemaat halinde Sünnî hükümetlerin idaresi altında yaşamış oldukları dikkate alınır, bu ulemânın tavrı daha iyi anlaşılır; çünkü Şîî olan Büveyhîler'in (334/945-447/1055) başa geçip Şîî ulemâyâ sağlamış oldukları destekle birlikte, yukarıda zikredilen hususların birçoğunda, İmâmiyye'nin görüşleri değişmiş ve siyasî otoriteyle ilişki hususundaki tereddütler bir tarafa, özellikle dinî sahada fukahânın imamı temsil yetkisi daha belirgin bir hüviyet kazanmıştır<sup>7</sup>.

Küleynî'nin vefatından beş yıl sonra 334/945 yılında, Büveyhîler'in 113 yıllık idaresi başladı. Başlangıçta Zeydî olduğu iddia edilen Büveyhîler'in, gâib imam nazariyesinin bizzat devlet otoritesi için daha emniyetli olduğunu düşünerek, daha sonra İsnâ 'Aşeriyye'ye rücu ettikleri tahmin edilmektedir. Diğer taraftan onlar, Sünnî Abbâsî halifelliğini de feshetmemişlerdi; çünkü onun yerine ikame edilebilecek ve aynı saygıyı görecek bir başka karizmanın inşası oldukça zordu. Bunun yerine onlar, halife kanalıyla isteklerinin gerçekleştirilmesini tercih ettiler<sup>8</sup>. Şîî siyasî fikhının teşekkülünde ilk ve en önemli merhale kabul edilen Büveyhîler döneminde Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Şerif el-Murtazâ (ö. 433/1041) ve Şeyh Tûsî, (ö. 460/1068) gibi rasyonalist Şîî ulemânın siyasî otoriteyle uzlaşma hususunda ortaya koyduğu görüşlerin arkasında, Büveyhîler'in desteğini gözardı edemeyiz; çünkü onlar bizzat Büveyhîler tarafından desteklenip teşvik edildiler<sup>9</sup>.

Müfid de câir hükümetle ilişki hususunda, talebesi Murtazâ gibi aynı görüşleri ileri sürmüş olmasına rağmen, talebesinin bu konudaki fikirleri daha sistematik bir hüviyet arzeder. Bu, onun bütün görüşlerinde tesiri inkar edilemeyecek kadar açık olan rasyonalist Basra Mu'tezile ekolünü tercih etmesinden kaynaklanmaktadır. O, Şîî siyasî fikhına ilişkin belki ilk eser kabul edilebilecek *Me'sele fi'l-'Amel me'a's-Sultân* adlı risâlesinde, câir hükümetle ilişki hususunda daha esnek davranmış ve onunla temas yolları aramıştır. Murtazâ, câir hükümetten gelen görev teklifinin ancak kendi mezhebinden olanları kuru-

7 Bununla ilgili derli toplu bilgi için bk., Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şi'ası'nda Ahbârîlik* (doktora tezi 1996), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 72-80.

8 Moojan Momen, *An Introduction to Shi'î Islam*, New Haven, London 1985, s. 75-76.

9 Arjomand, "Political Theory and Practice", *Expectation of the Millennium: Shi'ism in History* (ed. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi), New York 1989, s. 110-11.

ması, onları her türlü kötülükten muhafaza etmesi ve yönetimi altında bulunanlardan humus toplaması şartıyla kabul edilebileceğini ifade etmektedir. Ona göre bunları gerçekleştiren şahıs, her ne kadar câir hükümet tarafından tayin edilmiş olsa da gerçekte sâhibü'l-emr (gâib imam) tarafından bu işe atanmış gibidir<sup>10</sup>. Şeyh Tûsî' ye gelince o, hocalarını takibederek muayyen şartlar müvacehesinde câir sultanla çalışanın nastaki temellerini aramaya çalışmıştır. Ona göre hududun uygulanması, zekât-humusun hak sahiplerine ve kendi mezhebinden olanlara dağıtılması mümkün olan durumlarda, câir sultandan gelen teklifi kabul etmek müstehabtır<sup>11</sup>.

Kısacası bu dönemde yaşamış olan İmâmî alimler, Büveyhîler'in dünyevî otoritesini açıkça sorgulamadıkları için, bu hanedânlık tarafından desteklenip teşvik edildiler. Böylece İmâmiyye'nin siyasî fikhının temellerinin atıldığı bu dönemde, bahsi geçen alimler, mevcut hükümetlerle ilişkide esneklik sağlayacak bazı kaideler ortaya koymak suretiyle pragmatist bir tavır takındılar. Onların bu faydacı yaklaşımının bir sonucu olarak, mutlak otorite sahibi imamın ve onun dinî-fikhî sahadaki nâiblerinin (ulemâ) yanında, siyasî fonksiyonları olan sultan tabiri gündeme geldi ve bu tür yorumlar, pratik hayattan hareketle onun meşrûyetinin belirli sahalarda tanınmasına yol açtı. Bununla birlikte bu dönemin alimleri Şîî ulemânın, dinî-fikhî sahanın yanısıra, siyasî hayata da doğrudan müdâhil olması manasında velâyet-i fakîh anlayışını hiç bir zaman benimsemediler. Burada dikkati çeken diğer bir husus, Büveyhîler'in kendilerini Şîî olarak ilan etmiş olmalarına rağmen teoride onların da câir hükümet kapsamında değerlendirilmiş olmalarıdır.

IV/X. yüzyılın ortalarına doğru, Şîîler'in siyasî olarak takiyye döneminden kurtuldukları dikkati çeker. O dönemde neredeyse bütün İslâm dünyası, Şîî grupların siyasî hakimiyeti altına girmiştir. Irak ve İran'da Büveyhîler kontrolü ele geçirmişlerdir. Büyük ihtimalle Nusayrî oldukları ileri sürülen Hemdânîler ise Suriye bölgesinde hakim durumdadır. Mısır ve Kuzey Afrika'nın önemli bir kısmını, bağlı oldukları İsmailî mezhebine göre idare eden Fâtîmîler'in, haki-

10 Wilferd Madelung, "A Treatise of the Sharif al-Murtada on the Legality of Working for the Government (Mas'ala fi'l-Amal ma'a'l-Sultan)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, ILIII (1980), s. 18-31.

11 "Endiçe-yi Siyâsi-yi Fakihân-ı Şî'a", *Havza*, LIV, s. 94-7.

miyet sahalarını daha da genişletirken, daha sonra bu hanedânlık tarafından ortadan kaldırılacak olan İdrisîler'in ise Kuzey-batı Afrika'da hüküm sürdükleri görülür. Şî'a'nın Zeydiyye koluna gelince onlar, Kuzey İran'ın bazı kısımlarını ve Yemen'i kontrol altına almıştır<sup>12</sup>.

Büveyhîler'den sonra hakimiyeti ele geçiren Sünnî Selçuklular döneminde bile, İmâmiyye'nin vezirlik makamına varıncaya kadar üst düzey devlet yönetiminde bulunmuş olması, onların bu konudaki siyasî pragmatizmini göstermesi bakımından önemlidir. Bu, aynı zamanda, gaybet döneminde İmâmiyye'nin siyasî otoriteye soğuk baktığı şeklindeki değerlendirmelerin de tutarsızlığını göstermektedir. Selçuklular dönemine geldiğimizde, Melikşah zamanında (1072-92) başlayan İmâmî vezir tayin etmenin daha sonra Sultan Sancar'la (1118-57) devam ettiği görülür. En az bir Şîi başveziri bulunan Melikşah'dan sonra yerine geçen oğlu Muhammed'in de aynı geleneği devam ettirdiği dikkati çeker. Sultan Sancar'a gelince o, altı başvezirinden iki tanesini İmâmiyye'den seçmiştir. Bunlardan birisi olup zamanındaki Şî'a'nın da nakîbi olan Muhtâssü'l-Mülk el-Keşî (veya Keşşî) Süleyman Şah (1160-61) ve II. Tuğrul'a (1176-94) İsnâ 'Aşerîler'in arasından vezir seçiminde yardımcı olmuştur. İmâmîler'in Selçuklu idaresinde bu derece üst mevkilerde istihdam edildiğine dikkat çeken meşhur Sünnî tarihçi Râvendî, Selçuklular'ın düşmesini Râfîzî olarak adlandırdığı Şîi general ve yöneticilerin zulmüne bağlamıştır<sup>13</sup>.

Şîi siyasî fıkhnın gelişmesinde ikinci önemli devre kabul edilen Moğol ve İlhanlılar (VII/XIII-VIII/XIV. yy.) dönemine geldiğimizde İmâmî ulemânın siyasî otoriteyle daha yakın bir ilişki içine girdiğini görüyoruz. 617/1220 yılında başlayan Moğol istilâları, Sünnî İslâm ve medeniyetine büyük bir darbe vurmuştur. Diğer taraftan sözkonusu istilâların aynı yıkıcı tesiri Şîi İslâm için gösterdiği söylenemez. Bilindiği gibi, Gâzân Han'ın 1295 yılında İslâm'la şeref-yâb olmasından önce Moğol idareceleri Şamanizm, Budizm ve Hıristiyanlığın tesiri altındaydı. Gâzân ve Olcaytu'nun Peygamber ailesine karşı olan sevgisi, zamanla Şîiliğe sempati duymalarına ve Şîileşmelerine yolaçtı. Bağdat'ın Moğollar tarafından işgal edilerek Abbasîler'in yıkılmasında, son Abbasî hali-

12 Momen, *An Introduction...*, s. 76.

13 Arjomand, "Political Theory...", s. 110-11.



fesi Mu'tasım'ın Şîî halifesi İbnü'l-'Alkamî'nin (ö. 656/1258) rolü son derece önemlidir<sup>14</sup>. Müslüman olmayan Moğollar'la ilişkilerindeki bu faydacı yaklaşım, onların Haçlılar'la olan münasebetlerinde daha belirgin bir hüviyet kazanmıştır. Onlar, Haçlılar'ın Sünnî İslâm'la mücadelesinde, Haçlılar'ı desteklemeleri bir tarafa Şî'a'nın diğer kolları olan İsmâîlî ve Nusayrîler'le birlikte onlara maddî yardımda bile bulunmuşlardır<sup>15</sup>.

Yukarıda bahsedildiği gibi, Sünnî İslâm'ın siyasî otoritesinin oldukça zayıfladığı bir dönemde Şîî ulemâ, bir taraftan bu sürece katkıda bulunurken, diğer taraftan Büveyhîler dönemindeki alimler tarafından geliştirilmiş olan siyasî otoriteyle uzlaşma eğilimini daha da güçlendirmişlerdir. Neticede İmâmî ulemâ, Sünnî Abbasî ve Selçuklular ve Şîî Büveyhîler'den sonra, başlangıçta pagan olan Moğollar'ın hizmetine girmek suretiyle Şîî siyasî düşüncesine yeni bir boyut kazandırmışlardır. Bu dönemin en meşhur simâları Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 673/1273), Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277) ve İbnü'l-Mutahhâr el-Hillî'dir (Allâme) (ö. 726/1326). Onlar, gaybet döneminde, Sünnî olmayan bir devlete itaatin daha kolay olacağını düşündüler. Bu yüzden Moğol istilâsı Şîîler için, nefret ettikleri Sünnî hakimiyetinin sona ermesi manasına geliyordu. Nasîruddîn et-Tûsî işte bu sebepten Moğol idarecilerinin hizmetine girmiştir<sup>16</sup>.

Tûsî ve daha önce bahsi geçen İbnü'l-'Alkamî'nin rehberliğinde, Bağdat'ın Moğollar tarafından işgalinden sonra Sünnîliğe karşı duyulan düşmanlık, Şîîler'in daha rahat hareket etmesini sağlamıştır. Moğollar, Tûsî için bir rasathane inşa ettirmişler ve o da Alamut'taki İsmâîlîler'in yokedilmesinde onlara yardımcı olmuştur<sup>17</sup>. Şîîliğe sempatisi olan Gâzân'dan sonra yönetime geçen ve daha sonra Muhammed Hüdâbende ismini alan Olcaytu'nun Şîîliği seçmesinde en önemli rolü Allâme Hillî oynamış ve sarayda onun danışmanı olmuştur<sup>18</sup>. Her nasılsa İsnâ 'Aşerîyye'nin siyasî otoriteyle bu iyi ilişkisinin nimetlerinden Sünnîler'in aleyhine istifade etmesi fazla uzun sürmedi ve Moğollar, Hüdâbende'nin son

14 Arjomand, *The Shadow...*, s. 29.

15 Momen, *An Introduction...*, s. 93.

16 Ann K. S. Lambton, "Political Theory and Practice", *Expectation of the Millennium*, s. 95.

17 Michel M. Mazzaoui, *Shi'ism and the Rise of the Safavids*, Princeton 1965, s. 58.

18 Sachedina, *The Just Ruler*, Oxford 1988, s. 15-16.

birkaç yılında ve Ebû Sa'îd'in idaresi altında resmî olarak Sünnîliğe geçtiler<sup>19</sup>. Sonuçta bu dönemle ilgili zikredilebilecek en önemli husus, Şîî ulemânın İslâmî olmayan otoriteyle ilişki hususunda geliştirmiş oldukları stratejidir. Bu dönemin en belirgin fikhî gelişmelerinden birisi de, Şîî düşüncesinde ictihad anlayışının açık bir şekilde ilk olarak Muhakkık Hillî tarafından dile getirilip sözkonusu düşüncenin, Allâme Hillî tarafından sistemleştirilmesidir. O, müctehidi siyasî velâyetin dışında imamın otoritesini temsil edebilecek şekilde bir tanıma kavuşturmuştur. Bununla birlikte Muhakkık ve Allâme'nin, velâyet-i fakîhi çağrıştıracak şekilde müctehide imamı siyasî sahada temsil yetkisini tanımadıkları ve bunu, sadece dinî sahaya sınırlı gördükleri dikkati çeker.

Şîî siyasî fikhının gelişmesinde üçüncü önemli devre olarak kabul edilen Safevîler döneminde, devletin kurulmasıyla birlikte İmâmîyye'nin resmî din ilan edilmesi, neticede Şîî ulemâyı hakim otoriteyi kabule sevketti. Safevî şah-larının en azından görünüşte, başlangıçtaki aşırı sûfî eğilimlerini bir tarafa bırakarak daha meşrû ve mutedil bir dinî hüviyete bürünmeleri, ulemânın on-lara olan hayranlığını artırdı. İran'da kendisini İmâmî olarak iddia eden siyasî otoritenin gölgesinde Şîî ulemâ, mutlak dinî hürriyeti tatmış ve Şîîleştirme faaliyetlerinde devletin yanında olmuştur. Safevî devleti kurulmadan önce halkın büyük çoğunluğu Sünnî olan İran'da, sözkonusu devletin tesisıyla birlikte, Safevî idarecilerinde hakim olan uygulama, Şîî ulemâyı da yanına alarak Şîîleştirme faaliyetlerine devam etmekte. Onların Tebriz'e girdiklerinde yap-mış oldukları zulüm, buna en iyi örnektir. Halkın üçte ikisi Sünnî olmasına rağmen Tebriz halkı kılıç zoruyla Şîîleştirilmişlerdir<sup>20</sup>. Kısaca ifade etmek gerekirse Şîî ulemâ, Sünnîler'i sindirmek için, Safevîler'e ellerinden gelen her türlü desteği vermişler ve hatta bu faaliyetleri zaman zaman kendileri yürüt-müşlerdir.

Safevîler gibi büyük bir imparatorluğu kurmanın siyasî başarısının destekçileri olarak ulemâ, neticede kendilerini devlet sistemine yamamaya müsade

19 Mazzaoui, *a. g. e.*, s. 86.

20 Ali el-Verdi, *Lemahâtün İctimâ'iyetün min Târîhi'l-İrâki'l-Hadîs*, Kum 1992, I, 10, 20, 63-64; Ni'metullah el-Cezâiri, *el-Envâru'n-Nu'mânîyye* (nşr. Muhammed Ali Tabatabai), Tebriz 1958, II, 35-36.

etme gibi bir dilemma ile karşı karşıya kalmışlardır<sup>21</sup>. Onların Safevîler'le olan bu iyi münasebetlerine rağmen nihai planda mutlak meşrû bir devletin ancak imamın dönüşüyle kurulabileceği düşüncesi, Safevîler'den önce olduğu gibi devam etti<sup>22</sup>. Diğer taraftan Safevîler'in ortaya çıkmasıyla birlikte Şîilik, resmî bir din adamı sınıfının ortaya çıkmasına izin vermiş oldu. Bu bakımdan Safevîler dönemindeki ulemânın durumu, Büveyhîler ve Moğollar dönemindeki ulemâ-siyasî otorite ilişkilerinden farklı bir profil ortaya koyar. Bununla birlikte Safevîler dönemindeki ulemânın siyasî rolünü, teorik değil tamamen pratik şartlarda değerlendirmek gerekir; çünkü bu dönemde de ulemâ, imamların otorite ve karizmasının sadece dinî-fikhî kısmını üstlenmiştir. Kısacası onların, kurulmuş olan vakıfları idare edip imam adına zekât-humus toplamaları ve hatta devlette şeyhülislâm, sadr, mollabaşı, pişnamâz, müderris, kadı, kadı-asker ve müfîlik gibi kadroları ihdas etmiş olmaları, imamın otoritesinin sadece fikhî ve ictimâî cephesini kapsamaktadır. Onların, yürütmüş oldukları bu dinî-siyasî faaliyetleri imamın siyasî otoritesini temsil şeklinde yorumlamaları ise asla mümkün olmamıştır. Bununla birlikte ulemâ, İran'ın millî bir devlet haline gelmesinde önemli bir rol üstlenirken diğer taraftan İslâm tarihinde görülmemiş bir şekilde sosyal, ekonomik ve hatta politik meselelerle uğraşmak suretiyle olağanüstü bir güç kazanmışlardır<sup>23</sup>.

Devletin meşrûiyeti açısından düşünüldüğünde Safevî şahları kendilerini, zamanın en büyük ve nüfuzlu müctehidinin nâibi (yardımcı) olarak görmüşlerdir. Bunun yegâne sebebi, halk üzerindeki yönetim ve idarelerini meşrûlaştırma çabalarıdır. Neticede Şîî alimlerin, imamın gaybet döneminde temsilcileri olmaları bakımından sahip oldukları gücün farkında olan Safevî şahları, ulemâyâ karşı çok hassas davranmışlardır. Mesela Şah Tahmasp'ın Muhakkık Kerekî'ye (ö. 940/1533) hitaben "sen mülke (saltanata) benden daha layıksın, çünkü imamın yardımcısı olan sensin. Ben ise ancak senin emir verdiğin kimselerden olup, senin emir ve nehiyelerini yerine getiririm"<sup>24</sup> şeklinde sarfetmiş olduğu

21 Shahrugh Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, New York 1980, s. 14.

22 Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906*, Los Angeles 1969, s. 18-19.

23 Nikkie Keddie, *Roots of Revolution*, London 1981, s. 18-19.

24 Muhammed Bâkır Hânsârî, *Ravdatü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât* (ed. A. İsmailiyan), Kum 1970-2, IV, 361.

sözler, Safevî şahlarıyla ulemâ arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Gerek görüşleri ve gerekse devlette işgal etmiş olduğu makamlar sebebiyle Şîî siyasî fıkının tekamülünde önemli bir rol oynayan Kerékî, Büveyhîler ve Moğollar dönemindeki usûlî ulemâ gibi statükocu tavrı benimsemekle birlikte, velâyet-i fakîh manasında, Şîî alimlerin imamın otoritesini temsil hakkını açıkça vurgulamamıştır<sup>25</sup>. Diğer taraftan Safevîler dönemi, Şîî bir devletin gölgesinde ulemânın neredeyse siyasî hayatın bütününe hükmedebilecek bir konuma geldiğini göstermesi bakımından, velâyet-i fakîhin anlaşılmasında önemli bir merhaledir.

İmamların soyundan geldiklerini iddia eden Safevî şahlarının karşısında ulemânın konumu, devletin güçlü olduğu zamanlarda, devlet memuru statüsünden öteye geçmiyordu. Bununla birlikte ulemâ bu ilişkinin nimetlerinden istifade etmesini bilmiştir. Toplumun dinî idaresinin yanısıra, yöneticilerin zayıf oldukları dönemlerde, siyasî idareyi de ellerine geçiren ulemâ, Safevîler öncesine nisbetle daha güçlü bir duruma geldiler. 1722 yılında Safevîler'in yıkılışından sonra ortaya çıkan kaos ortamında ulemâ, Safevîler döneminde zirveye ulaşan bu güçleriyle, Kaçarlar dönemine kadar (1794) toplumun idaresini ellerine geçirdiler. Bu dönemin en meşhur simâlarından Vahîd el-Behbehânî'nin (ö. 1206/1791) siyasî fıkha yapmış olduğu en önemli katkı, ictihada dayalı fıkha yeni bir şekil vererek siyasî kaos ortamında müctehidin toplum içindeki ictimaî rolüne yapmış olduğu vurgudur. Diğer taraftan o, tekfir müessesesini kullanarak Muhammed Bâkır Meclisi'nin (ö. 1111/1699) başlatmış olduğu İsnâ 'Aşerî düşüncesinin sahasını daraltma faaliyetlerini devam ettirmiştir. Meclisî, devletten almış olduğu güçle tasavvuf, felsefe ve irfânî Şîî düşüncesinden dışlamaya çalışırken Behbehânî, kelâm ve fıkhıta kendi anlayışı dışındaki düşünce akımlarına hayat hakkı vermemiştir<sup>26</sup>. Behbehânî ve buna benzer ulemânın Safevîler sonrasında ortaya koydukları bu tutum, sistemin dışında kalanları reddeden ve kuru bir fıkıh anlayışına dayanan Şîî hiyerarşisinin oluşmakta olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Müctehidi merkez alan usûlî

25 Hüseyin Müderrisi Tabâtabâî, *Mukaddimef ber Fıkh-ı Şî'a* (trc. Muhammed Âsaf Fikret), Meşhed 1989, s. 56-57.

26 Momen, *An Introduction...*, s. 127

düşünceye yapılan bu vurguya rağmen yine de Behbehâni'nin görüşlerinde, imamı temsilen fakihin siyasi otoritesinin gözardı edildiğini müşahede ediyoruz.

Kaçarlar dönemine geldiğimizde dinî-ictimai liderler olarak ulemânın toplum içerisindeki konumunun daha da yükseldiğini görüyoruz; çünkü Kaçar şahları, Safevîler'de olduğu gibi, meşruiyetlerini tesis etmek için imamların soyundan geldiklerini iddia etmeyip sadece Allah'ın yeryüzündeki gölgesi (zıllullah) olduklarını ileri sürdüler. Böylece Safevî şahlarının ortaya koydukları gâib imamın temsilcisi oldukları iddiası, Kaçar şahları tarafından dile getirilmediği için, bu hak tamamıyla ulemâya devredilmiş oldu. Neticede müctehid makamına erişmeyen Kaçar şahları da diğerleri gibi mukallid olarak bir müctehide tabi olmak zorunda idiler<sup>27</sup>.

Kaçarlar döneminde devletin din üzerindeki kontrolünün zayıflayarak bunun tamamıyla ulemânın eline geçmesi, ictehad anlayışının ulemânın toplum içindeki gücüyle birleşmesinin bir sonucu olarak müctehid-mukallid arasındaki ilişkilerin daha sistematik bir hüviyet kazanması ve bundan daha da önemlisi yaşayan bir müctehidi taklid zorunluluğu, Şii ulemânın arasında da hiyerarşik yapılaşmanın daha sağlam temellere oturmasına ve merceiyyet müessesesinin gelişmesine sebep oldu. Bu dönemde halk, devletin Rusya ve İngiltere karşısında düşmüş olduğu acziyet, modernleşme çabalarındaki başarısızlığı ve bunun dışındaki bazı yanlış politikaları sonucunda, siyasi idareden uzaklaştıkça ulemâya daha da yakınlaştı. Ulemâ, sadece dinî-ictimai değil zamanla millî liderler konumuna yükseldi ve imamlarla toplum arasındaki irtibatı sağlayan bir müessese olarak onlar, mukallidler üzerindeki kontrollerini daha da artırdılar. Kısacası, kamuoyunun şikayet ve serzenişlerine kulak verip onu temsil edecek organize bir muhalefetin olmadığı bir atmosferde ulemâ, halkın sadece dinî değil siyasi ve idareye ilişkin şikayetlerinin de mercii haline geldiler. Bu dönemde, şahı ve idarecileri yanlış politikaları sebebiyle uyaran başka organize bir sınıf yoktu. Devlet görevlileri de ancak vergi ve asker toplamak amacıyla halkla yüzyüze geliyordu. Bir de buna adâlet sisteminin şeriat ve örf mahkemeleri olarak ikiye ayrılıp birincisinin kontrolünün ulemânın elinde olduğu eklenecek olursa, ulemâ-

27 Momen, *a.g.e.*, s. 137.

nın sahip olduğu güç daha iyi anlaşılır. Adâlet sistemindeki bu iki başlılığa rağmen halkın neredeyse bütün davalarda ulemâya başvurduğu dikkate çeker. Bütün bunlara ilave olarak, ulemânın gücünü artıran diğer bir faktör, onların eğitim sistemi üzerindeki hakimiyetleridir<sup>28</sup>.

Kaçarlar döneminin başlangıcında, fakihın otoritesine yapmış olduğu vurgu bakımından Şeyh Murtazâ Ensârî'den (ö. 1281/1864) önce zikredilmesi gereken simâ Molla Ahmed Narâkî'dir (ö. 1245/1829). Humeynî'nin, velâyet-i fakih teorinin öncüsü olarak isimlendirdiği Narâkî'nin en önemli hedefi, fakihın gaybet dönemindeki otoritesine temel teşkil edebilecek prensipleri ortaya koymaktır. O, konuyla ilgili görüşlerini ele aldığı *Menâhicü'l-Usûl* ve *Avâidü'l-Eyyâm* adlı eserlerinde, fikhî hükümlerin çıkarılmasında fakihe büyük bir kolaylık ve geniş bir saha sağlayacağını ileri sürdüğü "zan" veya "mezanna" kavramına önemli bir yer ayırmıştır<sup>29</sup>. İşte bu kavram etrafında onun dile getirdiği yorumlar, daha sonra Humeynî'nin velâyet-i fakih teorisinin sistemleşmesinde köşe taşlarından birini teşkil edecektir. Fakihin fikhî spekülasyon hakkı olarak da isimlendirebileceğimiz bu ıstılah, ona (fakihe) sadece fikhî sahada değil siyasî alanda da yorum yapma hakkı tanımıştır. Narâkî'nin içinde bulunduğu siyasî şartlar, fakihin siyasî otoritesine ilişkin yapmış olduğu vurguda önemli bir rol oynamıştır. O Feth Ali Şah'a olan yakınlığı sebebiyle Birinci ve İkinci Rus-İran savaşlarında (1804-1825) önemli rol oynamış ve Ruslar'a karşı cihad fetvâsı vermiştir<sup>30</sup>. Gaybet döneminde, imamın temsilcileri olmaları sebebiyle, fukahânın velâyetinin de sabit olduğunu iddia eden Narâkî, daha ileri giderek müctehidin otoritesini, temsil ettiği imamın otoritesinin bütününe kapsayacak şekilde genişletmiştir<sup>31</sup>. Bununla birlikte onun, fukahânın siyasî otoritesini Humeynî'nin velâyet-i fakihinde ifade ettiği şekilde sisteme kavuşturduğunu söyleyebilmek de oldukça güçtür. Neticede onun görüşleri bu teorinin oluşmasında bir merhale olarak değerlendirilmelidir.

28 Lambton, *Qajar Persia*, London 1987, s. 280-82.

29 Hamid Dabashi, "Early Propagation of Wilayat-i Faqih", *Expectation of the Millennium*, s. 293

30 Momen, *An Introduction...*, s. 138.

31 Molla Ahmed Narâkî, *Avâidü'l-Eyyâm*, Tahran, Basireti, s. 185-6.

Narâkî'nin talebesi olan Şeyh Murtazâ Ensârî'ye gelince o, hocasının fakihin siyasî otoritesi hakkındaki görüşlerinin Şîî siyasî fıkında bazı tehlikelere yol açacağını hissederek *Mekâsib* adlı eserinde konuya geniş yer vermiştir. Fakihin siyasî otoritesiyle ilgili bu gelişmelerden rahatsız olan Ensârî, onun velâyetini fikhî sahayla sınırlandırmıştır. Bu bakımdan o, velâyet-i fakihin, ulemânın geleneksel Şîî fıkındaki dinî-fikhî otoritesine vereceği zararı ilk farkedenden kişidir. Fakihin siyasî gücünün imamın siyasî otoritesini temsil manasında genişletilmesine karşı çıkan Ensârî, diğer taraftan onun pratik hayattaki önemine vurgu yapmadan geçememiştir<sup>32</sup>. Ensârî, müctehid-mukallid ve müctehid-merci-i taklid (taklid makamı) ilişkilerini daha sağlam temellere oturtmak suretiyle, merci-i taklid kavramının ve merceiyyet kurumunun XIII/XIX. yüzyılın ortalarında müesseseseleşmesine ve genel bir kabul görmesine sebep olmuştur.

Şîî siyasî fıkında ilk merci-i taklid olarak kabul edilen Muhammed Hasan en-Necefi'den (ö. 1266/1850) sonra bu makama geçen Ensârî'nin riyâseti, sahip olduğu bu fikhî karizmanın sonucunda, bütün Şîîler tarafından kabul görmüştür<sup>33</sup>. Bu yönüyle o, usûlî-Şîî düşüncenin ulaşabileceği noktayı gösterme bakımından bir zirvedir. Bütün Şîîler'in merci-i taklidi olması sebebiyle, Şîî siyasî tarihinde yeni bir dönem başlatan Ensârî'nin merci-i taklid kavramına getirmiş olduğu en büyük yenilik, bu şahsın zamanının en bilgilisi (a'lem) olması zorunluluğudur<sup>34</sup>. Bu şekilde güçlü bir riyâsetin yanısıra onun en mühim tarafı, Şîî fıkında en son ve mütekamil gelişmeyi gerçekleştirmiş olmasıdır<sup>35</sup>. Ensârî'nin sözkonusu fık anlayışı, bugün bile Şîî eğitim merkezlerinde (medreseler) varlık ve hakimiyetini sürdürmektedir. Onun *Resâ'il ve Mekâsib* adlı eserleri, günümüz Şîî ilim havzalarında el kitabı durumundadır. Diğer taraftan rasyonel Şîî fıkında açmış olduğu bu çığır ve temsil ettiği merci-i

32 Hüseyin Müderrisi Tabâtabâî, "Rationalism and Traditionalism in Shi'i Jurisprudence: A Preliminary Survey", *Studia Islamica*, Paris LIX (1984), s. 158.

33 Juan Cole, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar", *Religion and Politics in Iran* (ed. N. Keddie), London 1983, s. 45.

34 Abdülhadi Hairî, "Ansari", *Encyclopedia of Islam*, Supplement, s. 75-77.

35 Murtazâ Mutahharî, *Deh Goftâr*, Kum 1992, s. 106-7.

taklîd makamına rağmen Ensârî, fakihin siyasî hayata doğrudan müdahalesi manasında velâyet-i fakîh teorisinin tehlikesini önceden sezmiş ve fakihin otoritesini sadece dinî-ictimâî alanla sınırlı tutmuştur.

Şîî siyasî fıkının gelişmesinde dördüncü önemli merhale olarak kabul edebileceğimiz XX. yüzyılın başlarındaki Meşrûtiyet hareketine (1905-6) geldiğimizde, ulemânın burada bir dilemma ile karşı karşıya geldiğini görüyoruz. Bu, imamın gaybetinde, halkın iradesine ve parlamentoya dayalı bir hâkimiyet anlayışının mı yoksa devam etmekte olan krallığın mı tercih edilebilir olduğundan kaynaklanmaktadır; çünkü bilindiği gibi mutlak siyasî otorite, Peygamber'in ve imamların hakkıdır. Bu yüzden onlar, bir taraftan halkın iradesine dayalı bir hâkimiyet anlayışına oldukça soğuk bakarlarken diğer taraftan şahın keyfî ve zecrî uygulamalarının ancak halkın iradesine dayalı bir anayasa ile kontrol altına alınabileceğini düşünüyorlardı. Bu sebepten bir kısım ulemâ, şahın idaresinde imamın hakkının daha az gasbedilebileceğini düşünerek şahı desteklerken diğer bir grup, şahı kayıt altına alan bir anayasanın imamın iradesine daha uygun olduğunu düşünmüşlerdir. Neticede anayasanın lehinde ve aleyhinde olan her iki grubun da en önemli hedefi, İslâm'a en az zararlı olanı tercih etmektir. İşte böyle bir hükümet, imamın mutlak ve âdil idaresine en yakın olan yönetim şekliydi<sup>36</sup>.

Anayasa taraftarı ulemânın başını Nâînî (ö. 1936) çekerken, karşı tarafın liderliğini de Şeyh Fazlullah Nûrî (ö. 1909) üstlenmişti. Şeyh, meşrûti anayasanın İslâm'la bağdaştırılamayacağını ileri sürerek demokrasi, eşitlik ve anayasa gibi terimlerin İslâm'da yerinin olmadığını dile getirmiştir. Ona göre imamın gaybetinde fikhî velâyet, fukahâ ve müctehidlerin hakkı iken siyasî velâyet, sadece imama aittir ve imamdan başka bir kimsenin siyasî otorite sahibi olduğunu iddia etmesi, Peygamber'in ve imamın otoritesini inkar manasına gelir. Millî irade veya milletin iradesinin, mutlakiyetçi bir yönetimden daha güçlü bir söylem olduğunu hisseden Şeyh Fazlullah, imamın yönetme hakkına daha fazla zarar vereceğini düşünerek, meşrûtiyete karşı bayrak açmış ve Şîî

36 İran'daki Meşrûtiyet hareketi ve ulemânın oynamış olduğu rol hakkında bk., Mazlum Uyar, *The Analysis of the Concept of Sovereignty and the Position of the Ulama in Both Constitutions of Iran (1906 and 1979)* (Yüksek lisans tezi, 1990), Manchester University: Department of Middle Eastern Studies.



siyasî literatürüne meşrûta-yı meşrû'a (şeriatı esas alan veya şeriat kaynağı meşrûtiyet veya anayasa) tabirini sokmuştur. O bir adım daha ileri giderek çıkan kanunların, İslâm'a uygun olup olmadığını denetleyecek ve şaha bu konularda tavsiyede bulunacak beş kişilik müctehidlerden oluşan bir komitenin oluşturulmasını tavsiye etmiştir.

Nâînî'ye gelince o özgürlük, eşitlik ve demokrasi gibi tabirlerin İslâm'la buluştuğu noktaları tesbit etmek suretiyle, meşrûti anayasanın şiddetli bir savunucusu oldu. Ona göre, böyle bir anayasa ile bir taraftan müstebit bir şahın keyfî uygulamalarına son verilirken, diğer taraftan İslâm'ın nisbeten korunması mümkün olacaktır. Buradan hareketle Nâînî, yönetim şekillerini ikiye ayırır. Birincisi, yöneticinin sınırsız gücüne dayalı müstebit bir idare. İkincisi şartlı, sınırlı ve meşrûti bir idare. Bu ikinci yönetim kanun, adâlet ve yöneticinin sorumluluğu esasına dayalı olduğu için, yöneticinin zulmünü önlemek mümkün olduğu gibi, idareyi elinde bulunduran kimsenin gücü sınırlı olup devamlı kontrol altında tutulur. Bu yüzden Nâînî'ye göre, eski rejimin yıkılıp yerine meşrûti bir hükümetin kurulması zorunluluktur. Yine o, meşrûti hükümetle krallık arasında bir kıyaslama daha yaparak Meşrûtiyet'in kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Ona göre, müstebit idare Allah'a, imama ve insanlara karşı zulüm işlerken meşrûti bir rejim, yalnızca imamın hakkını gasbetmiş olması sebebiyle, sadece ona karşı zulüm işlemektedir. Sonuçta Nûrî, anayasa ve parlamento fikrine İslâmî kaygılarla karşı çıkarken Nâînî, XIX. yüzyıldaki diğer reformcular gibi, parlamentoyu Kur'ân ve hadiste dayanağı bulunan meşveret müessesesine benzetmiştir.

Burada konumuz açısından çıkarmamız gereken ders, XX. yüzyılın başlarına gelmiş olmakla birlikte, hala açık bir şekilde ulemânın siyasî otoritesine vurgu yapılmamış olmasıdır. Yegâne siyasî otoritenin imamın hakkı olduğunu düşünen bu dönemin ulemâsı, bunun yerine İslâm'a ve imamın yönetim hakkına en az zarar verebilecek yönetim şeklini aramayı sürdürmüşlerdir. Bununla birlikte Meşrûtiyet hareketinin takibetmiş olduğu süreçte hayal kırıklığına uğrayan her iki tarafın ulemâsı, Meşrûtiyet sonrası ortaya çıkan kaos ortamında, Kaçarlar döneminde oynamış oldukları etkin rolü sergileyememişlerdir. Modern Şîî siyasî düşüncesinin en önemli teorisyenlerinden kabul edilen anayasa hareketinin şiddetli müdâfîi Nâînî bile, ulemânın siyasî otoritesine vurgu yapmaktan kaçınmıştır. Narâkî'nin bu konudaki görüşleri dikkate alınır ise demok-

rasi, eşitlik, özgürlük ve anayasa gibi modern kavramların Şîi siyasî literatüründe tartışılması bakımından, önceki döneme nisbetle bir ilerleme olmakla birlikte, fakihin siyasî otoritesinin ihmal edilmiş olması sebebiyle, bir geriye dönüş olduğu dikkati çeker.

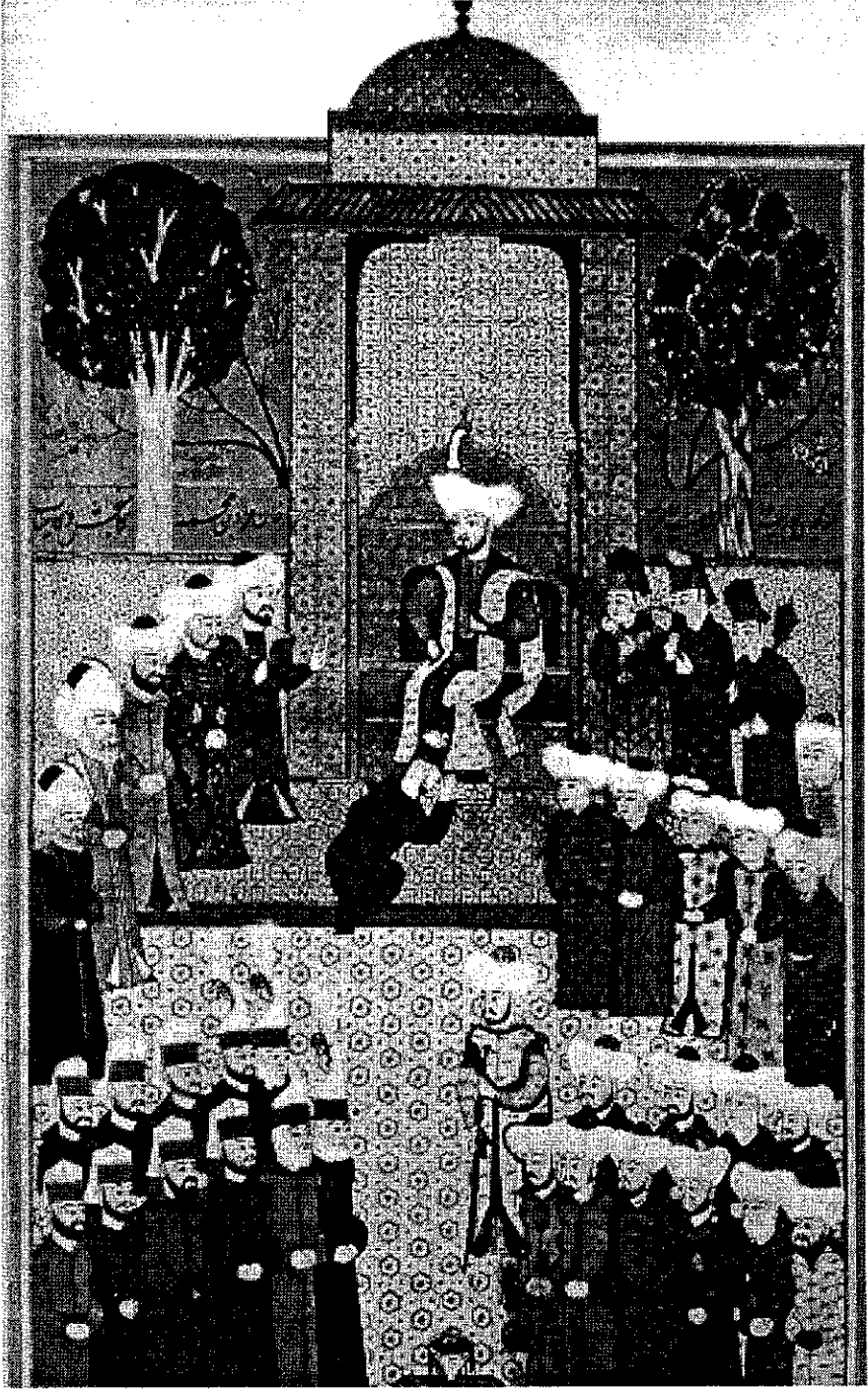
XX. yüzyılda ulemâ-devlet ilişkileri şu şekilde özetlenebilir. Rızâ Şah'ın zamanında (1925-41), devamlı devletin kontrolü altında bulunan ulemâ, herhangi bir tavır geliştirmekten ziyade yapılan birtakım reform hareketleri karşısında devamlı savunmada kalmıştır. Başlangıçta şah, meşrûiyet arayışları ve nisbeten de güçsüzlüğü sebebiyle ulemâ ile diyalog kurmaya çalışmışsa da, gücü tamamıyla ele geçirdiğinde, onları sindirebilmek için her türlü yola başvurmuştur. 1941-63 yıllarında Muhammed Rızâ Şah ve Musaddık'ın idaresi altında ulemâ, daha özgür olması sebebiyle, toplum içindeki fonksiyonlarını daha rahat bir şekilde icra edebilmişlerdir. Özellikle Âyetullah Kâşânî'nin petrolün millileştirilmesinde oynamış olduğu rol, buna güzel bir örnektir. Humeynî'nin hocası Âyetullah Burûcerdî'nin 1949 yılında, siyasî aktivizmden uzak tutmak amacıyla, ulemâyı biraraya getirerek yapmış olduğu meşhur toplantı, burada zikredilmesi gereken bir husustur. Kum Havza-yı ilmiyyesinin XX. yüzyılda yeniden kurucusu Âyetullah Hâiri'nin de aktif siyasî hayattan uzak kaldığı dikkate alınır, XX. yüzyılda Humeynî'den önceki ulemânın siyasî velâyet anlayışları daha iyi anlaşılır. 1963'den 1978'e kadar olan dönemde ise, Rızâ Şah'ın son yıllarında olduğu gibi, ulemânın üzerindeki baskının arttığına şahit oluyoruz.

Sonuç olarak Şîi ulemânın, dinî-fikhî otoritenin yanısıra imamın siyasî otoritesini de temsil ettiği manasında velâyet-i fakîh anlayışının Humeynî'den önce açık bir şekilde dile getirilmediği dikkati çeker. Şîi siyasî fikhında dönüm noktası olan gaybetten önce, masûm imamların yaşamış oldukları dönem, gaybet sonrası Şîi ulemânın siyasî otorite hakkındaki görüşlerinin anlaşılması bakımından önemli bir zaman dilimi olmakla birlikte, kendi içinde oldukça problemli ve kapalı bir dönemdir; çünkü bu dönemle ilgili bilgiler, III/IX. ve IV/X. yüzyıl tarihçileri tarafından dok-trine dayalı birtakım sebeplerle sonradan kaleme alınmış malumattan ibarettir. Bu yüzden orijinal kaynaklar vasıtasıyla, imamların yaşadıkları döneme kadar giderek onların ve takipçilerinin gerçek düşünce ve hayatlarını tesbit edebilmek mümkün değildir. Sünnî kaynaklarda da bu konudaki bilgilerin yetersiz olması sebebiyle sözkonusu dönemle ilgili Şîi kay-

naklarda yer alan malumatın sıhhatini ölçmek oldukça güçtür. Bu yüzden çalışmamızda, gaybet sonrası Şîî ulemânın siyasî otoriteyle ilgili görüş ve tavırları değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Onların, imamın siyasî otoritesini temsil hakkıyla dönemlerindeki mevcut siyasî otoritelerle ilişkileri ve geliştirmiş oldukları stratejiler ayrı ayrı ele alınmıştır. Görüldüğü gibi Şîî ulemâ, mutlak siyasî otoritenin imamın hakkı olduğunu ve sözkonusu otoritenin ulemâ tarafından temsilinin de mümkün olmadığını her zaman için vurgulamakla birlikte, yine de Şîî olsun veya olmasın mevcut siyasî otoritelerle uzlaşma yolları aramıştır. Sonuçta bir taraftan, Şîî Büveyhîler ve Safevîler, Sünnî Abbasîler ve Selçuklular ve başlangıçta pagan olan Moğollar'la ilişki içine girerken diğer taraftan bunu kendi düşünce sistemleri içinde rasyonalize etmenin imkanını aramışlardır. Bu yüzden bazı müştâriklerin ve Şîî'nin, Şîî ulemânın dönemlerindeki siyasî otoriteye soğuk baktıkları şeklindeki değerlendirmelerinin tutarsızlığı ortadadır. Onların, özellikle Safevîler döneminde daha belirgin bir hüviyet kazanan bu pragmatist yaklaşımları, Humeynî'ye kadar devam etmiştir<sup>37</sup>.

---

37 Humeynî'nin velâyet-i fakîh anlayışı ve geleneksel Şîî (İsnâ 'Aşerî) düşüncesinden ayrıldığı noktalar ve günümüzde velâyet-i fakîh etrafındaki tartışmalar, daha sonra müstakil bir makalede ele alınacaktır



II. Murad'ın Bursa'da tahta çıkışı (Hünernâme)

Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5

## 16. Yüzyıl Ortalarında Avrupa'da Mezhep Mücadeleleri ve Osmanlılar

*Emine Erdoğan\**

Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyıl başlarından itibaren askeri başarılar yanında Avrupa diplomasi sahasında da faal bir rol üstlenmesi ve özellikle Kanunî Sultan Süleyman döneminde (1520-1566) gerçekleştirilen iç reformlar ve kanunların uygulanması, devlet teşkilatında ve bürokraside yeni gelişmeler, sağlam bir hukuk anlayışını hakim kılma çabaları ve bunun yanı sıra siyasî ve askerî faaliyetler devletin cihanşümul bir yapı kazanmasına neden olmuştur.

Bu dönemde Osmanlıların Avrupa ile ilgilenmelerinin önemli nedenleri arasında Batı Avrupa'daki Habsburg İmparatorluğunun karşı karşıya kaldığı problemler, İngiltere, Fransa gibi millî monarşilerle giriştiği mücadeleler, yeni bir dinî mesele olarak Protestanlığın ortaya çıkışı hakkında meydana gelen karışıklıklar ve bunun Habsburg İmparatorluğu içinde doğurduğu büyük sıkıntılar bulunmaktaydı. Avrupa'da Türk ilerleyişinin sağlanabilmesi için öncelikle iki engelin kaldırılması gerekiyordu. Bunlardan biri Belgrad, diğeri Rodos idi.

Celalzade'ye göre, Belgrad'a düzenlenen bu ilk seferin nedeni, Sultan Süleyman'ın cülûsu üzerine devletlerarası hukuk münasebetlerine göre devlet-

---

\* Arş. Gör., Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

lere elçi veya heyet göndermek ve eski hükümdarlar ile olan münasebetlerin yeni hükümdarlar da devam edeceğini bildirmek amacıyla Macarlara gönderilen elçinin Macar kralı Lavuş (Lui) tarafından bekletilmesi ve ona iyi muamele yapmamasıyla beraber padişahın göndermiş olduğu mektuba da aldırış etmemesi idi.<sup>2</sup> Bu nedenin yanında bu seferin sebepleri hakkında çeşitli nedenler de ileri sürülmüştür.<sup>3</sup>

Belgrad kalesi Türkler tarafından 3 defa kuşatılmıştır. 1440 yılındaki ilk kuşatmada II. Murad kaleyi fethedememiş, kendisinden sonra oğlu Fatih Sultan Mehmed İstanbul'un fethinden 3 yıl sonra 1456 yılında Belgrad'ı almak üzere bir sefer düzenlemiş, ancak kaleyi alma teşebbüsü başarısızlıkla neticelendikten sonra nihayet Kanuni Sultan Süleyman üçüncü kuşatmada Belgrad'ı fethetmiş ve böylece tarihteki Macaristan fetihleri sayfası açılmıştır.<sup>4</sup>

1520 yılında Sultan Süleyman'ın cülusunu müteakip Şam Beylerbeyi Canberdi Gazali'nin herhalde yeni sultanın tecrübesiz olabileceğini hesaplayarak isyan etmesi ve bu isyanın bastırılması dönemin önemli hadiselerinden idi.<sup>5</sup> Kanuni Sultan Süleyman, Canberdi Gazali isyanının bastırıldığı haberi İstanbul'a geldiği sırada Macar kralına bir sefer açılmasına karar vermiştir.

İlk Osmanlı-Macar münasebetleri, Osmanlıların Rumeli'ye geçmeleriyle başlamıştır. Rumeli'ye geçen Osmanlıları başlangıçta Balkanlılar durdurmağa çalışmışlar, Macarlar tehlikeyi sezememişlerdir. Ancak, Balkanlıların Osmanlı ilerleyişi karşısında aciz kalmaları, I. Kosova savaşından sonra (Haziran 1389) Osmanlıların Macar siyasetine aykırı hareket etmeleri, Macarları bir takım tedbirler almağa zorlamıştır. İşte bu yüzdendir ki, Macar kralı Lüksemburglu Zgismond, papanın da teşviki ile, 1389'da bir haçlı seferi tertip etmiş ve Os-

- 
- 1 Feridun Emecen, "Osmanlı Siyasî Tarihi", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu). cilt I, İstanbul 1994. s.33.
  - 2 Celaloğlu Mustafa. Tabakatül-memalik ve derecatül-mesalik (Osmanlı İmparatorluğunun Yükselme devrinde Türk ordusunun Savaşları ve Devletin Kurumu, İç ve Dış Siyaseti). (Çev. Sadettin Tokdemir). İstanbul, 1937. s.14.
  - 3 Bu sebepler için bkz. Hüseyin G. Yurdaydın. Kanuni'nin Cülusu ve İlk Seferleri, TTK Ankara. 1961. s.15.
  - 4 Hicran Yusufuğlu Akın, "II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed'in Belgrad Kuşatmaları Üzerine Kaynak Değerlendirmesi". X. Türk Tarih Kongresi (22-26 Eylül 1986), TTK Ankara 1993. s.1159.
  - 5 Tayyib Gökbilgin. "Süleyman I". İA c XI, s.101.

manlıları Rumeli'den korumak maksadıyla Niğbolu'ya kadar ilerlemiştir. Fakat, Haçlı ordusunda bulunan Fransızların şımarık hareketleri yüzünden mağlup olup hayatını kurtarabilmiştir, (25 Eylül 1396). Macarlarla Osmanlıların karşı karşıya geldiği bu savaşta, pek çok Fransız ve Macar büyükleri Osmanlılara esir düşmüş<sup>6</sup>, bunlardan Kodor, 60 adamı ile birlikte Mısır Memlûku Sultanı Berkuk'a zafer hediyesi olarak gönderilmiştir. İki milletin yaptığı savaşlar II. Murad devrine kadar devam etmiştir. II. Murad devrinde yapılan II. Kosova (20 Ekim 1448) savaşında Macarlar yenilgiye uğramışlardır.<sup>7</sup> Bundan sonra Osmanlı Macar münasebetleri duraklama devresine girmiştir. II. Mehmed, İstanbul'un fethinden evvel Macarlarla üç senelik bir mütareke akdetmiştir.

Sırbistan'ı elinde bulundurmak isteyen Fatih Sultan Mehmed, Macarların elinde bulunan Belgrad'ı almak üzere 1456 senesinde teşebbüse geçmiş, fakat Hunyadi Janos ile Fransisken rakibi Giovanni di Kapistrano'nun karşı koymaları yüzünden muvaffak olamamıştır. Bundan sonra Macaristan'ın tek millî kralı olan Hunyadi Janos'un oğlu Matyos Corvinus (1458-1490), Fatih'in Sırbistan'da ve Bosna'da takip ettiği siyasetin karşısına çıkmış ve bu sahalarda Osmanlı-Macar kuvvetleri karşı karşıya gelmiştir. Macarların Katolikleri tutmalarına mukabil, Osmanlılar Ortodoksları himaye ederek nüfuz sağlamaya çalışmışlar ve Katolik Bosna krallarını hiçbir zaman Sırbistan kralı olarak tanımamışlardır.

Ancak Fatih'in Sırbistan Boyarlarının, aslen Sırp olan Mahmud Paşa'nın kardeşi Mihael Angeleviç'in de tesiri ile kendisine meyl etmesinden dolayı Sırbistan işini kat'î olarak halletmiş ve 1463 de Bosna kralı Stefân Tomaşaviç'in üzerine yürümüştür. Bundan sonraki mücadeleler Bosna için yapılmış ve bu ülkenin kuzeyi Macarların, güneyi Osmanlıların elinde kalmıştır. II. Bayezid tahta geçtikten sonra Macarlarla iyi münasebetler kurmuş ve 1483'de Matyas ile anlaşma yapmıştır. Osmanlı-Macar münasebetleri Kanuni devrinde Belg-

6 Hicran Yusufoglu, Osmanlı-Mıcar- İlişkileri, Türk-Macar Dostluk Demeği yay., Ankara 1995. s.66.

7 M. Tayyib Gökbilgin, XV. Asrın Birinci Yarısında, II. Murad Devrinde Hıristiyan Birliği ve Osmanlı-Macar Mücadeleleri Esnasında Edirne. "Edirne" Armağan Kitabından ayrı basımı, Ankara 1964, s.133.

rad'ın alınması ile (1521) yeniden hasmane bir şekilde başlamış ve Mohaç savaşından sonra Budin başta olmak üzere Macar topraklarının bir kısmı Osmanlıların eline geçmiştir.<sup>8</sup> Mohaç savaşının kazanılmasında vezir-i azam İbrahim Paşa önemli bir rol oynamıştır.<sup>9</sup>

Macarlar, Selçuklu Türklerine karşı sefer açan haçlı ordularına memleketlerinden geçmek müsaadesini vermişlerdir. Ayrıca, Osmanlı ordularının da geçmesine önce ses çıkarmamasını istemiş, fakat Habsburgların siyasetine kederine bağlanmış olan o zamanki Macar kralına, bunu kabul ettirememiştir. Macarlar, Habsburgların menfaati uğruna feda edilmiş, Mohaç'ta ordularını ve krallarını kaybetmişlerdir.

Bu siyasî gelişmelerin yanında Budin'in Türk idaresi altına alınması Türk-Macar münasebetlerinin önemli bir tezahürüne ve Macarlar arasında Türklere karşı duyulan temayül ve Türklüğü kabul etmelerine neden olmuştur. Bir Osmanlı eyaleti haline getirilen Budin, menâlik-i mahrûse olmuştur. Budin, 145 yıl Türk hakimiyetinde kalmıştır. Bu müddet zarfında 99 beylerbeyi tayin edilmiştir. Bu süre içinde sadece Budin'de değil, Macaristan'daki diğer şehirlerde de pek çok imar faaliyetlerinde bulunulmuştur. Cami, kervansaray, kaplıcalar, hamamlar yaptırılmış, vakıflar tesis ettirilerek kaplıcalar yaptırılmıştır. Bunun yanı sıra eğitim ve öğretim faaliyetlerine de önem verilmiş ve medreseler yaptırılmıştır. 1566 ile 1578 yılları arasında Budin beylerbeyi olan Sokullu Mustafa Paşa, Budin'de imar faaliyetlerinde bulunmuş, Mustafa Paşa gibi önemli bir medreseyi yaptırmıştır. Bu medrese XVI. ve XVII. asırlarda paye itibariyle ellili olup, okutulan dersler arasında Kelâm, fıkıh ve hadis bilimleri vardı.<sup>10</sup>

Budin'in Türk hakimiyetine girmesinden sonra karşılıklı olarak Macarlar-la Türkler arasında etkileşimlerin olduğu görülmüştür. 1608'de imparator Macar

8 Şahabettin Tekindağ, "Türk-Macar Münasebetlerine Toplu Bir Bakış", Türk-Macar Kültür Münasebetleri Işığı Altında II.Ráóczi Ferenc ve Macar Mültecileri Sempozyumu (31 Mayıs-3 Haziran 1976), İstanbul 1976. s.152-155.

9 Damat İbrahim Paşa olarak da bilinen bu vezir-i azamın Kanuni'nin damadığı olmadığı hakkındaki iddialar için bkz. İ.H. Uzunçarşılı, "Kanuni Sultan Süleyman'ın Vezir-i Azamı Makbûl ve Maktûl İbrahim Paşa Padişah Damadı Değildi", Belleten, XXIX/1 14 (1965), s.355-360.

10 Gabor Agoston, "Budin'de Osmanlı Medreseleri ve Müderrisleri", Türk Dünyası Araştırmaları, sayı:58. Şubat 1989. s.144-145.



tacını giyeceği zaman Macar asilzadeleri tamamen Türk tarzında idi ve “haydu” denilen Macar askerleri Türk ve Kırım ordularının teçhizatıyla bu merasimde isbat-ı vücut etmişlerdi. Diğer taraftan Macaristan’daki Türkler de yavaş yavaş abâniye, sarık gibi serpuşları terk ederek doğrudan doğruya Macar kalpağı giymişlerdir. Ev eşyaları arasında bir çok şeyleri Macarlar, Türklerden almışlardır. Meselâ, türlü yorganlar, altın ve gümüş işlemeli, sırmalı kumaşlar, Macaristan’a Türkiye’den gitmiştir. Mahmuz, çizme Türklerden alınmış, lale, sümbül, nerkiz, Türk karanfili, Padişah gülü gibi çiçekleri Macarlar Türklerden öğrenmişlerdir.”

Budin’deki bu durum Orta Macar Kralı Thököly İmre’nin Avusturyalılara karşı Osmanlı devleti’nden yardım istemesine kadar devam etmiştir.<sup>12</sup> Thököly İmre’ye yardım maksadıyla yapılan sefer ve Viyana’nın ikinci kuşatılması başarıya ulaşamayınca, bu bölgenin halkı Avusturya boyunduruğuna düşmüştür. (26 Ocak 1699). Osmanlılarla Macarların bir arada yaşamalarından ileri gelen rahat ve sükun devrinden bundan sonra hiçbir iz kalmamıştır. Bununla beraber Macarlar, Osmanlı ülkesini daima kendileri için sığınacak, icabında yardımları istenecek bir yer olarak kabul ettiklerinden, zaman zaman Avusturyalıların boyunduruğundan çıkmak için baş kaldıran Macar beyleri, Osmanlı devletinin himayesine sığınmaktan geri durmadılar. Nitekim, Thököly İmre’nin Karlofça Muahadesi hükümlerine göre, İzmit’de ikamete mecbur edilmelerinden sonra XVIII. Yüzyılın başında Ferenc Rákóczi II, XIX. Yüzyılın ikinci yarısında da diğer Macar beyleri ve mültecileri aynı himayeyi arayarak Osmanlı ülkesine sığındılar.<sup>13</sup> Bunlardan Erdel prenslerinin varislerinden ve Kuzey

11 Tayyib Gökbilgin, “Türk İdaresinde Budin”, Atatürk Konferansları, 1971-1972, TTK Ankara, 1975, c.V, s.176.

12 Bu konuda geniş bilgi için bkz..M. Tayyib Gökbilgin. “Thököly İmre ve Osmanlı-Avusturya İlişkilerindeki Rolü”, Türk-Macar Kültür Münasebetleri Işığı Altında II. Rákóczi Ferenc ve Macar Mültecileri Sempozyumu (31 Mayıs-3 Haziran 1976), İstanbul 1976, s.180-191.

13 II. Ferenc Rakoczi ile arkadaşlarının Türkiye’deki yılları Kelemen Mikes tarafından yazılan Türkiye Mektupları adlı bir kitapta anlatılmış ve bu eser Macar edebiyatına kazandırmıştır. bkz. Sami N. Özerdim, Kelemen Mikes’in *Türkiye Mektupları*, *Türk-Macar Kültür Münasebetleri Işığı Altında II. Rákóczi Ferenc ve Macar Mültecileri Sempozyumu* (31 Mayıs-3 Haziran 1976), İstanbul 1976, s.148.

Macaristan'ın büyük toprak sahiplerinden Ferenc Rákóczi II<sup>14</sup>, Osmanlı saflarında Avusturyalılara karşı savaşmıştır. Fakat, Pasarofça muahedесinden sonra, mülteciler Tekirdağı'nda yerleştirilmiş ve İbrahim Müteferrika Rákóczi'nin maiyetine tercüman olarak tayin edilmiştir. Özellikle 1848-1852 seneleri arasında Louis Kossuth, Bem ve Dembinsky'nin başında bulunduğu Macar mültecileri Türklere sığınmışlardır.<sup>15</sup>

Kanuni Sultan Süleyman'ın Macaristan ve Orta Avrupa siyaseti için gütmüş olduğu politikada Fransa'yı da zikretmek yerinde olur. 1521'de başlayan ve Fransa aleyhine inkişaf eden hanedan muharebelerinde sonra Fransa Kralı François I. Doğu Avrupa'daki devletler nezdinde bir destek bulmaya çalışmış, elçisini Polonya ve Macaristan'a göndermiş, bilhassa Bohemya, Macaristan ve Transilvanya asilzadelerinden yardım vaatleri almıştır.<sup>16</sup>

Türkler Viyana'yı muhasara edip, protestan Alman prenslerini, V.Karl etrafında toplamağa mecbur edince François I. telaşa düşmüştür. Gerçi Fransızlar için Türk yardımı bir zaruretti. Çünkü, muvazeneyi temin edecek kuvvette Avrupa'da başka devlet yoktu. Bu siyasi düşüncelerle François I. elçi olarak Rinçon'u gizlemeden Türkler nezdine yollamıştır. Rinçon, Fransanın davasını Kanuni'ye anlatmakla muvazafaftı. Yani Alman seferinden vazgeçmeğe çalışacaktı. Rinçon Padişah'ı 1532 Temmuzunda Belgrad'da bulunmuştur. Rinçon, gerek Padişah'tan gerek Sadrazam İbrahim Paşa'dan dostane muamele görmüştür. Ancak Kanuni, bu kadar ilerledikten sonra sefere devam lüzumunu Rinçon'a bildirmiş ve geri dönmenin V. Karl'dan korkmuş olduğu manasına geleceğini de ileri sürmüştür. Avusturya ile barış ancak 1532'de İstanbul'da yapılmıştır.<sup>17</sup>

Bu seferde amaç; Ferdinand'ın memleketinde tahrip edilmesi ve onun Zapolyai'yi tanımasını temin etmek düşüncesi olduğundan kale döğen toplar

14 II. Ferenc Rákóczi için bkz. Köpeczi Béla. II. Ferenc Rakoczi, Türk-Macar Kültür Münasebetleri Işığında II. Rákóczi Ferenc ve Macar Mültecileri Sempozyumu (31 Mayıs-3 Haziran 1976), İstanbul 1976, s. 18-37.

15 Ş. Tekindağ. a.g.m.. s.157.

16 M. Tayyib Gökbilgin. Kanunî Sultan Süleyman'ın Macaristan ve Avrupa Siyasetinin Sebep ve Amilleri, Geçirdiği Safhalar, TTK Ankara, 1970, s. 9

17 İ. Sosyal, a.g.m., s. 69-70.

getirilmemiş, ancak mütecasirlere haddini bildirmek icap etmiş ve böylece Köszeg kalesinin muhasarasına başlanmıştır. <sup>18</sup>

Köszeg Muhasarası esnasında Avusturya vilayetlerine kadar akınlar yapılmıştır. Bu yüzden Viyana'da Türk ordusunun tekrar buraya geleceği zannedilmiştir. Halbuki Sultanın bu seferdeki gayesi imparatoru bir meydan savaşına zorlamaktır. Essek yolu ile Belgrad'a gelen Kanuni, burada bir divân-ı hümayûn toplantısını takiben, devlet erkanına ihsanlarda bulunup, her tarafa zafernameler göndermiştir. <sup>19</sup>

Öte yandan Avrupa'da girişilecek faaliyetler, aynı zamanda Protestanlık hareketinin; tanınmasında ve yayılmasında, dolaylı olarak çok büyük rol oynadı. Osmanlılar zaman zaman Protestanlar'a destek verdilerse de bu hiçbir zaman doğrudan müdahale ve yardım şeklinde olmadı. 1512'de doğrudan imparatoru hedef alan "Alaman" seferi, Güns'ün (Köszeg) düşmesi ile neticelendi. Bu mücadele sırasında imparator Protestanlığı dinî ve siyasî bir müessesе olarak tanımaya mecbur kalmış ve Osmanlı hakimiyetinin sürdüğü 1533-1546 devresinde de Protestanlar geniş ölçüde Katolik Habsburg baskısından kurtulmuşlardır. Hatta XVI. yüzyıl ortalarında Türkler Protestanların ümidi olarak telakki edilecek ve Osmanlı topraklarındaki Protestanların serbestçe dinî icraatlarını yapmaları, imparatorluk topraklarında yaşayanlar için bir "ideal" olarak görülecektir.<sup>20</sup> Türk teşebbüsü olmasaydı Protestanlığın yayılması mümkün olamayacaktı.<sup>21</sup>

Bu dinî hoşgörünün bir örneği de Sokollu Mustafa Paşa tarafından gösterilmiştir. Sokollu Mustafa Paşa zamanında Budin'de Peşte'de bir takım Katolik müesseseleri vardı. Onlarla samimi münasebette bulunan Sokollu Mustafa Paşa Protestanlara karşı da eşit muamele yapmıştır. Bir mektubunda reayanın dinî ihtiyaçları için köylere papazlar gönderilmesi gerektiğini bildirmişti.<sup>22</sup>

18 Fahri Çeliker, Avusturya'nın ve Türk-Avusturya İlişkilerinin Tarihçesi, Askeri Tarih Bülteni, sayı: 15. Şubat 1983, s. 23.

19 T. Gökbilgin, "Kanuni", s. 114-115.

20 F., Emecen, a.g.m., s. 37.

21 Yılmaz Öztuna, Kanuni'nin Türk ve Dünya Tarihindeki Yeri, Kanuni Armağanı, TTK, Ankara 1970, s. 42.

22 T. Gökbilgin, Türk İdaresinde Budin, s. 173.

XIV-XV ve XVI. Yüzyıllar Avrupa'da hümanizm, rönesans, coğrafi keşifler ve dinde reform gibi büyük olayların meydana geldiği devir olmuştur. Mutlak Katolik-Hıristiyan karakteri yüzünden Rönesans, genelde "manevî-felsefi" anlamdaki Avrupa'nın malı olmuş ve bu dünyanın sınırlarını pek aşamamıştı. Yine aynı dünyada büyük çalkantılara yol açan reformasyon hareketi uzun ve kanlı mücadelelerden sonra Katolik kilisesinin parçalanması neticesini doğurdu. Daha önce Bohemya'da kendisine has karakteri içinde Johann Hus'un başlattığı reform hareketi, Almanya'da Martin Luther, Fransa'da Johann Calvin, İsviçre'de Ulrich Zwingli gibi kişiler tarafından sürdürüldü. Bu durum, papalığın cihanşümul mutlak otoritesini sona erdirdi. Bu harekete karşı Katolik kilisesinin giriştiği "karşı reformasyon" faaliyetleri, Katolik ve katolik olmayanlar arasındaki çatışmaları şiddetlendirdi. Fransa'da Katolik olmayanlar (Hugenotlar) kanlı bir şekilde takip edildi. Hatta bir Aziz Barthelemy gecesinde yapılan katliam hareketi, en az 20.000 Hugenot'un öldürülmesine yol açtı. (1572) Bunun yanı sıra Osmanlı ilerlemesi karşısında içte siyasî ve sosyal birliğin sağlanması gereği, Almanya'da Luther mezhebinin yerleşmesinde, tutunmasında ve nihayet 1555'te resmen tanınmasında en önemli sebeplerden birini teşkil etti.<sup>23</sup>

Mezhep mücadeleleri ve bunu bahane eden devletlerin hakimiyet kurma politikaları, Otuz yıl savaşları (1618-1648) ve ardından Kuzey Savaşı (1654-1661,1667) Avrupa'yı bir kan ve yıkım tarlası haline getirdi. Otuz yıl savaşlarının önce bir din çatışması halinde başlayan mücadeleleri kısa zamanda Avrupa'nın Katolik ve Protestan devletleri arasında cereyan eden büyük bir savaşa dönüştü. İmparatoru, kral ve prensleri dahil sayıları 300'ü bulan hükümdarlarıyla Alman âlemi, Fransa, İsveç, Danimarka, Polonya kralları, bu uzun ve kanlı mücadelede çok defa değişen taraflar halinde yer aldılar. Avrupa'yı kasıp kavuran bu savaşlar Müster'de Fransa, Osnabrück'te İsveç ile yapılan barış antlaşmalarıyla sona erdi. (Westfalya Barışı 1648). Burada Calvinistleri de içine alacak bir şekilde yeniden tasdik edildi. Savaşın ağır tahribatına uğramış Alman imparatorluk camiası çözülmeye, Hasburglar bu faciadan ilk defa uzak-

---

23 Kemal Beydili, "Avrupa", DİA, c. IV, s. 138.

laşmaya başladılar. Avrupa'da bir Habsburg üstünlüğü tehlikesi uzaklaştırıldıysa da Fransa, İsveç ve Hollanda gibi devletler Avrupa'nın yeni büyük güçleri olarak yükseldiler. Bundan sonra Aydınlanma Çağı denilen yeni bir devir başladı.<sup>24</sup>

Onaltıncı asrın ilk çeyreğinde Rönesans, Avrupa'da iyice yayılmış ve yerleşmişti. İyi ve kötü neticeleri artık herkesin önünde idi. Bir yandan Avrupa'nın sosyal yapısını değiştirip yükseltmiş, diğer yandan ise aşağı düşürmüştü. Cinayet, soygun, hırsızlık, ahlâkî bozukluk, özellikle cemiyetin yüksek tabakaları ile ruhban sınıfında iyice yayılmıştı. Papalığın gittikçe artan nüfuz ve hakiyetinin hududu yoktu. Bu durum karşısında Luther'in şahsiyetinde vicdan hürriyeti için bir ayaklanma meydana geldi. Bu aynı zamanda Hıristiyan dini birliğinin sonu demektir. 1511'de Roma'da bulunduğu sırada oradaki umumi sefahate ve halkın güvensizliğine bizzat şahit olmuş, Katolik inançları tamamen sarsılmıştı. 1515'de Papa Leo, cennet satmak bahanesiyle "İndulgence" icra etti ve Hıristiyan dünyasını soydu. Lutherciler sadece Papanın muhalefetine dayanmakla kalmayarak, daha sonra Hıristiyan dininde daimi bir mezheb meydana getirmeye muvaffak oldular. Almanya topraklarının büyük bir kısmı Türklerin ilerleyişiyle tehdit edildikçe, Martin Luther, Türklere karşı olan tutumunu değiştirmeye, daha sertleştirmeye başladı. Ekim 1529'da "Ben, gerek Türkler olsun, gerek Türklerin Allah'ı olsun, ikisine karşı ölünceye kadar savaşacağım". Türk tehlikesine karşı son derece telaşlanan ve bu felakete bir çare düşünmekte olan Luther, bu konu üzerine, arka arkaya çeşitli eserler yazmaya başladı: "Von Kriege Wider die Türken" (Türklere Karşı Savaşa Dair) (1528-29'de basılmış), "Heerpredigt Wider den Türkene" (Türklere Karşı İbadet Çağrısı).<sup>25</sup>

Türklere karşı Almanya birlik ve beraberlik içinde olmuştur. Ancak, bu birlik, Protestanlara daha çok imtiyaz tanınması şeklinde olmuştur. Zira, şiddetli ihtiyacı olan barut, top ve tüfeği ancak din devriminin kuvvetli olduğu büyük şehirlerden sağlamak amacıyla Nurenberg Dini Antlaşmasına göre, Pro-

24 Kemal Bevdili, "Avrupa", DİA. c.IV.s.139.

25 N.Ahmet Asrar. Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Devleti'nin Dini Siyaseti ve İslâm Alemleri. İstanbul 1972. s.95-96

testanlara daha çok taviz vermeye mecbur oldu. Hıristiyan devletleri, topyekün bir Türk istilasından da korkuyorlardı. Bu durumdan istifade eden Protestanlar 1539'da Frankfurt'ta ve 1540'ta Ratisbon'da Nürenberg antlaşması gereğince daha çok imtiyaz elde ettiler.<sup>26</sup>

“Osmanlı-Protestan ittifakı” adı ile bilinen Osmanlı-Protestan münasebetlerinin bir yönü var ki o; Osmanlı fütühatları, Protestanizm'in bütün şekilleri, Luthercilik olsun ya Calvinizm ya da Zwinghcilik, hepsinin yayılması ve yaşamasına daha elverişli şartlar temin etti. Osmanlıların eline geçen yerlerde Protestanlar çok iyi muamele görüyor ve rahat hareket edebiliyorlardı. Halbuki bu yerler, Hıristiyan idaresi altında olsaydı belki de din devrimi hareketi etkisi altında kalarak Protestanizm asıl sıfatını kaybetmiş olabilirdi. Macaristan'da din devriminin erken yayılışında Kraliçe Mary'nin yumuşak tutumunun büyük bir payı vardı. Ama bundan daha önemlisi Mohaç'da Osmanlı galabesiyle, Katolik rahip ve din adamlarının uzun müddet boş kalması ve yerine Protestan rahiplerin geçmesi idi. Erdel'de ise Protestan akide ve fikirleri Almanlar tarafından sokulmuş ve Türk idaresi altında kalan Macaristan ile ticari münasebetler vasıtasıyla yayılmıştır. Erdel nüfusunun büyük kısmı protestan olan bir ülke haline geldi, 1560'da vicdan hürriyeti resmen tanıyan devlet oldu. Protestan hükümdarların papalık oteritesi ve bağından kopmasıyla millî hükümet fikri ortaya çıkmıştır. Prusya'nın teşekkülü bu şekilde olmuştur.<sup>27</sup>

Wittenberg'de yaşayan Martin Luther'in yeni Hıristiyan din öğretisi (Protestanlık) ayakta kalışını ve yayılışını önemli ölçüde Türklerin Roma-Alman İmparatorluğuna borçludur. Roma-Alman imparatoru V. Karl (1520-1566) ve kardeşi Roma-Alman kralı I.Ferdinand'ın imparatorluklarını Türklere karşı savunmada Protestan askerlerine de ihtiyaç vardı. Protestanlar ise askerlerini ancak yeni öğretileri Protestanlığın tanınması şartıyla cepheye yolladılar. 1555'te Augsburg dinî Barış antlaşması ile tam olarak tanınmasına kadar Protestanlık durumunu daha da güçlendirdi. Bunun yanında Alman Protestanları için saldırgan Türkler aynı Papa gibi şeytani birer tehlikeydiler. 1545 yazında, Martin Luther, İmparator V. Karl ve Kral I.Ferdinand'ın elçilerini değerli hediyelerle

26 N. Ahmet Asrar, a.g.e., s. 105.

27 N. Ahmet Asrar, a.g.e., s. 106-108.

barış sağlamak amacıyla Kanuni Sultan Süleyman'a yollamasına büyük öfke göstermiştir. Bunun yanı sıra V. Karl, daha 1533 yılında İstanbul'a yolladığı elçisi Schepper' den, Kanuni Sultan Süleyman'la yapılacak andlaşmanın içerisinde Luthercilerin ve diğer "ihaneçilerin" hiçbir şekilde desteklenmeyeceği maddesinin de bulunmasını da istemişti. 1545 Ekiminde İstanbul'da Hıristiyan arabulucular Türkler ile savaşta bir senelik silah bırakma kararı sağladılar. 1546 yazında artık imparator rahatça Alman Protestanlarına karşı savaşa başlayabilirdi. Bundan sonraki dönemde Alman ve İspanyol ordularının Protestanlara saldırdıkları görülmüştür. Öyle ki Katolik imparatorun Protestanlara karşı bu zaferi Kanuni Sultan Süleyman'ı da etkilemiştir. 1547 yazında Osmanlılarla bir barış andlaşması yapılmıştır. İmparator din birliğini yeniden temin etmek amacıyla harekete geçti. Bunu da Mühlberg Savaşı'nda Fransızların da etkisiyle ordularını geri çeken ve güçlü bir imparatorun hazzetmeyen Papa'nın yardımını olmadan yapmak zorunda idi. Din birliğini sağlamak amacıyla atılacak ilk adım, 30 Mayıs 1548'de Augsburg kentindeki İmparatorluk Meclisi'nde de kararlaştırılan "Interim" idi. Buna rağmen pek çok Protestan din adamı "Interim"'i onayladı. Interim zamanında Macaristan'da Türk hakimiyeti altında yaşayan Protestanların durumu Roma-Almanya İmparatorluğu'nda yaşayan Protestanlardan daha iyiydi. Protestan reform hareketinin ilginç simalarından olan Matthias Flacius Illyricus (1520-1575) da bulunmaktaydı. Aynı zamanda İbrance profesörü olan Illyricus'a o sırada Türklerin elinde bulunan, Orta Macaristan'dan bir mektup gelir. Daha sonra bu mektup Illyricus tarafından bir de önsöz ilave edilerek yayınlanmıştır. Emericus Zigerrius adındaki bir protestan vaiz tarafından gönderilen bu mektupta, Orta Macaristan'daki protestanların ne kadar hür bir biçimde yaşadıkları anlatılmıştır.<sup>28</sup> Bu mektup dahi Almanya'daki protestanların zor durumuna karşın Türklerin hakimiyeti altında bulunan Orta Macaristan'daki protestanların durumunu göstermesi açısından oldukça ilgi çekicidir.

Macaristan'ın özgürlüğe kavuşması, ancak Türk himayesinde ve Erdel ittifakı ile mümkündür. Bundan başka, Erdel'e karşı Protestanlık sempatisi de

---

28 Klaus Schwarz, 16 yüzyılın Ortalarında Protestanların Umudu: Türkler, (Çev. Hayati Boyacıoğlu), Tarih ve Toplum, cilt 10, sayı: 59, Kasım 1988, 265-268.

mevcuttu. Gerçi bu sempatiyi, siyasi baskılarla karşılaşan büyük asilzade sınıfı hissetmemekte idiler, fakat bunlar, da siyasi bir zorunluluk nedeniyle protestanlarla anlaşmak gereğini duymaktaydılar. Bu konuda İsveç elçisinin 1671'de doğrudan doğruya imparatora müracaat ederek, Macarlara karşı dini baskıları terk etmesini rica etmiştir. İsveç elçisi şunu da ekliyordu: Eğer dini baskıdan vazgeçilmezse Macarlar tamamen Türklerin kollarına atılacaklardır. Buna karşın imparatorun şu cevap alınmıştır: Katolik olamayanlara müsamaha göstermekten ise o ülkeyi kaybetmek daha iyidir, böyle bir memleketin Türkler tarafından alınması da büyük bir felaket sayılmaz. 1670 ortalarında öncü Avusturya ordularının kuzey Macaristan'a gelmesi üzerine baskıya maruz kalanların büyük bir kısmı kaçmaya başlamıştı; ya Erdel'e ya da Türk topraklarına iltica ediyorlardı. Mülteciler bir protestan prenslik saydıkları Erdel'e büyük bir umut ve güven besliyorlardı.<sup>29</sup>

İlk bakışta Osmanlılar'ın hedefinin aslında doğrudan doğruya Macar toprakları üzerinde hakimiyet kurmak olduğu ve bunu da Avrupa'da uzanmak istedikleri son tabii sınır olarak gördükleri söylenebilir. Siyasetlerini muhtemelen bu çerçevede içinde kuran Osmanlılar, Habsburglar'ın iç karışıklıkları sırasında, protestan hareketine dolaylı bir şekilde yardımcı oldular; fakat bu hiçbir zaman doğrudan bir yardım şeklinde olmadı. Habsburglar'ın Alman kannedinin yıpratılmasıyla protestanlara dolaylı olarak müsait bir zemin hazırlanmıştı. Fakat, protestanlar da Osmanlı idaresini Alman katolik tahakkümüne karşı bir ideal olarak görmekte idiler. 1532'deki "Alman seferi"nde ilk hedef bizzat imparatorun kendisiydi; fakat aslında bu gözdağı vermekten başka bir şey değildi.<sup>30</sup>

XVI. yüzyılın başında din önemli bir politik faktördü; çağın politik ideolojisi de anlaşılabilmek için dinî dili kullanıyordu. Luther için Orta Avrupa'nın Osmanlı tehdidi altında oluşu, dinî bir fenomendi. Türkler, kötü Hıristiyanlar için, yani Luther'in anlayışına göre Katolik kilisesi için Tanrı tarafından gön-

29 M. Tayyip Gökbilgin, "Thököly İmre ve Osmanlı-Avusturya İlişkilerindeki Rolü", Türk-Macar Kültür Münasebetleri Işığı Altında II. Rákóczi Ferenc ve Macar Mültecileri Sempozyumu (31 Mayıs-3 Haziran 1976), İstanbul 1976, s. 1183-1184.

30 Feridun M. Emecen, XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Devleti'nin Doğu ve Batı Siyaseti, XV. ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler, İstanbul 1997, s. 133



derilmiş bir ceza idi. "Türlere karşı savaşmak, Tanrıya karşı gelmekti" diyor-du. Martin Luther-Lutherci dünya görüşünün temel bir ögesi olarak-acı çeken-lere bu "Tanrı cezası"na da boyun eğmelerini öğütüyordu. 1529 yılındaki Türk kuşatmasıyla birlikte tehlikenin çok yakın oluşu karşısında duyulan korku ne-deniyile bu düşünce de değişmeye başladı ve Luther, bu defa Türlere karşı savaşılması için konuşmalar yapmağa başladı. Luther'in bu çelişkili görüşü, bundan sonraki Protestan hareketini de etkiler nitelikte kaldı.<sup>32</sup>

1547 tarihinden sonraki Osmanlı-Fransız münasebetlerine gelince; D'A-ramon, 1547 senesi baharında Türlülerle temasa başlamıştır. Ancak bütün gay-retlerine rağmen Türk-Avusturya barışına mani olamamıştır. Kanuni, 1547 Mayısında François I'e yazdığı bir mektupta D'Aramon geldiği sırada yeni bir sefer açmak için mevsimin geçmiş olduğunu Akdeniz'e donanma çıkarıldığını ve Fransa ile ittifakına mazide olduğu gibi daima sadık kalacağını ifade etmiş-tir. Padişah'ın mektubu Fransa'ya varmadan François I. ölmüş, diğer taraftan Türk-Avusturya barışı 19 Haziran 1547'de imzalanmıştır.<sup>32</sup>

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Avrupa'daki Osmanlıların ilerleyişi saye-sinde Katolik-Protestan mücadelesi, Protestanların lehine sonuçlanmıştır. Osmanlılar'a karşı mücadele edebilmek için Almanya birlik içinde olmak durumunda kalmıştır. Bu mecburiyet, Katoliklerin Protestanlar'a daha çok taviz vermelerine neden olmuştur. Bunun yanı sıra protestan hükümdarlar-ının, papalık otoritesiyle ilişkilerini kesmeleri, Avrupa'da millî hükümet fikrini de ortaya atmıştır. Osmanlılar'ın Avrupa'da ellerine geçen yerlerde halka gösterdikleri dinî hoşgörü de bu mezhebin mevcudiyetini sürdürme-sinin diğer nedenlerinden biridir. Martin Luther'in liderliğindeki protes-tanlık hareketi önemli ölçüde Osmanlılar sayesinde başarılı olmuştur deni-lebilir.

31 Karl Vocelka, "Avusturya-Osmanlı Çekişmelerinin dahili Etkileri", İ.Ü. Edb. Fak. Ta-rih Dergisi, sayı: 31 (Mart 1977), s. 14-15.

32 İ. Soysal, a.g.m., s. 86.



II. Mehmed'in Edirne'de tahta çıkışı (Hünernâme)

Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5

## Osmanlı Düzeninde Başarının Sırrı

*Şennur Şenel\**

Türk devlet geleneği, devletin bekası ve milletin refahını temin esası üzerine kurulmuştur. Bu esas, adalet kavramı ile tam bir ayniyet ifade eder. Zira Türkler, tarih sahnesine çıktıkları andan itibaren en belirgin özellikleri olan “adalet” kavramını sosyal hayatın ve bütün kurumların vazgeçilmez ögesi haline getirmişler ve bu özellikleri ile tanınmışlardır. Öyle ki, gerek teşkilatlanmada, gerek kültür ve zihniyetin ürünü olan eserlerde bu kavram hayata geçirilmiştir. Bu hususta, Türk devlet geleneğini yansıtan Yusuf Has Hacib, “Kutadgu Bilig” de; “... Memleket tutmak için çok asker ve ordu gerektir. Askeri beslemek için de çok mal ve servete ihtiyaç vardır; bir malı elde etmek için de halkın zengin olması gerektir. Halkın zengin olması için de doğru kanunlar konulmalıdır. Bunlardan biri ihlal edilirse beylik (devlet) çözülmeye yüz tutar”<sup>1</sup> demektedir.

---

\* Araş. Gör. Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

1 Aydın Taneri, Türk Devlet Geleneği, Ankara, 1975, s.156.

Bu esas üzere, Türk devletinin barış ve güvenlik içinde yaşayabilmesi için güçlü olması gerektiği peşinen kabul edilmektedir. Bu da ancak müreffeh devlet ile sağlanacak iç barış ortamında mümkün olacaktır. Refah devletinin vazgeçilmez şartları arasında iktisadî, siyasî ve sosyal alanlarda hakkaniyetin korunması yer almıştır. Böylece Yusuf Has Hacib, refah toplumunu, hukuk devletinin omuzlarında görmektedir. Türk Milletinin hukuk düzeni de “töre” adı verilen yasalar çerçevesinde oluşmuştur. Bu kurallar bütünüünün hükümlerine herkes uymak zorundadır.

Töreler üzerine kurulmuş ve bu kurallarla yönetilen eski Türk toplumu, İslâmiyet’i tanımaya başladıktan sonra bu dinin inanç ve telakkileri ile töreler arasında birçok benzer taraflar bulunduğunu anlamış ve Türklerin IX. yüzyıldan sonra kitleler halinde İslâmiyet’i kabul etmeleri böylelikle mümkün olmuştur.

Türk örf ve adetlerinin, İslâm dininin esasları ile birleşmesi sonucu Türk’ün kâinata bakış tarzı zenginleşerek değişmiş, dünya ve ahiret, madde ve mânâ, fert ve toplum gibi kavramlar “Allah’ın birliği” inancı içinde bütünleşmiştir.

Bu anlayış içinde birçok hukukî, siyasî ve sosyal müessese, toplum hayatına aktarılmıştır. Türk toplumununun kâinat görüşüne şekil veren bu temel ilkelere en önemlilerini, şu haliyle sosyal devlet, sınıfsız toplum, orta halli millet ve sosyal dayanışma kavramları ile ifade etmek mümkündür<sup>2</sup>. Bilhassa uzun tarihi süreç içinde, farklı dinden, farklı milletten insanları yönetimi altında bulduran Osmanlı Devleti, insana verdiği kıymet, adaletin yerine getirilmesi için ortaya koyduğu kanunlar ve bunların uygulanması hususundaki hassasiyeti, toplum içinde sosyal düzeni sağlaması ile bütün Türk devletleri içinde belki de en dikkate değer örneklerin çoklukla bulunduğu bir yapıyı temsil etmektedir. Osmanlı Devletinin müstesna bir tarihî şahsiyete ve sicile sahip olmasının ardında muhakkak, insana verdiği kıymet ile bunu kanun devleti olmak suretiyle sağladığı başarı ve yine sahip olduğu hoşgörü vardır. Bu tespit sadece Türk ve müslüman araştırmacıların iddia ettikleri bir tez olmaktan öte bilhassa ya-

---

2 Kamil Turan, “Başlangıcından Cumhuriyete Kadar Türk Çalışma Hayatında İnsanı Değerler Açısından Uygulamalar”, Türklerde İnsanı Değerler ve İnsan Hakları, III, İstanbul, 1993, s.110-111.

bancı araştırmacıların da dikkatle ve takdirle karşıladıkları bir gerçek olmuştur<sup>3</sup>.

Osmanlı Devletinin en parlak devrinin XV. yüzyılın II. yarısı ile XVI. Yüzyılın II. yarısı arasında olması, yalnızca üç kıta üzerinde bulunmasından topraklarının genişlemesinden değil idari sistemin işlerliği ve merkezileştirilmesinden kaynaklanmaktadır.

Merkezileştirme sınırsız bir güç kullanılarak sağlanmamıştır. Ancak, mahalli şartların gerektirdiği veya devlet işlerinin yürümesi için zorunlu olan hallerde iktisadî veya yerel yönetim konularında reyanın gündelik hayatına en alt düzeyde müdahale edilmiştir.

İdari yönetimde uygulanan temel model en sade ve mükemmel haliyle Anadolu'nun batısında ve Balkanlarda uygulanıyordu. Tımar sistemi olarak bilinen arazi kullanımı en çok bu yörelerde gelişmiştir. Sultanın kanunları, toprakların iktisadî kullanımını tarif etmekle kalmayıp ne gibi hizmetler vereceklerini ayrıntılı bir şekilde belirliyordu.

Meselâ Macaristan'ın fethinden sonra en belirgin özelliklerinden biri, müsterek hakimiyet olarak tanımlanabilecek durumdur. Askerî dengeyi sağladıktan sonra Osmanlılar, fethedilen bölgelerde yerel askerlerini ve aristokrasinin varlığına müsamaha göstermişlerdir. XVI. Yüzyılda Macar kale muhafızları serbestçe Türk bölgelerinden vergi toplayabilmişlerdir. Sonraki yüzyılda bu yoldan Macar aristokrasisi Osmanlı vilayetlerindeki halkın üzerindeki nüfuzlarını ve hayatlarına karışma yetkilerini artırmışlardır. Bu durum Habsburglarla Osmanlı ilişkilerini gerginleştirmiş; bu her iki taraf için de kayıplara sebep olmuştur. Osmanlı yönetimi ülkede huzuru sağlamaya büyük gayret göstermiştir. Reyanın gerek köylüler gerekse ticaret ve zenaat ile uğraşan kasabalıların haklarını korumak için de çaba harcamıştır. Kendilerine karşı olabilecek Macar

---

3 Benjamin Braude-Bernard Lewis, *Christian and Jews in Ottoman Empire; The Functioning of Plural Society*, Volume I-II, New York, London, 1982; Justin Mac Carty, *Muslims and Minorities; The Population of Ottoman Anatolia and The End of The Empire*, New York, 1983.; Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerini Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, Ankara, 1989.; Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb'anın Yönetimi*, İstanbul, 1990.

asil sınıfı bile Osmanlıların himayesini istemiştir<sup>4</sup>. Nitekim Eğri beylerbeyi Mehmet Paşa'nın Gemer vilayetine gönderdiği mektubunda (24 Temmuz 1664); "Bu ülkeye ulu ve yenilmez Sultanımız tarafından herkes için doğru olanı gerçekleştirmeğe gönderildik... Ve şimdi sizin işlerinizi düzene koyacağız"<sup>5</sup> denilmektedir.

1571'de Kıbrıs'ın fethini tamamlayan Osmanlı Devleti, Venedik Cumhuriyeti döneminde sosyal ve ekonomik baskılarla çöküntüye uğramış olan Ada'nın kurtarılması için gereken tüm önlemleri yerinde almasını bilmiştir. Sultan II. Selim, Ada'nın fethini müteakip ilgili hükmünde Kıbrıs beylerbeyine, Kadı ve Defterdarına Ada'nın adaletle yönetilmesini emretmektedir<sup>6</sup>. Böylece Osmanlı Devleti kendi sınırları içinde oluşturduğu düzenin adilliği, uluslararası bir hüviyet kazanmadıkça bölgesel barışı temin ve muhafazasının sağlamayacağı düşünülerek coğrafi konumunun etrafında bir güvenlik kuşağının oluşmasını

---

4 Vojtech Kopcan, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Orta Avrupa Eyaletlerinde İnsanı Değerler ve Yasalara Saygı", age., s.368.; Blaskovic, "Türkische Historische Urkunden aus Gemer", *Asiana and African Studies*, 7, (1992), s.71-89.

5 J.Blaskovic, agm., s.77-78.

6 "Kıbrıs Beylerbeyisine, Kadı ve Defterdarlarına Buyruğumdur;

Kıbrıs gücümle feth ettiğim bir ülkedir. Gayri müslim azınlıklar doğal olarak bu fetih nedeniyle olumsuz yönde etkilenmiştir. Bunlara adalet üzere davranılсын; zulüm ve haksızlık yapılmasın. Şeriatın uygulanmasında, mal tahsilinde veya vergi toplanması esnasında da korunsunlar, himaye edilsinler. Kendilerine yeterince yardım yapılсын. Buyruğum şudur;

Bu konuda her biriniz bizzat ilgilenerak Tanrı'nın bize birer emanet durumunda olan gayrimüslim azınlıkları gerektiğince koruyup, gereksinimlerini karşılayasız. Hiç kimseye zulüm ve sarkıntılık etmeyesiz, ettirmeyesiz. Aralarında adaleti uygulayarak kavgılarına ve huzursuzluk çıkarmalarına neden olmayasınız.

Her biri işlerinde ve güçlerinde esenlik içerisinde olmalarını ve özgürce yaşamlarını sürdürmelerini sağlayasınız. Emirlerimi aynen uygulamakta gecikmeyesiniz. Şayet gayri müslim azınlığa zulmedildiği, kendilerine sataşıldığı ve ağır vergi sistemiyle sıkıştırıldıkları vaki olursa, hepiniz daha şimdiden biliniz ki, özürleriniz asla kabul edilmeyecektir.

Ona göre aklınızı başınıza alarak hareket ediniz. Emirlerimi aynen yerine getiriniz." Kıbrıs Seferine Ait Resmi Vesikalar, Hazine-i Evrak Tedkikatı, s. 71-72.; Kıbrıs Fethi Belgeleri, Mühimme Kayıtları, Mustafa Haşim Altan, "Osmanlı Döneminde Kıbrıslı Hıristiyanlara Tanınan Ayrıcalıklar ve Sonuçları", age., s.386.

gerekli görmüştür. Bunu da kendi inisiyatifleriyle kuracakları “Pax Turcica” da gerçekleşeceğine inanmışlardır<sup>7</sup>.

Osmanlıların Avrupa’ya geçmelerinin ardından feth edilen yerlere Müslümanların iskanı buralara huzur ve iktisadî canlılık getirmiş, yabancılara tanınan muafiyet ve ayrıcalıklarla kalkınmalarının sağlandığı belgelerle tespit edilmiştir. Meselâ, İspanyol engizisyonundan ve Rus mezaliminden kaçan Museviler ile XIX. yüzyılda Macar ve Polonyalı milliyetçiler Osmanlı devletine kitleler halinde sığınan uluslardan sadece birkaçı olmuştur<sup>8</sup>.

Devlet zaman zaman bununla da yetinmemiş, kendi sınırlarını aşan yerlerde, insan haklarının çiğnenmesi durumunda, adil bir düzen adına fiili müdahalede de bulunmuştur. Bu cümleden olmak üzere 1492’de Sultan Bayezid, İspanya’da zulüm gören Musevileri, bizzat kaptan-ı deryasını göndererek Osmanlı ülkesine taşıtmıştır. XVI. Yüzyılda Balkanlardaki ve Doğu Avrupa’daki küçük devletlerin mukaddes Roma imparatorluğu tarafından yutulmasını önlemiştir<sup>9</sup>.

Osmanlı tarihi içinde azınlıklara tanınan müsamahanın en çarpıcı örneklerinden birini, Sultan II. Mehmed (Fatih)’in İstanbul’u feth ettikten sonra gayri müslimlere verdiği imtiyazlar içinde, Bizans Rumları’nın dinlerini serbestçe uygulayabilmeleri için Bursa Ermeni piskoposu Ovagim’i Ermeni patriği ilan ederek İstanbul’a getirmiştir (1461). Ayrıca İstanbul’da az olan Ermeni sayısını, Bursa’dan getirttiği yerlere yerleştirerek artırmış, kiliselerinin olmaması sebebiyle bazı Rum kiliselerini onlara tahsis etmiştir<sup>10</sup>.

7 M. Kemal Öke, “Cumhuriyet Dönemi Türk Dış Politikasında İnsan Hakları ve İnsanı Değerler”, *Türklerde İnsanı Değerler ve İnsan Hakları III*, s.422; Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İstanbul, 1969.

8 Bkz. Ahmet Cevat Eren, *Türkiye’de Göç ve Göçmen Meselesi*, İstanbul, 1966.

9 M. Kemal Öke, a.g.m., s.424.; Ayrıca bkz. Max alan Epstein, *The Ottoman Jewish Communities and Their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Freiburg, 1980.; A. Fisher-Galati (yay.haz. Neval Öke), *Osmanlı Cihadi ve Alman Protestanlığı*, İstanbul, 1991.; Kemal Karpat (der.), *The Ottoman State and Its Place in World History*, Leiden, 1974.

10 M. Süreyya Şahin, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, İstanbul, 1996, s.47-63.; Yılmaz Altuğ, “Cumhuriyet Döneminde İnsan Hakları Bakımından Yabancılar”, *Türklerde İnsanı Değerler ve İnsan Hakları III*, s. 410-412.; Abdurrahman Küçük, *Ermeni Kilisesi ve Türkler*, Ankara, 1997.

XV. yüzyıldaki bu anlayışın XIX.yüzyılda da devam ettiğini Osmanlı padişahı Sultan II.Mahmud'un "... ben tebaamın Müslüman'ınını camide, Hıristiyanını kilisede, Musevisini de havrada fark ederim. Aralarında başka güne bir fark yoktur. Cümlesi hakkındaki muhabbet ve adaleti karidir ve hepsi hakiki evladımdır" sözleriyle anlıyoruz. Meselâ, bu dönemde Osmanlı teb'ası Yahudiler 1843'de İzmir'de "La Buena Esperansa" isimli gazetelerini yayımlama imkanı bulabilmişlerdir. 1853'de İstanbul'da "Or Israil" adıyla başka bir yayın organını görmekteyiz<sup>11</sup>.

Tanzimat döneminde de bu politikalar devam etmiş olmakla birlikte dönemin hususiyetleri açısından batılı devletler türlü bahanelerle devletin iç işlerine karışma hakkını kendilerinde görmüşlerdir. Bu öyle bir noktaya gelmiştir ki, azınlık hakları adına, çoğunluk ezilmeye başlamıştır. Hatta İngiliz konsolosu Palgrave, 1868 tarihli raporunda "... bugün görülen odur ki, Osmanlı hükümeti Hıristiyan teb'a yararına Müslüman teb'asını ezmek gibi ağır bir suçlama altındadır. Ben bu suçlamayı üzülenek doğrulamak durumundayım"<sup>12</sup> diyerek uygulamada Müslim ve gayri müslim arasında Müslümanlar aleyhinde beliren dengesizliği açıkça dile getirmiştir. Üstelik gayri Müslimler de bu yeni statülerinden memnun kalmamışlardır.

Benzer olarak, Selanik İngiliz konsolosu Calvert, İngiliz büyükelçisine yolladığı raporunda şöyle demektedir: "Hıristiyan otoriteleri ki, bununla dini şefleri ve kocabaşları kastediyorum, yetki alanları ile kıyaslanırsa Müslüman otoritelerden daha haris ve zalim davranmaktadır. Piskoposlar ve metropolitanlar pek çok zulüm olayından suçludurlar. O kadar ki, eğer bunları Türkler yapsaydı, Hıristiyanlar arasında büyük bir infial dalgası meydana gelirdi"<sup>13</sup>.

Anlaşıldığı üzere Osmanlı Devleti eşit ve adil yönetimi sağlamak adına kendi siyasi geleceğini de tıkamıştır. Bunu son dönem Osmanlı fikir akımlarında da görmek mümkündür. Önce Osmanlılık, ardından İslâmcılık fikirlerinin devleti kurtarmak amacıyla ortaya atılmasına rağmen başarısız olması, Türkçülük fikrinin itibar kazanmasına sebep olmuştur. Şüphesiz Türkçülüğün başarısı, yeni ve müstakil bir Türk devletinin hayat bulmasına zemin hazırlamıştır.

11 Yılmaz Altuğ, agm., s.410-412.

12 Bilal Şimşir, Osmanlı Ermenileri, Ankara, 1986, s.15; Bozkurt, age., s.297.

13 E. Arnold, Turkey in Europe, London, 1900, s.216.; Bozkurt, age., s. 297.



Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5

## Emeviler Dönemi Kültür Hayatında Dinî İlimlerin Tarihsel Gelişimi

*İrfan Aycan \**

Tarih boyunca Emevîler dönemi incelenirken hep siyasî olaylar ve siyasî tarih ön planda tutulmuştur. Elbette bunun bazı haklı gerekçeleri olabilir. Çünkü asırlar boyu insanların siyasî ve dinî yaşamlarını ve düşüncelerini etkileyecek siyasî hadiseler bu dönemde ortaya çıkmıştır. Bu sebeple o dönemin siyasî olayları kültür ve sanat faaliyetlerinin geri planda kalmasına, farkedilememesine sebep olmuştur. Oysa kültür ve sanat faaliyetleri en çalkantılı dönemlerde dahi varlığını sürdürebilmiş, ancak toplumun geçirdiği sancılı süreçlerden de olumsuz yönde etkilenmiştir.

Dolayısıyla Emevîler dönemi, Abbasîler döneminde ortaya çıkan hızlı ilmi gelişmeler açısından bir hazırlık dönemini oluşturur. Müslümanlar, Bizans ve İran kültür çevreleriyle bir coğrafyada karşılaştıktan ve birlikte yaşamaya başladıktan sonra gerek İslâmî ilimlerde gerekse müsbet ilimler alanında pekçok gelişme kaydetmişlerdir. Kültürlerin birbirleriyle karşılıklı etkileşimi sayesinde müslümanlar gayr-ı müslimlerden pekçok şey öğrenmişlerdir. Eğer Emevî-

---

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

ler dönemindeki bu bilgi birikimi olmasaydı ya da bazı bilimlerin temeli atılmamış olsaydı Abbasiler döneminde ilmî alandaki hızlı ivme mümkün olmazdı.

Ancak Emeviler döneminde müslümanlar daha çok dinî ilimlerle meşgul oluyorlardı. Bunun sebebi de Hz. Peygamber (S.A.V)'ın ve onun güzide arkadaşlarının vefatları neticesinde ortaya çıkan sorunları çözmek amacıyla yapılan çalışmalar; daha çok Kur'an ve onun yorumu, Hz. Peygamber'in hadisleri ve günlük hayatta ortaya çıkan bazı problemleri çözme hususunda fıkıhın ya da İslâm hukukunun birer ilim dalı olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bilahare İslâm'ı tebliğ eden Hz. Peygamber'in hayatı ve savaşlarıyla ilgili bilgilerin de ihtiyaç duyulmuş, Siyer ve Meğazi ilmi ortaya çıkmıştır.

Emeviler döneminde büyük camiler, dinî ilimlerin öğretildiği merkezler halinde olup, çeşitli ders halkalarını oluşturan öğrencilerle dolup taşardı. İlim adamlarının evleri, kitapçılar ve saraylarda önemli birer ilim merkezleri haline gelmiştir. Bu dönemde dinî ilimlerin yanında tıp ve kimya gibi başka milletlerden alınan ve "Ulûmü'l-Evail" denilen ilimlerinde tercüme faaliyetleri yapılmıştır. Halid b. Yezid b. Muaviye gibi bazı kişiler tercüme faaliyetlerine başlamışlar ve kendileri bizzat bu ilimlerle meşgul olmuşlar (1)

O dönemde Irak bölgesinin ikiz kardeş şehri Basra ve Kûfe, İslâm coğrafyasının en canlı ve hareketli ilmî ve fikrî hareket merkezleri haline gelmiştir(2). Kısacası Emeviler döneminde Tefsir, Hadis, Fıkıh, Tarih, Arap Dili, Edebiyat, Kelâm gibi dinî ve edebî ilimlerin yanında bazı müsbet bilimlerin de temeli atılmıştır. Gerçekten Emeviler döneminde bu bilimlerin temeli atılmamış olsaydı ve bu malzeme birikimi bulunmasaydı, Abbasiler döneminde son derece parlak ve hızlı gelişmelerle yoğun tasnif faaliyetinin gerçekleşmesi mümkün olmayabilirdi(3).

## Dinî İlimler

Kuran-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetini anlama ve ortaya çıkan birtakım sorunları çözme yolunda sarfedilen çabalar sonucu müslümanlar ara-

- 
1. İsmail Yiğit, "Emeviler" DİA, C. II, s. 104.
  2. Philip Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, c.III, s.381; *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1989. c.II, s.573,
  3. Aycan İrfan, Sarıçam İbrahim, *Emeviler*, s.125.

sında Tefsir, Hadis ve Fıkıh ilmî ortaya çıktı. Bu ilimlere dair ilk çalışmaların yapılması bakımından Emevîler devrinin özel bir önemi vardır. Çünkü bu dönemde Sahabe, Tabiun ve Tebeû't-Tabiîn arasında bir kopukluk meydana gelmemiş, hayatta olmaları sebebiyle söz konusu ilimlerle ilgili rivayetler onlar sayesinde Resulullah'a kadar dayandırılmıştır. Bu dönemde şifahî rivayet ve anlatım ile İslâm esaslarına dair kaynak bilgisinin insanlara intikali, talebelere öğretilmesi ve son dönemde de yazı ile tesbit ve tedvin çalışmalarına girilmesi söz konusudur. Dolayısıyla her ne kadar o devirden günümüze kadar gelen eserler çok değilse de daha sonraki dönemde ortaya çıkacak eserlere kaynaklık etmiş olmaları önemlidir. Bu dönem ilim adamlarının özellikleri mevalî'den olmalarıdır. Sebebi de Arapların o günkü toplum içerisinde egemen güç olarak yönetim ve askerî kurumlarda odaklaşmalarıdır. Elbette bu Arapların hiç ilimle meşgul olmadıkları anlamına gelmemektedir. Fakat oran olarak mevalî'den çok azdırlar. Bunu ifade etmek için Cahşiyarî "Araplar silahı kaleme tercih ettiler" demektedir.

Mevalî'nin Arap müslümanlar yanında daha düşük derecede kabul görmeleri, devlet yönetiminden uzak tutulmaları, onların kendilerini ilme vermeğe, Emevîler döneminde muhalif hareketlerin beyin gücünü oluşturmalarına, siyasî ve dinî içerikli hareketlerde derhal yer almalarına ve Emevîleri ortadan kaldıracak oluşumun beynini oluşturmalarına sebep olmuştur.

Emevîler döneminde Muaviye, Abdülmelik, Velid ve Ömer b. Abdülaziz gibi bir kaç devlet başkanı istisna edilirse dinî ilimlerdeki çalışmalar ferdî gayretler olarak ortaya çıkmıştır.

#### a) Kur'an ve Tefsiri:

Bilindiği üzere Hz. Ömer, Hz. Ebu Bekir döneminde (632-634) ortaya çıkan ridde savaşlarında pekçok Kur'an hafızının şehid edilmesi neticesinde harekete geçmiş ve Kur'an'ın cem edilmesi hususunda devlet başkanı Hz. Ebu Bekir'i iknâ etmişti. Kur'an'ın Cem edilmesi problemin bitmesi için yetmedi. Zira Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde yapılan fetihler sonucu İslâm coğrafyası olabildiğine genişlemesi, farklı etnik unsurun devlet çatısı altında yerini alması, Arap olanlarla Arap olmayanların bir arada yaşamalarını zorunlu kılmış, dolayısıyla Arapça'da bozulmalar baş göstermişti. Çeşitli coğrafyalarda

farklı kıraatleri önlemek ve farklı okunuşlara sebebiyet vermemek amacıyla Hz. Osman döneminde bir komisyon kurularak Hz. Hafsa'da bulunan Kur'an nüshası çoğaltılmış ve İslâm coğrafyasının her tarafına dağıtılmıştır.

Doğulu ve batılı bütün bilim bilim adamlarının çoğu ilk Arap yazısının nokta ve harekeden mahrum olduğunu söylemişler, Kur'andaki kıraat ihtilaflarının en mühim sebeplerinden biri olarak, bu yazının nokta ve harekeden mahrum olmasını göstermişlerdir (4). Ancak yukarıda da arzedildiği gibi önde gelen müslümanlar ve devlet yöneticileri bu durumun rahatsızlığını duymuşlar ve tedbir alma yolunda çeşitli adımlar atmışlardır.

Kur'an'la ilgili atılan adımlardan biri de onun harekelenmesi meselesidir. Bu önemli konu Emevîlerin kurucusu Muaviye b. Ebî Süfyan döneminde gündeme alınmış ve çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu tarihten önce Arapça'nın harekeli olduğuna dair bazı bilgiler varsa da bunlar izaha ve isbata muhtaçtır.

Muaviye b. Ebî Süfyan'ın Basra Valisi Ziyad (ö.53/673) Ebu'l-Esved'den (69/688) Arapçanın bozulmaması için birtakım yöntemler geliştirmesini istemiş, fakat muhtemelen Ebu'l-Esved'in Emevîlere muhalif olması bu işe mani olmuştur. Fakat dönemin olayları içinde Arapçanın bozulduğu ve Kur'an'a da zarar geleceği endişesi Ziyad'ı yeniden harekete geçirdi. Ebu'l-Esved'i iknâ edecek çeşitli senaryolar ortaya koydu ve sonunda onunla anlaştı. Ebu'l-Esved'de Ziyad'dan istediği bir katiple Kur'an'ın noktalama işlemi bitinceye kadar çalışmalarına devam etti (5).

Yine İbn Hallikan'ın *Vefeyatı*'nda bildirilen bir diğer habere göre ise bu probleme çare arayanın Emevîlerin Irak valisi Haccac b. Yusuf'tur (5.95/713). Geçmişte öğretmenlik yapmış olan Haccac, bu işi Nasr b. Asım'a (89/708) vermiş, o da bu işi gerçekleştirmiştir (6). Kur'an'ı Kerime nokta ve hareke konulması, başlangıçta pekçok münakaşaya sebep olmuş, seleften pekçok kimse, Kur'an'ı herşeyden tecrid ediniz ya da kendisinden olmayan birşeyle onu karıştırmayınız diyerek karşı çıkmışlardır. Bu kimseler arasında Abdullah b. Ömer,

4 Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara, 1983,89.

5 İbn Nedim, *Fihrist*, Kahire, 1945, s.60; İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-Ayan*, Kahire, 1948-1949,II,216-217; Cerrahoğlu,İ.,a.g.e., 91.

6 İbn Hallikan, a.g.e, I, 344.

Abdullah b. Mesud, İbrahim en-Nehaî ve Malik'te vardır. Sonuç olarak Kur'an'ın noktalanması ve harekelenmesi, çeşitli şahıslar elinde muhtelif zamanlarda inkişaf etmiştir. Bu hareketin öncüsü de hiç şüphesizki Ebu'l-Esved ed-Düelîdir (7).

Kur'an'ı Kerim'in tefsirine gelince Hz. Peygamber (S.A.V.) hayatta iken bu konuda herhangi bir problem yoktu. Sahabe anlamakta güçlük çektikleri konuları Peygamberimize soruyorlar, O da cevaplandırıyordu. Onun vefatından sonra bu boşluğu sahabe doldurmaya çalıştı. Çünkü onların öğrenmeleri, ayetlerin nazil oluş sebeplerine vakıf olmaları gibi pekçok öncelikleri vardı. Bütün bu önceliklere rağmen Kur'an'ı anlamada onlar arasında dahi farklılıklar mevcuttu. Onlar başlangıçta ayetlerin yorumunu Hz. Peygamber (S.A.V.)'den işittikleri gibi veya sebep-i nuzullerini anlatmak suretiyle ya da kendi görüşlerine göre yapıyorlardı (8).

Emevîler dönemi sahabenin yavaş yavaş bu dünyadan çekildikleri bir dönemdir. Sahabeden pek çok kimse daha dört halife dönemindeki fetihler esnasında İslâm coğrafyasının değişik yerlerine göçetmişler, yerleştikleri bölgelerde insanlara İslâm'ı anlatmaya çalışmışlardır. Bu sahabeden ders alanların çoğunluğu mevalî dediğimiz

Arap olmayan unsurlar arasından çıkmıştır. Çünkü Arapların devlet idaresindeki egemenliklerini başkalarıyla paylaşmayı istememeleri siyaset ve askeriyenin dışındaki geniş bir alanı gayr-ı Arap unsurlara bırakıyordu. Bunun için ilk dönemin müfessirleri sayılabilecek Ali b. Ebî Talib (40/660); Abdullah b. Mes'ud (32/652), Ubey b. K (19/640), Ebu Musa el-Eşarî (44/644), Zeyd b. Sabit (45/665), Abdullah b. Abbas (68/687), Abdullah b. Zübeyr (73/692) gibi kimselerin dışındaki müfessirlerin tamamı mevalîdendir. Bunlardan Tefsir ilminde şöhret bulmuş en önemli kimseler İkrîme (105/723), İbn Abbas'ın; Atâ b. Ebî Rebah (114 / 732) Benu Fihrin, Muhammed b. Müslim ( ), Hakîm b. Hizam'ın. Said b. Cübeyr (95/714 ) Benu Vâlibe'nin. Hasan el-Basrî (110/728 ) Zeyd b. Sabit'in mevlası idi (9).

7 Cerrahoğlu, İ., a.g.e., 92.

8 Cerrahoğlu, İ., a.g.e., 234-235.

9 Cerrahoğlu, İ., a.g.e., 243.

Başlangıçta Tefsir ilmi Hadis ilminden bir kısım veya onun dallarından biri olarak kabul ediliyordu. Ancak Sahabe ve Tabiun devrinde Tefsir ilmindeki bu hızlı gelişmeler onun bağımsız bir ilim dalı olmasını sağlamıştır. Yukarıda da izah ettiğimiz gibi gayr-ı Arap unsurların Tefsir ilmine olan alakaları, geçmiş dönemdeki din ve kültür anlayışlarının da etkisiyle, Kur'an'ı Araplardan farklı anlamalarına sebep olmuştur. Bu anlayış farklılıkları da Tefsirde çeşitli ekollerin doğmasına yol açmıştır. Bu ekolleri Mekke, Medine ve Irak ekolü olarak adlandırabiliriz.

Mekke'de Said b. Cübeyr (95/714), Mücahid (103/721), İkrime(105/723), Ata b. Ebî Rebah (114/732), Tavus b. Keysan (106/724) İbn Abbas'tan tefsir ilmi tahsil etmişlerdir. Medine'de ise Ebu'l-Aliye (90/708), Muhammed b. Ka'b (118/736), Zeyd b. Eslem (136/753) doğrudan veya dolaylı olarak Ubey b. Ka'b'tan dersler alırken Irak'ta da Mes'ruk b. el-Ecda(63/683), Esved b. Yezid (75/694) Mürre b. el-Hemedani (90/708), Amir b. eş-Şa'bî (103/721), Hasan el-Basrî (110/728), Katade (117/735) ve İbrahim en-Nehâî (95/714) İbn Mes'ud'dan ilim tahsil etmişlerdir (10).

Bu üç şehirde oluşan bu ekoller arasında bazı farklılıklar mevcuttur. Aralarındaki en bariz farklılık Mekke ve Medine ekolleri fazla rey ve kıyasa yer vermezlerken, Irak ekolü rey ve kıyasa çok önem vermişlerdir. Ayrıca mevalînin mensubu oldukları eski din ve kültürlerinden bazı unsurları da tefsir ilmine aktarmaları, Hıristiyanlıkta ve Yahudilikte mevcut bulunan bazı kıssa ve bilgilerin Kur'an da da bulunması ve eski bilgileriyle yorumlamaya çalışmaları Tefsirde israiliyyat dediğimiz hususu ortaya çıkarmıştır.

Özellikle Emevîler ve ondan sonraki dönemlerde İsrailiyyatla meşguliyet artmış, diğer kutsal kitap ve onların yorumları hiçbir eleştiri ve seçmeye tabi tutulmadan ıktibas edilmeye başlanmıştır. Böylece aklın tasavvur edemeyeceği şeyler Kur'an tefsirlerine girmeye başladı. Tefsirin tedvin devrinde bu tür haberleri ıktibas etmek tefsirciler için bir sanat haline geldi. İsrailiyyatın kaynağı durumunda olanların üçü Yahudi kökenli müslüman -bunlar Abdullah b. Selam (43/663-664), Ka'bu'l-Ahbar (32/652-653), Vehb b. Müne'bbih (110/

10 Cerahoğlu, İ., a.g.e., ; Ali Turgut, **Tefsir Usulu ve Kaynakları**, İstanbul, 1991, s.229-230.

728) biri de Hıristiyan kökenli müslüman Abdülmelik b. Cüreyc (150/767) dir (11).

Emevîler döneminde ilk tefsir yazan kimsenin Said b. Cübeyr olduğu ve onun bu çalışmasını Abdülmelik b. Mervan'ın isteği üzerine yaptığı belirtilir (12). Gerçekten de Abdülmelik Kur'an'ı çok okuyan bir kimse idi. Abdülmelik'in ölüm yatağında çocuklarına yaptığı vasiyetin bitiminde okuduğu Kur'an ayetleri tarih kitaplarında zikredilir (13). Yine Abdülmelik'in oğlu I. Velid'de (96/715) babası gibi tefsir ilmine ve müfessirlere destekçi olmuştur. Babası döneminden gelen bir çok müfessir onun döneminde de çalışmalarına devam etmişlerdir (14). İbnü'l Esîr'in el-Kamil'inde I. Velid'in günlük hayatında çok Kur'an okuduğu, Ramazan ayında ise pekçok hatim yaptığı yazılıdır (15).

#### b) Hadis Çalışmaları

Emevîler döneminde ilim denilince hadis rivayeti ve hadislerin ihtiva ettiği konulara dair bilgiler anlaşılmalıydı. Bu hakikat h.1. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam etmiş, bu tarihten sonra dinî bilgiler giderek branşlara ayrılmaya başlamıştır. Dinî ilimlerin bağımsız birer ilim dalı haline gelmesi Abbasîlerin ilk döneminde olmuştur. Hadislerin tasnifi, yani konulara veya ravilere göre düzenlenmesi Emevîlerin son döneminde başlayıp Abbasîler zamanında tamamlanmıştır (16).

Emevî devlet başkanlarından Abdülmelik gençliğinde ve Medine'de ikâmet ederken Hz. Aîşe'den Medine mescidinde dersler almıştır. (17) Abdülmelik b. Mervan daha küçük yaşlardan itibaren Kur'an, hadis, fıkıh okumuş, halifeliliğinden önce Emevî sarayında Şa'bî ve Zührî gibi alimlerden meğazî ve hadis dersi almış, daha sonraları himayesine aldığı Urve b. Zübeyr'inde bilgisinden faydalanmıştır. Hz. Osman, Ummü Seleme, Ebu Hüreyre gibi birçok

11 Cerrahoğlu, İ., a.g.e., 224-226; Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrailîyyat*, Ankara, 1979, s.59-60,62,67.

12 Cerrahoğlu, İ., a.g.e.,264-265.

13 Mes'udî, *Murûc*, (Mısır, 1952), III, 99-100.

14 Algül, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, (İstanbul 1999), III, 150.

15 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, (Trc: Beşir Eryarsoy, İstanbul, 1987), V,17.

16 İsmail Yiğit, T.D.V.A. Emevîler İlim ve Kültür mad. c.II, s.97-98.

17 Zehebi, *Siyeru Alâmi'n Mübelâ* (Thk. Şuayb el-Arnaut ve ark. I-XXV, Beyrut, 1981) IV, 424.

sahabiden hadis öğrenmiş. Urve b. Zübeyr, Reca b. Hayve, Zühri gibi muhad-dislerde ondan hadis rivayet etmişlerdir. Doğu eyaletlerinde bilinmeyen ve meşhur olmayan hadislerin ortaya çıkışıyla ilgilenmiştir. Abdülmelik, içtihadta bulunacak kadar fakih bir insandı (18). Ders aldığı hocalarından Şa'bi'yi önemli bir görev için İstanbuldaki Bizans İmparatoruna göndermiş (19) bu şekilde hocalarını gerektiğinde devlet işlerinde görevlendirmiştir. Öte yandan yine Emevî devlet başkanı olan Ömer b. Abdülaziz'i, Mısır valisi olan babası Abdüllaziz b. Mervan, ilim tahsili için Medine'ye göndermiş ve Medine'de hadis, tefsir, hukuk, edebiyat ve şiir konularında dersler almıştır (20).

Emevîler döneminde hadisin tedvini için ilk talimatı veren kimse de yine Ömer b. Abdülaziz'dir (21). O dönemde hadis alimleri, sayfalarında derledikleri hadislerle hocalarından dinledikleri hadisleri kitaplarında toplamışlardır. Belki Ömer b. Abdülaziz, tıpkı Ömer b. el-Hattab'ın Kur'an'ın toplanmasını Hz. Ebu Bekir'e hatırlattığı gibi, hadis alimlerinin vefatı nedeniyle bu ilmin uğrayacağı kaybı dikkate alarak valilerine ve döneminde yaşayan hadis alimlerine mektuplar yazarak Resulullah'tan rivayet edilen hadislerin toplanmasını emretmiştir. Bu emri ilk olarak yerine getiren kişi hadis tarihinin önemli ismi Muhammed b. Şihab ez-Zührî olmuştur (22).

Muhالیf siyasi zümrelerin kamuoyunu hadis aracılığı ile etkilemeye çalışıp, büyük hadis otoritelerinin adlarını kullanmış olmaları, İslam tarihinin ilk devrine vakıf olan hiç kimsenin inkâr edemeyeceği bir gerçektir (23).

Dolayısıyla Hadiste isnad uygulaması Emevîler döneminde olmuştur. Buna sebep olarak İslâm toplumunda görüş ayrılıklarının ortaya çıkışı ve Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra ortaya çıkan hadis uydurma faaliyetlerinin çoğalmasının önemli bir rolü olmuştur. İlim adamları güvenilir kişilerden aldıkları haberlere ilgi göstermişler ve bu hadisleri kimlerden aldıklarını da belirt-

18 H. Dursun Yıldız, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, Abdülmelik mad. I, 270.

19 Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, II, 575.

20 İbn Sad, *Tabakat*, V, 330-409; İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n Nihaye*, IX, 199-202; Suyutî, *Tarihu'l-Hulefa*, 229-246; H. İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, I, 412.

21 İbn Sad, *Takabat*, II, 134; Geniş bilgi için bkz. Koçyiğit T. *Hadis Tarihi*, Ank. 1998, 35 vd.

22 İsmail Yiğit, a.g.e., s.98; Aycan, İ., Sarıçam, İ., *Emeviler*, s.130.

23 Fazlurrahman, *İslâm*, 60



mişlerdir. Hicri I. asrın sonlarına doğru artık iyice yerleşen isnad sistemi, sadece hadislerde değil, diğer haberlerde de kullanılmaya başlamıştır. İsnad, yalnız müslümanlara özgü bir sistemdir. Bu bakımdan İslâm ilimlerinde ve tarihinde ve İslâm kültüründe bu sistemin önemli bir yeri vardır (24). Bu dönemde hadis yazma ve tedvini ile meşgul olan alimlerden bazıları genç sahabîler nesline mensubtur. Bunların başında, yazdıkları hadis sayfalarıyla tanınan Abdullah b. Amr b. el-As ve Abdullah b. Abbas gibi isimler gelmektedir (25).

Emevî devlet başkanlarından Abdülmelik, Velid b. Abdülmelik, Ömer b. Abdülaziz, Yezid b. Abdülmelik ve Hişam, İbn Şihab ez-Zühri'nin (124/742) çalışmalarını manen ve maddeten desteklemişlerdir. Özellikle Ömer b. Abdülaziz, Medine Valisi Ebu Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm'a ve Zühri'ye resmî olarak hadislerin toplanması hususunda talimat vermiştir. Aynı şekilde Hişam b. Abdülmelik'te Zühri'ye hadis yazmak konusunda zorlama derecesinde teşvik etmiştir. Zühri ile aynı dönemde yaşayan Mekhul (112/734) ilim tahsili için Mısır ve Suriye'yi dolaşmış, Medine'de bir müddet ikâmet etmiş ve sünnet hakkında bir kitap yazmıştır (26).

Abdülmelik b. Mervan Hasan el-Basri'nin insanın hürriyeti ve sorumluluğu lehinde ileri sürdüğü görüşlerini tasvib etmeyen bir mektub yazmış ve şöyle demiştir.

“Müminlerin Emiri şimdiye kadar geçmiş nesiller arasında hiç kimseden işitmediği senin kader hakkındaki görüşlerinden haberdar oldu. Müminlerin Emiri karşılaştığı sahabiler arasında bu konuda seninkilere benzeyen bir görüşe sahip hiç kimseyi tanımamaktadır. O halde bunun Resullah'ın sahabilerinin birinden mi rivayet edildiğini, yoksa kendi şahsî reyini mi olduğunu yahutta Kur'an'ın tasdik edebileceği birşey mi olduğunu ona yaz” (27).

Küfe'nin de hadis ilminde ayrı bir yeri vardır. Bu önem, Abdullah b. Mes'ud'un oraya yerleşmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi bu sahabe, hadis rivayeti konusunda meşhur olan kimselerdendir. 848 hadis riva-

24 İsmail Yiğit, a.g.e., s.98.

25 Aycan, İ., Sarıçam, İ., a.g.e., s. 130,

26 Algül, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, III, 152-3, İstanbul, 1991. Aycan İ.- Sarıçam İ., *Emevîler*, s. 131,

27 Fazlurrahman, 68; A.Ü.İ.F. Derg. III, s. 3-4, ss.75-84, 1954.

yet ettiği nakledilir. Kûfeli hadis ravileri arasında öne çıkan şahsiyetlerden biri de Amr b. Şureyh-Şa'bi'dir. Rivayetlere göre Şa'bi, yüzelli kadar sahabiden hadis dinlemiş ve bunların hepsini hafızasında toplamıştır. Şa'bi, Abdülmelik tarafından önemli bir görev için İstanbul'a Bizans İmparatoruna gönderilmiştir. Onun yetiştirdiği talebelerin en tanınmış şüpheşiz Ebu Hanife'dir (28).

### c) Tarih Çalışmaları:

İslâm Toplumunda Tarih çalışmaları, Resulullah'ın hayatı ve savaşlarıyla ilgili bilgileri ihtiva eden Siyer ve meğazi kitaplarının derlenmesi ile başlamıştır. Siyer, Hz. Peygamberin hayatını bütün yönleriyle içine alan bilimin adıdır. Meğazi kelimesi ise, onun savaşları ile ilgili bilgilerdir. Sahabenin Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini toplama girişimleriyle birlikte İslâm tarihinin materyalleri de toplanmış oluyordu. Yani Hicri birinci yüzyılın ortalarından itibaren hadisin tedviniyle birlikte tarih malzemesi de ortaya çıkmış oluyordu. İlk dönemlerde tarih ilmi hadisin bir bölümü olarak algılanıyordu.

Müslümanlar İslâm Tarihinin ilk ürünlerini teşkil eden Siyer ve Meğazi ile ilgili kitaplarını hicri birinci yüzyılın ilk yarısından itibaren yazmaya başlamışlardır (29). Hz. Peygamber'in vefatından sonra Onun Mekke ve Medine'deki hayatı, ahlâkı, şemâli ve savaşlarına dair bilgileri gelecek nesillere aktarma ihtiyacı, bu konulardaki bilgilerin yazıya geçirilmesini zaruri hale getiriyordu. Genelde bu tür çalışmalar sahabe çocuklarından olan muhaddisler tarafından yapıyordu. Başta Medine olmak üzere bazı merkezlerde valilerin, komutanların veya ileri gelen kimselerin "Bedir Savaşı nasıl oldu? Bu savaşa kimler katıldı? Katılanların sayısı ne kadardı? gibi soruları rivayet yeteneği ve ezberleme melekeleri olan kimselere sorarlar, o kimseler de gece meclislerinde bu ve benzeri konulardaki bilgilerini ahabın sözlerine veya Hz. Peygamber'in hadisine istinaden soranlara anlatırdı. (30).

Tabiundan pekçok kimse hayatta olan sahabilerden bu konuda ders aldılar. Hatta bazıları bir kaç sahabiden ders alıp bilgi topladılar. Dolayısıyla Tabiûnun Siyer ve Meğazi ile ilgili bilgilerinin toplanması ve derlenmesinde önemli

28 Doğuştan Günümüze B.İ. Tarihi, II, 574-575.

29 Hamidullah, M., Siretu İbn İshak'ın Mukaddimesi, Konya, 1981.

30 Terzi, M. Zeki, İlk Siyer ve Meğazi Yazarları ve Eserleri, Samsun, 1990, s.15.

rolleri olmuştur. Çünkü onlar için Hz. Peygamber'in yaşantısı, savaşları ve diğer davranışlarını öğrenip muhafaza etmek ve yazılı kayda geçirmek önemli idi.

İlk Siyer ve Meğazî yazarları arasında Hz. Osman'ın oğlu Ebân b. Osman (22-105/642-3-723-4), Zübeyr b. Avvâm'ın oğlu Urve b. Zübeyr(94/...), Asım b. Ömer b. Katâde (120/737-8), Surahbil b. Sad (123/740-1), meşhur hadis alimi İbn Şihâb ez-Zuhrî (124/742), Musa b. Ukbe (.....) ve İbn İshâk (150/.....) bulunmaktadır. Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz şahıslardan sadece İbn İshâk'ın telif ettiği eser günümüze kadar ulaşmış, diğerlerinin eserleri ya da rivayetleri daha sonraki dönemlerde telif edilmiş hacimli eserlerin içinde dercedilmiş vaziyette bulunmaktadır.

Siyer ve Meğazî konusunda çalışma yapan ilk kimselerden biri Hz. Osman'ın oğlu Ebân'dır. Meğazî bilgisine sahip önemli kimselerin ilki olarak gösterilir (31). Onun Meğazîye dair bir eserinin olduğunu kaynaklarımızdan öğreniyoruz (32). Ancak onun eseri bize kadar ulaşmamıştır. Ebân'ın Hz. Peygamber (S.A.V)'in hayatına dair toplamış olduğu bilgiler öğrencisi Muğire b. Abdurrahman tarafından bir kitap içerisinde toplanmıştır. Muğire'nin Ebân'dan Meğazî ile ilgili bilgiler aldığını kaynaklarımız özellikle bildirir (33).

Ebân ile aynı dönemde yaşayan Urve b. Zübeyr daha genç yaşlarda iken ailesinin aksine siyasete değil ilme ilgi duymuş ve Medine mescidinde derslere devam etmiştir. Ayrıca teyzesi Hz. Aîşe'den dersler almıştır (34). Başlangıçta ağabeyi Abdullah b. Zübeyr'in Emevîlere karşı vermiş olduğu mücadeleye iştirak etmediyse de H.63 yılında Emevîlerin Medine'de ortaya koydukları utanç verici hadiseler, onun o güne kadar yazılı hale getirdiği bütün çalışmalarını protesto amacıyla yakmasına neden olmuştur. Daha sonra ağabeyi Abdullah b. Zübeyr'in Emevîlerce öldürülmesinden sonra Abdülmelik b. Mervan'a sığındı(35).

H. 74 yılında Urve, Abdülmelik b. Mervan'a biat edince Abdülmelik kendisinden İslâm'ın doğuşuyla ilgili haberleri yazıp göndermesini istemiş o da

31 Horovitz, Y. el-Meğazî'l-Ulâ ve Müellifuhâ (Ar.Trç. H. Nassar, Mısır, 1948), s.3.

32 İbn Sad, V,210; Horovitz, s.6.

33 İbn Sad, V, s.210.

34 Zehebî, Nübelâ, IV,421,424.

35 Fuat Sezgin, Tarihuit-Turasi'l-Arabî, 1983, ½, 70.

bunu yerine getirmiştir. Urve'nin mustakil bir sîret yazıp yazmadığı açık değilse de onun bu konuda pek çok rivayeti mevcuttur. Bu rivayetlere İbn İshak'ın, Vakıdî'nin ve Taberî'nin eserlerinde rastlamak mümkündür. Genellikle onun rivayetlerini Vehb b. Münebbih toplamıştır (36).

Bir diğer Meğazî yazarı da Asım b. Ömer b. Katade'dir. İlimle iştiğal eden bir ailenin çocuğu olan Asım, Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz tarafından Şam'a davet edilmiş ve Şam Camiinde meğazî, hadis ve sahabenin menkıbelerine dair dersler vermiştir. Halife Ömer'in h. 101 yılında vefatı üzerine Asım Medine'ye dönmüş ve burada vefatına kadar yaklaşık 20 yıl bahsi geçen konularda ilim öğretmiştir (37).

Asım b. Ömer b. Katade'nin meğazî'ye dair telif ettiği eseri de maalesef günümüze ulaşmamıştır. İbn İshak, İbn Sad, Vakıdî ve Taberî ondan iktibaslar da bulunmuşlardır. Onun meğazîsinin ihtiva ettiği konular M. Zeki Terzi tarafından biraraya getirilmiş ve geniş bir şekilde verilmiştir (38).

Emevîler döneminde siyer ve meğazî ilimiyle uğraşanlardan biri de Şurahbil b. Sâd'tır. Onun bu konuda yazdığı eseri de günümüze kadar ulaşmamıştır. Daha sonraki siyer ve meğazî yazarları ondan iktibaslar da bulunmuşlardır. Şurahbil b. Sâd, Horovitz'in ifadesine göre eserinde Medine'ye hicret edenlerin isimleri ile Bedir ve Uhud savaşlarına katılanların isimlerini vermiştir (39).

Emevîler döneminin en meşhur ilim adamlarından bir diğeri de İbn Şihab ez-Zührî'dir. Kendisi koyu bir Emevî taraftarı olarak nitelendirilmiştir. İbn Şihab'ın babası Müslim b. Ukeydullah, Abdullah b. Zübeyr'in H.73 yılında öldürülmesine kadar onunla birlikteydi. İbn Şihab Emevîlerle iyi münasebetler kurdu. Bunlar arasında Abdülmelik b. Mervan, Velid b. Abdülmelik, Hişam b. Abdülmelik, Süleyman b. Abdülmelik ve Ömer b. Abdülaziz vardır (40).

Kaynaklarımızda eserinin varlığından bahsedilen İbn Şihab'ın Sîre'si de günümüze ulaşmamıştır. Fakat kendisinden sonra gelen müellifler eserlerinde

36 Vakıdî, *el-Meğazî*, (Thk. Marsden Jones, I-III, Kahire, 1964-66), Mukaddime, 20-21; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* (I-II, İstanbul, 1941), II, 747.

37 İbn Hacer, *Tehzibü't - Tehzib*, (....Beyrut, 1968), V, 53.

38 Terzi, M. Zeki, s. 26 vd.

39 Horovitz, s. 26.

40 Ahmet Emin, *Duhal İslâm*, (I-III,.....) III, 325; Atçeken, İ.H., Hişam B. Abdülmelik Halifeliği ve Şahsiyeti (Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 1977), s. 248-249.

onun rivayetlerine bol bol yer vermektedirler. İbn Şihab'ın rivayetlerinde sadece meğazîye ait bilgiler olmayıp, Hz. Peygamber (S.A.V.)'in hayatının diğer safhalarına dair bilgiler de mevcuttur. Bilgiler dört halife dönemini de kapsamaktadır. Zührî'nin rivayetlerine geniş yer veren müellifler İbn İshak, Vakîdî, İbn Sâd, Belazurî ve Taberî'dir (41).

Eseri günümüze kadar ulaşan ve Emevîler döneminde ilmî faaliyetlerini sürdüren en önemli müellif İbn İshak'tır. İbn İshak'ın adı Muhammed olup, dedesi Yesar, H.12 yılın Aynü't Temr'de Halid b. Velid tarafından esir edilerek Medine'ye gönderilen esirler arasındaydı. Yesar, Medine'de Kays b. Mahreme b. Muttalib'in kölesi olmuş ve burada İslâmiyeti kabul ettikten sonra azad edilmiştir (42). Yesar'ın oğulları Musa, Abdurrahman ve İshak Ahbar ravileri olarak tanınmışlardır (43).

İbn İshak, takriben H.85'li yıllarda doğdu ve annesi de tıpkı kendileri gibi mevalidendi (44). İbn İshak'ın hayatı çoğunlukla Medine'de geçmiş, Asım b. Ömer b. Katade, Abdullah b. Ebî Bekr, Sait b. el-Museyyeb ve Zührî gibi şöhretli kimselerden bizzat ilim tahsil etmiştir. İbn İshak'ın sadece Medine'de 100 kadar ravi ile yakınlık kurduğu bilinmektedir (45).

İbn İshak yaklaşık 30 sene Medine'de ikâmet ettikten sonra H. 119 senesinde İskenderiye'ye gelmiştir. Bu konuda şöyle bir bilgi ilgimizi çekmektedir.

“Medine'den ayrıldıktan sonra Kûfe, Maverâünnehir, Rey ve Bağdat'a gelmiştir. Ölüncüye kadar da Bağdat'ta ikâmet etmiş, bir daha Medine'ye hiç dönmemiştir. Mısır'dan İran ve Irak'a gitmiştir (46)” denilmektedir. Bu bilgilerden ilk önce nereye gittiği anlaşılamamaktadır. Muhtemelen Medine'den ayrılmasının sebebinin, orada psikolojik baskıya maruz kalması, Şiflik ve Kaderiyecilikle itham edilmesinin olduğu düşünülmektedir.

İbn İshak'ın yaşadığı dönem Emevîlerin çalkantılı dönemidir. Medine'de yaşadığı sırada İmam Malik b. Enes (179/795) (47) ve Hişam b. Urve (146/763) (48) gibi iki önemli kişiyle aralarının açık olduğunu görüyoruz.

41 Terzi, M. Zeki, s. 30-31.

42 Horovitz, J.s.76.

43 Terzi, M. Zeki, s. 53.

44 Hamidullâh, M., s.40.

45 Horovitz, s. 77.

46 Hamidullah, M., Mukaddine, s.45-47.

İbn İshak'ın, İmam Malik'in nesebini ve ilmmini küçümsemesi dolayısıyla aralarının açıldığı belirtilir. Onun Zî Esbah'ın mevalisinden olduğunu söylüyordu. Halbuki Hicaz'da neseb ilminde İmam Malik'in otorite olduğu belirtiliyordu. İlmîyle ilgili olarakta "onun kitaplarından bir kaçını bana getirin de kusurlarını söyleyeyim. Ben onun kitaplarının baytarıyım" diyordu. Bu söz İmam Malik'e iletilince o da "o deccallerden bir deccaldir. Yahudilerden de rivayette bulunuyor" demiştir. İmam Malik, İbn İshak'ın müslüman olan ve Benî Nadır (3/624), Beni Kureyza (5/626-7) ve Hayber (7/628) vakalarıyla ilgili bilgileri muhafaza eden Yahudilerden Hz. Peygamber'in gazveleri hakkında rivayette bulunmasını yasaklamıştır. Kaderiye'ye mensub olduğundan dolayı İmam Malik'le aralarının açık olduğu da söylenir. Bu arada Irak'a gitmeden önce İmam Malik'le barıştığı ve veda esnasında kendisine 50 dinar ile kendi bağından üzüm verdiği ile ilgili bilgiler mevcuttur (49).

İbn İshak'ın Hişam b. Urve ile aralarının açık olmasına sebep olarak onun, Hişam'ın hanımı Fatıma binti Münzir'den (Ö.48/688) rivayette bulunması gösterilir. Hişam bu haberi kesinlikle kabul etmez ve "o ne zaman görüştü onunla? Ondan ne zaman hadis dinledi?" demektedir (50).

Bu durum çeşitli açılardan değerlendirilerek ihtimal dahilinde görülse de (51) bizce mümkün gözükmemektedir. Eğer Fatma binti Münzir H. 48 de vefat ettiyse İbn İshak'ın onu görmesi ve haber rivayet etmesi söz konusu olamaz.

İbn İshak'ın gittiği yerlerde ilim halkaları oluşturduğu belirtilir. Hatib Bağdadî, Mekki b. İbrahim'in sekiz ayda İbn İshak'tan 20 konuşma dinlediğini sonra Allah'ın sıfatları hakkında kalbinin yatmadığı hadisler zikrettiği için onu terkettiğini anlatır. İbn Seyyid'in Nas ise oniki konuşma dinlediğini söyler (52).

İbn İshak'ın eserinin adı Kitabü'l-Mübtede ve'l - Meb'as ve meğazî'dir. Şam ve Fas'ta el yazmaları mevcuttur. Eser H. VII. yüzyılda Farsçaya, 1955 yılında İngilizceye (53) 1982 yılında da Türkçeye tercüme edilmiştir. Çalışma-

47 Terzi, M. Zeki, s. 55.

48 İbn Nedim, Fihrist, 78.

49 Terzi, s. 55.

50 İbn Nedim, Fihrist, s.78.

51 Terzi, M. Zeki, s.56.

52 Hamidullah, M. , Mukaddime, s. 47.

53 Hamidullah, M. Mukaddime, s. 62.

mıza esas aldığımız Hamidullah'ın hazırladığı nüsha altı bölümden oluşmaktadır.

1. Bölüm: (s.1-48) Hz. Peygamber'in Nesebi, Abdülmuttalib, Zemzem Kuyusu, Abdullahın evlenmesi, Himyerli Tubba, Fil olayı.

2. Bölüm: (s. 53-105) Rahib Bahira olayı, Selman-ı Farisi'nin müslüman olması, Kâbe ile ilgili hadisler, Kâbe'nin yapılması.

3. Bölüm: (s.109-166) Hz. Muhammed'in Peygamberliği, Hz. Ali'nin müslüman olması, Hz. Ebu Bekir'in müslüman olması, Ashabın karşılaştıkları bela ve güçlükler, Hamza b. Abdülmuttalib'in müslüman olması, Mekke'de Kur'an'ı açıktan okuyan kimse.

4. Bölüm: (s.169-224) Mekke'de Allah yolunda işkenceye maruz kalan müminler, Hz. Peygamber'in müşriklerle münakaşası, Hz. Peygamber'in vasıflarıyla ilgili olarak Yahudi bilgilerin ve Ehl-i Kitabın sözleri, Habeşistan'a ikinci hicret, Resulullah'ın kavminden gördüğü eziyetler, Hz. Peygamber'in tebliğe başlaması, Ebu Talib'in vefatı.

5. Bölüm: (s.227-279) Hz. Hatice'nin vefatı Fatıma'nın evlenmesi, Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm'ün Hz. Ömer'le evlenmesi, Hz. Ali'nin kızı Zeyneb'in evliliği, Hz. Peygamber'in aile hayatı, Peygamberliğin alâmetleri, Ümmü Şerik ed- Devsiye'nin müslüman olması, Ebu Hureyre'nin müslüman oluşu, Şerir b. Abdullah'ın müslüman oluşu, Mirac olayı.

6. Bölüm: (s.283-316) Gazveler, Bedir Gazvesi, Sevik Gazvesi.

Emevîler devrinde Siyer ve Meğazi üzerine çalışanların yanında Cahiliye tarihi, genel tarih, İslâm tarihi, yerel tarih, şehir tarihi ve kültür tarihi üzerine çalışanların varlığını da görmekteyiz. Bunların çalışma sahalarını kesin çizgilerle birbirinden ayırmak her zaman mümkün olmamakla birlikte yapmış oldukları çalışmalar incelendiğinde üzerinde çalıştıkları sahaları tesbit etmek mümkün olmaktadır (54).

Cahiliye dönemi tarihi ve genel tarihle ilgili ilk çalışmaları yapan birisi de Yemenli Abîd veya Ubeyd bin Şerye'dir. Bu şahıs Emevî devleti kurucusu Muaviye b. Ebî Süfyan'ın daveti üzerine Şam'a gelmiş (55) ve sarayda Muaviye

54 Aycan, İ.,-Sarıçam, İ., Emevîler, s. 133.

55 İbn Nedim, Fihrist, s. 89, st. 26; İbn Hallikan, II, 365.

için ilk Arap krallarıyla ilgili tarih sohbetleri düzenlemiştir. Ayrıca Muaviye b. Ebî Süfyan'ın isteği üzerine bazı eserler yazmış, bunlardan en meşhuru **Kitabu'l Mulûk** ve **Ahbarü'l Madiyyîn**'dir. Bu eserin tarihçi Mes'udî zamanında tarih dersleri olarak okutulduğu belirtilir (56).

İslâm öncesi Arabistan veya diğer ülkelerle ilgili bilgi veren müellifler arasında Vehb b. Münebbih ve Ka'b ul-Ahbâr gibi Yahudi orijinli kimseler vardır. Vehb'in o dönemle ilgili verdiği bilgilerin doğruluğu konusunda çoğu kişinin kafasında herhangi bir mutabakat olmasa da alanında başta gelen bilgi kaynaklarından biri olmuştur (57). Ka'b ul-Ahbar ise daha Muaviye b. Ebî Süfyan'ın Suriye valiliği esnasında sarayda danışmanlık ve öğretmenlik vazifesi görmüş (58) Yahudi kökenli bu iki kişi sayesinde İsrailiyyat dediğimiz kıssalar, müslümanlar arasında şuyû bulmuş ve İslâm öncesi Araplarıyla ilgili bilgiler arasına karışmıştır (59).

Emevîler döneminde genel tarih ya da müslümanlar arasında cereyan eden iç siyasî olaylar hakkında bilgi veren müellifler de yetişti. Bunlar arasında Taberî'ye kaynaklık eden Avane b. el-Hakem (147/764), Ebu Mihnef (157/774), Seyf b. Ömer (200/815), Vehb b. Münebbih (110/732) gibi kimselerle Cabir el-Cu'fi (128/746)'yi sayabiliriz. Öte yandan fukahat ve şehir tarihlerinin de ilk örneklerini Emevîler döneminde görmek mümkündür. Emevîler döneminde mahallî tarihler ve fukahatla ilgili bilgi veren müellifler genelde Mısır menşelidir. Ebu Kabil (128/745), Yezid b. Ebî Habîb (128/745), Hâris b. Yezid el-Hadremî (764) bunlardan bazılarıdır. Yine Emevîler dönemi kültür tarihiyle ilgili bilgi veren müellifler arasında İsfahânî'nin başlıca kaynağı olan ve Kitabu'l-Eğani diye eser yazan Yunus el-Katib (132/750) ile aynı durumdaki Hammad er-Raviye (155/771)'yi sayabiliriz (60)

Sonuç olarak Emevîler döneminde diğer ilimler gibi Tarih ilmi de gelişme kaydetmiş, daha sonra telif edilen hacimli eserlerin kaynağını teşkil eden müellifler bu dönemde yetişmiştir.

56 İbn Hallikam, IV, 89.

57 Taberî, III, s.2943-4; İbn Hallikan, III, 106-107.

58 İbn Kuteybe, *Mearif*, 219.

59 P.K. Hitti, II, 384.

60 Aycan, İ. - Sarıçam, İ., *Emevîler*, s. 134-135.



#### d) Hukuk Çalışmaları :

İlk İslâm toplumunda müslümanlar ortaya çıkan hukukî sorunlarını Hz. Peygamber (S.A.V.)'e getiriyorlar, problemlerini bu şekilde hallediyorlardı. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan problemler için, müslüman toplumun başına geçen halifeler ve sahabe gelişen ve değişen toplumun ihtiyaç ve sorunlarını gidermede Kur'an ve sünneti kendilerine rehber edindiler. Hatta Hulefa-i Raşidin döneminde çok genişleyen İslâm coğrafyasında müslümanlara dinlerini öğretmek ve sorunlarını çözmek amacıyla pekçok sahabî çeşitli merkezler gönderilmiştir. Mesela Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ud'u Kûfe'de görevlendirmiş ve Kûfelilere "İbn Mes'ud'a ihtiyacım olduğu halde sizi kendime tercih ettim" (61) demiştir.

İlk dönemlerde bu tarz görevlendirmelerle çeşitli merkezlerde pekçok kişi görev almıştı. Emevî devlet kurucusu Muaviye b. Ebî Süfyan'ın Şam valiliği esnasında, şahabeden Ebu'd-Derdâ da Şam kadılığına tayin edilmişti. Fakat Ebu'd-Derdâ, Muaviye'nin Hz. Peygamber tarafından yasaklanmış bir işi yapmasından sonra kendisine itiraz etmiş ve bu hususu Resulullah'ın yasakladığını söylemiş, Muaviye'de "Ben bunda bir beis görmüyorum" deyince o "Muaviye'ye ne yapsam haklı değilmiyim, ben Resulullah'tan haber veriyorum, o kendi görüşünü söylüyor, vallahi ben seninle aynı yerde oturmam" diyerek Şam kadılığından istifa etmiştir (62).

Ashında "kadî" ünvanıyla çeşitli eyalet ve şehirlere tayin olunan bu kimseler çeşitli hukukî konularda diğerlerinden biraz tebarüz etmiş kimseler olup, anladığımız manada hukuk tahsil etmiş ve çeşitli hukukî meseleler üzerine ihtisaslaşmış kimseler değildi. Özellikle halifeler tayin ettikleri bu kimselere görevlerine başlamadan önce kendilerine "ortaya çıkan problemleri çözmede Kur'an ve sünnete başvurmalarını, her ikisinden de bir cevap bulamazsan insanların üzerinde ittifak ettikleri ile hükmet" (63) diye talimat vermişlerdir.

Emevîler dönemine kadar geçen süre içerisinde kendilerine hukukî konularda görüş sorulan ya da çeşitli konularda ve merkezlerde müslümanların hu-

61 Karaman Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara, 1971, s.103.

62 Şafii, *İhtilafü'l-Hadis*, s.23. Karaman, H., a.g.e., s.84.

63 Vekî, *Ahbaru'l - Kudat*, (I,III,Beyrut, ?) c.II,s.190.

kukü problemlerini çözen sahabe sayısının yaklaşık 130 civarında olduğu bildirilir. Fetvaları çok olan en önemli kişiler, Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Aîşe, Abdullah b. Mes'ud, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Ömer, Hz. Ebu Bekir, Hz. Osman, Muaz b. Cebel ve Ebu Musa el-Eş'arî'dir. Fıkıhın daha sonraki nesillere aktarılmasında büyük emeği geçen kimseler olarak Medine'de Zeyd b. Sabit (45/665), Abdullah b. Ömer ((74/693), Mekke'de Abdullah b. Abbas (68/687), Irak'ta Abdullah b. Mes'ud (32/652)'un ismi zikredilir.

Emevîler dönemine gelince bu dönem toplumun siyasî ve dinî konularda farklı düşüncelere ayrıldıkları, bu farklılıkların çoğu zaman insanları kanlı çatışmalara sürüklediği görülmüştür. Ömer b. Abdülaziz'in dışındaki Emevî devlet başkanları şahsi ve siyasî hayatlarını, kendilerinden sonraki Abbasiler kadar dinî ahkam ile bağlamayı zaruri görmemişler, idarelerini daha çok Arap örf ve adetine dayandırmışlardır denilmektedir (64).

Müsteşrik Joseph Schacht bu konuda "şüphesiz onlar, aslında din ve dinî hukukla değil, siyasî idare ile meşgul idiler. Yani onlar dinî siyaset ve kelâm meseleleri ile ilgilendiler. Çünkü bu meselelerin kendilerine sadakatle (65), yani devletin iç güvenliği ile bir ilişkisi vardır" demektedir. Kanaatimizce o bu konuda çok fazla haksız değildir. Emevîlerin bu kaygısız tutumları ve toplumda çözüm bekleyen pekçok sorunun ortaya çıkması karşısında dört halife döneminde İslâm coğrafyasının pekçok tarafına yayılmış olan sahabe ve tabiinin Mekke ve Medine'de toplanmalarına, hukuk alanında çalışmalar yapmalarına sebep olmuştur.

Bazı şehirlerde meydana gelen bu birikmeler, zamanla gerek akide gerek mensubiyet noktasında "kadim fikhî mektepler" adını haklı çıkarmaya yetecek belli bir istikrar kazandılar. Bu "sitematik" bir disiplin olmaktan uzak bulunmakla birlikte, hukukun (fıkıhın) başlangıcı idi (66).

Müslümanlar, nasıl İslâmı suratle yaydılarsa, hukuk ilminde de o kadar çabuk muvaffak oldular (67). Gerçi bu devir hukuk çalışmalarının mahsulu

64 Karaman Hayrettin, *İslâm Hukukunda İctihat*, Ankara, 1971, s. 83.

65 Schacht, J., *İslâm Hukukuna Giriş*, (Trc. Mehmed Dağ, Abdülkadir Şener, Ankara, 1977), S.34.

66 Watt, M., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (Trc., Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1981), s.78.

67 Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Trc. Zeki Meğamiz, I-V, İstanbul, 1976), III, 139.

herhangi bir fıkıh eseri bize kadar ulaşmamakla beraber, bazı merkezlerde odaklaşan pekçok fakihın isimlerini bilebilmekteyiz (68). Mesela:

Medine'de Abdullah b. Ömer ( / ), Enes b. Malik (93/712), Said b. el-Müseyyeb (94/712), Urve b. Zübeyr (94/712), Harice b. Zeyd (100/718), Kasım b. Muhammed (102/720), Süleyman b. Yesar (107/725), Ebubekir b. Muhammed b. Haris (94/713), Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe (98/716) vardı. Bunlara Medineli 7 fakih adı verilirdi. Yukarıdaki şahıslara Ebubekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm (120/738) ve oğulları Muhammed ile Abdullah, Ebû Cafer Muhammed b. Ali (117/735) ve Muhammed b. Şihab ez-Zührî (124/741)'yi de ilave edebiliriz.

Mekke'de ise Ata b. Ebî Rebâh (115/733), Tavus b. Keysan (106/724), Mücahid b. Cebr (100/718), Ubeyd b. Umeyr (68/687), Abdullah b. Abbas (68/687), Amr b. Dinâr (126/744), Abdullah b. Ebî Müleyke (119/737) ve diğerleri.

Kûfe'de, Alkame b. Kays en Nehaî (62/682), Esved b. Yezid (75/694), Ebu Amr Ubeyd b. Amr el- Herdanî (72/691), Şureyh b. el-Haris (82/701), Mesrûk b. el-Ecdâ (63/683), Dahhâk (105/723), İbrahim en - Nehaî (94/714), Amr eş-Şa'bi(103/721), Said b. Cübeyr (95/714), Hammad b. Ebî Süleyman (120/738).

Basra'da, Humeyd b. Abdurrahman(95/713), Mutarrif b. Abdullah (87/706), Zürrare b. Evfa (93/712), Muhammed b. Sîrîn (110/728), Müslim b. Yesar (100/718), Cabir b. Zeyd (103/721), Hasan el-Basrî (110/728).

Şam'da, Kabisa b. Züeyb el - Huzâî (86/705), Ebu İdris el- Havlanî (.../...), Şurahbil b. Sımt (.../...), Süleyman b. Habib el- Muharibî (.../...), Mekhûl (.../...), Ömer b. el-Abdülaziz (101/720), Haris b. Umeyr (.../...) gibi kimse-leri sayabiliriz (69).

Emevîlerle birlikte devlet idaresi değişerek saltanat halini almış, bu durum bazan müstebid bir yönetim haline de dönüşmüştür. Emevî devlet başkanları Şam'dan idarelerini, geniş anlamda Kur'an ve sünnetin gösterdiği yoldan yürüyerek gerçekleştirmişler, fakat hukukun kaynağı olan Kur'an ve sünnet,

68 Hitti, P.R., *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, (Trc. Salih Tuğ, I-V, İstanbul, 1980), II, 381.

69 İbn Sad, *Tabakat*, II, 374; İbn Kuteybe, *el- Mearif*, 186-216.

farklı bölgelerin tatbikatının ışığı altında kendi müşavirleri ve memurlarınca yorumlanmıştır. O dönemin otorite ilim adamları bunun karşısında yer aldı ve Medine’de toplanmış olan dini cemaatin ileri gelenleri İslâm hukukunu tesis etmeye başladılar. Hicaz’ın mahallî tatbikatı, onların fıkıh mecmualarının ortaya çıkışında söz götürmez bir etkendi. Çok geçmeden dinî yasama faaliyeti Irak’ta, Basra’da ve Kûfe’de de ortaya çıktı. Emevi devleti bu yasama faaliyetinden etkilendi (70). Bu etkilenme çok enteresan bir hale dönüşüyordu. Araplar, mevaliye fazla ilgi göstermiyorlardı. Bunun karşılığında kendilerine muhalif olsalar dahi Medine’deki ilim adamlarının hatırlarını okşamaya ve onları memnun etmeye çalışıyorlardı. Özellikle Ömer b. Abdülaziz’in bu konuda ileri sayılacak derecede adım atması kendisini diğerlerinden farklı kılıyordu. Bilindiği üzere o Medine alimleriyle istişare yapmadan önemli bir iş hakkında emir vermezdi (71).

Ömer b. Abdülaziz’in amcası Abdülmelik b. Mervan’da kendisi gibi Medine’de eğitim görmüştü. Ancak İslâm hukukunun uygulanmasını I. yüzyılın sonlarında ciddi ve sistemli bir biçimde ele alan ilk Emevî halifesi diğer ilim dallarında olduğu gibi Ömer b. Abdülaziz’dir. Şer’î hukuku halka öğretmek ve Hz. Peygamber’in hadislerini kaydetmek üzere bütün dış bölgelere elçiler gönderme şerefini rivayetler bu halifeye vermektedir (72).

Buna göre devlet bir yürütme müessesesi olarak Şer’î hukuku mahallî hukuk otoritelerince tedvin edildiği şekliyle farklı bölgelere uyguluyordu. Fakat bu fıkıh külliyyatı, eserleri bakımından birlik arzettiği halde hem farklı mahallî tatbikattan hem de bazı alimlerin içtihatlarından doğan farklılıklardan ötürü, ayrıntılarda geniş ölçüde farklılıklar gösteriyordu. Bir şehirdeki ilim adamları dahi fikhî ayrıntılarda ihtilaf halindeydiler. Emevîlerin iktidardan ayrılmasından sonra İranlı bir mühtedi olan ünlü edebiyatçı ve devlet katibi İbnü’l-Mukaffa (öl.140/757) Halifeye fikhî sistemli bir hale getirmesi ve Kur’an

70 Fazlurrahman, *İslâm* (Trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul, 1981), s.99.

71 Zeydan Corci, a.g.e., III,141.

72 İbn Sad, *Tabakat* (Dar’us Sadır, Beyrut.?....) V,374; İbn Kesîr, *el-Bidaye* (Kahire, 1992 .....), IX.202; Fazlurrahman, *İslâm*, s.99; Hârbi.O.Ömer b. Abdülaziz’in Devlet İdaresi (Basılmamış Y.L. Tezi, Sakarya, 1997), s.50-53.

ile sünnet üzerinde kendi içtihadını yapması gerektiğini öğütleyen bir risale yazması buna en güzel bir örnektir (73).

Emevîlerin ilk zamanlarından başlayarak her çağda kadınların, bir çoğu dürüstlükleri taviz verme tehlikesiyle karşı karşıya kalacağı için devlet hizmetini reddeden dindar ulema ve hukukçular tarafından sık sık kötülendiklerini okuyoruz. Bu mahkemelerin yanında halifeler de şahsî kusurların tamiri için mezalim mahkemeleri adı verilen özel mahkemeler kuruyorlardı (74).

Diğer ilim dalarında olduğu gibi hukukçuların bir çoğu da mevalîden olan kimselerdi. Bu kimselerin tamamı sahip oldukları ilmî birikimi sahabeden almışlardı. Hukuk tahsil eden insanların devlet kademesinde görev almaları, gelişen ve değişen toplumun sorunlarını çözmeye zaruri hale gelmişti. Emevîler veya daha çok onların valileri müslüman hakimler veya kadılar tayin etme işinde önemli adımı atmışlardı. Kadılık görevi, Arap fütuhunun bir sonucu olan yeni şartlar altında Arap saltanatının medeni merkezlerinde teşekkül eden İslâm cemiyetinde ve bu cemiyet için ihdas edilmiştir. Bu yeni cemiyet için artık İslam öncesi ve İslamın ilk devrindeki hakem usulü yeterli değildi. Dolayısıyla Arapların hakeminin yerini İslâm'da kadı almıştır. Vali, görevlerinde bilinçli bir ayırım yapmaksızın, halife tarafından kendisine verilen yetki sınırları içerisinde kendi eyaletinde idarî, teşriî ve adlî tam bir otoriteye sahipti. O aslı yetkisini hukukî katibi olan kadıya havale edebilirdi. Ve gerçekte de böyle yapıyordu. Bununla birlikte vali, istediği herhangi bir davaya kendisi karar verme ve şüphesiz dilediği vakit kadıyı azletme hakkını elinde tutuyordu (75).

Netice olarak I. ve II. yüzyıllarda fikhî görüşlerin Hicaz (Mekke-Medine), Irak (Basra ve Kûfe), Suriye (Şam) ve Mısır'da geniş bir birikim meydana getirerek gelişmiş olması bir müddet sonra onların ekolleşmesine bu görüşlerin ya seçkin bir hukukçunun etrafında toplanmasına veya ona bağlanmasına neden oldu (76).

73 Fazlurrahman, *İslâm* (Trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul, 1981), 99-100

74 Fazlurrahman, a.g.e., s.100.

75 Schacht, J. a.g.e., s. 35-36

76 Fazlurrahman, a.g.e., s. 102.

### e) Kelâmî Tartışmalar:

İslâm'da kelâmî tartışmalar gayr-ı müslimlere karşı bir polemik unsuru olarak, özellikle siyasî gelişmelere paralel olarak ilk dönemdeki kendine güven naifliğinin adım adım erezyona uğramasıyla İslâmın kendi içindeki tartışmalarla başlamıştır (77).

H. Peygamber (S.A.V.) 63 yıllık yaşamı ve 23 yıllık peygamberlik görevinin sonrasında, geride kalan müslümanlara Kur'an'a ve kendi sünnetine bağlı kalmalarını tavsiye ederek bu dünyadan irtihal etmişti. Ancak insanlardaki iktidar hırsı, soy sop, kabile taassubu daha sonraları ırk faktörü pekçok tartışma ve çatışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Birinci halifenin seçiminde halifelüğün Mekkeli muhacirlerle Medinelî Ensar arasında tartışma konusu olması, Ridde savaşları esnasında bazı kabilelerin açıkça söylenmese de Kureyş'in siyasî otoritesine karşı isyan girişiminde bulunmaları ve H. Osman döneminde palazlanan Kureyş içi kabile rekabetleri gelecekte pekçok çatışmanın habercisi durumundaydı.

Çok geçmeden H. 35'te üçüncü Halife H. Osman, onun iktidarına ve idaresine muhalif olan bir grub tarafından şehid edildi. Bu tarihten itibaren İslâm toplumunda sürekli bir iktidar zaafı yaşandı. Müslümanlar H. Osman'ın katlinden sonra H.36'da Cemel Savaşında ve H. 37'de Siffin savaşında karşı karşıya gelerek kıyasıya savaştilar. Bu savaşlar bir din savaşı olmayıp bir iktidar mücadelesiydi. Ölen ve öldürülenler arasında H. Peygamber'in yakın arkadaşlarından kimseler de vardı. H. Ali, H. Aîşe, Zübeyr b. Avvam, Talha b. Ubeydullah, Ammar b. Yasir ve daha nice meşhur sahabî mücadelenin tarafları olmuştur.

Bütün teolojik ve felsefî mevzuların siyasî yahut içtimaî temellerinin mevcut olduğu belirtilir (78). Toplumda cereyan eden bu menfi hadiseler müslümanların kafasında çeşitli soruların oluşmasına neden oldu. Bu sorular ve bu soruların cevapları kısa ve uzun vadede siyasî ve dinî içerikli birçok grubun başlangıç noktasını oluşturuyordu.

77 Ess.J.Van, *İslâm Kelâmının Başlangıcı*, (Trc. Şaban Ali Düzgün, basılmamış makale), s. 13.

78 Watt, M. *İslâmî Tetkikler*, (Trc. Süleyman Ateş, Ank. 1968), s.15.

Hakikaten o günlerde ortaya atılan sorular, çok erken gündeme gelen ve müslümanların çok da hazırlıklı olmadıkları konulardı. Böyle olunca da çok çeşitli görüşler ortaya çıkıyordu. Meselâ iç çatışmalarda;

- Ölen ve öldürülen müslümanların Allah katında durumları ne idi?

- İnsan kendisi için önceden tesbit edilmiş bir kaderin mahkumu mudur? Yoksa fiilerinde tamamen hür müdür?

- Allah'ın yasakladığı büyük günahlar işlemiş birisinin -adam öldürme gibi- din ve insanlar katındaki durumu nasıl değerlendirilmelidir?

- Bir takım olaylara karışmış veya Kur'an-ı Kerim'de belirtilen emirleri yerine getirmemiş bir insan iman ve İslâm'dan çıkmış olacak mıdır?

- İnsanların zulüm yapan idarecilere karşı tavrı ne olacaktır? (79) gibi daha nice uzatabileceğimiz sorular dizini müslümanları Kur'an ve sünneti incelemeye ve bu konular üzerinde kelâmî manada tartışmalarına neden olmuştur.

Hz. Ali-Muaviye b. Ebî Süfyan arasında süregiden iktidar mücadelesi sırasında isimlerini duyuran hariciler, bedevî kökenli insanlar olup, ne Haşimîlerin ne de Emevîlerin yapmış oldukları mücadeleyi haklı bulmuyorlardı. Onlar tahkime gidilmesini de doğru bulmamışlar ve bu süreçte sloganları "Allah'tan başka hüküm verici yoktur" diyerek karşı çıkmışlardır. Bu kimseler işi daha da ileri götürerek İslâm toplumunu içinde bulunduğu kötü ortama sürükleyen kişiler olarak gördükleri Hz. Ali, Muaviye ve Amr b. el-As'a suikaste bulunmuşlardır. Netice olarak başta siyasî olaylar neticesinde görüş ayrılığına düşülerek siyasî bir hizip olarak ortaya çıkan Hariciler, görüşlerini meşrulaştırmak amacıyla dinî argümanları kullanmışlar ve dinî bir grup hüviyetine kavuşmuşlardır.

Bedevî karakterli bu hareketin İslâm düşüncesine ve hayatına yapmış olduğu en büyük katkıyı, devlet siyaseti ve ictimâî hayatın tavizsiz bir şekilde Kur'an'a dayanması gerektiği hususundaki ısrarları ile yapmışlardır (80). Ancak onlar bu düşüncelerini kuvveden fiile geçiremeyecek kadar katıydılar. Özellikle Emevîler döneminde mevcut yönetime karşı küçüklü büyüklü 16 kadar isyan

79 Fığlalı, E.Ruhi, *İtikadî İslâm Mezhepleri*, (Ank.1980), s.27.

80 Watt, M., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 25.

girişiminde bulunmuşlardır (81). Onların azlığı, güçsüzlüğü, yenilgileri hiç önemli değildir. Çünkü onlar Emevîlere karşı mücadeleyi kutsal bir vazife, cihad olarak kabul ediyorlardı. Hatta onlar Emevîlere karşı mücadele eden diğer muhalif gruplara da destek veriyorlardı (82).

Haricîlerin taşıdıkları sert fikirler kendi aralarında da tartışmalara sebep oluyordu. Emevîler döneminde H.65'li yıllara gelindiğinde kelâmî anlamdaki tartışmalar onları da bölünmeye itti. Klik liderlerinin isimlerine nazaran Ezari-ka, Necedat, Sufriye ve İbadiye diye adlandırılan bu grupların ortak özellikleri kurtuluşu karizmatik bir liderin etrafında yer almaktan ziyade Allah'ın emir ve nehiyelerinin tam olarak uygulandığı, sağlam karizmaya malik olan bir toplumda aramalarıydı. Bunlara göre insan böyle bir cemiyetin üyesi olarak kurtuluşa erebilirdi (83).

Haricîlere göre bütün müslümanların halife seçilebilme hakkı vardır. Halife seçilen kimsenin görevi bırakması uygun değildir. Halife zulmederse azli ve katli mubah olur (84). Onlar, bütün müslümanların -hür olsun, köle olsun- halife seçilebilme hakları vardır şeklindeki görüşleriyle, hilafetin sadece Resulullah'ın Ehl-i Beytine münhasır olduğunu kabul eden Şia'dan ayrı düşünürler (85).

Haricîler, İslâm cemaatinin şahsi çıkarlar ve ihtiraslar sebebiyle tehlikeye düştüğünü, müslümanların umumî menfaatlerinin bazı grupların menfaatine boyun eğdiğini, bu grupların da umumi menfaatlerle diledikleri gibi oynadıklarını düşünüyorlardı. Onlar Emevîlerin ilk dönemlerinde daha çok siyasî iktidarı hedef alan faaliyetler içinde olmuşlardır. Ancak Abdülmelik b. Mervan döneminden itibaren siyasî görüşlerinin üzerine dini görüşlerini de ikame etmeye başladılar. Onlara göre imanın sadece Allah'a ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanmaktan ibaret olmayıp adalet, doğruluk, oruç ve namaz gibi dinin emirlerini ifa etmenin de imandan bir cüz olduğunu kabul ettiler.

---

81 Belazurî, Ensâb, IV, 163-186.

82 Müberred, el-Kamil, (Thk, İbrahim b. Muhammed el-Delcimuni, I-III, Mısır,?), III, 154-155.

83 Watt, M. İslâmî Tetkikler, s.18.

84 Mes'udî, Muruc, II, 110-111.

85 H. İbrahim Hassan, İslâm Tarihi, II, 69.



Böylece onlar Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in O'nun Resulu olduğuna iman edip de dinin farz kıldığı şeyleri yapmayıp büyük günah işleyen kişilerin kafir olduğuna inandılar. Böylece haricilerin dinî konulardaki fikirleri siyasi fikirlerinden daha az şiddetli olmadı. Onların siyasi taassublarının dinî düşüncelerindeki bakış açısı üzerinde büyük tesiri olmuştur (86).

Yine hilafet gibi ya da iktidarın paylaşımı gibi tamamen siyasi bir konudan kalkarak üzerine uzun uzun kelimî manada tartışmalara sebep olan siyasi ve dinî bir ekol haline gelen diğer bir grup ta Şîa'dır.

Şîa, Ali b. Ebi Talib'in Hz. Muhammed'den sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imametın kıyamete kadar onun soyundan çıkmayacağını ileri süren, bu imamların masum olduklarını iddia eden toplulukların müşterek adıdır (87). Her ne kadar şîi müellifler bu hareketin başlangıcını Hz. Peygamber'in vefatından itibaren başlatırlarsada (88) bu hareket de diğer hareketler gibi müslümanlar arası iç çatışmalar neticesinde doğmuştur. İnsanların bu hareketi başa götürmeleri ve dinî birtakım argümanları kullanmaları, onu temellendirmek ve meşrutiyyet kazandırmak amacına yöneliktir. Bazı araştırmacılar Şîa hareketinin başlangıcını seri halinde birtakım siyasi başarısızlıklara bağlarlar (89). Hakikaten bu fikirleri iddia edenlere göre hilafet konusunda Hz. Ali'nin, oğulları Hasan ve Hüseyin'in başına gelenlerin başka bir izahı olmalıydı. Onlar imametın ele geçirilemeyişinin sebeplerini başka yerlerde ararlar. Onların siyasi kıyımlarının ekseriyeti dramatik sonla neticelenmiş olması nedeniyle hariciler gibi net olabilmeleri sözkonusu olamadı. Ve onlar inançlarda aşırı farklılaşmaya gittiler.

Böylece Emevîler devri şîiliği, sonraki dönemlerdeki şîilikten daha müphem ve belirsiz bir manzara arz ediyordu. Bir kısım şîiler kendilerini istikbâli gözetmede siyasi bir haraketsizliğe bırakmışlar ve bu davranışı mazur göstermek için de şu dinî görüşü bulmuşlardır. İmam ölmemiştir, fakat gizlenmiştir

86 H. İbrahim Hassan, a.g.e., II,70.

87 Fığlalı, E.Ruhi, *İmamîyye Şîası*, İst. 1984, s.9, v.d; Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri*, s. 146.

88 Onat, Hasan, a.g.e., s. 147.

89 Watt, M. *İslâmi Tetkikler*, s.30.

ve uygun bir zamanda mehdi yahut hidayete sevk edilmiş bir mesih gelecek ve bütün kötülükleri düzelterip yeryüzünü adaletle dolduracaktır (90).

Şîa'da imamet konusu temel inançlardandır. Siyasî başarısızlıkların verdiği eziklik bazı insanlarda, kurtuluşun veya refahın yolu insan üstü özelliklerle mücehhez bir liderin peşinde yürümektir şeklinde bir inanca sebep olmuştur. Bu vasıflar da Allah vergisi vasıflar olup ilahî bir mazhariyet ve lutuftur (91) denilmektedir. Kısacası bu hareket gücünü imamdan alan bir hareket olmuştur. Ancak bu harekette de diğer toplumsal hareketlerde olduğu gibi zaman geçtikçe bölünmeler ve görüş ayrılıkları olmuş, değişik gruplar ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında en önemlileri imam Zeyd'e (122/740) nispetle Zeydîlik, 7. imam Cafer es-Sadık'ın (148/765) büyük oğlu İsmail'e nispetle İsmaliyyedir.

Zeydîlik, şîi mezhepler arasında Ehl-i Sünnete yakın ve en mutedil olanıdır. İmam Zeyd b. Ali b. Hüseyin, Emevîler döneminde Hişam b. Abdilmelik'e karşı isyan girişiminde bulunmuş ve başarısızlıkla sonuçlanmıştır (92).

Şîiler arasında tartışılan ve kendilerine taraftar bulan görüşler o kadar çoktur ki bunlardan bazıları Hz. Ali'nin ilah olduğuna inanacak kadar aşırı gittiler. Bu tür görüşleri besleyenler mutedil şîiler tarafından Gulat-ı Şîa olarak isimlendirildiler.

İslâm toplumunda siyasî ve dinî birliğin bozulması sadece bu iki fırkanın doğuşuna sebep olmadı. Haricîler ve Şîa, silahlı çatışma ve isyanlardan sonra kelâmî tartışmaları başlatmışlardı. O güne kadar toplumdaki çatışmaları biraz kenardan biraz da uzaktan izleyen sessiz kesim, aslında onlarda Emevîlerin yönetim ve anlayışlarından memnun değildi. Fakat bu kesim güçsüzlükleri nisbetinde yavaş yavaş Emevîlerin idaresine uydu ve yalnızca iman sahibi olmanın, bir kimsenin müslüman olarak tanımlanması için yeterli olduğunu ve amellerin esasa ilişkin şeyler olmadığını ortaya koydu. Mürcîe adı verilen bu kişiler, büyük günah işleyen bir kişi hakkında hüküm vermekten kaçınılmasını öğütlediler. Onlarca, bu kişinin kaderini Allah tayin edecektir (93).

90 Watt, M. *İslâmî Tetkikler*, s. 33.

91 Watt, M. a.g.e., 18

92 Daha fazla bilgi için bkz. Atçeken, İsmail Hakkı, Hişam b. Abdilmelik (basılmamış doktora tezi, Konya, 1997), s. 61-85.

93 Fazlurrahman, *İslâm*, s.107.

Toplumsal hadiseler karşısında ılımlı tavırlar takınan ve mutedil görüşleriyle tanınan bu kimseler, Emevîler döneminde bu ılımlı tutum yavaş yavaş tam bir Cebrîye seviyesine gömülerek, halkın ahlakî gevşekliğine uygun bir duruma düştü ve Emevî idaresinin savunulmasında bir araç haline geldi. Buna karşılık Emevîler de onların görüşlerinin yayılmasını teşvik ettiler. Sahabilerin çoğunluğunu ve genel olarak Medinelileri içine alan bu ilk siyasî bakımdan tarafsız ve dinî bakımdan ılımlı kişilerin hakiki geleneği, Medine'deki dinî önderlik, Emevîlerin hakimiyeti altında İslâm devletinin geçirdiği sarsıntıdan müteessir olduğu ve genellikle bu durumdan hoşnut olmadığı halde yine de fiili bir başkaldırma hareketinden kaçındı ve bunun yerine dinî hukuk ve hadis ilimlerini geliştirmeye ağırlık verdi (94).

Mürcie ve Cebrîye dediğimiz teslimiyetçi ve çaresizlikten çaresiz kalan kimselerin siyasî otoriteyi ve onların çeşitli davranışlarını meşrulaştırıcı görüşlerinin ortaya çıkmasından sonra toplumda irade-i cüziyye ve cebir yoğun bir şekilde tartışılmaya başlandı. Emevîlerin sorumsuz davranışlarını Allah'ın takdiri şeklinde anlayanlara karşı çeşitli tepkiler oluşmaya başladı. Basralı Hasan el-Basrî (110/728) tepki gösterenlerin öncülerinden olup insanı yapmış olduğu fiillerinden dolayı sorumlu tutmuştur (95). Çünkü bazı kimseler Emevî yönetimi Allah tarafından irade edilmiştir. Günahları vesairesi hep O'nun iradesi neticesidir. Binaenaleyh müslümanlar tarafından muhalefet edilmemelidir. Bu iddialar, insanların sorumluluğuna inanan kimselerin tepkisini tahrik edecek mahiyette idi (96). Neticede Kaderiyye dediğimiz akım ortaya çıktı.

Kaderiyye ya da insanın fiillerinden mesul olduğunu savunan görüşün kurucusu olarak Mabed el-Cühenî'nin adı zikredilir. O, Emevîlerin zulumlerinin Allah tarafından takdir olunduğu hususunu inkâr etmiştir. Dikkati çeken husus onun 82/701 yılında Emevîlere isyan eden Abdurrahman b. el-Eş'as'ın isyanına katılmış olmasıdır. Muhtemelen o 85/704 yılında Emevîlerin isyanı bastırmasından sonra yakalanıp idam edilmiştir (97).

94 Fazlurrahman, *İslâm*, s. 108.

95 Fazlurrahman, a.g.e., s.109.

96 Watt, M. *İslâmî Tetkikler*, s. 38.

97 Watt, M. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 103-104.

Kaderiyye akımının ikinci önemli ismi Gaylan ed-Dımaşki'dir. Onun Emevîlere muhalefetinin daha Ömer b. Abdülaziz döneminin başlarında (99-102/717-720) tezahür etmiş olduğu görülmektedir. Muhtemelen o, Ömer b. Abdülaziz'i belli reformlar yapması için zorlayan ve tenkidci bir hava ile bir mektup yazan kimsedir. Kaderiyye akidesinin koyu bir muarızı olarak tanınan Ömer'in Gaylan'a görüşünü sorduğu ve onu bu inancın tahlikesinden dolayı ikaz ettiği ve ayrıca diğerlerini de Gaylan'ın kader anlayışına inanmamaları hususunda uyardığı söylenir. Görüşleri onu, Hişam b. Abdülmelik (106-126/724-743) döneminde müşkilata sokmuştur. Bu yüzden bir arkadaşı ile Ermenistan'a kaçtığından bahsedilir. Ancak o daha sonra Hişam'ın iktidarının sonlarına doğru yakalandı ve idam edildi (98).

Sonuç olarak Hz. Peygamber sonrası İslâm toplumunda cereyan eden hadiselerin çeşitli siyasî ve dinî görüş ayrılıklarına ve bu görüşler üzerinde çok farklı yorumlara yol açtığını, bu yorumların zamanla dinî mezheb hüviyetine kavuştuğunu özellikle Emevîlerin yönetim ve din anlayışlarının bu oluşumlara hız ve güç verdiğini söylemek mümkündür.

---

98 Watt, M., a.g.e., s. 104-105. Atçeken, İ.Hakkı, **Hişam b. Abdülmelik'in Halifeliği ve Şahsiyeti** (basılmamış doktora tezi, Konya, 1977), s.250.

Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5

## Zeka Öğrenme Ve Düşünme

*Emel Topçu\**

Socrates, bir toplumda yaşayan insanların huzur içinde yaşayabilmeleri için eğitilmeleri ve liyakatlarına göre üç sınıfta toplanmalarının gerektiğini belirtiyordu. Bu sınıflar; yöneticiler, yönetici yardımcıları ve zanaatkarlar olarak adlandırılacaktı. Dengeli bir toplum bu sınıflamanın muhafaza edilmesi ile oluşabilecekti. Fakat Socrates'in bu sınıflamaya mantıklı bir açıklaması yoktu. Bu sınıflama kendi kafasından uydurduğu bir sınıflama idi. Hatta öğrencisi Glaucon 'a bu sınıflamayı biraz utanma duyarak anlatıyordu.: "İnsanları, ( ) hernekadar tanrı sizi farklı yarattı ise de sizler kardeşsiniz, bazılarının emir verme gücü var, bunlar altın özelliğinde yaratılmış kişilerdir, diğer bir grup gümüş özelliğinde yaratılmış olup yardımcı niteliktedirler, diğer zanaatkar grubu ise demir ve pirinç özelliğinde yaratılmıştır' şeklinde bir hikaye ile buna inandırmalıyız diyordu. Glaucon'un buna cevabı ise: halihazırdaki insanların buna inanmayacağı fakat onların çocuklarının inanabileceği, torunlarının ise bu inanca sıkıca sarılacağı üzerine idi. (Gould, Stephan Jay; The Mismeasure of Man, W.W Norton & Company, USA, 1981, s.19)

---

\* Dr.

İşte aynı hikaye değişik versiyonları ile değişik toplumlara inandırılmış, insanlar bu tür kategorilendirilmeye başlanmıştır. Daha sonraki yıllarda da en üst kategoride yer alan sınıfın üstünlüğünü ispatlayabilmek için çeşitli adla bilimsel çalışmalar yapıp ispat yolları denenmiştir. Bu bilimsel araştırma ve ispat yolları, kafatası genişliğinin ölçülmesinden, beyin ağırlığının tartılmasına kadar çeşitli testler şeklinde uygulanmış böylece çeşitli ırk ve sınıfların diğerlerine göre zeka ve algılama üstünlüğü ispatlanmaya çalışılmıştır.

## Zeka Nedir?

Belirli ırk ve sınıfların üstünlüğünü göstermek üzere zeka üzerindeki yapılan bu çalışmalar daha sonraları hipotezlerin aksine sonuçlar vermeye başlayınca, yani zekanın belirli bir ırka ve cinsiyete bağlı olmadığı gibi, bilim adamları bu konudaki çalışmalarını devam ettirmiş ve zeka üzerine yapılan araştırmalar gittikçe yoğunlaşmaya başlamıştır.

Sorbonne Üniversitesi psikoloji laboratuvar şefi Alfred Binet (1857-1911 ) de zeka ile ve onun ölçülmesi ile ilgili çalışmalarına başladığında eski ve geleneksel yöntem olan kafatasının ölçülmesi ile işe başlamıştır. Yaptığı araştırmaların sonunda kafatasının genişliği ile zeka arasında doğru orantı olduğu inancını yavaş yavaş yitirmeye başlamıştır. İşte zeka ölçüm testlerinin ilki 1904 yılında Alfred Binet'in bu çalışmaları ile ortaya çıkmıştır. 1908 yılında bu çalışmalar gelişerek IQ (Intelligence Quality ) testleri hızla geliştirilmiş ve zeka ölçümlerinde kullanılan yegane ölçüm aracı olarak kabul edilmiştir.

Modernizmin genelleme yapma eğilimi o devrin ürünü olan bütün çalışmalarda kendini göstermiş ve zeka ölçümlerinde de tek tür, insanları genelleyecek bir ölçüm aracı geliştirilmiştir. Eğitim ve öğretim sistemi de bu zeka türüne sahip kişilere yönelik olarak hazırlanmıştır. Böylece okullar sadece IQ doğrultulu matematiksel mantıksal zekaya hitap edecek şekilde düzenlenmiş, bu zeka seviyesi biraz düşük olanlar, diğer zekaları çok çok yüksek de olsa okullarda başarılı olamamışlardır.

İşte bu matematiksel mantıksal zeka modernizm felsefesinin iyice yerleşmesine yardımcı olmuş ve geleneksel düşünce döneminin dogmatizmine karşı çıkarak akli tanrılaştırmıştır. O yüzden de modern çağ boyunca IQ ile ifade edilen matematiksel mantıksal zeka tek zeka türü olarak kabul edilmiştir.

Modernizmin oluşturduğu genel bilim inancı yavaş yavaş sallanırken zekanın tek bir tür olduğu inancı da sarsıntıya uğramaya başlamıştır. Bu sarsıntıyı, daha çok, okul sisteminde başarısız olup da, hayatta başarılı birçok insanın bulunması durumu oluşturmuştur. Matematiksel mantıksal zekaya göre düzenlenmiş öğretim programlarında başarılı olamamış ama gerçek hayatta başarılı olan insanların varlığı, bilim adamlarını başka zeka türlerinin de olduğu şekilde düşüncelere yöneltmiştir.

## Çoklu Zeka

Zekanın birden fazla çeşidi olduğu konusunda kendini yoğunlaştıran Harvard Üniversitesi Eğitim Bölümü profesörlerinden Gardner 1980'lerde zekanın 7 çeşidi olduğunu tespit etmiştir. Zekayı, "problemleri çözmek veya bir ya da daha çok kültürde değeri olan bir şeyler yapabilmek" olarak tanımlayan Gardner, zeka çeşitlemelerini yaparken hayata bakmış ve gerçek hayatta insanların yetenek ve becerilerini inceleyip bunları;

1. Bu yetenek için beyinde özel bir yer var mı?,
2. Bu zeka konusunda yetenekli belirli bir grup insan var mı?,
3. Bu zekanın tarihi gelişimi insanlarda olduğu gibi hayvanlarda da görülebilir mi?,

Şeklindeki ölçülerle zeka sınıflamasını yapmıştır. Bu çalışmalar esnasında kendine

- Kişiler dünyada neler yapıyorlar?,
- Cerrah olmanın manası nedir?,
- Politikacı olmanın manası nedir?,
- Bir sanatkar ya da heykeltıraş olmanın manası nedir? gibi sorular sormuştur. Teorisini daha sonra dünyadaki değer verilen olgularla geliştirmiştir (Chekley, Kathy; *The First Seven and The Eight, Educational leadership*, September, 997, s.11 )

Gardner ilk olarak aşağıdaki 7 zekayı tespit etmiştir. Daha sonra buna, ölçütlerdeki kıstaslara uyması dolayısı ile bir yenisini eklemiştir;

1. Dil Zekası,
2. Matematiksel Mantıksal Zeka,
3. Mekan Zekası,
4. Bedensel Zeka,

5. Müzik Zekası,
6. Diğer Kişilere yönelik Zeka,
7. Ben Zekası.

İlk olarak tespit edilen bu zeka çeşitlerine daha sonra:

8. Tabiat Zekası'nı eklemiştir.

Halihazırda, *Varoluş Zekası* denilen ve varoluş hakkında (Biz kimiz?, Nereden Geliyoruz?, Bu olup bitenler neden oluyor?, gibi) sorular sormaya meylettirerek görünmeyi, bilinmeyi anlamaya yönelik bir zeka türü olabileceği üzerinde çalışmalarını bulunmakla birlikte bu zeka türünün beyinde karşılığı olan bir yeri daha tespit edemediği için bunu zeka sınıflamasına şimdilik almamıştır (Chekley, Kathy; s.10).

1. Dil Zekası: Kendi ana dilini ve başka dilleri kullanma, düşüncelerini ifade edebilme yeteneğidir. Şairler, dil zekası konusunda çok özel kişiler olup, yazarlar, konuşmacılar, hukukçular dil zekası bakımından yüksek yeteneklere sahip kişilerdir.

2. Matematiksel Mantıksal Zeka: Tesadüfler sisteminin altında yatan gerçekleri anlayan kişilerin, bilim adamlarının, sayıları yönlendirebilip sayısal olarak sınıflayıp, üzerinde işlem yapan matematikçilerin sahip olduğu bir zeka türüdür.

3. Mekan Zekası: Üç boyutlu dünyayı düşünce yapısında algılama zekasıdır. Denizci ya da pilotların bu konuda zekaları oldukça gelişmiştir. Satranç oyuncusu ya da heykeltıraş bu tür zekaya sahip kişilerdir. Bu zeka sanatta da bilimde de kullanılabilir. Bir kişi eğer bu zekaya sahip ve sanat yönü ağır bir kişi ise sanatın daha çok resim, heykeltıraşlık, mimarlık yönlerine eğilimi olacaktır. Eğer bilim konusunda kendini gösterecekse bu anatomi ya da topoloji alanlarında olacaktır.

4. Bedensel Zeka: Bedenimizin belirli bir kısmını ya da tamamını kullanabilme zekasıdır. Ellerinizi parmaklarınızı kullanarak bir problemi çözebilir, bir şeyler yapabilir veya bir şeyler üretebilirsiniz. Atletler, dansörler veya aktörler bu tür zekaya sahip kişilerdir.

5. Müzik Zekası: Müzik konusunda düşünebilme, kalıpları işitebilme, hatırlayabilme, tanıma, hatta yönlendirebilme şeklindeki zekadır. Bu konuda yüksek zekası olanlar sadece kalıpları kolayca hatırlamakla kalmazlar bunu kolay kolay zihinlerinden atamazlar.



6. Kişilere Yönelik Zeka: Hemen hemen herkesin, özellikle de öğretmenlerin, doktorların, satıcıların veya politikacıların sahip olduğu bir zeka türüdür.

7. Ben Zekası: Kim olduğunu, neler yapabileceğini olaylara nasıl tepki vereceğini, nelerden sakınması gerektiğini, nelerin çekimine girmesi gerektiğini anlama zekasıdır.

8. Tabiat Zekası: Bitkileri, mineralleri, hayvanları, kayaları, otları, yani flora ve faunanın içindeki çeşitleri ayırt etmeye yarayan bir zeka türüdür. İçinde yaşadığımız kültürdeki arabaları, belirli marka giyecekleri, sporcuları ve sanatçıları ayırt etmek de bu zeka türüne bağlıdır. Birçok insan belirli sınırlar içinde bunları bilir ama bu zekaya yoğun olarak sahip olanlar bu bilgilerin detayına inerler.

## Öğrenme Metotları

Öğrenme şekli ve zeka birçok kişi tarafından aynı kategoride değerlendiriliyor olmasına rağmen aynı kavramlar değildir. Öğrenme metodu öğrenme sürecindeki farklılıklarla ilgilenirken, çoklu zeka, öğrenmenin ürünü ve muhtevasıyla ilgilenmektedir. Mesela çoklu zeka ile değişik konulara, değişik yollarla cevap verdiğimizizi söylerken bu bir öğrenme şekli olarak bir kişinin görebildiği öğrenmesi ile alakalı olmayan bir durumdur. Yani görebildiği öğrenmek bir zeka şekli değil öğrenme şeklidir.

Öğrenme metodu konusunda farklılıkların olduğu ilk defa 1927'de Cara Jung ile başlamıştır. Jung, kişilerin karar alma yollarındaki farklılıklarından (meselâ bazı kişiler mantıki düşünürken bazı kişilerin hislerine kapıldıkları ya da hayali düşündükleri gibi) başka kişilerle ilişkilerindeki aktif ya da pasifliklerinde, hassaslıkları veya içten gelen hareketlerle davranmalarından yola çıkarak onların öğrenme şekillerinde de farklılıklar olduğunu ileri sürdü. Bunu 1977 yılında Isabel Myers ve Katherine Briggs'in insan öğrenmesindeki özel farklılıkları anlamak üzere yaptıkları araştırmalar takip etti. Daha sonra Anthony Gregor (1985), Kathleen Butler (1984) Bernice Mc Carthy (1982), Harvey Silver ve J. Robert Hanson (1995) bu konuda araştırmalar yaptılar. (*Silver, Harvey; Strong, Richard; Perini Matthew; Integrating Learning Styles and Multiple Intelligence. Educational Leadership, September 1997, s. 22*)

Bu araştırmaları yaparken araştırmacıların hemen hepsinin araştırma soruları; “Kişiler bilgiyi nasıl algılıyor? Nasıl düşünüyor? Ve sonucu nasıl değerlendiriyor?” şeklinde idi. Ve hemen hepsinin vardığı ortak sonuç, “öğrenmek, düşünce ve hislerin kişisel sonuçlarıdır” şeklinde olmuştur.

Bilgilerin algılanma şekli bir ya da birkaç zekanın göstergesi olarak ortaya çıkarken, ikinci soru olan “Nasıl düşünüyorlar?” sorusunun cevabını, kişilerin kelime hazinelerinin genişliği, kültürlerinden gelen etkiler, açık bir hareket planı ve gerçek hayata yönelik problemleri çözerken kendine has kullandığı taktikler ve öğrenme işlevi sırasındaki bağımsızlıkları gibi unsurlar belirlemektedir. Ayrıca kişinin duygusal gelişimi öğrenme işini etkilemektedir.

“Ben bu işi yapabilirim”, “Başarabilirim” duyguları onların öğrenmesini hızlandırmaktadır. (Johnston, Christine A.; *Usincı the Leamina Combination Inventory*, *Educational Leadership*, December 1997, January 1998, p78)

Bütün bu çalışmalar sonucunda birçok öğrenme metodu teorisyeni genel ve öz olarak temel öğrenme metodu belirlemişlerdir. Bu öğrenme metotları aşağıdaki gibi sıralanmaktadır:

**1. Basamak Basamak Öğrenciler (Uzman Öğrenciler):** Bilgiyi bir bütün olarak algılayarak sırasıyla dizerler, adım adım, öğrenme değerini onun açıklığına ve pratikliğine göre değerlendirirler. Bu tür öğrencilere çok iyi planlanmış adım adım iterleyen bilgiler sunulmalıdır.

**2. Anlama Tipi Öğrenciler:** Daha çok fikirlere ve soyutlamalara odaklanırlar. Sorular sorarak sebeplendirerek ve test ederek öğrenir, öğrenmeyi mantıki standartları ve delilleri çerçevesinde değerlendirirler. Bu tür öğrencilere detay bilgiler çok dikkatli ve doğru bir şekilde verilmelidir.

**3. Teknik Öğrenciler:** Öğrenmeyi sembolize eden imajlara bakarlar, hislerini ve duygularını yeni fikirler ve ürünler oluşturmak için kullanırlar. Öğrenme sürecini onun orijinallğine göre değerlendirirler. Bu tip öğrenciler bağımsız çalışmayı severler. Kişi, işi nasıl yapacağını kafasında şekillendirir ve karışılmadan çalışmak ister. Bilgisini uygular.

**4. Diğer Kişilere Yönelik Öğrenciler:** Bunlar birinci gruptakiler gibi bilgiye bütün olarak odaklanır ve sosyal olarak öğrenmeyi tercih ederler. Öğrendikleri bilgileri başkalarına yardımda kullanabilecekleri durumlara göre değerlendirirler. Bu tür öğrenciler için geleneksel öğretim yaklaşımlarından kaçınılmalı kendine has özel bir yol takip edilmelidir.

## Çoklu Zeka İle Öğrenme Şekillerinin Çakıştırılması

Daha önce de bahsedildiği gibi zeka ve öğrenme metotları farklı kavramlardır. Bu bölümde bu iki kavramın çakıştırılarak hangi zeka türünde hangi tür öğrencilerin zekalarını nasıl kullandıkları aşağıdaki örneklerle daha detaylı olarak verilecektir. (Silver, Harvey; *Agm.* s.23)

### Dil Zekası

1. *Uzman Öğrenciler*: Dili kullanma yetenekleri, olayları ve ardı ardına gelen faaliyetleri anlatabilmek için gelişmiştir. Bu gruptaki insanlar genelde gazeteciler, teknik yazarlar ve yöneticilerdir.

2. *Kişilere Yönelik Öğrenciler*: Dili kullanma yetenekleri, diğer insanlarda güven oluşturmak için gelişmiştir. Bu grupta genelde satıcılar, danışmanlar, terapistler ve sekreterler yer almaktadır.

3. *Anlama Tipi Öğrenciler*: Dili kullanma yeteneklerini tartışma ve retorik için kullanırlar. Bu grupta genelde avukatlar profesörler filozoflar ve konuşmacılar bulunmaktadır.

4. *Teknik Öğrenciler*: Metaforları ve durumları açıklamak için dili kullanırlar. Oyun yazarları, şairler ve romancılar bu gruba girmektedir.

### Mantıki Matematik Zekası

1. *Uzman Öğrenciler*: Hesaplama yapmak, açıklamak ve döküm haline getirmek için zekalarını kullanırlar. Muhasebeciler, istatistikçiler bu gruptaki insanlardır.

2. *Kişilere Yönelik Öğrenciler*: Matematiği günlük hayatlarında ve kişisel olarak kullanmak isteyen kişilerdir. Tüccarlar, Müteahhitler bu gruba giren kişilerdir.

3. *Anlama Tipi Öğrenciler*: İspat etmek ve tartışmalar oluşturmak için zekalarını kullanırlar. Mantıkçılar, bilgisayar programcıları ve bilim adamları bu grubun kişileridir.

4. *Teknik Öğrenciler*: Kalıplara simetrilere mantığa daha yönelik kişilerdir. Kompozitörler, mühendisler, mucitler, desinatörler, kalite uzmanları bu gruba giren kişilerdir.

## Mekansal Zeka

1. *Uzman Öğrenciler:* Görsel Mekansal dünyayı doğru olarak temsil etmek isteyen kişilerdir. Bunlar genelde şekil çiziciler, artistler, rehberler, fotoğrafçılardır.

2. *Kişilere Yönelik Öğrenciler:* Renkleri, çizgileri, şekilleri, formları başkalarının ihtiyacını karşılamak için ayarlamaya çalışırlar. İç mimarlar, öğretmenler bu gruptadır.

3. *Anlama Tipi Öğrenciler:* Yorumları, grafikte temsil etme yeteneği olan mimarlar, bilgisayar grafik dizayncıları, sanat eleştirmenleri bu gruba girerler.

4. *Teknik Öğrenciler.* Görsel mekansal fikirleri hayali ve ifade yeteneğine dayalı şekillere dönüştürebilen kişilerdir. Artistler, mucitler, model yapımcıları, sinema fotoğrafçıları bu gruptaki kişilerdir.

## Bedensel Zeka

1. *Uzman Öğrenciler.* Bedenini ve araçları etkili faaliyetler yapmak, inşa etmek ya da tamir etmek için kullanan kişilerdir. Teknikerler, eğitimciler, zanaatkarlar, bu gruptaki kişilerdir.

2. *Kişilere Yönelik Öğrenciler.* Zekalarını başkalarını teselli etmek, ikna etmek ve desteklemek için kullanan kişilerdir. Spor takımı koçları, danışmanlar, satıcılar ve eğitimciler bu grubun özelliğini taşıyan kişilerdir.

3. *Anlama Tipi Öğrenciler:* Zekalarını stratejik olarak planlama yeteneği ile vücut hareketlerini kritik edebilmek için kullanırlar. Beden eğitimciler, spor analistleri, profesyonel atletler, dans eleştirmenleri bu gruptadır.

4. *Teknik Öğrenciler:* Vücudundaki yetenek ve hareketleri yeni ifadelen-dirmeler için kullanan heykeltıraşlar, koreograflar, aktörler, dansçı ve kuklacılar bu gruptadır.

## Müzik Zekası

1. *Uzman Öğrenciler:* Müzik tekniklerini anlama ve geliştirme yeteneği olan teknikerler, müzik öğretmenleri, müzik aleti yapımcıları bu gruptadır.

2. *Kişilere Yönelik Öğrenciler:* Müziğe duygusal olarak karşılık veren başkaları ile buluşmada müziği araç olarak kullanan koro üyeleri, orkestra üyeleri, müzikteki halkla ilişkiler uzmanları bu gruptaki kişilerdir.

3. *Anlama Tipi Öğrenciler*. Müzik formlarını yorumlama yeteneği olan müzik eleştirmenleri, müzik koleksiyoncuları bu gruba girerler.

4. *Teknik Öğrenciler*. Kompozisyonlar oluşturma, hayali ve ifadeye dayalı performansı geliştirme yeteneği olan kompozitörler, kondaktörler, müziği kişisel olarak ya da küçük bir grup içinde uygulayan kişilerdir.

### Diğer Kişilere Yönelik Zeka

1. *Uzman Öğrenciler*: Kişileri örgütleyebilen ve net iletişim kurabilen yöneticiler ve politikacılar bu gruptaki kişilerdir.

2. *Kişilere Yönelik Öğrenciler*: Empati (kendini başkasının yerine koyabilme) kullanabilme yeteneği ve başkalarına yardım etme ve problem çözebilme yeteneği olan sosyal hizmet çalışanları, doktorlar, hemşireler, terapistler, öğretmenler bu gruba giren kişilerdir.

3. *Anlama Tipi Öğrenciler*: Değişik kişilerdeki şahsi ipuçlarını ayırt edebilmek ve yorumlama yeteneği olan sosyologlar, psikologlar, psikiyatristler bu gruptaki kişilerdir.

4. *Teknik Öğrenciler*: Ortak hedef için çalışma çerçevesinde başkalarını etkileme yeteneği olan kişilerdir.

### Benlik Zekası

1. *Uzman Öğrenciler*: Kişinin kendi güçlü ve zayıf yanlarını, yeteneklerini ilgilerini ölçebilme yeteneği olan planıcılar küçük iş sahipleri bu gruba giren kişilerdir.

2. *Kişilere Yönelik Öğrenciler*: Başkalarına hizmet etmede kişinin kendi kendini anlayabilme yeteneği olan kişilerdir.

3. *Anlama Tipi Öğrenciler*: Kişinin kendini değerlendirmesine dayalı kavram ve teorileri formüle etme ve geliştirme yeteneği olan kişilerdir.

4. *Teknik Öğrenciler*: Kişinin iç duygularını, yönelimlerini ifade edebilme yeteneği olan dini liderler, artistler, yazarlar bu gruptaki kişilerdir.

### Düşünme Metotları

Zeka ve öğrenmeden bağımsız bir olay değildir. Kişilerin zeka seviyeleri çeşitleri ve öğrenme şekilleri onların düşünme şekillerini ve boyutlarını etkilemektedir. Ancak düşünme işlevi de belirli bir öğrenme şekli sonunda oluş-

maktadır. Mesela aydınlanma ile Avrupa'da analiz edici(parçalayıcı) kartezyen bir düşünme yapısı oluşmuştu. Bilim adamları bir bütünü anlayabilmek için önce onu parçalara ayırıyor daha sonra parçalardan hareketle bütünü anlamaya ve tanımlamaya çalışıyorlardı. Analitik düşünce ile parçalar teker teker algılandığı için bulunan çözümler genelde bütüne zarar verici şekilde olmaktadır. Mesela tarlaya zarar veren böceklerden kurtulmak için, analitik düşünce onları öldürecek ilaç geliştirmekte ve böylece o yıl o ürünü kurtarmaktadır. Fakat metodun birkaç yıl üst üste denenmesi ile ortaya daha büyük problemlerin çıktığı görülmektedir. Çünkü bu sefer de ürüne musallat olan böceklerin yediği diğer böcekler aşırı derecede çoğalmış, ve bu böcekleri yiyen diğer böceklerde azalma görülmüş ve bir denge bozukluğuna sebep olunmuştur. Bu durum ürüne daha büyük zararlar vermektedir. Görüldüğü gibi analitik düşünce ile anlık çözümler üretilse de bu çözümler daha sonrası için daha büyük problemler haline dönüşecektir.

Bu düşünce metodunun başarısızlığının anlaşılması üzerine sistem düşüncesi Profesör Jay Forrester tarafından 1956 yılında ortaya atılmıştır. Sistem düşüncesi üzerinde çalışılan objenin diğer nesnelere nasıl bir ilişki içinde olduğuna odaklanmaktadır. Yani her bir parça teker teker ele alınmakta parçanın bütün içindeki yeri, diğer parçalarla olan ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu düşünce tarzı analizci düşünce tarzından tamamen farklı çözümler üretmektedir. Mesela yukarıdaki örnekteki tarlaya musallat olan böceklerin yarattığı problemlerin çözümü sistem düşüncesinde, o böceği yiyen böcek cinsini biraz daha çoğaltarak halledilmektedir. Böylece tabiattaki dengeye suni olarak müdahale edilmemekte, Problemler kendi dinamikleri içinde halledilmektedir. (Aranson, Daniel; "overview of Systems Thinking", <http://world.st-p.com/thinking>)

Sistem düşüncelerinin etkili olarak işlediği alanlardan birkaçı aşağıda kısaca verilmektedir.

- Tabiat ya da insanların oluşturduğu, çevre ile ilgili problemler
- Büyük bir bütünü ilgilendiren karmaşık problemler
- Çözümü tam net olmayan problemler
- Herhangi bir vücut ya da organizasyonun yılların birikimi ile oluşmuş problemlerin çözümü ancak sistem düşüncesi ile başarıya ulaşabilecektir.

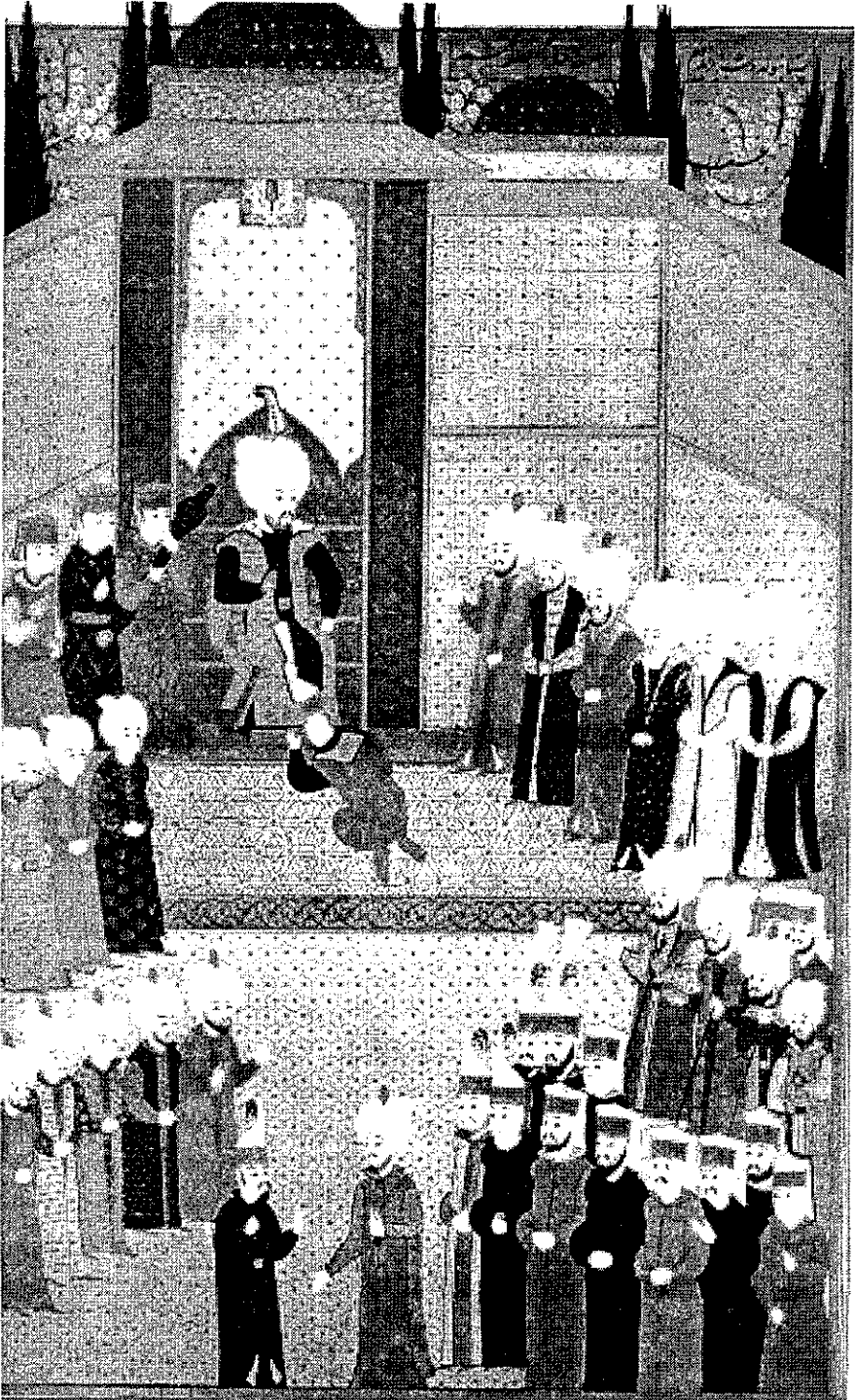
Analizci düşünce ve sistem düşüncesinin yanında bir de yaratıcı düşünce diye bir düşünme şekli gelişmiştir. Yaratıcı düşünce, bir probleme çözüm ara-

yan düşünce şeklinden çok var olan durumu daha güzelleştirmek için oluşturulan düşünme şeklidir. Böylece icatlar ve yenilikler yapmak mümkün olmaktadır. Yaratıcı düşüncenin oluşabilmesi için aşağıdaki şartların gerçekleşmesi gerekmektedir: (Prather, Charles W., How's your climate for Innovation, Internet, Thinking page: Creativity)

1. Meydan okuyucu bir ortam olmalı. Kişi o işi yapabileceğine inanmalı ve durumla duygusal olarak bütünleşmelidir.
2. Özgür bir ortamda olup, kendi işleri için kendisi karar verebilmelidir.
3. Fikir üretme zamanı bırakılmalıdır. Harekete geçmeden önce fikir üretebilmek için belirli bir zaman verilmelidir.
4. Fikirlere destek olunmalıdır.
5. Güven ve açıklık ortamı oluşturulmalı kişiler düşüncelerini dile getirmekten çekinmemelidir.
6. Rahat ve hoş gidecek bir ortam olmalıdır.
7. Kişiler arası çekişmelerden uzak durulmalıdır.
8. Tartışmalarda açık olunmalı hatta özellikle zıt fikirler ileri sürülmelidir.
9. Risk almaktan korkulmamalı, kişiler hata yaptıklarında cezalandırılmayacaklarının rahatlığı içinde olmalıdır.

## Sonuç ve Değerlendirme

Modern çağın genellemeci alışkanlığı ile insandaki zeka ve öğrenme yolları tek bir tipe indirgenmiş ve bu bağlamda düşünme de analizci düşünme çerçevesine sıkışmıştır. İlişkilerin ve teknolojinin gelişmesi ile her türlü işlem daha sıklaşmaya başlamış ve her duruma özgü tek bir çözüm olamayacağı anlaşılmaya, bu çerçevede de herkesin başlı başına bir dünya olduğu anlayışı yarlaşmaya başlamıştır. Bu anlayışın insan zekasındaki çalışmalara yansması ile çoklu zeka ortaya çıkıp öğretim metotları da çeşitlenmiştir. Sistem düşüncenin ortaya çıkması ile de her bütün önce kendi bütünlüğü içinde algılanıp problem çözümü ve yaratıcı düşünce bu bütün içinde değerlendirilmeye başlanmıştır. İnsanlık evrim olarak yeteneklerin daha farkına varıldığı ve çeşitlilik içinde zenginlik olduğu anlayışı ve her bir kişinin başlı başına bir dünya olduğu gerçeğinin fark edilmesi ile insanların daha mutlu olabileceği bir geleceğe doğru ilerlemektedir.



II. Bayezid'in tahta çıkışı (Hünernâme)



Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5

## Nakşibendî Tarikatının Bosna-Hersek ve Genel Olarak Yugoslavya'daki Sosyo-Politik Durumları\*

Dr. Dzemat CEHAJIC

Çev.: Halil İbrahim ŞİMŞEK\*\*

Nakşibendî<sup>1</sup> tarikatının (Mevlevî, Halvetî, Kadirî, Rifaî, Bektaşî ve Hamzavî tarikatlarının yanında) Osmanlı İmparatorluğu ve Osmanlı feodal sistemi-

\* Çevirisini yaptığımız bu makale, *Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, edit: Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, Thierry Zarcone, (İstanbul 1990) adlı eserin 663-668 sayfaları arasında yer almaktadır.

\*\* Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

**Not:** Çevirisini yaptığımız makalede tashih edilmesine ve açıklanmasına gerek duyduğumuz hususları metne müdahale etmeden, yanına (çev.) ibaresi yazılı dipnotlarda belirttik.

1 *Nakşibendilik*, Bahâeddin Muhammed b. Muhammed Nakşibend el-Buhârî (ö. 791/1389)'ye nispet edilen bir tarikattir. Bahâeddin Muhammed Nakşibend 718/1318'de Buhâra yakınlarındaki Kasrıarifân köyünde doğdu. Bahâeddin Muhammed'in soyu hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Tarikat eğitimini Muhammed Babâ Semâsi (ö. 740/1339)'nin müridi Emir Külâl (ö. 777/1375)'dan almıştır. Başlangıçta bu tarikatın adı *Hacegâniyye* idi. Fakat Bahâeddin Muhammed'den sonra kendisine nispetle Nakşibendiyye adını aldı. Bu tarikat, Anadolu'ya etkin bir şekilde Ubeydullâh Ahrâr (ö. 895/

ne<sup>2</sup> ayrılmaz bir parça olarak uzun süre dahil olan Bosna-Hersek müslümanlarının sosyo-politik, dinî ve kültürel hayatlarında ve genel olarak söylenirse Yugoslav eyaletlerindeki yaşamda önemli bir rol oynadığı iyi bilinir.

Nakşibendîler, Osmanlıların XIV. ve XV. yüzyılda Yugoslavya'ya girişinin daha başlangıcından itibaren Osmanlı fetihlerine, İslâm'ın yayılmasına ve İslâmî doğu kültürünün Yugoslav eyaletlerine girmesine katkıda bulundular.

- 
- 1490)'ın halifelerinden Molla Abdullâh İlahî (ö. 892/1487) vasıtasıyla girmiştir. Nakşibendîlik, Ubeydullâh Ahrar'dan sonra Ahrariyye, İmam Rabbanî (Ahmed Faruki Sirhindî) (ö. 1034/1624)'den sonra Müceddidiyye ve Halid-i Bağdadî (ö. 1242/1826)'den sonra da Halidiyye adlarıyla yaygınlık kazanmıştır. Nakşibendîlik, genellikle Sünnî İslâm anlayışına bağlılığı ön plana çıkarması ile tanınmıştır. Tarihte olduğu gibi günümüzde de bir çok ülkede yaygın olup, toplumun her tabakasından müntesibi bulunmaktadır (Bkz. Kasım Kufralı, *Nakşibendîliğin Kuruluşu ve Yayılışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü, İstanbul, No: 337, ss. 49-56; Tahsin Yazıcı, "Nakşibend", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul 1964, IX, 52-54; Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandî Order", *Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, edit: Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, Thierry Zarcone, İstanbul 1990, ss. 3-44). (çev.).
- 2 Kanaatimizce Osmanlı'nın eyalet yönetimini ifade etmek için yazarın kullandığı şekilde "feodalite" kavramını kullanmak doğru değildir. Çünkü, ortaçağ batı toplumlarının siyasi ve ekonomik rejimlerine benzer anlamda feodalizm; ne klasik Osmanlı düzeniyle ne de ondan önceki Türk devletlerinin sistemiyle tam olarak örtüşür. Osmanlı İmparatorluğu'nda yaygın olan *timar* müessesesinin varlığına bakarak, Osmanlı sipahi tumarlarını Avrupa ortaçağ *fişeflerine* benzetip bundan esinlenerek Osmanlı iktisadî sistemine klasik derebeylik damgasını vurmak da hatalıdır. Bununla birlikte, Osmanlı'da merkezî otoritenin ülkenin her tarafını kontrol altında tutacak kadar güçlü olmasına rağmen, Bizans'ın etkisiyle bazı feodalleşmelerin bulunduğunu öne sürenler de olmuştur. Ancak, merkezî bir devlet yapısının ve toprakta devlet mülkiyetinin olması, bir aristokratik sınıf ve hiyerarşinin bulunmaması, *sipahinin* senyörden çok memura, *reayanın* ise *serften* çok hür köleye benzemesi Osmanlı taşra yönetimini çağdaşı olan batı feodalizminden ayırmaktadır. (Daha geniş bilgi için bkz. Köprülüzade Mehmet Fuad, "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, İstanbul 1931, I, ss. 219-240; Selçuk Özçelik, "Avrupa Feodalitesi ile Türklerin Tımar Teşkilatının Mukayesesi", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, ts., XVII, Sayı: 3-4, ss. 847-861; Halil Cin, Gül Bülbül Akylılmaz, *Tarihte Toplum ve Yönetim Tarzı Olarak Feodalite ve Osmanlı Düzeni*, Konya 1995, ss. 29 vd.; Mehmet Ali Kılıçbay, *Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı*, Ankara 1982, ss. 236 vd. ; Leo Huberman, *Feodal Toplumdan XX. yüzyıla*, çev.: Murat Belge, İstanbul 1991, ss. 11-25; Nedim Filipoviç, "Bosna-Hersek'te Tımar Sisteminin İnkişafında Bazı Hususiyetler", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1954, XV, No: 1-4, ss. 154-188; Şükrü Karatepe, "Osmanlılar'da Devlet Yönetimi", *Osmanlı Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, I, 73). (çev.).

Yaşayan sufi geleneği, Nakşibendî tarikatının (Bosna-Hersek'te) ilk yayıcıları ve mücadelelerinin -ki bunlar, Fatih Sultan Mehmet 1463'te Bosna'yı fethettiği zaman, Fatih Sultan Mehmet'in ordusunda savaşan ve orada hayatlarını kaybeden Aynî Dede ve Şemsî Dede'dir<sup>3</sup> - hatırasını canlı tuttu.

Sünnî İslâm, Arapça konuşan kesimin önemli bir kısmını ve Türkçe konuşan kesimin tamamını teslim alarak XV. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda hakim duruma geldiğinde, Nakşibendîlik Sünnî sufi bir kurum olarak Osmanlı üst yöneticileri ve hükümetiyle yakın ve iyi ilişkiler kurdu. Ancak (Nakşibendî tarikatı) belli Yugoslav eyaletlerinde özellikle Osmanlı yönetiminin başlangıcından itibaren bu tarikatın çok yayıldığı Bosna-Hersek'te Osmanlı ideolojisi-ne<sup>4</sup> ve politikasına bir temel oldu. Bu sebeple Osmanlı idaresi, Nakşibendîleri Sünnî olmayan dervişlerle mücadelede kullandı. Bu durumun bir mükafatı olarak da Bosna-Hersek idarecileri tarafından Nakşibendîliğin önde gelen adam-

- 
- 3 Muhammed Enveri Kadic, *Kronika (Chronicle)*, III, 249-251. Bu vakayiname Sarayevvo'daki Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesinde kayıtlıdır. Mehmet Müjezinovic, "Nekoliko nevjerodostojnih turkish natpisa u Sarajevu" (Sarayevvo'daki otantik (sahih) olmayan bazı Türk mezar kitabeleri), *Nase Starine*, Sarajevo 1954, II, 218-220; Mehmet Mujezinovic, *İslâmska Epigrafika u Bosnia Hercegovini (Bosna-Hersek'teki İslâmî Kitabeler)*, Sarajevo 1974, II, 404-406.
- 4 İdeoloji kavramı anlam itibariyle çok yönlü bir kullanıma sahiptir. Burada yazar eğer Osmanlı ideolojisi ifadesi ile; "bir devletin kendisine, üzerinde egemen olduğu toprağa ve bu toprak üzerinde yaşayan tebaasına, ilişkide bulunduğu diğer ülkelere bakış ve onları anlayış tarzı, dünya görüşü, zihniyet yapısı ve o devletin yükselttiği değerler sisteminin bütünü" anlamında bir kullanımı tercih ediyorsa, bu çerçevede bir Osmanlı ideolojisinden bahsedilebilir. Burada Osmanlı ideolojisinin temelinde inancın yattığını da belirtmek gerekir. Osmanlı İslâm anlayışı özellikle XV. yüzyılın başlarından itibaren medreseler aracılığıyla klasik Sünnîliğin hemen bütün teorik ve pratik özelliklerini tabii olarak devraldı. Zamanla merkezi yönetim topraklarına kattığı öteki beyliklerden de, hizmet vermek üzere Osmanlı devletine gelen bürokratlar ve ulema aracılığıyla klasik fıkı kullanarak devletin ve toplumun siyasal, sosyal ve hukukî teşkilatlanmasını gerçekleştirdi. Ancak Osmanlı devleti bu resmî dini hiçbir zaman hakimiyeti altındaki toplumların müslümanlaştırılması şeklinde anlamadı ve bu yolda faaliyet göstermedi. İslâm, Osmanlı devlet kesiminde ulema tarafından aracılığıyla temsil edilmesine karşılık, halk kesiminde tarikatlar aracılığıyla temsil ediliyordu. Bunun için Osmanlı merkezi yönetimi daha başlangıçtan itibaren tarikatların bu nüfuzunu tanımış ve bu çevrelerin temsilcileriyle sürekli iyi ilişkiler sürdürmeye büyük özen göstermiştir (Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (XV.-XVII. Yüzyıllar)*, İstanbul 1998, ss. 72-73, 94-96; Dursun Ayan, "Osmanlı'da İdeoloji İzleri", *Düşünen Siyaset*, Ankara Temmuz - 1999, Sayı: 7-8, ss. 165-210). (çev.)

larına mülkler bağışlandı ve bir kısım nakdî destek/yardım ulaştırıldı. Bundan dolayı onların (Nakşibendîlerin) liderleri ve müesseseleri, genel olarak bazı arazilerin ve mülklerin sahipleri oldular. Böylece onlar (Nakşibendîler), Osmanlı feodal sisteminin yapısına katılmış oldular. Bosna-Hersek'teki Osmanlı idarecileri ile Nakşibendîler arasında yeteri kadar güçlü bağların var olduğu söylenebilmesine rağmen, bu ilişki dengeli ve sürekli değildi. Bu durum, malum şeyhlerin Osmanlı İmparatorluğu'na ve Osmanlı eyalet yöneticilerine itaatkar davranışına bağlıydı.

Ne olursa olsun, Bosna-Hersek'teki Nakşibendîler Osmanlı yönetimi ve yöneticileriyle iyi ilişki kurup Osmanlı ideolojisinin ve Yugoslav topraklarındaki Osmanlı politikasının ayrılmaz bir parçası oldular.

Nakşibendîlerin Bosna-Hersek'teki sosyo-politik önemi ve rolü, Makedonya ve Kosova gibi güney Yugoslav eyaletlerindeki Bektaşilerle kıyaslanabilir. Tetovo (Makedonya)'daki Bektaşi tekkesinin kurucusu, Harabatî Baba<sup>5</sup> diye anılan Sersem Ali Baba (ö. 977/1569)'nın Recep Paşa'yla iyi ilişkileri ve bağları çok iyi bilinir. Bu paşalar Batı Makedonya'da yüzyıl civarında büyük ölçüde bağımsız bir şekilde yöneticilik yaptılar ve Tetovo Paşaları olarak tanındılar.<sup>6</sup>

1463 yılında Bosna'nın fethine katılan, Fatih Sultan Mehmet'in atadığı Bosna valisi ve komutanı İskender Paşa tarafından verilen yardım ve destek sayesinde Nakşibendî Tarikatı bu eyalette (Bosna-Hersek) büyük oranda yayıl-

- 
- 5 Bazı kaynaklarda, burada ifade edildiği şekliyle Harabatî Baba ile Sersem Ali Baba'nın aynı şahıs olmadıkları ifade edilmektedir. Aynı şekilde Harabatî Baba Tekkesi'nin 1551'de Kalkandelen (Tetovo)'e gelen Sersem Ali Baba tarafından yaptırıldığı söylenmektedir. XIX. yüzyılda Recep Paşa tarafından bu tekkeye ekler ve süslemeler de yaptırılmıştır. (Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, İstanbul 19, III, 78-79; Muhammed Aruçi, "Harabatî Baba Tekkesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XVI, 71). Bununla birlikte Kalkandelen idarecilerinden Recep Paşa'nın kendi siyasi emelleri için Harabatî Baba Tekkesini bir askerî üs gibi kullandığı da belirtilmektedir. (Mehmet İbrahim, "Eski Yugoslavya Sınırları Dahilinde Tarikat Hareketlerinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Önemi", *Vakıflar Dergisi*, Ankara 1994, Sayı: 24, s. 297). (çev.).
- 6 F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929, II, 243; G. Palikruseva, K. Tomovski, (Skoplje), "Les Tekkes en Macedoine aux XVII. et XIX. Siecles", *Estratto dagli Atti del Secondo Congresso Internazionale di arte Turca*, Napoli 1965, s. 207; Max Choublier, "Les Bektashis et la Roumelie", *Revue des Etudes Islamiques*, 1927, III, 431.

di. İskender Paşa Miljacka nehrinin sol kıyısına kendisinden sonra "İskender Paşa Tekkesi" ismi verilen bir tekke inşa ettirdi.<sup>7</sup> İskender Paşa, tekkeye bağlı olarak çiftlikler (27 mil) ve diğer mülklerden oluşan zengin bir vakıf hibe etti. Bu bağışların hepsi tekkeyi ve ona ait vakıfları desteklemek amacıyla yapıldı. Böylece İskender Paşa Tekkesi, zengin bir müessese olarak; dervişler, fakirler, şeyhler, talebeler (müritler) ve geleneksel olarak arazide misafir edilen yolcular (seyyahlar) için barınma imkanı sağlayan zengin bir vakfa sahip oldu.

Nakşibendî tarikatı, güney eyaletlerinde - Makedonya ve Kosova gibi - Semerkand'lı Ubeydullâh Ahrâr (ö. 895/1490)'m<sup>8</sup> müridi Abdullah İlähî (ö. 1487)<sup>9</sup> vasıtasıyla yayıldı. Abdullah İlähî'nin makamına Skoplje'ye yakın tek-

- 
- 7 İskender Paşa'nın zaviyeyi inşa ettirdiği zamanı tam olarak belirtmek mümkün değildir. Bazı verilere göre 1500'de inşa ettirdiği söylenir. Bkz. Alija Bejtici, "Skender Pasina Tekija" (İskender Paşa Tekkesi), Novi Behar, XVI. yıl, No: 2, 1994, ss. 24-25; Djoko Mazalić, "Biograd Prusac Stari Bosanski Grad" (Bosna'nın Eski Kasabası Biograd Prusas), *G.Z.M.*, 1951, ss. 156-157; M. E. Kadić, *Chronicle*, I, 169 ve XV, 329-440; Sakir Sikiric, "Sarajevske Tekije" (Sarayevo Tekkeleri), *Narodna Starina*, Zagreb, 1927, I-XII, 77; Akademija Nauka i Umjetnosti Bosne i Hercegovine (Bosna-Hersek Sanat ve Bilim Akademisi), *Şikayet Defteri*, IX, 37/3-1258/1842, 104.
- 8 Ubeydullâh Ahrâr 806/1404 tarihinde Taşkent'e bağlı Dağıstan'da doğdu. Ciganyan'da bulunan Yakub Çerhî (ö. 851/1447)'den sülûkunu tamamlayarak içazet aldı. Halkın her kesiminden müritleri vardı. Nakşibendîliğin Ahrariye kolu kendisine nispet edilir. Kendisinden sonra Ahrâriye Nakşibendîliğin en yaygın kolu haline geldiği için bu tarikat içinde çok önemli bir yere sahiptir. Ubeydullâh Ahrâr bir çok bölgeye halifelerini göndererek Nakşibendî tarikatını yaymıştır. Anadolu, Rumeli ve Orta Doğu bunların en başta gelenlerindedir. 895/1490 yılında Semerkant'ta vefat etti. (Bkz. Abdurrahman Cami, *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, terc. Lami Çelebi, Haz. Mustafa Kara, Süleyman Uludağ, İstanbul 1995, ss. 556-568; Hüseyin Vaiz Kaşifi, *Reşahât Aynü'l-Hayat*, haz. N. Fazıl Kısakürek, 4. bs., İstanbul, ts., ss. 289-309; Yusuf b. İsmail en-Nebhâni, *Camii Keramâti'l-Evliyâ*, 2. bs., Beyrut 1974, II, 283-286; İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hediyetü'l-Arifin*, Beyrut 1990, I, 65; Hasan Kamil Yılmaz, "Ubeydullâh Ahrâr", *Allâh Dostları*, İstanbul 1995, VII, 444-448). (çev.)
- 9 Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, (tarihsiz yeni baskı), I, 202. Abdullâh İlähî Kütahya'nın Simav kasabasında doğdu. Molla İlähî, Abdullâh Simavî olarak da tanınır. Nakşibendîye tarikatının Anadolu ve Rumeli'de yayılmasına öncülük eden mutasavvıf, alim ve şairdir. Semerkandlı Ubeydullâh Ahrâr'ın mürididir. Bir çok ilim adamından dersler almıştır. Bedreddin Simavî (ö. 823/1420)'nin *Varidat* adlı eserinin ilk şârihidir. (Câmi, *a.g.e.*, ss. 574-579; Mustafa Kara, Hamid Algar, "Abdullah İlähî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, I, 110-111; Kasım Kufralı, "Molla İlähî ve Kendisinden Sonrakı Nakşibendîye Muhiti", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, İstanbul 1948, III, 132-135). (çev.)

kesi olan Şeyh Lütfullâh<sup>10</sup> vekil oldu.

Nakşibendiler, Türklerin bu bölgeye ilk ulaşmalarından ve XV. yüzyılda bu eyaletin yönetimini tesis etmelerinden beri Bosna-Hersek'in birçok köy ve şehrinde tekkelere sahip olup, XVII., XVIII. ve XIX. yüzyıllarda çok etkili konuma geldiler. Özellikle bu tarikatın iki tekkesi: Vukeljci'deki tekke (Zivcici'deki tekke olarak daha iyi bilinir) ve Sarayevo'ya uzak olmayan Fojnica'ya yakın Oglavak'taki tekke biline gelmektedir.

Baştan beri Vukeljci tekkesi ve onun kurucusu Şeyh Hüseyin Zukic (ö. 1799-1800)<sup>11</sup> Nakşibendî tarikatının gelişmesi, daha sonraki inkişafı ve Bosna-Hersek'te kazanılan nüfuzunda çok önemli bir etki ve role sahipti. Şeyh Hüseyin Zukic'in toplumun büyük bir kısmı tarafından tanınmışlığı sebebiyle, Vukeljci tekkesine Bosna valilerinden sürekli destek ve yardım ulaştırıldı. Tekke, vakfa sahip olmadığı için, Şeyh Hüseyin maaşını vilayet maliye dairesinden aldı. Bu Osmanlı yöneticileri ve ileri gelenleri ile oluşturulan yoğun ilişki ve bağlar; Osmanlı feodal sistemine, sosyal kurum ve ideolojisine daha derinden bir bağlanma meydana getirdi.

Şeyh Meyli Baba da,<sup>12</sup> dedesi gibi takva ehli ve suffydi. Bosna Valisi Mehmet Vecihi Paşa 1839'a ait *buyrultu*yla,<sup>13</sup> Meyli Baba'nın maaşının Fojnica'nın *taksid*inden yıllık 300 aspres miktarında ödenmesini emretti. Aynı nakdî destek, sonraki Bosna valisi Mehmet Hüsrev Paşa tarafından da 1840'a ait *buyrultu*yla sağlandı.<sup>14</sup>

10 Taşköprizade, *Şekayik-i Numaniyye*, Türkçe'ye çev. Mecdi Efendi, İstanbul 1285/1868, ss. 253 vd.; Evliya Çelebi, *Putopis (Seyahatname)*, (Yugoslav topraklarıyla ilgili bölümleri), çev.: Hazim Sabanovic, Sarajevo-Svjetlost 1967, s. 287.

11 Şeyh Hüseyin Zukic'in biyografisi için bkz. Dr. Sakir Sikiric, "Derviskolostorok, es Szent Sirok Boszniaban", ed. In the Review, Iluran in Budapest, ss. 577-580; Sakir Sikiric, "Kroz tekije i samostane" (Mükemmel Tekkeler ve Manasturlar), *Narodno jedinstvo*, No: 267, s. 2.

12 Sakir Sikiric, *Derviskolostorok*, ss. 598-599.

13 *Buyrultu*: Küçük bir makamdan büyük bir makama veyahut bir şahıs tarafından herhangi bir resmi makama sunulan kağıt üzerine o makam sahibi tarafından emir mahiyetinde yazılan yazı hakkında kullanılan tabirdir. Yine büyük makam sahipleri tarafından kendi memuriyet daireleri dahilindeki memurlara emir mahiyetinde yazılan tamimlere de "buyrultu" denir. (bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1971, I, 248-249; Mübahat S. Kütükoğlu, "Buyrultu", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, VI, 478-480). (çev.)

14 Sarayevo'daki Gazi Hüsrev Paşa Kütüphanesinde kayıtlı (No: 33, 1206-1207/1791-

Aynı şekilde (Sarayevo'dan uzak olmayan) Fojnica yakınındaki Oglavak tekkesinin kurucusu Şeyh Abdurrahman Sırrı (ö. 1263/1846-1847)<sup>15</sup> zamanla büyük bir sufi kişiliğine erişip, ahlâkî hayatı, cömertliği ve adaletiyle Bosna-Hersek'in her tarafında saygı gördü ve sempati kazandı. Onun Oglavak'taki tekkesi, seyahat edenler, özellikle cömertçe konukseverliğini gösterdiği ve sınırsız bir şekilde desteklediği fakirler için sürekli olarak açıktı. Böylece Şeyh Abdurrahman Sırrı, Bosna-Hersek'teki bütün Nakşibendî şeyhlerinin en iyi tanınanı oldu. Onun etkisi o kadar arttı ki, her yeni Bosna valisi o büyük zati ziyaret etmeyi kendisine bir vazife saydı. Bu şahısların (sufi şeyhlerin) ve misafirlerinin konaklaması için iki villa (konak) yapıldı. Bunlardan biri 1835-1840 arası Bosna Valiliği yapan Mehmet Vecihi Paşa tarafından inşa ettirildi ve yenilediği 1914'e kadar varlığını sürdürdü. Daha geniş ve güzel olan diğeri, Bosna Valisi Mehmet Kâmil Paşa tarafından yaptırıldı. Bir çok Bosna valisinin Şeyh Sırrı'ye derin saygısını açıklama amacıyla Oglavak Tekkesi'ni ziyaret etmeği alışkanlık haline getirdiği bilinir. Örnek olarak Mehmet Vecihi Paşa, Mehmet Kâmil Paşa, Hersek Valisi Galip Ali Paşa, sonra Ömer Paşa ve Şeyh Sırrı'nin kendisine destek verdiği Bosna-Hersek ulusal bağımsızlık ve özerklik hareketi lideri Hüseyin Kaptan Gradasevic söylenebilir.<sup>16</sup>

Şeyh Sırrı ve tekkesinin elde ettiği nüfuz ve etki, toplumu etkileyen bu şeyhin şöhretinden yararlanmak amacıyla 1808-1839 arası tahtta kalan Sultan II. Mahmut'un 1835'te Şeyh Sırrı ve tekkesine tahakkuk eden bütün vergi ve mükellefiyetlerden muaf tutan bir ferman yayınlamasıyla kanıtlanmaktadır.<sup>17</sup>

1793'ten). Sarayevo kadısının 198. sayfadaki ifadesinde 300 aspres civarında yardım ayrıldığı belirtilmiştir.

15 Sarayevo'dan Abdülkerim Zühdi tarafından yazılan Şeyh Sırrı'nin ölüm tarihi için bkz. Kayıt No: 82, s. 83.

16 S. Sikiric, "Kroz tekije i Samostane" (Mükemmel tekke ve manastırlar), s. 267; S. Sikiric, "Pobozne Pjesme Sejha Abdurrahmana Sırrije (Abdurrahman Sırrı'nin Münacaatları), *Glasnik*, IVZ, Yıl IX, Sarajevo 1941, ss. 334-335; Hamid Algar, "Some Notes on the Naqshbandi Tariqa in Bosnia" (Bosna-Hersek'te Nakşibendî Tarikati Üzerine Birkaç Not), *Die Welt des Islam*, XIII, 1972, s. 178.

17 Bkz. S. Sikiric, "Derviskolostorok", s. 600; S. Sikiric, "Kroztekije i Samostane" (Mükemmel Tekke ve Manastırlar), s. 267; Mehmet Handzic, *Knjizevni rad Bosansko Hercegovacki Müslimana* (Bosna-Hersek Müslümanlarının Kaynak Eserleri), Sarajevo 1933, s. 94; Ferman Kopyası, M. E. Kadıc, *Chronicle*, XXII, s. 29'da bulunabilir.

Bunun yanısıra, Bosna valileri, Oglavak Tekkesine vilayet hazinesinin gelirinden nakdî destek de vermekteydiler. 1823/24'te Şeyh Sırrı, Bosna Valisi Selim Paşa'ya tekkeye yardım için başvurduğunda Paşa, Fojnica nahiyesinin *taksid*inden toplam 100 aspreslik yardım sağlayan bir buyrultu verdi.<sup>18</sup>

Şeyh Sırrı'nın türbesi Hersek Valisi Galip Ali Paşa (1833-1851) tarafından yaptırıldı. O ayrıca, Mostar (Hersek)'daki Nakşibendî tekkesini kurdu, Foça'daki tekkeyi zengin bir vakıf bağışlayarak yeniledi.

Onların (tekkelerin) dini anlamına ek olarak, Bosna-Hersek'te bulunan Nakşibendî müesseseleri fakir şeyhler, müritler, yolcular ve oradan geçenler için sıcak ve cömert yuvalar ya da konaklama yerleri olmaları sebebiyle belli sosyal-insanî anlam ve öneme de sahipti. Tekkelerin de içinde bulunduğu külliyelerin, genellikle zengin bir vakıf tarafından finanse edilen imareti (halk mutfağı) ve misafirhanesi (halkevi) vardı. Saraybosna'daki İskender Paşa Tekkesi buna bir örnektir.

Son fermanlar ve mahkeme kararlarında (hüccetlerde) (vakfiyesi kaybolmuş), İskender Paşa Tekkesi'nin imaretinde pirinç pilavı ve komposto pişirilip hazırlandığı, her öğün vakfın günlük işçilerine, dervişlere ve tekkede misafir olan fakir insanlara dağıtıldığı, hatta arta kalan yemeğin de yabancılara, yolculara ve oradan geçenlere de verildiği kaydedilmiştir. Bu durum 1792 ve 1801'e ait fermanlarda açıklanmıştır.<sup>19</sup>

Bosna'daki Nakşibendîler arasında önemli bir şahsiyete de işaret etmek gerekir; o, yaşadığı zamanın şartları ve durumlarını, Osmanlı'nın Bosna-Hersek'teki yönetici ve temsilcilerini, Osmanlı'nın sosyal düzen anlayışını tavizsiz bir şekilde eleştirip 1821'de Travnik'te idam edilen<sup>20</sup> ve İlhami Baba diye tanınan Şeyh Abdullah Vehhâb İbn Abdilvehhâb'dır.

Bu konuyla ilgilenen çoğunluğun inanç ve görüşüne göre, İlhami Baba'nın idamı Bosna-Hersek'teki Osmanlı devletinin temsilcilerinin yaptığı toplumsal haksızlıkları ve durumları açık/tavizsiz eleştirisinin sonucudur.

18 *Buyrultunun* nüshası için bkz. M. E. Kadic, *Chronicle*, XX, 1; Kayıt No: 63, s. 5. Her ikisi de Sarajevo'daki Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesinde kayıtlıdır.

19 Sarajevo, ANU BİH, *Şikayet Defteri*, 207-VII-54/4-1216/1801.

20 Kasım Dobraca, "Tuhfetü'l-Musallîn ve Zübdetü'l-Haşiin", *Anali Gazi Husrev Begove Biblioteke*, Sarajevo 1974, ss. 44-45.



İlhami Baba'nın şiirlerini topladığı *Divân*'ında; öğretici-eğitici ifadeler ve cümleler (mısralar) yanında, zamanın sosyal olaylarının, Osmanlı Devleti'nin Bosna-Hersek'teki temsilcilerinin yaptığı toplumsal haksızlıkların ve durumların sert bir şekilde eleştirildiği sosyal içerikli şiirlerle de karşılaşırız. Bu eleştiri, özellikle Osmanlı eyalet yönetimi ve yetkililerinin rüşvet ve sosyal haksızlıklarını tenkit ettiği şu şiirde açık ve keskindir: "*Tuhaf bir zaman geldi, herkes suçlu oldu*" (*Cudan zeman nastade, sve zlikovac postade*). Bu yakınma onun şu mısrasında da aşikardır: "*Türk iyi yapmıyor, haksızlık adaleti örttü*" (*Turcin nema amela, krivda pravdu zamela*)<sup>21</sup>. Böyle mısralar hem ahlâkî duyguyu hem de Yugoslavya müslümanlarının bir bölümündeki milliyetçilik duygularının ifadesiydi.

Aynı zamanda İlhami Baba, halkının ve genel olarak kendi çağının kendisinin ortaya koyduğu veya miras aldığı sufi inançları ve görüşleri terk ettiğinin ve çağının onun sevdiği ve saygı duyduğu her şeyden uzak olduğunun farkındaydı. Şiirinde bunu: "*Şimdi açıkça farklı bir zamandır...*" (*Sade je drugo vrijeme*)<sup>22</sup> şeklinde ifade etti.

Bu olayların cereyan ettiği zaman, İlhami Baba'nın hakkında olumlu görüş ortaya koyduğu dönemdi. Fakat o, çağının toplumu ve vatandaşları tarafından pek önemsenmeyen gelişmelere ve eğilimler üzerinde de durdu.

İlhami Baba'nın Bosna-Hersek'teki Osmanlı yönetiminin temsilcilerini ve içinde bulunduğu toplumu eleştirisi; sosyal ve politik alandaki hakim durumların doğru ve samimi bir açıklamasıydı. Fakat İlhami Baba'nın mesajı benimsemesi mümkün olmayan mistik (sufi)/zühdi ahlâk ilmine, sufi görüşlere ve felsefeye dayanmaktaydı. Zira, o zamanın sosyal gelişmeleri başka bir doğrultuda hareket ediyordu. Daha ziyade onun zamanının toplumu, onun trajik sonunu hazırladı.

21 Bkz. Kemura Corovic, *Serbokroatische Dichtungen Bosnicher Moslems aus dem XVII, XVIII und XIX. Jahrhundert*, Sarajevo 1912, ss. 46-48.

22 Bkz. İlhami Baba, *Divân*, s. 12a. İlhami Baba'nın *Divân*'ının bir nüshası Sarayevodaki Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesinde kayıtlıdır. Çok az bir kısmı tam olan diğer bir nüshası Visoko'daki Nakşibendî tekkesinde bulunmaktadır. Bosna-Hersek'teki Nakşibendîler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Dr. Dzermal Cehajic, "Derviski red Nakşibendija" (Nakşibendîyye Tarikatı), *Glasnik*, yıl XLV, No: 2, Sarajevo 1982, ss. 153-170; A.g.m., *Glasnik VIS*, No: 3, Sarajevo 1982, ss. 291-312.

Sonuç olarak biz; Bosna-Hersek'te, hatta Makedonya, Kosova ve Sırbistan'daki Nakşibendî tarikatının dini, toplumsal ve hayırsever bir müessesese olduğunu söyleyebiliriz. Sünnî çizgiyi takip ederek bu sufi tarikat, avam ve entellektüel tabakadan (ulema) Osmanlı idaresinin üst düzey temsilcilerine kadar toplumun bütün kesimlerinde taraftara sahip oldu. Bosna-Hersek'teki Nakşibendîler, Osmanlı idaresine ve o günün toplumunun kabullerine muhalif olmalarına rağmen zikir ve dinî merasimlerinde raks (devrân)<sup>23</sup> ve müzik (sema')<sup>24</sup> olmadığından resmî-Sünnî ulemanın eleştirisini üstlerine çekmediler.<sup>25</sup> Nakşibendîlerin Osmanlı toplumsal düzeni, feodal sistemi ve Osmanlı ideolojisi de dahil, yalnız ferdi ve toplumsal hayatta İslâm'ın temel öğretilerinin tam bir tatbikinin devamında ısrar etmekten öte görüşlerinde ve ifadelerinde teklif ettikleri başka bir şey yoktu. Aynı şekilde, sosyal-insanî amaçlı müesseseler olarak Nakşibendî tekkeleri, diğer tarikatlardaki gibi fakirlere ve korumasız sosyal sınıflara yardım ve onları korumada mutlak rol üstlendiler.

- 
- 23 *Raks (devrân)*: Tasavvuf istilâhı olarak topluca zikir yapılıp ve ilâhiler okunurken derişlerin, otururken veya ayaktaiken vecd haline ulaşmak amacıyla yaptıkları ritmik hareketlerdir. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 390. (çev.)
- 24 *Müzik (sema')*: Arapça'da dinleme, işitme anlamlarına gelen bir kelimedir. Tasavvuf istilâhı olarak, zikir esnasında okunan ilâhinin dinlenmesi ve bu dinlemenin tesiriyle coşarak dönmek, raksetmek anlamındadır. Sema'n dinleyene, söyleyene, maksada ve güfteye göre bir çok çeşidi vardır. Sufilerin geneline göre sema', Hak'tan gelen ve Hak'ka çağırın mesajdır. Bkz. İbrahim Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve De-yimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, ss. 629-630; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 422. (çev.)
- 25 Nakşibendî tarikatının en önemli özelliği, günlük ferdi zikirlerin ve toplu zikirlerin sessiz bir şekilde icra edilmesidir. Zikir ve ayinin sesli olarak yapılmadığı bir tarikatta musikinin yerinin olmaması tabiidir. Aynı şekilde bu tarikatta raks/devrana da yer verilmemektedir. Bu tarikatta sema' ve raksa yer verilmemesi, Kitap ve Sünnete sıkı sıkıya bağlı olduğunu ifade eden, sema' ve devran gibi eylemlere hoş bakmayan ve bu gibi hususları bidat sayan muhafazakar yapılı müslümanlara bu tarikatı cazip göstermiştir (Bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Musiki ve Sema'*, 2. bs., İstanbul 1992, ss. 370-381). (çev.)

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5

## Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Sebepleri

*Ahmet Hikmet Eroğlu\**

Doğu ve Batı Kiliselerinin ayrılışının sebebi olarak genellikle 1054 yılında Papalık delegeleri ile İstanbul'daki ruhban sınıfının ilere gelenleri arasında meydana gelen tartışmalar gösterilmektedir. Ancak bu tarih, iki tarafın karşılıklı olarak afarozlaşmalarının, ayrılığın resmileştirilmesinin tarihidir. Halbuki Hıristiyanlığın "Doğu" ve "Batı", "Ortodoks" ve Katolik" olarak ikiye bölünmesi, bir anda meydana gelmiş olay değil, uzun bir tarihi sürecin sonucudur.

1054 tarihinden önce, Roma Piskoposu ile İstanbul Piskoposunun arası iyi değildi; fakat aralarında itizal yoktu.. Doğu'da ve Batı'da dini anlayışlar ve uygulamalar bakımından farklılıklar oluşmuştu. Batı'da ruhban sınıfı sakal bırakmıyor, Doğu'dakiler bırakıyordu. Batı Kilisesinde, ruhban sınıfının bekarlığı prensibi ortaya çıkmıştı. Halbuki Doğu'daki papazlar evlenebiliyordu. Evharistiya ayininde kullanılan ekmeğe maya katıp katmama konusunda da farklı uygulamalar vardı. En önemli görünen farklılık ise, Batı kiliselerinde kredoya

---

\* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

“filioque” kelimesinin eklenmesidir. Bununla beraber esas anlaşmazlıklar, daha çok nüfuz mücadelelerinden çıkıyor ve bunlar dini bir vecheye büründürülüyordu. Aynı şekilde, dini ayrılıklar da siyasi menfaatler için kullanılıyordu. 1054 yılında Papa II. Leon, aralarındaki problemleri halletmek üzere İstanbul’a bir heyet göndermek istemiştir. Çünkü Güney İtalya’yı ve Sicilya’yı Normandlar işgal etmişti. Bu bölgede hem Grek kolonileri hem de Papalık toprakları vardı.

İstanbul’a gönderilen Roma heyetinin başında Kardinal Humbert bulunuyordu. Bu heyet İstanbul’a gelince İstanbul Patriği Michel Cerulaire tarafından kabul edildi. Humbert, Patriğe, Papa’nın mektubunu verdi. Bu mektubunda Papa, Patrikten kendisine boyun eğmesini istiyordu. Kardinal Humbert, Patriğe tepeden bakan ifadeler kullanmış. nezaket kurallarına uymamıştır. Gururu incinen Patrik de, Roma heyetini bir daha huzuruna kabul etmemiştir. Bu yüzden de anlaşma imkanı ortadan kalkmıştır. İmparatorun arabuluculuk teşebbüsleri de fayda vermemiştir. Bu duruma sinirlenen Humbert, 15 Temmuz 1054’te, ayın başlarken Ayasofya’ya girerek patriği afazoz belgesini bırakmıştır. İstanbul Patriği de daha sonra bir konsil toplayarak kendisini afazoz edenleri afazoz etmiştir. Böylece Doğu ve Batı kiliselerinin ayrılığı resmileşmiştir. Ancak daha sonra zaman zaman iki taraf arasında kalıcı olmayan anlaşmalar sağlanmıştır.

Ayrılığı derinleştiren olay 1204 yılında yapılan IV. Haçlı seferi olmuştur. Kudüs’e gitmek üzere Avrupa’dan hareket eden Haçlı orduları, bir anda yönünü değiştirerek İstanbul’a gelmişler ve yağmalamışlardır. Aralarındaki inanç farklılıklarından dolayı sapık saydıkları insanlara büyük zulümler yapmışlar, İsa’nın ve Meryem’in resimlerini, ikonları parçalamışlar, Patriğin tahtı üzerinde fahişelere müstehcen şarkılar söyletmişlerdir. Bunun üzerine iki taraf arasında büyük bir husumet oluşmuş, Latinlerin kendilerine yaptıkları Bizanslıların aklından hiç çıkmamıştır. Onlara karşı doktrinlerini güçlendirmeye büyük çaba sarfetmişlerdir. Siyasi sebepler yüzünden yapılan anlaşmalar da kağıt üzerinde kalmıştır. Mesela 1274 Lyon konsilinde yapılan birlik anlaşması, Doğuların filioque ekini ve Papalık otoritesini Roma’nın istediği şekilde kabul etmeleriyle sağlanmıştır. 1438’de Florance konsilinde de aynı durum sözkonusu olmuştur. 1453’te İstanbul Türkler tarafından fethedilince birleşme, daha doğrusu Batı kilisesinin Doğu Kilisesine boyun eğdirme ümitlerini sona erdirmiştir.

Kilise'nin\* Doğu ve Batı olarak ayrılmasının sebeplerinin iyi anlaşılabilmesi için, sadece bir yılda meydana gelen olayların tahlil edilmesi yeterli olmamaktadır. Ayrılışın gerçek sebeplerinin ortaya konulabilmesi için tarihi süreç içinde meydana gelen olaylar göz önünde bulundurulmalıdır. Biz bu çalışmamızı, sadece 1054 tarihi ile sınırlamak yerine, belirtilen tarihten önce ve sonra meydana gelen olayları, ayrılma sebepleri açısından ele alacağız. Böyle bir çalışma, günümüzde Hıristiyan dünyası için en önemli olay olarak değerlendirilen Ökümenik çalışmaların daha iyi anlaşılabilmesi için de katkı sağlayacaktır.

Doğu ve Batı Kiliselerinin ayrılış sebepleri olarak şunları göstermek mümkündür: Sivil iktidarın dini dogmalara ve din adamlarına karışması, tarihçilerin tabiri ile "Sezaropapizm", Kilise'de "Beş Patriklik" (Pentharchie) anlayışının ortaya çıkması, Roma Kilisesi ile İstanbul Kilisesi arasındaki nüfuz alanı konusundaki mücadeleleri, lisan farklılığından dolayı karşılıklı bilgisizlik ve yanlış anlamalar, Batı Kilisesinin iman esaslarına "filioque" (ve Oğul) kelimesini eklemesi.

### Sezaropapizm

Genellikle tarihçiler, Hıristiyanların XI. Yüzyılda Doğu ve Batı şeklinde kutuplaşmasının en önemli sebebi olarak, Roma İmparatorlarının pagan dönemdeki eski alışkanlıklarını devam ettirerek dine ve Kilise yönetimine sürekli müdahale etmelerini göstermektedirler. Bunu da "sezaropapizm" terimi ile ifade etmektedirler. Sezaropapizm, Sezar'ın yani sivil iktidarın, Kilise yönetiminde de yetki sahibi olması demektir. Başka bir ifadeyle, iktidarın hem kutsal hem de profana hükmetmesi, cismani iktidar ile ruhani iktidarın aynı elde toplanmasıdır.<sup>1</sup>

Bilindiği gibi Roma İmparatorluğunda Hıristiyanlar, 313 yılına kadar büyük zulümlere maruz kalmıştır. Bu tarihte İmparator Konstantin, "Milan Fermanı"nı yayınlarak Hıristiyanlara dini işlerinde büyük bir serbestlik sağla-

\* Kilise kelimesi, baş harfi büyük yazıldığında, bir bütün olarak Hıristiyanların hepsini ifade etmek için kullanılmıştır.

1 Bkz. Martin Jugie, *Le Schisme Byzantin, Aperçu Historique et Doctrinal*, Paris 1941, 3; A. Vaşiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi* (çev. Arif Müfid Mansel), Ankara 1943, I/188-189.

miştir. İmparator, bu fermanı yayınladıktan sonra kendisini de Hıristiyanların hakimi ve hamisi olarak görmeye başlamıştır. Konstantin, devlet merkezini Doğu'ya yani İstanbul'a kaydırırdıktan sonra, ülkede birlik, beraberliği gerçekleştirmek ve devlet düzenini sağlamak yönünde çalışmalar yapmıştır. Daha önce pagan olan Roma İmparatorluğu, Milan fermanından sonra bir Hıristiyan imparatorluk haline gelmiştir.<sup>2</sup>

Konstantin, daha önce hem sivil hem de dini şef durumunda olduğu için, Kilise işlerine karışmaktan hiç tedirginlik duymamıştır. Hatta kendisini "dışarıdan Piskopos" olarak görmüştür. Onun bu şekilde davranışı, hem dini hem de sivil çevreler tarafından çok normal bir davranış olarak görülmüştür. İmparator Konstantin, kendisini Hristiyanlığın koruyucusu olarak ilan ettiğinde, Piskoposların yani Kilise yöneticilerinin işlerine karışmayacağını da açıklamış olmasına rağmen 314 yılında Donatistlere\* karşı bir konsil toplayarak Kilise'ye ilk müdahalesini gerçekleştirmiştir.<sup>3</sup> Piskoposlar, hatta dönemin Papaları tarafından bile bu durum hoşgörülle karşılanmış, hiç yadırganmamıştır.<sup>4</sup> Bu yüzden, 325 yılında Hristiyanlarca I. Genel Konsil olarak kabul edilen İznik konsilinin İmparator'un talebi üzerine toplanmasına kimse tepki göstermemiştir. 325'te İznik'te toplanan konsile 318 Piskopos katılmış ve bu konsile Osius, öncelikle İmparator, ikinci olarak da Papa adına başkanlık etmiştir.<sup>5</sup> Toplanma kararını kendisinin verdiği İznik konsilinde (325) alınan kararların uygulanmasını da İmparator kendi üzerine almıştır. Bunun sonucu olarak İmparator Konsil tarafından sapık inançlı sayılan Arius'u topraklarından kovmuştur.<sup>6</sup> Aynı şekilde, ilk yedi Genel Konsili düzenleyenler de Papalar değil, İmparatorlardır.<sup>7</sup>

\* Donatizm; IV. Yüzyılda Kartacalı Donatus'un fikirlerinden ortaya çıkan bir Hıristiyan akımıdır. İsa'nın Tanrı olmadığını sadece peygamber olduğunu savunmuşlardır. (Bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998, 100).

2 Paul Lemerle, *Histoire de Byzance*, PUF, Paris 1948, 13.

3 Bkz. Lemerle, age., 18-19.

4 Marc Clement, "L' Apparition du Patriarcat dans L'Eglise", *Proche - Oriente Chretien*, Jerusalem 1966, XVI/164.

5 Clement, agm., 164

6 Jugie, age., 5.

7 J. Roche, "Conciles, Empereurs et Papes", *Proche Orient Chretien*, Jerusalem 1978, XXVIII / 87-88.

İstanbul'un Roma İmparatorluğunun, başkenti olmasından sonra, (330) İmparatorluğu Doğu bölümü Bizans Devleti haline gelmiş ve İstanbul kilisesinin bulunduğu Yeni Roma, resmi dini Hristiyanlık olan teokratik bir devletin merkezi olmuştur. Bununla beraber Eski Roma, birinciliğini devam ettirmiş, Hristiyanlık üzerinde evrensel hakimiyetin sürdürmüştür. Bu Devlet, üç ana temel üzerinde kurulmuştur. Bunlar, Roma devlet tarzı, Grek kültürü ve Hristiyan inanç esaslarıdır.<sup>8</sup> Belki de bu yüzden, imparatorlukta Sezaropopist uygulamalar yadigarlanmamıştır.

I. Konstantin'den sonra, Sezaropapist uygulamalarıyla göre çarpan İmparatorlardan birisi de, I. Theodos'tur. Onun anlayışına göre, doğmaların imparator tarafından tespit edildiği bir devlet dini vardır. İmparator, bu dini halka empoze eder ve halk da zorunlu olarak buna uyar. Devlet-din ilişkileri bu esasa göre düzenlenir. I.Theodos, bu anlayışını teoride bırakmamış, uygulamaya da koymuştur. Büyük ölçüde, kendisini vaftiz eden İznik ilkelerine bağlı olan bir Piskoposun tesirinde kaldığı için, Ariuşçuluğa düşman olmuştur. Bunun sonucu olarak da, Arius taraftarı olan İstanbul Piskoposunu kovmuştur. Ayrıca, 380 yılında yayınladığı bir ferman ile, Teslis'in İznik Konsilinde izah edilmiş olan tarzını kabul edenleri "Katolik Hristiyanlar", diğerlerini de, özellikle Arius taraftarlarını "heretik-sapık" olarak nitelemiştir.<sup>9</sup>

Bizans İmparatorları arasında en fazla Sezaropapist anlayışa sahip olan Justinien (518-610)'dir. Justinien'in iki sabit fikri olmuştur. Birincisi devletin bütünlüğünü korumak ve refahı arttırmak, ikincisi de Kilise'nin organizasyonunda birliği sağlamak ve halka gerçek imanı (ortodoxie) kabul ettirmektir. Onun temel felsefesi, " tek devlet, tek kanun, tek kilise" olmuştur. Justinien, devletin idaresini kolaylaştırmada en önemli etken olarak düşündüğü Kilise'yi, kendi otoritesi altına alabilmek için büyük gayret göstermiştir. Onun fikrine göre imparator, hem Sezar hem de Papa olmalıdır. Bundan dolayı o, şahsında cismanı ve ruhani iktidari birleştirmiştir.<sup>10</sup> Ostrogorsky, bu durumu şu sözleri ile dile getirmiştir: "Hristiyan Kilisesi, Justinien'in kişiliğinde sadece gayretli bir hamî değil, aynı zamanda efendisini buldu. Çünkü Hristiyan sıfatıyla da

8 Jugie, age., 5.

9 Lemerle, age., 37-38.

10 Vasiliev, age., 188.

Justinien bir Romalı olarak kalmış olup, dinsel çevrenin muhtariyeti ona tama-  
miyle yabancı idi. O, Papa ve Patrikleri hizmetkarları sayıyor ve onlara buna  
göre muamelede bulunuyordu.”<sup>11</sup>

Justinien, bu fikirlerini gerçekleştirmenin bir gereği olarak Kilise'nin ta-  
mamen hakimi olmayı istemiştir. Hatta o, sadece Ruhbanların idaresini ele  
almak ve geleceğini tayin etmek gayesi gütmemiş, ülke bütünlüğü açısından  
gerekli gördüğünde, tebasının dini akidelerini tespit etmeyi de kendisinin tabii  
hakkı saymıştır. I. Theodos'ta olduğu gibi ona göre de İmparatorun dini fikri  
ne ise halk bu fikri benimsemek zorundadır. Bu fikri onu, Kilise'ye büyük  
bağışlar yapmaya, yeni ve görkemli manastırlar inşa ettirmeye yöneltmiştir.  
Bunun karşılığında ise, dogmatik münakaşalara sık sık iştirak etmeyi ve İmpa-  
ratorluğunda inanç birliğini sağlamayı görev bilmiştir.

Bizans İmparatorluğunda, Sezaropapist uygulamalar konusunda, Justini-  
en'den sonra en belirgin örnekler, İkonoklast İmparatorlar zamanında görül-  
müştür. “İkonoklazm”, tasvirleri kırmak demektir. Bizans İmparatorluğunda  
İkonoklast hareket, ilk önce ikonlara tapınmaya, daha sonra da mum yakmak  
ve tütsü yapmak gibi adetlere, Meryem ve azizler kültürüne tepki olarak ortaya  
çıkmıştır.<sup>12</sup> İkonlar kültürü, bu dönemde dindarlar arasında çok önemli bir yer  
edinmiştir. İkonlar, tanrısal kişilerin ve hadiselerin vahyedilen suretleri olarak  
kabul edilmiş ve bunlara ibadet edilmeye başlanmıştır.<sup>13</sup> İsa, Meryem ve diğer  
aziz sayılan kişilerin, İncillerde anlatılan bazı olayların resimleri kiliseleri boy-  
dan boya süslemiştir. Halk arasında, bu ikonların, mucizevi işler yaptığı inancı  
yerleşmiş ve onlardan yardım dilenme adeti ortaya çıkmıştır. Bu ikonlar, ço-  
cuklara vaftiz babası olarak seçilmiş, üst düzey devlet memurları, elbiselerini  
azizlerin resimleri ile süslemiştir. İkonlara tapanlar, bazan resim ile temsil  
olana değil, bizzat resme veya eşyaya prestijde bulunmaya başlamıştır. Bunla-  
rın yanında, halk arasında, bu hal ve hareketleri putperestlik adeti olarak gö-  
renler de olmuştur. Ayrıca bu dönemde, manastır hayatı ve keşişlik büyük rağ-

11 George Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi, (çev. Fikret İşıltan), TTK Basımevi, Ankara  
1991, 71.

12 Bkz. Lemerle, age., 79.

13 Ekrem Sarıkçıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, İstanbul 1983, 241.



bet görmüştür. Gençler, İmparatorluğun yararına çalışmak yerine manastır hayatını tercih etmeye başlamıştır. Bu yüzden Manastırlar, sorumluluklarından kaçmak isteyenlerin sığınma yeri haline gelmiştir.<sup>14</sup>

Bizans İmparatoru III. Leon (717-741), bir inanç konusu olmasına rağmen halk arasında büyük rağbet gören ikonlara tapınmayı yasaklamıştır. O, bunu bir defada değil, kademe kademe uygulamaya koymuştur. 725 veya 726 yılında Papa'ya gönderdiği bir mektubunda, İkonlara karşı olduğunu belirtmiştir. 726 yılında, kiliselerde bulunan resim ve heykellerin, halk tarafından öpülmeyecek şekilde yüksek yerlere konulmasını emretmiş, 730 yılında da bu konunun tartışılması için İstanbul'da bir konsil toplamıştır. Bu konsilde, ikonlara prestij putperestlik olarak kabul edilmiş ve ikonlara tapınma yasaklanmıştır. Bizans'ta durum böyle iken 731 yılında Roma'da toplanan bir konsilde de, İkonlara karşı olanlar aforoz edilmiştir.<sup>15</sup>

III. Leon'un oğlu V. Konstantin, ikonlara karşı daha şiddetli bir tepki göstermiş, 754 yılında bir konsil toplayarak ikonları tekrar yasaklattırılmıştır. Bu konsile, çoğunluğunu Doğu Piskoposlarının oluşturduğu 338 delege katılmıştır. Konsilde, Piskoposların tamamının bulunmadığı halde bu konsil, Yedinci Genel Konsil olarak ilan edilmiştir. Konsilin kararlarını benimsemeyen Piskoposlar ya görevden alınmış veya baskıya maruz bırakılmıştır. Bu konsilden sonra Konstantin, kiliselerde bulunan ikonları ya kırdırılmış ya da badana ile yüzeylerini kapattırılmıştır.<sup>16</sup> Ayrıca o, ülkede büyük bir güce erisen keşişlerle mücadeleye girişmiş ve onların manastırlarına el koymuştur.<sup>17</sup>

Bizans imparatorlarının bir bölümünün ikonlara düşman olması konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde resimlere saygı gösterme adet olmamış; hatta böyle bir davranış yasak kabul edilmiştir. Bazıları bu hareketi, her şeyden önce batıl bir inanç olarak görmüştür. Ayrıca Bizans İmparatorluğunda, manastırlara ve kiliselere devletin ve halkın yaptığı yardımlara Kilise, büyük bir

14 Bkz. Vasiliev, age., 322-323.

15 Bkz. Lemerle, age., 79.

16 Bkz. Francis Dvornik, Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a (çev. Mehmet Aydın), TTK Basımevi, Ankara 1990, 24

17 Lemerle, age., 79-80.

mali güce erişmiş, imparatorlar, bunun kendi otoritelerine zarar vermesinden endişe duymuşlardır. Kilise'nin eriştiği gücü kırmak için ikon adeti bahane olarak kullanılmıştır.

İkonoklast İmparatorların genellikle Müslümanlardan etkilendiği yolunda görüşler de ileri sürülmüştür. Bilindiği gibi, 717-718 yıllarında Müslümanlar, İstanbul surlarına kadar ilerlemiştir. Müslümanlar, Hıristiyanları bu adetlerinden dolayı putpereslikle suçlamış ve onlara alay etmişlerdir. III. Leon, ikonlara tapınma adeti ile mücadele edilmemesi halinde, Hıristiyanların hepsinin Müslüman olacağından korkmuştur. Ayrıca İmparatorlar, bu hareketleri ile Müslümanlar ve Yahudiler ile aralarındaki en büyük ayrılığın ikonlar olduğunu ve bu suretle onlarla münasebetlerini düzeltebileceklerini düşünmüşlerdir. Bu fikirde olanlar, ikonoklast İmparatorların doğum yerlerinin, Müslümanlarının bulunduğu yerlere yakın yerler olmasını ve III. Leon'un bir kronikçi tarafından Arap başlı olarak tasvir edilmesini delil olarak göstermişlerdir.<sup>18</sup>

İkonoklast İmparatorlar tarafından yapılan uygulamalar, Papalık tarafından tepki ile karşılanmıştır. III Leon'un inanç konusundaki doğrudan müdahalesi sonrasında Papalığın tepki göstermesi üzerine İmparator, bu tepkinin yersiz olduğunu, kendisinin bu kararı aynı zamanda rahiplik yetkisine de sahip olduğu için aldığını Papa II. Gregoir'e bildirmiştir. Hatta İmparator, rahiplik yetkisine sahip olduğunu vurgulamak için, 740 yılında çıkardığı kanunların mukaddimesine, "Piyer'e emrettiği gibi İsa'nın, kendisine de 'müminler sürüsünü otlatma' emrini verdiği" ibaresini koydurmuştur.<sup>19</sup>

Papa, İmparatorun mektubunda ileri sürdüğü iddialara doğrudan cevap vermek yerine, nasıl ki ruhban sınıfı sivil yönetime karışmıyorsa, İmparatorun da din adamlarına hükmetme, sakrametlere müdahale etme yetkisinin bulunmadığını açıklamıştır. Ancak İmparator, Papa'nın bu sözlerini ciddiye almadığı gibi, tasvir yanlısı olan İstanbul Patriği Germain'i görevden alarak yerine, III. Gregoir'i (731-741) atamıştır. Ayrıca o, Jalabre ve Sicilya Piskoposluklarının gelirlerine el koymuş, halkın çoğunluğunu Rumların oluşturduğu İlyre

18 Bkz. Barker, O'nun İzinde, İstanbul 1985, 78-79; Lemertle, age., 81; Vasiliev, age., 317; Ostrogorsky, age., 128-129.

19 Dvornik, age., 24.

ve Selanik'teki Papalık naiplerini de İstanbul Patrikliğine bağlamıştır. Onun bu tedbirleri, Doğu ve Batı Kiliselerinin ayrılımlarında büyük rol oynamıştır.<sup>20</sup>

İkonoklast hareket, sivil iktidarın din işlerine karışması ile ortaya çıkmasına rağmen, önlenmesi de yine iktidarların gayretleri ile olmuştur. Tasvir yanlılarının görüşlerinin benimsemiş olan İmparatoriçe İrene (780-790) Patrik Tarase'nin desteği ve Papa I. Hadrian'ın tasvibi ile tasvirler konusunda, İstanbul'da bir konsil toplamak istemiş, ancak İstanbul'daki ikon düşmanları buna engel olmuşlardır. Bu rağmen İmparatoriçe, konsili bir yıl sonra (787) İznik'e naklettirmiştir. Özellikle Batı bölgelerinden gelen 350 Piskopos, İkonoklast konsillerde alınan kararları reddetmiş ve II. İznik Konsili olarak anılan bu konsili Yedinci Genel konsil olarak kabul etmiştir. Bu konsilde, "tebcil edilenin resimler olmadığı, tasvir edilen şahıslar olduğu, ibadetin ise sadece Allah'a yapılabileceği" kararı alınmıştır.<sup>21</sup>

İkonoklast hareket sebebiyle, Bizans'ın Batı'daki egemenliği azalmıştır. İkonoklast imparatorların izledikleri siyaset doğu ve Batı'nın yaşayış bakımından birbirinden farklılaşmasına neden olmuştur. Batı'da Papalar, İmparatorlar karşısında yeni efendiler bularak Kilise'yi bir devlet haline getirme fırsatı bulmuşlardır. Bizans Devletinin evrensellik fikri iflas etmiş bunun karşılığında da İstanbul Kilisesi, Roma Kilisesi'nin evrensellik iddiasından kendini kurtarmış, Papalığın karşısına bir rakip olarak çıkabilmiştir.<sup>22</sup>

İmparatorlar, Kilise yöneticilerinin seçimine de mühadele etmişlerdir. İlk dönemlerde Papalar, İmparatorları mümkün olduğunca çatışmamaya dikkat etmişlerdir. Buna rağmen İmparatorlar, uygun gördükleri anda onları görevden almaktan çekinmemişlerdir. Mesela Justinien, İtalya'yı fethettikten sonra Silvere, Vigile ve I. Mantran'ı kendi iradesine boyun eğmedikleri için görevden almıştır.<sup>23</sup>

Her ne kadar Kilise yöneticileri, sivil iktidarın kendi işlerine karışmasından şikayetçi olmuşlarsa da çoğu zaman İmparatorlara bu fırsatı kendileri vermiştir. Çünkü Piskoposlar, aralarında bir anlaşmazlık çıktığında, kendileri tar-

20 Bkz. Drovnik, age., 24

21 Bkz. Drovnik, age., 25

22 Bkz. Ostrogorsky, age., 204

23 Jugie, age., 8.

tışarak meselelerini halletmeye çalışmak yerine, menfaatlerine uygun karar vereceğini düşündüklerinde İmparatorlara müracaat etmişlerdir. Böylelikle İmparatorlar, onların işlerine karışmayı düşünmeseler bile buna mecbur olmuşlardır.

Sezaropapist uygulamalar söz konusu olduğunda genellikle Bizans İmparatorlarının uygulamaları akla gelmekte bu durum Doğu kiliselerine has bir olgu olarak görülmektedir. Halbuki, böyle uygulamalara Batı kiliselerinde de rastlanmıştır. Batı'da Papalar, kendi çıkarlarına uygun olan hallerde İmparatorlarla ortak hareket etmekten çekinmemişlerdir. Buna duruma VIII. Yüzyıldan itibaren Frenk kralları ile Papaların ittifak kurmaları örnek olarak gösterilebilir. Örneğin, 752'de Papa'nın elçisi, İmparator Pepin'e taç giydirmiştir. Pepin de bunun karşılığında, İtalya'nın bazı bölgelerini Papalığa vermiştir. Bu bölgelere o tarihten itibaren "Aziz Petrus'un mirası" adı verilmiştir.<sup>24</sup>

Batı'da meydana gelen Sezaropapist uygulamalardan biri de, 800 yılının Noel gününde, Papa'nın Şarلمان'a taç giydirmesi ve onu "Kutsal Roma İmparatoru" ilan etmesidir. Bu olay, "tek devlet, tek tral ve tek kilise"<sup>25</sup> anlayışının Batı'daki tezahürü olarak görülmüştür.<sup>26</sup> Papa'nın Şarلمان'a taç giydirmesi, Doğu Kiliselerince affedilmez bir ihanet olarak değerlendirilmiştir. Onun bu hareketi, gerçek Hıristiyanlığa karşı Barbarlara ittifak olarak değerlendirilmiştir. Bu Sezaropapist uygulama, Doğu ve Batı arasındaki, çekişmeyi su yüzüne çıkarmış ve bölünme sürecini hızlandırmıştır.

Katolik Kilisesi, tek kilise anlayışını II. Vatikan Konsiline kadar katı bir şekilde devam ettirmiştir. Ancak, dünyadaki gelişmeler, özellikle de "Ökümenik Hareket" in ortaya çıkması, Katolik Kilisesi'nin bu anlayışını II. Vatikan konsilinde yeniden gözden geçirmesini zorunlu hale getirmiştir. Bu konsilde, "Unam Sanctam" anlayışı devam ettirilmesine rağmen, diğer kilise ve Hıristiyan guruplarına karşı yumuşama olmuş herhangi bir cemaatta İsa'ya iman edenlerin ayrılık günahı ile suçlanamayacağı, İsa'ya inanan ve geçerli bir şekil-

24 Bkz. Barker, age., 74-75.

25 Elisabeth Behr-Siegel, "Le Schisme de 1054, Origines, Consequences, Perspectives Nouvelles," Supplement au SOP, Paris 1984, Nu:86, s.2.

26 Barker, age., 75.

de vaftiz olanların tam olmasa da Katolik Kilisesi ile birlik içinde sayılacağı açıklanmış ve Ortodoks Kiliseler için “ayrı kardeşler” tabiri kullanılmıştır.<sup>27</sup>

Papa'nın 800 yılında Şarlman'a taç giydirmesi, Kilise'ye toprak ve güç kazandırmışsa da ona Kilise işlerine karışma fırsatı vermiştir. Şarlman, yayınladığı kanunlar ile, papazların yaşantısını denetim altına almıştır. Onların evlenmelerini, cariye ile yaşamalarını, meyhaneye gitmelerini yasaklamıştır. Ruhban sınıfının her kademesinde görev yapanları okul açmaya ve bilimle uğraşmaya teşvik etmiştir. Şarlman'ın bu tedbirlerinin, Ortaçağda meydana gelen Skolastik harekete zemin hazırladığı öne sürülmüştür.<sup>28</sup>

Bazı yazarlar, Batı'daki Sezaropapist uygulamaların, Bizans'taki yanlış uygulamaların neticesi olduğu görüşündedirler. Onlara göre, Bizans İmparatorlarının tavırları yüzünden zor durumda kalan Papalar, yeni efendilerden yardım istemek zorunda kalmışlardır. Bu yüzden Krallara, verdikleri tavizleri geri alabilmek için Ortaçağ boyunca büyük mücadeleler yapmışlardır. Papalar, öncekilerin yaptıkları hareketlerden dolayı büyük sıkıntılara katlanmak zorunda kalmışlardır.<sup>29</sup> Halbuki, Ortaçağda Kilise, aynı zamanda cismani bir kurum haline gelmiştir. Papalar ile Krallar arasındaki mücadeleler, nüfuz ve toprak konularında olmuştur. Papalar, Batı'daki Kralların meşruiyetlerinin kendi takdislerine bağlı olduğu inancını taşımışlardır.

Bizans İmparatorlarının Sezaropapist uygulamaları ve Roma'ya karşı tavır takınmaları, ilahiyat konularında da tarafların birbirlerinden kopmalarına neden olmuştur. Her ne kadar II. Genel konsilde, Grek Babalarının yanı sıra Hilaire, Ambroise, Augustun ve Leon gibi Latin Babalar da Evrensel Kilise'nin Babaları arasında sayılmışlarsa da, sonraları onlar unutulmuş ve Kilise'de Grekleştirme hakim duruma gelmiştir.<sup>30</sup>

Sezaropapizm, kiliselerin millileşmesine de neden olmuştur. Bizans İmparatorlarının, Kilise üzerindeki hakimiyeti nedeniyle Doğu kiliseleri, etnik kimliğin vurgulu olduğu bir karakter kazanmıştır. Günümüzde de Ortodoks Kiliseler, milli kiliseler halindedir. Milli meselelerde, Papazlar genellikle etkin

27 Bkz. Unitatis Reintegratio, 4.

28 Bkz. Barker, age., 75.

29 Bkz. Jugie, age., 7.

30 Bkz. Jugie, age., 7.

durumdadır. Ülkeler arasında meydana gelen anlaşmazlıklarda, savaş hallerinde, Ortodoks kilisesi ruhbanları, halkı galeyana getirmede önemli bir etkiye sahip olmaktadır.

Genellikle tarihçiler, Sezaropapist uygulamaların Kilise'nin bölünmesi konusunda büyük zararları olduğu üzerinde ısrarla durmaktadırlar. Halbuki İmparatorlar, Kilise işlerine karıştıklarında, Kilise'nin çıkarlarına da büyük ölçüde hizmette bulunmuşlardır. Arius'un itizalinde, onun fikirleri etrafında büyük taraftar topluluğu bulunmakta idi. İmparatorlukta büyük ölçüde etki yapan ve Kilise'yi bölünme tehlikesi ile karşı karşıya getiren bu hareket, İmparatorların baskısı olmasa, Ariuşçuluk belki de, Hıristiyanların yarısı tarafından benimse-necek veya İmparatorların desteklediği inanç olarak bugünkü Hıristiyanlığın önemli bir kısmını teşkil edecekti. Arius'un fikirleri, bütün bunlara rağmen, günümüzde Uniteryanlar üzerinde etkisini devam ettiren bir doktrin olarak görülebilir.

İmparatorlar, Kilise'nin bölünmesini Nestorius (öl. 450) itizalinde de önlemişlerdir. İsa'nın "İnsan-Tanrı" değil, "Tanrı taşıyıcısı" olduğunu, dolayısıyla Hz. İsa'nın annesi Meryem'e "Tanrı Annesi" (Teotoks) denilmeyeceğini ileri süren ve bu fikirleri etrafında büyük taraftar kitlesi toplayan Nestorius'a karşı, İskenderiye ve Roma Piskoposlarının teşvikiyle 431 yılında Efes'te Hıristiyanlarca III. Genel Konsil olarak kabul edilen konsil toplanmış, Nestorius'u aforoz ve fikirlerini reddetmiştir.<sup>31</sup> Konsilin aldığı bu kararların uygulanması, yine İmparator marifetiyle olmuştur. Bizans Devletinin yaptığı baskılardan dolayı Nesturilik, bu devletin sınırları içinde yayılma fırsatı bulamamış, İran üzerinden Orta Asya'ya açılmıştır.<sup>32</sup>

XI. yüzyılda, Katarlar tarafından Fransa'ya sokulan Manilik tesirli inançlara sahip olan Hıristiyanlar, büyük baskı ve zulümlere maruz bırakılmış, mensupları siyasi yardımlarla yok edilebilmiştir.<sup>33</sup> XII. Yüzyılda Fransa'nın

31 Bkz. Jean-Michel Biltoud, *Histoire des Chretiens d'Orient*, Editions l' Harmattan, Paris 1995, 49-50.

32 Nesturiliğin Orta Asya'ya yayılması hakkında bkz. Ünver Günay-Harun Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1997, 141-147.

33 Bkz. Felicien Challaye, *Dinler Tarihi* (çev. Semih Tiryakioğlu), Varlık Yayınları, İstanbul 1963, 109.

güneyinde ortaya çıkan ve dini konularda Papalığın bazı görüşlerini reddeden Albililer, 1209'da Papa III. İnnocent tarafından başlatılan Haçlı Seferleri ile bastırılmış, binlerce insan, yakılmak veya kılıçtan geçirilmek suretiyle öldürülmüştür.<sup>34</sup> 1175 yılında, Ruhban sınıfının kullandığı yetkilerin İncillerde temeli bulunmadığını ve Ekmek Şarap ayininde kullanılan ekmeğin ve şarabın İsa'nın eti ve kanına dönüşmediğini savunan Piyer Valdo'nun fikirlerini devam ettiren topluluklara karşı da 1488'de Haçlı seferleri düzenlenmiştir. Bu seferleri Papalık sivil iktidarların yardımı ile gerçekleştirmiştir. Ortaçağda, dini sapıklarla mücadele etmek ve Kilise'nin bölünmesini önlemek için kurulan Engizisyon mahkemelerinin suçlu saydığı kişilerin takibatı ve cezalandırılması da sivil iktidarların yardımları ile gerçekleştirilmiştir.

Doğu'da, Kilise üzerinde otorite kurmak isteyen İmparatorlar, Kilise'ye büyük maddi yardımlarda bulunmuşlardır. Misyonerlik faaliyetlerinde de Kilise, sivil iktidarın imkanlarından önemli ölçüde yararlanmışır. Bizans İmparatorluğu dahilinde paganizmin yok edilmesi, İmparatorlar sayesinde olmuştur. Eğer sivil iktidarın yardımı olmasa, sadece Kilise'nin gayretleri ile Hıristiyanlığın, İmparatorluğun bütününe yayılması belki de mümkün olmayacaktı. Bu bakımdan, Sezaropapizmin Kilise'nin bölünmesinde büyük etkisi olduğu gibi birliğini sağlamak ve yayılmasını hızlandırabilmek konusunda da önemli katkısı olmuştur.

### Kilise'de "Beş Patriklik" Anlayışının Ortaya Çıkışı

Kilise'nin, Doğu ve Batı olarak ikiye ayrılmasının sebeplerinden biri olarak da VI. Yüzyıldan itibaren "beş patriklik" (pentarchi) anlayışının ortaya çıkması gösterilmektedir. Pentarchi, Bizans'ta kullanılan resmi terimolojiye ait bir kelimedir ve "beşte yönetim" veya "beşli yönetim" anlamlarına gelir. VIII. Yüzyılda Maxim le Confesseur, IX. Yüzyılda Theodore Studite, XI. Yüzyılda Antakyalı Piyer, XII. Yüzyılda da Antakyalı Balsamon gibi Kilise'de önemli yeri olan kişiler bu terimi kullanmıştır.<sup>35</sup>

34 Barker, age., 98.

35 Melia, agm., 341.

Pentarchi terimi, Evrensel Kilise'nin beş Patriği Roma, İstanbul, İskenderiye, Antakya ve Kudüs patriklerinin birbirlerinin ile uyum içinde eşgüdümlü olarak (collegiellement) Evrensel Kilise'yi yönetmesi anlamındadır. Aynı zamanda Pentarchi, mahalli kiliselerin kendi aralarında ortak Evrensel Kilise'yi meydana getirmesi anlayışıdır.

Kilise'de daha ilk dönemlerde (M.S. 50-150) havari, öğretmen, cemaat reisi (Piskopos) ve yardımcıları (Diakon) gibi görevliler bulunmakta idi, belirli bir teşkilat, sınırlı bir selahiyet mevcut değildi. Ancak Roma'da, vazife taksimi yapılmasına I. Yüzyılda başlanılmıştır. Piskoposluk makamı başlangıçta, kilise nezareti ile görevli idi. Daha sonra onların vekilleri, cemaatı idare eden Papazlar oldu.<sup>36</sup> Başlangıçta, mahalli kiliseler, ana bünyeden ayrı olarak durmuyorlardı. Kilise'de yeni göreve seçilecek olanları, bölgenin Piskoposları toplanarak seçiyorlardı. Çoğu zaman doktrin ve disiplin problemlerini incelemek için konsil veya sinod denilen toplantılar yapılıyordu. Bu toplantılarda bütün Piskoposlar eşit konumda bulunuyordu. Toplantılara, bir Metropolün Piskoposu, en yaşlı olanı veya şahsi itibarı ile otoriteye sahip olmuş Piskopos tarafından başkanlık ediliyordu. Ancak, Roma piskoposunun, şayet diğer Kilise şefleri veya mahalli sinodlar müdahale etmesi için talepte bulunursa, Papa'nın müdahale hakkının olduğu kabul ediliyordu.<sup>37</sup> Makamlar arasındaki hiyerarşi, III. Yüzyılın sonunda ortaya çıkmaya başlamıştır.

Kilise'nin ilk dönemlerinde, Piskoposlar arasında hiyerarşi bulunmuyordu. Araralarındaki ilişkiler, bilgi alıp verme düzeyinde idi. II. Yüzyılın sonundan itibaren, Piskoposların ve diğer Hıristiyanların katıldığı konsiller toplanmaya başlandı. Ancak karar verme yetkisi sadece Piskoposlara aitti. MS. 190 yıllarına doğru, Paskalya'nın tarihini belirlemek için Doğu'da ve Batı'da toplanan konsiller ya en yaşlı Piskoposlar, ya da önemli merkezlerin Piskoposları tarafından idare edildi. Bu olay, Metropolitliklerin başlangıcı olarak görülebilir. Bunu, Devletin ve Kilise'nin hakimiyetini düzenlemek için oluşturulan "Süper-Metropolitlik" denilebilecek merkezlerin ortaya çıkması izlemiştir.

36 Sarıkçıoğlu, age., 233.

37 Gaston Znaniecki, Histoire de L'Eglise Byzantine, Nouvelles Editions Latines, Paris 1954, 116.



I. Genel konsil olarak kabul edilen İznik Konsili'nin (MS. 325) 6. Maddesinde Piskoposların yetki alanları belirlenmiş, resmîyete geçirilmiştir. Bu madde ile, İskenderiye Piskoposu, Mısır ve Libya bölgelerindeki yüze yakın Piskoposluk üzerinde yetkili kılınmıştır. Böylece o, belirli bir bölge üzerinde Roma Piskoposuna benzer bir otorite sahibi olmuştur. Bu karara göre, İskenderiye Piskoposu Mısır, Roma Piskoposu da Roma bölgesinde doğrudan iktidara sahip olmuştur. Ayrıca İskenderiye Piskoposu Lubies, Roma Piskoposu da Poille, Calabre, Sicile, İlyrie vs. üzerinde dolaylı olarak yetkili kılınmıştır. Burada, konsil Babaları tarafından, Patriklikle ilgili bir yetkinin resmen tanınması söz konusudur.<sup>38</sup> Ayrıca bu konsilde, Antakya kilisesinin Piskoposuna bölgesindeki diğer diğer Piskoposlar üzerinde belirli bir şeref önceliği ve adı belirlenmese de diğer Piskoposlara da benzer yetkiler verilmiştir.<sup>39</sup> Aynı konsilin 7. Maddesinde, Kudüs'e de şeref önceliği verilmiştir.

Kadıköy konsili (451) ile Patriklikler resmi kurumlar haline gelmiştir. Bu konsilde Pentarchi teşkil edilmiş, Roma Piskoposunun, diğer Piskoposlar arasında birinciliği kabul edilmiştir. Bu konsilde Papa, İskenderiye'nin geri planda kalmasının, ileride İstanbul'un itibarını arttıracığından kuşkullanmış ancak itiraz edememiştir.

Pentarchi'nin tam olarak uygulanması, VI. Yüzyılda I. Justinien döneminde olmuştur. Pentarchie, Kilise Babaları ve Genel konsillerce kabul edilmekle birlikte I. Justinien (537-565) tarafından sistemleştirilmiştir.<sup>40</sup>

I. Justinien döneminde sistemleştirilen beş Patriklik ve otorite sahibi oldukları bölgeler şunlardır:

1. Roma Patrikliği: Bütün Batı bölgeleri,
2. İstanbul Patrikliği: Trakya ve Anadolu'nun bazı bölgeleri,
3. İskenderiye Patrikliği: Mısır ve Libya bölgeleri,
4. Antakya Patrikliği: Bazı Doğu bölgeleri,
5. Kudüs Patrikliği: Kudüs ve çevresi.<sup>41</sup>

38 Marc Clement, agm., 164-165.

39 Jugie, age., 32-33; Clement, agm., 171; Melia, agm., 343.

40 Melia, agm., 344

41 Bkz. Clement, agm., 171.

Pentarchi anlayışı ile ilgili olarak Aziz Martin, beş Patrikliğin veye en azından onların temsilcilerinin bulunmadığı konsillerin, ökümenik sayılamayacağını belirtmiştir. Aziz Theodore Studite ise, Kilise'yi beş başı olan bir vücuda benzetmiştir. O, İmparator Leon'a yazdığı mektubunda, Havarilerin vekili olarak, birinci sırada Roma Piskoposunu, ikinci sırada İstanbul Piskoposunu, üçüncü sırada İskenderiye, dördüncü sırada Antakya, beşinci sırada Kudüs Piskoposlarını göstermiştir.<sup>42</sup>

Buna benzer bir tanım ise Pentarchie'ye tanrısal bir mahiyet atfedilerek yapılmıştır. Bizanslı bir üst görevli, İsa'nın Kilisesini beş Patriklik üzerine kurduğunu öne sürmüştür. Ona göre bu inancın temeli İncillere dayanmaktadır. İsa; "Fakat seni dinlemezse, yanına bir ya iki kişi daha al da, iki veya üç şahidin ağzı ile söz sabit olsun"<sup>43</sup> demiştir. Bundan şunu anlamak gerekir: "Şayet ikisi ihmal ederse üçüncüye müracaat edilir. Şayet dördü ihmal ederse, Kilise'nin vücudunu verecek İsa'ya beşincisi kalır."<sup>44</sup>

Pentarchie anlayışını formüleştirmeye çalışanlardan birisi de Antakya Patriği Piyer (1052-1056) dir. Papa IX. Leon ve Grado Latin Patriği Dominique'e yolladığı mektubunda; ilahi lütfun beş Patriklik kurduğunu belirtmiştir. Ona göre bu sayı geçilemez. İsa'nın başı olduğu Kilise'nin, beş duyuya tekabül eden beş Patriği mevcuttur. Patrikler eşittir. Roma Piskoposu, sadece bir Kilise'nin başıdır.<sup>45</sup>

Antakya Patriğinin çağdaşı ve ilahiyatçı olan Michel Psellos (1018-1078) da, Evrensel Kilise adına bir Patriğin söz söyleme hakkının bulunmadığını, beş Patriğin aralarında yapacakları müzakerelerden sonra, uzlaşma ile Kilise adına konuşabileceğini ifade etmiştir.<sup>46</sup>

VII. Yüzyılın sonunda İskenderiye, Antakya ve Kudüs Patriklikleri, İmparatorun gücünü arkasına alan İstanbul Patrikliğinin hegemonyasının hissedildiği bir konuma ulaşmıştır. Bizans, bunu söz konusu etmeden, Pentarchie anlayışını devam ettirmeye büyük özen göstermiştir. Konsil toplama söz konusu

42 Melia, agm., 345.

43 Matta, XVIII / 16.

44 Melia, agm., 345.

45 Melia, agm., 350.

46 Melia, agm., 350-351.

olduğunda veya önemli zamanlarda Bizans İmparatorları, beş Patriğe çağrı yapmış, veya en azından onların rızalarını almaya çalışmıştır. İmparatorlar, bu yolla, Roma Piskoposuna karşı bir denge kurma gayesi gütmüştür.<sup>47</sup> Hatta İstanbul kilisesi, beş Patriklik anlayışını 1054'teki ayrılıktan sonra da devam ettirmiştir. Söz konusu tarihten sonra da, önemli kararlarını, Patriklikler ve Otofefal kiliselerin temsilcilerinin katılımı ile almışlardır. 1156'daki İstanbul konsiline, İstanbul Patriğinin yanı sıra, Kudüs ve Antakya Patrikleri de iştirak etmiştir. 1484 yılında toplanan konsile de dört Patriklik katılmıştır. Yine, 1593'te, Moskova Kilisesi'nin Patriklik düzeyine çıkarılması kararı da İstanbul, Kudüs ve Antakya Patriklerinin imzası ile alınmıştır. Yönetim konusunda olduğu gibi, inanç konusundaki kararların alınmasında da bu kurala uyulmuştur. Crille Lukaris, Kalvinist inanca sahip olmasından dolayı 1638'de üç Patriklik ve 20 Metropolitliğin kararı ile aforoz edilmiştir. 1672'de de yine Lukaris'e karşı İstanbul'da dört Patriğin ve 40 Piskoposun katıldığı bir toplantı yapılmış ve onun fikirleri reddedilmiştir.<sup>48</sup>

II. Vatikan Konsiline Katolik Kilisesi tarafından gözlemci olarak davet edildiklerinde de Ortodoks Kiliseler, bir sinod toplayarak, mutabık kalacakları kişilerin bu konsile katılmaları için bir karar almışlardır. Ancak; Moskova Patriği, bu karar uymayarak diğer Kiliselere haber vermeden Roma'ya gitmiştir.

XV. Yüzyılda, Doğu'daki Patrikliklerin tamamı Türklerin hakimiyetine gitmiştir. Türkler, Hıristiyanların iç işlerine karışmamıştır. İstanbul Patriği, ülkede yaşayan Hıristiyanların hepsinin en yetkilisi sayılmıştır. Hatta, İstanbul Patriğinin yetkisi ve otoritesi, Türklerin hakimiyetine girdiklerinde daha da artmıştır. Fatih Sultan Mehmet, Patriğe, Müslümanlar arasında temin-i hukuk tesis ettiğini gösteren bir belge vermiştir. Patrik ve ondan sonra gelecek olan Patriklikler, her türlü resim ve vergiden muaf tutulmuştur. Ayrıca bu beratla, bütün Ortodoksların, İstanbul Patriğine karşı görevleri de belirtirmiştir.<sup>49</sup>

47 Jugie, age., 38.

48 Melia, agm., 352.

49 Bkz. Baron Joseph Burgstall, Osmanlı Devleti Tarihi, (çev. Mehmet Ata Bey), Üçdal Neşriyat, İstanbul 1983, VII/651.

Roma Kilisesi, konsillerde, beş Patriklik anlayışı konusunda engelleyemeyeceğini hissettiği kararların alınmaya çalışıldığı durumlarda sessiz kalmayı tercih etmiştir. Ancak, konsil kararları ile kabul edilen beş Patriklik anlayışını nazar-ı itibara almama yoluna gitmiştir.

Photius problemini çözmek için İstanbul'da 869 yılında toplanan VIII. Genel konsilin 21. Maddesinde Patriklikler konusu ele alınmıştır. Bu madde, Pentarchi'yi ve aralarındaki hiyerarşiyi tespit etmiştir. Bu konsil Batı'da Genel Konsil olarak tasvip görmüştür.<sup>50</sup> Doğu Kilisesi Pentarchi'yi kabul etmekten de öte ısrarla savunmuştur. Batı Kilisesi de açıkça itiraz etmediğine göre, o dönemde, Pentarchie konusunda, zoraki de olsa bir ittifak olduğu anlaşılmaktadır.

Sonraları beş Patriklik anlayışı, Batı Kilisesi açısından sadece önemini değil, varlık sebebini de kaydetmiştir. Çünkü, İskenderiye, Antakya ve Kudüs'te, 451'den sonra Monofizitlik hakim olmuştur.<sup>51</sup> 637'de Antakya Patrikliği, bir yıl sonra da Kudüs Patrikliği Müslümanların hakimiyetine girmiştir. 642 yılında ise, aralarında inanç farklılığı bulunmasından dolayı diğer Hıristiyanlar tarafından baskı altında bunalan Monofizitler, Müslümanları kurtarıcı olarak karşılamışlardır.<sup>52</sup>

## Roma ile İstanbul Kiliseleri Arasındaki Kilise Hiyerarşisi Konusundaki Çekişmeler

İstanbul, Roma İmparatoru Konstantin tarafından 324 yılında başkent yapıp "Yeni Roma" unvanını aldıktan sonra, hem İmparatorlar hem de İstanbul Patrikleri bu şehri, mümkün olduğu kadar Roma ile eşit konuma getirmeye çalışmışlardır.<sup>53</sup>

Doğu'da, Kilise hiyerarşisi bir şehrin diğer şehirler arasındaki konumuna göre oluşmuştur. Hiyerarşide Piskoposların dereceleri, buldukları şehrin

50 Clement, agm., 172.

51 Jugie, age., 38.

52 Dvornik, age., 27.

53 Jugie, age., 10

durumuna göre belirlenmiştir. Şehrin konumu değiştiğinde, Piskoposların dereceleri de değişmiştir. Bu geleneğin bir sonucu olarak “madem ki İstanbul ‘Yeni Roma’ oldu, o halde bu şehrin Piskoposu da Roma Piskoposundan sonra birinci sırada olmalıdır” fikri ortaya çıkmıştır.<sup>54</sup>

İstanbul Piskoposunun Kilise hiyerarşisindeki konumunu yükseltmek için ilk karar, 381 yılında yapılan İstanbul Konsilinde alınmıştır. Bu konsilin 3. Kararında, “ mademki İstanbul Yeni Roma’dır, o halde İstanbul Piskoposu, Protokol yönünden Roma Piskoposundan sonra birincidir” ifadesi yer almıştır.<sup>55</sup>

İstanbul Piskoposunun konumunu güçlendirmek için en önemli karar ise Kadıköy Konsilinde (451) alınmıştır. Bu karar, İstanbul Konsiline alınan kararın teyidi mahiyetindedir. Burada da İstanbul ve Roma’nın idari konumu göz önünde bulundurulmuş ve şöyle açıklamıştır: “Yeni Roma’nın çok mukaddes tahtına, İmparatorluk hükümetinin ve senatonun huzuru ile şerefyan olan ve Eski Roma’nın sahip olduğu aynı imtiyazlardan istifade eden bir şehrin, Kilise hususlarında dahi yükseltilmesi ve hemen Roma’dan sonra gelen bir mevki işgal etmesi lazım geldiği mülahazası ile müsavi hukuk bahşetti.”<sup>56</sup> Aynı madde ile, İstanbul Piskoposuna, Pontus, Asya ve Trakya Papazlarını tayin etme hakkı da tanınmıştır.<sup>57</sup>

Kadıköy Konsilde bu kararın alınmasına rağmen bu karar konsile katılan 500 piskopostan yalnızca 200’ü tarafından imzalanmıştır. Roma Kilisesinin delegeleri, bu durumu ileri sürerek söz konusu karara itiraz etmiş, Papa’nın da kabul etmek istememesi üzerine karar ancak İmparatorun baskısı ile bu şekilde çıkmıştır. Burada, Sezaropapizm etkili olmuştur.

Doğu Kilisesi papazları, İstanbul Piskoposunun konumunu yükseltmeye dini alt yapı oluşturmak için sürekli gayret göstermişlerdir. Bu çerçevede 525 yılında, Procope adındaki bir papaz, Bizans Patrikliğinin Havari Aziz Andre tarafından kurulduğunu ilk Pastörünün Stahis olduğunu ve bundan Pavlus’un

54 Jugie, age., 10.

55 Vasiliev, age., I/100; Jugie, age., 11.

56 Vasiliev, age., I/131.

57 Vasiliev, age., I/131; Jugie, age., 11-13.

Romalılara Mektubu'nda bahsedildiğini<sup>58</sup> ileri sürmüştür. Procope'un ortaya attığı bu iddia, çok çabuk yayılmış ve XII. Yüzyıldan itibaren, Bizans geleneğinde yerini almıştır.<sup>59</sup>

İstanbul Kilisesi'nin, Roma Kilisesi ile olan rekabeti, aynı zamanda Doğu'daki diğer Patriklikler üzerinde üstünlük kurma anlamı da taşıyordu. İstanbul Kilisesi'nin bu çerçevede yaptığı teşebbüslerinden birisi de İstanbul Patriği IV. Jean'ın kendisine ve kendisinden sonra gelecek Patriklere "Ökümenik (Evrensel) Patrik" ünvanını vermesidir.

IV. Jean, kendisine bu ünvanı, 588 yılında İstanbul'da, Antakya Patriğine karşı yapılan bir suçlamayı görüşmek üzere toplanan sinodda başkanlık yaptığında vermiştir.<sup>60</sup> İstanbul Patriğinin Antakya Patriğini mahkeme eden sinoda başkanlık etmesi bir bakıma, Doğu Patriklerinin üzerindeki otoritesini tasdik mahiyeti taşımıştır. Bu durum, o dönemde artık başkent olmayan Roma'nın Patriği tarafından, elinde bulundurduğu birincilik yetkisini almaya yönelik bir girişim olarak değerlendirilmiştir. Çünkü Kadıköy Konsili kararına göre, sivil idare bakımından İstanbul'un başkent olduğu tasdik edilmişti. Birinciliklerinin elden gideceği endişesiyle Papalar II. Pelage ve Büyük Gregoir, IV. Jean'dan bu ünvanı kendisine yakıştırmaktan vazgeçmesini istemişlerdir. Ancak İstanbul Patriği onların bu isteklerini hiç dikkate almamıştır.<sup>61</sup>

İstanbul Patriklerinin kendilerini diğer Patrikler arasında ön plana çıkarma gayretleri, VII. Yüzyılda da devam etmiştir. 691 yılında Bizanslı papazlar, kutsal sarayın büyük salonunda toplanarak, V. ve VI. Ökümenik konsillerinin kilise disiplini ile ilgili maddelerini tamamlamak istemişlerdir. Trullo konsili olarak adlandırılan bu toplantıda, Bizans'ın kilise geleneği esas alınmış, Roma Kilisesi de istisna edilmeden bütün kiliseler için uyulması gereken kurallar tespit edilmiştir. Bu kurallar içinde, Roma Kilisesinde uygulamaların aksine kararlar da bulunmakta idi. Mesela bu toplantıda, rahiplerin evlenmesinin yasak olmadığı, kararı alınmış ve Roma'da uygulanan Cumartesi orucu resmen

58 "Mesih'te arkadaşımız Urbanus'a sevgilim Statis'e selam edin" (Pavlus'un Romalılara Mektubu, XVI/9.)

59 Jugie, age., 22.

60 Bkz. Andre de Ivanka, "Orient et Occident", İrenikon, Belgique 1932, IX/409-421.

61 Jugie, age., 22-23; Melia, agm, 347.

bid'at ilan edilmiştir. <sup>62</sup> Bizans papazları, bu hareketleri ile kendilerine Evrensel Kilise'nin kanun koyucuları yerine koymuş; hatta, Roma Kilisesini bile bağlayıcı kararlar almışlardır. Trullo Babaları bu konsili, VI. Ökümenik konsilin devamı olarak takdim etmişler ve sözkonusu kararların uygulanması için bizzat İmparator bile devreye girmiştir. Ancak İmparator II. Justinien'in çaba, teşebbüs ve tehditleri Roma Kilisesinin kabul etmesine yeterli olmamıştır. <sup>63</sup>

### Lisan Farklılığından Dolayı Ortaya Çıkan Karşılıklı Bilgisizlik ve Yanlış Anlamalar

Doğu ve Batı Kiliselerinin ayrılmalarında lisan farklılığının da etkisi olmuştur. Kilise'nin ilk dönemlerinde Grekçe, Hıristiyanlar arasında önemli bir yer tutmuştur. İlk dönem Hıristiyanları, Eski Ahid'in Yunanca tercümesini biliyorlardı. Yeni Ahid de kitleler arasında Yunanca olarak yayılmıştı. Ayrıca Batı'da da Hıristiyanlaştırmanın birinci dili Yunanca olmuştur. <sup>64</sup> II. Yüzyılda Roma Hıristiyanları Grekçe konuşuyorlardı. Lyonlu Aziz İrene, Anadolu'dan gelmiş ve eserlerini Grekçe yazmıştı. Batı Kilisesi, daha sonra Latinize olmaya başlamıştır. <sup>65</sup> Roma kilisesinde Grekçe, III. Yüzyılın ortalarından sonra terk edilmeye başlanılmıştır. Özellikle Kuzey'den gelen Barbarların istilasından sonra Grekçe tamamen bırakılmıştır. V. ve VI. Yüzyıllarda hüküm süren Papalar, hatta Aziz Leon ve Aziz Gregoir gibi ünlü Papalar bile Grekçe bilmiyorlardı. <sup>66</sup>

Grekçe, o dönemde kültür, felsefe ve bilim dili idi. Balkanlar, Anadolu, Suriye'nin ve Mısır'ın büyük şehirlerinde yaşayanların iman ve kültür dili olmuştu. Onlar, Latince gibi ikinci bir dili öğrenmeyi gereksiz görüyorlardı. IV. Yüzyıldan itibaren onlara, Batı'da Augustin gibi büyük ilahiyatçıların bulunduğu hatırlatılınca onlar; "mümkündür, ancak sizde onlardan bir iki tane var bizde ise çok sayıda, büyük ilahiyatçıların hemen hepsi Grek" şeklinde cevap

62 Bkz. Ostrogorsky, age., 129.

63 Jugie, age., 25-26.

64 Maurice Zinovieff, L'Europe Orthodoxe, Editions Publisud, Paris 1994, 32.

65 F. Lovsky, Un Passe de Division Une Promesse d'Unite, Editions Saint-Paul Paris-Fribourg 1990, 52.

66 Jugie, age.,40.

veriyorlardı. İmparatorlar da, başkent İstanbul olduktan sonra, Grek dilinin tesiri ile Latinceyi unutmuşlardır. Kilise'de kültürel olarak IV, V, VI ve VII. Yüzyıllarda Grekçe tamamen hakim olmuştu ve İmparatorların otoritesi altında Grekçe konsil dili olmuştur.<sup>67</sup>

Doğu'da Grekçe tamamen hakim olmasına rağmen Batı'da bunun tamamen zıddı bir durum ortaya çıkmıştı. IV. Yüzyılda, Milanlı Ambroise ve Augustin Grekçe biliyordu. Ancak V. Yüzyılda Grekçe bilenlerin sayısı iyice azalmıştı. Bu yüzden Doğu'daki teoloji ile ilgili tartışmalardan haberdar olamıyorlardı. V. Yüzyılda İstanbul Kilisesi tarafından Grekçe yazılmış bir mektup, Roma'da böyle bir mektubu tercüme edecek düzeyde birisinin bulunamaması nedeniyle aylarca cevapsız kalmıştı. Aynı durum İstanbul için de geçerli idi. Roma'dan Latince gönderilen mektup nazar-ı itibara alınmıyordu. Önemli durumlarda ise tercüme ettiriliyordu. Mesela 431 Efes Konsilinde, Konsil Babalarının çoğu Latinceyi bilmedikleri için Papa'nın mektubunun Latince Grekçeye çevrilmesini istemişlerdir. Yine VI. Yüzyılda, Papa Gregoir'in gönderdiği mektubu Latince Grekçeye tercüme edebilecek eleman bulunamamıştır.<sup>68</sup>

Lisan farklılığı yüzünden taraflar, birbirlerinin yazdığı eserlerden istifade imkanı da bulamamışlardır. Mesela Augustin'in eserleri ancak XIII. Yüzyılda Grekçeye tercüme edilmiştir. Buna karşılık Jean Damascane'nin ve Photius'un eserleri de Latinceye çok geç tercüme edilmiştir.<sup>69</sup> Lisan farklılığı, psikolojik olarak da ayrılığı körüklemiştir. Şarlman'ın tahta geçmesinden iki kuşak sonra Papa'nın Barbarların dilini konuştuğu, bu sebepten de onun hiçbir şekilde Doğu üzerinde Kilise otoritesi ileri süremeyeceği anlayışı ortaya çıkmıştır.<sup>70</sup>

### Filioque Meselesi

Hıristiyanlığın temeli olan teslis inancının formüle edilebilmesi için belirli bir süreç geçmiştir. İznik konsilinde (325) uzun tartışmalar yapıldıktan

67 Lovsky, age., 52-53.

68 Jugie, age., 40.

69 Jugie, age., 42.

70 Bkz. İvanka, agm., 109-410.



sonra bu inanç sistemli bir biçimde tarif edilmiştir. İstanbul konsilinde (381) ise daha önce formüle edilen teslis inancı, geniş bir şekilde izah edilmiş, Kutsal Ruh'un Baba'dan geldiği, Oğul hakkında hiç bir açıklama yapılmadan kabul edilmiştir. Bu formül, Yuhanna İncilindeki; "Fakat benim ismimle Baba'nın göndereceği Tesellici, Ruhulkudüs, o size her şeyi öğretecek, ve size söylediğim her şeyi hatırlınıza getirecektir"<sup>71</sup> ve "Baba'dan size göndereceğim Tesellici, Baba'dan çıkan Hakikat Ruhu geldiği zaman, benim için o şahadet edecektir"<sup>72</sup>. cümlelerine atıfta bulunularak kabul edilmiştir.

Efes konsilinde (431) alınan bir kararda da, eğer her hangi bir kimse İznik konsili kararlarına uymayan bir inanç ileri sürerse bunun geçerli olmayacağı ilan edilmiştir. Kadıköy konsili (451) ve III. İstanbul konsilinde (681) de bu husus tekrar edilmiştir. Hatta İskenderiyeli Chrille, bu konsil kararındaki izaha bir kelime bile ilave edilemeyeceğini ileri sürmüştür.<sup>73</sup>

Yukarıda izah ettiğimiz şekilde konsil kararları ile tespit edilen teslis inancı, Hıristiyanların Pazar ayinlerinde okudukları dualarda da yer almıştır. Ancak III. Toledo konsilinde (589) Ariyusçuluk cereyanının fikirlerine karşı, başka bir ifadeyle mahalli kaygılarla, teslis'teki Oğul uknumunun fonksiyonunu güçlendirmek için Kutsal Ruh'un hem Baba'dan hem de Oğul'dan geldiği kabul edilmiştir.<sup>74</sup> Daha sonra İspanya'da yapılan bütün konsillerde bu formül yer almış ve herhangi bir tartışma yaşanmamıştır. Grekler, uzun süre bu farklılıktan habersiz kalmışlardır. Bu mesele ancak, ikonlar konusunda tartışmalar başladığında ortaya çıkmıştır. Photius problemi zuhur ettiğinde, Doğu ve Batı arasında filioque eki de tartışma konusu olmuştur. Photius, Roma'nın Bulgaristan'daki Misyonerlik faaliyetleri ile mücadele ettiği sırada filioque'u da reddetti. Yazdığı eserle bu eke karşı tezlerini ileri sürdü. Siegel, onun tezlerinin, bugün bile filioque ekine karşı en önemli deliller olduğu görüşündedir. Charlmange, Filioque ekini Doğu'da ikonların yasaklanması veya serbest bırakılma-

71 Yuhanna, XIV/26.

72 Yuhanna, XV/26.

73 J. Deserreux, "L'Union des Eglises au Conciles de Ferrare-Florence (1438-1439)", İrenikon, 1966, Nu:1, XXXIX/68.

74 Bkz. Deserreux, agm., İrenikon, Nu:1, XXXIX/69; Vincent Martin, "Aspect Theologique du Filioque", İrenikon, Belgique 1989, 36.

sı tartışmaları yapılırken, Roma'nın fikrini dikkate almadan kredoya sokmuştur.<sup>75</sup> Papalar, filioque ekine Krallık teolojisi sayarak karşı olmalarına rağmen bunu önlemede başarılı olamamışlardır. Papa III. Leon (öl. 816), kredoya kimsenin müdahale etme hakkının bulunmadığı görüşünde olduğundan filioque ekinin kaldırılmasını istemiş; ancak bu isteğini kabul ettirememiştir. Bununla beraber 1014 yılında, Papa VIII. Benoit, İmparator II. Henri'nin baskısıyla Evharistiya ayini esnasında okunan duaya filioque ekinin konulmasını kabul etmiş ve bu, Batı Kilisesinin resmi görüşü haline gelmiştir.<sup>76</sup>

Grekler, başından beri kredoya bir şey eklemeyi herezi olarak görüyorlardı. Onlar, Yuhanna incilindeki ifadelere dayanarak ilahlığın tek kaynağının Baba olduğunu savunuyorlardı. Onlara göre diğer uknumlar Baba'ya bağlıdır. Kutsal Ruh, Baba'dan gelmek zorundadır. Grekler, bu fikirlerini şöyle açıklıyorlardı: Baba, Oğul, Kutsal Ruh, cevher olarak ilahi tabiata sahip olmada ortak, şahıs olarak ayrıdırlar. Baba'ya has olan "doğurulmamış olmak", Oğul'a has olan Baba tarafından nesebolmak (engendre), Kutsal Ruh'a has olan da "Baba'dan gelmek"tir. Ancak bu terimler, Baba'nın Oğul ve Kutsal Ruh ile ilişkilerini açıklamak için yardım eden işaretlerden başka bir şey değildir. Önemli olan, anlatılamaz üç farklı şahıs, onların birliği ve ilahi Üçlü-Birlik'in biricik kaynağının Baba olmasıdır. Doğu Kilisesinin Babalarına göre bunun nasıllığı bilinemez. Bu konuda ileri sürülecek akli mülahazalar geçerli değildir. Bu Üçlü-Birlik temel sırdır; ancak, insanlığı ve dünyayı aydınlatan ışık buradan gelir.<sup>77</sup> Ayrıca onlar, İstanbul konsili metinlerinin ihlal edilemeyeceğini, ona bir şey ilave edilemeyeceğini de savunuyorlardı.

Filioque konusunda Latinler ile Grekler arasındaki anlaşmazlık, Kilise'nin Doğu ve Batı olarak ikiye bölünmesinin sebebi olmasından dolayı, daha sonra birleşme için yapılan toplantılarda tartışılan konuların da başında gelmiştir. Günümüzde de Ökümenik çalışmaların en önemli konularından birini filioque konusu teşkil etmektedir. Ferrare-Florence konsilinin (1439-1445) Ferrare oturumunda Latinler, filioque'un kredoya bağlanmasının bir katma değil, Ariyanizme karşı İspanya'da ve Gaule'da, Baba'nın ve Oğul'un aynı cevherden

75 Bkz. Lovsky, age., 59.

76 Deserreux, İrenikon, agm., Nu:1, XXXIX/69; Behr-Siegel, 96.

77 Behr-Siegel, agm., 4-5.

olduğunun iyi anlaşılabilmesi için bir açıklama olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak Grekler, filioque'un açıklama değil katma olduğu üzerinde ısrar etmişlerdir.<sup>78</sup>

Florence oturumunda ise Grekler, Kilise doktorlarının ve kutsal metinlerin, teslis'te sadece bir prensip veya menşe olduğunu, Baba'dan sadece Kutsal Ruh'un çıktığını, Oğul'un generation ile geldiğini kabul ettiklerini, dolayısıyla Latinlerin bu ekle gerçeğe aykırı düşüncede olduklarını ileri sürmüşlerdir. Onlar, Kutsal Ruh'un hem Baba'dan hem de Oğul'dan çıktığını söyleyerek ona iki menşe atfetmiş olmaktadır. Bu da herezidir, gerçek imanı yerleştirmenin tek yolu filioque'u ortadan kaldırmaktır.<sup>79</sup>

Greklere sözcüsü Efesli Marc'a göre birlik, Doğu Kilisesinin Batı Kilisesine dönmesi değil, Batı Kilisesinin Doğu'da muhafaza edilen dogmalara dönmesi ile sağlanabilecekti. Efesli Marc, Latinleri tam olarak heretik görüyordu. Latinler ise, Kutsal Ruh'un Baba'dan ve Oğul'dan iki prensip olarak geldiğini söylemenin heretiklik olduğunu düşünüyorlardı. Halbuki onlar da teslis'te sadece tek prensip kabul ediyorlardı ve o da Baba'dır. Onlara göre Kutsal Ruh, Baba'dan ve Oğul'dan bir prensip ve bir eylem olarak gelir.<sup>80</sup>

Yukarıda izah ettiğimiz şekilde konsillerde yapılan tartışmalar, teolojik açıdan hiç bir ilerleme sağlamamıştır. Bununla beraber, Grekler toplantıyı bırakamamışlardır. Çünkü onlar, çok kritik durumda idiler. Türklere karşı Batı'lıların desteğini alabilmek için bu konsilde anlaşmak ve birliği sağlamak zorunda idiler. Nitekim bu konsilde, siyasi gücün baskısı ile, Grek ve Latin Babaların Kutsal Ruh'un gelişi konusundaki yorumlarında derin farklılıkların bulunmadığı karara bağlanmıştır.<sup>81</sup> Batı'da, "Kutsal Ruh'un Baba'dan ve Oğul'dan", Doğu'da ise "Oğul yoluyla Baba'dan" geldiğinin benimsendiği, bu tarzdaki anlayışların herezi olmadığı kabul edilmiştir. Ayrıca konsil kararlarında, filioque'un özel tarihi sebeplerden dolayı kredoya eklendiği de yer almıştır.<sup>82</sup>

78 Deserreux, agm., İrenikon, Nu:2, XXXIX/195.

79 Deserreux, agm., İrenikon, Nu:2, XXXIX/195.

80 Deserreux, agm., İrenikon, Nu:2, XXXIX/195.

81 Zananırı, age., 193.

82 Deserreux, agm., İrenikon, Nu:2, XXXIX/195.

Konsilde, birleşmenin sağlandığı açıklanmasına rağmen, Efesli Marc ve onu destekleyenler, imza törenine katılmamışlardır. Hatta Efesli Marc, İstanbul'a İmparator'dan önce gitmiş ve sağlanılan birlik aleyhinde çalışmalarına başlamış ve halkın büyük bir çoğunluğunu yanına çekmiştir.<sup>83</sup> Bu yüzden, konsil sonrası İstanbul'a dönen Grek heyetinden çok azı imzasını kabul etmiştir. Çünkü İstanbul'da Latinler aleyhinde kamuoyu oluşmuş durumda idi. Halk arasında, 1204 yılındaki Haçlı Seferi esnasında Latinlerin yaptığı zulümler ve onları Latinleştirebilmek için başvurulan yollar anlatılıyordu. Halbuki tehlike olarak görülen Türkler, ele geçirdikleri yerlerde Ortodoksiye saygı göstermişler, halkın dini inanışlarına karışmamışlardı. Bundan dolayı Türklerin Latinlere tercih edilmesi gerektiği inancı yayılmıştı.<sup>84</sup> Bütün bunların yanında, birlik lehine oy kullananların beklentileri de gerçekleşmemişti. Bir türlü Batı'dan beklenen takviyeler gelmiyor, onlar da birlik yönündeki fikirlerinde ısrar edemiyorlardı. Nitekim bu havanın etkisi ile, 1448'de İstanbul'da bir konsil toplanarak Florence konsilinde alınan kararları iptal etmiştir.<sup>85</sup> Daha sonra da bu konu ayrılık sebebi olarak yüzyıllarca kalmıştır. Filioque konusu, ancak Ökümenik Hareketin ortaya çıkması ve II. Vatikan konsilinde alınan kararlar ile tekrar iki Kilise'nin gündemine girmiştir.

## KAYNAKÇA

- Barker, O'nun İzinde, İstanbul 1985.  
 Behr-Siegel; Elisabeth, "Le Schisme de 1054, Origines, Consequences, Perspectives Nouvelles," Supplement au SOP, Paris 1984.  
 Bılıoud; Jean-Michel, Histoire des Chrétiens d'Orient, Editions l' Harmattan, Paris 1995.  
 Burgstall; Baron Joseph, Osmanlı Devleti Tarihi, (çev. Mehmet Ata Bey), Üçdal Neşriyat, İstanbul 1983.  
 Challaye; Felicien, Dinler Tarihi (çev. Semih Tiryakioğlu), Varlık Yayınları, İstanbul 1963.

83 Dvornik, age., 58-59.

84 Deserreux, agm., İrenikon, Nu:2, XXXIX/211-212.

85 Dvornik, age., 59.

- Clement; Marc**, "L' Apparition du Patriarcat dans L'Eglise", Proche - Oriente Chretien, Jerusalem 1966.
- Deserreux; J.** "L'Union des Eglises au Conciles de Ferrare-Florence (1438-1439)", İrenikon, 1966.
- Dvornik; Francis**, Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a (çev. Mehmet Aydın), TTK Basımevi, Ankara 1990.
- Gündüz; Şinasi**, Din ve İnanç Sözlüğü, Vadi Yayınları, Ankara 1998.
- İvanka; Andre de**, "Oriente et Occident", İrenikon, Belgique 1932.
- Lemerle; Paul**, Histoire de Byzance, PUF, Paris 1948.
- Lovsky; F.** Un Passe de Division Une Promesse d'Unite, Editions Saint-Paul Paris-Fribourg 1990.
- Martin Jugie;** Le Schisme Byzantin, Aperçu Historique et Doctrinal, Paris 1941.
- Martin; Vincent**, "Aspect Theologique du Filioque", İrenikon, Belgique 1989.
- Ostrogorsky; George**, Bizans Devleti Tarihi, (çev. Fikret İşıltan), TTK Basımevi, Ankara 1991.
- Roche; J.**, "Conciles, Empereurs et Papes", Proche Orient Chretien, Jerusalem 1978.
- Sarıkcıoğlu; Ekrem**, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, İstanbul 1983.
- Ünver; Günay -Harun Güngör**, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi, Ocak Yayınları, Ankara 1997.
- Vasiliev; A.**, Bizans İmparatorluğu Tarihi (çev. Arif Müfid Mansel), Ankara 1943.
- Zananrı; Gaston**, Histoire de L'Eglise Bizantine, Nouvelles Editions Latines, Paris 1954.
- Zinovieff; Maurice**, L'Europe Orthodoxe, Editions Publisud, Paris 1994.



Mehteran Bölüğü (Hünernâme)

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5

## Kitap Tanıtımı

Franz Roshental, *İlmu't-Târih İnde'l-Müslimîn*, Arapça'ya çev. Dr. Salih Ahmed el-İlî, 2. baskı, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1983, XVI+860 ss.

Bu eser Franz Roshental'in "A History of Historiography" adlı eserinin Arapça'ya çevirisidir. Eserin İngilizce; adı "tarihçiliğin tarihi", Arapça adı ise; "Müslümanlarda tarih ilmi" anlamına gelmektedir. Bu çalışmada İslam tarihinin geçmişten günümüze geçirdiği evreler birer birer incelenmiş ve bunlarla ilgili örnekler verilerek konunun aydınlanmasına büyük katkıda bulunulmuştur. Eserin önemine binaen tanıtımını biraz geniş tutmak, diğer ifadeyle özetlemek istiyoruz. Böylece bir yandan kitabı tanıtırken, diğer yandan da İslam tarihçiliğinin tarihi gelişimini ortaya koymuş olacağız.

Eserde içindekiler kısmından sonra mütercimim önsözü yer almaktadır. Burada Arapların tarih ilmine önem veriş sebepleri kaydedilmekte ve bunlar arasında soy seçeresi, Kur'an'da tarihi olayların yer alması gibi nedenler sayılmaktadır. Ardından Arap olmayanlar döneminde ortaya çıkan duraklamadan sonra, XIX. asrın sonlarından itibaren tarihçilik sahasında tekrar bir canlanma görüldüğü öne sürülmektedir. Buna Arap tarihçilerden kurulu bir komisyon tarafından yazılan *Ma Esheme bihi'l-Arab fi Dirâseti't-Târih fi Mieti's-Seneti'l-Ahîra* adlı eser örnek verilmektedir. Aynı dönemde Batı'da da İslam tarihine ilgi uyandırdığı ve Wüstenfeld, Brockelman, Roshental gibi müsteşriklerin

yetiştigi kaydedilmektedir. Daha sonra Ahmed Emin, Ahmed Şelebi gibi Arap tarihçileri ve eserlerinden bahsedilmektedir. Ancak, bütün bunlar arasında Franz Roshental'in tanıtacağımız eserinin farklı bir yeri bulunduğu belirtilmektedir.

Eserin sunuş bölümünde, müellif yardım gördüğü kişi ve kurumlardan söz ettikten sonra, kitabın bölümleri hakkında bilgi vermektedir. İki ana bölümden oluşan eserin birinci bölümünde tarih ilmi hakkında söylenenleri ve yorumları aktardığını ifade etmektedir. İkinci bölümde ise Kâfiyeci'nin *el-Muhtasar*'ını, Sehâvî'nin *el-İ'lân*'ını ve Taşköprüzade'nin *Miftâhu's-Saâde*'sini kaydettiğini vurgulamaktadır. Dipnotlarda ne gibi kısaltmalar yaptığını göstermekte ve yararlandığı bazı eserleri tanıtılmaktadır. Daha sonra tarih ilmi hakkında Batı dillerinde yazılmış kitapların bir listesini sunmaktadır.

İki kısımdan oluşan eserin birinci kısmının (9-277ss.) ilk bölümü (9-28ss) "tarih ve tarih ilmi hakkında giriş değerlendirmeleri" adını taşımaktadır. Burada kitabın hedefinin yalnızca bir ümmete veya devre ait tarihçilerin tarih yazımı hakkındaki düşüncesini ve ilmi çalışmalarının gelişimini açıklamak olduğu anlatılmaktadır.

Bu kısımda yer alan konulardan "İslâmî ve modern anlamda tarih düşüncesi" başlığı altında, Müslümanların kullandığı *tarih* kelimesinin kökeni ve bugün kazandığı mana incelenmektedir. Bu kelimenin aslının Güney Arabistan olduğu belirtilmekte ve Hicri takvimin Yemenli Ya'la b. Ümeyye tarafından Hz. Ömer'e tavsiye edilmesi buna delil gösterilmektedir. Gün, ay ve yılın bilinmesi anlamına gelen bu sözcüğün daha sonra *tarih kitapları* manası kazandığı ve *tarih* adı geçen ilk eserlerin *terâcim* kitapları olduğu hatırlatılmaktadır. Olayları yıllara göre anlatan kitaplar ile birlikte *tarihin* anlamının da geliştiği ifade edilmektedir.

XIV. ve XV. asırlardan itibaren İbn Haldun, Makrizî, Kâfiyeci, Sehâvî gibi Müslüman tarihçilerin *tarih* ve *tarih bilimini* tanımlamaya ihtiyaç duyduğu vurgulanmaktadır. Bu tanımlamalarda insan ve zamanın, *tarihin* temel unsurları olarak gösterildiği belirtilmektedir.

"Esas ve çevre" başlıklı ikinci bölümde (29-93ss.) ilk olarak, İslam öncesi Arap yarımadasındaki tarihi ortam ele alınmakta ve bu dönemden bahseden İslâmî kaynaklarda geçen önemli hadiselerin bazı şahısların tarihlerinden nakledildiği ifade edilmektedir. Bunlar arasında adı miladı 328 yılına kadar geriye giden İmrü'l-Kays ve geçmiş 578'e dek uzanan Şurahbil'den söz edilmektedir.



Cahiliye dönemi tarih kültürü hakkında en önemli belgelere *eyyâmu'l-Arab* ve *ensab* ilminin sahip olduğu açıklanmaktadır. Ancak, söz konusu ilimlerin doğrudan tarih ilminin şubesi olmadığı hususuna işaret edilmektedir. Bu bağlamda birbirini tamamlayıcı nitelik taşıyan nesir ve şiirlerden oluşan ve daha ziyade edebiyatın alanına giren *eyyâmu'l-Arab*'ın, bir takım tarihi olayları da içerdiğine dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla onun İslam tarihi biliminin yapılanmasında şekil ve sanat yönünden önemli bir rol oynadığı öne sürülmektedir. Temel hedefi tarih olmadığı kuvvetle muhtemel bulunan *Ensabın* da, bazı tarihi özellikler taşıdığı ifade edilmektedir. Yani küçük topluluklar arasındaki soy ilişkilerinin *ensab* ilmi tarafından tespitinin ve bu işin siyasi kitlelere kadar uzanmasının, tarih düşüncesine götüren bir yol açtığı belirtilmektedir.

Müslümanlarda tarih anlayışının yerleşmesinde Güney Arabistan halkının payı bulunduğu, nitekim Yemen'den alınan kameri takvimin bunun bir göstergesi olduğu zikredilmiştir. Fakat bu bilgi ve belgelerin o bölgede tarihin bir bilim olarak mevcut bulunduğuna yeterince işaret etmediği, mevcut tarih şuurunun da oradaki Yahudi ve Hıristiyanlardan kaynaklandığı iddia edilmiştir. Ayrıca, onlardan memleketlerini fetheden Müslümanların da tarih şuru hususunda etkilendiği öne sürülmüştür.

Bu değerlendirmelerden sonra, Resulullah'ın tarihe bakışı üzerinde durulur. Çünkü o, İslam tarihinin ortaya çıkışında rol oynayan en önemli şahıstır. Onun getirdiği Kur'an'da geleceğin tarihinin, geçmişin tarihi gibi anlatıldığı ifade edilir. Peygamberler zincirinin bir halkası durumundaki Hz. Muhammed (s.a.s.)'in, tarihi olayların bir sonucu olduğu açıklanır. Kur'an'ın çeşitli kavimlere peygamberler gönderilmesinden ve onların mücadelelerinden, Rum-İran olayı gibi çağdaş hadiselerden bahsetmesinin, Müslümanları tefsir yaparken tarihi konular üzerinde daha derin araştırmalar yapmaya sevk ettiği belirtilir. Böylece Kur'an ve Resulullah'ın İslam tarihinin gelişmesinde nasıl bir rol oynadığı ortaya konulmaktadır.

Daha sonra "Müslümanlar arasında ilim ve terbiyede tarihin yeri" konusuna geçilmektedir. İslam medeniyetinin insanlık düşünce tarihinde gerçekleşen olayların en büyüğü olduğu ve IX. asırda olgun bir medeniyet haline geldiği ifade edilmektedir. Fakat tarihin müstakil bir ilim olarak, ancak modern dönemlerde ortaya çıktığı; Kindî, İbn Sina, Fârâbî gibi filozof bilginlerin ilim-

lerin taksimi ile ilgili kitaplarında tarihe bir bilim olarak yer verdiği belirtilmektedir.

Hız. Peygamber'in doğumu, gazveleri, günlük davranışları, halifelerin fetihleri, çeşitli fitne ve karışıklıklar, Pers hükümdarlarının haberleri vb. X. asrın tarih konuları arasında sayılmaktadır. XI. yy. da İbn Hazm'ın Merâti-bu'l-Ulûm, XII. yy. da ise Fahreddin er-Râzî'nin Câmîu'l-Ulûm adlı eserlerde tarihi İslami ilimler içinde saydığından söz edilmektedir. XIV. asıra gelince, Muhammed b. Mahmud el-Amuli'nin Nefaisü'l-Funun fi Arâisi'l-Uyûn adlı eserinde tarih için "ilmü't-tevarih ve's-Siyer" başlığını kullandığı ve bundan sonra onun müstakil bir ilim olmaya yöneldiği belirtilmektedir. Kafiyeci'nin 1463 yılında el-Muhtasar fi İlmi't-Tarih ve es-Sehavi'nin 1492'de el-İ'lan bi't-Tevbih limen Zemme't-Tarih adlı eseri kaleme aldığı; onların birinci dereceden din bilgini olmalarına rağmen; tarihi, hadisin bir parçası gibi görmediği kaydedilmektedir.

Ancak, yine de bu dönemde tarihin genel kültürün bir parçası şeklinde değerlendirildiği, nitekim İbn Hacer'in okuttuğu Mu'cemü'l-Müfehres'in bu hususa güzel bir misal teşkil ettiği savunulmaktadır. Ayrıca bu asırlarda sultanların ve ileri gelenlerin, çocuklarının siyaseti öğrenebilmeleri için onlara tarih ve siyer hocaları tuttuğu nakledilmektedir. Muktedir'in oğulları Harun ve Ahmed'in terbiyesi için görevlendirilen Sulu'nun; fıkıh, şiir, lügat kitapları yanında ahbar kitaplarından da ders vermesi bu duruma örnek gösterilmektedir. Tarih yazarı olan bir kimsenin Müslüman, Fars ve Rumların tarihini bilince zirveye ulaşmış sayıldığı; yine âlimlerin bir çoğunun, tarih bilgisine sahip bulunduğu bir işareti olarak, edip lakabını taşımaya arzuladığı kaydedilmektedir.

"Müslüman tarihçi" başlığı altında Belâzurî gibi Abbasiler döneminde yaşamış Müslümanların genellikle ya geçimlerini temin veya makam ve mevki elde etmek için tarihle meşgul olduğuna dikkat çekilmiştir. Bunlar arasında devlet adamı ve kadı olan İbn Haldun gibilerin yanısıra, İbn Hacer gibi din bilgini olan tarihçilerin de bulunduğu vurgulanmıştır.

Saray çevresindeki tarihçilerin sultanı kızdıracak bir haberi kitaplarına alamadığı, aksi takdirde cezalandırıldığı nakledilmiştir. Nitekim Fatımi Hali-fesi Aziz'in sarayında yaşayan Muhammed b. Abdullah el-İtki'nin, yazdığı tarih kitabında Emevîler ve Abbasîleri övücü nitelikte bazı rivayetlere yer verdiği için, sekiz sene evinde hapsedildiği hatırlatılmıştır.

"İslam tarihi biliminin ana biçimleri" başlıklı üçüncü bölümde (95-138ss.) ilk olarak haberin tarihi üzerinde durulur. Onun İslam tarihi biliminin en eski şekli ve uzunluğunun genelde bir kaç sayfa olduğundan, ayrıca kısasu'l-eyyamın bir nevi devamı niteliği taşıdığından bahsedilir. Haber adı verilen bu tarih yazım şeklinin üç önemli özelliğine işaret edilir. Bunlardan birincisi olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisinin aranmadığıdır. İkincisi haberin kısa hissi hikayeler özelliği taşıyan ve bir takım iz bırakmış hadiselerden teşekkül eden kısasu'l-eyyamın bir devamı olduğudur. Üçüncüsü ise şiirlerin haber içinde bir belge gibi kullanıldığıdır.

İslami dönemde haber türündeki ilk tarih kitabının nerede yazıldığı konusunda sağlıklı bir bilgiye sahip bulunmadığımız belirtilir. İlk yıllarda sözlü rivayetlerin kaleme alındığı, ancak bunların örneklerinin elimize geçmediği üzerinde durulur. Abbasiler döneminde tarihi olayları konu alan kısa risalelere dayanarak geniş açıklamalı ve belirli bir hadise üzerine yazılmış tarih kitaplarının ortaya çıktığı ifade edilir. Ali b. Muhammed el-Medâini'nin fütühat ve biyografi türünde eserler yazdığı fakat hiçbirinin elimize ulaşmadığı kaydedilir.

Haber tarihi hakkında verilerin bilgilerden sonra yıllara göre tarih yazımı konusuna geçiliyor. Bu metotla yazılmış elimizdeki en eski eserin Taberi Tarihi olduğu ifade ediliyor. Ancak, ondan önce aynı üslupta başka tarih kitaplarının da yazıldığı anlatılıyor. Nitekim Taberi'den önce Ebu İsa b. el-Müneccim'in Tarihu Sini'l-Alem adlı kitabı telif ettiği belirtiliyor. Ayrıca, Umare b. Vesime'nin de IX. asırda benzer bir eser yazdığı üzerinde duruluyor.

Yıllara göre tarih yazımı usulünün Müslümanlara Irak'tan, İran'dan ya da Bizans hakimiyeti altında yaşayan Suriyeli Süryanilerden mi geçtiği konusu tartışılıyor. İslam'ın ortaya çıktığı asırda İoannes Malalas ve benzerlerinin eserlerini yıllara göre tertiplemediği, dolayısıyla da Müslümanların bu konuda onlardan esinlenmiş olabileceği kanaatine varılıyor. Ardından Taberi, Fergani, Hemedâni gibi klasik dönem İslam tarihçileri ve eserleri hakkında bilgi veriliyor. Yıllara göre tanzim edilmiş bir tarih eserinde en değerli kısmın çağdaş olayların anlatıldığı bölüm olduğu açıklanıyor. XIV. ve XV. yüzyıllarda yazılan yıllıklarda hadiselerin cereyan ettiği ay ve günler dahi büyük bir titizlikle tespit edilirken, daha öncekilerde bunun tam olarak gerçekleştirilemediği belirtiliyor.

Daha sonraki asırlarda, birkaç yıllık olayların bir arada kaydedildiği, söz gelimi Zehebi'nin Tarihu'l-İslam adlı eserinin siyer bölümünde, "hicretin bi-

rinci yılından onuncu yılına kadar ki olaylar" şeklinde değişik bir ayırma gittiği açıklanıyor. İbn Hacer ve Makrizî gibi tarihçilerin ise, normal bir insan ömrü uzunluğu anlamı taşıyan karn esaslı bir taksim yaptığı zikrediliyor. XIII. yy. dan itibaren karn kelimesinin asır anlamında kullanılmaya başladığı açıklanıyor. Nitekim Futî'nin ed-Dürerü'n-Nasia min Şuara'l-Mieti's-Sabia, Seha-vi'nin ed-Dav'ul-Lami' fî Ricali'l-Karni't-Tasi' adlı eserleri buna örnek veriliyor.

"Tarihi dönemlerin tedvininde ikinci tarz" başlığı altında önce devletler tarihi üzerinde durulmaktadır. İlk dönemlerde tarih deyince, yönetimi elinde tutan aile ile ilgili işlerin anlaşıldığı ve bunun İran medeniyetinin tesiriyle gerçekleştiği öne sürülmektedir. Abbasi Devleti hakkında ilk defa Muhammed b. Salih b. Mehran en-Nitah'ın telifte bulunduğu belirtilmektedir. Emevi Devleti ile ilgili ilk telifin ise Avane b. Hakem el-Kelbi'nin Kitabı Siyreti Muaviye ve Beni Ümeyye adlı eseri olabileceği belirtildikten sonra, onun adının Tarihu'd-Devleti'l-Emeviyye olma ihtimali de bulunduğu göz ardı edilmemektedir.

İslam öncesi hakkındaki bilgilerin çoğunun ehl-i kitap kaynakları ile takvim kitaplarından alındığı haber verilmektedir. Nitekim Biruni'nin selevkî takvime göre yazdığı eserleri buna örnek gösterilmektedir. Ya'kubi, Hamza el-İsfahani ve Ebu'l-Fida gibi tarihçiler, Hıristiyan-Yahudi kaynaklarından genellikle sahih kabul edilebilecek olanları tercih ederken, bazı Müslüman tarihçilerin Vehb b. Münebbih gibi hayalcilerden faydalandığı kaydedilmektedir. Yine Taberî ve Dîneverî gibi tarihçilerin, İslam öncesi dönemle ilgili konularda devletler ve milletler arasındaki kronolojik ilişkileri dikkate aldığı belirtilmektedir.

Yukarıdaki bilgilerin ardından "on, yirmi ya da kırk yıl şeklinde tanımlanan tabakalara göre taksim" konusu üzerinde durulmaktadır. İbn Sa'd'ın Tabakât'ında görüldüğü gibi, bu türde bir bölümlemenin ilk defa önemli hadis ravileri için yapıldığı veya Zehebî'nin Târîhu'l-İslam'ındaki gibi olayların tasnifinde uygulandığı ifade edilmektedir. Yine övünme maksadıyla buna bölgesel ayırımların da eklendiği kaydedilmektedir. Zira İbn Sa'd'ın eserinde, sahabilerle ilişkileri olduğundan, Kûfeliler ve Basralılar ile ilgili bölümlerin de bulunması örnek verilmektedir. Ancak hakkında bilgi edinilmek istenilen şahsın biyografisinin bu eserdeki yerinin bilinmesi gerektiğine dikkat çekilmektedir.

"Ensaba göre düzenleme" konusunda ise, tarihle ve eski eserlerle VIII-IX. yy. larda soy bilginlerinin ilgilendiği nakledilmektedir. Ünlü aileler aynı zamanda siyasi liderler olduğundan, ensab kitaplarının özellikle Belâzurî döneminden itibaren İslam medeniyet tarihinin ayrılmaz bir parçası haline geldiği belirtilmektedir. Buna örnek olarak İbn Meymun'un el-Müşeccer'inden ve Ebu'l-Hasen Muhammed b. el-Kasım et-Temimî'nin el-Fer'u ve 'x-Şecer'inden bahsedilmektedir.

"Tarih kitaplarının içerikleri" başlıklı dördüncü bölümde (139-181 ss.) ilk olarak soy bilgisine yer verilmiştir. Bu konuda yukarıda sözünü ettiğimiz bilgiler bir nevi tekrar edilmiştir. İkinci olarak biyografik haberler verilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ve Müslümanlar arasında çıkan tefrikalarda rol oynayan bazı kişilerin hayatı ile ilgili yazılan biyografilerin, bu çalışma biçiminin çekirdeğini meydana getirdiği söz konusu edilmiştir. Ayrıca Müslümanların, tarihin akışını bazı önemli kişilerin yönlendirdiğine inananlarından dolayı, onların hal tercümelerini yazdıkları zikredilmiştir. Bu arada Halife Mu'tezid gibi bir takım siyasilerin, biyografilerini yazması için bazı kişileri görevlendirdiği anlatılmıştır. ama biyografik bilgilerin tümüyle doğru kabul edilemeyeceği öne sürülmüştür.

Hal tercümeleleri hakkındaki malumatın arkasından coğrafya ve kozmografya konusuna geçilip buna Ya'kûbî'nin el-Buldân'ı misal verilmektedir. Onun gibi bazı müelliflerin diyar diyar dolaştığı ve gittiği yerlerin sakinlerinden bölgeleri hakkında bilgi aldığı nakledilmektedir. İslâmî fetihlerin genişlemesiyle, Belâzurî'nin Futuhu'l-Büldan'ında görüldüğü üzere, bu tür bilgilerin arttığı açıklanmaktadır. Yine IX. asrın sonuyla X. asrın başında dünyanın yaratılışı hakkında haberler bulunan *mebde'* kitaplarında coğrafya ile kozmografyanın bir arada yer aldığından söz edilmektedir.

Mes'ûdî'den itibaren tarih ve coğrafyanın beraber ele alındığı kaydedilirken, onda bu düşüncenin ortaya çıkışında ve bölgeleri tasvirinde Hıristiyan coğrafyacı tarihçilerin etkisi bulunduğu kabul edilmektedir. Bu tezin ispatı için, çağdaşı olan Said b. Batrik gibi bir takım Hıristiyanların kitaplarından bahsedilmekte, fakat gerçekte coğrafya ile tarihin ayrı birer ilim olduğu açıklanmaktadır.

İlk Müslüman tarihçilerin dünyanın ve İslam öncesinin tarihi hakkında münecimlerden de bilgiler aktardığı hatırlatılmaktadır. Ya'kûbî'nin, eserinde her konunun başında kehanete ve astrolojiye işaret etmesi örnek gösterilmekte-

dir. Ayrıca, astrologların geçmişin gerek kültürünü gerekse tarihini bilmeye çok önem verdiğinden ve IX. ile X. yy. lın eserlerinin bir bölümünde bu çeşit haberlere rastlanıldığından bahsedilmektedir.

Yine felsefi, siyasi, içtimai bilimlerle ilgili eserlerde bazı tarihi olaylara yer verildiği ve İbn Haldun'un bu bilimleri tarihle ilişkili gördüğü üzerinde durulmaktadır. Ayrıca belgeler, herhangi bir maddeye kazınan yazılar, paralar, siyasilerce kaleme alınmış mektuplar, özellikle dini muhtevalı hitabeler İslam tarihinin malzemeleri arasında sayılmaktadır.

Beşinci bölüm (183-240 ss.) "değişik tarih yazım tarzları"nı içerir. Burada ilk olarak dünya tarihlerine işaret edilir. Ya' kûbî, Taberî, Mes'ûdî gibi tarihçilerin eserlerinden ve onlardaki konulardan misaller verilir. Bu tarihçilerimizin eserlerindeki İslam öncesi dönemle ilgili haberleri daha çok ehl-i kitaptan aldıkları ve konularına göre ayırdıkları; hicretten sonrakileri ise, yıllara göre bölümledikleri anlatılır. Fakat Mutahhar b. Tahir el-Makdisî'nin, kitabını onlardan farklı olarak felsefi bir tarzda telif ettiğinden bahsedilir.

İslam dünyasında Müslüman olanların yanısıra Said b. Batrik gibi Hıristiyan tarihçilerin de bulunduğu; eserlerinde İslam öncesi, İsrail oğulları, İmparator İskender, Hıristiyan Roma, Rum ve Fars tarihlerinin yoğunluk kazandığı açıklanır. Ayrıca bu kitaplarda Nesturî ve Mani dinlerine ilişkin tartışmalar ile kilise tarihine önem verildiği açıklanır. Yahudilere gelince, onlar arasında pek tarihçi yetişmediği belirtilir.

Müslüman tarihçi İbn Cevzi'nin ölüm haberlerini diğer olaylardan ayırdığı ve birincisine her bir yılın hadiselerinin sonunda yer verdiği zikredilir. İslam tarihi yazımında takvimlerin kullanılması bir başka gelişme şeklinde gösterilir ve buna Bîrûnî'nin el-Asâru'l-Bâkiye'si örnek verilir. Zehebî ve İbn Kesîr gibi tarihçilerin olayların yanısıra biyografilere de önem verdiği, ancak Zehebî'nin bu ikisini birbirinden ayrı yazmaya özen gösterdiği anlatılır.

Müslümanların dünya tarihi hakkındaki eserlerinin daha çok yüzeysel olduğu ve onların, çeşitli konularda bilgi verme yerine bir konu hakkındaki muhtelif rivayetleri kaydetmeye çalıştıkları öne sürülür. Ancak bu durumun gelişme sürecinde zorunlu bir aşama olduğu vurgulanır.

Mahalli tarih çalışmalarına gelince, onun ilk kaynağının Irak olabileceği ve dünya tarihi yazım tarzından esinlenerek ortaya çıktığı düşünülüyor. Musul, Mısır, Bağdad, Suriye ve benzeri bölgelerin tarih yazarlarından, eserlerinin

içeriklerinden söz ediliyor. Bunlar arasında Ebu Zekeriyya'nın Tarihu Mavsıl, Ahmed b. Ebu Tahir Tayfur'un Tarihu Bağdad'ı örnek veriliyor. Bu kitaplarda onların valilerin icraatları, ileri gelenlerin ölüm tarihleri, ekonomik durum, siyasi olaylar gibi konulara eğildikleri açıklanıyor. Mahalli tarihin bir diğer türü olarak, bölgelerdeki yönetici ailelerin tarihinden bahsedilip, buna Salih b. Yahya'nın Târîhu Beyrut ve Benî Buhter adlı eseri örnek veriliyor. Ayrıca topografya, jeneoloji ile medeniyet tarihini içeren mahalli tarihlerin de bulunduğu ve el-Hemedânî'nin el-İklîl isimli eserinin bu türün güzel bir temsilcisi olduğu belirtiliyor.

Mukaddes beldeleri ziyaretçilere tanıtmak, geçmişleri hakkında bilgi vermek gibi bazı dini maksatlarla yazılan mahalli tarihlerin de bulunduğu açıklanıyor. El-Ezrakî ile el-Fakihî'nin Mekke ve Medine hakkındaki kitaplarının bu türden olduğu kaydediliyor. Bu tarz tarih kitaplarının tabakalara, elifbaya veya ebced harflerine göre düzenlendiğine işaret ediliyor.

"Çağdaş tarihler ve hatıratlar" konusunda, dünya tarihine ilişkin eserlerin bir bölümünün yazıldıkları dönemin olaylarını ihtiva ettiği hatırlatılmaktadır. Ayrıca yöneticilerden çoğunun, devrinin olaylarını yazdırmak için bazı tarihçileri görevlendirdiği vurgulanmaktadır. Zaten orta çağ tarihçilerinin genellikle resmi kişiler olmasının bunu ispatladığı zikredilmektedir.

Resmi tarihçilerin yazdığı kitapların genelde hatıra niteliği taşıdığı ve şahsi mülahazalar özelliğine sahip bulunduğu anlatılmaktadır. Hatta bazılarının günlükler şeklinde kaleme alındığı, zira İmad el-İsfahani'nin el-Berku's-Şâmî'sinin böyle olduğu nakledilmektedir.

"Tarih yazımında kullanılan sanatsal tarzlar" başlıklı altıncı bölümde, (241-255 ss.) haberlerin uyaklı edebi anlatımı konusu üzerinde durulmakta ve Utbî'nin, içinde Gazneli Mahmud'u övdüğü, el-Yemîni adlı kitabı buna misal verilmektedir. Ancak haberleri anlatırken kullanılacak ifadelerden bir bölümü kafiyeye uymayacağından dolayı, olayların böyle bir anlatım biçimiyle tam olarak ortaya konulmasının mümkün olmadığı savunulmaktadır.

Ayrıca tarihi olayların şiir biçiminde de nakledildiği belirtilmekte ve Yahya b. Hakem el-Gazzâl'ın IX. asrın ilk yarısında Endülüs'ün fethi hakkındaki kasidesi buna örnek verilmektedir. Fakat bu şiirlerin hiçbir şekilde tam bir tarihi haber olamayacağına, sadece döneminin tabirini anlamamızı kolaylaştırabileceğine dikkat çekilmektedir.

Yedinci Bölüm (257-266 ss.) "tarihi kısca" başlığını taşımakta ve Arap yarımadasında ortaya çıkıp Müslümanlar arasında yayılan rivayetler ile kıssalar konusunu kapsamaktadır. Bunların daha sonra İslam tarihinden sayılıp, fütûhat ve terâcim kitaplarında fazla miktarda yer aldığı açıklanmaktadır. Bu kıssaların, dini bir özelliğe sahip olduğu için, Müslümanların eğitim öğretiminde büyük bir önem taşıdığı ifade edilmektedir.

"İslam tarih biliminin kıymetinin takdiri" başlığını taşıyan sekizinci ve aynı zamanda birinci kısmın son bölümünde (267-272 ss.) aşağıdaki iki soruya cevap aranmaktadır. İlk soru İslam tarihinin rolü nedir? Bu soruya son derece olumlu cevap verilmektedir. Sözcü elimi Abbasilerin altın çağında tarih kitaplarının, İslâmî uyanışın bir aynası ve Arap olmayan Müslümanlardaki fikri hareketin sonucu olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca biyografi kitapları, insan hayatının bir incelemesi niteliği taşıdığından dolayı, ortaçağ psikoloji kaynakları arasında görülebileceği düşünülmektedir.

İkinci soru, İslam tarihinin batı medeniyeti tarihindeki rolü nedir? Ancak bu soruya olumsuz cevap verilmekte ve hiç bir etkisi bulunmadığı savunulmaktadır. Modern tarih yazımının da yine Batı'nın önderliğinde gerçekleştiği kaydedilerek birinci kısım tamamlanmaktadır.

Eserin ikinci kısmında (273-774 ss.) söz İslam tarihçilerine bırakılmıştır. Fakat Roshental'in eserini Arapça'ya çeviren Salih Ahmed el-İlli bu kısımda bir takım düzenlemelerde bulunmuştur. örneğin kitabın İngilizce aslında sonda yer alan, İslam tarihçilerinden yapılmış Arapça bazı alıntılar birinci kısım içinde ilgili görülen yerlere dağıtılmıştır. Mütercim İngilizce aslında Arapça metinlerin ikinci kısımda toplanmasının baskı zorluklarından kaynaklandığını söyleyerek, bu tasarrufunu gerekçelendirmeye çalışmaktadır. Hangi Arapça metinlerin ilgili yerlere dağıldığı mütercim tarafından eserin başındaki önsözde kaydedilmiştir. Yine ikinci kısmın baş tarafına (273-316 ss.) İbn Nedim'in el-Fihrist adlı eserinde kaydettiği kitapların listesi eklenmiştir. Oysa kırk dört sayfa tutan bu bölüm Roshental'in eserinin İngilizce aslında yer almamaktadır. Zira yazar İbn Nedim'in kitabına, ilmi bir baskısı yapılmadığı gerekçesiyle, eserinde yer vermediğini belirtmektedir.

Yazar tarafından ikinci kısma yerleştirilip mütercim tarafından olduğu gibi bırakılan metinlerden biri (317-370 ss.) Kâfiyeci'nin el-Muhtasar fi İlmi't-Tarih'idir. Ayrıca bu kısma es-Sehavi'nin el-İ'lan bi't-Tevbih limen Zemme Eh-



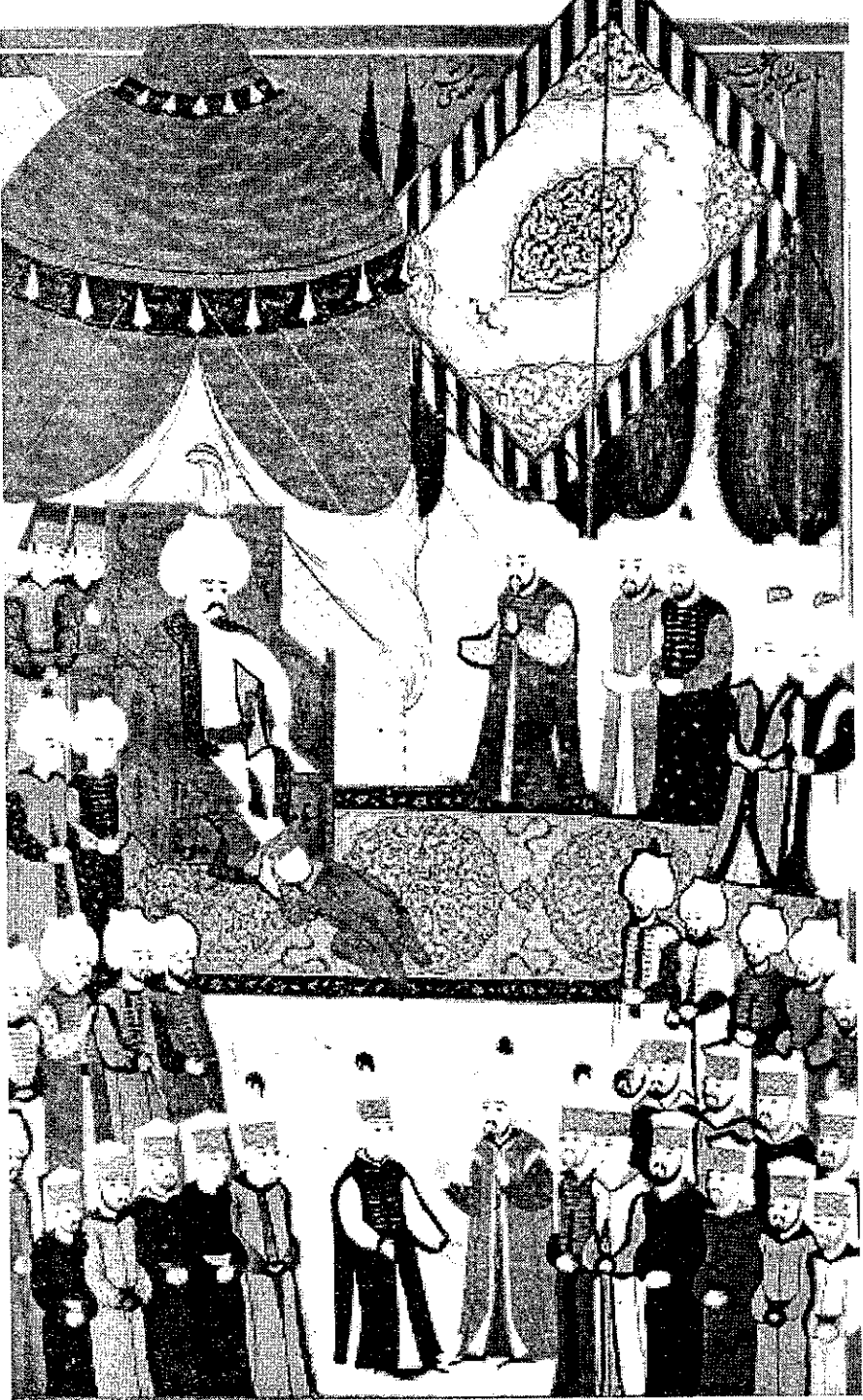
le't-Tarih (371-725 ss.) ve el-Cevahir ve'd-Dürer (727-751 ss.) adlı eserleri eklenmiştir. Yine burada aynı müellifin el-Kavlü'l-Münbî (753-755) adlı eserinden kısa bir alıntı yapılmıştır. Peşinden İbn Hacer'den el-İnbâ' (757-758) isimli eserden küçük bir metin parçası alınmıştır. Son olarak ise esere Taşköprüzade'nin Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde'sinden "tarih bilimi" başlıklı bölüm (759-774 ss.) konulmuştur. Roshental'in eseri bir şahıs isimleri indeksi (775-860 ss.) ile sona ermektedir.

Böylece eserin birinci kısmında İslam tarihçiliğinin tarihi üzerine verilen bilgiler ikinci kısım ile belgelenmeye ve örneklendirilmeye çalışılmıştır. Akıcı ve anlaşılır bir üslupla Arapça çevirisi yapılmış olan eserin, İslam tarihçiliğinin tarihi üzerine yapılan çalışmalar arasında önemli bir yer işgal ettiği görülmektedir. Bu eserin İslam tarihçiliği sahasında uzman bir kalem tarafından Türkçe'ye de kazandırılmasının büyük hizmet olacağı kanaatindeyiz.

Hasan Kurt\*

---

\* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı



Yavuz Sultan Selim'in tahta çıkışı. (Hünernâme)

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5

## Kitap Tanıtımı

### Mısır'da, Osmanlı Devleti Hakkında Çıkan Bir Eser

Kendisine İftira Atılmış Bir İslam Devleti Olan Osmanlı Devleti,  
Prof. Dr. Abdulaziz Muhammed eş-Şennavi, Mektebet el-Enjilo  
el-Mısıryye, Kahire, 1980-1983.

Yazarı, Mısırlı değerli ilim adamlarından Prof. Dr. Abdulaziz Muhammed eş-Şennavi, (Ezher Üniversitesi İnsani Araştırmalar Fakültesi, Tarih Bölümü Başkanı, Modern-Çağdaş Tarih Profesörü) olan bu eser dört ciltten ibarettir (1-4 cilt, 1980, 1983). 1. cildi, 1980'de Kahire Üniversitesi Basımevi'nde basılmıştır. Eserin her cildi, 650 ila 700 sayfa arasında değişmekte ve orta boydadır. Kitabın yazımı 1978'de tamamlanmıştır. Eserin fihristindikileri serdetmeyi yazmaktansa, yazarının önsözünü buraya aktarmayı tercih ettik, zira yazarın -bazı ilâvelerimizle- eserinin içeriğini kendi önsözünde bizden daha iyi anlatacağına kanaat getirerek, bu önsözü aşağıya alıyoruz. Eser Osmanlı Devleti'nin dağılması, Cumhuriyetin kurulması ve Arap devletlerinin şimdiki acınacak parçalanmış durumuna kadar devam eden tarihi süreci içermektedir.

"Sloganımız; kervan yoluna aşama aşama devam eder, arkasından aciz ve kindarlar, birleşip komplolar üretmelerini sürdürürler. "Onlar entrika-

lar üretir. Allah da tedbirini alır, tuzakları en iyi boşa çıkaran Allah'tır". (Kur'an-ı Kerim, Enfal, 8/39).

(Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla)

Allah'ın Resülü Hz. Muhammed (s.a.v) ve sair resuller, peygamberler ve seçkin kullarına, salat ve selam olsun.

Müellifin Önsözü:

Bu kitap; bilimsel, gerçekçi ve tarafsız olarak Osmanlı Devleti tarihini, bazı yönleriyle ele almaktadır. Bundan önce yazdığım bir eserde bu devletin, kuruluşundan 1669 yılında<sup>1</sup> Girit Adası'nın alınmasına kadar geçen sürede, siyasi tarihimizin bazı yönlerini ele almıştık. Bildiğimiz kadarıyla bu devlete yapılan kötöleme ve karalama amacıyla kendisine yöneltilen şiddetli ve acımasız, kinci saldırı ve aleyhindeki kampanyalar, dünyada hiç bir devlete yapılmamıştır. Bu yoğun saldırıları ise, dünyanın iki süper gücü yapmıştır. Bu saldırıları Avrupa emperyalist güçleri, her fırsatta tertipleedikleri oturumlar, bildirimler, -sözde- bilimsel araştırmalarda sürdürmüş ve tarihi yayınları çarpıtarak, işlerine geleni Osmanlı Devleti'ne yüklenerek aleyhinde kullanmış ve yaymışlardır. Bazı Arap tarihçi ve araştırmacılar, cehaletleri veya görmezlikten gelmeleri ya da kinlerinden dolayı bu yanlış ve haksız fikirleri, ne yazık ki kendi yazdıkları eserlerde de tekrarlamışlardır. Böylece bu yanlış fikirler dizini, bir sonraki nesil Arap ve İslam fikir adamlarının akıllarında, Osmanlı Devleti hakkında çok karanlık bir nokta olarak ilişip kalmıştır. Bu yanlış fikirlerin bir kısmı ise; o devletin, reayalarından aldığı -sözde- sürekli ve haksız vergiler, halka yaşattığı sıkıntılar, zulüm ve baskılar; yüreklerinde yer etmiş ve onların mallarına, arazi, mahsul ve davarlarına el koyduğu, geri kalmışlığa sebep olduğu, toplu katliamları yaptığı ve devletin Arap vilayetlerini zorla dünyadan tecrit ettiği; bunların da yoksulluk, cehalet ve hastalıklara yol açtığı ve yaydığını... zannederek, kinle saldıran bu insanlar; devletin, özellikle Arap vilayetlerine yapıcı hizmetler yaptığı için devlete şükran borcu duyulması gereken hizmetlerdir. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin, Arap dünyasını bekleyen ve en ağır tehlikelerle tehdit eden büyük ve uluslararası tehlikeleri göğüslediğini de görmezlikten geldiler. Bu tehlikeler arasında Por-

1 Dr. Abdulaziz Muhammed eş-Sennavi, Modern Asırların Başlangıcında Avrupa, Yayınlayan Dar el-Ma'arif, kahire (1. bsk.), 1969, 1/515-810.

tekizlilerin Doğu denizlerine ulaşması ve böylelikle de Arap yarımadasının doğusuna sinsice sızmaları, önemli askeri bölgelerin musallat olmaları ve defalarca güney kapısından Cidde'yi ele geçirmek amacıyla Kızıldeniz'e sokulma çabaları, oradan da Mekke'ye yürüyerek Kabe-i Şerif'i yıkmayı sonra da Medine-i Münevvere'yi ele geçirmek üzere istilalarına devam etmeleri, orada da Resulullah'ın (s.a.) kabrini deşip tahrip etmek için gayret ettiklerini hatırlamaz oldular. Portekizlilerin Arap yarımadasının Doğusunu istila etmeleri, modern tarihte Arap bölgelerini istila etmek üzere ilk Avrupa askeri haçlı istilasını idi. Sloganları ise: "Ya haç ya top" idi.

Osmanlı Devleti, altı asırdan fazla yaşadı. Osmanlı İslam orduları ise Orta ve Güneydoğu Avrupa'nın geniş bölgelerine yayıldı. Bu bölgeler daha önce hiç bir Müslüman hükümdara kesinlikle boyun eğmemişti. Osmanlı Devleti, İslam adına çarpıcı ve parlak zaferler kazanmış, ellerinde çok sayıda Avrupa devletleri düşmüştür. Avrupa halkı ve hükümetleri, kendi topraklarında basıldıklarını görünce, aniden çıkan bu İslam devleti karşısında şaşkına dönüp paniğe kapılarak, yürekleri korku ile doldu. Bu devlet, Avrupa'daki yoluna devam etme sırasında, Roma papalığının çığırkanlığını yaptığı uluslararası haçlı birleşmeleri ve çok sayıda Avrupa devletinin de katıldığı saldırılara maruz kaldı. Devlet bazan düşmanları ile karşılıklı olarak yenilgiye uğramış ve zaferler kazanmıştır. Avrupa devletleri bu devlete soluklanma fırsatını da vermemiştir. Bütün bunlara rağmen, bu devlet tökezlemesinden kalkıp, kara ve deniz gücünü yeniden yapılandırıyor, toparlanıyor ve zafer dolu mesiresini sürdürüyordu.

Osmanlı Devleti'nin zaman içindeki yaşamını altı asırdan fazla güçlü, adaletli, şanlı ve parlak bir şekilde sürdürmesine karşın, 1. Napolyon İmparatorluğu, imparatorun (1804-1815) taç giymesinden itibaren 11 yıldan fazla yaşayamamış; daha sonra bu imparatorluk 12.6.1815'te İngiliz komutanı Wellington ile Prusya komutanı Blasher'in karşısında; Waterloo Savaşı hezimetini neticesinde yıkılmış ve yokolmuştur. Aynı şey III. Napolyon'un kurduğu ikinci imparatorluk için de geçerli olmuş, o da yıkılmış ve 18 yıl (1852-1870) sonra; 2.9.1870'te, Sedan Savaşı hezimetini arkasından yok olmuştur. III. Napolyon kendi memleketini terkederek, az sayıdaki seçkin adamlarıyla, deniz yoluyla Fransızların klasik sürgün yeri olan İngiltere'ye, gizlice kaçmıştır. Buna rağmen Avrupalı tarihçiler bu iki imparatorun tarihini son derece şanlı, övgü dolu cümlelerle süslerken, Osmanlı

sultanlarını, cahil, barbar, güzel cariyeler ile zevklerine düşkün, Müslüman sultanı" olarak nitelemişlerdir. Doğrusu, Osmanlı Devleti'ni "kendisine iftira atılan bir İslam devleti" olarak nitelemek bizce bu devlet hakkında söylenebilecek en doğru ifadedir.

Osmanlı Devleti tarihi hakkında iftira ve uydurma iddialar bulunuyorsa, bu devletin de tenkit edilecek bazı kusurlarının bulunduğu manasına gelebilir. Zira her devletin lehinde zikredilmesi gereken iyi yönleri olduğu gibi, aleyhinde kaydedilebilen kusurları da vardır. Ancak herhangi bir devletin iyi ve meziyetli yönlerini gözardı ederek, yalnızca kusurlarını zikretmek ne tarih ahlakına yakışır ne de gerçekçi bilimsel bir araştırma olur. Doğruları ortaya çıkarmak için her iki yönü de birlikte zikretmek gerekir. Bu çalışma da, bilimsel tarih araştırmaları prensiplerine uygun olarak bu yönlerin ikisini de ele almaktan kaçınmamıştır.

Bu çalışma, Doğu ve Batı'daki pek çok ve yoğun yönleriyle yeni ve çağdaş tarihi, orta çağlardaki İslam tarihi, teorileri, nizamları, siyasi bilimleri ve umumi uluslararası yasa ve uluslararası ilişkileri kapsadığı gibi, Osmanlı Devleti'ndeki hadımlaştırma ameliyatlarının her iki çeşidi -iki yumurtalık ve penis ile iki yumurtalık = tam/yarım hadımlaştırma- ve yönüyle İslam yasalarının kuralları, çok evlilik, cariyeye seçme ve onlardan Osmanlı sultanlarının nesillerinin dünyaya getirilmesi ve doğumlarından sonra bu cariyelerin kanuni statüleri ve aydın şeriatın belirlediği güçlü, orta ve zayıf yatak gibi yatak çeşitleri ve bu konu ve benzeri konuların ele alınmasını gerektiren çalışmaları kapsamaktadır.

Şunu da söylemek sanırım benim hakkımdır ki, o da bu kitabın bir çok bölümünü yazdığım sıralarda son derece tehlikeli sağlık durumlarından geçmekteydim. Bu çalışmayı tamamlamak hayatımla bir çeşit kumar oynamaktı, zira herhangi bir zihinsel güç sarfetmem yasaklanmış, doktorların sıkı tavsiyesiyle tamamen zihinsel dinlenme hayatı yaşamam gerekmekte ve istenmekteydi. Benim uykumu kaçırın konulardan biri de, bu kitabımı bitirmeden önce öleceğim ihtimali idi. Ancak Allah'ın lütuf ve rahmeti beni sardı ve bu zor sağlık dönemimi atlatabilme ve bu kitabı tamamlamada bana yardımcı oldu. Bu nedenle kitabın ortaya çıkması seneler aldı.

İlk etapta bu çalışmam için tasarladığım plan, Osmanlı Devleti'nin İslamiyeti, Güney-Doğu ve Orta Avrupa'da yaymayı üstlenen rolü içeren 7 bölüm ihtiva etmekteydi. Daha sonra devletin zimmilere karşı tutumuydu.

Ancak, bu eserde bu kadarla yetinmedim ve son iki konuya, ilerideki günlerde müstakil olarak çıkacak olan ek ve tek bir çalışmada yer vereceğimi düşündüm. Zira, bilimsel maddesi aklımda saklıdır ve gerçekten bu yeni kitabın bazı bölümlerini yazmaya da başladım.

### **Teşhir Edilme Saldırılarından Uzak, Osmanlı Devleti ve İslamî-Osmanlı'nın Avrupa'daki Varlığı:**

Osmanlı devleti, ister İslam dünyası tarihi isterse Avrupa Hıristiyan dünyası tarihi için olsun, tarihte çok büyük bir yer işgal eder. Fetihleri, Asya, Avrupa ve Afrika gibi üç kıtaya yayılmıştır. Bir Asya-Avrupa-Afrika kıtalararası devleti haline gelmiştir. Orduları ise Avrupa'nın sayı bakımından en kalabalık, en iyi eğitilmiş, en güçlü silahlara sahip ve en disiplinli ordusu idi. Orduları, Anadolu'dan Avrupa'ya deniz yolu ile m. 1356 yılında Osmanlı'nın 2. Sultanı Orhan zamanında geçti. Bu yürüyüşünde Avrupa Hıristiyan ülkelerini ele geçirerek, Mora yarımadası, Bulgaristan, Romanya, Sırbistan, Macaristan, Transilvanya, Bosna ve Hersek, Arnavutluk ve Karadağ olmak üzere Yunan topraklarına boyun eğdirdi. Orduları yürüyüşünde Avrupa'nın ortasında bulunan Avusturya'nın başkenti Viyana kapılarına dayandı. Böylece Osmanlı Devleti, Avrupa tarihinde ezici kuvvetleri ile bu topraklara ayak basan ilk İslam devleti idi. Osmanlı İslam devletinin, askeri-siyasi gücünün bu topraklardaki varlığı inkar edilmeyecek bir gerçektir. Devlet, İslamiyet'i bu Avrupa ülkelerinin değişik topraklarında yaymak için çok önemli roller üstlendi.

Burada bir şeye dikkat çekmek gerekiyor ki, o da Osmanlılar, Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman'ın hükümdarlığına dayanan çok erken bir zamanda ve kendi istekleriyle İslamiyet'i seçtiler ve İslamiyet onlar için resmi dini bir inanç oldu.<sup>2</sup>

(Bir sonraki kitabımız: Osmanlı Devleti'nin İslamiyeti Avrupa'da Yayımasındaki Rolü ve Ehl-i Zimmeye Karşı Tavır) olacaktır.

Başarı Allah'tandır, O'na güvenir ve O'ndan yardım dileriz.

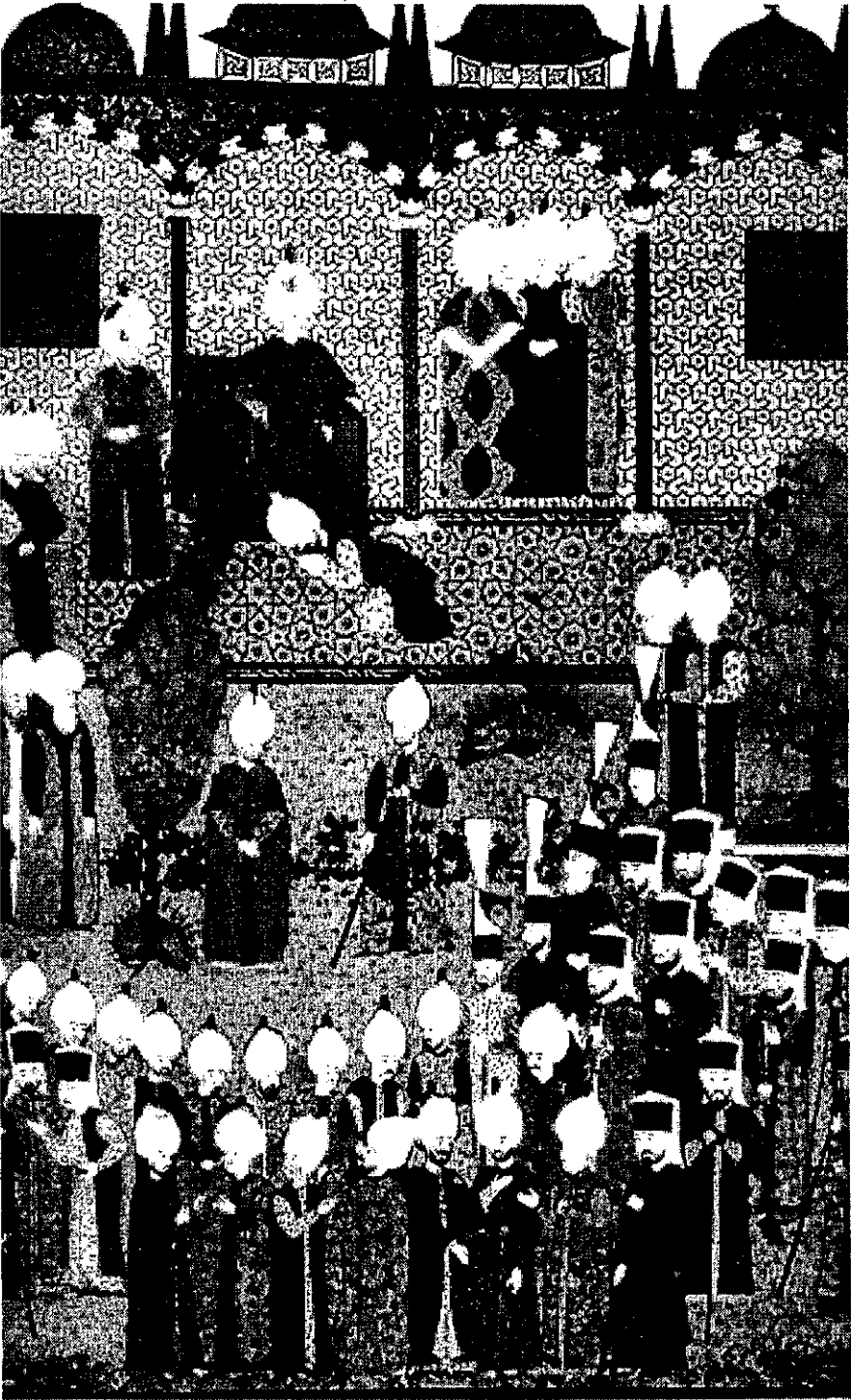
Prof. Dr. Abdülaziz Muhammed eş-Şenavi

Yeni Mısır, Receb 1398 H. / 7 Haziran 1978 M.

Necati Avcı\*

\* Yrd. Doç. Dr., Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

2 Bk. bu eser, s 36-38.



Kanuni Sultan Süleyman'ın tahta çıkışı (Süleymannâme)



Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5

## Kitap Tanıtımı

### "Osmanlı" Üzerine İki Özgün Kitap

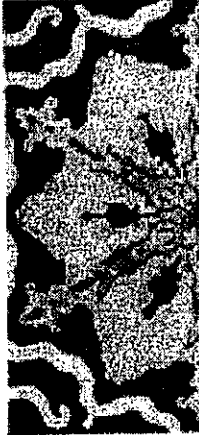
XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü

**YANYALI  
ESAD  
EFENDİ**

Bir Rönesans Denemesi

**KAZIM SARIKAVAK**

  
T.C.  
KÜLTÜR BAKANLIĞI  
**KÜLTÜR ESERLERİ**



XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü **YANYALI ESAD EFENDİ** (Bir Rönesans Denemesi), Kazım Sarıkavak, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, XII+172 (ISBN 975-17-1812-0)

Osmanlı Devleti'nin XVIII. yüzyılın başında uygulamaya başladığı yeni ilmi ve fikri hamlede çok önemli bir simâ olan ve devrin ilmi çevrelerinde "Muallim-i Sâlis" unvanıyla anılan Yanyalı Esad Efendi'nin hayatı, mantık anlayışı ile felsefe ve kelamla ilgili çalışmalarını muhtevî bu kitap,

Osmanlı Devleti'nin XVIII. yüzyılın başında uygulamaya başladığı yeni ilmi ve fikri hamlede çok önemli bir simâ olan ve devrin ilmi çevrelerinde "Muallim-i Sâlis" unvanıyla anılan Yanyalı Esad Efendi'nin hayatı, mantık anlayışı ile felsefe ve kelamla ilgili çalışmalarını muhtevî bu kitap,

aynı zamanda düşünce tarihi açısından da o devrin önemli bir yönüne ışık tutmaktadır.

Dört bölümden oluşan bu eserde, değerli yazar Doç. Dr. Kazım Sarıkavak, "Giriş" başlığı altında İslâm Dünyası ve özellikle Osmanlı'daki fikir ve düşünce hareketlerinin XVIII. yüzyıla kadar geçen kısmının kısa bir panoramasını çizmiştir. Birinci Bölüm'de Esat Efendi'nin; hayatını ve ilmi şahsiyetini ele alan yazar, İkinci Bölüm'de mantık, Üçüncü Bölüm'de fizik ve Dördüncü Bölüm'de kelâm ile ilgili görüş ve düşüncelerini, eserlerinin müellif nüshalarına dayanarak vermeye çalışmıştır.

Köklü ve sistemli bir eğitimden geçen Esad Efendi, bıraktığı eserler ile Lale Devri'nin en renkli ve önemli fikir adamlarından biridir. Telif eserlerinin yanında, felsefe ve mantık alanında Aristo'nun bir çok temel eserini de asıllarından Arapça'ya tercüme ve şerhetmiştir. İbn Rüşd'ü çok takdir etmekle birlikte, onun hatalarını da belirtmeden geçmemiştir. Esad Efendi, yine de İbn Rüşd'ü, diğer Aristo şarihlerine tercih etmiştir (s. 24).

Osmanlı hiyerarşisinde önemli bir mevki olan Galata Kadılığına getirilen Esad Efendi'nin (s. 26) başkanı olduğu heyet, Grekçe'den tercüme yapılmıştır ve özellikle Aristo'nun Organon'u ve Fizika'sı üzerinde çalışmıştır. İşte bu çalışmalar Esad Efendi'nin haklı bir şöhrete ulaşmasına vesile olmuş ve ulemâ arasında "Muallim-i Sâlis" adıyla anılmasına neden olmuştur. Tabii ki burada önemle üzerinde durulması gereken bir diğer nokta ortaya çıkmaktadır; **Osmanlı'nın hoşgörüsü ve ilme verdiği önem...**

Bu kıymetli çalışmada Sarıkavak işte Osmanlı'nın bu yönüne de işaret etmektedir. Meselâ, zikrettiğimiz komisyonda görevli Karabet Veled-i Spatroti isimli Hıristiyan bilim adamına çok geniş maddi imkanlar verilmiş ve özel haklar tanınmıştır (s. 27).

Abid, zâhid ve hatta Nakşî tarikatına mensup olduğu bildirilen Esad Efendi'nin, ölüm tarihi olan 1731'e kadar hizmeti devam etmiştir.

Esad Efendi'nin hayatı ve eserlerini derinlemesine araştırmış olan Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Kazım Sarıkavak, mantık çalışmalarını, mantık hakkındaki düşüncelerini, diğer ilimlerle ilişkisini de ayrıntılı olarak kitabında incelemiştir (s. 37-76).

Yazar, daha sonra Esad Efendi'nin Aristo'nun Fizika tercümesi ve fizik hakkındaki görüşlerini incelemiş (s. 77-122) ve Dördüncü Bölümde ise "Esad Efendi Kelâm Çalışmaları" başlığı altında İslâmî ilimler arasında fıkıhtan sonra ilk tedvin edilen ilimlerden biri olan kelama dair "Mualim-i Sâlis" in çalışmalarına yer vermiştir.

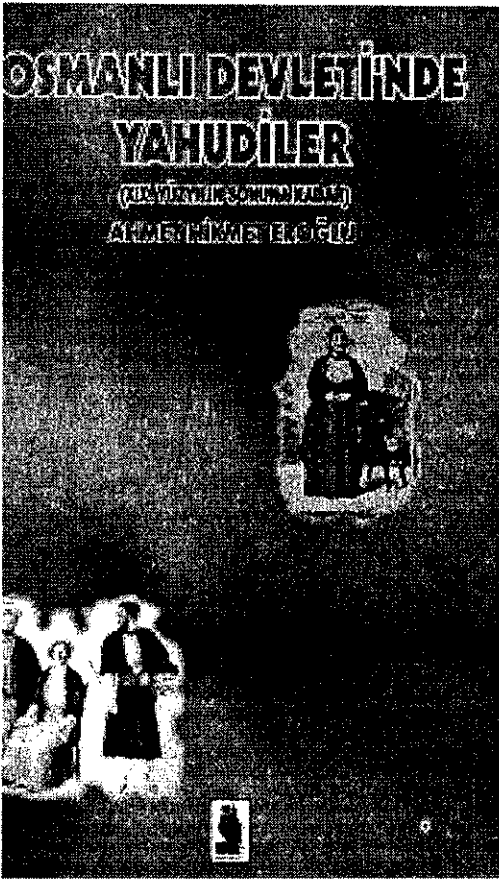
XVII. yüzyılın sonu ile XVIII. yüzyılın başındaki ilmi ve felsefi ortamdaki bilimsel ve felsefi faaliyetlerin içinde yer alan Yanyalı Esad Efendi, gerek mantık ve gerekse fizika tercüme ve şerhlerine geniş birer giriş de yazmıştır.

Aristo'nun temel eserlerinden biri olan Fizika'nın tercüme ve şerhine yazdığı mukaddime kısmında Esad Efendi felsefeyi; "**var olan her şeyin hakikatini bilmektir**" diye tanımlamaktadır. Ayrıca felsefe, bütün ilimlerin kendisinden çıktığı bir kaynaktır, anlayışındadır.

Değerli yazar Doç. Dr. Kazım Sarıkavak'ın, şu önemli tespitine katılmamak ne mümkün:

*"Bütün bu söylediklerimize hemen şunları da ilâve etmemiz gerekir. Düşünce ve ilim tarihimiz açısından Esad Efendi'nin Aristo mantık ve fiziğini temel alan çalışmaları, kelâm hakkındaki görüşleri çok sesliliğe açılan bir kapı niteliğini taşıdığından dolayı önem arzetmektedir. Burada belirtilmesi gereken bir konu da, gerek Şârih İoannis Kottinus'un, gerekse Esad Efendi'nin Yeniçağ ilim ve düşüncesindeki gelişmelerden haberlerinin olmadığı hususudur. Eğer düşünürümüz Aristo fiziği yerine Yeniçağ fiziğine ait temel bir metin bulup çalışmalarını o doğrultuda geliştirseydi ve Lâle Devri'nde başlatılan ilmi hareket akâm bırakılmamış olsaydı, hiç şüphesiz Batı ilim ve teknolojisini yakalamak için bir yüzyıl daha beklemek gerekmeyecekti" (s. 149-150).*

Böyle güzel bir çalışmayla "Osmanlı"yı bizlere başka bir yönüyle de tanıtan kıymetli bilim adamı Doç. Dr. Kazım Sarıkavak'a müteşekkirimiz.



Osmanlı Devleti'nde Yahudiler (XIX. Yüzyıl Sonuna Kadar), Ahmet Hikmet Eroğlu, Seba Yayınları, Ankara 1997, X+251 (ISBN 975-8145-07-X)

Din ve milliyetlerini günümüze kadar koruyan bir millet olan Yahudiler, varlıklarını; kutsal kitaplarından kaynaklanan "Seçilmiş Millet" olma anlayışları ve Mesih'in önderliğinde Arz-ı Mev'ud (Va'dedilmiş Topraklar)'a dönme idealleri sayesinde günümüze kadar korumuşlardır.

Türk tarihinde önemli bir yeri olan Yahudiler, en çok da Osmanlı Devleti döneminde tarihimize olumlu-olumsuz katkılarıyla göze çarpmaktadırlar. XV. ve XVI. yüzyıllarda, Avrupa ülkelerinde çok büyük zulümlere ve katliamlara

maruz kalan Yahudilerin, büyük çoğunluğu Türkler tarafından kurtarılmışlardır.

Çok özgün bir millet olan Yahudilerin bizim açımızdan araştırılması bir mecburiyettir. İşte bu noktada, Osmanlı Yahudilerinin dinî ve içtimaiî durumu ile ilgili araştırmaların azlığı yanında, bu eser kayda değer bir yer işgal etmektedir.

Giriş kısmından sonra dört bölümden oluşan eserin giriş kısmı; İslâm'a göre gayrimüslimlerin durumu ve Osmanlı Devleti'nin gayrimüslimlerle ilgili muameleleri hakkında bilgiyi içermektedir.

Yahudilik hakkında genel bilgi ile İspanya ve Portekiz'deki Yahudilerin sürgün edilme sürecinin ele alındığı Birinci Bölüm'de, ayrıca; Yahudi-

ler'e yapılan baskılar, sürgünler ve Osmanlı Devleti'ne kabul edilme sebepleri irdelenmektedir.

İkinci Bölüm'de ise, Osmanlı Devleti'ndeki "Millet Sistemi" incelenmiş ve Rumlar ile Ermeniler'den de kısaca bahsedilmiştir. Ayrıca, Osmanlı Devleti'ndeki Yahudi topluluklar ve diğer azınlıklar arasındaki farklılıklar ortaya konmuştur.

Üçüncü Bölüm'de Osmanlı Yahudileri'nin Devlet içindeki etkileri, rolleri incelenmiş ve Osmanlı Sarayı'ndaki bu etkilerin sonuçları gözler önüne serilmiştir.

Dördüncü Bölüm'de ise, Yahudilerin dinî ve sosyal yaşayışları üzerinde duran Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, bu çerçevede Yahudilerin dinî durumu, eğitim kurumları ve lisanlarını incelemiştir. Yine bu bölümde Kabbalist hareketlerin ve kan isnadlarının Osmanlı Yahudi cemaati üzerindeki etkilerini ortaya koyan yazar, böylece de özgün bir çalışma yapmıştır. Yahudilerin Osmanlı Devleti içindeki etkilerini, rollerini çok açık bir şekilde de örneklendirmiştir.

Yahudi ve diğer gayrimüslimlere tanınan geniş hürriyet ortamının çok güzel bir şekilde anlatıldığı bu eser, Avrupa Yahudilerinin sürülüşleri ve Osmanlı'nın onlara kucak açmasını çok vazih bir şekilde ortaya koymaktadır.

Nitekim Yahudiler, Osmanlı Devleti'ne bir defada toptan göç etmemişler, uzun yıllar zulüm ve işkenceye maruz kaldıkları ülkelerden fasıllarla göç etmişlerdir. 1492 tarihi sembolik bir tarihtir, çünkü bu tarih Yahudi göçünün en yoğun olduğu yıl olduğu için dikkat çekmektedir (s. 61).

"Osmanlı Devleti'nde Yahudilerin Etkileri"nin incelendiği Üçüncü Bölüm'de ise, çok dikkat çekici tarihi vesikalar vardır. Burada "Ester Kira" (s. 144) başlığı altındaki bölümdeki şu cümleler sanki genel durumun küçük bir özeti gibidir:

*"Osmanlı Devleti'nde Yasef Nasi ile başlayan Yahudi nüfuzu, kadınların sarayda etkili olmaya başlamasıyla iyice artmıştır. III. Murat'ın anası Yahudi dönmesi Nurbânû Sultan vasıtasıyla Yahudi nüfuzu artmış ve bazı Yahudiler sarayda önemli roller icra etmiştir. Sokullu Mehmet Paşa'nın ölümü ile sarayda bir otorite boşluğu meydana gelmiştir. III. Murat devlet işlerindeki nüfuz ve itibarını kaybetmeye başlamış, Saray'daki valide sul-*

*tanlar ve Yahudi kadınlar hükümet işlerinde müessir olmuş, hatta Devlet' in dışişlerine dahi karışmışlardır."*

Ayrıca Yahudilerin o zamanki kimi yanlış hareketlerini de sanki şu cümleler özetlemektedir:

*"16. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı Devleti'nde Yahudiler, akçe-nin değerini düşüren bazı hadiselerle karışmıştır. Bir çok Yahudi kalpazanlık yapmıştır. Bu hadiseler, Yahudilere karşı toplum içinde hoşnutsuzluk meydana getirmiştir. Yahudilerin ve bazı sarrafların yaptığı kalpazanlık yüzünden piyasada bir çok kızıl ve kırkık akçe dolaşmaya başlamıştır. Bakır paraya yaldız sürülerek gümüş paraya benzetilene "Kızıl Akçe", gümüş paraların etrafını kırarak vezni düşürülene de "Kırkık Akçe" denilmiştir. Kızıl ve Kırkık Akçe işine karışanlar, genellikle Yahudiler arasından çıkmıştır." (s. 162).*

Osmanlı Devlet anlayışındaki geniş hoşgörü sonucu, yüzyıllarca çeşitli din, mezhep ve ırklardaki insanlar bir arada ve özgürce yaşamışlardır. İşte bu kitap bunun çok güzel örnekleriyle doludur. Bu özgür ortam, onların din ve milliyetlerini muhafaza etmelerini de sağlamış, ayrıca çeşitli kültürlerin canlılıklarını muhafazaları sonucu da Osmanlı Devleti ile vücut bulan Türk Medeniyeti bütün ihtişamıyla ortaya çıkmıştır.

Sayfa 235'den başlayan Ekler kısmında ise yazar Osmanlı Arşivlerinden direkt ulaştığı kaynaklardan bazı örneklerle kitabını süslemiştir.

Böyle özgün bir eseri bizlere kazandıran kıymetli bilim adamı Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu'ndan yine nice böyle özgün eserler bekliyoruz.

Birol Dok