

SAYI 6 • 2001

İslâm
Araştırmaları
Dergisi
TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES



İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 6 • 2001

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Başkan	Prof. Dr. Şahin Uçar
Yayın Kurulu Başkanı	Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu	Adnan Aslan, Tahsin Görgün, Hayreddin Karaman, Ahmet Kavas, Talip Küçükcan, Şükrü Özen, Mustafa Sinanoğlu, Recep Şentürk
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. Anke v. Kügelgen (Universitât Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (The University of Birmingham) Prof. Dr. İlyas Ba-Yunus (State University of New York) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Üniversitesi)
Kitâbiyat	Talip Küçükcan
İmlâ	Nurettin Albayrak
Dizgi	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Dergide yayımlanan makalelerin ilmî ve fikrî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yönetim
Gümüşyolu caddesi 40, 81200 Üsküdar-İstanbul
Tel. (0 216) 474 08 50 (pbx)
Fax. (0 216) 474 08 74
<http://www.isam.org.tr>

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001
ISSN 1301-3289

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 6 • 2001

İçindekiler

Hıristiyan ve İslâm Kaynaklarında Tartışmalı Bir Dinî Toplantı: İznik Konsili MUSTAFA SİNANOĞLU	1
İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fikhîliği ŞÜKRÜ ÖZEN	17
Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve Mülâhazalar FERİDUN M. EMECEN	63
Bir İktidar Mücadelesinin Anatomisi: Enver Sedat ve Muhalifleri HİLAL GÖRGÜN	77
Toward an Open Science and Society: Multiplex Relations in Language, Religion and Society –Revisiting Ottoman Culture– RECEP ŞENTÜRK	93
Unutulan Değerlerimizden Hattat Karînâbatlı Hasan Hüsnü Efendi MUHİTTİN SERİN	131
İnsan, Varlık ve Zaman ŞAHİN UÇAR	137

Kitâbiyat

- Leyla Neyzi, *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak: Birey, Bellek ve Aidiyet*
(Ali Murat Yel) 155
- William Montgomery Watt, *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu-Yanlıı Anlaşımaların Eleştirisi*
(Mustafa Alıcı) 163
- Peter Novick, *The Holocaust and Collective Memory: the American Experience*
(Salime Leyla Gürkan) 166
- Hatice Kelpetin Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel Anlayışı ve Kaynakları*
(Ahmet İshak Demir) 170

Vefeyât

- Ninian Smart (1927-2001)
(Richard Hecht - John F. A. Sawyer) 175

Hıristiyan ve İslâm Kaynaklarında Tartışmalı Bir Dinî Toplantı: İznik Konsili

Mustafa Sinanoğlu*

A Religious Gathering Subject to Debate in Christian and Islamic Sources: the Council of Nicea

The Council of Nicea (325), regarded as the first ecumenical council in the history of Christianity and representing an important starting point for both the Christian creed and the building of the Church, will here be treated in the light of both Christian and Islamic sources. The Christian sources will be analyzed to discover whether or not religious reasons alone may account for the holding of the council, and it will focus on the subjects of debate at the council, its decisions, and consequences. Consideration of the Islamic sources will dwell on the character of the presentation of the subject of Council of Nicea and its perspective concerning the debated issues. The conclusion presents a comparison of the perspectives displayed in the Christian and Islamic literature.

Hız. İslâ'nın tebliğinde havâîlerine inşa edeceğini vâdettiği kilise, havâîler döneminden itibaren Hıristiyanlık'ta dinî hayatın merkezinde yer alan bir kurum haline gelmiştir¹. Öte yandan Hız. İslâ'nın kısa süren tebliğ faaliyetinden sonra müntesiplerinin muhatap oldukları öğretileri anlama gayretleri neticesinde karşılaştıkları dinî meselelere, yahudilerden gördükleri tepki ve Roma İmparatorluğu'nun baskıları da eklendiğinde, dinî olanların yanında siyasî etkenlerle Hıristiyanlığın ilk dönemden itibaren çeşitli akîde problemleriyle karşılaştığı bilinmektedir. Bu problemler ise yerel kiliselerde veya duruma göre yerel kiliselere bağlı piskoposların katılı-

* Dr. Mustafa Sinanoğlu, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).

1 Matta İncili'nde Hız. İslâ'nın "Sen Petrus'sun ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım; ve ölümler diyarının kapıları onu yenmeyecektir." (16/18) şeklindeki ifadelerle havâîlerinden Petrus'a kilisesini inşa edeceğini bildirdiği aktarılmaktadır. Hıristiyanlık'ta kilise, İslâ'ya inananların kutsal birlikteliğiyle yeryüzünde İslâ'yı temsil eden ve Kutsal Ruh'un (Rûhulkudûs) himayesinde olan bir kurumdur. Katolik öğretiyeye göre Kilise'nin kaynağı, Hıristiyanlıktaki konumu ve tarihi için bk. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma* (Almanca'dan trc. Patrick Lynch), Tan Books And Publishers, Rockford., Illinois 1974, s. 270-313; Geoffrey Chapman, *Catechism of the Catholic Church*, The Bath Press, Avon 1994, s. 170-223.

mıyla evrensel (ekümenik) boyutta düzenlenen dinî toplantılarda ele alınıp tartışılmak suretiyle bir sonuca varılmaya çalışılmıştır. Ekümenik konsillerde alınan kararlar veya çıkan ihtilaflar neticesinde Hıristiyanlık farklı kiliseleri, inanç esasları ve kurumlarıyla bugünkü yapısını kazanmıştır. Dolayısıyla, Hıristiyanlığı kilise ve kiliseye bağlı olarak Kutsal Ruh'un himayesi altında gerçekleştirilen konsiller oluşturagelmıştır.

Bu makalede Hıristiyanlık tarihindeki ilk ekümenik konsil olarak kabul edilen ve gerek Hıristiyan akidesinin gerekse kilisenin yapılanmasında önemli bir başlangıç noktasını teşkil eden İznik Konsili (325) Hıristiyan ve İslâm kaynaklarından yararlanılarak ele alınacaktır. Öncelikle konsili hazırlayan sebepler, tartışma konuları, kararları ve sonuçları Hıristiyan kaynaklardan hareketle ortaya konulmaya çalışılacaktır. İslâm kaynaklarında konunun nasıl takdim edildiği hususu üzerinde durulduktan sonra Hıristiyan ve İslâm literatüründe sergilenen yaklaşımların bir mukayesesine gidilecektir.

Bu konu Hıristiyan kaynaklarında konsile bizzat katılan kilise babalarının kitaplarında, konsil kararlarının yayımlandığı metinlerde, kilise ve konsil tarihlerinde ve günümüz literatüründe etraflıca işlenmiş olmasına rağmen İslâm kaynaklarını oluşturan tarih kitaplarında, el-milel ve'n-nihal türü mezhepler tarihi eserlerinde ve Hıristiyanlığa karşı yazılan reddiyelerde sınırlı bir hacimle ele alınmıştır. Konsilde tartışılan hususlar itibariyle söz konusu iki dinin literatürü arasında da farklılıklar bulunmaktadır. Türkçe'de kaleme alınan dinler tarihi veya Hıristiyanlık'la ilgili bazı kitaplarda İznik Konsili'ne kısaca değinilmiş, bir kısmında da Hıristiyan kaynaklardakilerle çelişik bilgilere yer verilmiştir².

2 Ülkemizde Hıristiyanlık için böylesine önemli bir konuyu ele alan çalışma sayısı sınırlı olup bazıları da araştırma keyfiyeti taşımamaktadır. Türkiye'de Cumhuriyet dönemi dinler tarihi çalışmalarının öncüsü olan Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş* adlı kitabının Hıristiyanlık'la ilgili bölümünde sadece Hz. İsa'nın tabiatı hakkındaki akidevi tartışmalardan bahsetmek suretiyle İznik Konsili'ne kısaca değinmiştir (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1955, s. 133). Mehmet Aydın da *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık* isimli çalışmasında İznik Konsili'ni hazırlayan teolojik ihtilafları ve siyasî âmilleri kısaca özetledikten sonra Konsil'de Hz. İsa'nın tabiatı ve "baba" ile ilişkisinin mahiyeti hakkında alınan kararları aktarmakla yetinmiştir (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 23-24). *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık* adlı kitabında Suat Yıldırım ise konsili hazırlayan çeşitli sebepleri ve alınan kararları sıraladıktan sonra Ahd-i Cedid'i oluşturan kitapların bu Konsil'de belirlendiği şeklinde Hıristiyan kaynaklarda bulunmayan bir hususa da işaret etmiştir (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988, s.180). Şaban Kuzgun da *Hıristiyan Batı Kültürünün Ana Kaynağı Kitabı Mukaddes'in Kutsallığı Üzerine: Dört İncil Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası ve Çelişkileri* adlı eserinin İznik Konsili'ni işlediği bölümünde uzun tartışmalardan sonra Hz. İsa'nın tabiatıyla ilgili olarak karara bağlandığını iddia ettiği bazı hususlardan bahsetmektedir ki bunlara Hıristiyan kaynaklarda rastlanılamamaktadır. Öte yandan İncillerin sayısının bu konsilde dörtle sınırlandırıldığını belirttikten sonra "Aslında İznik Konsili, Yeni Ahid'in kanonizasyonu ile ilgili olarak toplanmış bir konsil olmamakla beraber, bu konsilde çeşitli görüş sahiplerinin görüşleri reddedilmekle, o görüş sahiplerinin ellerindeki İncilleri'nde reddedilmiş sayılması bakımından çok önemlidir. Daha sonraki konsillerde gerçekleştirilen kanonizasyonun esas dayanağı İznik Konsili kararlarıdır. Bugün elde mevcut olan Yeni Ahid'de yer alan kitapların tam olarak tesbiti, m.s. 364 yılında Lodesya'da yapılan konsilde gerçekleşmiştir." şeklinde konsiller tarihi açısından da ihtiyata yaklaşılmaması gereken hususları ifade etmektedir (Kayseri, 1990, s. 120-124).

Bu çalışma, geçmişte diğer din ve inançların temel öğretilerini İslâm dininin esasları açısından (usûlüddîn) değerlendirecek kadar tanıma gayreti içinde olan, onların dinî literatürleri ve müesseselerini belli seviyede bilme ilgi ve duyarlılığını gösteren kelâm ulemâsının misyonunu sahiplenmeyi hedeflerken ülkemizde akademik çevrelerin dahi hakkında oldukça sınırlı ve ihtilafli mâlumâta sahip bulunduğu, Hıristiyanlık için dönüm noktası teşkil eden İznik Konsili'ni orijinal kaynaklara müracaatla aydınlatmaya çalışmaktadır. Öte yandan farklı kültürlerden insanların artarak daha yakın ilişkilere girdikleri günümüzde, birbirlerinin inançları hakkında da doğru bilgi sahibi olmaları gereği söz konusudur. Müslüman, hıristiyan ve yahudi toplumlarının teolojik, coğrafi ve tarihî sebeplerle birbirlerinin dinleri hakkında daha sağlıklı bilgilere sahip bulunmaları ise, entelektüel bir meraktan öte, günümüz şartları açısından da bir ihtiyaçtır.

Konsili Hazırlayan Sebepler

Havarîler döneminden itibaren hıristiyanlar, Hz. İsa'nın tebliğ ettikleri hususları ve yazıya geçirilmeye başlanan kutsal metinleri anlamaya yönelik çaba sarfetmişler, çeşitli kültürel ve felsefi tesirlerle gerek itikâdî konularda gerekse şeriatın uygulanmasında farklı yorumlara sahip olmaya başlamışlardır³.

Mehmet Çelik'in *Süryani Tarihi (I)* adlı eserinde İznik Konsili Türkçe'de yapılan diğer çalışmalara nispetle daha geniş bir şekilde ele alınmaktadır (Ayraç Yayınları, Ankara 1996, s. 105-124). Ancak Çelik'in *Türkiye'nin Fener Patrikhanesi Meselesi* adlı kitabında önceki eserinin ilgili kısımlarında böyle bir bilgi olmadığı halde akıdeyle ilgili diğer kararların yanında bu konsilde Kilise'nin farklı metinler ihtiva eden İncilleri imha ederek mevcut dördünü tespit ettiği şeklinde bir kayıt bulunmaktadır (Akademi Kitabevi, İzmir 1998, s. 53, 55).

Ariusçuluğun doğuşu ve doktrinleri hakkında Bilal Baş tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Tezde, İncillerden itibaren Hıristiyanlığın ilk dönemlerindeki kristoloji anlayışları, Arius'un kristolojisi ve İznik Konsili'nde konuyla ilgili olarak gerçekleşen tartışmalar üzerinde durulmuş, daha çok Hıristiyan kaynaklara bağlı kalmıştır [bk. Bilal Baş, *Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Ariusçuluk* (Yüksek lisans tezi, 1999), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 46-57].

Öte yandan İznik Konsili Hıristiyan teolog veya din adamları tarafından Türkçe'de yazılan veya çevrilen bazı eserlerde de kısaca ele alınmıştır. Francis Dvornik'in *Konsiller Tarihi: İznik'ten II. Vatikan'a* adıyla Mehmet Aydın tarafından Türkçe'ye çevrilen kitabında söz konusu konsil hakkında bilgi verilmiş, Hz. İsa'nın tabiatı ve "Baba" ile ilişkisi, Paskalya Bayramı'nın tarihinin tesbiti ve kilise disipliniyle ilgili bazı hususların belirlenmesi şeklindeki üç farklı konu ile ilgili tartışmalar kaydedilmiş ve konsilin sonuçları üzerinde durulmuştur ([İngilizce'den Fransızca'ya trc. Soeur Jean-Marie, Fransızca'dan Türkçe'ye trc. Mehmet Aydın], *Türk Tarih Kurumu Yayınları*, Ankara 1992, s. 5-10). Katolik teolog Thomas Michel, *Hıristiyan Tanınbilimine Giriş* adlı eserinde Athanasius ve Arius'un Tanrı'nın kelâmı'nı tenleşmesi ve beşer İsa'da kalması hususunda mutabık olmalarına rağmen Kelâm'ın tabiatı hakkındaki görüş ayrılıklarının Kilise'de uyuşmazlıklara sebep olduğundan İznik Konsili'nin toplandığını ve İsa'da tenleşen Kelâm'ın Tanrı'nın tabiatından geldiği, ezeli ve yaratılmamış olduğu şeklindeki inancın ağır bastığını ifade etmektedir (Ohan Basımevi, İstanbul 1992, s. 99-100). İsa Karataş ise *Gerçekleri Saptıranlar* adlı kitabında İznik Konsili'nin başlıca toplanma sebebini teşkil eden Hz. İsa'nın tabiatıyla ilgili akide tartışmalarını ve konsilin sonuçlarını kısaca özetledikten sonra muteber İncillerin sayısının bu konsilde dörtle sınırlandırıldığı şeklindeki iddiaları yanlış bularak cevaplamaya çalışmaktadır (Lütuf Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 32-52). Daniel Wickwire *Yahudi, Hıristiyanlık ve İslam Kaynaklarına Göre Kutsal Kitabın Değişmezliği* adlı çalışmasının "İznik Konseyinde Neler Oldu?" başlıklı bölümünde akıdeyle ilgili tartışmaları Thomas Michel'in mezkur kitabından iktibaslarla tasvir ettikten sonra bu Konsil'de İncil'in tahrif edilmediğini ispatlamaya çalışmıştır (Lütuf Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 321-323).

3 Hz. İsa'dan sonra Hıristiyanlık, yahudi olmayan milletler arasında da yayıldı. Böylece hıristiyan cemaati, geniş anlamda Kudüs ve Filistin'de hatta diasporada yaşayan yahudi ırkına mensup hıristiyanları, dar

Hıristiyanlık her şeyden önce İsa Mesih anlayışı üzerine temellenen bir inanca⁴ sahip olduğu için İsa'nın kimliğiyle insanî ve ilâhî tabiatı meselesi ilk dönemlerden itibaren asıl tartışma konusunu teşkil etmiş, bu alanda da farklı görüşler, çeşitli itizâlî hareketler ortaya çıkmıştır.

İlk dönemde Kilise'deki Yahudi kaynaklı Tanrı inancı, yaklaşık I. yüzyılın sonuna doğru Yeni Eflâtuncu felsefenin etkisi ve yahudilerin yaşadığı toprakların dışında bulunan Yunan-Roma kökenli insanları hıristiyanlaştırma amacının sonunda değişikliğe uğramaya başlamıştır. Tanrı kavramı biri teslîs, diğeri Tanrı'nın enkarnasyonu olarak İsa figürü ile ilişkilendirilmiş, bu gelişmeler, onun yeryüzünde yaşarken bedene bürünmesi, insanî özelliğinin mi yoksa ilâhî özelliğinin mi ağır bastığı tartışmalarını gündeme getirmiştir. Bugünkü Hıristiyanlık dünyasının da büyük oranda kabul ettiği, İsa'da insanlık ve ilâhlık unsurlarının eş oranda bulunduğu fikri (dyophysites) Hıristiyanlığa göre Ortodoks çizgiyi temsil ederken, I. yüzyılın ikinci yarısında yahudi menşeli hıristiyanların Nâsıralılar diye isimlendirilen bir grubu Hz. İsa hakkında Ortodoks inancı benimsemiş, Ebioniler diye isimlendirilen ve heretik sayılan ikinci grup ise İsa'da ilâhlık değil, yalnızca insanlık unsurunun bulunduğu (subordionist), İsa'nın bâkire Meryem'den mucizevî bir tarzda

anlamda ise Kudüs ve Filistin kiliselerine mensup, Hz. İsa'nın mesajını benimseyip Tevrat'ı kabul ederek Yahudi şeriati üzere yaşayan ve başlarında İncillerde İsa'nın kardeşi olarak geçen (Matta 13/55; Markos 6/3) Ya'kûb'un bulunduğu "yahudi menşeli hıristiyanlar"la; liderliğini Pavlus'un yaptığı, yahudilerin dışındaki ırk ve dinlere mensupken Hıristiyan olanları ifade eden helenistik eğilimli "putperest menşeli hıristiyanlar" adı altında iki ana gruba ayrıldılar. Milâttan sonra 52 yılında Kudüs'te toplanan Havâfîler Konsili'nde alınan kararla putperest menşeli hıristiyanlar bazı kurallar dışında (bk. Resullerin İşleri 15/28-29) yahudi şeriatından muaf tutulmuşlardır. Yahudi menşeli hıristiyanlar ise Mûsâ şeriatının geçersiz kılınmasını kabul etmiyorlardı. Ancak bunlardan bazıları Havâfîler Konsili'nin ilgili kararına uyararak, bir kısmı da putperest menşeli hıristiyanların da şeriatla yükümlü olduğunu ileri sürüyorlardı. Kudüs'ün 70 yılında Romalılar'ın eline geçmesinden kısa bir süre önce yahudiler Ya'kûb'u öldürdüler. Ya'kûb'a bağlı yahudi menşeli hıristiyanlar ise Ürdün'deki Pella şehrine çekildiler. Havâfîler döneminin sonuna doğru bir çok gruba bölünen bu cemaat, Ebioniler (Ebionites "fakirler") adıyla yaklaşık VI. yüzyıla kadar varlıklarını sürdürdüler. Kilise'nin uydurma ilân ettiği pek çok gelenekte Ebionilerin derin tesirleri vardır. Ebionilerin elindeki İnciller kanonik İncillerden oldukça farklı olup erken Hıristiyanlık düşüncesini yansıtır (bk. Henry Chadwick, *The Early Church*, Penguin Books, London 1993, s. 19-23).

- 4 Hz. İsa'nın semaya yükseltilmesinden on gün sonra Pentekost Bayramı'nda "kutsal ruh" un inişinin ardından Petrus'un "Bu İsa'yı Allah'tan kıyam ettirdi ve biz hepimiz bunun şahitleriyiz. İmdi Allah'ın sağ eliyle yükseltilmiş, Baba'dan Rûhulkudîs vaaadini almış olup sizin bu gördüğünüzü ve işittiğinizi döktü...İmdi bütün İsrail evi gerçekten bilsin ki kendisini haça gerdiğiniz bu İsa'yı Allah hem Rab hem Mesih etmiştir." (Resullerin İşleri 2/32-36) şeklindeki ifadelerle yaptığı vaaz Hıristiyan inanç esaslarının ilk şeklini özetle ortaya koymaktadır. "Göğün ve yerin yaratıcısı kâdir-i mutlak baba Tanrı'ya; O'nun biricik oğlu Rab İsa Mesih'e; O'nun kutsal ruhtan olduğuna, bâkire Meryem'den doğduğuna; Pontius Pilatus zamanında ıstırap çektiğine, çarmıha gerildiğine, öldüğüne ve gömüldüğüne; ölümler diyarına indiğine, üçüncü gün ölümler arasından dirildiğine; göklere yükseldiğine, Tanrı'nın, kâdir-i mutlak babanın sağına oturduğuna; Oradan ölümleri yargılamak üzere incecğine; kutsal ruha; kutsal evrensel kiliseye, azizlerin birliğine; günahların başışlanacağına; bedeninin dirileceğine; ebedî hayata inanırım." şeklindeki "Havâfîlerin İman Esasları" Tanrı'nın, ölümlerden dirilerek Rab ve Mesih yaptığı İsa'da bedenleşmesi anlayışı etrafında geliştirilmiştir (bk. Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church*, Oxford University Press, Oxford 1977, s. 23-24). Bu akide Petrus tarafından kurulan Roma kilisesinin kurduğu esaslar olması bakımından önemli olup, bunların dışında Hıristiyanlığın temel akidesi ilk dört ekümenik konsilde belirlenmiştir.

doğmadığına inanmışlardır.⁵ Bu dönemin diğer bir heretik akımını ise Marcionist ve gnostik anlayışlardan da beslenen ve Tanrı'nın madde ile ilişkiye girmesi mümkün olmadığından İsa'nın da hiçbir zaman beşer olmadığına (monophysites) inanan Doketistler teşkil etmiştir.⁶

Mesih'in tabiatı ve teslis anlayışındaki yeri, baba ile ilişkileri, oğulun uluhiyyetiyle Tanrı'nın birliğinin nasıl uzlaştırılacağı gibi itikadî konular II. yüzyılda da giderek artan ihtilâflara sebep olmuştur. Bu dönemde Monarşianizm diye bilinen akım Tanrı'nın birliğine vurgu yapmış, birliğini tehlikeye düşürecek anlayışları reddetmiştir. Onlardan Samosatalı Paul'a (III. yüzyıl) göre Tanrı birdir ve O'nun kelâmı bir beşer olarak Meryem'den doğan İsa'ya hulûl etmiştir. Praxeas (I. yüzyılın sonu II. yüzyılın başları) ve Smyrnalı Noetus'un (II. yüzyıl) da baba ile oğul arasında ayırım yapmaktan kaçındıkları belirtilmektedir. Sabellius'un (III. yüzyıl) temsil ettiği bir diğer Monarşian akım ise Tanrı'nın kendi tabiatında bir olduğunu; ancak yaratılıştaki "baba", kurtarıcılıkta Tanrı'nın kelâmının kendisine hulûl ettiği "oğul", kutsama ve Kilise'nin yönlendirilmesinde "kutsal ruh" olarak tezahür ettiğini kabul etmiştir. Tarihçi Epiphanius (315-403), Sabellius'un doktrinini bir Tanrı'da üç ismin veya üç fonksiyonun bulunması şeklinde açıklamıştır.⁷

Antakya ekolüne mensup Lucian (ö. 312) III. yüzyılda Hz. İsa'ya hulûl etmiş olan kelâmın sonradan yaratıldığı ve Tanrı'nın ezeli kelâmından farklı olduğu şeklinde bir kristoloji anlayışı geliştirmiştir. İsa Mesih'e hulûl etmiş olan Tanrı'nın kelâmı yaratılmışların hepsinden önce yaratıldığı için beşerin üstünde bir konumdadır. Ancak beşerî özelliklere de sahip bulunduğu için Tanrı'dan farklı ve aşağı bir konumdadır.⁸ Lucian'ın ana hatlarıyla ifade edilen kristoloji anlayışı talebelerinden Arius'un (ö. 336) IV. yüzyılda teslis anlayışına karşı olan ve zamanla Ariusçuluk diye adlandırılan heretik bir ekolü geliştirmesine zemin hazırlamıştır.⁹

- 5 B. Lonergan, *The Way to Nicea: the Dialectical Development of Trinitarian Theology* (trc. C. O'Donovan), Darton, Longman and Todd, London 1976, s. 18-27; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Adam and Charles Black, London 1977, s. 138-139.
- 6 Hz. İsa'nın tabiatı hakkında milâdî I. yüzyılda gerçekleşen tartışmalarda, Ebionilerin aksine, onun hiçbir zaman beşer olmadığını, ama öyle göründüğünü ileri süren bu heretik gruba Grekçe "gibi görünmek" anlamına gelen "dokein" fiilinden hareketle Doketistler ismi verilmiştir. Onlara göre aşkın bir varlık olan Tanrı'nın madde ile ilişkiye girmesi mümkün olmadığından İsa da hiçbir zaman beşer olmamış, ancak beşer gibi görünmüştür. Onlar böylece yalnızca İsa'da gerçekleştiğine inanılan tenâsüh anlayışını değil, aynı zamanda çarmıha gerilmek suretiyle insanlığın aslı günahına kefaretilmesi ve yeniden diriltilmesi anlayışlarını da reddetmiş oldular. J. N. D. Kelly, *a.g.e.*, s. 141-142.
- 7 Hıristiyanlık tarihinde milâdî II. yüzyılda ortaya çıkan ve III. yüzyılda da devam eden Monarşianizm akımı için bk. Philip Huges, *A History of The Church*, Sheed & Ward, London 1952, I, 100-103, Henry Chadwick, *a.g.e.*, s. 113-115; Ayrıca bk. P. J. Hamell, "Monarchianism", *New Catholic Encyclopedia*, IX, 1019-1020.
- 8 Lucian'ın Antakya ekolününün Monarşian din adamlarından Samosatalı Paul'un öğrencisi olduğu bilindiğine göre Arius'un fikirlerinde Antakya Kilisesi'nin önemli ölçüde etkin olduğu hususu ortadadır. Lucian'ın kristoloji anlayışı için bk. J. N. D. Kelly, *a.g.e.*, s. 230-231.
- 9 Arius'un Ortodoks Hıristiyan anlayışa uymayan görüşlerini açıkladığı 318 yılından önceki hayatı hakkında milâdî III. yüzyılın ikinci yarısında Libya'da doğduğu, Nicomedialı Eusebius ile beraber Antakya Kilisesinde Lucian'dan ders aldığı ve bir süre İskenderiye Kilisesi'nde rahiplik yaptığı şeklindeki oldukça sınırlı

Yeni Eflâtuncu felsefenin tesirinde kalan Arius, aşkın bir Tanrı anlayışı üzerine yoğunlaştırdığı fikirlerini ilk defa 318 yılında Baucalis başrahibi iken açıklamış ve onları önce Mısır ve çevresinde din adamları ve halk arasında yaymaya başlamıştır. Tanrı'nın oğlunun doğmadan önce de mevcut olup olmadığı şeklinde sorular yöneltmek ve Kitâb-ı Mukaddes'ten "Eğer beni sevseydiniz babaya gittiğim için severdiniz. Çünkü baba benden büyüktür."¹⁰, "Rab beni yarattı (teşkil etti)."¹¹ gibi ifadeleri kullanmak suretiyle mesajının halk arasında daha kolay anlaşılmasına gayret etmiştir.¹² Arius Mısır'ı terketmeden önce *Thalia* adlı eserinde söz konusu fikirlerini manzum halde kaleme almıştır.¹³ Ona göre Tanrı bir, varlığı kendinden, doğurulmamış, ezeli, ebedî ve mürekkep olmayan, irade, ilim, gâye, hikmet ve kelâm sahibi bir varlıktır. Tanrı başka varlıklar tarafından kavranamaz. O, ezelden beri baba değildir, kendi iradesiyle oğlu (İsâ) yoktan yarattığında baba olmuş, diğer varlıkları da yoktan yaratmıştır.¹⁴ Kutsal Ruh ise oğlun aracılığıyla yaratılmıştır ve derece olarak ondan aşağıdadır. Arius'a göre ontolojik olarak mutlak aşkın Tanrı babadır, oğul ve kutsal ruh ise Tanrı değil, O'nun yaratıklarıdır. Arius'un Tanrı ile oğlu alâkalandırma şeklinde de Yeni Eflâtuncu felsefenin tesiri görülmektedir. Tanrı madde ile ilişkiye girmemiş, bütün mahlukattan önce İsâ'yı yaratmıştır. O, Roma İmparatoru I. Konstantinos'a sunduğu inanç esasları metninde İsâ'nın Tanrı ile diğer varlıklar arasında yaratılışa aracılık ettiğini belirtmiştir.¹⁵ Arius, Nicomedialı Eusebius'a yazdığı mektupta Tanrı ve oğlunun ezeli oldukları şeklindeki anlayışına katılmadıkları için İskenderiye Piskoposu Alexander'ın kendilerini inançsızlıkla suçladığını, baskı altında tuttuğunu, halbuki Tanrı ve oğlun ezelden beri birlikte var olduklarını söylemenin mümkün olmadığını, Tanrı'nın oğuldan kadim olduğunu, aksi takdirde oğlun baba ile aynı özü (ousia, Gr.) paylaşan veya O'ndan sudür etmiş, hatta O'nun gibi kendi başına var olabilen bir varlık olarak kabul edilmesi gerekeceğini; halbuki oğlun sonradan yaratıldığını ifade etmektedir¹⁶. Arius, İskenderiyeli Alexander'a yazdığı mektupta da babanın oğlu kendi özünden değil, fakat

bilgilerin dışında bir şey bilinmemektedir. Onun fikirleri ve kilise içindeki mücadelesi hakkında bilgi kaynaklanmızı ise Eusebius (ö. 339), Athanasius (ö. 373), Socrates Scholasticus (ö. 450), Sozomenus (milâdî V. yüzyıl) ve Theodoret (ö. 458) gibi Kilise tarihçilerinin eserleri ve bu konuyu işleyen bazı araştırmalar teşkil etmektedir.

10 Yuhanna 14/28.

11 Süleyman'ın Meselleri 8/22.

12 Roman Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, Darton. Longman and Todd, London 1987, s. 95-98.

13 Arius'un *Thalia* adlı eserinden oldukça sınırlı metinler günümüze kadar ulaşabilmiştir. Onunla ilgili ilk atıflara Athanasius'un *De Synodis* adlı eserinde rastlanmaktadır (bk. Athanasius, *Select Writings and Letters* (ed. A. Robertson, *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Ph. Schaff-H. Wace içinde) T & T Clark, Edinburgh 1991, second series: IV, 457).

14 bk. Athanasius, *a.g.e.*, IV, 457-458; Ayrıca bk. Theodoret, *The Ecclesiastical History, Dialogues and Letters* (ed. A. Robertson, *The Nicene and Post-Nicene Fathers: Theodoret, Jerome, Gennadius, Rufines*, ed. Ph. Schaff-H. Wace içinde) T & T Clark, Edinburgh 1991, second series: III, 33-34; R. Williams, *a.g.e.*, s. 95-98.

15 R. Williams, *a.g.e.*, s. 96.

16 Arius Nicomedialı Eusebius'a yazdığı mektupta "Tanrı ezeldir, oğlun (yaratılışının) ise bir başlangıcı vardır ve o Tanrı'nın bir parçası değildir." dedikleri için suçlandıklarını ifade etmektedir. Mektubun metni için bk. Theodoret, *a.g.e.*, III, 41-42.

diğer yaratılmışlardan da farklı ve üstün bir konumda yarattığını dile getirerek oğlun aracılık konumunu vurgulamıştır.¹⁷ Yine *Thalia* adlı eserinde Tanrı nasıl dileydiyse oğlun öyle olduğunu, onun Tanrı'yı kavrayamayacağını belirtmiştir.¹⁸

Tanrı'nın birliği anlayışıyla uyuşmadığı gerekçesiyle baba ile oğlun aynı özü paylaştığı şeklindeki Kilise öğretisine karşı çıkan Arius, Tanrı-âlem ilişkisini ise oğlun aracılığıyla kurmuştur. Arius'un oğlu yaratılmış kabul etmesine rağmen onu diğer varlıklardan da farklı bir statüye koyması gnostiklerin yarı Tanrı anlayışlarını çağrıştırmaktadır. Arius'un oğulda gerçekleşen enkarnasyonu açıkça izah edememesi, özellikle baba, oğul ve diğer varlıklar arasındaki ontolojik farklılığa yoğunlaşmış olması, Hıristiyan düşüncesindeki kurtuluş ve kristoloji bağlantısını gelenek açısından çelişkisiz bir şekilde açıklamasını mümkün kılamamıştır. Bu hususlar dışında Ariusçuların geleneksel kiliseyle herhangi bir ihtilâfları olmamıştır.¹⁹

Kaynaklarda İskenderiye Piskoposu Alexander'ın, İsa Mesih'in tabiatı hakkındaki farklı anlayışlarını reddetmesine rağmen Ariusçulara karşı ilk etapta menfi tavır almadığı ve bu sebeple diğer din adamları tarafından suçlandığı belirtilmektedir. Ancak, Arius'un fikirlerinin kısa sürede İskenderiye ve çevresinde din adamları ve halk arasında geniş ilgi uyandırması gelenekçi kilise çevrelerinin rahatsızlığını arttırmaya devam etti. Yaklaşık üç yıllık bir süre sonunda Alexander, Arius ve taraftarlarını görüşlerinden vazgeçirmek amacıyla 320 ya da 321 yılında bir sinod topladı. Fakat onlar oğlun sonradan yaratıldığı ve Tanrı ile aynı özden olmadığı şeklindeki görüşlerinde ısrar ettiklerinden Alexander, Arius ve taraftarlarını Kilise'den aforoz etti.²⁰ Bunun üzerine Arius, başta Nicomedialı Eusebius olmak üzere bazı piskoposlara İskenderiye sinodunun haksız kararını bildirerek desteklerini talep ettiği mektuplar yazdı.²¹ Daha sonra Mısır'dan ayrılıp Filistin ve Anadolu'nun önemli merkezlerini ziyaret etti, siyasi nüfuzları da güçlü olan Nicomedialı Eusebius ve Kayserialı Eusebius ile başka piskoposların da desteğini aldı.²² Nitekim her iki piskopos da kendi bölgelerinde Ariusçuların haklılığını karara bağlayan birer sinod düzenlemişler ve bu durumu diğer piskoposlara mektupla bildirerek Doğu Roma genelinde İskenderiyeli Alexander'ın aleyhine bir kâroyu oluşmasını sağlamışlardır.

17 Arius İskenderiye Piskoposu Alexander'a yazdığı mektubunda açıkça oğul için "O'ndan" (Romalılara Mektup 11/36), "Bağrından doğan" (Mezmurlar 110/3) ve "Baba'dan çıktım ve dünyaya geldim." (Yuhanna 16/28) şeklindeki ifadelerin lafzî anlamıyla kabul edilmemesi gerektiğine, aksi takdirde mürekkep, bölünebilir, değişken ve maddî varlığı olan bir Tanrı anlayışına gidileceğine dikkat çekmektedir. Mektup metni için bk. Athanasius, *a.g.e.*, IV, 458

18 Athanasius, *a.g.e.*, IV, 457-458.

19 bk. Bilal Baş, *a.g.e.*, s. 36-40, 51-57.

20 Sozomen, *The Ecclesiastical History* (ed. A. C. Zenos, *The Nicene and Post-Nicene Fathers:Socrates, Sozomenus: Church Histories*, ed. Ph. Schaff-H. Wace içinde) T & T Clark, Edinburgh 1989, second series: II, 251-252; Ayrıca bk. Socrates Scholasticus, *The Ecclesiastical History* (ed. A. C. Zenos, *The Nicene and Post-Nicene Fathers:Socrates, Sozomenus: Church Histories*, ed. Ph. Schaff-H. Wace içinde) T & T Clark, Edinburgh 1989, second series: II, 3.

21 bk. Theodoret, *a.g.e.*, III, 41-42.

22 Nitekim Kilise tarihçisi Theodoret, Nicomedialı Eusebius'un Tyrelî Paulinus'a Arius'un görüşlerini savunduğu ve desteğini talep ettiği mektup metnini aktarmaktadır (bk. Theodoret, *a.g.e.*, III, 42).

Arius ve onu destekleyen piskoposların destekleri İskenderiyeli Alexander üzerinde yoğun bir baskı oluşturdu ve onu haksız bulanların sayısı gün geçtikçe arttı. Bunun üzerine o da bazı piskoposlara Arius'un görüşlerini özetleyip reddeden mektuplar gönderdi. Bu mektuplarda kutsal metindeki "Salâhı seversin ve kötülüklerden nefret eylersin. Bunun için Tanrı senin ve sen Tanrı'nın, seni arkadaşlarından ziyade meseret yağı ile meshetti."²³, "Baba'nın kucağında oturan biricik oğul, kendisi onu bildirdi."²⁴, "Başlangıçta yalnızca kelâm vardı."²⁵ şeklindeki ifadelerin geçmişte oğulun bulunmadığı bir dönemin olmadığına işaret ettiğini, dolayısıyla bunlarla Arius'un, oğulun sonradan yaratıldığı şeklindeki görüşünün çeliştiğini, "Ben babadayım, baba da bendedir."²⁶ ve "Ben ve baba biriz."²⁷ cümlelerinin babadan farklı oğul anlayışıyla uyummadığı; yine "Oğuldan başka hiç kimse babayı bilemez. Babadan başka hiç kimse de oğlu bilemez."²⁸ şeklindeki ifadelerin babanın mutlak bilgisine oğulun da sahip olduğuna işaret ettiği belirtiliyordu.²⁹ Söz konusu mektuplaşmalar sayesinde Ariusçularla İskenderiye piskoposu Alexander arasındaki teolojik görüş farklılıkları IV. yüzyılın Doğu Roma topraklarındaki bütün Kiliseleri etkisi altına almış, dinî birliği bozma yönünde ciddi bir tehdit unsuru haline gelmişti.

Bu dönemde Doğu ve Batı Roma imparatorluklarında meydana gelen bazı gelişmeler sonucu, Kiliseler arasındaki söz konusu dinî ihtilâflara siyâsî irade de müdahale etme durumunda kalmıştır. 313 yılında yayımladıkları Milan Fermanı'yla, Doğu Roma İmparatoru Licinius ile Batı Roma İmparatoru I. Konstantinos, sapıklık olarak vasıflandırdıkları Hıristiyanlığa topraklarında serbest din statüsü tanımışlar, hıristiyanlara yapılan zulme de son vermişlerdi. Ancak daha sonra Doğu Roma İmparatoru Licinius, topraklarındaki hıristiyanlara baskı uygulayıp zulmetmiş, cereyan eden teolojik tartışmalara da ilgisiz kalmıştır. Öte yandan 323 yılında iki imparator arasında gerçekleşen savaşta I. Konstantinos galip gelerek bütün Roma İmparatorluğu'nu hakimiyeti altına aldığı anda imparatorluğun doğusundaki Ariusçu piskoposlarla diğerleri arasındaki tartışmalar onu siyâsî birlik açısından da endişeye sevketmeye başladı. Bu sebeple güvenini kazanmış olan Kurtuba (Cordoba) Piskoposu Hosius'u (Ossius) bu ihtilâfı bertaraf etmek üzere görevlendirdi ve böylece din adamları arasındaki ihtilâflar siyâsî bir boyut da kazanmış oldu.³⁰ İmparator Konstantinos'un

23 Mezmurlar 45/7.

24 Yuhanna 1/18.

25 Yuhanna 1/1.

26 Yuhanna 14/10.

27 Yuhanna 10/30.

28 Matta 11/27.

29 İskenderiye piskoposu Alexander, İstanbul Piskoposu Alexander'a Ariusçuların şikâyet için bir mektup göndermiş, mektubunda Arius'un görüşlerinin ortodoks anlayışa aykırı olduğunu, kutsal metinlerden deliller kullanarak izah etmeye çalışmıştır. Mektup metni için bk. Theodoret, *a.g.e.*, III, 35-41; Ayrıca bk. Socrates Scholasticus, *a.g.e.*, II, 3-6.

30 Sozomen, *a.g.e.*, II, 252-253. Tarihçi Sozomen, İmparator I. Konstantinos'un dinî birlik açısından kaygı duyduğu konular arasında Paskalya Bayramı'nı Kiliselerin farklı tarihlerde kutlamasının da bulunduğu belirtmiştir (bk. *a.g.e.*, II, 252).

mektuplarıyla³¹ İskenderiye'ye giden Hosius, tarafları uzlaştırmak amacıyla 324'te Antakya'da bir sinod tertip etmiş, başarılı olamayınca Arius ve arkadaşlarının görüşlerini o da mahkûm etmiştir. Bunun üzerine Konstantinos, söz konusu ihtilafın giderilmesi ve başka konuların da ele alınması için batının ve doğunun bütün piskoposlarını davet ettiği ilk ekümenik konsili İznik'te (Nicea) toplamaya karar vermiştir.³²

Konsil Kararları

Konsil, İmparator I. Konstantinos'un şeref başkanlığıyla, Kurtuba Piskoposu Hosius'un yönetiminde çoğu doğudan olmak üzere imparatorluğun her tarafından 300 civarında piskopos, çok sayıda rahip ve bazı filozofların da katılımıyla 14 Haziran 325 tarihinde İznik'te imparatorluk sarayında başladı.³³ Konsile batıdan, ikisi Papa Sylvestere'nin temsilcisi olmak üzere sadece üç veya beş kişi katılmıştı.

Konsilde önce Aryüşçüler ifade edegeldikleri görüşlerini sunmuşlar, ancak bekledikleri ölçüde tepki görmüşlerdi. Hatta inanç esaslarını içeren metinler diğer piskoposlar tarafından yırtılmıştır. Bunun üzerine Arius'a destek veren Kayserialı Eusebius, İsa'nın yaratılmış olmadığını, babanın iradesinden neşet eden ikinci bir Tanrı makamında bulunduğunu dile getiren ve oğla tanrılıkla yaratılmışlık arasında bir konum veren inanç esasını her iki tarafı da uzlaştırmak amacıyla müzakereye açtı.³⁴ Ancak Athanasius ve Ancyralı Marcellus'un bunun da Ariusçular'ı durduramayacağı ve onları mahkûm edecek tarzda bir başka inanç esasının oluşturulması gerektiği yönündeki ısrarlı talebi sonuç getirdi. "Göğün ve yerin, görünen ve görünmeyen kâinatın yaratıcısı, kâdir-i mutlak tek bir baba Tanrı'ya; Tanrı'nın biricik oğlu, tek bir Rab İsa Mesih'e, yegâne doğurulmuş, babanın özünden (ousia) doğmuş, Tanrı'dan Tanrı, nurdan nur, gerçek Tanrı'dan gerçek Tanrı olduğuna, tevlid edildiğine, yaratılmadığına, baba ile aynı tabiatta (homoousius) olduğuna, gökte ve yerde bulunan her şeyin onun vasıtasıyla yapıldığına, biz insanlar ve bizim kurtuluşumuz için semadan indiğine, bedenleştiğine ve insan olduğuna, (çarmıha gerilerek) ızdırap çektiğine, üçüncü gün (mezardan) dirildiğine ve göğe yükseldiğine, ölüleri ve dirileri yargılamak üzere geri geleceğine ve Kutsal Ruh'a inanınız." şeklindeki Hıristiyanlık tarihinin "İznik İnanç Esasları" olarak bilinen ilk ekümenik âmentüsü kabul edildi; ayrıca buna Ariusçuluğu aforoz eden şu cümle eklendi: "Tanrı'nın oğlunun ezeli olmadığını, doğmadan önce var olmadığını, yoktan veya babadan farklı öz ve tabiattan olduğunu, onun değişim veya dönüşüme açık yaratılmış

31 İmparator I. Konstantinos, Kurtuba Piskoposu Hosius'un aracılığıyla İskenderiye Piskoposu Alexander ve Arius'a gönderdiği mektupta aralarındaki ihtilafın büyütülmemesini ve bir uzlaşmaya varılmasını veya en azından halka indirgenmeden din adamları arasındaki bir iç mesele olarak kalmasını talep etmiştir. Mektup metni için bk. Socrates Scholasticus, *a.g.e.*, II, 6-7.

32 bk. Sozomen, *a.g.e.*, II, 253.

33 C. J. Hefele, *Histoire des Conciles*, Paris 1907, I, 416-422.

34 Kayserialı Eusebius'un İznik Konsil'inde tarafları uzlaştırmak için teklif ettiği kredo metni için bk. Athanasius, *a.g.e.*, IV, 73-76, 152; Theodoret, *a.g.e.*, III, 44-45, 49; Ayrıca bk. H. M. Gwatkin, *The Arian Controversy*, AMS Press, New York 1979, s. 29.

olduğunu söyleyenler ekümenik kilise tarafından aforoz edilecektir.”³⁵ İznik Konsili'nin İsa ile ilgili kararındaki temel kavramı “aynı özden (homo ousios)” ifadesi oluşturuyordu. Katolik görüşü yansıtan bu kavram doğulu piskoposların çoğunluğunca beğenilmemişti.

Metindeki “babanın özünden”, “babadan doğmuş” ifadeleriyle Ariuşçular'ın oğlun yoktan yaratıldığı ve tabiat itibariyle baba ile hiçbir benzerliğinin bulunmadığı şeklindeki anlayışları reddedilmiştir. Oğlun Tanrı'dan geldiği³⁶ ifade edilse, kutsal kitaptaki “Her şey Tanrı'dandır.”³⁷ cümlesi gereği Ariuşçular'ın “Biz de Tanrı'danız.” şeklinde bir itiraz getirebilecekleri kaygısıyla özellikle “babanın özünden” ifadesinin tercih edildiği ileri sürülmektedir. Ariuşçular'ın, “Ebedî hayat da şu ki, seni, yalnız gerçek Tanrı'yu ve gönderdiğin İsa Mesih'i bilsinler diye”³⁸ cümlesine dayanarak gerçek Tanrı'nın yalnızca baba olduğu şeklindeki görüşleri de “Tanrı'dan gerçek Tanrı” ifadesiyle reddedilmiştir.³⁹

Ariuşçular, İsa için kullanılan “Tanrı'nın özünden” ifadesinin maddî çağrışım-lar yaptığı gerekçesiyle Tanrı'ya atfedilmesinin yanlış olacağı, “baba ile aynı özden” ifadesinin de Sabellius'un teslisi oluşturan unsurlar arasındaki ayırımı inkâr eden anlayışına benzediği, ayrıca metindeki bazı ifadelerin Kitâb-ı Mukaddes'te bulunmadığı şeklinde itirazlar öne sürmüşler, onların bu kaygılarına bazı piskoposlar da katılmışlardır. Ancak Kiliseler arasında birliği sağlamak ve aynı zamanda heretik grupları dışlamak amacıyla tesbit edilen inanç esaslarının kabul edilerek bütün piskoposlar tarafından imzalanması talep edilmiştir. Arius'la birlikte Nicomedialı Eusebius, Nicealı Thiognis, Marmaricalı Theonas, Chalcedonlu Maris ve Ptolemaisli Secundus, inanç esasları metninde geçen “baba ile aynı özden” ifadesine katılmadıkları için metni imzalamamışlar, bu yüzden aforoz ve sürgün edilmişlerdir.⁴⁰

25 Ağustos 325 tarihinde sona eren konsilde ayrıca yahudilerle birlikte 14 Nisan'da kutlanan Paskalya Bayramı'nın tarihî bahar ekinoksunu takip eden ilk dolunaydan sonraki ilk pazar günü olarak tespit edilmiş; bazı Kiliselerin statüleri, rahipler sınıfının hiyerarşisi, yetkileri ve uymaları gereken kurullarla ilgili yirmi kadar da düzenleme yapılmıştır.⁴¹

35 Athanasius, *a.g.e.*, IV, 75; Theodoret, *a.g.e.*, III, 49; Ayrıca bk. *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church: Their Canons and Dogmatic Decrees* (ed. H. R. Percival, *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Ph. Schaff-H. Wace içinde), T & T Clark, Edinburgh 1991, second series: XIV, 3.

36 Yuhanna 8/42.

37 Korintoslulara Birinci Mektup 8/6.

38 Yuhanna 17/3.

39 M. L'Abbé Hemmer, *Histoire de l'église*, Paris 1891, s. 202.

40 İznik Konsili'nde belirlenen kredoyu kabul etmedikleri için Arius'la birlikte Kilise'den aforoz ve sürgün edilen beş piskoposun Nicomedialı Eusebius, Nicealı Thiognis kusa süre sonra İmparator I. Konstantinos'a Baba ile oğlun aynı özden olduğu anlayışını kabul ettiklerini belirten bir yazı takdim ederek cezalarından kurtuldular. bk. Socrates Scholasticus, *a.g.e.*, II, 10; Ayrıca bk. C. J. Hefele, *a.g.e.*, I, 446-447.

41 İznik Konsili'nde Hz. İsa'nın tabiatıyla ilgili tartışmalardan hareketle belirlenen kredo ve Paskalya Bayramı'nın tarihinin tespit edilmesi dışında kiliselerin statüleri, yapılanmalar ve din adamları hakkında yapılan düzenlemelerle ilgili olarak kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. bk. *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church: Their Canons and Dogmatic Decrees*, XIV, 3-56; Ayrıca bk. C. J. Hefele,

Konsil Sonrası Gelişmeler

İmparator Konstantinos, İznik inanç esaslarını ve konsilin kararlarını imparatorluğun kanunları olarak da benimseyip ilan etmesine⁴² rağmen konsilden sonra Kiliselerine dönen piskoposlar, katılmadıkları hususları içerdiği için, bu inanç esaslarını kullanmamışlardır. Çünkü konsil, ekümenik inanç esasları oluşturmanın ötesinde Ariusçuluğu sindirmek için gerçekleştirilmiş, inanç esasları da bu amaca yönelik hazırlanmıştır. Ayrıca konsilin Ariusçuluk'la ilgili hedefleri de tutmamış, onlar mücadelelerine devam etmişler, hatta kendilerine yakınlık duyan Konstantinos'un kız kardeşi Konstantina'nın aracılığıyla Arius'u affettirmeyi de başarmışlar, ancak Arius 336 yılında ölmüştür. İmparator I. Konstantinos'un da 337 yılında ölümünden sonra yerine geçen oğlu Konstantius Ariusçuluğu benimsemiş, böylece mezhep VI. yüzyıla kadar imparatorluğun özellikle batı bölgesinde etkinliğini sürdürmüştür.⁴³ Hıristiyanlık'ta inanç esasları tartışmaları sonradan gerçekleştirilen I. İstanbul (381), Efes (431) ve Kadıköy (451) konsillerinde de devam etmiş, günümüzde üç büyük Hıristiyan mezhebi tarafından kabul edilen "İznik-İstanbul İman Esasları" bu konsillerden sonra son şeklini almıştır.

İslâm Kaynaklarında İznik Konsili

İslâm kaynaklarında da İznik Konsili ve Ariusçuluk'tan tarih kitaplarında, el-mîlel ve'n-nihal türü eserlerde ve Hıristiyanlığa karşı yazılan bazı reddiyelerde kısaca bahsedilmektedir.⁴⁴

Mes'ûdî (ö. 345/956), hıristiyanların ilk konsili'nin İmparator Konstantinos tarafından İznik'te 318 piskoposun katılımıyla Arius'a karşı toplandığını belirtmiş⁴⁵; İbn Hazm (ö. 456/1064), Arius'un tevhide, İsâ'nın yaratılmış bir kul ve Allah'ın kendisi aracılığıyla göğü ve yeryüzünü yarattığı kelimesi olduğuna inandığını ve Roma İmparatoru Konstantinos zamanında yaşadığını ifade etmiştir.⁴⁶ Şehristânî (ö. 548/1153), Arius'un Allah'ın kadîm, Mesîh'in ise yaratılmış olduğunu söylemesi üzerine 313 din adamının Kostantiniye'de kırallarının huzurunda toplandıklarını bazı iman esaslarını belirlediklerini ifade etmiş, ancak "İznik-İstanbul İman

a.g.e., I, 450-453; Philip Hughes, *The Church in Crisis: A History of the General Councils 325-1870*, Image Books, New York 1964, s. 36-39; Mehmet Çelik, *Süryani Tarihi (I)*, s. 120-121.

42 Kaynaklarda, İmparator I. Konstantinos'un İznik Konsili'ne katılmayan Kiliselere konsilde alınan kararları mektupla bildirdiği kaydedilmektedir. bk. Socrates Scholasticus, a.g.e., II, 13-17; Sozomen, a.g.e., II, 256.

43 IV. yüzyılın ikinci yarısında teslis anlayışının bir rüknü sayılan Kutsal Ruh hakkındaki tartışmalar çerçevesinde Makedanius ve Marathionius taraftarları Kutsal Ruh'un ulûhiyetine karşı çıkarak Ariusçu bir görüşe yaklaşmışlardır. Günümüzde Ariusçuluğun temsilcisi bulunmamakla birlikte Yahova Şahitleri'nin kristolojik görüşlerinin Ariusçular'inkine benzediği görülmektedir.

44 İslâm kaynaklarında İznik Konsili, yukarıda bahsedilen türden eserlerde ve nispeten sınırlı hacimde ele alındığı için ulaşılabilen kaynaklar bir sınıflandırmaya gidilmeden kronolojik olarak sıralanmak suretiyle kullanılmıştır.

45 Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Murûcü'z-zehbe ve me'âdinü'l-cevher* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), y.y., el-Mektebetü't-ticâretü'l-kübârâ, 1964, I, 318.

46 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, Kahire 1317-21 → Beyrut 1406/1986, I, 48.

Esasları"nı aynen aktarmıştır.⁴⁷ Yâkût b. Abdullah el-Hamevî (ö.626/1229) *Mu'cemü'l-buldân* adlı eserinde "Nikiyye" adıyla bahsettiği İznik'te, sadece, Hıristiyanlığın inanç esaslarının belirlendiği ilk toplantının İsâ Mesîh'in kendileriyle beraber olduğuna inanan 318 Hıristiyan kilise babasının katılımıyla gerçekleştiğini ifade etmekle yetinmektedir.⁴⁸

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ise *Hidâyetü'l-hayârâ* adlı eserinde Arius'un görüşlerini özetle vermiş, İskenderiye piskoposu ile aralarında geçen münazaraları aktarmış, bu ihtilâflardan İmparator Konstantinos'un haberdar olması üzerine bütün patrik ve piskoposları davet ederek İznik'te bir toplantı tertip etmeye karar verdiğini belirtmiştir. Toplantıya 2000'in üzerinde piskoposun katıldığını, bunlardan sadece 318'inin oğlun bütün yaratılmışlardan önce babadan doğduğu, baba ile aynı tabiatı ve yaratılmamış olduğu görüşünde birleştiğini, Arius'u da görüşlerinden dolayı aforoz ettiklerini belirtmiştir. Aynı müellif, heyetin imparatora uyulması gereken usûl ve kurallara dair dört kitap takdim ettiğini bildirmiş, ancak bu konuda başka bilgi vermemiş, Paskalya bayramının tarihi ve rahiplerle ilgili birtakım kararların alındığını da kaydetmiştir.⁴⁹

İbn Kesîr (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-nihâye* adlı eserinde Roma İmparatoru Konstantinos zamanında yaygın Hıristiyan anlayışa uygun olarak Hz. İsâ'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu iddia eden İskenderiye Piskoposu Aleksander ile Hz. İsâ'nın Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna inanan Arius arasındaki ihtilaftan bahsetmektedir. İbn Kesîr'in aktardığına göre Arius söz konusu inancı sebebiyle kendisi ve taraftarlarının Kiliseye girmesine izin verilmemesi üzerine Aleksander ve arkadaşlarının Konstantinos'a şikayete gitmiş, görüşlerini delilleriyle birlikte ona arz etmiştir. İmparator, onun görüşlerini benimseyecek olduğunda etrafındakilerin karşı tarafın da dinlenmesi gerektiğini ileri sürmeleri üzerine Kudüs, Antakya, İskenderiye gibi önemli merkezlerin piskoposlarını bir toplantıya çağırmıştır. Hıristiyanların konsillerinin ilkinin teşkil eden bu toplantıya katılanların sayısı 2000'i geçmişti. Uzun süren tartışmalara rağmen görüş birliği sağlanamayınca imparator İskenderiyeli Aleksander'a uyan ve çoğunluğu teşkil eden 318 kişinin görüşünü benimsemiş, onlarla özel bir toplantı yaparak kılıcını ve mührünü onlara bırakmış, kendilerine destek vereceğini, görüşlerinin hakim olmasına katkıda bulunacağını vaadettiği. Onlar da kendisine secde etmişlerdir. İmparator Konstantinos söz konusu heyetten ahkâmla ilgili bir kitap hazırlamalarını, parlak yıldızların doğuş yeri olduğu için namazın doğuya yönelinerek kılınmasını hüküm haline getirmelerini, kiliselerinde heykel bulundurmalarını istemiş, onlar da kiliselerini heykelle değil de resimle donatmak hususunda imparatorla anlaşmışlardır. İmparator onlara vaadettiği gibi görüşlerinin yayılmasına yardım etmiş, muhaliflerini ise sürgün etmiş, dağıtmıştır.

47 Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâceddin Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Muhammed Seyyid Kılânî) Kahire 1961, I, 223.

48 Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, Beyrut 1979, V, 333.

49 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-hayârâ fi ecvibetü'l-yehûd ve'n-nasârâ* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1407. s. 259-262.

İbn Kesîr, İmparator Konstantinos'un himayesiyle Hıristiyanlığın güçlendiğini, ancak islahı mümkün olmayan bozulmalara da maruz kaldığını, büyüklerine atfen düzenledikleri bayramların çoğaldığını, teslis anlayışı, Hz. İsa'da gerçekleşen hulûl, lahût âlemi ile nasût âlemi arasında birlik bulunup bulunmadığı hususunda aralarındaki ihtilafların arttığını, Arius ve arkadaşlarının Hz. İsa'yı Allah'ın kulu ve elçisi kabul etmekle kurtuluşa ermeleriyle birlikte diğer Hıristiyan grupların onu Allah'ın oğlu saymakla küfre düştüklerini ve Ariusçular'a baskı yaptıklarını, memleketlerinden sürdüklerini kendi döneminde Ariusçu olarak bilinen kimsenin de kaldığını eklemektedir.⁵⁰

Ahmed b. Ali el-Makrizî (ö. 845/1442) ise hıristiyanların ilk konsillerinin İznik'te (Nikiyye) toplandığını ifade ettikten sonra konsili hazırlayan sebepleri şöyle aktarmaktadır: İskenderiye piskoposu Aleksander görüşlerini yanlış bulduğu için Arius ve taraftarlarını kiliseye sokmamış, onların yanlış inançlarını diğer piskoposlara da bildirmiştir. Bunun üzerine Arius durumu İmparator Konstantinos'a şikayet etmiş, o da Aleksander'ı ve ileri gelen din adamlarını huzuruna çağırarak tarafları dinlemek istemiştir. Arius da görüşlerini şöyle özetlemiştir: "Oğul yok iken baba vardı. Oğul sonradan yaratıldı ve babanın kelimesi oldu. O kelâm da sonradan yaratılmıştır. Baba yerde ve gökteki her şeyin yaratılmasını kelime olarak isimlendirilen oğla havale etti. O, babanın ona lutfüyle yaratıcı oğuldur. Bu kelime ete kemiğe büründü ve Mesîh oldu. Mesîh'in kelime ve beden olmak üzere iki anlamı vardır ki ikisi de sonradan yaratılmıştır". Bunun üzerine Aleksander "Bizi yaratana mı yoksa bizi yaratmayana mı ibadet etmek daha zorunludur?" şeklinde bir itirazda bulunmuş, Arius da "Tabii ki bizi yaratana ibadet etmek zorunludur." cevabını vermiş. Aleksander'in "Eğer senin dediğin gibi kendisi yaratılmış olduğu halde oğul bizi yaratmış ve ona ibadet etmek yaratılmış olmayan babaya ibadet etmekten daha zorunlu ise yaratıcıya ibadet küfür, yaratılmışa ibadet etmek ise iman olur. Bu da olabilecek en kötü durumdur." şeklindeki karşı cevabı Konstantinos'un hoşuna gitmiş ve Aleksander'a Arius'u aforoz etmesini emretmiştir. Aleksander kendisine emredilene yaptıktan sonra imparatorun diğer piskoposların da katıldığı bir toplantı düzenlemesini istemiş, imparatorun emriyle altı ay sonra İznik'te (Nikiyye) 2340 din adamının katılımıyla bir toplantı düzenlenmiştir. Katılımcılar İsa hakkında farklı görüşlere sahiplerken 318 din adamı onun babadan doğmuş ancak yaratılmamış olduğu, babanın cevherinden cevher nurundan nur olduğu, oğulun Meryem'den alınan insanla birleştiği (ittihad) ve onun da Mesîh olduğu hususlarında görüş birliğine varmışlardır. İmparator toplantıda ortaya çıkan görüş farklılıklarına şaşırmış ve onlardan tartışarak bir sonuca varmalarını istemiştir. Sonuçta 318 din adamı belirtilen anlayışlarında ittifak ederlerken, diğerleri ihtilafa düşmüşler ve imparator onlara kılıcını ve mührünü takdim ederek destek vermiştir. Söz konusu heyet imparatora devlet adamlarının ve Kilisenin uymaları gereken kuralları içeren bir kitap hazırlamış, Arius ve taraftarlarını da aforoz etmiştir.

50 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Berut 1401/1981, I, 150-151.

Makrizî 318 kişilik bu heyetin hıristiyanlarca bilinen “inanç esasları”nı oluşturduklarını, oruç ibadetinin vaktini Fısh Bayramı'yla birleştirdiklerini, piskoposların evlenmelerinin yasaklandığını belirtmektedir. Konstantinos'tan sonra imparator olan oğlu Konstantios'un Ariuşçulara yakın davrandığı, onların görüşlerinin Konstantin, Antakya, İskenderiye Kiliseleri üzerinde tesirli olduğunu da bildirmektedir.⁵¹

Son dönem reddiye yazarlarından Rahmetullah el-Hindî (ö. 1306/1889), Hıristiyan kaynaklarında böyle bir bilgi bulunmamasına rağmen, İmparator Konstantinos'un emriyle Hıristiyan din adamlarının İznik'te 325 yılında Katolikler'in “deuterokanonik” olarak isimlendirdikleri kitapların kutsal metinler listesine alınıp alınmayacağını görüşmek üzere toplandıklarını ve bunların şüpheli kitaplar olarak kalmasına karar verdiklerini aktarmıştır.⁵²

Abdülahad Dâvûd (ö. 1349/1930) ise İznik Konsili'nde tevhid inancını savunan Arius'a baskı yapıldığı, İmparator Konstantinos'un emri üzerine meclisten 700'den fazla din adamının çıkartıldığı ve geri kalan 318 üyenin, oğul ile babanın aynı cevherden olduğunu kabul etmedikleri halde “Nikya Akîdesi” olarak bilinen metni imzalamak zorunda kaldıklarını belirtmiştir. Bir kütüphanenin alamayacağı kitap yığınları arasından seçilerek Ahd-i Cedîd'i oluşturan yirmi yedi kitabın listesinin de bu konsilde belirlendiğini, ayrıca rahipler hakkında alınan kararlardan bahsederek Kilise içinde bir hükümet şeklinin oluşturulduğunu halbuki bunun İsâ Mesîh'in öğretileriyle uyumadığını⁵³ ifade etmiştir. Abdülahad Dâvûd ayrıca İmparator Konstantinos'un henüz vaftiz olunmadan konsili düzenlediğini, onun ölmeden önce hasta yatağında Nicomedia Piskoposu olan dostu Eusebius tarafından vaftiz edildiğini belirtmiş, dolayısıyla konsilin Rûhulkudûs değil, hıristiyan dahi olmayan bir hükümdarın yönetiminde gerçekleştiğine dikkat çekmiştir.⁵⁴

İslâm kaynakları içinde İznik Konsili'nin ana hatlarıyla İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Kesîr, Makrizî ve Abdülahad Dâvûd'un eserlerinde tasvir edildiği görülmektedir. Doğrusu İbn Kayyim el-Cevziyye ve Makrizî'nin verdiği bilgiler de Hıristiyan kaynaklardakilerle epeyce uyumaktadır. Bu iki müellifin konsili hazırlayan dinî ve siyasî sebeplerden bahsetmeleri, akîde, Paskalya Bayramı ve Kiliseyle ilgili olarak alınan kararları Hıristiyan kaynaklarındakilere yakın ayrıntılarla aktarmaları dikkat çekicidir. İbn Kesîr'in konsil hakkında verdiği bilgiler Hz. İsâ'nın tabiatı hakkındaki tartışmalara hasredilmiş olmakla birlikte, diğer Hıristiyan ve İslâm kaynaklarında olmayan birtakım ayrıntılara da değinilmiştir. Abdülahad Dâvûd'un yaklaşımı ise daha çok konsilin meşruiyetini ve Hz. İsâ'nın öğretileriyle çelişik yönlerini sorgulamaya yöneliktir. Ona göre, konsil Rûhulkudûs'un kutsal himayesi altında değil, hıristiyan dahi olmayan bir hükümdarın baskısı altında gerçekleştirilmiş,

51 Ahmed b. Ali el-Makrizî, *Kitâbü'l-mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutai ve'l-âsâr*, Bulak 1270→Beyrut, Dârü Sâdir, ts., II, 485-487.

52 Rahmetullah el-Hindî, *İzhâru'l-hak*, Kahire 1406/1986, I, 243.

53 bk. Matta 20/25-27.

54 Abdülahad Dâvûd, *İncil ve Salib*, İstanbul 1329, s. 20-25.

Ariusçular'a da baskı yapılmıştır. Dinî ittifaktan ziyade zorla akîde ihdas olunmuştur. Ahd-i Cedîd'i oluşturan kitapların listesi de bu konsilde belirlenmiş, kiliseyle ilgili düzenlemeler de aslında İsa'nın öğretilerinde olmayan bir hükümet şeklini getirmiştir. Diğer kaynaklarda ise böyle bir konsilin gerçekleştiği ifade edilmiş, bir değerlendirmeye imkân taniyacak seviyede bilgi aktarılamamıştır.

Sonuç

Hıristiyanların Havâiler Dönemi'nden itibaren yaşadıkları akîde problemlerinin IV. yüzyılda kilise içinde, özellikle Hz. İsa'nın tabiatı hakkında büyük bir ihtilafa dönüşmesi İznik Konsili'nin toplanmasının başlıca sebebinin teşkil etmiş görünmektedir. Ancak konsili toplayan irade siyasi olmuştur. Çünkü, 323 yılında İmparator Licinius'a galip gelerek Doğu Roma'ya da hakim olan I. Konstantinos'un imparatorluğun topraklarında gelişen bir dinî bölünmenin siyasi istikrarsızlığa sebep olabileceği yönündeki kaygısı kaynaklarda açıkça ifade edilmektedir.

Öte yandan bu konsille birlikte Hıristiyanlık tarihinde bütün hıristiyanları bağlayacak olan iman esaslarının belirlenmesine ilk adım atılmış oldu. Çünkü "İznik İnanç Esasları" hıristiyanlar arasında akîde birliğini sağlayamadığı gibi, Ariusçuluğu da ortadan kaldıramamıştır. Nitekim Hıristiyanlık'ta inanç esasları tartışmaları sonradan gerçekleştirilen I. İstanbul (381), Efes (431) ve Kadıköy (451) konsillerinde de devam etmiş, günümüzde üç büyük Hıristiyan mezhebi tarafından kabul edilen "İznik-İstanbul İman Esasları" bu konsillerden sonra son şeklini almıştır. Bunun yanında sonradan bazı Protestan kiliselerinin kendilerine has inanç esasları belirledikleri de bilinmektedir.

Konsilde, Kiliseler arasındaki farklı uygulamaları ortadan kaldırmak için Pas-kalya bayramının tarihinin tespit edilmesi, dinî uygulamalarda birliğe gitme çabalarına da bir başlangıç teşkil etmiştir.

Kilise'nin yapılanmasıyla ilgili olarak alınan kararlar, idarî olarak Kiliseleri bir araya getiren ekümenik bir örgütlenmeyi başlatmış, Hıristiyan dünyası Roma, İskenderiye ve Antakya olmak üzere üç büyük patrikliğe ayrılmış, Kudüs'e de manevî ve tarihî üstünlüğü sebebiyle şeref payesi verilmekle birlikte, idarî olarak Antakya'ya bağlanmıştır. Öte yandan I. Konstantinos'un imparatorlukta sağladığı siyasi ve askerî birliği, kilisedeki örgütlenme neticesinde oluşacak dinî birlikle desteklemeyi hedeflediği, imparatorlukta eyalet yönetimini patrikliklere ayırmak suretiyle kiliselere de uyguladığına dikkat çekilmektedir.⁵⁵

Müslüman âlimlerin konuya yaklaşımını öncelikle bir başka dinin tarihçesine seviyeli bir ilgi olarak değerlendirmek gerekmektedir. Özellikle İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Kesir ve Makrîzî'nin konsil hakkında verdikleri bilgilerin çoğunun tasvirî, itham ve değerlendirmelerden uzak ve aynı zamanda Hıristiyan kaynaklardakilerle paralellik arz etmesi, yaşadıkları dönemle konsilin toplanma tarihi arasında

55 bk. Mehmet Çelik, *Süryani Tarihi (I)*, s. 122-123.

geçen süre dikkate alındığında takdire şayan görünmektedir. Müslüman âlimlerin konuyla ilgilenmelerinin bir başka sebebi de genel Hıristiyan anlayışının aksine Arius'un İsa'nın yaratılmışlığını savunmuş olmasıdır.

Abdülahad Dâvûd'un konsilin meşruiyeti, Ariusçulara baskı uygulandığı ve ayrıca rahipler hakkında alınan kararlarla kilise içinde İsa Mesih'in öğretileriyle uyuşmayan bir hükümet şeklinin oluşturulduğu şeklindeki tespitlerinin çok yönlü olarak değerlendirilmesi mümkün olmakla beraber, Ahd-i Cedid'i oluşturan yirmi yedi kitabın listesinin ve Rahmetullah el-Hindî'nin Katoliklerin "deuterokanonik" olarak isimlendirdikleri kitapların kutsal metinler listesine alınıp alınmayacağına bu konsilde belirlendiği şeklindeki iddialarına, kendileri herhangi bir kaynak göstermedikleri gibi Hıristiyan kaynaklarında da yer bulmak mümkün görünmemektedir. Kaldı ki Hıristiyan kaynaklarda İncillerin çokluğu ve bunların bir kanonizasyon sürecini yaşadıkları da inkâr edilmemektedir⁵⁶. Abdülahad Dâvûd'un kutsal metinlerin kanonizasyonu ile ilgili kanaati bir iddia değilse farklı bir rivayete dayanıyor olmalıdır.

56 Kilise babalarından Origen'in (185-254) Matta, Markos, Luka, Yuhanna, Resullerin İşleri, Pavlus'un on üç mektubu, Petrus ve Yuhanna'nın birer mektubu ve Vahiy kitabının Hıristiyanlar tarafından kutsal kabul edildiğinden bahsettiği, kanonizasyonun fiilî olarak Kilise'nin kendi gelişim süreci içinde milâdî 150-200 yılları arasında şimdikine yakın bir şekil kazandığı, Ahd-i Cedid'in listesinin Grek Kilisesi'nde IV. yüzyılın ikinci yarısında, Latin Kiliselerinde ise Hippon (393) ve Kartaca (397) konsillerinde, İtalya ve Gaules'de V. yüzyılın başlarında tespit edildiği ve nihayet 1546'da tertip edilen Trente Konsili'nde bugünkü haliyle listenin resmen ilân olunduğu bilinmektedir (bk. *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church: Their Canons and Dogmatic Decrees* [ed. H. R. Percival, The Nicene and Post-Nicene Fathers, ed. Ph. Schaff-H. Wace], T & T Clark, Edinburg 1991, Second Series, XIV, 453-454).

İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fıkhîliği

Şükrü Özen*

The Crime of Heresy According to Islamic Law and the Legality of the Execution of Molla Lutfi

This article constitutes an attempt to evaluate the act of executing on the charge of heresy Molla Lutfi, one of the foremost Muslim scholars under the sultans Mehmed II (1451-1481) and Bayezid II (1481-1520), in terms of the positive law in effect in the Ottoman realm and the principal sources of this law. To this end, the first section of the article, comprised of two parts, is aimed at showing how, over time, the offense of heresy, which had not even been included in criminal law in the time of the Prophet Muhammad and the Rightful Caliphs, became one of the most serious crimes; and the second part is directed at an examination of the legal side, with focus on the political and social reasons for the execution. As is generally agreed, regardless of the effect of the political reasons and the hostile attitude of the opposition in accounting for the execution of Molla Lutfi, there is no doubt that the decision was made on the basis of Islamic law. Some scholars, taking into consideration the fact that Molla Lutfi rejected the charges made against him, claim that the decision was based on the Malikiyya school of law, at the cost of directly contravening the prevailing Hanafiyya school of law. We, however, counter this assertion and demonstrate that the decision in this critical matter was founded on the Hanafiyya school of law and that, thanks to a sultanical rescript, a special formula was devised to bring to the fore an already existing position of the Hanafiyya school.

Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid dönemlerinin önde gelen âlimlerinden Molla Lutfi'nin zındıklık ithamıyla öldürülmesi olayının tarihî yönü muhtelif çalışmalara konu edilmiş olmakla birlikte, Osmanlı'da yürürlükte olan pozitif hukuk ve bu hukukun ana kaynakları açısından yeterli bir değerlendirilmesi yapılmış değildir. Araştırmacılar genellikle Molla Lutfi'nin öldürülmesini siyasî sebeplere ve muhaliflerinin hasmane tutumlarına bağlarlar. Ancak gerideki asıl sebep, siyasî veya kişisel kin olsa bile, idam kararının şeriata dayandırılarak verilmiş olduğunda şüpheli

* Dr. Şükrü Özen, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).

yoktur. Çünkü hasımlarının istedikleri sonuca varabilmek için bile sistem gereği kanun çerçevesinde hareket etmeleri gerekmektedir. İşte böyle bir çerçevede “Molla Lutfi'nin idamı nasıl mümkün olmuş, şeriat adına ona nasıl kıyılmıştır?” sorusunun cevabını bu çalışmada incelemeye çalışacağız.

Bazı araştırmacılar Molla Lutfi'nin kendisine yöneltilen ithamları inkâr ettiği halde, tövbesinin kabul edilmemesini göz önüne alarak onun idam edilmesinde, yürürlükteki Hanefî mezhebine tamamen ters düşülmek pahasına, Mâlikî fihhının tatbik edildiğini ileri sürerler. Ancak idamın Mâlikî mezhebi esas alınarak gerçekleştirildiğinin ileri sürülmesine rağmen aşağıda görüleceği üzere elimizdeki kaynaklar bu hususi olayda Hanefî mezhebi içinde kaldığını, fakat burada özel bir formül geliştirildiğini göstermektedir.

Bu makalede önce Asr-ı Seadet'te ceza hukukunun konusu bile olmayan zındıklık cürmünün zamanla nasıl en ağır bir suç haline geldiği gösterilmeye çalışılarak suç ve cezanın gerekçeleri ele alınacak ve daha sonra incelediğimiz olayla ilgili tarih çalışmalarının vardığı sonuçlar özetlenip dâva biçim ve içerik açısından incelenerek o devirde merî olan hukuk (yani kanunlar) ve bu hukuk sisteminin ana kaynakları açısından dâva konusunun hukukîliği tartışılacaktır. Bu çalışma belli bir meselenin ele alınışı çerçevesinde İslâm hukukunun ilk kaynaklarından Osmanlı'ya gelinceye kadar fıkıh telakkisinin nasıl değişip salt normatif kurallar halini aldığını göstermeyi de hedeflemiştir.

I. İSLÂM HUKUKUNDA ZINDIKLIK SUÇU VE CEZASI

A. SUÇUN TANIMI:

1. Zındık Kelimesinin Kökeni

Zındık kelimesi, köken itibariyle Farsça'dır ve bu dilden Arapça'ya geçmiştir. Lügatçilerden İbn Düreyd (ö. 321/933) kelimenin Farsça aslının *zinde girây* olduğunu, zira *zinde* kelimesinin Farsça'da “hayat” ve *ger* kelimesinin ise “iş” anlamına geldiğini, dolayısıyla zındığın zamanın sürekliliğini savunan demek olduğunu kaydeder.¹ *Zendeka* kelimesinin darlık anlamına geldiği ve kendi canına darlık getirdiği için zındığın bu kökten türetildiği de söylenmiştir.² Ezherî'nin (ö. 370/980) belirttiğine göre zındık ahirete ve Allah'ın birliğine inanmayan demektir. Sa'leb diye bilinen Ahmed b. Yahyâ (ö. 291/904) bu kelimenin Arapların kullandığı bir kelime olmadığını, çok cimri adam hakkında Arapların “Racülün zendeka ve zindekî (zendekî)” dediklerini ve bu kelimedden halkın ifade ettikleri mânâyı kastettiklerinde ise “mülhid” ve “dehrî” kelimelerini kullandıklarını belirtir.³ Cevherî (ö. 400/1009) ise

1 İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-luga*, Haydarabâd 1345, III, 504-505; Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzîbü'l-luga*, Kahire 1964, IX, 400; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut ts., “zndk” md., X, 147.

2 İbn Manzûr, a.g.e., a.y.

3 Ezherî, a.g.e., IX, 400; a.g.e., a.y. Aynca bk. İbn Düreyd, a.g.e., II, 260.

zındık diye Seneviyye'den (Dualist) olanlara dendiğini belirterek Arapçalaştırıldığını söyler ve çoğulunun *zenâdika* olduğunu, fiil olarak *tezendeka* ve isim olarak da *zendeka* dendiğini ifade eder.⁴

Tarihçi Mes'ûdî'nin (ö. 345/956) belirttiğine göre zındık ismi Zerdüş'tün kitabına aykırı yorumları benimseyerek Sasanî İmparatoru Behrâm b. Hürmüz döneminde Maniheizm'i kuran Mani zamanında ortaya çıkmıştı. Şöyle ki: Zerdüş'tün kutsal kitap *Avesta*'yı (*Epista*) getirmiş ve buna *Zend* adıyla bir tefsir yazmıştı. İşte ileri sürdüğü görüşlerinde, indirilmiş olan bu kutsal kitap *Avesta*'ya aykırı düşerek "yorum" demek olan "zend"i benimseyenlere indirilmiş olanın zâhir anlamlarından vazgeçip asıl kitaba aykırı olan yorumu benimseyen anlamında, yorum kelimesine izafetle *Zendî* denmiştir. Araplar bu mânayı İranlılardan alarak kelimeyi "zındık" şeklinde Arapçalaştırmışlardır. Seneviyye'ye zındık dendiği gibi, âlemin ezeli olduğuna inanan ve yaratıldığını reddedenler de bu adla anılmıştır.⁵ Bu iddiayı bazı oryantalistler eleştirmiştir. J. Darmsteter tarafından ileri sürülen ve P. Sebastian Ronzevalle tarafından da paylaşılan bir iddiaya göre zındık kelimesinin *Avesta*'nın yorumu anlamındaki "zend" ile bir alakası bulunmamakta, zira *zend* kelimesi daha önce *Avesta*'da da geçmiş ve eski Farsça'da bu kelime "büyücü kanunu" veya doğrudan "büyü" anlamına gelmektedir. Yorum anlamındaki "zend" ile bu kelime şeklen de birbirine benzemezler; "zend" kelimesi "zentî" kelimesinden türemiş iken "zende" ise yalnızca büyü anlamındadır ve dolayısıyla "zendî" eski zamanlarda kötü inançlı, çirkin şeyler yapan büyücü demektir.⁶ H. H. Schaefer ise Mes'ûdî'yi haklı bularak Darmsteter'i eleştirir.⁷ Nitekim İslâmî dönemde zındıkların Kur'ân ayetlerini genel Müslüman kitleye aykırı biçimde yorumlayan insanlar olmaları, bu anlam yakınlığının bir göstergesi olarak algılanabilir.

Kelimenin kökeni üzerinde anlaşamamış olsalar da, gerek Arap dilcilerine ve gerekse oryantalistlere göre zındık kelimesi Arapça değildir ve *Avesta*'nın yorumunun adı *Zend*'dir. Öte yandan İslâm'ın ilk dönemlerinde zındık kelimesinin Maniheizm ile irtibatlandırıldığı da araştırmacılar arasında genellikle kabul görmektedir.

- 4 Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Fârâbî, *es-Sihâh* (nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Beyrut 1990, IV, 1489; İbn Manzûr, *a.g.e.*, a.y.
- 5 Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Mürûcu'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1964, I, 250-251. Harizmî (ö. 387/997), Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve öğrencisi Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî'ye (ö. 841/1438) göre de zındık kelimesi aslında İran İmparatoru Kubâd zamanında Mazdek'in ortaya koyduğu ve Mecûsîlerin peygamber olduğuna inandıkları Zerdüş'tün kitabının (*Avesta*) yorumu olan *Zend* adlı kitaba mensup kimse demektir. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kâtib el-Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, Kahire 1923, s. 25-26; Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1989, V, 227; Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî, *Ma'rifetü'z-zındık min gayrihi*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, vr. 8a.
- 6 P. Sebastian Ronzevalle, "Aslu kelimesi zındık", *el-Maşruk*, Beyrut 1898, I, 683-684. Oryantalistlerden Bevan, zındık kelimesinin Aramice zeddik kökünden ve Vollers ise Yunanca'dan geldiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak bu iddialar A. Sıddîkî tarafından reddedilmiştir. Bk. Louis Massignon, "Zındık", *Dâiretü'l-maârifü'l-İslâmiyye* (Ar. Ebû Rîde), Kahire 1933 -, X, 441.
- 7 Massignon, *a.g.m.*, X, 440.

İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) Müslüman gözükküp zındıklıklarını gizleyen Maniheist teologların önde gelenlerinin adlarını sıraladıktan sonra bunların Seneviyye anlayışı ve bu inanca mensup kimselerin görüşlerini destekleyen kitaplar yazdıklarını ve bu alanda İslâm kelâmcıları ile polemiklere girdiklerini belirtir.⁸

2. Zındık Kavramının Tanımı

Kelimenin kökeni hakkında yapılan tartışmaların da, ortaya koyduğu üzere, zındık terimi Arap olmayan kültürlerden İslâm kültür havzasına geçmiştir. Nitekim bu terim Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in hadislerinde geçmemektedir. İslâm literatüründe ilk kez Hz. Ali zamanında yaşanan bir olay münasebetiyle zındıklardan söz edilir. Buhârî'nin (ö. 256/870) *es-Sahih*'inde kaydettiği bu rivayette geçen "ze-nâdika" kelimesi⁹, Ahmet Yaşar Ocak'ın da ifade ettiği üzere, bir anakronizm gibi gözükmekte ve dolayısıyla hadisin sıhatini tartışmalı hale getirmektedir.¹⁰ Nitekim aynı rivayetin bazı varyantlarında zındıklar ifadesi yerine "kavim", bazılarında "mürtedler", bazılarında "gizlice putlara ibadet eden insanlar" ifadeleri yer almaktadır.¹¹ Beyhakî de bu rivayeti "mürtedler veya zındıklar" şeklinde tereddütlü kaydeder.¹² Bütün bunlar gösteriyor ki muhtemelen bu olayın râvilerinden biri, olayda sözü edilen şahıslar hakkındaki suçlamalara bakarak onları kendi dönemindeki terimi kullanmak suretiyle nitelemek yoluna gitmiştir.

İslâmî literatürde zındık teriminin ilk kez ne zaman tanımlandığı bilinmemekle birlikte, terimle ilgili ulaşabildiğimiz en eski açıklama İmâm Mâlik'e aittir. İmâm Mâlik *Muvatta*'da "Zındıklar küfrü gizler, Müslüman olduklarını ilan ederler." demiş¹³ ve bu açıklama Cessâs (ö. 370/981), Kâdî Ebû Ya'lâ (ö. 458/1066), Ebû'l-Velîd İbn Rüşd el-Kurtubî (ö. 520/1126), Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223), Râfî (ö. 623/1226), İbn Cüzey (ö. 741/1340) ve Burhâneddin İbn Müflih (ö. 884/1479) gibi farklı mezheplere mensup birçok âlim tarafından aynen benimsenmiştir.¹⁴

8 İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâh el-Verrâk, *el-Fihrist* (nşr. Rızâ - Teceddüd), Tahran 1971, s. 401. Burada ayrıca gerçekte Maniheist anlayışı benimseyen, ancak Müslüman gözüken şairlerin ve devlet adamlarının adları da sıralanmaktadır. İbnü'n-Nedîm'in bu zındıklar listesini Kâdî Abdülcebbar'ın verdiği Seneviyye listesi ile karşılaştır. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî* (nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudayf), Kahire 1963, V, 9.

9 Buhârî, "İstîtâbe" 2.

10 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul 1998, s. 63.

11 Aynî, Bedreddin Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ts., XIX, 264 (1348 baskısından ofset).

12 Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Mekke 1994, VIII, 195. Zındıklara ne gibi bir uygulamada bulunulacağı ile ilgili olarak nakledilen birbirleriyle çelişen iki ayrı rivayet için bk. Beyhakî, a.e., VIII, 201; İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğnî* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1992, XII, 287.

13 İmâm Mâlik, *Muvatta*, "Akziye" 18.

14 Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhavî), Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1985, I, 29; Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Mesâilü'l-fikhiyye min Kitâbi'r-rivâyeteyn ve'l-vecheyn* (nşr. Abdülkerim b. Muhammed el-Lâhim), Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1985, II, 305; İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümejhedât* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1988, I.

Zaman içinde zındık kavramı hakkında farklı tanımlamaların ortaya çıktığı görülmektedir. Nevevî (ö. 676/1277) zındığı “Şeriatı bütün olarak inkâr edendir.” diye tanımlamaktadır.¹⁵ Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451) ise zındığın tanımı konusunda ihtilaf edildiğini belirttiikten sonra, muhtelif âlimlerce yapılan şu tanımları sıralar: Bir görüşe göre münafık gibi küfrünü gizleyip Müslüman gözükendir; bir görüşe göre iki yaratıcının varlığını kabul eden Seneviyye'den bir gruptur; bir görüşe göre dini olmayandır (dinsiz); bir görüşe göre Zerdüş'tün *Zend* adı verilen kitabına uyanlardır; bir görüşe göre Sebâiyye denilen bir Râfizî taifesi olup Hz. Ali'nin tanı olduğunu iddia etmişlerdir, reisleri ise aslen Yahudi olan Abdullah b. Sebe'dir.¹⁶

Zındık, İslâm literatüründe “imani olmayan kişi” anlamına gelen kâfir kavramı kapsamında değerlendirilir. Zındık teriminin ifade ettiği anlamın daha iyi anlaşılabilmesi için ilişkili olduğu kavram kümesine dahil diğer terimlerin anlamlarını ortaya koymak gerekirse: Gerçekte kâfir olan bir kimse inanmış gözükürse buna “münâfık”; Müslüman olduktan sonra kâfir olmuşsa İslâm'dan döndüğü için “mürted”; iki ya da daha çok tanrının varlığına inanırsa ulûhiyet konusunda ortak kabul ettiği için “müşrik”; yürürlükten kaldırılan dinlerden ve kitaplardan birine inanan Yahudi ve Hıristiyan gibi kimselere “kitâbî” (ehl-i kitâb); zamanın ezeli olduğuna inanıp hâdiseleri ona nispet eden kimseye “dehrî”; yaratıcının varlığını kabul etmiyorsa “muattıl” ve Hz. Peygamber'in peygamberliğini kabul edip İslâm'ın simgeleri olan hususları (şeâiru'l-İslâm) yerine getirmekle birlikte ittifakla küfür kabul edilen inançları içinde gizleyen kimseye “zındık” adı verilir.¹⁷ Alâeddîn el-Buhârî mülhidide ayrı bir kategoride ele alarak “Batıl inançları içinde gizlemekle birlikte, Bâtıniyye ve Vücûdiyye'nin yaptıkları gibi fasit te'villerle kadınların ve diğer haramların helâl olduklarını savunan kimse.” diye tanımlar.¹⁸ Verilen farklı tanımlardan da anlaşılacağı üzere bu sınıflama bütün İslâm tarihi boyunca kabul edilmiş olmayıp literatürde zındık, mülhid, dehrî, muattıl vs. terimlerin birbirleri yerine kullanıldıkları olmuştur.¹⁹

Teorik çerçevesi hakkında farklı kanaatler bulunduğu gibi, şahıslara yönelik zındıklık suçlamalarında da zaman zaman sübjektif değerlendirmeler görülmektedir. İslâm tarihinde umumiyetle zındıklık suçlamalarında sıkça adı geçen İbnü'r-Râvendî'nin zındıklara karşı *Kitâbü'r-Red ale'z-zenâdika* adıyla bir eser yazmış olması²⁰ bunun en çarpıcı örneklerinden biridir. Zındıklık suçlamalarında aşırı gidil-

52; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî el-Gırnâî, *el-Kavânînu'l-fıkhîyye*, Tunus 1982, s. 370; İbn Kudâme, *a.g.e.*, IX, 159; Râfîî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed el-Kazvîni, *el-Azîz Şerhu'l-Veciz* (nşr. Ali M. Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1997, XI, 114; Burhâneddîn İbn Müflîh, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed, *el-Mübdi' fi şerhi'l-Mukni'*, Beyrut 1979, IX, 179.

15 Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Şerhu Sahîhi Müslim*, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1972, I, 207.

16 Aynî, *a.g.e.*, XIX, 263-264.

17 Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 227; Alâeddîn el-Buhârî, *Ma'rifetü'z-zındık min gayrihî*, vr. 8a.

18 Alâeddîn el-Buhârî, *a.g.e.*, a.y.

19 Meselâ bk. Ebû'l-Velîd el-Bâcî, Süleymân b. Halef et-Tücibî, *el-Müntekâ*, Kahire 1331-1332/1913, V, 282.

20 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 217.

diği, bazan Allah'ın cennette görülebileceğini inkâr gibi kelâmî bir meselenin²¹, bazan da âlimlerin geniş ruhsatlar içeren fetvaları ve bunların delillerini ele alan bir kitap yazmak gibi fikhî bir meselenin²² zındıklık suçlamalarına konu teşkil ettiği görülmektedir.

Alâeddîn el-Buhârî, dönemindeki insanların, kendisinden küfrü gerektiren bir fiil ya da söz çıkan herkesi zındık diye isimlendirdiklerini belirtir.²³ Felsefe kitapları karşısında mü'minlerin nasıl tavır takınacaklarına dair sorulan bir fetvaya verdiği cevapta, Ebussuud Efendi de bir yaratıcı kabul etmeyip bütün olayları zamana isnat eden materyalist filozoflar (Dehriyyûn) ile bütün varlıkları tabiata nispet edip yaratıcıyı kabul etmekle birlikte yeniden dirilişi inkâr eden tabiatçı filozofları (Tabiiyyûn) zındık olarak niteler.²⁴ XVI. yüzyıl başlarında Behrâm Kethudâ Medresesi Müderrisi Nadajlı Sarı Abdurrahman yeniden diriliş, cennet, cehennem, sevap ve azabı tamamen reddetmesi sebebiyle zındıklık suçlamasıyla idam edilmeden önce bu konuları Anadolu Kadıaskeri Es'ad Efendi ile tartışmış ve kadıaskerin söz konusu meselelerle ilgili olarak aktardığı ayetleri oldukça aykırı şekilde yorumlaması sonucu kadıasker onun zındık olduğuna ikna olmuştu.²⁵ Bu olayda zındık inancını gizleyen biri olarak değil, aksine ayetleri ilk anlamlarını ters yüz eden bir biçimde yorumlayarak da olsa, kabullenen ve metaryalist bir bakış açısıyla iddialarını açıklıkla ortaya koyan bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zındık teriminin kullanılmaya başlandığı ilk dönemlerde, bu terimin daha çok Maniheizm ile irtibatlandırılmasına karşılık Fâtımî propagandasının Abbâsî hakimiyetindeki topraklara sızarak yoğunlaştığı asırlarda daha ziyade Bâtûnîlik (İsmâîliyye) ile irtibatlandırıldığı dikkati çekmektedir.²⁶ Bilhassa Memlûklar ve Osmanlılar döneminde heretik tasavvufî hareketler zındıklık olarak nitelendirilmiştir.²⁷

21 Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ, *Tertibü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rîfeti a'lâmi mezhebi'l-İlmâm Mâlik* (nşr. Ahmed Bükeyr Mahmûd), Beyrut 1967-68, 1/2, 474.

22 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 211.

23 Alâeddîn el-Buhârî, *a.g.e.*, vr. 8a-b. Buhârî çağının örfü haline gelen bu anlayışı "Kendisinden küfrü mücip bir fiil ya da söz çıkan herkes zındık sayılsaydı o zaman şeriatın mürtet sayıp kendisine tövbe teklif edilmesini vâcib kıldığı ve tövbe ettikten sonra da o kişinin, içlerinden birini kasıtlı olarak öldüren kimsenin Allah tarafından ebedî cehennemde kalacağı belirtilen, kendisine gazap ve lânet edilen ve büyük bir azap hazırlanan mü'minler zümresine dahil olacağına hükmedilen kişi kimdir?" diyerek şiddetle eleştirir.

24 Ebussuud Efendi, *Mes'ele fi hakkı ulûmi'l-hikme ve'l-hukemâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3677, vr. 170a.

25 Kâtib Çelebi, *Fezleke*, İstanbul 1286, I, 184; Naîmâ, *Târîh*, İstanbul 1281, I, 313-314.

26 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 66; Kâdîhân, Fahreddîn Hasan b. Mansûr el-Özcendî, *el-Fetâva'l-Hâniyye (el-Fetâva'l-Hindiyye)*'nin kenarında, el-Matbaatü'l-Kübrâ, Bulak 1310/1892, III, 588; Râfî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, XI, 114. Cessâs'a göre (imamları) zındığın tövbesinin kabul edilmemesini söylemeleri diğer zındıklar gibi küfre inandıkları bilinen İsmâîliyye ve sair mühlidlerin tövbeye davet edilmemelerini ve tövbe ettiklerini gösterebilecekleri öldürülmelerini gerektirir.

27 Genel şer'î hükümlerin ahlaklar ve halk için olduğu, evliya ve havâssın bu naslara ihtiyaçları olmadığı görüşü hakkında Kurtubî (ö. 671/1273) "Bu söz zındıklıktır, küfürdür. Söyleyen tövbeye davet edilmeden öldürülür; bu söz varken soru ve cevaba gerek yoktur." demektedir. bk. Kurtubî, Ebû Abdûllah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmî' li-ahkâmü'l-Kur'an*, Kahire 1966, VII, 39.

3. Zındık ve Münâfık Kavramları

Genel küfür kavramı kümesine dahil kavramlar içerisinde en çok zındık ve münâfık terimleriyle ifade edilen kavramsal çerçeve birbiriyile iç içe bir görünüm arz etmektedir. Zındık teriminin İslâm hukuku kaynaklarında verilen tanımının Kur'ân ve hadislerde geçen münâfık terimi ile ifade edilen kavramsal çerçeveye oturduğu anlaşılmaktadır. Nitekim birçok âlim bu terimlerin aynı anlama geldiğini tasrih etmiştir. İmâm Mâlik'e zındıklığın ne olduğu sorulunca: "Hz. Peygamber döneminde münâfikların yaptıkları gibi inanmış gözüküp küfrü gizlemektir. O (zaman münâfiklik olan) bu gün bizdeki zındıklıktır." cevabını vermiştir.²⁸ Hanbelîlerden Muvaffakuddîn İbn Kudâme de zındığın münâfikla aynı olduğunu belirttiikten sonra "Hz. Peygamber asrında münâfık diye adlandırılırdı; bugün ise zındık diye adlandırılır." derken²⁹ birçok fıkıh eserinde zındık ve münâfık terimlerinin eş anlamlı olduğu ifade edilmektedir.³⁰ Münâfığı küfrünü gizleyip inanmış gözükene diye tanımlayan Cessâs'ın, zındığı da benzer biçimde tanımlaması³¹ ve zındıkla ilgili ahkâmı münâfiklardan söz eden ayetlerin tefsirinde tartışması onun da bu terimleri eş anlamlı gördüğünün bir ifadesidir.

Bazı âlimler ise zındık ile münâfığın farklı kavramlar olduklarını ortaya koymaya çalışırlar. Teftâzânî ve Alâeddin el-Buhârî'ye göre gerçekte kâfir olan bir kimse inanmış gözükürse buna "münâfık"; Hz. Peygamber'in peygamberliğini kabul edip İslâm'ın sembelleri olan hususları (şeaîru'l-İslâm) yerine getirmekle birlikte ittifakla küfür kabul edilen inançları içinde gizleyen kimseye "zındık" adı verilir.³² Her ikisi de neticede gerçek inancını gizlemekte, ancak münâfık gerçekte bir bütün olarak İslâm'ı kabul etmemekle birlikte zındık esas itibarıyla İslâm'ın temel inançlarını benimseyip pratiğini yerine getirmekte, ancak bazı temel konularda aykırı inançlara sahip bulunmaktadır.

İbnü'l-Hümâm'a göre ise zındık bir dine mensup olmayan (dinsiz) demek iken, münâfık küfrünü gizleyip Müslüman gözükendir. Tövbesinin kabul edilmemesi noktasında münâfığın hükmü zındıkla aynı olmalıdır. Çünkü zındık hakkındaki bu hüküm, her hangi bir dine inanmama şeklindeki küfrünü gizlediğinde, açıkladığı tövbeye güvenilemeyeceği içindir. Münâfık da gizleme konusunda onun gibidir. Gerçekte tövbesi kabul edilmeyip öldürülen münâfıktır. Zındığın da aynı hükme tabi olabilmesi için herhangi bir dine inanmama şeklindeki küfrünü gizleyip ele geçirilinceye kadar, Arap olduğu halde İslâm veya bir başka dine mensup olduğunu açıklamaması gerekir. Tövbe edinceye kadar bu açıklamayı yaptığı farzedilse, küfürlerini

28 İbn Abdülber en-Nemeî, *el-Temhid*, X, 154; Kurtubî, *a.g.e.*, I, 199.

29 İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 159.

30 İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehehdât*, I, 52; Şemseddin Ebü Abdullah Muhammed b. Müflih, *Kitâbü'l-Furû'* (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1985, VI, 170.

31 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 30. Cessâs "Bizi ancak zaman yok eder." diyerek hakîm bir yaratıcıyı inkâr eden ve hâdiseleri yaratanın zaman ve vaktin geçmesi olduğunu söyleyen Kureyşlileri zenâdika (Zenâdikatü Kureyş = Kureyş'in zındıklan) diye niteler. Bk. Cessâs, *a.g.e.*, V, 266.

32 Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, V, 227; Alâeddin el-Buhârî, *Ma'rifetü'z-zındık min gayrihi*, vr. 8a.

açıklayan diğer kâfirlerin tövbelerini açıklamalarında olduğu gibi tövbesinin kabul edilip öldürülmemesi gerekir. Şarabın haramlığı gibi zarûriyyât-ı diniyyeden birini gizliden inkâr eden, ancak açıktan haram olduğunu söyleyen kimse için de durum aynıdır.³³

Fakihler zındık hakkındaki ahkâmı belirlerken, özellikle münâfıklar hakkındaki ayet ve hadisleri referans alarak bir bakıma aralarındaki paralellığı zımnen kabul etmektedirler. Nitekim zındıklığın cezasının idam olduğunu, ancak tövbekâr zındığın tövbesinin kabul edileceğini savunan âlimler görüşlerini desteklemek için münâfıklar hakkındaki ayet ve hadisleri delil olarak kullanmaktadır.³⁴ Öyle anlaşılıyor ki Hz. Peygamber'in münâfıkları öldürmemesi ve hicri ikinci asırda ortaya çıkan münâfık tipinin daha çok Sasanî kökenli kişiler arasında yaygın olması gibi tarihi sebeplerden ötürü münâfık terimi yerini zındık terimine bırakmıştır.

B. SUÇUN KAPSAMI

İslâm tarihi boyunca hangi söz ve davranışların kişiyi İslâm dairesi dışına çıkaracağı konusu öncelikli olarak kelâm literatüründe ve cezaya konu olup olmaması bakımından da fıkıh literatüründe ele alınıp işlenmiştir. Fıkıh eserlerinin "irtidâd" veya "istihsân-kerâhiyye" yahut müstakil "elfâz-ı küfür" bölümlerinde kişinin İslâm'dan çıkıp küfre girmesine sebep olan söz ve davranışlar ele alınmış, daha geç dönemlerde ise konuyla ilgili müstakil eserler yazılmıştır.³⁵ Mükellef bir şahsın İslâm'la ilişkisini kestiğini gösteren söz ve fiiller kasıtlı olsun, alay tarzında olsun, inanarak olsun veya olmasın dünyevî ahkâm bakımından küfür sayılmıştır.³⁶ Cebir olmadıkça küfür sözü söylemekte şaka ve ciddiyet arasında fark bulunmadığı da ifade edilmiştir.³⁷

İbn Cüzey küfrü gerektirdiği konusunda aykırı görüşün bulunmadığını söylediği hususları şöyle sıralar: Allah'ın varlığını ya da birliğini kabul etmemek, Allah ile birlikte bir başkasına ibadet etmek; Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik yahut Sâbiîlik dinlerine mensup olmak; hulûl yahut tenâsüh (reenkarnasyon) anlayışını benimsemek, Allah'ın diri yahut her şeyi bilen olmadığına inanmak, sıfatlarından birini kabul etmemek, âlemi başkası yarattı demek, O'nun bir başkasından doğduğunu söylemek; gerçek anlamıyla Allah'ın yanında oturduğunu veya O'nun katına

33 İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid, *Fethu'l-kadir*, Bulak 1316, IV, 408.

34 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 29.

35 Elfâz-ı küfür kavramı ve bu alanda yazılan literatür için bk. Ahmet Saim Kılavuz, "Elfâz-ı küfür", DİA, XI, 26-27.

36 Gazzâlî, *el-Vecîz* (şerhi *el-Azîz* ile birlikte), XI, 97. Fahreddin er-Râzî küfür tanımında kelâmcıların zorlandıklarını ifade ederek kendisi "Peygamberin getirdiği kesin olarak (zarûreten) bilinen herhangi bir şeyde onu tasdik etmemek" diye tanımlar ve: "Yaratıcının varlığını ve âlim, kâdir, muhtâr, bir, noksanlardan ve kusurlardan münezzehe olduğunu; Hz. Muhammed'in peygamberliğini, Kur'an-ı Kerîm'in sıhhatini; namaz, zekât, oruç ve haccın farz oluşu, faiz ve şarabın haramlığı gibi Hz. Muhammed'in dininden olduğu kesin olan şer'î hükümleri inkâr eden kâfir olur." der. Bk. *Mefâithu'l-gayb*, II, 37-38.

37 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, IV, 348-349.

yükseldiğini (urûc) iddia etmek, âlemin kadim olduğuna inanmak veya bütün bunlarda tereddüt etmek; Peygamber Efendimiz'den sonra birinin peygamberliğini kabul etmek, peygamberlerin yalan söyleyebileceğini savunmak, peygamberliğin Araplara özgü olduğunu söylemek, kendisine vahiy geldiğini veya dünyada iken gerçekten cennete girdiğini iddia etmek, bütün sahabeyi tekfir etmek, dinden olduğu zarurî olarak bilinen bir şeyi inkâr etmek, Hıristiyanlara özgü kıyafetle kiliselere gitmek, bazı evliyanın ibadet sorumluluğunun kalktığına inanmak, Kur'ân'dan bir veya daha çok harfi inkâr etmek, Kur'ân'a ek yapmak veya onu değiştirmek veya mucize olmadığını savunmak, sevâp ve azap manevidir veya imamlar peygamberlerden daha üstündür demek.³⁸

Şu halde suçun esasını imanla bağdaşmayan söz ve davranışlar olarak tanımlanan küfür fiili oluşturmaktadır. Zındık hükmü verebilmek için Müslüman olduğunu söyleyen ve mükellefiyet şartlarını taşıyan bir şahsın gönül rızasıyla küfür sayılan bir söz söylemesi veya bir davranışta bulunması şartı aranmaktadır. Sadece kâfirler tarafından söylenebilecek veya yapılabilecek söz ve davranışlarda bulunmak onun küfrünün alâmetleri olarak görülmüş ve buna göre hukukî hüküm verilmiştir.³⁹ Mamafih kimi zaman farklı İslâm anlayış ve yorumlarına dayalı söz ve davranışlar, bağnaz muhalifler tarafından –muhtemelen siyasî etki ile de – küfür ve zındıklık olarak değerlendirilmiş ve bununla da hasmın ortadan kaldırılması amaçlanmıştır.

C. SUÇUN İSPATI

İslâm inanç sisteminde, "İman ve küfür, aslı itibarıyla, kalbe ait bir fiil olması hasebiyle hiç kimse kimsenin imanını ve küfrünü kesin olarak bilme imkânına sahip değildir." ilkesi benimsenmiştir. Kişiler iç dünyalarını dışa, olduklarından farklı yansıtılabildikleri için İslâm hukuku kişilerin dışa yansıttıkları inanç yapılarını esas alarak buna bağlı hükümler düzenlemiş ve bu teknik olarak "Hüküm zâhire göre göredir." diye ifade edilmiştir. Zındık, küfrünü ortaya koyma niyeti taşımadığı gibi, aksine gerçek inancını gizlemek için çaba sarf etmektedir. Böyle bir gizli inancın ortaya çıkarılması bile başlı başına müşkil bir problemdir. Ancak dışa yansıtılan inancın iman veya küfür olup olmadığını bilmek için bazı objektif kriterler de getirilmiştir. Ebû Leheb, Firavun gibi doğrudan Kur'ân'da küfürleri tasrih edilmiş kişilerin küfürlerinin vahye dayalı olarak ispatı bir yana bırakılacak olursa, doktrinde küfrün ispatı iki yolla mümkündür:

1. Şahsın küfrünü ikrâr etmesi,
2. Yahut şahsın küfrüne açıkça delâlet eden, yani ancak bir gayri müslimden vâki olabileceği vahiy yoluyla ifade edilen bir fiilde bulunduğu veya bir söz söylediğine en az iki güvenilir şahidin tanıklık etmesi.

³⁸ İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhîyye*, s. 370.

³⁹ Fahreddin er-Râzî, a.g.e., II, 38.

İkrar dışındaki ispat yollarında kişi gerçek inancını kamuoyundan hâlâ gizlemekte ısrarlı olduğuna göre, bunu ancak güven duyduğu bir ortamda dile getirmiş olmalıdır. Nitekim Ebü'l-Velîd İbn Rüşd "Zındık, konuşma ve tartışma esnasında, konuştuğu ya da tartıştığı kişiler karşısında küfür kapsamına giren söz söylediği vakit, buradan onun savunduğu görüşe gerçekten inandığı kesin olarak anlaşılır." demektedir.⁴⁰ İbnü'l-Hümâm'a göre de zındığın durumunu bilmenin yolu ya bazı insanların bunun farkına varması yahut kendisinin güvendiği birine sırrını açmasıdır.⁴¹ Râfîi ise "Halvette (tenhada) iken şahitlerin onun küfrü gerektiren sözü söylediğine muttali olmalarıyla küfrü ispatlanabilir." demektedir.⁴²

D. SUÇUN FIKHİLİĞİ VE KANUNİLİĞİ

Zındıklığın cezai müeyyide gerektiren bir suç sayılıp sayılmaması konusu, temel İslâmî kaynaklarda açıkça yer almadığı, hatta münafıkların Asr-ı Saâdet'teki konumları göz önüne alındığında dünyevî bir ceza verilmemesi yönü ağır bastığı, ancak öte yandan İslâm'ın içinde yıkıcı faaliyetlere karşı tedbir alınması, Hz. Peygamber'e hakaretin cezasız bırakılmaması gibi kamu yararı ilkesi göz önüne alındığında ise bir tür cezaya çarptırılmaları gerektiği şeklindeki karşıt deliller karşısında İslâm âlimleri küfrünü açıklayan zındığın öldürülmesi konusunda ihtilâfa düşmüş; tövbeye davet edilip edilmeyeceği, inançlarının propagandasını yapıp yapmaması arasında fark bulunup bulunmadığı, dinden dönme suçunun tekerrür edip etmemesi ve İslâm'a dönüşünün kendiliğinden olması veya farkına varıldıktan sonra olması halleri göz önüne alınarak farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁴³

Doktrinde zındığın hukukî durumu incelenirken daima münafıklarla ilgili ayetlere, sünnet ve hadislere referansta bulunmaktadır. Bu bakımdan önce Kur'ân'da Hz. Peygamber'e münâfıklara nasıl davranması emredildiğini kısaca ortaya koyduktan sonra Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarından örnekler vermek istiyoruz.

1. Hz. Peygamber'in Münâfıklarla İlgili Uygulaması

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'e münafıkların aleni hallerini kabul etmesi, içlerini Allah'a havale etmesi ve onlarla ilim ve hüccet ile cihatta bulunması emrolunmuştur. Allah, ona münafıklardan yüz çevirmesini ve onlara karşı sert olmasını, gönüllerine hitap etmesini emretmiş; onların cenaze namazlarını kılmasını ve kabirleri başında kendilerine dua etmesini ise yasaklayıp başışlanmalarını dilese bile, Allah'ın onları asla başışlamayacağını bildirmiştir.⁴⁴

40 İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil*, XVI, 364.

41 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, IV, 408.

42 Râfîi, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, XI, 114. Osmanlı dönemindeki bir ilhad hadîsesi ile ilgili olarak kaleme alındığı anlaşılan anonim *Risâle fi keyfiyeti subûti'l-ilhâd ve vücûbi katli'l-mülhid* (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 761, vr. 50a) adlı eserde ilhadin ispat yollarının üçüncüsü olarak tevâtür, yani halk arasında birinin mühlid olduğunun yayılması gösterilmektedir.

43 İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 50.

44 İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr, *Zâdû'l-meâd fi hedyi hayri'l-'ibâd* (nşr. Şuayb Arnavut - Abdülkâdir Arnavut), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981, III, 161. İbn Kayyim şu ayetlere işaret etmektedir: en-Nisâ, 4/63; et-Tevbe, 9/73, 80, 84; et-Tahrîm, 66/9.

İbnü't-Tallâ' (ö. 497/1104): "Meşhur musanneflerden hiçbirinde Hz. Peygamber'in bir mürtedi ya da bir zındığı öldürdüğüne dair herhangi bir şey bulunmamaktadır." demektedir.⁴⁵ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) de inanmış gözükp küfrünü gizleyen münafıkları Hz. Peygamber bildiği ve onların tamamı veya çoğunluğu hakkında şahitler bulunduğu halde öldürmediği tespitini yapar.⁴⁶ Beyhakî *es-Sünenü'l-kübrâ* adlı eserinde "Zındık olsun veya olmasın kanı haram kılan Müslümanlık" adıyla bir bölüm açmış ve burada Hz. Peygamber'in münafıklarla ilgili uygulamalarını ele alan rivayetlere genişçe yer vererek⁴⁷ Müslüman ahkâmının uygulanması için kişinin kendi beyanının yeterli ve zındıklarla münafıklara yapılması gereken hukukî uygulamanın aynı olduğunun altını çizmiştir. Şimdi Hz. Peygamber'in münafıklarla ilgili tavrını gösteren bazı rivayetleri sıralayalım:

a. Hz. Peygamber hicretin dokuzuncu yılı Recep ayında (Ekim 630) vuku bulan Tebük Savaşı'na çıkılmadan önce münafıkların açık küfürlerini öğrendiği halde, onları öldürmeyip serbest bırakmıştır.⁴⁸ Tebük Seferi hakkında münafıklar Hz. Peygamber'i kastederek "Bu adam Şam'ın saraylarını ve kalelerini fethetmeyi mi umuyor? Heyhat, heyhat!" demişler ve Allah bu durumu (et-Tevbe, 9/65) ayetiyle Peygamber'ine bildirince de şaka yaptıklarını söylemişlerdi.⁴⁹

b. Cülâs b. Süveyd b. Sâmit "Muhammed'in getirdiği hak ise gerçekten biz merkeplerden daha kötüyüz." demiş, daha sonra ise demediğine dair Allah'a yemin etmiştir. "Gerçekten küfür sözünü söyledikleri halde demediklerine Allah'a yemin ediyorlar. Müslüman olduktan sonra kâfir oldular." (et-Tevbe, 9/74) ayetiyle Allah münâfıkların küfrünü haber vermiştir.⁵⁰ Hz. Peygamber münâfıkların açık küfürlerinden haberdar olmuş, münâfıklar gelip öyle bir söz söylemediklerine yemin ettiklerinde ise onları öldürmeyip serbest bırakmıştır. Kuşkusuz tövbe inkâr yoksa geçerlidir.⁵¹

c. Hz. Peygamber ganimet taksimi yaparken adamın biri ona: "Allah'tan kork!" dedi. Bunun üzerine Hâlid b. Velid adamı öldürmek için izin istedi. Hz. Peygamber: "Hayır, belki namaz kılar." dedi. Hâlid: "Kalbinde olmayanı diliyle söyleyen nice namazlı kimse var!" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Ben insanların ne kalplerini delip bakmak ve ne de kanınlarını yarmakla emrolundum!" buyurdu.⁵²

d. Akabe Beyatı'nda hazır bulunan Bedir Savaşı gazisi ensârdan İbân b. Mâlik gözünden isabet almıştı. Mescide gidemediği için evinde namaz kıldırmak istedi.

45 İbnü't-Tallâ', Ebû Abdillâh Muhammed b. Ferec el-Kurtubî el-Mâlikî, *Akdiyetü Rasûlillah* (nşr. Muhammed Nezzâr Temîm, Heysem Nezzâr Temîm), Beyrut 1997, s. 33-34; Aynı, *Umdetü'l-kârî*, XIX, 264.

46 İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmü'l-Kur'an* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1974, I, 11.

47 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 195-201.

48 İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., III, 567.

49 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, IV, 348-349.

50 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, IV, 349. Burada kaydedilen bir diğer rivayete göre ise bu ayet Abdullah b. Übey b. Selûl gibi bazı münâfıkların sefer sırasında "Medine'ye döndüğümüzde aziz olanlar, zelim olanlar kuşkusuz oradan çıkaracaktır." demeleri üzerine inmiştir.

51 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd*, III, 567.

52 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 196.

Hz. Peygamber'e haber gönderip "Ey Allah'ın Resûlü! Gelip benim evimde namaz kılsanız da orasını namazgah edinsem." diye ricada bulundu. Bunun üzerine Hz. Peygamber bir grup arkadaşı ile kalkıp onun evine gitti ve evinin bir köşesinde namaz kıldı. Sonra insanlar oturup konuşmaya daldılar. İçlerinden biri Mâlik b. Duşşüm'ün (Duşşün) adını anınca orada bulunanlardan biri "O münâfıktır, Allah ve Resûlü'nü sevmez." dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Onun Allah rızası için Allah'tan başka tanrı bulunmadığına şahadet ettiğini söylemiyor musunuz? Bu şekilde şahadet ederek kıyamet gününe ulaşan her kula Allah cehennemini haram kılar." dedi.⁵³ Beyhakî'nin benzer bir rivayetinde, münâfık olduğu ileri sürülen şahsın öldürülmesini talep eden sahabîlere Hz. Peygamber, şehâdet getirip namaz kılanları öldürtmesinin yasaklandığını belirtmekte ve bu rivayet hakkında İmâm Şâfiî: "Hz. Peygamber münâfığı öldürmek için izin isteyen kimseye, münâfık Müslümanlığını ortaya koyunca, Allah'ın kendisine onu öldürmeyi yasakladığını haber vermiştir." demektedir.⁵⁴

e. Üsâme b. Zeyd bir savaş sırasında öldürmek üzere hamle yaptığı sırada "Lâ ilâhe illallah" diyen bir adamı öldürdüğünde, Hz. Peygamber "Kalbini mi yarıdın?" diye çıkmıştır.⁵⁵ Bu iki hadisi kaydeden Cessâs "Yani hüküm zâhire göre verilir, kalpteki inanca göre değil. Onu bilme yoluna da sahip değiliz." der.⁵⁶

f. Mikdâd, Hz. Peygamber'e: "Kâfirlerden biriyle karşı karşıya gelip savaşırken kılıçla vurup benim elimi kesse, sonra bir ağacın arkasına sığınıp Müslüman oldum, dese, bunu söyledikten sonra onu öldürebilir miyim, ey Allah'ın Resûlü?" diye sorduğunda, Hz. Peygamber "Öldürme." buyurdu. Mikdâd diyor ki: "Bunun üzerine: Ey Allah'ın Resûlü! O benim elimi kesti, kestikten sonra bunu söyledi, öldürebilir miyim? diye sordum. Hz. Peygamber: Onu öldürme. Zira onu öldürürsen o kendisini öldürmeden önceki senin konumunda olur ve sen de onun söylediği sözü söylemesinden önceki konumunda olursun, buyurdu."⁵⁷

g. Hz. Peygamber hadislerinde kendisine sunulan delillerin zâhirine göre hüküm vereceğini belirtmiş⁵⁸; "Lâ ilâhe illallah deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum. Bunu söyleyince, hak etmeleri dışında, kanları ve malları benim nezdimde dokunulmaz hale gelir. Hesaplan Allah'a aittir."⁵⁹ ve "Kim kalbinde samimiyetle 'Lâ ilâhe illallah' derse cennete girer." buyurmuştur. İbn Abdülber'in belirttiği üzere bu hadis samimi olmayarak şehâdet getirenlerin bulunduğunu ve Hz. Peygamber'in buyurduğu gibi onların hesabının Allah'a ait olduğunu göstermektedir.⁶⁰

53 Buhârî, "Salât" 46, "Et'ime" 14, "İstitâbe" 9; Müslim, "İmân" 54, 55.

54 Beyhakî, a.g.e., VIII, 196.

55 Müslim, "İmân" 158; Ebû Dâvud, "Cihâd" 95; İbn Mâce, "Fiten" 1.

56 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 29-30.

57 Müslim, "İmân" 155, 157.

58 Buhârî, "Şehâdât" 27, "Ahkâm" 20, Hiyele 10; Müslim, "Akziye" 4.

59 Buhârî, "İmân" 14; "Zekât" 1; "Cihâd" 101; "İstitâbe" 3; "İ'tisâm" 2, 28; Müslim, "İmân" 32-38.

60 İbn Abdülber en-Nemeî, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah, *et-Temhid limâ fi'l-muvatta' mine'l-meânî* (nşr. Saïd Ahmed E'rabe), Veżâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Tivân 1981, X, 157.

2. Hz. Peygamber Döneminde Münâfıklar Niçin Öldürülmemiştir?

Bu soruya âlimlerin verdikleri cevap aynı zamanda zındıkların öldürülüp öldürülmeyeceği konusunun hareket noktasını teşkil etmesi bakımından oldukça önem arz etmektedir. Zındığın cezaî sorumluluğu meselesinin halli bu sorunun doğru biçimde cevaplandırılmasında yatmaktadır. Zira zındığın öldürülmesini savunan ilk müctehidlerden İmâm Mâlik'e Hz. Peygamber'in münâfıklarla ilgili uygulamaları varken, böyle bir fetva vermesinin gerekçesinin sorulması⁶¹ da gösteriyor ki münâfıklarla ilgili uygulamanın gerekçesi anlaşılmadan, İslâm hukukçularının yeni bir suç türü ortaya koymalarını anlamak güçtür. İslâm hukukçuları Hz. Peygamber'in münâfıkları öldürmemesinin gerekçesi hakkında şu kanaatleri ileri sürmüşlerdir:

a. Hz. Peygamber ümmetine hâkimin kendi bilgisi ile (yani aynı zamanda tanık sıfatını taşıyarak) hüküm veremeyeceğini öğretmek için münâfıklara dokunmamıştır. Çünkü kendisinden başka onların halini bilen yoktu. İdam cezası dışındaki davalarda hâkimin kendi bilgisiyle hüküm verip veremeyeceği âlimler arasında ihtilâf konusu ise de idam hükmünü kendi bilgisiyle veremeyeceği konusunda fikir birliği içindedirler.⁶²

İbnü'l-Arabî bu gerekçeye karşı çıkararak der ki: Hâkimin had davalarında kendi bilgisiyle hüküm veremeyeceği söyleniyor. Oysa Hz. Peygamber Mücezzer b. Ziyâd'ı öldürülen Hâris b. Süveyd b. Sâmit'i kendi bilgisine dayanarak idam ettirmiştir. Çünkü Mücezzer Buâs⁶³ Savaşı'nda Hâris'in babasını öldürmüş, Hâris daha sonra Müslüman olmuş ve Uhud Savaşı'nda babasının intikamını almak için Mücezzer'i gafil avlayıp öldürmüştü. Cebrail bunu Hz. Peygamber'e bildirdi ve Hz. Peygamber de onu kısas cezasına çarptırdı. Zira suikast had cezası gerektiren suçlar kapsamındadır.

Kurtubî ise İbnü'l-Arabî'nin verdiği bu cevabı gaflet diye niteleyerek eleştirmiştir. Çünkü zikredilen icmâ sabit ise, zikredilen gerekçeyle bozulmuş olmaz. Zira icmâ ancak Hz. Peygamber'in vefatından ve vahiy kesildikten sonra gerçekleşebilir. Buna göre bu belli bir konuda vahiyle verilmiş hüküm olur ki o zaman delil olarak kullanılmaz ya da icmâ ile neshedilmiş olur.

b. Kâdî İsmâil gibi bazı hukukçulara göre Hz. Peygamber delil yetersizliği sebebiyle münâfıklar hakkında hüküm verememiştir. Zira Hz. Peygamber'e münâfıkların sözlerini ulaştıran kimselerin sayısı beyyine nisabına ulaşmamış, sadece bir tek kişi onlar aleyhine şahitlikte bulunmuştu. Meselâ Abdullah b. Übey aleyhine sadece Zeyd b. Erkam, Cülâs b. Süveyd aleyhine ise sadece üvey oğlu Umeyr b. Sa'd şahitlikte bulunmuştu. Onlardan herhangi birinin küfrüne ve münâfıklığına iki erkek

61 İbn Abdülber, *a.g.e.*, X, 154.

62 İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1974, I, 12; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 198, 199.

63 Buâs: Medine yakınlarında bir yer olup Câhileyye döneminde burada Medine'nin iki büyük kabilesi Evs ve Hazrec arasında gerçekleşen savaşı Evs kazanmıştır.

şâhit tanıklık yapsaydı mutlaka öldürülürdü.⁶⁴ Bu gerekçeye şöyle itiraz edilmiştir: Abdullah b. Übey'in nifâk kapsamına giren söz ve davranışları oldukça çoktu. Hz. Peygamber ve ashâbı nazarında nerdeyse mütevatir gibiydi. Bazı münâfıklar ise kendi dilleriyle ikrarda bulunmuş, "Biz sadece sözünü edip oyun oynuyorduk." demişlerdir. Karşı çıkanların (Havâric) bazıları da Hz. Peygamber'in yüzüne "Sen âdil davranmadın." demişlerdi. Hz. Peygamber ise kendisine: "Niçin onları öldürmüyorsunuz?" diye sorulunca "Yeterli delil yok." dememiş, aksine "İnsanlar, 'Muhammed arkadaşlarını öldürtüyor.' şeklinde konuşmasınlar diye." cevabını vermiştir.⁶⁵

c. Şâfiilere göre "Küfrünü gizleyip inanmış gözükene zındık tövbeye davet edilir ve (tövbe ederse) öldürülemez" olduğu için Hz. Peygamber münafıkları öldürtmemiştir. Çünkü açıkladıkları imanları öncesini siler.⁶⁶ Hâkimin kendi bilgisiyle hüküm vermesini caiz gören İmâm Şâfi'ye göre Hz. Peygamber Müslüman gözüktükleri için münafıkları öldürmemiştir. Dileseydi kendi bilgisiyle değil, ama aleyhlerine yapılan şahitlikle onları öldürebilirdi.⁶⁷

İbnü'l-Arabî'ye göre Şâfiî âlimlerin bu görüşü bir yanlıdır. Çünkü Hz. Peygamber onları tövbeye davet etmemiştir. Hiç kimse de zındığın tövbeye davet edilmesi vâcipdir⁶⁸ dememiştir. Hz. Peygamber münafıkları bildiği halde onlardan yüz çevirmişti.

d. Mâlikîlerden Muhammed b. el-Cehm, Kâdî İsmâil, Ebû Bekir el-Ebherî ve İbnü'l-Mâcişûn tarafından dile getirilen Mâlikî yoruma göre, Hz. Peygamber maslahat gereği olarak münafıkların gönüllerini alıp nefret ettirmemek için onları öldürmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber bu anlama bir hadisinde işaret ederek "İnsanların Muhammed arkadaşlarını öldürtüyor diye konuşmalarından korkarım." demiştir. Nitekim kötü inançlarını bildiği halde gönüllerini almak için Hz. Peygamber "müellefe-i kulûb" denen bir kısım kimselere zekat vermiştir.⁶⁹

e. Kurtubî bunlara ek olarak dördüncü bir görüş daha zikreder. Buna göre Allah münafıkların ifsat etmelerine karşı kendilerini sebatkâr kılmak suretiyle Hz. Peygamber'in ashâbını korumuştur. Bu yüzden onların yaşamalarına izin vermenin bir zararı yoktu. Ancak bugün durum böyle değildir. Çünkü zındıkların halkımızı ve cahillerimizi ifsat etmelerinden emin olamayız.⁷⁰

İbn Kayyim münafıkların öldürülmemesinin sadece Hz. Peygamber'in hayatta olması haline mahsus olduğunu, çünkü bunun yalnızca kendi hakkı olduğunu ve onun kendisinin hakkını alıp almamakta serbest olduğunu, ancak vefatından sonra

64 Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 199.

65 İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, III, 567-568.

66 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 12; Kurtubî, *a.g.e.*, I, 199, 200.

67 İbn Abdülber, *et-Temhid*, X, 156.

68 İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında "vâcip değildir" deniyorsa da kontekste aykırı olduğu için aynı metnin Kurtubî tarafından yapılan iktibasında yer almayan "değildir" ifadesi buraya alınmamıştır.

69 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 12; Kurtubî, *a.g.e.*, I, 199. Hanbelîlerden İbn Kayyim el-Cevziyye de bu maslahat yorumunu destekler. Bk. İbn Kayyim, *a.g.e.*, III, 568, V, 61.

70 Kurtubî, *a.g.e.*, I, 200.

ümmetin onun hakkını almama gibi bir seçenekleri bulunmadığını, mutlaka hakkını almaları gerektiğini belirtir.⁷¹ Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra Huzeyfe b. el-Yemân'ın "Bugünkü münafıklar Hz. Peygamber dönemindekilerden daha şerlidir. O gün gizlerlerdi, bu gün açığa vuruyorlar."⁷² diye yakınmasından anlaşılacağı üzere münafıklar Hulefâ-i Râşidîn döneminde de öldürülmemişlerdir.

"Hz. Peygamber ashâbını öldürtüyor endişesi taşıdığı için münafıkları öldürmemiştir, artık bu endişe kalmadığı için öldürülebilir." gerekçesi aynen Hulefâ-i Râşidîn döneminde de geçerli olduğu halde, onların öldürtmemeleri, münafıklar hiçbir zaman öldürülmezler kanaatini taşımalarından kaynaklanıyor olmalıdır. Nitekim Hz. Ömer'den rivayet edilen bir söz bunu çok açık biçimde gözler önüne sermektedir. Hz. Ömer diyor ki: "Hz. Peygamber döneminde vahiyle bazı insanlar sorumlu tutulurlardı. Artık vahiy kesildi. Şimdi biz bundan böyle sizin açıktan yaptıklarınızla sizleri sorumlu tutarız. Açıktan hayır yaptığını gördüğümüz kimseye güvenir, onu kendimize yaklaştırır, iç dünyasıyla ilgilenmeyiz. Onun için Allah hesaba çeker. Açıktan kötülük yaptığını gördüğümüz kimseye güvenmeyiz ve 'Benim içim iyidir.' dese de ona inanmayız."⁷³ Hz. Ömer bu ilkeyi o kadar benimsemişti ki Müslüman gözüken, ancak gerçekte öyle olmadığını bildiği bir kişiye "Sanırım sen (Müslüman gözükmeyle) korunuyorsun?" demiş, o şahıs: "İslâm'da beni koruyan şey vardır." diye karşılık verince de "Evet, İslâm'da korunmak isteyeniyi koruyan şey vardır." demiştir.⁷⁴

Zındıklarla ilgili ilk uygulamalar hadis kaynaklarında râşid halifelerin sonuncusu Hz. Ali dönemine kadar götürülür. Bu rivayetlerden birine göre Hz. Ali zındıkları yaktırmış, bunu duyan İbn Abbâs yakmayı doğru bulmamış, normal yolla öldürülmelerinin gerektiğini söylemiştir.⁷⁵ Ebû Bekir el-Esrem'in (ö. 261/874) rivayetine göre ise Hz. Ali Hıristiyanlığa geçen bir adamdan, önce tövbe etmesini istemiş, tövbe etmemekte ısrar edince öldürtmüş; Müslüman olduklarını söyleyen ve namaz kılan, ancak zındık oldukları âdil şahitlerin şahitlikleriyle ispatlandığı halde inkâr eden küçük bir grubu ise tövbe teklif etmeden öldürtmüştür.⁷⁶ Ancak Beyhakî'nin kaydettiği ve bununla çelişen bir başka rivayete göre Hz. Ebû Bekir'in oğlu Muhammed, Hz. Ali'ye "Müslüman zındıklar" hakkında nasıl bir uygulamada bulunulacağını mektupla sormuş, o da "Zındıklara İslâm arz edilir, kabul ederlerse dokunulmaz, etmezlerse öldürülür." cevabını vermiştir.⁷⁷ Dolayısıyla Hz. Ali'den gelen bu rivayetleri ihtiyatla karşılamak gerekir.

71 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdû'l-meâd*, III, 568, V, 60-61.

72 Buhârî, "Fiten", 20; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 200.

73 Buhârî, "Şehâdât" 5; Beyhakî, *a.g.e.*, VIII, 201.

74 Beyhakî, *a.g.e.*, a.y.

75 Buhârî, "İstitâbe" 2.

76 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 287; Burhâneddin İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Muknî*, IX, 179.

77 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 201.

E. TÖVBESİNİN KABULÜ:

Zındık olduğu farkedilen kişinin tövbeye davet edilip edilmemesi konusunda doktrinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. İmâm Mâlik, Leys b. Sa'd, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûyeh tövbesi kabul edilmez öldürülür demişlerdir. Hz. Ali, İmâm Şâfiî ve Ubeydullah b. Hasan el-Anberî'nin ise tövbe ederse tövbesi kabul edilir, etmezse öldürülür dedikleri rivayet olunur.⁷⁸ Hattâbî (ö. 388/998) de âlimlerin çoğunluğuna göre görünürde Müslümansa küfrünü gizleyen kimseye dokunulmayacağını ve gizlediği kendi ikranıyla sabit olan, küfründen vazgeçtiğini açıklayarak tövbe ederse tövbesinin kabul edileceğini, İmâm Mâlik'e –ve bir rivayete göre de İmâm Ahmed b. Hanbel'e– göre ise zındığın tövbesinin kabul edilmeyeceğini belirtir.⁷⁹

Hanefî mezhebi imamlarının zındık hakkındaki görüşleri mezhebin temel kaynakları kabul edilen zâhiru'r-rivâye denilen kitaplarda yer almaz. Nevâdir ve emâlî türü eserlerde bize aktarılan görüşler ise çelişkilidir. İmâm Muhammed'in görüşüne⁸⁰ hiç yer verilmeyen bu eserlerde Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan Müslüman gözüken zındığın tövbesi hakkında çelişkili rivayetler gelmiş, bazen tövbeye davet edilir ve bazen de tövbeye davet edilmeden öldürülür dedikleri rivayet edilmiştir.

1) Bişr b. Velîd'e atfen verilen birinci rivayete göre Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin "Mürted gibi onu da tövbeye davet ederim. Müslüman olursa serbest bırakırım. İsrar ederse öldürürüm." dediğini rivayet etmiş⁸¹ ve kendisi de bir zaman bu görüşü benimsemişti. Zındıkların yaptıklarını ve eski inançlarına geri döndüklerini görünce "Bana bir zındık getirildiğinde boynunun vurulmasını emreder, tövbeye davet etmem. Öldürmeden önce tövbe ederse öldürmem, serbest bırakırım." demiştir. Tahâvî'nin Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'e öğrencilik yapmış olan ve Mısır'a gidip yerleşerek orada vefat etmiş bulunan Şuayb b. Süleymân el-Keysânî'den (ö. 204/820)⁸², oğlu Süleyman b. Şuayb aracılığıyla aktardığı bir rivayete göre ise Ebû Yûsuf "Zındık tövbe ettiğini iddia ederse tövbesinin (gerçek olup olmadığını) anlayınca kadar hapsederim." demiştir.

2) Şuayb b. Süleymân el-Keysânî'den gelen ikinci rivayete göre Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin: "Gizli zındığı öldürün. Çünkü tövbesi bilinmez." dediğini aktarmış

78 İbn Münzîr, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim en-Nîsâburî, *el-İşrâfalâ mezâhibi ehli'l-ilm* (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî), el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mekke (ts.), III, 162-163; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIX, 264.

79 Hattâbî, Ebû Süleymân Hamed b. Muhammed el-Büstî, *Meâlimü's-Sünen* (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Beyrut 1991, II, 10; Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, I, 206.

80 Bedreddin el-Aynî *el-Fetâva's-sugrâ*'ya (Sadruşşehîd İbn Mâze'nin eseri olmalıdır) referansla Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'e göre zındığın tövbesinin kabul edileceğini, Ebû Hanîfe'den ise iki rivayet bulunduğunu kaydeder. bk. *Umdetü'l-kârî*, XXI, 279.

81 Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ* (nşr. Abdullah Nezir Ahmed; ihtisâr: Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs), Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1995/1416, III, 501; İbn Abdülber, et-Temhîd, X, 156; Aynî, a.g.e., XIX, 264, XXI, 279.

82 Kureşî, İbn Ebû'l-Vefâ Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hilv), Kahire 1993, II, 253.

ve aksi bir görüş nakletmemiştir.⁸³ Rivayete göre Harun er-Reşid'e bir zındık getirildi; o da adamlarla konuşması için Ebû Yûsuf'u çağırdı. Harun ona "Onunla konuş ve tartış." dedi. Ebû Yûsuf "Ey mü'minlerin emîri, kılıç ve deri örtü iste, ona İslâm'ı arz et; kabul ederse eder, etmezse boynunu vur. Bununla tartışılmaz, zira Müslüman iken ilhâda düştü." dedi.⁸⁴

İbn Kayyim, Ebû Hanife'den gelen iki rivayetten güçlü olanının zındığın tövbesinin kabul edilmemesi yönünde olduğunu kaydederse⁸⁵ de diğer mezheplerin kaynakları dahil genellikle Ebû Hanife'ye göre zındığın tövbesinin kabul edilip öldürülmeyeceğinin altı çizilmiştir.⁸⁶ Bütün bu rivayetlere rağmen Kadilkudat Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin es-Sugdî (ö. 461/1068) ise : "Mâlik zındığın öldürüleceğini söylemiştir. Ebû Hanife ve iki öğrencisi ile Ebû Abdullah ise 'Öldürülmez; çünkü Müslümanlığımı açıkladığında kanını dokunulmaz yapmıştır.' demişlerdir."⁸⁷ şeklinde oldukça farklı bir rivayete yer verir.

Zındığın öldürülmesi konusunda en katı tavrı sergileyen⁸⁸ Mâlikî mezhebine göre zındıklık suçu Allah hakkı olup af caiz olmayan had cezalarındandır.⁸⁹ Şahitlerle suçu ispatlanan zındığın tövbesi makbul değildir.⁹⁰ Ancak zındık olduğu ortaya çıkmadan önce kendisi gelir tövbe ettiğini açıklarsa kabul edilir.⁹¹ Mâlikî mezhebinde istisnâ de olsa zındığın tövbeye davet edilmesini savunan bir anlayış mevcuttur.⁹²

İmâm Şâfiî'ye göre yakalanıp zındıklık suçu iki kişinin tanıklığı ile ispat edilen kişi tövbeye davet edilir, tövbe etmezse öldürülür.⁹³ Kurtubî, Şâfiî'den geleni ki rivayetten birine göre zındığın şahitler bulunduğu tövbeye davet edilmeden öldü-

-
- 83 Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, III, 501; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 65, III, 274. Ayrıca bk. İbn Abdülber, *et-Temhid*, V, 311.
- 84 Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts., XIV, 252. Ebû Yûsuf'un deri örtü (nat') istemesinin sebebi başı kesilerek cezalandırılacak kimsenin altına serilmesi içindir.
- 85 İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *İlâmü'l-muvakki'in an Rabbi'l-âlemin* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1955, III, 144.s
- 86 İbn Abdülber, *et-Temhid*, V, 311; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhîyye*, s. 370.
- 87 Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin es-Sugdî, *en-Nüteffil-fetâvâ* (nşr. Salâhaddin en-Nâhî), Beyrut 1984, II, 693-94.
- 88 İslâm tarihinde zındıklık suçlamalarında genellikle Şâfiî ve Hanefî kadıların hüküm vermekten kaçınmalarına karşın Mâlikî kadılar hüküm vermişlerdir. Bu sebeple dört mezhebin kadılarına ayrı ayrı tavsiyede bulunan Kalkaşendî (ö. 821/1418) diğer mezhep kadılarından farklı olarak Mâlikî kadılarına bilhassa zındıklık suçlamalarında daha titiz davranmalarını tavsiye etmektedir. bk. Kalkaşendî, Şehâbeddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali, *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, Kahire 1910-20, XI, 200-201.
- 89 İbnü't-Tallâ', *Akdiyetü Rasulullah*, s. 35.
- 90 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 66; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 199.
- 91 Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *el-Müntekâ*, V, 282; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil*, XVI, 391; Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 49 ve VIII, 208; İbn Cüzey, a.g.e., s. 370. Ayrıca bk. Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, III, 502; Cessâs, a.g.e., III, 274; İbn Abdülber en-Nemeñ, *et-Temhid*, V, 309; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd*, V, 65.
- 92 İbn Ferhûn, İbrâhim b. Ali, *ed-Dibâcû'l-müzheb fi ma'rifeti'l-yâni'l-mezheb* (nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr), Kahire 1972, II, 265.
- 93 Tahâvî, a.g.e., III, 502; Cessâs, a.g.e., III, 274; İbn Abdülber, *et-Temhid*, X, 156; İbn Rüşd, a.g.e., XVI, 391.

rüleceğini kaydeder.⁹⁴ Şâfiî mezhebinde zındığın tövbesinin kabul edileceği görüşü ağırlıklı olmakla birlikte farklı görüşler ileri süren Şâfiî âlimler de vardır. Râfiî'nin (ö. 623/1226) verdiği bilgiye göre bu mezhepte şu görüşler ileri sürülmüştür:

1. Zındığın tövbesi ve Müslümanlığı kabul edilir. Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ında açıkça belirtilen Şâfiî anlayış budur. İmâm Gazzâlî de bu görüşü tercih etmektedir.

2. Tövbesi ve İslâm'a dönmesi kabul edilmez. Çünkü korku anında takiiye zındıklığının aynıdır. Dolayısıyla ortaya koyduğu görüntüye itimat edilmez. Kâdî er-Rûyânî *el-Hilye* adlı eserinde "Uygulama buna göredir." demiştir.

3. Kaffâl eş-Şâşî'ye göre Bâtınıyye dâileri gibi kötülükte son noktaya ulaşmış kimselerin tövbeleri ve İslâm'a dönmeleri kabul edilmez; ancak bu gibi mezhepler mensup sıradan insanların tövbeleri kabul edilir.

4. Üstâd Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye göre öldürülmek üzere yakalanınca tövbe ederse tövbesi kabul edilmez; başta kendisi tövbe ederek gelirse ve doğru söylediğini gösterir alâmetler mevcutsa kabul edilir. Ancak İsferâyînî'nin ikinci anlayışı benimsediği de söylenir.⁹⁵

5. Nevevî (ö. 676/1277) ise Şâfiî mezhebi içindeki görüşleri beş grupta toplar ve yukarıdaki görüşlere ilâve bir görüş olarak tekerrür edip etmemesi halini ekler ve bu görüşe göre zındık, bir kez tövbe ettiğinde tövbesinin kabul edileceğini, tekerrürü halinde ise kabul edilmeyeceğini belirtir. Mutlak sahih hadisler dolayısıyla zındığın tövbesinin mutlak surette kabul edileceği görüşünün Şâfiî mezhebi içinde en sahih ve en doğru görüş olduğunun altını çizer.⁹⁶

Kaynaklarda genellikle Ahmed b. Hanbel'in, zındık tövbeye davet edilmeden öldürülür görüşünde olduğu kaydedilirse⁹⁷ de bu görüşünden döndüğü rivayeti de vardır.⁹⁸ Kâdî Ebû Ya'lâ Ahmed b. Hanbel'den iki görüş nakleder: 1. Zındık farkına varıldığında zındıklığını ikrar ederse tövbeye davet edilmeden öldürülür. 2. Zındık üç kez tövbeye davet edilir; tövbe ederse kurtulur, etmezse boynu vurulur.⁹⁹ Ebû Bekir el-Esrem'in naklettiği üçüncü bir rivayete göre ise Ahmed b. Hanbel zındığın tövbesi konusunda çekimser kalmıştır.¹⁰⁰

Mürtedin tövbesinin kabul edilip zındığın tövbesinin kabul edilmemesi ise şu gerekçelerle izah edilmiştir:

94 Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 199.

95 Râfiî, *el-Aziz şerhu'l-Veciz*, XI, 112, 114-115.

96 Nevevî, *Şerhu Sahihî Müslim*, I, 207.

97 Hattâbî, *Meâlimüs-sünne*, II, 10; İbn Abdülber, *et-Temhid*, V, 310; Râfiî, *a.g.e.*, XI, 114; Nevevî, *a.g.e.*, I, 206. Hanbellilere göre zındığın mirası hakkında bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 159, 163. Zındığın tövbesinin kabul edilmeyeceği konusunda Hanbelî anlayışın müdafaası için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-muvakki'in*, III, 142-144.

98 Burhâneddin İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, IX, 180.

99 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 29; Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Mesâilü'l-fikhiyye min Kitâbi'r-rivâyeteyn ve'l-vecheyn* (nşr. Abdülkerîm b. Muhammed el-Lâhim), Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1985, II, 305.

100 İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, III, 163; İbn Abdülber, *et-Temhid*, X, 157.

1. Zındık gizlediği inancından dolayı öldürüldüğü için tövbesi kabul edilmez. Çünkü açıkladığı gizlediğine delâlet etmez. Durum böyle olunca tövbe ettiği dair elimizde bir âlâmet kalmamaktadır. Mürted ise açıkladığına göre öldürülmektedir. Tövbesini açıklarsa bu şekilde daha önce açıkladığı küfrünü iptal etmiş olur. Bu yorum Sahnûn tarafından ileri sürülmüştür.¹⁰¹

2. Zındıkların Müslüman gözükep küfürlerini gizlemek suretiyle inançlarının gizli propagandasını yapmayı, böylece Müslümanların inançlarına zarar vermeyi ve yeryüzünde kargaşa çıkarmayı alışkanlık edindikleri bilinmektedir. Dolayısıyla zındığın tövbe ettiğini söylemesi güven vermez. Tövbe eden mürtedin tövbesinin kabul edilmesi ise küfrü gizlediğinin bilinmemesi dolayısıyla davranışları doğruya yorumlanır ve sözü kabul edilir.¹⁰²

3. Zındığın küfrü ispatlandığı için aslı kâfırda olduğu gibi şehâdet getirmeden Müslüman olduğuna hükmedilmez. Zira zındık olduğunu inkâr etmesi delili yalanlaması demektir ki diğer davalarda olduğu gibi burada da dinlenmez. Ama küfrü ikrar eder, sonra inkâr ederse Müslümanlığına hükmedilebilir. Çünkü mürted meselesinde had kendi sözüyle vacip olmuştur, bu yüzden ondan dönmesi kabul olunur. Beyyine ile sabit olan kendi sözüyle sabit olmaz; dolayısıyla dönmesi kabul edilmez. Tıpkı zina suçunda olduğu gibi. Kendi sözüyle sabit olup sonra dönse serbest bırakılır; beyyine ile sabit olursa dönmesi kabul edilmez.¹⁰³

Şâfiî, Hanefî, Hanbelî ve Taberî mezheplerine göre bir kimse hakkında mürtedlik suçlaması yapıldığında o şahıs Allah'tan başka tanrı bulunmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun peygamberi olduğuna şehadet eder ve İslâm'a aykırı her din-den uzak olduğunu beyan ederse, artık başka bir soruşturma yapılmaz.¹⁰⁴ Bazı fakihler ise mürted olduğunu inkâr etmesinin yeterli olacağını söylemişlerdir.¹⁰⁵

Zındığın tövbesinin kabul edilip edilmemesi kendileriyle savaşılmaması ve haklarında Müslüman ahkâmının geçerli olması gibi sadece dünya ahkâmını ilgilendiren konularda önem arz etmektedir. Kendisi ile Allah arasında gerçekten samimi ise Allah onun tövbesini kabul eder ve bu tövbe ahirette ona fayda verir, cennete gitmesine vesile olur; bu hususta âlimler arasında aykırı bir görüş bulunmamaktadır.¹⁰⁶

1. Zındığın Tövbesinin Kabul Edilmeyeceğinin Delilleri

a. "Azabımızı (be's) görünce "Tek Allah'a inandık ve şirk koşmakta olduğumuz şeyleri inkâr ettik." derler. Azabımızı gördüklerinde imanları onlara fayda vermez."

101 Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *el-Müntekâ*, V, 282.

102 Cessâs, *a.g.e.*, I, 29; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *a.g.e.*, II, 305; Burhâneddin İbn Müflih, *a.g.e.*, IX, 179.

103 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 287; Burhâneddin İbn Müflih, *a.g.e.*, IX, 179.

104 Tahâvî, *Muhtasarü'l-İhtilâfî'l-ulemâ*, III, 502; İbn Abdülber, *et-Temhid*, X, 156; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 199-200; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd*, III, 567.

105 İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, a.y; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 287.

106 Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, I, 207; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, IV, 387; Burhâneddin İbn Müflih, *a.g.e.*, IX, 181.

(Gâfir, 40/84). Bir grup âlim bu ayette geçen “be’s” kelimesinden “kılıç” kastedildiğini söylemiştir.¹⁰⁷

b. İmâm Mâlik’in öğrencilerinden Abdülmelik İbnü’l-Mâcişûn zındığın nerede ele geçirilirse öldürülebileceğine şu ayeti delil göstermiştir: “Münafıklar, kalplerinde hastalık bulunanlar ve Medine’de kuşkırtıcılık yapanlar (terör estirenler) vazgeçmezlerse seni onlara karşı yönlendirir, sonra orada lanetlenmiş bir şekilde sana çok az komşuluk yaparlar, nerede olursa yakalanıp öldürülürler.” (el-Ahzâb, 33/61). İbnü’l-Mâcişûn: “Âyette tövbeye davet zikredilmemiştir. Şu halde Hz. Peygamber döneminde münafıkların yaptıklarını yapmaktan vazgeçmeyen kimse bulunduğu yerde öldürülür.” demiştir.¹⁰⁸

Ancak bu ayet nifaklarını gizleyenler hakkında değil, aksine nifaklarını sergilemek isteyenler hakkındadır. Nitekim ayetin nüzul sebebinde belirtildiğine göre, bir grup münafığın toplumda karışıklık ve terör çıkarmak istemeleri üzerine bu ayet nâzil olmuştur. Zira bir grup münafık ve zayıf inançlı basiretsiz kimseler kâfirlerin ve müşriklerin inananlara karşı birleşip birbirlerine destek olduklarını ve onlara doğru yola çıktıklarını söyleyerek inananlar arasında korku ve dehşet yaymak istemişlerdi.¹⁰⁹ Bu da gösteriyor ki burada meşru idareye başkaldıranlarla savaş kastedilmektedir. Dolayısıyla toplu başkaldırına kalkışmayan kendi halinde bir münafığın öldürülmesi bu ayetten çıkarılamaz.

c. Hz. Peygamber: “Dininin değiştireni öldürün.” buyurmuştur.¹¹⁰ Bu hadiste din-den çıkanlar arasında ayırım yapılmamıştır. İmâm Mâlik *Muvatta*’da bu hadisi açıklarken zındığın tövbesinin kabul edilmemesine, gerçekten tövbe edip etmediğinin bilinemeyeceğini gerekçe göstererek şu yorumu yapar: “Hz. Peygamber’in sözünün anlamı bizce -Allah daha iyi bilir- şudur: Zındıklar ve benzerleri gibi İslâm’ı bırakıp başka dine geçenler yakalanınca tövbe teklif olunmadan öldürülürler. Çünkü tövbe-leri (gerçekten tövbe edip etmedikleri) bilinmez. Onlar küfrü gizler, Müslüman olduklarını ilan ederler. Bu sebeple bunlara tövbe teklif edilmesini münasip görmem. Sözleri kabul olunmaz. İslâm’dan başkasına geçen kimse bunu açıkladığı zaman ise tövbe etmesi teklif olunur. Tövbe ederse kurtulur, etmezse öldürülür.”¹¹¹

Cessâs zındığın tövbesinin bilinemeyeceği gerekçesine şöyle itiraz eder: Biz itikadının hakikatini göz önüne alarak sorumlu tutamayız. Çünkü buna ulaşamayız. Allah “Zannın çoğundan kaçın; zira zannın bazısı günahdır.” (el-Hucurât, 49/12) buyurarak bize zan ile hüküm vermeyi haram kılmış; Hz. Peygamber “Zandan sakının, çünkü o en yalan sözdür.”¹¹² buyurmuştur. Allah Teâlâ “Bilgi sahibi olmadığı

107 Ebü’l-Velîd el-Bâcî, *el-Müntekâ*, V, 282.

108 İbn Abdülber, *et-Temhid*, X, 154-155.

109 Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, V, 245.

110 Buhârî, “Cihâd” 149, “İ’tisâm” 28, “İstitâbe” 2; Ebü Dâvud, “Hudûd” 1; Tirmizî, “Hudûd” 25.

111 İmâm Mâlik, *Muvatta*’, “Akziye” 18. Kurtubî İmâm Mâlik’ten şu açıklamayı nakleder: Zındık inanmış gözüküp küfrünü gizlediği için tövbesi bilinmez. İmanı ancak kendi sözüyle bilinir. Aynı şekilde şimdi de her an böyle yapılır. Gözüktüğünün aksini içinde gizleyerek ben mü’minim der. Farkına varılırsa tövbe ettim der. Daha önceki halinden bir şey değişmez. Bk. Kurtubî, *el-Câmi*, VIII, 208.

112 Buhârî, “Vesâyâ” 8, “Ferâiz” 2, “Nikâh” 45, “Edeb” 57, 58; Müslim, “Birr” 28; Tirmizî, “Birr” 56.

şeyin ardına düşme." (el-İsrâ, 17/36) ve "Mümin kadınlar size hicret edip geldiklerinde onları sınavın. Allah imanlarını en iyi bilendir." (el-Mümtehine, 60/10) buyurmuştur. Malumdur ki onların içlerini ve itikadlarını hakikaten bilmeyi kastetmemiş; sadece sözlü olarak ifade ettikleri imanlarını kastetmiş ve bunu alâmet saymıştır. Bu da gösterir ki dünya ahkâmında kişinin iç dünyası itibara alınmaz. Muteber olan sadece sözlü açıklamadır. Allah Teâlâ "Size selam verene mümin değilsin demeyin." (en-Nisâ, 4/94) buyurmuştur. Bu ise bütün kâfirler hakkında genel bir ifadedir. Üsâme b. Zeyd (savaş sırasında) "Lâ ilâhe illallah" diyen bir adamı korktuğundan söyledi diyerek öldürdüğünde Hz. Peygamber "Kalbini mi yardım?" diye çıkışmıştır.¹¹³

2. Zındığın Tövbesinin Kabul Edileceğinin Delilleri

a. Kâfirlerin tövbelerinin kabul edileceğine dair ayet ve hadisler mutlak gelmiştir, bu konuda kâfirler arasında bir ayrım gözetilmemiştir. Nitekim "Küfredenlere söyle, şayet vazgeçerlerse onların daha önceki yaptıkları bağışlanacaktır." (el-Enfâl, 8/38) ayeti bütün küfür türlerini kapsayan ve dolayısıyla lafzın umumunun muktezası olarak zındığın tövbeye davet edileceğini gösteren bir delildir. Aynı şekilde "O, kullarının tövbesini kabul eden ve günahları bağışlayandır" (eş-Şûrâ, 42/25), "İman edenler, sonra küfredenler, sonra iman edenler, sonra küfredenler..." (en-Nisâ, 4/137) gibi ayetler de tövbe konusunda zındık ile diğerlerini ayırt etmemiştir. İlk ayet zâhiri itibarıyla zındığın Müslümanlığının kabulünü gerektirmektedir.¹¹⁴ Ancak mezkur ayetten yapılan istidlâle karşı: "Burada zındıktan idamın kaldırıldığını gösteren bir delâlet yoktur; zira 'Günahları bağışlanmıştır.' deriz, ama buna rağmen tövbekâr olsa da, muhsan zinakârda olduğu gibi, idamı vaciptir; cana kıyan tövbe etse de idam edilir." şeklinde bir itiraz yöneltilmiş ise de bu itiraza Cessâs şöyle cevap vermiştir: "Vazgeçerlerse onların daha önceki yaptıkları bağışlanır" ifadesi günahlarının bağışlanmasını ve tövbelerinin kabul edilmesini gerektirir. Kabul edilmeseydi günahları bağışlanmazdı. Bu ise hem dünya hem de ahiret ahkâmı açısından tövbeye davet edilip tövbesinin kabul edileceğinin bir delilidir. Ayrıca kâfir, küfründe kalmakla idama müstahak olmuştur. Küfrü bırakıp imana geçerse, idamını gerektiren anlam ortadan kalmış olur ve kanının haramlığı hükmü geri döner. Açıkta mürted olan insan nasıl ki Müslüman olduğuna açıkladığında kanını korumuş oluyorsa, aynısı zındık için de geçerlidir. İbn Abbâs'dan rivayet edildiğine göre irtidad edip Mekke'ye kaçan birisi, kavmine mektup yazarak Hz. Peygamber'e benim için tövbe yolu var mıdır diye sormalarını talep etmiş, bunun üzerine Allah "İman ettikten sonra küfre giren kavmi Allah nasıl hidayete erdirir?.. Ancak bundan sonra tövbe edip hallerini ıslah edenler müstesna." (Âl-i İmrân, 3/86) ayetini

113 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 275-276. Yukarıda geçen hadis için bk. Müslim, "İmân" 158; Ebû Dâvud, "Cihâd" 95; İbn Mâce, "Fiten" 1. Zındığın zındıklıktan vazgeçip geçmediğinin bilinmeyeceği itirazına Fahreddin er-Râzî de "Şeriatın hükümleri zâhir hallere göre temellendirilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber 'Biz zâhire göre hüküm veririk'. buyurmuştur. Zındık dönünce, o konuda sözünü kabul etmek vacip olur." demektedir. bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâithu'l-gayb*, XV, 162.

114 Cessâs, *a.g.e.*, III, 275; Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, XV, 162; Râfî, *el-Aziz şerhu'l-Veciz*, XI, 114.

indirmiştir. Bu ayeti ona yazıp gönderdiler; o da (Medine'ye) geri döndü. Sözlü ifadesine dayanılarak tövbe etmiş olduğuna hükmedildi. Dolayısıyla bu rivayetin esas alınarak kişiye kalbinde olana göre değil açıkça ifade ettiğine göre hüküm verilmesi vaciptir.¹¹⁵

b. "Size selâm verene: 'Müslüman değilsin.' demeyin" (en-Nisâ, 4/94). Allah bu ayette Müslüman gözükenin imanının sıhhatine hükmetmekte ve gerçekte (magîb) aksine de olsa bize ona Müslüman hükümlerini icra etmemizi emretmektedir. Bu, Müslüman gözüken zındığın tövbesinin kabulü konusunda delil olarak kullanılmaktadır. Çünkü Allah Teâlâ Müslüman gözüken zındıkla başkasını ayırt etmemekte ve "Lâ ilâhe illâllah Muhammedun rasûlüllah" veya "Ben Müslümanım" diyen herkesin Müslümanlığına hükmedilmesini vâcip saymaktadır. Zira "Size selâm veren" sözünün anlamı teslimiyet gösterip çağrıldığı İslâm'a boyun eğen demektir.¹¹⁶

c. Allah'ın inanmadıkları halde Müslümanlara inanmış gözüksüklerini ve kendi dostları olan şeytanlara da küfürlerini açıkladıklarını haber verdiği münafıklar hakkındaki: "İnsanlar arasında inanmadıkları halde: 'Allah'a ve âhiret gününe inandık.' diyenler vardır. Allah'ı ve inananları aldatmaya çalışıyorlar; onlar ancak kendilerini aldatırlar... İnananlara rastladıklarında 'İnandık.' derler ve şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında 'Biz sizinle beraberiz. Biz sadece alay ediyoruz.' derler." (el-Bakara, 2/8-14) ayetleri de inanmış gözüksükleri halde küfrünü gizlediği anlaşılan zındığın tövbeyle davet edilmesi gerektiğini gösterir bir delildir. Çünkü Allah böyle olduklarını haber vermiş, ancak öldürülmelerini emretmemiş ve aksine Hz. Peygamber'e onların zâhir hallerini kabul etmesini emretmiş, sadece Allah'ın kendisinin bildiği hallerini, bozuk inançlarını ve iç dünyalarını göz önüne almasını talep etmemiştir. Malumdur ki bu ayetlerin inisi savaşın farz kılınmasından sonradır. Çünkü Medine'de immiştir. Oysa daha önce Allah hicretten sonra, müşriklerle savaş farz kılınmıştı. el-Berâe (et-Tevbe), Muhammed ve daha başka sûrelerde bu ayete benzer biçimde münafıkların anlatıldığı, onların zâhir hallerinin kabulünden söz edildiği ve kendileriyle savaşmamız emredilen diğer müşriklere yapılan uygulamalara tabi olmadıklarının ifade edildiği başka ayetler de vardır.¹¹⁷ Kur'an'da münafıklar anlatıldığı ve onların küfre inanıp küfür sözler söyledikleri haber verildiği halde, Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara inandıklarını açıklamaları sebebiyle serbest bırakılıp yaşatılmaları küfrünü gizleyerek inanmış gözüken zındığın da aynı şekilde tövbesinin kabul edileceğini gösterir.¹¹⁸ Nitekim münafıklardan Cülâs b. Süveyd b. Sâmî

115 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 275.

116 Cessâs, *a.g.e.*, III, 224. Ayrıca bk., *a.e.*, II, 323; Kiyâ el-Herrâsi, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 484; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 341.

117 Cessâs, *a.g.e.*, I, 29. Fahrreddin er-Râzî, Bakara Sûresi'nin yukarıda zikredilen ayetinin tefsirinde diyor ki: "Âlimler bu ayette inanmış gözüken kimseye inananlarla aynı hükmü icra etmenin vâcip olduğuna, aksinin mümkün görülmesinin buna zarar vermeyeceğine ve zındığın tövbesinin makbul olduğuna istidlâl etmişlerdir." Bk. *Mefâithu'l-gayb*, II, 67.

118 Cessâs, *a.g.e.*, IV, 349.

Hız. Peygamber aleyhine konuşmuş, bunu duyan sahâbîlerden Âmir (Umeyr) orada tepkisini gösterdikten sonra gidip Hz. Peygamber'e olayı haber vermişti. Bunun üzerine Cûlâs gelip Hz. Peygamber'in minberi yanında Âmir'in yalan söylediğine yemin etti, Âmir de onun Hz. Peygamber aleyhine konuştuğuna yemin etti. Bu olaydan sonra gelen "Tövbe ederlerse kendileri için daha hayırlı olur." (et-Tevbe, 9/74) ayetinin inmesiyle Âmir'in haklı olduğu ortaya çıkınca Cûlâs kalkıp tövbe istiğfâr etti. Bu ise fukahânın zındık adını verdikleri küfrünü gizleyip inanmış gözükken kâfirin tövbesinin kabul edileceğini gösterir.¹¹⁹

d. Münafıklar hakkında "İmanlarını kalkan edinip Allah'ın yoluna engel oldular." (el-Mücâdele, 58/16; el-Münâfikûn, 63/2) buyrulmaktadır. İmam Şâfiî "Bu inanmış görünmenin öldürülmeye kalkan olduğunu gösterir" diyerek bu ayeti zındığın tövbesinin kabul edileceğine delil göstermiştir.¹²⁰

e. Bir Müslümanın zındık olması imkânsız olmadığı gibi, bir zındığın hakkı anlaması da imkânsız değildir. Ayrıca şüphesiz ki zındık İslâm'a geri dönmekle mükelleftir. Geri dönmemesinin tövbeden başka da yolu yoktur. Tövbesi kabul edilmez ise gücünün yetmediği bir şeyle mükellef tutulmuş olur. Şu halde Hakk'a dönmesine başka nasıl imkân verilecektir?¹²¹

F. KLASİK DOKTRİNİN ELEŞTİRİSİ

Zındıklık suçunun cezası ile ilgili olarak doktrinde ortaya konan görüşlerin önemli bir kısmı İslâm ceza hukukunun kaynakları ve genel ilkeleri bakımından bazı problemlere yol açmaktadır. Zira İslâm hukuku cezaî müeyyideleri kısas, had ve ta'zîr olmak üzere üç grupta ele almış ve bunlar arasında bir kısım hüküm farklılıkları getirmiştir. Bu bakımdan zındıklık suçunun ve bunun cezasının bu üç gruptan herhangi biri kapsamında değerlendirilebilmesi için, dahil edildiği grupla belli bazı ortak özellikleri taşımak durumundadır. Kısas sadece cana veya bir uzva verilen ceza olduğu için burada söz konusu olamaz. Kaynaklarda zındıklık suçunun diğer iki türden hangisine girdiği ise genellikle belirtilmemekle beraber *Fetâvâ-yı Bezzâziyye* gibi bazı Hanefî kaynaklarda "Vâcip olmuş bir haddir; tövbe ile düşmez." denilmek¹²² suretiyle açık biçimde "Allah hakkı için infazı gereken belirlenmiş (mukadder) ceza." anlamındaki had cezası kapsamında görülmüş iken Osmanlı şeyhülislâmlarından Efdalzâde ise zındıklık suçunun dünyada belirlenmiş bir cezası bulunmadığından had cezası kapsamına girmeyeceğini, ancak zındığın had cezasına çarptırıldığı için değil, Müslüman olup olmadığı bilinemediği için öldürüleceğini

119 Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 206 ve 208. Ayrıca bk. Cessâs, *a.g.e.*, IV, 349.

120 İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, III, 163.

121 Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, XV, 162; Râfiî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, XI, 114.

122 *Bezzâzî, el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye (el-Fetâvâ'l-Hindîyye kenarında)*, el-Matbaatü'l-Kübârâ, Bulak 1310/1892, VI, 321; ayrıca bk. Molla Hüseyin, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 299-300. Şeyhülislâm Ebussuud Efendi de zındığın had cezası olarak idam edileceği anlayışını benimsemektedir. Bk. *Ma'rûzât*, IV, 43. Ebussuud Efendi, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî hakkındaki fetvasında da "Zendeke ile katil İmam-ı A'zam katında hadden katil değildir ki tekadüm şüphesiyle sâkit ola. Belki irtidâd tarifkyledir." demektedir. bk. Ocak, *Zındıklar ve Mühidler*, s. 362.

belirtmiştir.¹²³ Dolayısıyla ona göre zındığın öldürülmesi tazir cezaları kapsamına giren siyaseten katil başlığı altında ele alınmak icap eder. Zındıklık suçu had ya da ta'zîr kapsamında değerlendirildiği takdirde ise aşağıdaki problemlerle karşılaşılacaktır.

1. Suçun kanunîliği: İslâm hukukunda hangi fiillerin suç kapsamında değerlendirileceği naslarla ortaya konur. Bu açıdan bakıldığında küfür İslâmiyet'te dünyada cezayı gerektiren bir suç olarak görülmemiştir. Nitekim gayrimüslimler sırf küfürlerinden dolayı cezaî kovuşturmaya uğratılmazlar. Zındığın öldürülmesi gerektiğini savunanlar tarafından sadece belli nitelikteki küfrün suç sayılacağı yani gerçekte inanmadığı halde Müslüman gözükmek suretiyle Müslümanları yanıltarak onlara özgü haklardan istifade edenlerin cezalandırılacağı ifade edilmiştir. Birçok Hanefî kaynakta ise zındığın tövbesinin kabul edilmeden öldürülmesi, görüşlerinin propagandasını yapması, dini ifsat için çalışması ve öyle tanınan biri olması şartlarına bağlanmakta ve öldürülmesinin hukukî gerekçesi sırf küfür olmayıp halktan genel zarar defetmek olarak açıklanmaktadır. Nitekim bu gerekçeyle Müslüman da olsa sihirbaz, boğucu, yol kesen eşkıya gibi kimselerin öldürülebileceği ifade edilmektedir.¹²⁴ Ancak İslâm'ın temel kaynaklarında zındıklık diye bir suç vaz edilmiş değildir. Bu suç ictihadla temellendirilmiş olup ictihadın ise zannî sonuç doğurması sebebiyle bu yolla cezalandırmaya gitmek cezaların şüpheyle düşmesi kuralına aykırıdır.

Yukarıda izah edildiği üzere öldürülmesi konusunda ileri sürülen deliller yoruma açık olup konu hakkında sarâhat ifade etmemektedir. İbn Âbidîn "Kendi şahsî kanaatlerimizle hadler ve müeyyideler koyma hakkına sahip değiliz. Biz ancak Peygamber'imizin şeriatının zâhirine göre amel etmekle sorumluyuz... Kesin bir nas veya müctehidimizden kabul gören bir nakil bulamadığımız zaman çekimser kalmalıyız." demektedir.¹²⁵

Münafıklar, Hz. Peygamber döneminde Müslüman gözüküp küfürlerini gizledikleri ve bu durum birçok ayette¹²⁶ beyan edildiği halde "Lâ ilâhe illâllah" demekle kanlarını ve mallarını dokunulmaz hale getirmekteydiler. Oysa Allah elbette onların küfre inandıklarını biliyor ve Hz. Peygamber de birçoğunun münafıklığından haberdardı. Bu sebeple "Size selâm verene Müslüman değilsin demeyin." ayeti Müslüman olduğunu söyleyene Müslüman hükmü verilmesini, Müslüman gözükene zındığın öldürülmemesi gerektirmektedir.¹²⁷

2. Cezanın kanunîliği: Had cezası nassa dayanmak durumundadır. Çünkü İslâm hukuk metodolojisi açısından bilhassa Hanefî usulcülerin üzerinde ısrarla durdukları

123 Efdalzâde, *Risâle müteallika bi-ahkâmi'z-zındik* ("Molla Lutfi'nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin Ahkâmü'z-zındik Risalesi" içinde), s. 13, 16.

124 İbn Âbidîn, *Tenbîhü'l-uûlât ve'l-hükkâm alâ ahkâmi şâtîmi Hayri'l-enâm ev ahadi ashâbihi'l-kirâm* (*Mecmûatü Resâili İbn Abidin* içinde), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., I, 319.

125 İbn Âbidîn, a.g.e., I, 322.

126 Meselâ bk. el-Bakara, 2/14; et-Tevbe, 9/56, 74; el-Münâfikûn, 63/1.

127 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 226; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mesâilü'l-fıkhiyye*, II, 305.

"Suçun cezasının miktarı ancak vahiy yoluyla bilinir." ilkesi gereği cezanın icthad yöntemi ile ispatı caiz değildir.¹²⁸ Zındık cana ve mala dokunulmazlık verdiği nasta ifade edilen kelime-i şehadeti getirdiği için Müslümanlığına ve Allah katında tövbesinin kabul edileceğine hükmedilmiştir. Bu bakımdan cezasının idam olduğunu ve tövbe ile düşmeyeceğini söyleyenler kesin bir delile dayanmalıdırlar.

3. Zındığın öldürülmesi konusunda şer'î deliller arasında bir tearuzun bulunduğu kabul edilecek olursa, ceza hukuku alanında prensip olarak ceza gerektirmeyen delil, ceza gerektiren delile tercih edilir. Zira cezanın meşruiyeti aslı beraet ilkesi hilâfinadır, cezayı ortadan kaldıran ise bu ilkeye uygundur. Dolayısıyla cezayı kaldıran, tercihe şayandır. Ceza hukuku alanında ihtiyat esas olduğundan, sanığın lehine olan deliller tercih edilir. Bu bakımdan İslâm hukukunda hadler şüphelerle düşer, yani şüphe halinden sanık yararlanır ilkesi benimsenmiştir.¹²⁹ Hz. Peygamber "Müslümanlardan mümkün olduğunca hadleri düşürün. Müslümanlar için bir çıkış kapısı bulursanız onları serbest bırakın. Çünkü devlet başkanının afta yanlışlık yapması, cezada yanlışlık yapmasından hayırlıdır." buyurmuştur.¹³⁰ Hz. Ömer, Muâz b. Cebel, Abdullah b. Mes'ûd ve Ukbe b. Âmir gibi sahabilerden de bu yolda sözler aktarılmıştır.¹³¹ Nitekim İbnü'l-Hümâm, had cezalarının şüphelerle düşürülmesi hükmü üzerinde icmâ bulunduğunu ve bu icmân konuyla ilgili rivayetlerden daha güçlü olduğunu belirtir.¹³² Zındığın öldürülmesi konusunda Hanefî mezhebi imamlarından gelen rivayetler çelişkili sayılsa bile, katle müstehak olduğuna kesin karar verilemeyeceği için öldürmemek daha ihtiyatlı bir davranış olur.

4. Can meselesi büyük risk taşır. Bu bakımdan devlet başkanı bir kale ya da şehri fethettiğinde orada bir tek Müslümanın bulunduğunu bilirse, öldürülecek olanın Müslüman olması ihtimali bulunduğu için, oranın halkından herhangi bir kimşenin öldürülmesi helâl olmaz. Çünkü şehadet getirmekle kesin olarak canı dokunulmaz hale gelmiştir. Kesin bir delil bulunmaksızın bu dokunulmazlık (ismet) kalkmaz ve aksi mübah hale gelmez. Oysa bu meselede ne kesin bir şer'î kural (nas) ve ne de ona dayalı bir kıyas mevcuttur.¹³³

5. Kadı, olay hakkında "zahir"e göre hüküm verir. Nitekim İslâm âlimleri dünya ahkâmının zahire göre verileceği ve işlerin iç yüzlerinin Allah'a ait olduğu konusunda icmâ etmişlerdir.¹³⁴ Ünlü müfessir İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/922) bu konuyu oldukça çarpıcı biçimde şöyle açıklar: "Allah kulları arasındaki hükümleri zâhire göre temellendirmiş, iç dünyaları hakkında hüküm vermeyi yaratılanlarından her hangi bir kimseye bırakmaksızın kendisi üstlenmiştir. Hiç kimse zahir olanın aksine

128 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul 1994/1414, IV/106.

129 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, IV, 116; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Hamevî'nin *Gamzü uyûni'l-besâir* adlı şerhiyle birlikte), Beyrut 1985, I, 379; İbn Âbidîn, a.g.e., I, 323.

130 Tirmizî, "Hudûd" 2; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 238. Ayrıca bk. İbn Mâce, "Hudûd" 5.

131 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 511; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 238.

132 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, IV, 116.

133 Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, 273; İbn Âbidîn, *Tenbihü'l-vülât*, I, 322.

134 İbn Abdülber, *et-Temhid*, X, 157.

hüküm veremez. Çünkü o şekilde verilecek hüküm, zanna dayalı bir hüküm olacaktır. Herhangi bir kimsenin böyle bir hüküm verme yetkisi olsaydı buna, en lâyük insan Hz. Peygamber olurdu. Hz. Peygamber ise münâfıkların açıkladıklarıyla yetinerek onlara Müslümanların ahkâmını uyguladı ve iç dünyalarını Allah'a havale etti. Oysa Allah "Allah münâfıkların elbette yalan söylediklerine şahitlik eder." (el-Münâfıkûn, 63/1) buyurarak onların zahirlerini yalanlamıştır."¹³⁵

6. Zındıklık suçunun cezası ta'zîr cezaları kapsamında değerlendirildiğinde, kural olarak ta'zîr cezaları had cezalarını geçemez, yani ta'zîr cezası olarak en fazla had cezalarının asgarisini teşkil eden kırk kırbaç cezasının bir eksiği olan otuz dokuz kırbaç cezası verilebilir.¹³⁶ Nitekim bir hadiste "Had olmayan bir suçta, had cezası veren kimse haddi aşanlardır."¹³⁷ ve diğer bir hadiste de "Allah'ın koyduğu hadler dışındaki cezalarda on kırbaçtan fazla vurmuyunuz." buyrulmaktadır.¹³⁸ Oysa zındığın tövbeye davet edilmeden öldürülmesi hükmü had cezaları arasında yer alan irtidat suçundan bile daha ağır bir hükümdür. Ancak ta'zîr cezalarında ispat yükü hafifletilerek şüphenin cezaı etkilemeyeceği, şüphıyla birlikte de ta'zîr cezası verilebileceği kabul edilmiştir.¹³⁹

Zındıklığın bir suç sayılabilmesi için, bazı âlimlerin de ifade ettikleri üzere, eyleme dönüşmesi gerekir. Eyleme dönüştüğünde ise bu konuda İslâm hukukunun tanıdığı başka cezalar vardır. Hasan el-Basrî ve Katâde b. Diâme gibi tâbiîn büyüklerine göre münâfıklarla mücadelenin yolu had cezalarını uygulamaktır; çünkü (Asr-ı Saâdet'te) bu cezalara en çok onlar çarptırılıyorlardı.¹⁴⁰ Yani bu iki âlime göre insanların iç dünyalarını araştırmak yerine, ortaya koydukları fiilleri esas alarak ceza müeyyidelere işlerlik kazandırmak daha çıkar yol olarak görülmektedir.

135 Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 200. İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147) Mâlikîler'in bu ayetten hareketle kendilerine yöneltilen bu itirazı: "Bu ayette münâfıkların şahısları belirtilmemiş, sadece münâfıklıkla itham olunan herkes azarlanmış ve her birinin 'Bununla ben kastolunmadım, ben yalnızca mü'minim.'" deme hakkı kalmıştır; bir kimse belirlenmiş olsaydı, yalanı herhangi bir şeyi silemezdi." diyerek savuşturabileceklerini ileri sürer. Kurtubî ise itirazı bu şekilde savuşturmayı haklı bulmaz. Zira Hz. Peygamber münâfıkların yahut onların çoğunu Allah'ın kendisine bildirmesi sayesinde isimleri ve şahıslarıyla bilmekteydi. Nitekim Huzeyfe b. el-Yemân da Hz. Peygamber'in kendisine bildirmesi sayesinde münâfıkların isimleriyle bilmekteydi. Hatta Hz. Ömer ona "Ey Huzeyfe, ben de onlardan mıyım?" diye sormuş, o da ona "Hayır." cevabını vermişti. Bk. Kurtubî, a.e., a.y.

136 Mergînânî, *el-Hidâye (Fethu'l-kadîr ile birlikte)*, IV, 214; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 524. İmâm Mâlik ta'zîr cezasının çoğunluğu için bir sınırlama bulunmadığını ve devlet başkanının maslahat gereği had cezalarını aşan cezalar verebileceğini savunur. bk. İbn Kudâme, a.e., XII, 525; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, IV, 215.

137 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 327. İbnü'l-Hümâm bu hadisin Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî tarafından *Kitâbü'l-Âsâr*'da rivayet edildiğini ve mürsel olduğunu, mürsel rivayetin ise hem Hanefilere ve hem de ilim adamlarının çoğunluğuna göre ameli icabettirdiğini belirtir. Bk. *Fethu'l-kadîr*, IV, 214.

138 Buhârî, "Hudûd" 42, "Muhâribîn" 28; Müslim, "Hudûd" 40.

139 İbn Nüeym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 388.

140 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, IV, 349; ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVI, 135.

II. MOLLA LUTFİ'NİN İDAMI

Zındıklık suçunun İslâm'ın temel kaynaklarında ve doktrindeki yerini bu şekilde belirledikten sonra zındıklık suçlamasıyla idama mahkûm edilen ünlü Osmanlı âlimi Molla Lutfi¹⁴¹ hakkındaki hükmün o zaman yürürlükte olan hukuk sistemine uygunluğunu tartışmaya geçebiliriz. Önce davanın seyrine dair tarihî kaynaklarda yer alan bilgileri aktaralım.

A. Ahaveyn'e Göre Yargılama ve İdam Süreci

Molla Lutfi'nin zındıklık suçlamasıyla yargılandığı davada hakimler arasında yer alan, önce idama hüküm vermekte tereddüt etmekle birlikte, daha sonra idam yönünde karar veren Molla Ahaveyn diye ünlü Muhyiddin Mehmed b. Kâsım Germiyânî,¹⁴² İslâm hukukunda zındıklık suçu ile ilgili eserinin sonunda Molla Lutfi'yi idama götüren süreci “garip bir kıssa” başlığı altında şu şekilde anlatır:

“Büyük sultan ve ulu hakan, sultanlar sultanı, Kostantin Kalesi'nin fatihi Sultan Murad Han oğlu Sultan Mehmed Han'ın – Allah onu bağışlanma gününde mükâfâtlandırısın - hilâfeti döneminde Lutfi lâkaplı bir şahıs – Allah onu lutfuyla kahretsin – çıktı. Dili boşanmış, dizginleri saliverilmiş, bazı fenleri bildiği söylenen,

141 Asıl adı Lutfullah olup baba adı Kutbeddin Hasan'dır. Deli Lutfi, San Lutfi gibi lakaplarla anılırsa da, daha çok Molla Lutfi diye tanınmıştır. Tokat'ta doğdu. İstanbul'a gelip Sinan Paşa'dan mantık, felsefe, kelâm gibi ilimleri ve Ali Kuşçu'dan matematik tahsil etti. Sinan Paşa ile hoca-öğrenci ilişkisinin ötesinde bir dostluk kurdu. Sinan Paşa'nın aracılık etmesiyle Fatih Sultan Mehmed'in saray kütüphanesinin idaresini üstlendi. Burada başka kütüphanelerde bulunmayan ender eserleri inceleme imkânı elde etti. Hocasının Seferihisar'a sürgün edilmesi üzerine onunla birlikte gitti. II. Bâyezid'in tahta çıkmasıyla İstanbul'a döndü ve Bursa'ki Yıldırım Bâyezid Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Daha sonra sırasıyla Filibe'de Şihâbeddin Paşa, Edirne'de Dârülhadis, İstanbul'da Sahn, Bursa'da Murâdiye ve İstanbul'da tekrar Sahn medreselerinde müderrislik yaptı. Zındıklık suçlamasıyla yargılandıktan sonra idam cezasına çarptırılmış ve 25 Rebiülâhîr 900 / 23 Ocak 1495 tarihinde At Meydanı (bugünkü Sultanahmet Meydanı) denilen yerde bu hüküm infaz edilerek cesedi Eyüp'te Defterdar Mahmud Çelebi Mescidi yanına defnedilmiştir. İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında eserler veren Molla Lutfi'nin günümüze gelen eserleri arasında *Mevzûâtü'l-ulûm, el-Metâlibü'l-âliyye (Mevzûâtü'l-ulûm'un şerhidir), Taz'îfü'l-mezbah, Risâle fi tahkiki vücûbi'l-Vâcib, es-Seb'u's-şidâd, Zübdetü'l-belâga, Tefsiru âyâtü'l-hac, Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Metâli, Hâşiye alâ Şerhi'l-Miftâh, Harnâme* sayılabilir. Biyografisi için bk. Sehi Beg, *Heşt Bihîşt* (nşr. Günay Kut), Harvard Üniversitesi Basım Evi, 1978, s. 149-152; Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-devleti'l-Osmâniyye* (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1405/1985, s. 279-283; Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şakâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 295-300; Latîfî, Abdüllatif, *Latîfî Tezkiresi* (nşr. Mustafa İsen), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 296-298; Aşık Çelebi, *Meşâiru's-suarâ* (nşr. G. M. Meredith-Owens), Londra 1971, vr. 105b-106b; Hoca Sa'deddin Efendi, *Tacü'l-tevârih, Matbaa-i Âmiri, İstanbul 1280, II, 547-548; Kınalızâde Hasan Çelebi, Tezkiretü's-suarâ* (nşr. İbrahim Kutluk), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1981, II, 827-830; M. Şerefeddin Yaltıkaya, “Molla Lutfî”, *Tarih Semineri Dergisi*, II (1938), s. 35-59; Gökyay Şaik Gökyay, *Molla Lutfî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987; İbrahim Maraş, *Molla Lutfî'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1992, s. 3-51; Ocak, *Mülhidler ve Zındıklar*, s. 205-221.

142 Molla Ahaveyn: Tam adı Muhyiddin Mehmed b. Kâsım'dır. Öğrencisi Sa'dî Çelebi'nin kendi el yazısıyla yazdığı mecmuadaki risâlenin bir sayfasının kenarına düştüğü bir nota göre Ahaveyn 7 Rebiülevvel 904 (23 Ekim 1498) tarihinde vefat etmiş ve ertesi gün öğle namazını müteakip defnedilmiştir. O vakit Sa'dî Çelebi, Bâli Halife'den *Şerhu'l-Mevâkif* okumakta imiş. Bk. Ahaveyn, *es-Seyfû'l-meşhûr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1279, vr. 330a.

delilik tahsil eden, fesâhat ibraz eden, rezalet ihraz eden, tabiplik taslamada *el-Kânûn* ve *eş-Şifâ'ya*¹⁴³ ihtiyaç duymayan ve şifa kanununu tecrübe etmeye ihtiyacı güçlü olan biriydi. Hadisler ve rivayetler konusunda maharetli olduğunu iddia etti ve nübüvveti olabildiğince inkâr etti. Diğer çirkin sözleri ve nahoş halleri de böyleydi. Zayıf akıllı biri¹⁴⁴ sultana onun güvenilir olduğunu söyledi. O da kütüphanesine emin (hâfız-ı kütüb) olarak atadı.¹⁴⁵ Sonra bu şahsın huyâneta ortaya çıktı ve eminlik görevinden azledildi. Sonra müderris oldu, sonra bu görevinden de azledilip dövüldü, hapsedildi ve tekrar iade olundu. Sonra fetretler döneminde¹⁴⁶ müderris olup yüksek medreselere ve önemli makamlara kadar yükseldi. Gururlanarak kalbinin fesadını ortaya koydu, sevinçle dilinin hasadını serip şeriâtın içeriğine dil uzattı, filozofların safsatalarına tutundu. Pislîğe batmış zayıf akıllı bir grup öğrenci ve kötülüğe bulanmış yarım akıllı cahil bir taife ona takıldı. Verdiği zarar neredeyse insanların çoğunluğunu azıtacak kadar güçlüydü.

Bunun üzerine durum dince en güzel, imanca en sadık, ilmi en geniş, en yumuşak huylu, kadri en yüce ve adı en büyük olan en adil en erdemli sultanın, yani sultan oğlu sultan oğlu sultan, Murad Han oğlu Sultan Mehmed Han oğlu Sultan Bâyezid Han'ın – Allah bekâsıyla gönlün neşesini artırsın ve bağışıyla fakirlik hudutlarına set çeksin - eşîğine arz olundu. Sultan onun aşırı taraftarlarının hapsedilmesini ve kendisinin de yakalanmasını emretti. Sonra yüce eşîğinde âlimlerin ve şeyhlerin toplanmasını, büyük sultanın vezirlerinin ve kadıaskerlerin onun durumunu incelemelerini emir buyurdu.

Şahitler gelip acı veren kelimeleri ve ıstırap doğuran sözleri aktarınca mecliste bulunanların gözlerinden yaşlar boşandı, elleriyle azalarına vurmaya, çılgınlık ve naralar atmaya başladılar. Güvenilir insanlar oldukları ispatlanan (tezkiye edilen) şahitler şahitliklerini yerine getirince ve bazısı zındıklık, bazısı dinden çıkma (ridde), bazısı dine ve Peygamber'e hakaret (sebb), bazısı her ikisini ve bazısı hepsini içeren fahiş sözler ortaya dökülünce, iki kadı ve bazı âlimler mecliste olup biteni götürüp Sultan'ın huzurunda anlattılar. Bunun üzerine sultan gelenleri topluca şer'î usule göre bir karara varmaları için görevlendirdi. Aralarında görüş ayrılığı çıktı; mecliste tartışma ve münakaşa uzayıp gitti. Bir hayli çekişme ve sürtüşmeden sonra öldürülmesine ve yeryüzünün onun saptırma ve sapıklıklarından temizlenmesine

143 *el-Kânûn* tıbbı ve *eş-Şifâ* felsefeye dair hacimli iki büyük eserdir ve her ikisi de İbn Sînâ'ya aittir.

144 Müstensih Sa'dî Çelebi'nin el yazısıyla metnin kenarında söz konusu kişinin "Sinan Paşa" olduğu belirtilmiştir.

145 Molla Lutfî *Risâle fi mevzûâtı'l-ülûm* adlı kendi eserine yazdığı şerhte Uzun Hasan'ın ordusunun, doğum yeri olan Tokat'ı tahrip ettiği vakit (1472) Fatih Sultan Mehmed'in kütüphanesinde hâzin-i kütüb olarak görev yaptığını belirtir. Yine kendisinin belirttiğine göre Tokat'ın alındığını duyunca derin üzüntü duyar. Fatih'i teselli için ağzından dökülen "Ve Allah sana büyük bir yardımda bulunacak." meâlindeki ayetin (el-Feth, 48/3) ebced hesabıyla bir yıl sonrasını (878/1473) gösterdiğini fark edince sevinir ve gidip Fatih Sultan Mehmed'i müjdeler; sultan da kendisini birçok hediye ile mükafatlandırır. bk. Molla Lutfî, *el-Metâlibü'l-âliye (Şerhu Risâleti'l-ülûmi's-şer'iyye ve'l-Arabiyye* adıyla *Risâle fi'l-ülûmi's-şer'iyye ve'l-Arabiyye*'ye ek olarak nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1994, s. 79.

146 Fatih'in vefat ettiği 4 Mayıs 1481'den Cem Sultan'ın Rodos'a hareket ettiği 16 Temmuz 1482 tarihleri arasında II. Bayezid ile Cem Sultan arasındaki saltanat kavgası dönemi kastediliyor olmalıdır.

karar verdiler. Sonra vezirler geldiler, bu işi beğendiler ve sultanı övdüler. Sonra meydanda cellat onun (Molla Lutfî'nin) boynunu vurdu. Böylece pisliğin maddesi ve asil damarı kökünden kazındı."¹⁴⁷

B. Taşköprülüzâde ve Mecdî'ye Göre Yargılama ve İdam Süreci

Ünlü Osmanlı âlimi Taşköprülüzâde bu idam hükmü hakkında şu veciz açıklamada bulunmaktadır:

"Molla Lutfî eşi bulunmaz üstün bir kişiliğe sahip, rakipsiz bir ilim adamıydı. Akranlarına, hatta geçmiş ulemaya (selef) dil uzatırdı. Faziletlerinin çokluğu akranlarını kıskandırdı, dilinin uzunluğu dolayısıyla büyük ilim adamları kendisine buğz ettiler ve bu sebeple onu ilhâd ve zındıklıkla suçlayıp yargıladılar. Molla Efdalüddin kanının mübahlığına hüküm vermedi, çekimser kaldı; Molla Hatibzâde ise kanının mübahlığına hüküm verdi, öldürdüler."¹⁴⁸

Mecdî Mehmed Efendi (ö. 1591), Taşköprülüzâde'nin eserinin tercümesinde asıl metnin vermediği birçok ayrıntıya yer verir: Tokatlı Kutbeddin Hasan'ın oğlu Molla Lutfî'ye, ders esnasında namaz hakkında "Namaz dedikleri kuru eğilip kalkmadır. Bunun önemi yoktur." dediği iddiasıyla zındıklık ve mühlidlik suçlamasında bulunmuş; Padişah II. Bâyezid bu suçlamaya inanmamış ve "Bu ancak bir iftiradır. Haber doğru değildir. Bunun konusu ve yüklemi doğru olmaktan uzaktır. Bu husus görülsün." diye ferman eylemiştir. Bunun üzerine Hatibzâde (Muhyiddin Mehmed), Molla İzârî (Germiyanlı Molla Kasım), Efdalüddin (Hamidüddin), Molla Ahaveyn gibi dönemin önde gelen âlimlerinden oluşturulan bir heyet tarafından yargılandı.

Mahkeme heyeti sanığa "Allah sana yüce makamlar ihсан etmiş ve kalbin ilim hazineleri ile dolmuş iken doğru yoldan çıkıp sapıklık yoluna girmişsin. Bunun sence ne hikmeti vardır?" diye sormuş; o da kendisini şöyle savunmuştu: "Bu kuşkusuz bir iftiradır. Benim Allah katından gelenlere iman ve tasdikim kesindir ve hakkı batıdan ayıran Allah'ın kitabında yazılı bulunan emir ve yasaklara içtenlikle inanmaktayım. Müslümanlığım yedi göğün çatısı gibi sağlam ve güzel inancımın güneşi zevalin zirvesinden yüksektir. Dindarlığımdan öyle tat almaktayım ki ilhad acı zehriyle ağzım yanmış değildir, temiz inancım şirk ve küfür ihtimali barındırmayacak kadar saftır. Bu hususta benim için söylenen söz, yalan, yanlış ve laftır. Haşa ki bende küfür ve ilhad ola. O'na (Allah'a) ancak kâfirler küfreder."

Molla Lutfî'nin yargılandığı mahkemeye iki yüz kadar kimse gelip her biri birer madde nakledip söylenilen şeyin şaka olmadığını, kesin bir biçimde ifade ederek mühlidliğine şahitlik ettiler. Molla Lutfî şahitleri tekzip etmiş ise de âlimlerden oluşan mahkeme heyeti "Bu şahitlerin şahitlikleri şer'an makbul ve bize göre gereğince

147 Molla Ahaveyn, *es-Seyfü'l-meşhûr ale'z-zındik ve sâbbi'r-Rasûl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1279, vr. 333a-b; Ocak, *Zındıklar ve Mühlidler*, s. 346-347.

148 Taşköprülüzâde, *eş-Sakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 280. Molla Lutfî'yi idama götüren olayların geniş bir tahlili için bk. Ocak, *a.g.e.*, s. 208-227.

amel edilebilir” diyerek gereğini tenfiz ve imza ettiler; siyaset kılıcı ile katletmeye kesin karar verdiler. Hafîbzâde ve Molla İzârî tereddüt etmeden katline emir verip kanının mübahlığına hüküm verdiler; ancak Molla Efdalüddin ve Molla Ahaveyn tereddüt edip idamına hüküm vermeye cüret etmeyip haksız yere öldürmekten sakındılar. Mahkeme heyetinin kararı padişaha arz olununca, Sultan II. Bayezîd türlü türlü araştırmalar yaptıktan sonra âlimlerin icmâına (?) uyup bu hükmün yerine getirilmesine izin verdi. Efdalzâde ve Ahaveyn'in muhalefeti sonucu oy çoğunluğu ile alınan idam kararı 25 Rebiülâhîr 900 / 23 Ocak 1495 tarihinde¹⁴⁹ At Meydanı (bugünkü Sultanahmet Meydanı) denilen yerde hükümlünün kafasının kılıçla kesilmesi suretiyle infaz edilmiş ve cesedi Eyüp'te Defterdar Mahmud Çelebi Mescidi yanına defnedilmiştir.

Rivayete göre Molla Lutfî idam sehbasına giderken yolun iki tarafında duran Müslümanları kendisinin evreni yaratanın birliğini ikrar ettiğine ve inkâr edilmesi gerekenleri inkârda ısrar ettiğine şahit tutup sürekli kalbini kötü inançtan uzak tuttu ve akidesini ilhad bulanıklığından tasfiye etti; devamlı şehadet getirip iman ve Müslümanlığını tasdik ve tahkik eyledi.¹⁵⁰

C. İdamın Sebep Ya da Sebepleri

1. Namaz aleyhinde konuşmak: Kaynaklarda genellikle Molla Lutfî'nin zındıklık ve ilhad suçlamasıyla idam edildiği belirtilmekle birlikte, onun bu suçlamayı hak ettiği müşahhas fiil veya söz üzerinde pek durulmaz. Ona isnat olunan bir tek müşahhas suçlamaya yer verilmektedir. Buna göre Molla Lutfî bir ders esnasında namaz hakkında “Namaz dedikleri kuru eğilip kalkmadır. Bunun önemi yoktur” demiş olduğu için “ilhad ve zındıklık” suçlamasıyla idam edilmiştir. Ancak Taşköprülüzâde'nin, sözkonusu derste hazır bulunan amcası Kıvâmeddin Kâsım'dan (867-919) duyduğunu söylediği rivayet ise, olayın aslının bambaşka olduğunu göstermektedir.

149 Molla Lutfî'nin vefat tarihi günümüzde yapılan araştırmalarda oldukça farklı biçimlerde verilmektedir. Örneğin İsmet Parmaksızoğlu “900 Rebiyülevvelinin yirmi beşinde (24 Aralık 1494)” (bk. Parmaksızoğlu, “Molla Lutfî ile İlgili Yeni Bir Belge”, *Belleter*, XLIV, nr. 176, Ankara 1980, s. 675); Orhan Şaik Gökyay hicri yılı zikretmeksizin “1494 rebiülâhîrinin yirmibeşinci salı günü” (bk. Gökyay, *Molla Lutfî*, s. 14); İbrahim Maraş “25 Rebiülevvel 900 hicri / 24 Aralık 1494 Salı günü” (bk. Maraş, *Molla Lutfî'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, s. 6, 25) ve Ahmet Yaşar Ocak ise “Şakâyık-ı Nu'mânîyye”deki kesin tarihe göre, 25 Rebiülâhîr 899 / 2 Şubat 1494 (Pazar) günü” şeklinde vermektedir (bk. *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 212). Parmaksızoğlu kaynak göstermemekle birlikte diğer üç müellif gibi o da Mecdî'yi esas almış olmalıdır. Ancak Mecdî, Molla Lutfî'nin vefat tarihi ile ilgili olarak düşürülen ve hepsi de 900 yılını gösteren “Ve le-kad mütte şehîden”, “Telefefs nefsin nefsin”, “Hilâf-ı vâkı' bûd” tarihlerini zikrettikten sonra “sene-i merkûmenin şehri-i Rebiülâhîr'inin yirmi beşinci günü Sişenbih (Salı) gün” şeklinde kaydetmektedir (Mecdî, *Hadâiku's-Şekâik*, s. 297). Öyle anlaşılıyor ki Ocak, ebced hesabıyla verilen tarihleri hesaplamaksızın Aşık Çelebi'nin verdiği 899 senesi ile Mecdî'nin verdiği gün ve ayı birleştirmiş ve metinde ifade edilen aksine günü Pazar şeklinde kaydetmiştir. 899 yılını veren Aşık Çelebi, Lâmiî Çelebi'nin (ö. 938/1532) düşürdüğü 900 yılına denk gelen “Lutfî-i mülhid be-zindân şod esîr” tarihini hayretle karşılamışsa da verdiği bir başka şaire ait kütada geçen “Ve le-kad mâte şehîd” mısraı da yine 900 yılına denk gelmektedir (bk. *Meşâiru's-Şuarâ*, vr. 106a). Bizim yukarıda zikrettiğimiz tarih ise hicri tarihleri milâdî tarihe çeviren bir bilgisayar programına göre Cuma gününe denk gelmektedir.

150 Mecdî, a.g.e., s. 297-298.

Kıvâmeddin Kâsım diyor ki: Kendisinden istifade ettiğim sıralarda Molla Lutfi önce *Sahîh-i Buhârî* nakleder, sonra dersimizi okuturdu. Bu şekilde bir gün *Sahîh-i Buhârî* naklederken Hz. Ali'nin bir savaş esnasında yaralanmasını anlattı. Savaş esnasında Hz. Ali'nin vücuduna bir ok isabet etmiş, vücudunda kalan ok parçası kendisini rahatsız etmeye başlayınca cerrahlar onu çıkarmak istemişler. Ancak Hz. Ali buna dayanamamış. Sonunda bir gün namaza durup Cenab-ı Hakk'a bütün benliğini verince ok parçasını çıkarmışlar; ama o bunu hissetmemiş bile. Molla Lutfi bu olayı anlattıktan sonra üzüntüsünden ağladı ve "Hakikat namaz hali budur. Yoksa bizim kıldığımız amel kuru kalkıp eğilmektir. Onda fayda yoktur." dedi. O derste bulunan arkadaşlarımız "O gün Molla Lutfi 'Namaz dedikleri kuru eğilip kalkmadır. Bunun önemi yoktur.' dedi." diyerek sözünü gerçeğe aykırı biçimde aktardılar. Molla Kıvâmeddin Kâsım yemin edip "Anlatılan hikâye böyle vaki oldu. Adı geçenlerin anlattıkları gerçeğe aykırıdır." diye ekledi.¹⁵¹

2. İleri sürdüğü fikirlerle ortalığı karıştırmak: Kuşkusuz suçlamalardan biri Taşköprülüzâde'nin verdiği bu olay olsa bile, diğer kaynakların sunduğu bazı bilgi kırıntıları çerçevesinde bakıldığında suçlamanın sadece bu olayla sınırlı olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Zira olayın tanıklarından Molla Ahaveyn, Molla Lutfi'ye "zındıklık, nübüvveti inkâr, Hz. Peygamber'e hakaret, irtidat, halkı sapıtma" gibi birçok suçlama yönelmektedir.¹⁵² Sehi Beg (ö. 955/1548) suçu sadece "küfür söylemek"¹⁵³ şeklinde kaydederken Kınalızâde "sapıklık, halkı ifsat, dinsizlik ve geniş mezheplilik"¹⁵⁴ şeklinde kaydetmektedir. Muhtemelen Taşköprülüzâde suçlamalar arasında en dramatik olanına yer vermiştir.

Latîfi, Molla Lutfi'nin idamı hadisesi ile ilgili olarak diğer kaynaklarda rastlayamadığımız bir ayrıntıya yer verir. Buna göre Molla Lutfi'nin sataşmalarından dönemin önde gelen bilginleri kırılıp sıkılmışlar ve bu yüzden de ona düşman olmuşlardı. İşte tesâdüfen o günlerde "Aşere-i Muhabbese" hadisesi ortaya çıkınca her yönden düşmanlığa yol bulmuşlar. Sonunda öldürülmesini gerektirecek bir şey isnad ederek katli hususunda büyük gayret gösterip işini bitirmişler.¹⁵⁵ Latîfi, Vâsîî (Abdülvâsî') Çelebi'yi anlatırken de "Merhum Mevlânâ Lutfi'nin on'larındandır. O günlerde 'onlar hadisesi' çıkıp araştırılmaları emredildikte, sadece Vâsîî değil, bunların tamamı geniş bir örgüt oldukları gerekçesiyle Sultan Bâyezid'in kahır ve gazabına uğradılar. Bunların her biri kaçma yolunu tutup memleketlerini terke başladıklarında Vâsîî, Acem ülkesine gitti. Uzun süre orada sıkı bir şekilde çalıştı. Zaman aşımı ile o hadise unutulunca Vâsîî de yeniden Osmanlı ülkesine döndü, kadılık makamına geçti, kazasker oldu." demektedir.¹⁵⁶

151 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 280-281; Mecdî, a.e., s. 298.

152 Ocak, *Mülhidler ve Zındıklar*, s. 346, 347.

153 Sehi Beg, *Heşt Bihişt*, s. 152.

154 Kınalı-zâde, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, II, 828, 829.

155 Latîfi, *Tezkire*, s. 298.

156 Latîfi, a.g.e., s. 480. İlginçtir ki Latîfi'nin *Tezkire*'sinin Kayseri Raşit Efendi Ktp. nüshası (nr. 1160) esas alınarak yapılan bu sadeleştirmede yer alan Aşere-i Muhabbese ile ilgili her iki rivayet kitabın Ahmed

Latîfi Tezkiresi'nde yer alan "Aşere-i Muhabbese" terkinde geçen "muhabbese"nin *Redhouse* sözlüğüne dayanılarak "vakıf mallarını elde etme" anlamına geldiği ihtimali ileri sürülmüşse¹⁵⁷ de bu doğru değildir. Zira adı geçen sözlükte vakıfla ilgili olarak "hâ" ve "sin" harfleriyle yazılan *muhabbes* kelimesinin anlamı ters yüz edilmiştir. Çünkü orada da belirtildiği üzere bu ifade "kendisini vakfeden, Allah'ın hizmetine adayan" anlamına gelmektedir. Oysa bu kelime asıl metinde "hı" ve peltek "se" harfleriyle olup "mide bulandıran, karıştıran" anlamındadır. Molla Lutfî'nin öğrencilerinden bazılarının ulemanın hışmına uğramaya yol açacak bazı söz ve tavırları bilindiğine¹⁵⁸ göre hasımları tarafından böyle adlandırıldıkları düşünülebilir. Nitekim yukarıda geçtiği üzere Molla Ahaveyn, Molla Lutfî'nin şeriatın içeriğine dil uzatıp filozofların safsatalarına tutunmak suretiyle kalbinin fesadını ortaya koyduğunu belirttiğinden sonra, "Pisliğe batmış zayıf akıllı bir grup öğrenci ve kötülüğe bulanmış yarım akıllı cahil bir taife ona takıldı." derken büyük ihtimalle bunları kastetmektedir. Zira yine onun belirttiğine göre padişah II. Bâyezid'e durum arz edilince sultan, Molla Lutfî'nin aşırı taraftarlarının hapsedilmesini ve kendisinin de yakalanmasını emretmişti.

3. Ağır şakaları ve âlimlerin yazdıkları kitapları şiddetle eleştirmesi: İdamın görünen sebebi zındıklık olsa da, hemen bütün kaynaklar gerçek sebebin daha başka olduğunu belirterek Molla Lutfî'nin birçok insanı kendisine düşman eden kırıcı kişiliğine ve hasımlarıyla olan ilişkilerine atıfta bulunurlar. Nitekim Sehî Beg "divâne-renk kişi" diye nitelediği Molla Lutfî'nin mollalar arasında Deli Lutfî diye bilindiğini kaydettikten¹⁵⁹ sonra lâtife yapma konusunda kendisini tutamadığı ve herkes hakkında duyulmadık şeyler söylediği için bazı mollaların anlaşarak münafıkça padişaha gammazlayıp küfür söz söylediğine şahitlik ettiklerini belirtir.¹⁶⁰ Biyografik eserlerde Hatîbzâde, Molla İzârî, Molla Arab gibi dönemin ileri gelen pek çok âlimiy-le arası bozuk olan Molla Lutfî'nin, hasımları hakkında söylediği kaba, kırıcı, hatta müstehcen ifadelerine yer verilmektedir.¹⁶¹ Gerçekten kendisi de *Harnâme* adlı Türkçe mizah eserinde müstehcen ifadeler kullanmaktan kaçınmamış; bu eseri yayına hazırlayan Orhan Şaik Gökyay eserin aslında açıkça yazılan bu ifadeleri aktarırken

Cevdet tarafından yapılan baskısında yer almaktadır. Krş. *Tezkire-i Latîfi*, İstanbul 1314, s. 297, 354. Sehî Beg, Abdülvâsi' Çelebi'nin biyografisini anlatırken Molla Lutfî ile ilişkilendirmeksizin "Aşere-i Muhabbese'dendir." dedikten sonra kaçış hikâyesini anlatır. Bk. *Heşt Bihişt*, s. 129.

157 Maraş, a.g.e., s. 19. Yazar verdiği bu yanlış anlamı aşağıda söz edilecek mektuplarda geçen Molla Lutfî'nin vakıf istismarları yaptığı iddiası bağlamında değerlendirmiştir.

158 Meselâ Molla Lutfî'nin öğrencilerinden Kâzâbâdî Kâzîmi de ilhâd ve zındıklık ile suçlanmış ve ulemanın ileri gelenleri huzurunda sözlerini kutsal şer'î kurallara uygun şekilde yorumlayıp kurtulmuştur. Bk. *Tezkire-i Latîfi*, İstanbul 1314, s. 278 (nşr. Mustafa İsen, Ankara 1990, s. 265-266). Ayrıca yine öğrencilerinden Vâsîî Çelebi'nin de ülkeden kaçmak zorunda kaldığı düşünülürse, Molla Lutfî'nin öğrencilerinin sıradışı mollalar oldukları anlaşılmaktadır. İşte, her ne kadar bu gruba dahil diğerlerinin kimlikleri bilinmiyor ise de, muhtemelen bu sıradışlıkları sebebiyle onlara "Aşere-i Muhabbese" (mide bulandıran on kişi) denmiş olmalıdır.

159 Sehî Beg, *Heşt Bihişt*, s. 149.

160 Sehî Beg, *Heşt Bihişt*, s. 151-152.

161 Sehî Beg, a.g.e., s. 149; Âşık Çelebi, *Meşâiru's-suarâ*, vr. 105b, 172a-b, 219a; Kınalı-zâde, a.g.e., II, 828.

kelimelerin ilk harflerinden sonraki harfleri noktalarla göstermek durumunda kalmıştır.¹⁶²

Mecdî, Molla Lutfi'nin zındıklıkla suçlanması öncesi gelişmeleri edebî bir üslupla şöyle anlatır: Molla Lutfi kendisinin akran ve emsaline, hatta büyük âlimlere ve soylu geçmişlere küstahça sataşır, yakışsız asılsız sözler söyler, hatırlarına dokunurdu. Bütün âlimler onun kılıç gibi keskin dilinden yara almış olup onun diline düşmekten sakınır, yakınırdı. Dili salıverilmiş, kalbi cüretkar bu zat, âlimlerin önde gelenleri hakkında incitici bir dil kullanarak, şaka görüntüsü verilmiş nazikane eleştirilerde bulunup akran ve emsalinin her birine uygunsuz kötülükler isnat ederek, soğuk sözlerle onları birbirine kattığı için yüksek mevkideki büyük âlimlerin hepsi ona buğuz ve düşmanlık edip herbiri samimi olarak ona yüreктen düşman olmuş, içleri ona karşı garaz ve kin ile dolmuştu. Onunla araları bozuk olan büyük âlimler, ona karşı kin besleyen çağdaşlarıyla birlik olup ilhad isnadı zehri ile onu helâk etmeye kasdederek aralarından kaldırmaya karar verdiler. Bu sebeple ona ilhad ve zındıklık isnad olunup görünürde Müslüman olsa da, gerçekte kâfir olduğu söylen-tisini yaydılar.¹⁶³

Âşık Paşa'nın verdiği bilgiye göre de "lâubâli-veş ve meczûb-nakş ve müşevveş, melâmî üslûb, tekellûf meslûb" olan Molla Lutfi, ulemayı eleştirmekte akranından üstün idi; ancak tartışmalarında hakaretlerde bulunarak onları incitir ve yazdıkları kitapları yerden yere vururdu. Molla Arab ve Hatûbzâde hakkında kaba ifadeler kullanmıştı. Dönemin vezirlerinden İskender Paşa (ö. 912/1506) da bazı hususlarda ona kırgındı ve her zaman "Ah fırsatını bulsam!" derdi. Sapık ve başkalarını saptıran biri diye Molla Lutfi'nin varlığının din için zararlı olduğu ileri sürülerek konunun araştırılması padişaha arz olununca mesele İskender Paşa'ya havale edilir ve o da bu hususu görüşmeleri için devrin mollalarına emir verir. Molla Lutfi on dokuz gün hapsedilir. Ondan rencide olmuş medrese öğrencilerinden Çömlekçizâde Kemâl Çelebi ve emsali, garaz edip bazı şeylere şahitlik ederler. Molla Arab ve Hatûbzâde idamına fetva verirler; Efdalzâde hiç fetva vermez, Molla Ahaveyn ise önce tereddüt ederse de sonra fetva verir. Sultan Bâyezid de idamı onaylar.¹⁶⁴

Kınalızâde Hasan Çelebi'nin (ö. 1016/1607) verdiği kısa malumata göre de Molla Lutfi sert çıkışlarıyla âlimleri, ileri gelenleri, komutanları ve vezirleri korkutmuş olduğundan, her biri intikamını almak için onun sürçüp düşüşünü beklemekteydi. O bilhassa ulemâdan Hatûbzâde'nin *Tecrid Hâşiyesi* üzerine yazdığı haşiyeyi eleştirmiş ve Molla Arab ile Sultan II. Bâyezid huzurunda abdesti bozan şeyler hakkında yaptıkları tartışmada ona, sultanı da rahatsız eden ağır sözler sarfetmiş olduğundan adları geçen âlimler çok incinmiş, kin tutmakta idiler. Bir bahane ile devletin ileri gelenleri anlaşıp padişahıtan molların sapık olduğunu ve daima halkı ifsat ettiğini araşturtmasını talep etmeleri üzerine, molladan rencide olan bazı düşmanları

162 Gökyay, "Tokatlı Molla Lûtfi'nin "Hamâme"si", *Türk Folkloru Belleten*, I (1986), s. 155-173.

163 Mezdî, a.g.e., s. 296.

164 Âşık Çelebi, a.g.e., vr. 105b-106a

onun katlini mucip bazı söz ve fiillerini gördük, diye garazkâr biçimde şahitlik edin-
ce, zamanın âlimleri katlinin mübahlığına fetva verme cüretinde bulundular. Kına-
lızâde, Molla Lutfi'nin vaziyet ve tavırlarının yapmacıklıktan ve dalkavukluktan
uzak, herkesin gönlünü alan, herkesle şakalaşan ve diyalog kuran lâubâlî meşrep
biri olduğundan, dinsiz ve mezhebi geniş sanıldığını kaydetmektedir.¹⁶⁵

4. Yolsuzlukları: Yakın zamanlarda Topkapı Sarayı Arşivi'nde bulunan ve Mol-
la Lutfi'nin II. Bâyezid'e şikâyet edildiği üç belgenin¹⁶⁶ de bu idam hadisesiyle bir
bağlantısı olduğu düşünülebilir. Şöyle ki: Biyografik kaynaklar dâva öncesinde Molla
Lutfi hakkında zındıklık suçlamalarının yayıldığından söz etmektedir. Bu belgeler
de onun aleyhine düzenlenmiş olduğuna göre bunlar, aleyhteki atmosferi destekle-
miş olmalıdır. Bu mektuplardan birinde ilk İstanbul kadısı Hızır Çelebi'nin oğlu ve
meşhur Sinan Paşa'nın kardeşi Ahmed Paşa, Molla Lutfi'den: "Ben hâk-i hakirün
hasmı olan müderris Lutfi gayet şerî (şerli) ve gaddar ve bî-din (dinsiz) ve bî-itikad
(inançsız) ve müzevvir ve mekkâr (hilekâr) olduğu için küstâhlık olunup bu azr-
nâme'ye irtikâb olundu. Ol bana eylediği zulmi ve hayfı hâşâ ki kâfir dahi Müslü-
mana ide." şeklinde söz etmektedir.¹⁶⁷

Mektuplardan anlaşıldığına göre Molla Lutfi, mektupların yazarı Ahmed Paşa'-
nın kardeşi Sinan Paşa'nın ölümünden sonra paşanın vakfiyesini ve vasiyetini
saklamış, daha sonra bir adamı vasıtasıyla paşanın mührünü çaldırıp bir yolunu
bularak kendisini bu vakfa mütevellî tayin ettirmiştir. Bu yolla Sinan Paşa'nın
terekesindeki kıymetli kitapları yine başkalarından çaldığı kıymetsiz kitaplarla de-
ğiştirmiştir. Bu değiştirme işini de ört bas etmek için, değiştirdiği kitapların yerine
koyduğu kıymetsiz kitapları satmaya çalışmış ve bazılarını da satmıştır. Ahmed
Paşa ile Molla Lutfi arasında çıkan ihtilafın halli için müfettiş tayin edilen Molla
Kestelli, Ahmed Paşa'yı haklı gösteren bir arz-nâme (rapor) hazırladığı gibi, devrin
âlimlerinden bazıları da paşa lehine fetvalar vermişlerdir. Ahmed Paşa kesinlikle
siyaset cezasıyla cezalandırılması gereken böyle düzmece bir davanın karara bağ-
lanmasının geciktirilmesine taraflarla alâkası bulunmayan herkesin şaştağını belir-
terek yazdığı bu mektuplarla padişahdan arz-nâme ve fetvalara uyularak Molla

165 Kınalızâde, *Tezkiretü's-şuarâ*, II, 828-829. Âşık Paşa, Molla Lutfi ile Molla Arab arasındaki tartışmanın
Fatih Sultan Mehmed huzurunda gerçekleştiğini kaydeder. bk. *Meşâiru's-şuarâ*, vr. 105b.

166 Doğrudan Molla Lütfi'yi hedef alan bu üç adet şikâyetname tarzındaki mektuptan ikisi İsmail E. Erünsal
tarafından ilim alemine tanıtılmış (bk. Erünsal, "Fatih Devri Kütüphaneleri ve Molla Lütfi Hakkında Bir-
kaç Not", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, sayı: 33, Mart 1980/1981, İstanbul, s.
72-78); bu iki mektup ile birlikte üçüncü bir mektup ise İbrahim Maraş tarafından tıpkıbasımı yapılarak ve
Latinize edilerek yüksek lisans tezi içinde verilmiştir. bk. Maraş, *Molla Lütfi'nin Felsefi ve Kelâmî Görüş-
leri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1992, s. 8-18. Mektuplarda Sinan Paşa'dan
"merhum" diye söz edilmesi ve Sinan Paşa'nın 891/1486'da vefat etmiş olması mektuplardan birinin
sonunda (TSA, E. 6345) Ahmed b. Hızır imzası, diğerinde (TSA, E. 8101) Sinan Paşa hakkında "merhum
kardeşim" ve üçüncü kısa mektupta (TSA, E. 10160/80) ise "kardeşlik hakkı" ifadeleri geçtiğine bakılırsa
her üç mektubun da muhtelif zamanlarda Ahmed Paşa tarafından yazılmış olma ihtimali yüksektir. Nite-
kim mektubun birinde (TSA, E. 6345) davanın geciktirilmesinden şikâyet edilmektedir ki bu durum daha
önce dâva ile ilgili bir başvurunun yapılmış olmasını gerektirir.

167 Erünsal, a.g.m., s. 74-75; Maraş, a.g.e., s. 16-17 (TSA, E. 6345).

Lutfî'nin cezalandırılmasını istemektedir.¹⁶⁸ Davanın sonuçlandırılmasının geciktirilmesi, durumun şikayetçinin arz ettiği gibi o kadar da ayan beyan ortada olmadığına bir kanıttır. Bu yüzden mektuplar meseleye sadece Ahmed Paşa yönünden yaklaşmakta olduğu için Erünsal'ın da belirttiği üzere tabîi olarak tarafsız bir belge olma vasfını taşımamaktadır.¹⁶⁹

Yine mektuplardan birinde ifade edildiğine göre Molla Lutfî daha önce saray kütüphanesinde idareci iken yaptığı büyük bir hiyânet, Sinan Paşa tarafından saklanmış ve molla görevden uzaklaştırılmıştı.¹⁷⁰ Fâtih devrinde yaptığı bir hiyânetten dolayı kadîasker meclisinde ta'zîr cezasına çarptırılmıştı.¹⁷¹

Ayasofya vakıflarının 926/1520 yılındaki tahririnde yer alan Molla Lutfî'nin karısı Hasnâ'nın Hızır Bey oğlu Yakub Paşa'nın kızı olduğu kaydı dolayısıyla Molla Lutfî'nin Sinan Paşa'nın kardeşinin kızı ile evli olması ihtimali¹⁷² mektuptaki ifadelerle birlikte göz önüne alınırsa Ahmed Paşa ile Molla Lutfî arasındaki çekişmenin mirasla ilgili olduğu da düşünülebilir. Nitekim mektuplardan birinde “bir zalim dinsüz harami bir hanedanın evvel ahir nesi varsa gâret idüp (el koyup) ol iki şâhid-i zûrun (yalancı şahidin) birisi, merhum kardeşimin hemen müteveffâ olduğu (öldüğü) gibi, mühür yüzüğün uğrulayıp hiyânet etmiş; sonra Lutfî anınla ittifâk idüp vakfa anı câbî idüp muradınca şâhid ittirmiş.” denilmektedir.¹⁷³

Gerek biyografik eserler ve gerekse padişaha sunulan mektuplar ışığında bir değerlendirme yapılacak olursa, İsmail E. Erünsal'ın da belirttiği üzere, bazılarının iddia ettiği gibi Molla Lutfî sadece hür düşüncesinden dolayı değil, başka sebepler dolayısıyla da idam edilmiş¹⁷⁴ olup bunlar arasında onun döneminin uleması ve devlet adamlarıyla hasmâne ilişkileri oldukça önemli rol oynamıştır. Nitekim Yavuz Sultan Selim, Mısır Seferi sırasında Anadolu kazaskerliği görevinde bulunan İbn Kemâl ile söyleşirken “Tokatlı Molla Lutfî sizin hocanız imiş. Bilgisi ve fazileti bilinir iken öldürülmesine sebep ne oldu?” diye sorunca İbn Kemâl “hased-i akrân belâsına uğradı” diye cevap vermiştir.¹⁷⁵

168 Erünsal, a.g.m., s. 74-78; Maraş, a.g.e., 13-18.

169 Erünsal, a.g.m., s. 78.

170 Erünsal, a.g.m., s. 74-75; Maraş, *Molla Lutfî'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, s. 16-17 (TSA, E. 6345). Bu hiyânetten Molla Ahaveyn de yukarıda tercümesini verdiğimiz pasajda “Sonra bu şahsın hiyâneti ortaya çıktı ve eminlik görevinden azledildi.” şeklinde söz etmektedir.

171 Erünsal, a.g.m., s. 74-75; Maraş, a.g.e., s. 15 (TSA, E. 8181). Mektuplardan birinde (TSA, E. 6345) Molla Lutfî'nin ilk karısını sahtekârlıkla elli altmış bin akçe alarak boşadığı; Tokat'ta bir kimsenin yirmi bin akçesini zimmetine geçirdiği ve Dârulhadîs Medresesi'nin *Şihâh-ı Cevherî* adlı lûgat kitabını değiştirmiş ise de hâfiz-ı kütübün dikkatinden kaçmadığı için geri vermek durumunda kaldığı gibi bazı iddialara yer verilmektedir.

172 Erünsal, a.g.m., s. 73-74.

173 Maraş, a.g.e., s. 13 (TSA, E. 8101).

174 Erünsal, a.g.m., s. 78.

175 Hoca Sadeddin Efendi, *Selîmnâme (Tâcû't-tevârîh ile birlikte)*, İstanbul 1280, II, 615.

D. Yargılama Usûlü Bakımından

Kaynakların verdiği bilgiler doğrultusunda yargılama ve infaz sürecini şu şekilde özetlemek mümkündür: Molla Lutfî'nin halkı ifsat ederek onları saptıran bir zındık olması hasebiyle, varlığının din için zararlı olduğu yolunda yayılan haberler üzerine, II. Bâyezid, vezir İskender Paşa'ya ve kazaskerlere konunun araştırılmasını havale ederek gerçekliğine bir türlü inanmadığı bu davanın görülmesini emretti. Bunun üzerine molla hapsedildi ve hapiste on dokuz gün kaldı. Bu arada Hatîbzâde, Molla İzârî, Molla Arab, Molla Efdalüddin, Molla Ahaveyn gibi dönemin daha başka ileri gelen âlimlerinden oluşan bir mahkeme heyeti teşkil edildi. Sanık mahkemede sorgulandı ve suçlamaları reddetti. Ardından şahitlerin dinlenmesine geçildi. Aralarında molladan rencide olmuş medrese öğrencilerinden Çömlekçizâde Kemâl Çelebi gibi kişilerin de bulunduğu iki yüz kadar şahitten her biri birer madde aktararak kesin biçimde molların mülhîd ve zındık olduğuna şahitlik ettiler. Molla Lutfî bütün bu şahitleri yalanladı ise de mahkeme heyeti "şâhitlerin şahitlikleri şeriat açısından makbul ve bizce gereğine göre hüküm verilebilir." kanaatine vardılar. Şahitlerin dinlenmesinden sonra durum padişaha arz edildi ve padişahın şeriata göre bir karara varılmasını emretmesiyle divan ikinci kez toplandı. Aralarında şiddetli tartışmalar yaşandı ve sonunda ulemeden Hatîbzâde, İzârî ve Molla Arab hiç duraksamadan idam hükmü verirken Efdalüddin ve Ahaveyn çekimser kaldılar. Ancak Ahaveyn daha sonra idam hükmüne katıldığını açıkladı. Vezirler de bu kararı yerinde buldular. Durum padişaha arz edilince ulema çoğunluğunun kararına uyararak idamı onayladı. İdam halka açık biçimde Sultanahmet Meydanı'nda suçlunun başı kesilerek infaz edildi.

Yargılama prosedürü benzer davalarda o gün geçerli olan hukuk sistemine uygun bir şekilde icra edilmiştir. Belki bu yargılamanın usul bakımından tek kusuru seçilen hakimlerin davalı ile aralarının pek hoş olmaması bir yana, Hatîbzâde gibi davanın açılmasına sebep olan bir kimsenin yargılamada yer almasıdır.¹⁷⁶ Ancak kaynakların davalı hakkında verdiği bilgileri hatırlayacak olursak o dönemde ona karşı kırıng olmayan hakimler bulmak oldukça zor olsa gerektir.

E. İdam Hükmünde Hanefî Mezhebi Aşılıp mıdır?

Bazı araştırmacılar başta Molla Lutfî olayı olmak üzere Osmanlı döneminde zındıklık suçlamasıyla verilen idam cezalarının Hanefî mezhebine aykırı olup bu hükmün Mâlikî mezhebenden ödünç alındığının altını çizerek Nitekim Osmanlı'da zındıklar ve mülhîdlerle ilgili müstakîl bir eser kaleme alan Ahmet Yaşar Ocak, Molla Lutfî'nin idam hükmünün Hanefî hukuk kurallarına¹⁷⁷ göre değerlendirmesini ya-

176 Rivayete göre Hatîbzâde, Molla Lutfî'nin idamına hükmedip evine döndükten sonra "Elinden kitabımı kurtardım!" diye Allah'a hamdetmiştir. Zira Molla Lutfî, Hatîbzâde'nin *Hâşiyeye-i Tecrid* adlı eserini ağır biçimde eleştirmekte idi. Bk. Taşköprülüzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 280; Mecdî, a.g.e., s. 297-298.

177 Ocak bu konuda Hanefî mezhebinin ictihadını şöyle özetlemektedir: "Hanefî mezhebine göre normalde zendeka ve ilhad ile suçlanan sanık, suçunun şahitlerin ifadeleri ve diğer delillerle şüpheye yer vermeyecek

parak bu idam olayında Hanefî hukukunun değil, onu yargılayıp idam fetvasını zorla çıkartan kişilerin şahsî çıkarlarının ve düşmanlıklarının rol oynadığını kabul etmek gerektiğini belirttiikten sonra "Sonuç olarak verilen hüküm Osmanlılar'da uygulanmakta olan Hanefî hukukuna bütünüyle aykındır." yargısına varmaktadır.¹⁷⁸ Kitabının bir başka yerinde düştüğü dipnotta ise "Osmanlı İmparatorluğu gibi Hanefîliğin resmi mezhep olduğu yerlerde de bazen bu konuda Mâlikî fikhinin uygulandığı görülebiliyor." ifadesini kullanmaktadır.¹⁷⁹ Bu iki veriyi birlikte düşündüğümüzde Ocak'ın "Molla Lutfi'nin idamı, şahsî çıkar ve düşmanlık saikiyle hakimlerin, Hanefî mezhebine aykırı olarak Mâlikî fikhine uygun karar almalarıyla gerçekleşmiştir." sonucuna vardığını anlama imkânına sahip olmaktadır.

İslâm hukukunun Osmanlı uygulamasında zındıklık cürmünün cezası konusunda Hanefî mezhebinin sınırlarının aşıldığı hususu, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'nin Şeyh Muhyiddin-i Karamânî'in idamı ile ilgili fetvasında da görülmektedir. İmâm-ı A'zam'a göre zındığın İslâm'ı ve tövbesi makbul olup öldürülmekten kurtulur iken Karamânî'nin defalarca imanını yenileyip tövbe ettiği halde idamdan kurtulamamasının sebebini Ebussuud Efendi şöyle açıklar: Zındık yakalanmadan önce tövbe ederse tövbesi kabul edilir; tutulduktan sonra yapılan tövbeye itibar edilmez. Adı geçen şahsın iman yenilemesi ve tövbe etmesi yakalandıktan sonra gerçekleşmiştir. Ayrıca İmâm-ı A'zam katında İslâm'ı ve tövbesi ile idamın vücubu düşer, câizlik ortadan kalkmaz; fakat diğer müctehidlere göre hali üzere kalır. Osmanlı kadıları, din işlerinde aldırışsız kimselerin tövbelerine itibar etmeyip diğer imamların mezheplerine göre katillerine hükmetmeğe me'mûr ve izinlidirler. Hüküm verildikten sonra bu açıdan da idamın vücubu ittifâklı hale gelir. Zira diğer imamların görüşleri ile bilerek idam hükmü vermenin câiz ve hüküm verildikten sonra ise kesin olarak vâcib olduğu İmâm-ı A'zam tarafından da kabul edilir. Dolayısıyla hüküm veren hakim Hanefî olmasının bir zararı yoktur. Hatta Hanefî hakim müctehid olup İmâm-ı A'zam'ın görüşünün doğruluğuna inanıp ve delilinin gücüne tam olarak güvendiği halde bile diğer müctehidlerin görüşleri ile amel edip kendi mezhebinin hilâfına hükmeylese, İmâm Ebû Yûsuf katında hüküm geçerli değil ise de, İmâm-ı A'zam'dan gelen en güçlü rivayete göre geçirdir. Hanefî mezhebinin ileri gelen âlimlerinden Ebû Bekir Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî ve Sadruşşehîd İbn Mâze bunu tercih etmişlerdir; meşhûr fetvâ kitaplarında fetvânın bunun üzerine olduğu kaydedilmiştir.¹⁸⁰

Ebussuud Efendi *Ma'rûzât* adlı eserinde de Peygamber'e hakaretle ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: "İnanarak söylemiş ise zındıktır. Yakalandıktan sonra tövbesi kabul olunmaz; ittifâkla öldürülür. (Peygamber'e) hakaretin gereği ittifâkla öldürül-

bir biçimde ispat edilmesi halinde, tevbeyle davet edilir. Eğer sanık bu daveti kabullenerek tevbe ederse, tövbesi kabul olunur ve idam edilmez. İdam hükmü, ancak sanığın tevbeyle red ve zendekasında ısrar etmesi halinde tatbik edilir." Bk. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 225.

178 Ocak, a.g.e., s. 226.

179 Ocak, a.g.e., s. 67.

180 Ocak, a.g.e., s. 361-362.

mesinin mübâh olmasıdır. Amma İslâm'a dönerse, İmâm-ı A'zam katında öldürül-
mekten kurtulur. İmâm Şâfiî, İmâm Mâlik, İmâm Ahmed b. Hanbel ve büyük âlim-
lerin çoğunluğuna göre asla İslâm'ı ve tövbesi kabul olunmayıp had cezası olarak
öldürülmesi lâzım olur. Selef ve halefin büyüklerinden çok kimse bu görüş üzere
ittifâk ettiğiinden iki tarafın görüşlerine riayet etmek için 944 (1537) senesinde
memleketin kadılarına gönderilen emirnameye buyruldu ki: Bu türlü kötü sözler
söyleyen kimselerden iyi hal, iyi Müslümanlık ve gerçekten tövbe ettiği anlaşılmanın
tövbesini kabul edip ta'zîr ve hapis cezaları ile yetinip İmâm-ı A'zam'ın görüşüyle
amel eyleyeler. Eğer böyle bir şey anlaşılmayan bir kimse ise diğerlerinin görüşle-
riyle amel edip tövbe ve İslâm'ına itimat etmeyip had cezası olarak öldürelen. Bu
emir sonradan yürürlükten kaldırılmış değildir diye 955 (1548) senesi Muharrem
(Şubat) ayında tezkire ile sultanın görüşüne arz edilip önceki emir aynen yürürlük-
te ve devam etmekte diye yeniden emir çıkarılmıştır."¹⁸¹

Ebussuud'un *Ma'rûzât*'taki bu açıklamalarından Hanefî mezhebi içinde mute-
met görüşe göre zındığın mahkemeye sevk edildikten sonra öldürüleceği ve tövbe-
sinin kabul edilmeyeceği anlaşılmaktadır. Ancak son birkaç asrın en büyük Hanefî
fıkıhçılarından İbn Abidîn bu açıklamanın başı ile sonunun birbiriyle çeliştiğini ileri
sürerek Ebussuud Efendi'yi eleştirmektedir. Çünkü başta zındığın yakalanmadan
önceki durumunun tartışmalı olduğu ve Ebû Hanîfe'nin tövbenin kabul edileceğini
savunduğu; yakalandıktan sonra ise tövbenin kabul edilmeyeceğinde bir tartışma
bulunmadığı ifade edilmektedir. Sonunda ise aynı tartışmanın yakalandıktan son-
raki durumla ilgili olduğu belirtilmektedir. Zira Ebussuud'un ifadesine göre kadınlara
gönderilen fermanla zındık iyi hal gösterdiğinde tövbesini kabul etmeleri ve Ebû
Hanîfe'nin görüşüne uyarak ta'zîr ve hapis cezası ile yetinmeleri, iyi hal gösterme-
diğinde ise diğer imamların mezhepleriyle amel edilerek tövbesi kabul edilmeyip
idam emredilmektedir. Anlatıldığı şekliyle bu işin, ancak yakalanıp mahkemeye sevk
edildikten sonra mümkün olabileceği açıktır. Dolayısıyla bu durumda tövbenin ka-
bulü İmâm-ı A'zam'ın görüşü ve kabul edilmemesi ise, başkasının görüşü olduğu
kesin olarak ifade edilmiş olmaktadır. Ayrıca Ebussuud Efendi'nin Hz. Peygamber'e
hakareti zındıklık olarak nitelemesi ve hüküm bakımından bu iki suç eşitlemesi de
kabul edilir bir şey değildir.¹⁸²

Ma'rûzât'ta ifade edildiği üzere 944 ve 955 yıllarında çıkan fermanlarda, her
iki tarafın görüşlerine riayet için orta bir yol tutularak zındığın tövbesinde samimi
olup olmadığının objektif kriterlerle tespit edilerek duruma göre davranılması emre-
dilmişti. Şu halde Hanefî mezhebi sınırları tamamen aşmış değil, bir bakıma tek-
nik terimiyle bir "telif" gerçekleştirilmiştir. Ebussuud'un bu açıklamaları kendi dö-
nemiyle ilgili hukukî anlayışı temsil ediyor olabilir, ancak aşağıda inceleneceği üze-
re Molla Lutfî zamanındaki anlayışı yansıttığını söylemek mümkün değildir. Oysa

181 Ebussuud Efendi, *Ma'rûzât (Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahkikleri)* içinde, IV, 35-75, nşr. Ahmed Akgündüz, İstanbul 1992, IV, 43 (Küçük tasarruflarla tarafımızdan sadeleştirilmiştir. Ş. Ö.).

182 İbn Abidîn, *Tenbihü'l-uûlât*, I, 316vd.

Ebussuud Efendi birçok fetvasında başka mezheplerle hüküm vermeyi yasaklamaktadır. Ona göre hakimin yetkisi halifenin izin ve icazetine bağlıdır ve en sahih kavillerle hüküm vermeye memur olup farklı görüşlerle hüküm vermesi yasaktır¹⁸³; berâ-tında en sahih kaville amel etmesi belirtilen bir hakimin, gayet zâif bir kaville amel etmesi halinde hükmü geçersiz olur.¹⁸⁴ Yine Ebussuud'un belirttiğine göre Şâfi mezhebine geçmek sultanın emriyle yasaklanmıştır.¹⁸⁵

Ebussuud Efendi'den önce şeyhülislâmlik makamında bulunan İbn Kemâl de Müslüman iken zındık olan kimsenin görüşlerinin propagandasını yapmaması, dini ifsat için çalışmaması ve böyle tanınan biri olmaması şartlarıyla hüküm bakımından mürtedden farklı değerlendirilemeyeceğini ileri sürer. Ona göre eğer mezkur şartları taşıyor ise yakalanmadan gelip kendi isteği ile tövbe ederse kabul edilir, yakalandıktan sonra tövbesi kabul edilmez öldürülür.¹⁸⁶ Ayrıca birçok şeyhülislâm fetvasında da zındığın yakalandıktan sonra tövbesinin geçerli olmadığını altı çizilmiştir. Bunlar arasında Ebussuud Efendi'nin çağdaşı Çivizâde (ö. 995/1587)¹⁸⁷, Ankaravî (ö. 1098/1687)¹⁸⁸, Abdürrahîm Efendi (ö. 1128/1716)¹⁸⁹, Yenişehirli Abdullah Efendi (ö. 1156/1743)¹⁹⁰ sayılabilir. 10 Cemâziyelevvel 1011 (26 Ekim 1602) tarihinde zındıklık suçlamasıyla idam edilen Behrâm Kethudâ Medresesi Müderrisi Nadajlı Sarı Abdurrahman'ın davasına Anadolu kazaskeri sıfatıyla bakan Es'ad Efendi de aynı hükmü teyit etmektedir.¹⁹¹

Ebussuud Efendi'nin açıklamalarının klasik Hanefî doktrini açısından ortaya çıkardığı problemler bir yana, onun bu açıklamaları kendi döneminin hukukî anlayışını ortaya koymaktan ötesine delil olamayacağı gibi, diğer taraftan Molla Lutfî

183 Ebussuud Efendi, *Ma'rûzât*, IV, 39. "Zira kuzâtın velâyeti sâhib-i hilâfetin izin ve icâzetinden müstefâddır. Ve hem esahh-i akvâl ile hükme me'mûrlardır ve hilâfiyâtın mahcûrlardır."

184 Ebussuud Efendi, *a.g.e.*, IV, 50.

185 Ebussuud Efendi, *a.g.e.*, IV, 40. "Teşeffu' (Şâfi mezhebine geçme) hususu bu diyârda câfi olmaya men'-i sultânî vârid olmuştur." Abdürrahîm Efendi *Fetâvâ*'sında yer alan şu fetvalar da bunu desteklemektedir: "Zeyd-i Hanefî teşeffu' eylese (Şâfi mezhebine geçse) Zeyd'e şer'an ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr."; "Hind-i Hanefiyye mesâil-i şer'iyyeden bir mes'eledde teşeffu' eylemeğe mesâğ (cevâz) var mıdır? el-Cevâb: Yokdur." bk. Mentешizâde Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, İstanbul 1243/1827, I, 134.

186 İbn Kemâl, *Risâle fî mâ yete'allaku bi-lafzî'z-zındık*, s. 246-247. Genel olarak İbn Kemâl'in görüşlerinden hareketle XVI. yüzyılda Osmanlı toplumunda zındıklık suçu hakkında yapılan bir araştırma için bk. İsmail Safa Üstün, *Heresy and Legitimacy in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century* (Ph.D.), The University of Manchester, Department of Middle Eastern Studies, 1991.

187 Lâli Ahmed Efendi b. Mustafa es-Sarûhânî (ö. 971/1563), *Mecma'u'l-mesâilî's-şer'iyye fi'l-ulûmi'd-dîniyye*, İsmail Erünsal Koleksiyonu, vr. 57b.

188 Ankaravî, Mehmed Emin Efendi, *Fetâvâ*, İstanbul 1281/1864, I, 160, 183.

189 Mentешizâde Abdürrahîm Efendi, *a.g.e.*, I, 99.

190 Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ ma'an-nukûl*, İstanbul 1266/1849, s. 173, 653.

191 Kâtip Çelebi, *Fezleke*, I, 184; Naîmâ, *Târîh*, I, 313-314. Es'ad Efendi, Tırnakçı Hasan Paşa'ya sunduğu tezkirede "Zındıkın ise ba'de'l-ahz tevbesi makbule olmayup bilâ-te'hîr katli vâcib olmağla şer'-i şerîf müctibince katline hükm olundu." demektedir. A. Yaşar Ocak bu hadiseden "Osmanlı kaynağı olarak sadece *Târîh-i Naîmâ*'da, bir de d'Ohsson'un *Tableau General*'inde sözü edilen" şeklinde bahsediyor (bk. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 243-245). Oysa Naîmâ'dan (ö. 1128/1716) yarım asır öncesinde bu olaydan Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) aynı ifadelerle söz etmektedir ki buradan Naîmâ'nın Kâtip Çelebi'yi kaynak olarak kullandığını veya her ikisinin de bir başka aynı kaynağa dayandığını söylemek mümkündür.

davasında Hanefî mezhebinin sınırlarının aşılmağının açık delilleri de bulunmaktadır. Şöyle ki:

1. İdamın gerçekleştiği dönemde ve öncesinde Osmanlı ilim muhitinde geçerli ilgili Hanefî eserlerde konuya ilişkin açıklamalarda zındığın tövbeye davet edilmeden öldürülebileceği açıklıkla ifade edilmektedir:

a. Osmanlının muteber saydığı kaynaklarda zındıklık suç ve cezası: Osmanlı ilim muhitinde yaygın Hanefî eserlerin konuyu ele alış kuşkusuz Osmanlıların zındıklık suç ve cezasının mahiyetini nasıl kavradıklarının ip uçlarını verir. Osmanlı hukuk anlayışı üzerinde derin etkileri bulunan İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *Fethu'l-kadır* adlı eserinde Hanefî anlayışı “Zındık yakalanmadan önce gelir, zındık olduğunu itiraf eder ve bundan tövbe ederse tövbesi kabul edilir. Yakalandıktan sonra tövbe ederse tövbesi kabul edilmez, öldürülür. Çünkü onlar Bâtıniyye'dir; gerçekte bunun aksine inanırlar. Bu nedenle öldürülürler. Onlardan cizye alınmaz.” şeklinde özetlenmektedir.¹⁹² İbnü'l-Hümâm eserinin bir başka yerinde ise *ed-Dirâye* adlı eserden şu iktibası yapar: “Zındık hakkında bizim mezhepte iki rivâyet vardır; bir rivâyete göre tıpkı Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in savundukları gibi tövbesi kabul edilmez ve diğer rivâyete göre ise Şâfiî'nin savunduğu gibi kabul edilir. Ebü Yûsuf'tan gelen 'Şayet bunu defalarca yaparsa baskın öldürülür.' görüşünü ise (*ed-Dirâye* sahibi) şöyle yorumlamıştır: Beklenir bakılır, eğer küfür sözünü açıktan söylese tövbe etmeden öldürülür. Çünkü hafife aldığı ortaya çıkmıştır ve davet kendisine ulaşan kâfirin tövbeye davet edilmeden öldürülmesi câizdir.”¹⁹³ İbnü'l-Hümâm zındığın tövbesinin kabul edilmemesini mezhebin zâhir görüşü (zâhiru'l-mezheb) olarak niteler.¹⁹⁴

Kâtib Çelebi'nin “Günümüzde kadılar, müderrisler ve fıkıhla uğraşanların el kitabı” şeklinde takdim ettiği¹⁹⁵ ve asırlarca Osmanlı Devleti'nin yarı resmî kanun kitabı özelliğini koruyan *Düerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* adlı eserinde Molla Hüsrev (ö. 885/1480), *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'yi esas olarak zındığın ister yakalanıp zındıklığına şahitlik edildikten sonra, isterse kendiliğinden tövbe ederek

192 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadır*, IV, 372. Krş. Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, III, 588. İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadır* ve Alâeddin el-Kâsânî'nin *Bedâ'ü's-sanâi'* adlı eserlerini İstanbul'a ilk getiren kişinin Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâli Efendi olduğu ve bu kitapları 908-909 yıllarında gerçekleştirdiği hac yolculuğu sırasında getirdiği kaydı (Bk. Nev'izâde Atâi, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şakâik*, İstanbul 1268, s. 277) esas alındığında mezkur tarihe kadar *Fethu'l-kadır*'in Osmanlı ilim çevrelerinde tanınmadığı anlaşılmaktaysa da Osmanlı âlimlerinin bir kısmının Mısır'da eğitim görmesi bir yana, söz konusu kitabın kaynaklarının daha önceden Osmanlı'da biliniyor olması ve konuyla ilgili malumatı güzel biçimde özetlemesi dolayısıyla burada bu eseri esas aldık.

193 İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, IV, 387.

194 İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, IV, 408.

195 Bu bilgi Molla Hüsrev'in *Düerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* adlı matbu eserinin kapak sayfasında Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn* adlı kitabından nakledilmektedir. Ancak *Keşfü'z-zunûn*'un *Gurerü'l-ahkâm* maddesinde bu eserin *Düerü'l-hükkâm* adlı şerhi ile ilgili açıklamaların dâl (d) kısmında geçtiği belirtilmiş (bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat – Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul 1360-62/1941-43, II, 1199); fakat eseri yayımlayanların da belirttiği üzere, müellifin söylediği bu bilgiler orada (I, 747) verilmiş değildir.

gelmiş bulunsun asla tövbesinin kabul edilmeyeceğini ve had cezasına çarptırılarak öldürüleceğini belirtir.¹⁹⁶

Gerek İbnü'l-Hümâm ve gerekse Molla Hüsrev'in eserlerinden, zındığın tövbesinin kabul edilmeyeceği anlayışının Hanefî görüşü olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu anlayışın aşağıda geleceği üzere idam hükmünü verenler tarafından bilindiğini ispatlayacak delillere de sahibiz.

b. Molla Lutfi'nin idamı hadisesi münasebetiyle yazılmış Osmanlı hukukî metinlerinde zındıklık suç ve cezası: Hadisenin canlı şahitleri ve aynı zamanda davanın müdahil iki hakimi konu ile ilgili birer risâle yazmışlardır. Bunlardan birincisi Molla Lutfi'nin hasımlarından Ahaveyn'in *es-Seyfü'l-meşhûr ale'z-zındik ve sâbbi'r-Rasûl* adlı eseridir.¹⁹⁷ Diğer risâle ise Molla Lutfi'nin katline fetva veremeyen Efdalzâde Hamidüddin'e (ö. 908/1502) ait olup *Risâle müteallika bi-ahkâmî'z-zındik li-Efdalüddin ellezî lem yahkum bi-ibâhati demi'l-Mevlâ Lutfullah eş-şehîd*¹⁹⁸ adını taşımaktadır. Bu iki eser konuyu, kendi dönemlerinde Hanefî mezhebinin muteber kaynakları olarak görülen eserler çerçevesinde ele almakta ve bir bakıma tabir caizse konuyla ilgili kanun maddelerinin bir dökümünü sunan savcılık iddianamesine benzer bir görüntü arz etmektedir. Şimdi bu iki eserin referanslarına ve onlardan çıkan sonuçlara bir göz atalım:

ba. Efdalzâde'nin kaynakları ve bunlara göre zındığın durumu:

Fetâvâ-yı Kâdîhân (Cizye ve el-Hazar ve'l-ibâha bölümleri)¹⁹⁹: Kâdîhân, Fahreddîn Hasan b. Mansûr el-Özcendî el-Fergânî (ö. 592/1196).

el-Kâfi (Bâbü'l-Mürted)²⁰⁰: Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed en-Neseî (ö. 710/1310).

en-Nihâye:²⁰¹ Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali es-Sıgnâkî (ö. 711/1311).

196 Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmûz, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*, İstanbul 1978, I, 299-300.

197 Bu risâle Ahmet Yaşar Ocak tarafından Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi nr. 859'da (vr. 20a-25b, istinsahı: 989/1581) kayıtlı nüshaya dayanılarak tercüme edilmiş ve *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mühidler* adlı eserin ekler bölümünde yayımlanmıştır (s. 340-347). Birçok yazması bulunan bu eserin, burada bizzat müellifin öğrencisi Sa'dî Çelebi tarafından 902 yılında istinsah edilen en eski ve çok temiz bir nüshasından (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1279, vr. 330b-334a) istifade edilmiştir. Çünkü diğer nüshaların kiminin girişi, kiminin Molla Lutfi ile ilgili son bölümü eksik, tam olanlar ise birçok dil yanlışlığı içermektedir.

198 Bu risâle Şükrü Özen tarafından bir takdim yazısı ve tercümesiyle birlikte "Molla Lutfi'nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzâde Hamidüddin Efendi'nin *Ahkâmü'z-zındik* Risâlesi" adıyla neşredilmiştir. Bk. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 4 (2000), 7-16.

199 Kâdîhân, *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*, III, 429, 588.

200 *el-Kâfi* Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed en-Neseî'nin (ö. 710/1310) *el-Kâfi fi şerhi'l-Vâfi* adlı eseridir. bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1998.

201 Burhâneddin el-Mergînânî'nin *el-Hidâye* adlı eserinin şerhidir. bk. *a.g.e.*, II, 2032. *en-Nihâye*'den yapılan iktibas hâmişte yer almaktadır.

*es-Sârimü'l-meslûl*²⁰²: Takiyyüddin İbn Teymiyye Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî (ö. 728/1328).

*Mi'râcû'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye*²⁰³: Kıvâmüddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî el-Kâkî (ö. 749/1384).

Fetâvâ-yı Tâtârhâniyye (Bâbü'l-Mürted)²⁰⁴ Ferîdüddîn Âlim b. Alâ el-Ensârî ed-Dihlevî (ö. 786/1384) (*en-Nevâzil*'den²⁰⁵ naklen).

Fetâvâ-yı Bezzâziye (Kitâbü'l-Cinâyât ve Kitâbü's-Siyer):²⁰⁶ Hâfızuddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Bezzâzî (ö. 827/1424).

ed-Dirâye: Muînüddîn el-Herevî diye bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Mübârekşâh b. Muhammed.²⁰⁷

Efdalzâde'nin risâlesinde zikri geçen Hanefî kaynaklardan yaptığı iktibaslardan çıkan netice şöyle özetlenebilir: *Tâtârhâniyye*'nin mürtedle ilgili bölümünde *en-Nevâzil* adlı eserden nakledildiğine göre Müslüman iken zındık olana İslâm arz edilir; Müslüman olursa ona göre muamele edilir; aksi halde mürted olduğu için öldürülür; aslı itibariyle şirk üzere olan zındık ile zimmî iken zındık olan kimse olduğu haliyle bırakılır. *Fetâvâ-yı Kâdihân* ve *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'ye göre de zındık yakalanmadan önce gelir zındık olduğunu itiraf eder ve bundan tövbe ederse tövbesi kabul edilir, yakalandıktan sonra tövbe ederse kabul edilmez, fetvâya esas olan da bu görüştür.

bb. Molla Ahaveyn'in *es-Seyfü'l-meşhûr 'ale'z-zındik ve sâbbi'r-Rasûl*²⁰⁸ adlı eseri: Kâtib Çelebi bu risâleden: "Molla Ahaveyn'in Molla Lutfî'nin idamı hak ettiğini beyan etmek için yazdığı bir eserdir. Risâlenin sonunda onun (Molla Lütfî'nin) yaptığı sabit olan ve öldürülmesini gerektiren bazı şeyler zikretmektedir." diye söz etmektedir.²⁰⁹ Eserin *Fetâvâ-yı Bezzâziyye* ve *Fetâvâ-yı Kâdihân* dışındaki diğer başlıca kaynakları:

202 *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtimi'r-Rasûl* Takiyyüddin İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) eseri olup matbudur (Haydarabad 1322; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut 1978; nşr. Muhammed b. Abdullah b. Ömer el-Halvânî ve Muhammed Kebîr Ahmed Şevderî, Dârü İbn Hazm, Beyrut 1997). İbn Teymiyye "Zındık küfrünü gizleyip inkâr eden, ortaya koymayan kimsedir." demektedir. bk. a.g.e., (nşr. el-Halvânî ve Şevderî), III, 687.

203 *Mi'râcû'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye* Mergînânî'nin *el-Hidâye* adlı eserinin Kıvâmüddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî el-Kâkî (ö. 749/1384) tarafından yapılan şerhi olup 21 Muharrem 745 (3 Haziran 1344) tarihinde tamamlanmıştır. bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2033.

204 Ferîdüddîn Âlim b. el-Alâ el-Ensârî ed-Dihlevî, *el-Fetâva't-Tâtârhâniyye* (nşr. Seccâd Hüseyin), İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmî'l-İslâmiyye, Karaçi 1416/1996, V, 539.

205 *en-Nevâzil* Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî'nin (ö. 375/985) eseridir.

206 Bezzâzî, a.g.e., VI, 311, 322, 383.

207 *ed-Dirâye* Muîn el-Herevî diye bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Mübârekşâh b. Muhammed'in *el-Hidâye*'ye yazdığı şerhdır. bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 2038.

208 Kâtib Çelebi bu eseri üç ayrı yerde üç ayrı isimle zikreder: 1. *es-Seyfü'l-meşhûr ale'z-zındik ve şâtimi'r-Rasûl*, 2. *Risâletü'l-Ahaveyn fi ahkâmî'z-zındik*, 3. *Risâle fi'z-zındik li'l-Ahaveyn semmâhâ es-Seyfe'l-meşhûr*. bk. *Keşfü'z-zunûn*, s. 843, 870, 1019.

209 Kâtib Çelebi, a.g.e., s. 1019.

eş-Şifâ bi-ta'rifi hukûki'l-Mustafâ: Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (ö. 544/1149).

el-Mültekatât fi'l-mesâili'l-vakı'ât: Ebû'l-Meâlî Mes'ûd b. Şücâ' b. Muhammed el-Hanefî el-Umevî (ö. 599/1202).

es-Seyfü'l-meslûl fi sebbi'r-Rasûl: Tâcüddîn İbnü's-Sübki, Ebû Nasr Abdülvehhab b. Ali eş-Şâfiî (ö. 771/1370).

*Şerhu'l-Mekâsîd*²¹⁰: Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (ö. 792/1390).

*Şerhu'l-Mevâkıf*²¹¹: Seyyid Şerîf el-Cürcanî (ö. 816/1413).

Ahaveyn'in *es-Seyfü'l-meşhûr* adlı eserinde verdiği bilgilere göre zındığın öldürülmesinde ittifak vardır. Sadece tövbesinin kabul edilip edilmeyeceğinde ihtilaf bulunmaktadır. Kadı İyâz'ın *eş-Şifâ*'sında Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan gelen rivayetler çelişkili ise de Hanefî kaynaklardan *Fetâvâ-yı Bezzâziyye*'de "ister yakalandıktan sonra, isterse yakalanmadan önce olsun tövbesi kabul edilmez"; *Fetâvâ-yı Kâdihân*'da "Yakalanmadan önce tövbesi kabul edilir, yakalandıktan sonra edilmez."; *el-Mültekatât*'ta "Tövbe etse de tanınan zındık ve ilhada çağırın kişi öldürülür." ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta ise "En sahih olan görüşe göre zındığın tövbesi kabul edilmez." denmektedir.²¹² Ahaveyn'in yaptığı bu rivayetlerden şu sonuç çıkmaktadır: Hanefî mezhebine göre zındık öldürülür, ancak yakalandıktan sonra tövbesi kabul edilmemekle birlikte yakalanmadan önceki tövbesinin kabul edilip edilmeyeceği konusunda farklı görüşler vardır. Ahaveyn'in daha sonra yaptığı nakiller de tövbenin kabul edilmemesi yönündedir.

Gerek Efdalzâde'nin ve gerekse Ahaveyn'in risâlelerinde Hanefî fıkıh literatüründen yapılan iktibaslar zındığın tövbesi kabul edilmeden öldürülebileceğini göstermektedir. Her iki müellif de dönemin genel yönelişine uygun birer âlim tipi çizerek konuları ele alırlar. Bilindiği üzere bu dönemde fikhî bir konuyu inceleyen âlim, dinî hükümlerin ilk kaynaklarına, yani Kur'ân-ı Kerîm, sünnet, icmâ ve kıyâs delillerine başvurmaz; sadece dört mezhep içinde ortaya atılan görüşler çerçevesinde konuyu ele alır ve sonuca varmak için muteber gördüğü kendi mezhebine ait kaynaklardan, belli bir doğrultuda anlaşılacak biçimde nakiller yapmaya çalışır. Üstelik bu kaynaklar genellikle mezhebin en eski kaynakları da değildir.

210 Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 227, 230. İlginçtir Molla Ahaveyn zındığın tanımı ile ilgili Teftâzânî'nin açıklamalarına yer verir, ancak onun "Münâfik ve zındığa İslâm ahkâmı tatbik edilir." (hükmü'l-münâfiki ve'z-zındıki icrâtu ahkâmî'l-İslâmî) cümlesini görmezden gelir. Bk. Teftâzânî, a. e., V, 230. Teftâzânî'nin öğrencisi Hanefî âlimlerden Alâeddin el-Buhârî'ye (ö. 841/1438) göre de zındık ile mürtedin hükümleri aynıdır ve kendilerine tövbe teklif edilmesi vâciptir. Tövbe ettiği zaman şeriata göre tövbesi makbuldür ve tövbe ettikten sonra mü'minler cümlesine dahil olacağından kanı helâl olmaz. Bk. Alâeddin el-Buhârî, *Ma'rifetü'z-zındık min gayrih*, vr. 8a-b.

211 Ebû'l-Hasan Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1997, III, 599.

212 Seyyid Şerîf, a. g. e., III, 599; Ahaveyn, *es-Seyfü'l-meşhûr*, vr. 331a; Ocak, *Zındıklar ve Müthidler*, s. 342.

2. Hukukî prosedür, Hanefî mezhebine uygun hale getirilmiştir. Zira Osmanlı devletinin resmî mezhebi olan Hanefî mezhebinin imamı Ebû Hanîfe'nin zındığın tövbeye davet edilmesi gerektiği şeklindeki görüşü mezhep içinde güçlü rivayet olduğu halde, bu davada ondan gelen zayıf rivayet esas alınmıştır. Molla Lutfî'nin hasımları klasik Hanefî literatüründe yer alan farklı rivayetleri geçersiz kılmanın yoluna bakarak muhtemelen dâva öncesi sultandan konuyla ilgili bir ferman çıkartmışlardır. Nitekim Sultan II. Bâyezid diğer hukuk davalarında Hanefî mezhebi içinde güçlü rivayetlerle amel edilmesini, ama Hz. Peygamber'e hakaret ve zındıklık konularında ise güçlü-zayıf her türlü rivayetle amel edilmesini emreden bir ferman yayımlamıştır.²¹³ Ocak'ın bizzat kendisinin tercüme ederek kitabına ek olarak yayımladığı Molla Ahaveyn'in risâlesinin sonunda yer alan bu ferman dikkatinden kaçmış olmalıdır.

Osmanlıda uygulanan muhakeme usulü prensiplerine göre Hanefî mezhebi içindeki bir zayıf görüş şu iki yolla güç kazanır:

a. Emr-i sultani (ferman): Kanunnamelerde kadıların Hanefî imamları katında muteber olan görüşlere göre hüküm vermeleri umumi prensip haline getirilmiş ve bu durum kadı berâtlarında belirtilmiş, ancak para vakıfları, icareteynli vakıflar ve gedik usulü gibi bazı konular fermanlarla istisna tutulmuştur.

b. Kadı hükmü: Doktrinde İslâm hukukçularının farklı görüşlere sahip oldukları konularda hakim bu görüşlerden birine göre karara bağlayıp imzaladığı hüküm geçerli ve kesin bir mahiyettedir. Bu konuda İslâm hukukçuları arasında ittifak vardır.²¹⁴ Sultan Murad (cülusu: 825/1422) zamanında yaşanan bir olay Osmanlı kaza sisteminde zayıf kavillerin fonksiyonunu göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Bursa kadısı Molla Yegân'a verdiği bir hükümden dolayı Molla Fenârî'nin oğulları tarafından itiraz edilir ve "Senin hükmün birçok kitaba muhaliftir." diyerek kitaplardan nakiller yaparlar. Bunun üzerine Molla Yegân "İmâm Züfer müctehidlerden mi?" diye sorar; "Evet." cevabını verirler. O da "Ben bu davada maslahat gereği onun görüşü doğrultusunda hüküm verdim; hükmü bozmaya gücünüz yeterse bozun." deyince hepsi zayıf görüşün hükümle güçleneceğini bildiklerinden şaşırıp kaldılar.²¹⁵

213 Ahaveyn, *es-Seyfü'l-meşhûr*, vr. 334a; Ocak, *a.g.e.*, s. 347. Bu nüshada sultanın ismi belirtilmemekle birlikte Şehid Ali Paşa nüshasında (nr. 942, vr. 118b) sultanın adı Bâyezid b. Sultan Mehmed Han şeklinde açık biçimde yazılmıştır.

214 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 316; Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî, *en-Nukâye (Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye* içinde), Beyrut 1997, III, 121-122.

215 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâik*, s. 79-80. Ancak bu hükmün daha sonraki Osmanlı uygulamasında kısmen kısıtlandığı görülmektedir. Nitekim Ebussuud Efendi "Esaht-ı akvâl ile amel eylesin deyü berâtında mukayyed olan kâdî, kavli-i zaif ile amel eylese, hükmî nâfiz olur mu?" sorusuna "Gâyet zaif olıcak olmaz." diye cevap vermiş; "Zeyd-i kâdî bir kavli-i mercühun delilinde kuvvet fehmi edüb kavli-i mezbûr ile hüküm eylese, şer'an hükmî nâfiz olur mu?" sorusuna da "Kâdî, edille ve ahkâmın tefâsiline vâkîf ulemâ-i izâmdan olmayıcak olmaz." diye cevap vermiştir. Bk. *Ma'rûzât*, IV, 50.

Molla Lutfi hâdisesinde bu iki usul de tatbik edilmiş gözükmetedir. Öteden beri şahsî sebeplerle Molla Luftî'ye dış bileyenler, Sultan Bâyezid'den mezkur fermanı aldıktan sonra mizansen bir olayla dâva açtıklarında artık yapılacak bir şey kalmamıştır. Çünkü şahitlerle zındıklık bir kez ispatlanınca sanığın itirazının ve tövbe etmesinin bir anlamı kalmamaktadır.

Hasımlarına göre Molla Lutfi kendisi zındık olmayı hak edecek söz ve davranışlarda bulunduğu gibi, isnat edilen zındıklık sadece kendisiyle sınırlı kalmayıp bu zararlı düşüncelerini etrafındaki insanlara da yaymak suretiyle halkı sapıklığa sevk ederek ifsat etmekteydi.²¹⁶ Nitekim hasımlarından Ahaveyn "Pisliğe batmış zayıf akıllı bir grup öğrenci ve kötülüğe bulanmış yarım akıllı cahil bir taife ona takıldı. Verdiği zarar neredeyse insanların çoğunluğunu azıtacak kadar güçlüydü." diyerek olayın yayılma eğilimi içinde olduğunu vurgulamıştır. Molla Lutfi "Aşere-i Muhabese" denilen ve belli konularda görüş birliği içinde bulunan onlu grubun elebaşısı idi. Buna göre Molla Lutfi birçok Hanefî kaynakta tövbesi kabul edilmez suçlu olarak nitelenen "dâî zındık" kategorisine konularak geçmiş ulemeden pek çoğunun manevî desteği de alınmış olmaktadır.

SONUÇ

Molla Lutfi dinin esaslarından biri olan namaz hakkında hakaret içeren bir söz (Namaz kuru eğilip kalkmadan ibarettir.) söylemek ve kaynaklarda açıkça zikredilmeyen dine aykırı bazı düşüncelerini yayarak halkı ifsat etmekten dolayı zındıklık suçlamasıyla idam edilmiştir. Söylediği iddia edilen söz, fıkıh literatüründe küfür diye nitelenen dinin temel esaslarından birini hafife alma kategorisine girmektedir. Molla Lutfi günlük yaşamında Müslüman gözüken, dinin gereklerini yerine getiren bir kimse olmak hasebiyle –yine iddialara göre– gerçekte gizlediği inancını bu ve benzeri sözlerle dışa vurmuş olmaktadır. Dolayısıyla Müslüman gözükerek küfrünü gizlemesi bakımından zındık tanımına uymaktadır. Küfür sayılan sözünü ders esnasında ağzından kaçırdığı ve buna orada bulunan öğrencileri tanıklık ettiği için cezai kovuşturmaya kapı açılma imkânı doğmuştur.

Mahkeme heyeti açısından ise Hanefî mezhebinde zayıf da olsa zındığın tövbeyle davet edilmeden öldürülebileceğine dair bir rivayet mevcut olduğuna ve sultanın zındıklık konusunda Hanefî mezhebi içinde güçlü-zayıf her türlü rivayetle amel edilebileceğine dair bir fermanı bulunduğu göre Molla Lutfi mahkeme huzurunda suçunun şahitlerle ispatı için yargılanıp cezaya çarptırılmayı hak etmektedir. Şahitlerin tanıklıkları bulunduğu için de suçlunun suçunu inkârı usul hukuku açısından geçersizdir. Neticede idam hükmü bu yasal çerçeve içinde son derece mümkündür. Bu bakımdan bu hâdisede Hanefî mezhebi aşılarak başka mezheplerle hüküm verildiği iddiası savunulabilir bir iddia olarak gözükmemektedir.

216 Ahaveyn, *es-Seyfü'l-meşhûr* (trc. Ocak, *Mülhidler ve Zındıklar* içinde), s. 346, 347; Aşık Çelebi, a.g.e., vr. 105b-106a; Kınalı-zâde, *Tezkiretî'ş-şuarâ*, II, 828, 829.

Osmanlı hukukçuları muteber saydıkları fıkıh eserlerine bakarak dâva konusunda bir karara varmaya çalışmışlar, fıkıh kitaplarının yeterli olmadığı noktalarda ise padişah fermanları ile gedikleri doldurmuşlardır. Böylece hasımları hukukî zeminini inceden inceye bir ağ gibi örerek Molla Lutfî'yi yok etmeye adım adım ilerlemişlerdir. Mamafih Müslüman mezarlığına defnedilmesi, onun idamı hak ettiği konusunda çağdaşlarını bile ikna edemediğinin en büyük kanıtıdır. Nitekim kendi çağında ebced hesabıyla düşünülen tarihlerde ve kendisinden söz eden tarih kaynaklarında çoğunlukla “şehid” diye anılması bunu teyit eder.²¹⁷

Ne var ki makalemizin başından beri vurguladığımız gibi, Hz. Peygamber ve ilk halifeler döneminde ceza hukukunun konusuna giren bir suç olarak bile görülmeyen zındıklık, tarihî ve sosyal sebepler neticesinde ictihada dayalı olarak “tövbe kabul edilmeden idam” gibi son derece ağır bir suç haline dönüştürülmüştür. Bütün bunlar ortaya koymaktadır ki bu hükmü aynen benimseyen Osmanlı hukuk sistemi asıl kaynaklarla irtibat kurmadan sadece yerleşmiş hukukî normları hayata geçirme noktasında odaklanmış ve geçmiş hukukî doktrinin ihtiyaçlara imkân vermediği bazı konularda da destekleyici fermanlar ve şeyhülislâm fetvalarıyla uygun kanunî yollar üretilmiştir. Bu davada şayet hiç değilse en eski Hanefî kaynaklarda ortaya konan mezhebin konuyla ilgili yaygın anlayışı benimsenmiş olsaydı, Molla Lutfî'nin şehâdet getirmesi ve kendisinde zındıklık ve ilhâd vasıflarının bulunmadığını belirtmesi, mahkeme heyeti tarafından tövbe olarak değerlendirilmek durumundaydı.

217 Lâmîf Çelebi ise Farsça olarak kaleme aldığı bir kıtada Molla Lutfî'nin zındıklığını kabul eder görünmektedir: “Âdil hükümdar Sultan Bâyezid'in kahrından korkan fitne köşeye sıkışmıştır. O, ilhâd suçlamasına maruz kalan Deli Lutfî'yi hapsedti. Onun tarihi Hak tarafından şöyle ulaşıyor: Mülhid Lutfî zindanda esir oldu.” bk. Âşik Çelebi, a.g.e., vr. 106a; Ocak, a.g.e., s. 216.

Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve Mülâhazalar*

Feridun M. Emecen**

Observations and Cases in Point on the Search for an Alternative to the House of Osman

One of the most remarkable aspects of Ottoman history is that the empire was grounded on a single dynasty alone. The House of Osman established a monopoly over absolute sovereignty and power, and this came to be construed as a reflection of the utter devotion nurtured by the subjects toward the dynasty. Indeed, the seemingly irrevocable continuance of the dynasty has never been questioned, and, in consequence, the claim that the Ottoman regime exhibited a patrimonial structure based on the dominance of a single house has held sway. Such an assumption appears to be based on the premise that no alternative to the Ottoman dynasty was available. But, the fact should not be overlooked that, over the course of the dynasty's long history, this remarkable aspect was, from time to time, seriously shaken and to such an extent that, on occasion, negative reaction to the dynasty on the part of various segments of the population led to the drawing up of a tentative plan to replace the sultanate with an alternative family. The identification of these families and the model of an "alternative family" described in this article represent an attempt to shed new light on our understanding of the Ottoman sultanate system. As the examples supplied here will demonstrate, searches of this kind worked not to strengthen individual representatives of the dynasty but rather to boost the sultanate as a whole, and they simultaneously furnished a psychological outlet for the lower and upper strata of the society and acquired a sociological dimension.

XV. asrın sonlarına doğru II. Mehmed'in seferlerinin tarihini kaleme alan Tursun Bey, kitabının girişinde "*Guftâr der-zikr-i ihtiyâc-ı halk be-vücûd-ı şerîf-i pâdişâh-ı zıllullâh*" başlığını atarken Osmanlı hanedanının meşruiyetini o zamana kadarki temayüllerden farklı, fakat klasik Ortadoğu İslâm devlet an'anesine uygun bir kalıp içerisinde izah etme gereği hissetmişti¹. Nâsirüddin-i Tûsî'den etkilenerek söz konusu

* Bu makale XII. Türk Tarih Kongresi'ne sunulan tebliğin yeniden ele alınarak gözden geçirilmiş ve genişletilmiş şeklidir.

** Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

1 *Tarih-i Ebu'l-Feth*, haz. M. Tulum, İstanbul 1977, s. 10-30.

görüşleri Osmanlı siyasi yapısına uygulayan Tursun Bey, II. Mehmed'in şahsında İslâmî temel anlayış çerçevesinde mutlak hükümdar tipini, muhtemelen muhalif olduğu bir devirde, dönemin siyasi muhitine hem model olarak sunmak hem de "devr-i sâbıkı" müdafaa etmek düşüncesini taşıyordu. Ancak ona ait orijinal görüşler olmasa da, bunların XVI. asırdan itibaren imparatorluğun üstlenmiş olduğu yeni misyonun etkisiyle ana siyasi anlayışı destekleyeceğini, hanedanın halk nazarındaki meşruiyeti bakımından kuvvetli bir unsur olacağını pek tahmin edemezdi. Her şey "Âl-i Osman"ın asla değişmez vasfını vurgulamak ve bunun temellerini tayin etmekte düğümlenmişti. Bu durum Osmanlı siyasi yapısı üzerinde duran modern tarihçilerin bazıları tarafından benimsenen ve genel bir kabul gören "*Osmanlı rejimi hanedan egemenliğine dayanan, Weberyen anlayışla patrimonyal bir devleti temsil ediyordu; ülke içinde her şey hükümdarın babadan kalma mülkü olarak algılanıyordu*"² şeklindeki görüşlerle farklı bir mecra da kazanmıştır. Burada devlet hanedanla imtizac etmiş, aynileşmiş bir tarzda düşünülmüştür.

Osmanlı devlet sistemi üzerinde yapılan tartışmaların gelip dayandığı noktada, hanedanın bu değişmez vasfının daha döneminde sorgulanıp sorgulanmadığı konusu küçük fakat önemli bir ayrıntı olarak, söz konusu tartışmalarda ya dikkatlerden kaçmış ya da önemsenmemiş gözükmektedir. Şüphesiz genelde mutlak monarşiye dayalı rejimin selâmeti bakımından hanedan temel bir unsurdur ve farklı bir idarî rejim olmadıkça hakimiyetin hangi hanedana ait olacağı teorik olarak önemli değildir. Nihayet Avrupa monarşilerinde olduğu gibi yahut irili ufaklı İslâm devletlerinde görüldüğü gibi alternatif bir aile her zaman ortaya çıkmıştır; asl olan söz konusu rejimin sürekliliğidir. Halbuki Osmanlı hanedanının devletle aynileştirilen değişmezliği, çok farklı bir hususiyeti ortaya koymaktadır ve bu durumda da böylesine sıkı bir koza içine örülmüş hanedana karşı, dönemlerinde öne sürülen arayışların, Osmanlı siyasi sisteminin teorigini yapanlarca gözden kaçırılmaması gerektiği açıktır.

Osmanlı tarihinin en dikkat çekici özelliği, adını kurucusundan alan tek bir hanedanın, İslâm dünyasında benzeri bulunmayacak şekilde uzun süre hükümran olmasıdır. Bu tek hanedan yani "Âl-i Osman", altı asır boyunca genel kabul gören bir soy olarak tahtta birbirini takip eden 36 ferdiyle üç kıt'aya yayılan imparatorluğu bir arada tutan yegâne unsur haline gelmiştir. Bazı tarihçiler bunun altında yatan en önemli etkenin "*tebaanın hanedana olan kat'i bağıllığı*" olduğunu belirtirler. Onlara göre tebaa, idareci, asker ve ilmiye sınıfı hep birlikte mevcut padişahı tahttan indirebilir, hatta idam bile edebilir; hanedanın başka bir üyesini tahta çıkarabilir, yahut hanedana mensup olduğunu ileri süren taht iddialılarını bile zaman zaman destekleyebilir. Ancak Âl-i Osman'ın mutlak hakimiyet ve iktidarını hiç bir zaman tartışıp sorgulamazlar. İmparatorluk tarihi bile hanedan tarihiyle eş anlamlı olarak algılanır. Bu büyük bağıllık ise iki ana kaynaktan beslenir: Biri Orta Asya

2 Bk. H. Inalcık, "Sultanizm Üzerine Yorumlar. Max Weber'in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi", *Dünü Bugünüyle Toplum ve Ekonomi*, VII (1994), 5-26.

Türk-Mogol geleneklerine dayanan egemenliğin ilahî güçlerce seçilmiş bir aileye verilme anlayışı, diğeri ise İslâmî siyaset telakkisidir. Bu iki yönlü ilahî teyid çerçevesinde hanedan da kendisini çeşitli ritüellerle tebaasına gösterir ve meşruiyetini ortaya koyacak araçları öne sürer. Osmanlı ailesi mutlak iktidarı paylaşır, iktidarın dağılıp tükenmemesi için hanedan üyelerini sürekli kontrol altında tutar. Bu da devamlılığı sağlayan en önemli faktördür. Kısaca Osmanlı hanedanının uzun sürmesinin altında diğeri İslâm devletlerinden farklı bir gelenek ve hükümlerlik anlayışı, farklı meşruiyet zeminlerini uzlaştırabilme becerileri yatar³.

Bu görüşler genel ifadeler olarak doğrudur, fakat ayrıntılara girildiğinde hanedanın bu sarsılmaz gibi görünen vasfının, Osmanlı kroniklerinin derin sessizliklerine rağmen, gerek bunlarda yer alan imalar, gerek yabancı elçiler veya seyahat raporları ve bazı resmi belgelerin ışığında, zaman zaman ciddi bâdirelerden geçtiği anlaşılmaktadır.

Çoğu XV. yüzyılın ikinci yarısında hanedanın teşekkülünden 100-150 yıl sonra kaleme alınmış Osmanlı tarihlerinin kendi zamanlarında artık iyice muayyenleşmiş Osmanlı hanedanını alternatifsiz görerek, onun meşruiyetini ve daimiliğini vurgulama ve sergilemeye yönelik gayretlerine rağmen bunlardan elde edilen bilgiler, ilk dönemlerde hanedana rakib olabilecek büyük ve köklü ailelerin varlığını ortaya koymaktadır. Bunlar Osman Bey'in yanında bulunmuşlar ve idarede söz sahibi olmuşlar, çeşitli görevler üstlenmişler, nüfuzlarını uzun süre korumayı da başarmışlardır. Bu kabil ailelerle Âl-i Osman arasındaki kopuşun keskinleşmesinin ilk emâreleri I. Bayezid devrinde olmuş gözükmektedir. Ancak hanedanın kendisini tam anlamıyla soyutlaması için II. Mehmed devrini beklemek gerekmektedir. Bununla beraber bu devrelerde söz konusu ailelerin iktidarı ele geçirme teşebbüslerine dair kaynaklarda hiç bir karine görülemez. İlk ciddi tehdidin Fetret devrinde ve sonrasındaki yeniden yapılanma sürecinde olabileceği akla yakın gelmektedir. Söz konusu kaynaklarda açık ifadelerle belirtilen olay, Şeyh Bedreddin meselesidir. Ancak Şeyh Bedreddin olayında Osmanlı hanedanına karşı olan tavır, şeyhin fetret devri karışıklıklarından istifade ederek çeşitli yerlere gönderdiği müridleri vasıtasıyla padişahlığın ve tahtın kendisine ait olduğu şeklinde propoganda yapması⁴, benzeri şekilde II. Bayezid döneminde Şahkulu'nun padişahlık duyurusu veya daha sonraki Celâli reislerinin aynı yoldaki iddiaları ve sufi muhitinde özellikle XVI. yüzyıl ortalarından itibaren tepkilerin doğrudan saltanata yönelmesi ayrı bir kategoride değerlendirilebilecek mevzudur. Ayrıca bunlar dönemin kaynaklarında açık biçimde belirtilmesinde mahzur görülmemeyen gayri ciddi tehditler olarak algılanmıştır. Burada ise bu gibi köksüz, gelişigüzel grupların saltanat iddiasıyla ortaya çıkan liderleri değil Âl-i Osman'a alternatif olabilecek köklü ailelerin var olup olmadığı veya bunların mevcudiyetinin hangi çevrelerde ne gibi umutlar doğurduğu konusu ele alınmaya çalışılacaktır.

3 Bu tür fikirler için genel olarak bk. L. Peirce, *Harem-i Humayun. Osmanlı İmparatorluğunda Hükümlerlik ve Kadınlar*, trc. A. Berktaş, İstanbul 1996, s. 17-33, 230, 244, 349.

4 Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, nşr. Atsız, İstanbul 1949, s.153-154.

Takdim ettiğimiz modele uygun olarak kaynaklara akseden bu kabil "alternatif aile" kavramını tedai ettirecek ilk bilgi kırıntılan II. Murad zamanına rastlar. Fetret devrinde güçlerini sergileyen uç beylerinin Balkanlar'dan yönelen tehditler karşısında gerilemeye başlayan II. Murad'a karşı tutumları, oğlu Mehmed'in tahta çıkışı ile ilgili meseleler ve oldukça yoğunlaşan iç hesaplaşmalar, doğrudan hanedana yönelik bir mahiyet kazanmış olmalıdır. Bu hususta dikkat çekici bir ip ucu Grekçe yazılmış *Anonim Osmanlı Tarihi*'nde yer alır. Burada saltanatı oğluna bırakan II. Murad'ın gördüğü bir rüyadan söz edilir. Bu rüya Osmanlı hanedanının kesileceğine yorulmuş, onun yerini Turhan, Mihal ve Evranosoğulları gibi nüfuzlu ailelerin alacağı kanaati üzerinde durulmuştur. XVI. asırda yaşamış olan bu anonim yazar, bütün bu saydığı ailelerin hükümdarlık etmek ümidinde olduklarını belirtmekten çekinmemiştir⁵. Bu bilgi, yazarın kendi dönemine mesajlar vermek yahut bulunduğu çevreyi etkilemek amacına yorulup bir tarafa atılabilirse de, bu hikâyedeki dikkat çekici unsurlar daha sonra II. Mehmed zamanındaki uygulamalara bakıldığında berraklaşmakta, hanedanın ciddi alternatiflerinin mevcudiyetini ve bu konuda hayli yaygın bir rivayetin varlığını ihsas ettirmektedir. Yine II. Murad ile ilgili bir başka hikâye, XVII. asır sonlarında Mevkufatî'nin *Vâkı'ât-ı Rüzmerre* adlı eserinde yer alır. Bu defa II. Murad devletini Âl-i Cengiz'e yani Kırım Hanı'na kaptırmaktan kurtarmıştır. Mevkufatî bu hikâyeyi Muradiye Camii'nin ve yapılan mevlevihanenin inşa gerekçesi için anlatmış görünse de, içten içe kendi dönemindeki gelişmeleri ima eder. Yani bir bakıma ileride temas edilecek olan 1703 Edirne Vak'ası'na tekadüm eden devrede, tarihî bir sıçrama ile şahidi olduğu dedikodulara ve rivayetlere bir bakıma tercüman olur. Hikâyede Edirne'ye gelen Tatar hanı, II. Murad'a karşı Âl-i Cengiz kadimdir diye "*dava-yı saltanat*" eder. Kalabalık askerleri karşısında Murad etrafındakilere danışarak savaşın anlamsız olacağını, ikisinin bu meseleyi halletmesi gerektiğini, bu maksatla Çukurçayın denilen yerde askerlerin gözü önünde ikisinin güreş tutmasını ve kim galip gelirse saltanatın ona ait olmasını teklif eder. Murad "*görünmez olan*" Mevlvî dervişlerin de yardımıyla güreşi kazanır ve saltanatını yeniden elde etmiş olur⁶.

Bu hikâye, Timurlularla yaşanan çekişmenin rolü sonucu bir bakıma Âl-i Cengiz ve Âl-i Osman rekabetinin oldukça geç tarihli bir versiyonudur; yazarın kendi dönemi için ise Osmanlı hanedanı karşısında hâlâ bir Âl-i Cengiz'in, yani Kırım Hanlık Sülâlesi'nin mevcut olduğunun bir yansımasıdır. Âl-i Osman'dan ümit kesenlerin tek güçlü dayanak noktaları daima Kırım hanları olmuştur. Aslında XV. yüzyıl Osmanlı tarihlerinin Orta Asya Türk hanlıklarına ilgi duymaları ve Osmanoğulları'nın kimliklerinin Oğuz Han'a dayandığı, Kayı boyunun "kut" almış bulunduğu yolunda verdikleri bilgiler, Timurlular'a karşı bir üstünlük sağlama yanında

5 Rüyayı tabir edenlerin "senin soyundan yalnız beş hükümdar gelecek, ondan sonra başka bir soy senin saltanatını alacak" demeleri üzerine Turhan, Mihal ve Evranosoğulları gibi eski ailelerden hiç kimsenin beylerbeyi, vezir, paşa yapılmadığı, bunların sadece akıncılara sancakbeyi olmalarının emredildiği belirtilir (*16. Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi*, Haz. Ş. Başta, Ankara 1973, s.134.

6 Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr.2437, III, 9b-11a.

Anadolu Türkmen Beylikleri üzerinde de hak iddia etme vesilesi olarak yorumlanmaktadır. Bu kuvvetli Oğuz geleneği XVI. asırda misyon değişikliği sebebiyle yerini İslâm dünyasının liderliğine bırakacaktır; fakat iddia edildiği gibi de hiç bir zaman unutulmayacaktır. Çünkü Kırım Hanları ciddi bir rakib olarak görülüyor ve Timur bâdiresi çok geç dönemlerde bile hâlâ zihinlerde canlılığını muhafaza ediyordu⁷.

XVII. yüzyıl Osmanlı verâset sistemi bakımından önemli gelişmelerin başlangıcını oluşturmuştur. Osmanlı sisteminde yaşanan bunalımdan yakınan ve kendi dönemlerindeki mühim gelişmelerin farkında olmayan XVII. asrın ıslahat yazarları, Sultan Süleyman devrini idealize ederek kendi dönemleri için bir model olarak gösterme eğilimindedirler ve padişahların sefere katılmalarını tenkit ederler. Fakat bunlar hanedanın mutlak hakimiyetine yönelik eleştiriler boyutunu hiç bir zaman kazanmamıştır. Bununla beraber hanedanın üyeleri de artık sancaktan gelerek saltanat makamına çıkmıyorlar, seferlere gitmiyorlar ve kendilerini bu “*şâhâne yal-nızlık*” içerisine hapsedmiş bulunuyorlardı. Aslında bu hadise onların aktif askerî imajlarındaki yeni bir değişimi göstermekteydi. Yani başarısızlık durumunda hanedan için artık oldukça riskli olan askerî liderlik imajının bir meşruiyet aracı olarak kullanılması dönemi bir bakıma sona ermişti. Ancak özellikle ulema çevrelerinde ve onların etkilediği asker ve halk tabanında -büyük isyanlarla kendisini gösterecek rad-delerde- bütünüyle unutulmuş da değildi. Genel seyir itibarıyla hanedan açısından artık ihtisaslaşmış bürokrasinin elemanları önem kazanmıştı. Kalemiye ricalinin ön plana çıkıp “vekil-i mutlak” durumuna gelmesi, hanedanın meşruiyet araçlarını da değiştirdi, bir kısmı sonradan oluşturulmuş çeşitli ritüeller, çoğu vezirlerle evli olan hanedanın kadın üyelerinin zengin vakıfları ve şaşalı binaları, sahilsarayları giderek daha da gösterişli hale geldi⁸. Bu süreç, vaktiyle sindirilmiş olan köklü vüzera ailelerinin güçlenmesine, yenilerinin ortaya çıkmasına yol açtı ve ulema aileleri ile birlikte bunların hanedanla olan akrabalık bağları dikkat çekici bir gelişmeyi de beraberinde getirdi.

Bütün bunlar hanedanın başı olarak padişahın tebaasıyla olan mesafesinde, mesela cuma ve vakit namazlarını cemaatle eda etmek, sık sık tebdile çıkmak, asayiş kontrollerini takip etmek, yangınların söndürülüşlerine nezarete bulunmak vb. gibi sosyal boyutlu unsurların daha da belirginleşmesine vesile oldu. Askerî imajın terki ve yeni unsurların tebarüzü, dönemin ıslahat yazarlarının söylediklerinin aksine Osmanlı hanedanına yeni bir imaj kazandırmaya yönelikti, böylece tebaanın nazarında hanedan erişilmez yüce bir mevkiye mutlak itaat edilmesi gereken bir vasfı daha kuvvetli bir şekilde sağlamış olacaktı ve onların bağlılığını daha da teyid

7 Bk. F. Emecen, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, İstanbul 2001, s. 151-174.

8 Özellikle XVIII. asırda hanedanın hanım mensuplarının bu durumları için bk. T. Artan, “Boğaziçinin Çehresini Değiştiren Soylu Kadınlar ve Sultanefendi Sarayları”, *İstanbul Dergisi*, III (1992), 109-119; ayrıca a.mlf., “18. Yüzyıl Başlarında Yönetici Elitinin Saltanatın Meşruiyet Arayışına Katılımı”, *Toplum ve Bilim*, sy. 83 (Kış 1999-2000), 292-322. Menfaat şebekeleri kavramı içerisinde iktidarda bulunanların kendi adamlarını görevlere atamaları anlayışının bu asra has olmadığı Osmanlı tarihinin genelinde daha çarpıcı örneklerinin bulunduğu nazardan kaçınılmamalıdır. Esas olun husus değişime sürecinde gittikçe karmaşıklaşan bürokrasi ile idari yapının bütünleşmesidir.

edecekti. Dikkat çekici olan taraf önemli sosyal meselelerin yaşandığı, Celâli isyanlarının patlak verdiği, asi paşaların birbirini izlediği bir dönemde bile belki de bu yeni imaj sayesinde hanedanın bizatihi kendisine müteveccih herhangi bir ciddi tehdit olmamasıdır. İstanbul'a kadar yaklaşan bazı namli Celâlî reisleri bile hanedanı münezzeh tutarak hedeflerinin padişah değil vezir, veziriazam vb. idareciler olduklarını söylemekte idiler. Tek istisna Karayazıcı Abdülhalim örneğidir. Kendisini şah ilan edip "Halim Şah" adıyla tuğra çektirip hüküm yazdırmışsa⁹ da yukarıda bahsedildiği vechile kendisinden önceki Şeyh Bedreddin ve Şahkulu gibi, o ne halk ne de diğer zümreler arasında benimsenip hanedana rakib olabilecek pozisyonda idi. Yine sufi çevrelerinde mesela Hamza Bali¹⁰ ve mensuplarının hanedan karşısı tutumları, Hamzavîler'in tepkilerini saltanat ilanı ile taçlandırma yolundaki hareketleri, ilgili mahkeme kayıtlarında şahitlerin ifadelerine dayalı bir konseptte sunulduğu gibi haddizatında sorgulananlar da kendilerine yönelik bu beyanları kabul etmemişlerdi¹¹. Kısaca böyle bir rekabet için ancak Âl-i Osman gibi köklü bir ailenin varlığı benimsenebilir, halk nazarında ön plana çıkarılabilir.

XVII. yüzyıldan itibaren merkezde güçlü, nüfuzlu, zengin ve halk tarafından tanınmış ulema ailelerinin var olduğu bilinmektedir. Fakat bunlar gerçek mânâda alternatif olabilecek bir alt yapı hazırlığına ve yönelime sahip değillerdi. Buna mukabil özellikle İstanbul'da sivil birtakım zengin, tanınmış aileler dönemin kaynaklarında zikredilmeye başlanmıştır. Bunlar genellikle hanedan ile akrabalığı bulunan vüzera aileleriydi. Bu ailelerin birdenbire dikkat çekmeye başlamış olmalarında XVII. asırda Osmanlı hanedanına mensup padişahların durumu rol oynamış olmalıdır. Zira artık daha önce de belirttiği gibi bu dönemde hanedanın başındaki padişah değil de, bizzat hanedanın kendisi önem kazanmıştı. Artık ekberiyet usulü de genel bir kabul gördüğünden eski Türk saltanat geleneğinin güçlü hanedan mensubuna

9 Mesela bk. Katib Çelebi, *Fezleke*, İstanbul 1286, I, 143.

10 Hamza Bali için bk. N. Azamat, "Hamza Bali", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, XV, 503-505. A. Handzic-M. Hadzizahic, "O progonu Hamzavija u Bosni 1573. Godine", *Prilozi za Orientalnu Filologiju*, XX-XXI (Sarajevo 1974), s. 50-70.

11 Hamza Bali'nin kendisini sultan ilan ettiğine dair belgelerde doğrudan bir bilgi bulunmamakla beraber yandaşlarının bilahare kendilerini sultan, vezir, kadı, defterdar ilan etmeleri, böyle bir kanaati çağrıştırmış olmalıdır (T. Okic, "Quelques documents inedits concernant les Hamzavites", *Proceedings of the Twenty Second Congress of Orientalists*, Leiden 1957, II, 279-286; ondan hareketle A. Y. Ocak, "Din", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1998, II, 148-149). Bu kanaate yol açan aynı mealdeki iki hükümün tahkiki, söz konusu olayın 1582'de cereyan etmiş olduğunu ve Kanunî dönemiyle ilgili olmadığını, dolayısıyla "Kanunî'yi padişah tanımaktan vazgeçip Hamza Bali'yi padişah ilan etmişlerdir" şeklindeki ifadenin durumu tam olarak yansıtmadığını ortaya koymaktadır. 1 Cemaziyelahir 990 / 23 Haziran 1582 ve 6 Şevval 990 / 4 Aralık 1582 tarihli hükümlerde, Yukarı Tuzla'da Hamza Bali'ye bağlı grup içinde Mehmed b. Hasan'ın sultan, Hüseyin Ağa'nın vezir, Ali Hoca'nın İstanbul kadısı, Memi b. İskender'in de defterdar olarak kendilerini tanıttıklarının şahitlerce belirtildiği, ayrıca bu hususta, "...saltanat benimdür deyü da'ua eder dedikleri sual olundukda, mezbûrlar inkâr ile cevâb verüp kasaba-i mezbûreden ba'zı müslümanlar ve Ömer Halife ve Yusuf Halife b. Mehmed nâm kimesnelere Mehmed b. Hasan muvâcehesinde: 'ben Sultan Hamza'nın yerine Sultan Mehmed oldum.' dediği şahâdet edüp..." ifadeleri dikkat çekicidir. Burada yine sorgulama sırasında şahitlerin saltanat ilan ettikleri yolundaki beyanlarının Hamzavîler tarafından reddedildiği de belirtilmektedir (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Mühimme Defteri*, nr. 47, s. 185/ 435; nr. 48, 151/419).

dayalı anlayışı, yerini doğrudan doğruya hanedanın kendisinin değişmez hakimiyeti prensibine bırakmıştı. Böylece sanıldığıının aksine XVII. asrın çok yaygın olan ve günümüz tarihçilerinin birçoğunun da kendisini kaptırdığı “*zayıf karakterli padişah tipi*” söylemi, hanedanın zayıflamasına değil güçlenmesine yol açmıştı ve hanedan mensuplarının Harem de dahil topluca bir tavır sergiledikleri bir anlayış yerleşmişti¹². Bu değişme sanıldığıından da önemlidir. Zira herşeyden önce hanedanın idamesini daha da kolaylaştırmış, güçlendirmiş, hatta daha kolay müdahale edilebilir hale getirmişse de vazgeçilmezliğini iyice sağlamlaştırmıştır. Nitekim padişahı tahttan indiren, aşağılayan, idam ettiren zümreler için bile bu vazgeçilmezlik tarihî hadiseler incelendiğinde açıklıkla tebellür eder. Yine de böyle karışık zamanlarda, ortaya atılan alternatif aileler, Kırım hanları bir tarafa bırakılacak olursa, bir şekilde hanedan ile irtibatı bulunanlar veya bu sayede zenginleşenlerdir. Hanedanın daha da muzaffer çıkmasıyla neticelenen bu kabil arayışlar, belki pek önemsiz gibi kalmış, hatta zamanımızın Osmanlı tarihçilerince hiç önem verilmemiş bulunsa da toplum psikolojisi bakımından önemli bir vazifeyi ifa etmiştir denilebilir. Bu bakımdan bizi bu kabil arayışların bizzat varlığı ve sosyolojik olarak niteliği ilgilendirmektedir. Şimdi doğrudan hâdisâta yönelik olarak bu arayışlara şöyle bir göz atalım.

1) II. Osman'ın tahttan indirilip idam edilmesi, Osmanlı tarihinde görülmedik olayların başlangıcı olmuştur. Onun katlinde müessir rol oynayan Veziriazam Davud Paşa'nın saltanata kastedtiği açık olarak devrin olaylarına şahit olmuş biri ulema, değeri asker menşeli iki tarihçinin kaleminde ifadesini bulmaktadır. Bunlardan olayların bizzat içinde yer alan ulemadan Bostanzade Yahya Efendi, Davud Paşa'nın işlediği cürümlerden ötürü öldürülme korkusuyla Osmanlı soyunun kökünü kazıyıp I. Mustafa'nın başına buyruk kalmasını istediğini, Darüssaade ağalarından biriyle anlaştığını, I. Ahmed'in saraydaki şehzadelerine komplo kurduğunu, fakat saray halkından bir kısmının olayı haber alıp şehzadelerin katlini önlediklerini yazar¹³. Diğer kaynak Hüseyin Tuğî ise Davud Paşa'nın “*silsile-i Âl-i Osman'ı kesmek*” istediğini, fakat “*silsile-i tâhirin inkırâzını revâ*” görmeyen saray halkının suikaste mani olduğunu belirtir¹⁴. Saltanata kastedtiği söylenen Davud Paşa, III. Mehmed'in kızıyla evliydi; yani Âl-i Osman'ın damadıydı. Suikasti bizzat gerçekleştirecek olan Harem ağası ise Yahya Efendi'ye göre bir gün kimseye görünmeden padişahın kıyafetlerini giyip kavuğunu takıp saltanat tahtına oturmuştu. Bu hadiseden biraz evvel yine padişah damadı olan Sadriazam Nasuh Paşa'nın da saltanata kastedtiği bazı kaynaklarda ima edilir. Naima'nın kaynağının belirttiğine göre, Nasuh Paşa, Mehmed Giray ve Şahin Giray meselesi dolayısıyla Mehmed Giray'ı Kırım hanı yapmak üzere padişahın haberi olmaksızın Edirne'ye davet etmiş, bir av

12 Mesela Harem'in bu anlamda rolü için bk. Peirce, *Ayrı Eser*, s. 203 vd.

13 “Bostanzade Yahya Efendi, fi Beyân-ı Vak'a-i Sultan Osman”, haz. O. Şaik Gökyay, *Atsız Armağanı*, İstanbul 1976, s. 229-232.

14 *Tuğî Tarihi*, haz. N. Aykut, Basılmamış Doçentlik Tezi, s. 42-43.

partisi sırasında Mehmed Giray'ın adamları birden padişahın karşısına çıkmış, bu durum bazı kimselerce Nasuh Paşa'nın padişahı bir suikast ile ortadan kaldırıp yerine Kırım hanını geçirmek ("*murâdı sizi ihlâk ve anı iclâs idi*") olarak yorumlanmış, I. Ahmed derhal Mehmed Giray'ı Yedikule'ye hapsettirmişti¹⁵.

2) IV. Murad ölüm döşeginde iken hanedanın hayatta kalan tek üyesi olan İbrahim'i öldürtmek istemişti. 1643 yılında yazılmış bir batılı elçilik raporunda, onun hanedana son vermek istediği ve kendi yerine yakın arkadaşı olan Mustafa Paşa'yı getirmek veya bir başka rivayete göre de Kırım hanını tahta çıkarmak arzusunda olduğu ifade edilir¹⁶. Bazı Osmanlı kaynaklarına akseden karinelere ulaşıldığına göre hanedan gerçek anlamda en büyük bâdireyi IV. Murad'ın bu çeşitli halisünasyonlar gördüğü ölüm döşeginde verdiği emirler sırasında yaşamış, Kösem Valide Sultan'ın tedbirleriyle bu vahim durumun önüne geçilebilmiştir. Bundan dolayı Sultan İbrahim hanedanın gerçek mânâda ikinci müessisi sayılır¹⁷. Bu zor yıllarda İbrahim'in bir erkek evladının olmaması tehlikesi, saray çevresinde hanedana bazı alternatifler düşünülmesini gündeme getirmiş olabilir. Buna dair kesin bilgiler yoksa da, o sıralarda ortaya çıkan ve asırlar boyu yaygın bir rivayet olarak varlığını sürdüren "*hanedanın tuyur yani kuş adı taşıyan biri tarafından sona erdirileceği*" kehaneti sanıldığından daha ciddi bir endişeyi mucib olmuştur. Bu kehanet IV. Murad'ın daha önceki niyeti ile bağdaştırılınca, her şeyden habersiz, Rodos'ta ikamet etmekte olan Şahin Giray ansızın idam edildi¹⁸. Müneccimler tarafından ortaya atılan bu kehanetin izlerinin iki yüz yıl sonra Cevdet Paşa'nın *Faik Efendi Mecmuası*'ndan naklettiği olayda görülmesi dikkat çekicidir. Faik Efendi her ikisinin adlarının kuş ile ilgisi sebebiyle II. Şahin Giray ile Nizam-ı Cedid aleyhtarı Canikli Tayyar Paşa'nın bu kehanet uyarınca saltanat davasına düştüklerini belirtir. Cevdet Paşa bu bilgiyi yorumlayarak Tayyar Paşa'nın kat'i fikrinin ne olduğunun bilinmediğini, ancak ona ait bazı evrakı gördüğünü, bunların üzerinde Nizam-ı Cedid taraftarı devlet ricaline, Valide Sultan'a ve hatta III. Selim'e yönelik ağır ifadelerin bulunduğunu belirterek bunların "*su-i niyyetine istidlâl olunabileceği*" üzerinde durur¹⁹.

3) Hanedana karşı aksülâmelin belki de en alenî olarak tezâhürünü, 1703'de II. Mustafa'nın hal'i ile sonuçlanan Edirne Vak'ası oluşturur²⁰. 1683'teki Viyana bozgununun ardından yaşanan sıkıntılar, 1699'da imzalanan Karlofça Antlaşması'na, siyasi ve askerî çevrelerle ulema çevresinden gelen tepkiler içten içe hanedana ve II. Mustafa'ya karşı bir muhalefetin zuhuruna yol açmıştı. 1656'dan itibaren iktidara gelen ve bir döneme damgasını vuran Köprülüler'in bile Venedik hükümeti-

15 Naima, *Tarih*, II, 129.

16 Du Loir, *Voyages*, Paris 1654, s 110-118; M.Vanel, *Abrege nouveau de l'histoire generale des turcs*, Paris 1689, III, 545; Knolls, *The Turkish History*, London 1704, II, 94; Zinkeisen, *GOR*, Gotha 1856, IV, 526-527.

17 Bk. F. Emecen, "İbrahim", *DİA*, XXI (2000), 274-281.

18 Vecihi, *Tarih*, Faksimile neşr. B. Atsız, München 1977, 19a vd.

19 *Tarih*, İstanbul 1309, VIII, 30-31.

20 Hadise için bk. Rifa'at Ali Abou el-Haj, *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics*, İstanbul 1984.

ne benzer bir idarenin tesisi düşüncesinde oldukları belirtilir. Bu aileden önemli bir reformist olan Fazıl Mustafa Paşa'nın da hanedanın tasfiyesini düşündüğü ileri sürülür. Nitekim Marsigli, Batılı müverrihlerin Osmanlı sultanının mutlak gücünü çok abarttıklarını, bu tip görüşlerin Kanunî'nin saltanatı döneminden kaynaklanmış olduğunu belirtirken, Salankamen'de şehid düşen Köprülü vezirin "*Kanunî'den sonra gelen hükümdarların zayıf iradeli olmakla devlet işlerini yeterince idare edemeyip halka zulüm yaptıklarını, imparatorluğa eski gücünü kazandırmanın ancak bu sülaleyi ortadan kaldırmak suretiyle mümkün olabileceğini*" açıkça söylemekten çekinmediğini ve veraseti kendisinin benimsemekte bulunduğunu yazar²¹. Fakat bu fikirlerin ne ölçüde yaygın olduğu, gerçekten böyle bir düşüncenin var olup olmadığı ayrıca sorgulanmalıdır. Aynı dönemlere ait biri bir mutasavvıf olan Niyazi-i Mısrî, diğeri İstanbul'da uzun süre hekimlik yapan Girit asıllı bir yabancı'nın hatıraları, bir diğeri ise Edirne Vak'ası'nın elebaşlarından Çalık Ahmed'in tasavvurlarını kendi yorumuyla aktaran Naima'nın kaydı, bu yoldaki fikirlerin Marsigli'ye has olmadığını gösterir. XVII. asrın son çeyreğinde Karlofça barışı ile sonuçlanacak olan bozgun yılları, Osmanlı tebaası ve hususiyile ulema ve hatta tasavvuf ehli üzerinde ciddi tepkilere yol açmıştır. Herşeyin toz duman içinde bulunduğu yıllarda manevi bir arayış içine giren Osmanlı hanedan mensupları ve yöneticilerin Kadızadeli'lerin etkisi altına girmesi ve buna karşılık tasavvuf çevrelerinin sert tepkileri, kişilik itibarıyla önemli problemleri bulunan Niyazi-i Mısrî'nin kendisine has görüşlerinde bir bakıma akis bulmuştur denilebilir. IV. Mehmed'in henüz tahtta bulunduğu sırada 1694'te sürgünde yaşadığı Limni'de vefat eden Mısrî, sağlıklı ruh halini de yansıttığı, hatta bundan, kendisinin de farkında olduğunu belirttiği özel notlarında, büyük nefret duyduğu Hamzavîlerin (Bayrami Melamileri)²² etkisi altındaki Osmanlı hanedanını kendince aşağılayıcı ifadelerde bulunur. Bir yerde şunları yazar. "*Şimdi tahtta oturan Şehzade Mustafa'dır, elbette biz padişahımızı görmek isteriz, elbette deyin, eğer Sultan Mehmed size kendisini ayân gösterirse bilin ben bâtilum, hakkımdan gelin, eğer tahtta şehzadeyi bulursanız bilin hak peygamberim, peygamber olduğum gerçek olunca tahkik bilin Sultan İbrahim, Sultan Mehmed, Şehzade Mustafa yahudilerdir, padişahınız yahudi olduğundan ma'ada ehlinizi ve iyâlinizi levendlere tasarruf ettirir, razı olursanız tahtında baka edin ve illâ Tatar müslümandır, din-i İslâm dandır varın anı getirin tahtta oturtun, ben size hakkı beyân etdim siz bilirsiniz, bunlar yahudi soyundan olmak ile yahudi gayretin çekerler, ammâ itikadda Hamzaîyyedirler, yanlarında cemi' muharremât mubâhdır, her millette adâlet vardır, Hamzaîyyede yoktur, benim size ahir vasiyetim budur, kabul ve adem-i kabul size mufavvezdir, siz bilirsiniz...*". Bir başka yerde " taht Tatarındır, taht Tatarındır, taht Tatarındır, bunlarda hayır kalmamıştır, taht Tatarındır bilmiş olun, her ne

21 Graf Marsilli, *Osmanlı İmparatorluğunun Zuhur ve Terakkisinden İnhitatu Zamanına Kadar Askeri Vaziyeti*, trc. Nazmi, Ankara 1934, s. 33. Ayrıca bk. Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Gotha 1911, IV, 371.

22 Bk. Abdülbaki, *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul 1931, 167 vd.

kadar hilâfın etmeye çalışırsanız olmaz, mülk Tatarındır, Tatarındır...” diyerek Tatar hanlarında din ve adalet olduğunu, kendileri ile görüştüğünü, İslâm dinine olan bağlılıklarına şahadet ettiğini yazar²³. Bu ifadeler onun bozuk halet-i ruhiyyesinin yansımaları, ayrıca İstanbul’dan uzaklaştırılması ve sürgüne yollanmasına bir tepki olarak yorumlanabilir²⁴. Ancak Dimitri Kantemir, 1693’te 3000 kadar müridiyle gazaya katılmak için Edirne’ye gelen Mısır’ın gerek askerleri gerekse halkı verdiği vaazlarla etkilediğini, sefere katılmak ve şeyhi görmek için birçok kişinin toplandığını, “*imparatorluğu yok olmaya sürükleyenlerin vezir, yeniçeri ağası, kaymakam, defterdar ve reis efendi ile diğer bazı devlet adamları olduğunu*” söyleyip büyük ilgi çektiğini, şeyh tarafından kâfirlikle suçlanan sadrazam ve diğerlerinin kendilerini kurtarmak için onu uzaklaştırmaya çalıştıklarını, hatta durumu padişaha bildirdikleri telhiste, şeyhin sadece kendilerini değil padişaha da iğrenç adlar takarak aşağıladığını, onun “*Osmanlı Almanlarının İmparatorluk Almanlarına karşı savaş ettiklerini ve bundan dolayı Allah’ın Osmanlı Sarayı üzerinde lütfunun beklenemeyeceğini*” ifade ettiğini yazdıklarını belirtir²⁵. Kantemir, saltanat aleyhindeki bu sözlerin suçlanan vezirin ve yandaşlarının bir oyunu olduğunu ima ederse de, yukarıda Mısır’ın özel notlarındaki daha ağır ifadeleri, şeyhin açık olarak bu yolda vaazlar verdiğinin bir göstergesidir. Bütün bunlar da yine bu kabil düşüncelerin belirli çevrelerde varlığını açık şekilde gözler önüne serer. Öte yandan 1710’dan 1751’e kadar hatıralarını kaleme alan ve uzun süre İstanbul’da bulunduğu anlaşılan Girit orijinli Raguzalı doktor Francesco Dadich, Osmanlı ileri gelenlerinin bir aristokrasi oluşturma düşüncesi içinde bulduklarını Venedik tarzı bir meşrutî idareyi arzuladıklarını belirtir²⁶. Açıktır ki hanedana karşı olan bu tavır, Dadich’in hatıralarında, doğrudan onun kendine has fikirleri olup ayrıca Venedik’e bir pay çıkarmak yahut Venedik idarecilerine bir mesaj vermek amacına matuf olarak anlaşılabilir. Fakat burada da göz ardı edilemeyecek böyle bir kanaatin var olduğu, belirli zümreler arasında bu kabil fikirlerin dolaşmakta bulunduğu açıktır. Nitekim Osmanlı vak’anüvisi Naima, Edirne Vak’ası sırasında asilerin elebaşlarından Çalık Ahmed’in bir bakıma “ocaklı saltanatı” fikrine sahip olduğunu, kapıkulu ocağı vasıtasıyla yönetimi tıpkı Cezayir ve Tunus ocakları örneğinde olduğu gibi “*cumhûr cem’iyeti ve tecemmû’ devleti*” şeklinde ele almak istediğini

23 Niyazi-i Mısır’ın bu notlarını havî mecmuası Bursa, Orhangazi Ktp., nr. 690’da yer alır. Yukarıdaki alıntı, A. Gölpinarlı, “Niyazi-i Mısır”, *Şarkiyat Mecmuası*, VII (1972), s. 217 sonundaki mecmuanın 61b yaprağının faksimilesinden yararlanılarak tarafımdan deşifre edilmiştir.

24 Onun hakkında ayrıca bk. K. Erdoğan, *Niyazi-i Misri, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanı*, Ankara 1998. M. Aşkar, “Tarihat-Devlet ilişkisi. Kadızadeli ve Meşayih Tartışmaları Açısından Niyazi-i Mısır ve Döneme Etkileri”, *Tasavvuf*, V/1 (Ağustos 1999), 47-80. A. Gölpinarlı, “Niyazi”, *İslâm Ansiklopedisi*, IX, 306.

25 *Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi*, trc. Ö. Çobanoğlu, İstanbul 1998, II, 771-774

26 Bk. Jorga, IV, 371. Ayrıca bu hatıratın geniş bir tanıtımı ve söz konusu görüşler hakkındaki yorumlar için bk. G. Bellingeri, “Su due manoscritti veneto-ragusei e l’Impero ottomano del XVIII secolo”, *IX th. International Congress of Economic and Social History of Turkey*, (20-23 August 2001) Dubrovnik-Croatia, basılmamış tebliğ.

yazar²⁷. Bu ifadelerden Çalık Ahmed'in Âl-i Osman'ı tasfiye etme niyetinde olduğu çıkarılmazsa da gerek yukarıda sözünü ettiğimiz iki örnek gerekse aşağıda temas edeceğimiz Çalık Ahmed'in de dahil bulunduğu asi gurubunun saltanatın geleceğini konuştukları ve birtakım alternatif adlar ileri sürdükleri toplantı, söz konusu "cumhûr idare" fikrinin gündeme getirilmiş olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Bu dönemde İstanbul'da sivil bir güç olarak bazı vüzeza aileleri de halkın nazarından uzakta değildi. Özellikle uzun savaşlar döneminde askeri güce duyulan ihtiyaç, gerek taşrada ve gerekse İstanbul'da zengin ailelerin kendi besleyecekleri askerlerle savaşlara katılmaları yolunu açtığından bunlar giderek devlet nezdinde kazandıkları bu konumu mahalli bir güç haline gelmekte kullanmaya başlamışlardı. Taşrada görülen bu kabil zümrelerin İstanbul'da da var olduklarına dair ip uçları yakalanabilmektedir. Bunlar içinde hususiyle Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın kroniğinde zikrettiği ve kendilerinden asker talep edilen üç aile dikkat çekicidir. Sarı Mehmed Paşa, 1107 Ramazanı (Nisan 1696) olaylarını aktarırken İstanbul'da oturan İbrahimhanzâdeler, Civankapıcıbaşızâdeler ve Köprülüzâdeler'in kendi askerleriyle sefere katılmalarının emredildiğini, bunun üzerine İbrahimhanzâde Ali Bey'in bütün masrafları kendisi karşılamak üzere 300 piyade, Civankapıcıbaşızâde Mustafa Bey'in 50 neferle, Köprülüzâde Numan Bey'in 150 neferle yola çıktıklarını belirtir²⁸.

Bu üç ailenin zenginlik ve kudretleri dışında ortak olan önemli bir yanları daha vardı. Bunların her üçü de hanedan ile akrabaydı²⁹. İbrahimhanzâdeler, Sokullu Mehmed Paşa ile İsmihan Sultan'ın oğulları İbrahim Paşa'ya; Civankapıcıbaşızâdeler ise Sultan İbrahim devri veziriazamlarından olup babasının annesi, Mihrimah Sultan'ın kızı olduğundan Sultanzâde lakabıyla da anılan Mehmed Paşa'ya dayanıyordu. Bu aileler İstanbul halkı nazarında oldukça büyük itibar sahibi idiler. Bunlardan İbrahimhanzâdeler birdenbire 1703'te Osmanlı hanedanına alternatif olarak gündeme geldiler. Edirne'ye II. Mustafa'yı devirmeye giden İstanbul kuvvetlerinin Silivri'de yaptıkları ve bir bakıma hanedanın geleceğini tayin eden mecliste Osmanlı tahtına aday gösterildiler. Osmanlı kroniklerinin Şehzade İbrahim ile II. Mustafa'nın kardeşi Ahmed arasındaki tercihten söz ettikleri bu toplantı sırasındaki tartışmaları, o sırada bu mecliste bulunan bilahire Prut Savaşı sonrası kendisini müdafaa kastıyla Valide Sultan'a gönderdiği mektupta özetleyen Baltacı Mehmed Paşa, ulema ve askerlerin bir bölümünün Tatar Hanı'nın veya İbrahimhanzâdelerden birinin tahta çıkarılması teklifinde bulduklarını, fakat kendisinin devreye girerek büyük

27 "... akl-ı nâkısı muktezâsınca hall u akd-i umûr cümle kendü re'yiyle görölüp giderek tarika-i Bektaşîyye'ye kuvvet-i tâmmе geldikten sonra dörtyüz seneden berü neslen ba'de neslin istiklâl-i mülûk ile mazbût ve muntazam olan Devlet-i Osmaniyye'yi Cezayir ve Tunus ocakları gibi cumhûr cem'iyyeti ve tecemmû' devleti kıyâfetine koyup zu'm-ı fâsidi üzere ortalığı böyle bâtil terebbiye komak sa'yinde idi..." (Naima, *Tarih*, İstanbul 1283, VI, ilave kısım, s. 33-34).

28 *Zübde-i Vekayi'ât*, nşr. A. Özcan, Ankara 1999, s. 581.

29 Bu dönemde Sagredo, Osmanlı hanedanına alternatif olarak yedi hükümdar sülalesinin bulunduğunu, bunların veya sultanzâdelerden birinin seçilebileceğini bildirir (*Histoire de l'empire ottoman*, Paris 1732, IV, 417).

gayretlerle III. Ahmed'in tahta getirilmesini teminde rol oynadığını belirtir³⁰. Bu belgedeki ifadeler şöyledir. "...İstanbul'u Moskof keferesine vermeye vesile olmak için Yenikale'yi yapmaya izin veren Şeyhülislam efendidir deyü nice türlü turrehât ve bi-ma'nâ kelimât ederek nihâyetinde padişahımızı dahi istemeziz deyü feryâd u vâveyla edüp hâsılı kimi Âl-i Cengiz'den Eyyüb'de olan Sultan-dan ve kimi İbrahim Hanzâde'den bi'at edelim deyü.... ağızlarından çıkan kulakları işitmeyüp her birleri hatırlarına geleni söyleyip ve bu güft-i şeni' beynlerinde otuz günden ziyâde istişâreden sonra merhûm Sultan Mehmed Han efendimizin silsilelerinden iclâs olunmamak üzere cümle ittifâkıyla karâr verilüp Sultan İbrahim'e dahi destres mümkün olmayup, vâlidelerinden bi'at etmeğe ittihâd ile karâr ve üç gün ale't-tevâli bir biri ardınca yedişer fâtiha okunup mâfi'z- zamîleri ne yüzen olduğu bu abd-i kemterinizin ma'lûmu olduğu gibi olanca aklım başımdan gidip..." . Burada söz edilen İbrahim Han-zâde diye anılan zat kimdir?

Aileye adını veren İbrahim Bey'in hayatı sultanzâdeler ile ilgili kanunun hilâfına bir gelişme seyri takip etmiştir. 1565'te doğan, doğumu bir süre saklanan ve daha sonra adı dedesi II. Selim tarafından konulan İbrahim, sarayda babası tarafından iyi bir şekilde yetiştirilmiş ve bir devlet adamı olmak üzere tahsil görmüştü. Fakat babasına karşı olan muhalefet sebebiyle hakkında daima şüphe beslenmiş, önemli görevlere getirilmemiş, uzun süre kapıcıbaşılıkta bulunmuştu. Çıkan dedikodular sebebiyle bir ara III. Murad'ın hışmına uğramışsa da I. Ahmed devrinde yeniden devlet hizmetinde görev almıştı. Bu dönemde Osmanlı tarihinde belki de ilk defa sultanzâdelere beylerbeylik verilmemesi kanunu hilâfına, Bosna Beylerbeyliği'ne tayin olunmuştur. Bunda babasından intikal eden Atmeydanı'ndaki sarayın bahçesini cami yapılmak üzere padişaha hediye etmiş olmasının rolü üzerinde durulur. Daha sonra bazı beylerbeyliklerde bulunan İbrahim Paşa 1623'te vefat etti ve ardında zengin vakıfların idaresini üstlenen ve kendi adına nisbetle İbrahimhan-zâdeler adıyla anılan bir aile bıraktı. Ona "han" sıfatının verilmesi de Osmanlı tarihinde sultanzâdeler arasında hiç rastlanmayan bir özelliktir. Döneminin kaynaklarında Sultanzâde, Mehmedpaşaoğlu diye anılan İbrahim Paşa, daha sonraki tarihlerde İbrahim Han diye anılmaktadır³¹. Bütün bunlar ailenin birden 1703'te alternatif aile olarak öne sürülmesinin pek de tesadüfi olmadığını göstergesidir.

4) Hanedana karşı 1703'te olduğu gibi tepkilerin aleni hale dönüştüğü son olaylar zinciri, III. Selim ve II. Mahmud zamanlarındaki reform hareketleri dönemine rastlar. Ancak bundan önce Baron de Tott, I. Abdülhamid dönemi için genç şeh-

30 Baltacı Mehmed Paşa'dan Valide Sultan'a 1723 Tarihli Mektub, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Klavuzu*, I, vesika nr.10. Bu döneme şahit olan anonim bir kaynak, yapılan toplantıda padişahı ve veziri istemediklerini belirten asilerin "...Sultan Ahmed Sultan Mustafa'nın birâderi ve bu vâlidenin oğludur, Sultan Ahmed oğlu Sultan İbrahim'i cülûs ettirelim, Eski Saray'dadır, vâlidesin getirelim anda bi'at edelim.." şeklinde "güft u gû" ettiklerini yazar (*Anonim Osmanlı Tarihi*, haz. A. Özcan, Ankara 2000, s. 238-239).

31 Geniş bilgi için bk. F. Emecen, "İbrahim Han", *DİA*, XXI, 316-317.

zade Selim'in, hanedanı tehdit eden kısırlığı ortadan kaldıracak yaşta tahta çıkacağına ümit edildiğini belirtirken hanedanın geleceği hususunda bazı çarpıcı konulara temas eder. Ona göre hanedanın kesilmesi demek imparatorluğun dağılması anlamına gelir. Kırım hanlarının Osmanlı tahtına vâris olmasına dair hiçbir yasa mevcut değildir, ancak böyle bir durum olursa ulema Kırım hanlarını çağırabilir³². Bu görüşler Baron de Tott'a has olup taammüm etmemiştir, ayrıca gelişen olaylar da onun yazdıklarını doğru çıkarmamıştır. Söz konusu yıllar hanedanın farklı bir anlayışa doğru yönelişinin mebdeini oluşturur. Nizam-ı Cedid'e karşı olanlar ile (Tayyar Paşa olayı) ilgili naklettiğimiz anekdotlar yanında Alemdar vak'ası ve II.Mahmud'un tahta çıkışı sırasında da yine hanedana karşı birtakım yeni arayışların gündeme getirildiğini görmekteyiz. Nitekim III.Selim'in katli ardından iktidarı elinde tutan Alemdar Mustafa Paşa'nın Çatalca'daki çiftliğinde ikamet etmekte olan Tatar Hanı Selim Giray'ı Osmanlı tahtına geçirme düşüncesinde olduğu belirtilmektedir³³. Bunun III.Selim'in katline karşı Alemdar'ın bir tepkisi olduğu muhakkaktır. Fakat II.Mahmud'un reformları ve Yeniçeri Ocağı'na karşı takındığı tavır, hanedanın ilk defa açık olarak yeniçeri gurupları nazarında artık hiçbir öneminin kalmamasına yol açmıştır. Vaktiyle II.Osman'ın ocaklarını tehdidi karşısında, Âl-i Osman'a karşı herhangi bir alternatif düşünmeyen bu zümreler, şimdi tamamıyla Osmanlı hanedanın tasfiyesini alenen dile getirmişlerdi. IV. Mustafa'nın idamı sırasında ocaklıların biraraya gelerek yaptıkları konuşmaları nakleden yazan ve tarihi belirsiz bir rapordaki şu çarpıcı ifadeler bu konuda dikkat çekicidir; *... "ol esnalarda Sultan Mahmud efendimizi de istemeyiz diye feryad edeyorsunuz, kimi padişah edecek idiniz deyu hakir ba'zen sual eder idikde, Esmâ sultan olsun ve bazıları Tatar Han gelsün padişah olsun ve bazıları dahi Molla Hunkâr gelsün padişah olsun ve bazıları her kim olursa olsun padişah bir adam değil mi kim olursa olsun, Allah ocağımıza zeval vermesin de padişah ne imiş dediler"*.³⁴ Bu sözler üzerine rapor sahibinin *..vay câhil pezevenkler vay. Güneş olmayınca zerre kande bulunur, mâzallah*" ifadesi Osmanlı imparatorluk ailesinin değişmezliğinin açık ve o kadar da âmiyâne bir ifâdesidir.

1838 Hünkar İskeleyi toplantısı ve Münchengraetz'de Batılı devletlerin Osmanlı hanedanının geleceğini konuşmaları³⁵, Osmanlı İmparatorluğu'nun batılı devletler nezdindeki yeni konumunun tayinini sağlayan siyasi gelişmelerin bir bakıma habercisi olmuş, hanedanın ve imparatorluğun "Düvel-i Muazzama"nın hassas dengelerine daha kuvvetle bağlandığı ve dolayısıyla hanedanın devamının bu dengeler

32 *Türkler ve Tatarlar Arasında*, trc. Reşat Uzmen, İstanbul 1996, s. 33-34.

33 Jucherau de Saint-Denys, *Revolutions de Constantinople en 1807 et 1808*, Paris 1819, II, 212; Zinkeisen, GOR, VII, 571.

34 Tahsin Öz, "Selim III. Mustafa IV. ve Mahmud II. Zamanlarına Ait Birkaç Vesika", *Tarih Vesikaları*, Ankara 1941, I, 20-29. Ayrıca bu konuşmalar *Câbi Tarihi*'nde de bulunmaktadır. Câbi, "... çok kimseler güft u gü ve ehl-i fesâdin bizlerin sözüümüz olmaz ise Tatar Han neslinden padişah ederiz, Mekke Şerifini ve Konya'dan Molla Hunkâr'ın oğlunu padişah ederiz dedikleri istimâum olunmakta kayd olundu..." (bk. *Câbi Tarihi*, haz. M. Ali Beyhan, İ. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, s. 371).

35 Bk. K. Beydilli, "Hünkar İskeleyi Anlaşması", DİA, XVIII, 489.

içerisinde sürdürülmesinde faydalar mülâhaza edildiği bir siyasi anlayışın yerleşmesine zemin hazırlamış; bu şartlar altında hanedan, Cumhuriyet döneminde tasfiyesine kadar, aradaki çeşitli problemler ve devlet sistemindeki değişmelere, bazı paşaların hanedan kurma (Âl-i Midhad dedikoduları) hulyalarına rağmen bir bakıma batılı devletler sayesinde varlığını koruyabilmiştir.

Bir İktidar Mücadelesinin Anatomisi: Enver Sedat ve Muhalifleri

Hilal Görgün*

The Anatomy of a Power Struggle: Anwar al-Sadat and his Opposition

A group emerged under Gamal Abdel Nasser in Egypt that held important positions in politics, the bureaucracy and military. After the death of Gamal Abdel Nasser on 28 September 1970, this elite circle, who later became known for their closeness to the Soviet Union and who were termed "foci of power" (*marākiz al-quwā*), expressed no opposition to the presidency of Anwar al-Sadat, because they were convinced that they could steer him toward their own political leanings. But, once it became apparent that in his domestic and foreign policies in the then polarized world, Anwar al-Sadat sided with the United States, this group began to form an opposition. Anwar al-Sadat, convinced that it was necessary to eliminate this group in order to advance his own political position, set in motion operations, which were largely completed by May 1971. At first known as a "reform movement" (*al-ḥaraka al-taṣḥih*), this elimination process, which was later termed a "reform revolution" (*al-thawra al-taṣḥih*), was celebrated during his presidency on 15 May with great fanfare. The opposition, calling this program a "counterrevolution" (*al-thawra al-muḍādda*), charged that acts of great injustice had been committed in this era. In any event, the elimination of Anwar al-Sadat's opposition brought about the institution of radical changes in the domestic and foreign policy of Egypt.

Giriş

Mısır'da cumhurbaşkanlığı makamı, anayasal yetkilerin yanı sıra, siyasî kültür ve teamüllerle her türlü kısıtlamanın dışında kalmaktadır. Bu konumuyla Başkan, önemli siyasî kararların ve ideolojik değişikliklerin tek kaynağı olarak görünmekte ve siyasî sistemin bir sembolü değil, beyni konumundadır. Bundan dolayı bugüne kadar her başkan, siyasî sistemin unsurlarını ve onların işleyiş kurallarını neredeyse tek başına belirlemektedir. Ancak bir başkanın hukuken bütün yetkileri elinde tutması, ona bu yetkileri fiilen kullanma imkânını hemen vermez. Özellikle daha

* Dr. Hilal Görgün, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).

önce bu yetkileri kullanan ile halefi arasında ideolojik bazı farklılıklar ve esaslı siyasî tercihler söz konusu ise, alınacak kararların uygulanmasında en önemli engeli önceki başkan döneminden devralınan siyasî elit teşkil etmektedir. Bu elit bürokrasinin işleyişinin kontrolü, kararların ve emirlerin uygulanış sürecinin takibi gibi sistemin işleyişi açısından kilit denebilecek işlevleri üstlenmekte, bunları yerine getirerek başkan ile devletin diğer birimleri arasında köprü oluşturmakta ve böylece başkanın hareket kabiliyetini etkilemektedir. Bu açıdan yeni başkanın, kendi tavrını etkin kılabilmek için, uygun bir elit grup oluşturması gerekmektedir. Bu da yeni başkan ile sefelinin oluşturduğu grup arasında esaslı bir gerilim ortaya çıkarmaktadır. Bundan dolayı yeni başkanın yetkilerini kullanabilmesi, neredeyse seçilmesinden daha önemli bir hale gelmektedir. Abdünnasır, Sedat ve Mübarek kendi dönemlerinde oluşturdukları siyasî elit sayesinde hem muhaliflerini devre dışı bırakmışlar hem de rejim açısından tehlikeli olabilecek toplumsal örgütlenmeleri etkisiz hale getirebilmişlerdir.

Enver Sedat ile sefeli Abdünnasır'ın takip ettikleri iç ve dış siyasetin, birbirinden oldukça farklı olduğu bilinmektedir. Bu farklılığın dünyadaki siyasî gelişmelerle irtibatlı veya bunun bir neticesi olarak benimsenmek zorunda kalınan bir "tercih" mi, yoksa yeni başkanın kendi "siyasi tavrının" bir neticesi olarak mı gerçekleştiği, kesin olarak henüz cevaplandırılmamış sorulardır. Enver Sedat dönemini Abdünnasır döneminden ayıran önemli farklar arasında içerde sosyalist bir tavra sahip olan ve epeyce Sovyet tesirine açık hale gelmiş olan gençlik örgütlerinin ortadan kaldırılarak, buna karşılık Müslüman Kardeşler'in gençlik üzerinde tesir kazanmasına imkân sağlamak; dışarıda Sovyetler Birliği'nden daha çok Amerika ile yakın ilişkiler kurarak buna uygun bir diplomasi yürütmek sayılabilir. Bu farklılıklar, yeni başkanın sahip olduğu yetkilere dayanarak verdiği kararların uygulanması ile ortaya çıkmış değildir. Bu değişikliklerin gerçekleştirilebilmesi daha önceki siyaseti fiilen tayin eden siyasî elitin ikna yoluyla, zorla veya tasfiye edilerek uygun bir ortamın sağlanmasını gerektirmiştir.

Sedat ile muhalifleri arasındaki iktidar mücadelesi ve bunların tasfiye işlemi büyük ölçüde Eylül 1970 – Mayıs 1971 tarihleri arasında vuku bulmuş ve bu tasfiye işlemi Sedat ve taraftarları tarafından 1952 devrimine atıfla önce "el-hareketü't-taşıh" sonra da "eş-şevretü't-taşıh" muhalifleri tarafından da "eş-şevretü'l-muzâdde" olarak adlandırılmıştır. Mısır siyasî hayatının bir nevi geleceğini tayin eden bu gelişmeler çeşitli çalışmalar içinde¹ kısmen ele alınmış olmakla birlikte, Sedat'ın ölümünden sonra bizzat bu hadiselerin merkezinde bulunan kişiler tarafından kaleme alınan hatırat türünden eserler yeterince değerlendirilmemiş görünmektedir. Özellikle Türkçe literatürde konu hiç işlenmemiştir. Bu çalışmada hem söz konusu eksikliği gidermeye hem de ortaya yeni çıkan veriler ışığında konuyu yeniden değerlendirmeye çalışacağız.

1 Mesela Hamied Ansari, *Egypt: The Stalled Society*, Cairo: The American University in Cairo Press, 1987, s. 153-169; Raymond A. Hinnebusch, *Egyptian Politics under Sadat. The Post-Populist Development of an Authoritarian-Modernizing State*, Cambridge 1985, s. 40-46;

Mısır'da bu dönemle ilgili arşivler henüz açılmadığı için makale daha çok hatırat türünden eserlere dayanmaktadır. Bu konuda kaleme alınan eserleri² genel olarak Sedat'ın bizzat kendisi ve müttefikleri tarafından kaleme alınanlar ile muhalifleri tarafından kaleme alınanlar olmak üzere iki grupta toplayabiliriz. Enver Sedat'ın *el-Bahş 'ani'z-zât: Kışşatu hayâtî* (Kahire: el-Mektebu'l-Mısırî el-Hadîs, 1978)³ isimli hatıratı konumuzla ilgili ilk elden bilgiler ihtiva etmektedir. Sedat'a yakınlığıyla tanınan gazetecilerden Musa Sabri'nin kaleme aldığı *es-Sâdât: el-Hakîka ve'l-üstûre* (Kahire: el-Mektebu'l-Mısırî el-Hadîs, 1985) adlı kitapta Sedat'la yapılan röportajlar ve biyografik bilgiler yer almaktadır. Sedat'ın eşi Cihan es-Sadat'ın otobiyografisi de (Jehan Sadat, *Ich bin eine Frau aus Ägypten: Die Autobiographie einer aussergewöhnlichen Frau unserer Zeit*, Bern/München/Wien: Scherz Verlag, 1989)⁴ konumuzu doğrudan ilgilendiren kaynaklardır. Muhalif kanadın kaleme aldığı eserlere geçmeden önce bir konuya açıklık getirmek gerekir: Sedat'ın iktidar mücadelesinde ona yardımcı olan elit tabakadan çok sayıda kişi sonradan onunla anlaşmazlığa düşmüş ve ona muhalefet etmeye başlamıştır. Bunlardan Sedat dönemiyle ilgili hatıralar ve incelemeler yayımlayanlar arasında ünlü gazeteci-yazar ve Nasır döneminin haberleşme bakanlarından Muhammed Hasaneyn Heykel ve Sedat'ın ilk dönemlerinde bakanlık yapan Muhammed Abdüsselam ez-Zeyyât da bulunmaktadır. Heykel, Sedat dönemiyle alakalı olarak çok sayıda eser kaleme almış olmakla birlikte, konumuz açısından en önemli eseri *Harifu'l-gağab*'dir (ilk baskısı 1980'li yılların başı, 10. baskı Beyrut 1990)⁵. Zeyyât'ın ise dönemle alakalı olarak iki eseri bulunmaktadır: Birincisi, *Mısır ilâ eyne? Kırâ'ât ve havâtîr fi'd-düstûri'd-dâ'im 1971* (Kahire: Dâru'l-Müstakbeli'l-Arabî, 1986). İlk baskısı 1980'de yapılan bu kitap Sedat tarafından toplattırılmış ve hakkında soruşturma açılmıştır⁶. İkinci eseri ise *es-Sâdât: el-Kinâ' ve'l-hakîka* (Kahire: el-Ehâlî, 1989) isimli hatıratıdır.

Başından beri muhalif kanatta yer alan siyasetçi ve yazarların eserlerinden bu çalışmada değerlendirilenler ise şunlardır: Ziyâuddin Dâvud, *Mâ ba'de 'Abdinnâsir: Eyyâm ve's-Sâdât* (Kahire: Dâru'l-Mevkîfi'l-Arabî, 1986). Mısır'ın önde gelen solcu yazarlarından olan ve 1977'de kapatılan *e't-Talî'a* dergisinin şef editörü Lutfi el-Hûlî, *Medresetü's-Sâdât es-siyâsiyye ve'l-yesâru'l-Mısırî* (Kahire: el-Ehâlî, 1986)

- 2 Bu olayla ilgili ilk elden kaynaklar muhakkak ki sadece bizim elimize geçenlerle sınırlı değildir. Burada kullanılanların dışında, ismi tespit edilebildiği halde kendisine ulaşılamayan eserler şunlardır: Abdullah İmam, "Alî Sabrî yetezekker. Sîlsilet hıvârât ecrahâ 'Abdullâh İmâm", *Cerîdetu şavti'l-Arab*, Kahire, sayı 1/4, 1/11, 1987/18; Seyyid Mer'î, *Evrâk siyâsiyye*, Kahire: el-Mektebu'l-Mısırî, 1979; General Sadık'ın dönemle ilgili bazı hatıraları için bk. *eş-Şa'b*, 18 Mayıs 1982, 1 Haziran 1982; Mûsâ Sabrî, *Veşâ'ik 15 Mâyû*, Kahire 1977; Memdûh Rıza, *15 Mâyû: eş-Sevre ve'l-müstakbel*, Kahire: Dâru't-Te'âvûn, 1977.
- 3 Eser birçok dile tercüme edilmiştir. Çalışmamızda kullandığımız diğer tercümelemler şunlardır: Anwar al-Sadat, *In Search of Identity: An Autobiography*, New York 1978; Anwar al-Sadat, *Unterwegs zur Gerechtigkeit: Die Geschichte meines Lebens*, München: Wilhelm Goldmann Verlag, 1978.
- 4 Orjinali *A Woman of Egypt*, New York 1987.
- 5 Kitabın farklı tercümelemleri mevcuttur: Mohamed Heikal, *Autumn of Fury*, London 1983; a.m.f., *Sadat: Das Ende eines Pharaos*, Düsseldorf 1984; *Öfkenin Sonbaharı: Bir Firavunun Sonu*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- 6 Bk. *Zeyyât, Mısır ilâ eyne*, s. 8, 12.

isimli eserinde Sedat'ın ilk dönemi hakkındaki hadiseleri solcu bir aydın gözüyle anlatır. Kupti bir solcu yazar olan Gâîf Şükri de *es-Sevretü'l-muzâdde* (Kahire: el-Ehâfî, 1987)⁷ isimli eserinde Sedat'ı ve icraatlarını eleştirel bir bakışla ele alır. 1973'te Mısır'dan ayrılan Şükri, bu eserini yayımladığı zaman (Beyrut 1978) Sedat'ın çeşitli tehditlerine maruz kalmış ve Mısır'a gelerek mahkeme önünde hesap vermesi istenmiştir⁸. Sedat'ın muhaliflerinin sorgulanmaları sırasında onların avukatlığını yapan Kemâl Hâlid el-Muhâmi de *Ricâlü 'Abdinnâşır ve's-Sâdât* (Kahire, ts., 1986 civarında) isimli kitabında müvekkillerinin yargılanmaları süreciyle ilgili bilgiler vermiştir.

Abdünnasır ve Siyasî Elit

Abdünnasır⁹ önceleri darbeci subaylar arasında önder konumunda iken ihtilalden sonraki yeni rejimin istikrar kazanma döneminde gücünü daha da sağlamlaştırdı. Bundan sonra da Mısır içinde ve dışında gelişen hadiseler onu bölgenin karizmatik lideri konumuna yükseltti. Abdünnasır'ın halkın durumunu iyileştirmeye yönelik popüler bir siyaset takip etmesi, işsizliğin yoğun olarak yaşandığı bir ülkede, devletin en büyük işveren olması, onun kısa sürede toplumun idolü haline gelmesini sağladı. Bütün bunlar Abdünnasır'ı iç politikada rakipsiz lider durumuna getirirken, 1967 yenilgisinden sonra iktidarının çok zayıfladığı bir dönemde bile kitlelerin onun peşinden gitmesini mümkün kılmıştır.

Abdünnasır siyasî elite olan ilişkilerini güven esasına dayalı olarak yürütmüş, buna bağlı olarak yüksek makamlara ve siyasî kurumların başına güvendiği ve kendisine sadık olan şahısları tayin etmiştir. Kendisine bağlı bu kişiler vasıtasıyla devletin işleyiş mekanizmasını ve siyasî sistemi kendi kontrolü altında tutabilmiştir. Ancak başkanın etrafındaki bu kişiler, bir taraftan başkana yakınlık konusunda birbirleriyle rekabet ederken, diğer taraftan her biri kendi etki alanını oluşturmuş ve kendilerine bağlı olan kişileri bürokratik makamlara getirmişlerdir. Zamanla bu ilişkiler ağında çeşitli güç odakları oluşarak başkana yakınlık, güç ve rejimin gidişatında etkili olma açısından birbirleriyle yarışa girişmişlerdir. Bu yarışa bürokrasinin hemen her kesimi ve ekonomi sektörü de katılmakla birlikte bazı alanlardaki çatışmalar siyasî gelişmeleri doğrudan etkileyecek hale gelmiştir. Mesela askeriye ile devlet partisi olan Arap Sosyalist Birliği (ASB) arasındaki çekişme, bürokrasi ile ASB arasındaki anlaşmazlıklar bu türdendi. Gücün büyük ölçüde devlet organlarından sadece birinde yoğunlaşması, hassas olan dengeleri bozmak ve başkanın hareket alanını daraltmak için yeterli olabilmekteydi. Abdünnasır bu yüzden iç politikada ço-

7 Sedat'ın ölümünden sonra çeşitli ilavelerle tekrar basıldı. İngilizcesi için bk. Ghali Shoukri, *Egypt: Portrait of A President: Sadat's Road to Jerusalem*, London 1981.

8 Bk. Shoukri, *Egypt*, arka kapak.

9 Abdünnasır dönemi ile ilgili çok sayıda eser mevcuttur. Mesela bk. Robert Stephens, *Nasser: A Political Biography*, London: Allen Lane, 1971; Jean Lacouture, *Nasser: A Biography*, London: Secrets and Warburg, 1973; Büseyne Abdurrahman Tikritî, *Cemâl 'Abdünnâşır: Neşe ve tesavvürü'l fikri'n-Nâşırı*, Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2000; Peter Woodward, *Nasser*, New York: Longman, 1992.

günlükla siyasi elit arasındaki çatışmalara müdahale etmek ve gücün bir merkezde yoğunlaşmasına engel olmak zorunda kalıyordu. Kendi kendine karar alan mekanizmaların oluşmasını engellemek için bazı görevleri sürekli iki veya daha fazla bakan veya makam arasında paylaşıyor, bunları da uzun süre iş başında bırakmıyordu. Kurumların sık sık yeniden gözden geçirilerek düzenlenmesi siyasi hayatın normal gidişatı haline gelmişti¹⁰. Askeriye, istihbarat örgütleri, ASB ve bazı bakanlıklar gibi büyük güç odakları sürekli birbirleriyle dengelenmekle birlikte, Abdünnasır'ın Devrim Meclisi (Meclisü's-Sevre) üyelerinden olan Abdülhakim Amir'in başında bulunduğu askeriye içinde bağımsız denebilecek bir güç odağının oluşmasına engel olamadığı görülmektedir. Amir 1962-67 arasında orduyu tamamen kendi kontrolü altına alarak siyasette etkili rol oynamaya çalıştı. Bu sebeple Mısır'ın Yemen'deki iç savaşa karışması ve büyük bir hezimetle sonuçlanan 1967 İsrail Savaşı'na hazırlıksız girmesinin sorumlusu olarak Amir görüldü.

Mısır'da 1960'lı yılların ilk yarısından itibaren resmi ideoloji haline gelen Nasirizm, yine aynı yılların sonlarında bir krize doğru gitmeye başladı ve 1967 yenilgisiyle birlikte sistem bir çıkmaza girdi. Yenilgiden sorumlu tutulan Abdülhakim Amir'in intihar etmesi, Abdünnasır'ın silahlı kuvvetler içerisindeki güç odaklarını tesirsiz hale getirmesini kolaylaştırmakla birlikte, bu durum yeni bir güç odağının, daha doğrusu sistemin mevcut unsurlarından birisinin, güç odağı olarak yükselmesini ortaya çıkardı. Bu yeni güç odağı, devlet partisi olan ASB'nin ve başındaki siyasilerin hareket alanlarının genişlemesi şeklinde gerçekleşti. Kurumlar arası dengenin rejim ve başkan açısından hayati bir önem taşıdığı Mısır'da, ülkeyi sistem krizinden kurtarmaya çalışan Abdünnasır, hayatının sonlarına doğru kendi oluşturduğu sistem içinde aynı zamanda kendisine karşı oluşmuş olan ASB ile de ihtilaflı bir konuma düşmüştü.

Moskova'ya yakınlığı ile tanınan ASB başkanı Ali Sabri teşkilatı yeniden yapılandırırken orduya alternatif olacak tarzda et-Tali'a (bu örgütle aynı ismi taşıyan bir yayın organı mevcuttur) isimli bir gençlik örgütünü de kurmuştu¹¹. Abdünnasır'a muhalif fikirler taşıyan ve bunu açıkça ifade eden Ali Sabri¹² Abdünnasır'ı endişelendirecek tarzda güçlenmiş ve partide tek adam haline gelmişti. Abdünnasır ASB hakkındaki endişelerini 30 Mart 1968'deki bir beyanında dile getirmiş ve burada ASB'nin kusurlarından bahsetmiş ve tayin üslubunun iyi bir yöntem olmadığını bunun nihayetinde güç odaklarını (*merâkizu'l-kuvâ*) ortaya çıkardığını kendi hedefinin ise açık bir toplum (*muctema' meftûh*) oluşturmak olduğunu söylemiş-

10 Mısır'daki kurumların istikrarsızlığı hakkında bk. Fridemann Büttner, "Political Stability Without Stable Institutions: The Retraditionalization of Egypt's Politic", *Orient*, 20 (1979), s. 53-67; Bassam Tibi, "Schwache Institutionalisierung als politische Dimension der Unterentwicklung- Der Fall Aegypten", *Verfassung und Recht in Übersee*, 13 (1980), s. 3-26.

11 Bu örgüte üye yaklaşık 300 000 genç askerî eğitimden geçirilmişti. Bk. Anouar Abdel-Malek, "The Crisis in Nasser's Egypt", Irene L. Gendzier (ed.), *A Middle East Reader*, New York 1969, s. 143.

12 "Hivâr meftûh ma'a 'Ali Şabrî", *el-Ehrâm*, 22-26 Nisan, 1967. Burada Abdel-Malek, a.g.e., s. 143, dipnot 16.

tir¹³. İleride de bahsedileceği gibi, aslında Abdünnasır'ın son dönemine (1967-1970) Mısır siyasî hayatı için bir "geçiş dönemi" olarak bakabiliriz. Zira Sedat zamanında ekonomik ve siyasî alanda yapılan değişikliklerin çoğunun fikrî temellerinin bu dönemde atıldığı görülür¹⁴. Bu husus, Sedat'ın yaptıklarını, sırf kendi siyasî tercihleri olarak görmeyi engellemekte ve konjonktürün siyasî gidişat açısından tayin edici etkisine işaret etmesi bakımından önemlidir.

Sedat'ın Başkan Seçilmesi Süreci

Abdünnasır 28 Eylül 1970'te arkasında ciddi bir sistem krizi, morali bozulmuş bir toplum ve içinden bölünmüş bir elit tabaka bırakarak vefat etti. Ayrıca Abdünnasır'ın halefinin kim olacağı konusu da henüz açıklığa kavuşmadığından¹⁵ siyasî elit bu konuda fikir ayrılığına düşmüş ve anayasa gereği yönetim boşluğu olmaması için başkanın vekili durumundaki kişinin onun yerine geçmesi gerekmişti. Böylece Enver Sedat da o sırada başkan vekili olması hasebiyle, geçici olarak başkanlık koltuğuna oturdu. Sedat aslında 1960'lı yıllar boyunca çok etkin görevlerde bulunmamakla birlikte, Abdünnasır'ın son zamanlarında çevresinde en çok görülen kişi olmuştur. Abdünnasır 1969 yılında ilk defa kalp krizi geçirdiği zaman Sedat ona vekaleten ASB'nin Yüksek İcra Kurulu Başkanlığı'nı yürüttü. Abdünnasır iyileştikten sonra da Rabat'taki Arap zirvesine gitmeden önce Sedat'ı kendi yerine başkan vekili olarak tayin etti¹⁶. Bütün bunlar o güne kadar siyasî olarak Abdünnasır'ın her söylediğini tasdik ettiği için "evet başkan"¹⁷ lakabını alan Sedat'ın ve ülkenin siyasî geleceğini etkileyerek onun için en önemli makamın kapısını aralamıştır. Abdünnasır'ın 28 Eylül 1970'te ani ölümüyle birlikte tek başkan yardımcısı olan Sedat anayasa gereği asaleten başkanlık koltuğuna oturdu ve 15 Ekim 1970'te başkanlığı bir referandumla onaylandı.

Muhalifleri de dahil olmak üzere, siyasî elitin Sedat'ı başkan adayı olarak göstermesinde o güne kadar kendi kişiliğini öne çıkaran herhangi bir rol üstlenmemiş olmasının, dolayısıyla çevresi tarafından istediklerini yaptırabilecekleri bir kişi olarak

-
- 13 Aliyyüddin Hilâl, "Müşkiletü's-siyâsiyye fi Mısır ve't-tahavvül ilâ te'addüdi'l-aḥzâb", *Tecrûbetü'd-dimokrâtiyye fi Mısır 1970-1981*, neşr. Aliyyüddin Hilâl/Mustafa Kâmil es-Seyyid (ve diğeri), Kahire: Mektebetü Nahdat eş-Şark, 1986, s. 40 vd. Nasır'ın bu fikirleri açıklamasından sonra en yakınında bulunan danışmanı Muhammed Hasaneyn Heykel bu ifadelerin ne anlama geldiğini *el-Ehrâm* gazetesinde açıklamıştır. Ona göre muhalefetin fikrinin dinlenmesi demokrasinin fiilen gerçekleştirilmesi için gereklidir. Açık toplum vatan için yapılan çalışmaların iyi yönlendirilebilmesi, takip edilmesi ve her alandaki neticelerinin iyi bir şekilde ortaya çıkması için zorunlu bir snavdır. Açık toplum tek bir kuvvet için mutlak bir sulta tanımaz, aksine çeşitli kuvvetleri birbirlerini dengeleyecek ve birbirlerini düzelterek şekilde kullanmaya kabiliyetlidir. Bk. Muhammed Hasaneyn Heykel, "el-Muctema'u'l-meftûh", 18 Ekim 1968 tarihli *el-Ehrâm*. Burada A. Hilâl, *Müşkiletü's-siyâsiyye*, s. 41'den alınmıştır.
 - 14 Mark Cooper bunu çeşitli yazılarında dile getirmiştir: "Egyptian State Capitalism in Crisis: Economic Policy and Political Interest, 1967-1971," *IJMES*, 10/4 (1979), s. 481-516; a.m.f., *The Transformation of Egypt: State and State Capitalism in Crisis, 1967-1977*, Baltimore: John Hopkins Press, 1982.
 - 15 Abdünnasır'ın halefi meselesi ile tartışmalar için bk. Gâli Şükri, *eş-Şevretü'l-muzâdde fi Mısır*, Beyrut 1978, s. 31 vd.
 - 16 Sedat, *el-Bahş'ani'z-zât*, s. 255 vd.; Heykel, *Harifu'l-gaçab*, s. 91 vd.
 - 17 Majid Khadduri, *Arab Personalities in Politics*, Washington D.C. 1981, s. 139 vd.;

görmelerinin büyük etkisi olmuştur¹⁸. Diğer yandan Sedat, Abdünnasır'ın siyasetini devam ettireceğinin sinyallerini vermiştir. Mecliste yaptığı teşekkür konuşmasında şunları söylemiştir: "Size Abdünnasır'ın izini takip ederek geldim ve inanıyorum ki beni cumhurbaşkanı adayı olarak göstermeniz, Abdünnasır'ın yolundan gitme isteğinin göstergesidir."¹⁹ Sedat, başkan seçildikten sonra muhalif kanatta yer alan birçok kişiyi yüksek makamlara getirmekle, muhtemelen onların desteğini alabileceğini düşünmüştü. Ancak bundan sonraki gelişmeler yollarının ayrıldığını gösterdi.

İktidar Mücadelesinde Taraflar

Sedat'ın başkan olması ile birlikte meselenin halledilmiş olması gerekirken, aksine asıl iktidar mücadelesi bundan sonra başlamıştır. Mısır'daki siyasi elit bu konuda Sedat'ın muhalifleri ve taraftarları olmak üzere iki ana gruba ayrılmıştı. Bir tarafta sol görüşlü Hür Subaylar ve bunların 1960'lı yıllar boyunca yüksek mevki-lerde bulunan ve etkileri hâlâ devam eden sivil müttefikleri bulunuyordu. Bu grubun başını çeken ASB'nin eski başkanlarından Ali Sabri²⁰, Hür Subaylar'dan ve Sedat'ın başkan yardımcısı olarak tayin edilmiş olmasıyla en güçlü kişi konumdaydı. Bu grup içerisinde ayrıca çoğu Hür Subaylar'dan olan ve siyasi elitin zirvesini oluşturan güçlü isimler bulunmaktaydı: İçişleri Bakanı ve parti şefi Şa'ra'vî Cum'a²¹; Başkanlık Bürosu Şefi Sami Şeref²²; Haberleşme Bakanı Muhammed Faik; parti ileri gelenlerinden Abdülmuhsin Ebünnûr; Siyasi Polis Şefi Ahmed Kâmil; Harb Bakanı

18 Heykel, *Harifu'l-gadab*, s. 99 vd.

19 Konuşma metni için bk. Muhammed Tavitl, *La'ibetü'l-ümem ve's-Sadât*, Kahire 1988, s. 81 vd. Ayrıca ASB Yüksek İcra Kurulu ve Merkez Kurulu'nun Sedat'ı cumhurbaşkanı adayı gösterdiklerine dair takrirlerinin metni için bk. Davud, *Mâ ba'd 'Abdinnâsır*, s. 188-200.

20 1920'de doğan Ali Sabri, Abdünnasır'ın yakın adamlarındandı. 1957-62 yılları arasında Başkanlık İşlerinden Sorumlu Bakan olarak görev yaptı. 1962-64 yılları arasında Başkanlık Konseyi'nin üyesi, 1964-65'te Başbakan, 1965-67'de Başkan Yardımcısı, 1967-68'de Başbakan Vekilliği ve Kanal Bölgesinden Sorumlu Devlet Bakanlığı görevlerinde bulundu. 1969'da Başbakanlığa vekalet etti ve 1970'te de Abdünnasır'ın ölümüne kadar cumhurbaşkanı danışmanlığı yaptı. Sabri bu görevlerinin yanı sıra asıl gücünü ASB'den alıyordu. 1962-65 arasında ASU Yüksek İcra Kurulu üyeliği yaptı. 1965'te ASB Genel Sekreteri olarak tayin edildi. Bu görevini Haziran 67-Ocak 1968 yılları arası haric Eylül 1969'a kadar devam ettirdi. 1970'te Sedat başkan seçildikten sonra Sabri'yi başkan yardımcılığına getirdi. 1971'de Sedat'a komplo kurmaktan yargılandı ve 25 yıl hapse mahkûm edilmesine rağmen 1981 yılında serbest bırakıldı. Hayatı için bk. Joan Wucher King, *Historical Dictionary of Egypt*, Cairo: The American University in Cairo Press, 1989, s. 540-41. Ayrıca bk. Mohamed Heikal, *The Road to Ramadan*, Glasgow: Fontana, 1976, s. 122 vd.

21 1920'de doğan Şa'ra'vî Cum'a, Abdünnasır döneminde yüksek makamlarda bulduktan sonra 1966'da İçişleri Bakanlığı'na tayin edildi. Polis ve gizli polislin önemli bir kısmı onun sorumluluğunda bulunuyordu. Ali Sabri'den sonra bir süre ASB Genel Sekreterliği yaptı. 1971'de yapılan yargılama neticesinde mal varlığına el konularak ömür boyu hapse mahkûm edildi, ancak sağlık nedenleriyle 1976'da serbest bırakıldı. Bk. King, *a.g.e.*, s. 312, ayrıca bk. Heikal, *The Road to Ramadan*, s. 123.

22 1929'da doğan Şeref, Abdünnasır'ın yakın çevresindeki kişilerdendi. 1954'te İçişleri Bakanı, 1961'de Başbakan tayin edildi. Nisan 1970-71 arasında Cumhurbaşkanlığı İşlerinden Sorumlu Devlet Bakanlığı yaptı. 1971'in sonunda yapılan yargılamada uzun süreli hapis cezası almakla birlikte 1981 yazında serbest bırakıldı. Bk. King, *a.g.e.*, s. 563-64, ayrıca bk. Heikal, *The Road to Ramadan*, s. 123 vd.

General Muhammed Fevzi²³ ve diğer bakanlar²⁴. Bu sol grup ASB'nin en yüksek kurulu olan ve 1960'lı yıllarda yetkileri sürekli genişleyen Yüksek İcra Kurulu'nda (el-Lecnetü't-tenfiziyeti'l-ûlyâ) çoğunluğu teşkil etmekteydiler. Abdünnasır zamanında oluşturulan ve anayasal bir kurum olan bu kurul onun tarafından hemen hemen hiç dikkate alınmamıştı. Abdünnasır'ın konumunu bilen kurul, üyeleri de kendilerini geri çekmişler onun kararlarına karışmamışlardı (veya karışmamışlardı). Ancak aynı durum Sedat başkan seçildikten sonra devam etmedi ve kurul üyeleri ülkeyle ilgili kararların kurulda ortaklaşa alınması gerektiğini ileri sürerek kendilerinin de söz sahibi olduklarını göstermeye çalıştılar. Başını yeni başkan Enver Sedat'ın çektiği ikinci gurup ise daha muhafazakâr geniş bir alanı temsil ediyordu. Muhalifleri Enver Sedat'ın başkanlığına onu "zayıf adam" olarak gördükleri için ses çıkarmamışlar, ayrıca istediklerini yaptırabileceklerini sanmışlardı²⁵. Ancak Sedat'a destek olanlar arasında da güçlü isimler mevcuttu: Hür Subaylar'dan Hüseyin Şafii²⁶, eski bakanlardan Seyyid Mer'i,²⁷ devlet adamı ve diplomatlardan Mahmud Fevzi²⁸ gibi ileri gelen siyasetçiler bulunuyordu. Ayrıca Sedat başkan olduktan sonra iktidar mücadelesinde merkezdeki sivil isimlerden Muhammed Hasaneyn Heykel²⁹,

-
- 23 1915 yılında doğan General Muhammed Fevzi 1967'de Abdülhakim Amir'in yerine silahlı kuvvetlerin başına getirildi. 1968-71 arasında Harb Bakanlığı yaptı. 1971 yılındaki yargılamada 15 yıl hapis cezası aldı. 1974 yılında cezası affedildi.
- 24 Arnold Hottinger, "Der Machtkampf in Aegypten nach dem Tode Nassers", *Europa Archiv (Beitraege und Berichte)* 26 (1971), Folge 16, s. 564 vd.
- 25 Heykel, *Harifu'l-gaḍab*, s. 99 vd.
- 26 1918'de dünyaya gelen Şafii, 1952 ihtilalini yapan subaylardan birisidir. Devrim Konseyi üyesi olan Şafii 1954'te kısa süre Harp Bakanlığı yaptıktan sonra aynı yılın sonundan 1958'e kadar Sosyal İşler Bakanı olarak görev yaptı. 1961'de Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin Başkan vekilliğini yaptı. 1961-62'de Evkaf ve Sosyal İşler Bakanı oldu. 1962'de ASB Yüksek İcra Kurulu'nda bulundu. 1964-67 arasında başkan yardımcısı, 1967'den sonra Devrim Mahkemesi Başkanı, 1967-70 arasında başbakan yardımcısı oldu. Abdünnasır'ın ölümünden sonra iki başkan yardımcısından birisi olarak tayin edildi ve bu görevinde 1975 yılına kadar kaldı. King, *a.g.e.*, s. 561-62.
- 27 1913'te dünyaya gelen Mer'i, 1952'den önce de yüksek dereceli görevlerde bulundu. 1952'de Tarım Reformu Yüksek Konseyi'nin başkanlığına getirildi. Bu konseyin bakanlık bünyesine alınmasından sonra 1957'de Tarım Bakanı oldu. Aynı zamanda Tarım Kredileri ve Kooperatifleri Bankası'nın başkanlığına tayin edildi. 1961'de hakkında çıkan yolsuzluk iddialarından sonra Abdünnasır ile arası açıldı. İddiaların ispatlanamaması üzerine 1964 yılında hükümete geri döndü. 1967'de tekrar Tarım Bakanı, 1970'te başbakan yardımcısı oldu. 1971'deki seçimlerde Halk Meclisi'ne girdi. 1972'de ASU Genel Sekreteri oldu. 1973'te cumhurbaşkanı yardımcısı, 1975-78 arasında da Halk Meclisi Başkanlığı görevlerinde bulundu. 1982'de bütün kamu görevlerini bırakarak emekliye ayrıldı. Sonuna kadar Sedat'ın yanından ayrılmadı.
- 28 1900 yılında doğan Muhammed Fevzi Mısır'ın Birleşmiş Milletler'deki ilk daimi temsilcisiydi. 1952 ihtilaline kadar 26 yıl çeşitli diplomatik görevlerde bulundu. Devrimden sonra Dışişleri Bakanlığı'na getirildi. 1962-64 arasında Başkanlık Konseyi'nde görev yaptı. 1965'te dışişlerinden sorumlu başbakan yardımcısı oldu ve bu süre içinde İngiltere ve Suudi Arabistan'la Yemen üzerine görüşmeler yaptı. 1967'de Abdünnasır'ın dışişleri özel danışmanı oldu. 1967-68'de başkan yardımcılığı görevinde bulundu. Abdünnasır'ın ölümünden sonra 1970'de Başbakan, 1972'de başkan yardımcısı ve danışmanı oldu ve 1974 yılında emekliye ayrıldı. Bk. King, *a.g.e.*, s. 291-92.
- 29 1924 yılında dünyaya gelen Heykel, Abdünnasır döneminin ikinci yarısının en etkili gazeteci yazarları arasındaydı. 1952 ihtilalinden önce çeşitli gazete ve dergilerde çalıştı, savaş muhabirliği yaptı. 1953-56 arasında *Âhîr Sâ'a*, 1956-57 *Ahbârü'l-yeum*, 1957-1974 yılları arasında *el-Ehrâm* gazetelerinin editörlüğünü yaptı. Heykel, Abdünnasır'ın yakın çevresindeki bir gazeteci olarak hükümetin politikaları ve ideolojisine yakın yazılar kaleme aldı. 1965'de ASB Basın Bölümü başkanlığına tayin edildi. 1968-74

Muhammed Abdüsselâm ez-Zeyyât³⁰ ve Aziz Sıdkı gibi elit tabakadan Sabri grubuna muhalif diğer güçlü şahısları da yanında buldu. Mahmud Riyaz ve Abdülkadir Hatim gibi önde gelen Hür Subaylar da Sedat'ın başkanlığını meşru görek ses çıkartmadılar.

Bu iki grup arasındaki asıl mücadele Abdünnasır'ın sağlığı sırasında tek bir şahısta toplanan gücün paylaşılması çerçevesinde vuku buldu. Ali Sabri'nin başını çektiği gruptakiler, başkanın, özellikle kendilerinin çoğunlukta olduğu ASB'nin Yüksek İcra Kurulu olmak üzere, diğer güç merkezlerine karşı sorumlu olmasını, ülkeyle ilgili kararların kurulda ortaklaşa alınması gerektiğini ileri sürerek bir nevi meşrûfî bir başkanlık sisteminin işletilmesi gerektiğini savunuyorlardı. Bunlar kendilerini Abdünnasır'ın gerçek mirasçıları olarak görüyorlar ve onun başkan olarak elinde bulundurduğu geniş yetkilere Sedat'ın tek başına sahip olmasına müsaade etmek istemiyorlardı. Ancak Sedat, önemli konularda bu kurullara danışma sözü veriyse de bulunduğu makamın kendisine tanıdığı yetkilerin farkındaydı ve bunları sonuna kadar kullanmaya niyetliydi³¹. Ona göre "Halkın iradesi, güç odaklarından daha güçlüydü".³²

İki grup arasındaki mücadele, gazete sayfalarına da yansımış durumdaydı. Sedat'ın yanında yer alan Heykel, şef editörlüğünü yaptığı *el-Ehrâm*'daki "Abdünnasır efsane değildir."³³ başlıklı bir yazısında, Sabri ve grubunu Abdünnasır'ın gücünü efsaneleştirerek bunu şahsî amaçları doğrultusunda kullanmakla suçladı. Ona göre Nasrizm'in kendi kendini tayin eden yorumculara ihtiyacı olmadığı gibi, Nasrizm doktrini de kimseye özel ayrıcalıklar tanımamaktadır. Muhalif grup ise bu yazıdan sonra ASB Yüksek İcra Kurulu'nda Heykel hakkında soruşturma başlattı.

Aslında bu iki grup arasındaki iktidar mücadelesi Mısır'ı kimin yöneteceğinden ziyade, rejimin takip edeceği yön açısından çok büyük önem arz etmekteydi. Sabri ve grubu, iç politikada ağır sanayileşmeyi, Doğu Bloku ülkelerindekine benzer bir

arasında ASB Merkez Komitesi üyeliğinde bulunan Heykel, Abdünnasır'ın son zamanlarında bakanlık da yaptı. Sedat'ın muhalifleriyle mücadelesinde onun yanında yer almasına rağmen, 1973 yılından itibaren onu eleştirmeye başladı ve nihayet 1974'te bütün görevlerinden ayrıldı. 1970'li yıllar boyunca Sedat'ın muhalifi kaldı ve çok sayıda kitap yayımladı. Eylül 1981'de tutuklanan aydınlar arasında o da bulunuyordu. Sedat'ın aynı yılın Ekim ayında öldürülmesinden sonra yerine geçen Mubarek tarafından serbest bırakıldı ve bundan sonra da yazarlığa devam etti. Bk. King, a.g.e., s. 324-25.

- 30 ez-Zeyyât 1960'lı yıllarda Meclisü'l-ümm'e'de İdari Araştırmalar Müdürü (müdür li-idâreti'l-ebhâş) ve Meclis Genel Sekreterliği görevlerini yerine getirdi. 1969 yılında ASB'nin genel kurulunda raporör olarak görev aldı. Sedat başkan olduktan sonra onu Meclisü'l-ümm'e'den sorumlu bakan (vezîr li-şu'ûni meclisu'l-ümm'e) ve kendisinin siyasî danışmanı olarak tayin etti. 15 Mayıs'tan sonra ASB'nin yeniden teşkiliyle görevlendirildi ve Merkez Konseyi'nin Başmabeyinci'si (emîn evvel li'l-lecneti'l-merkeziyye) olarak 1972 yılında Sedat tarafından azledilinceye kadar görev yaptı. Sedat döneminde onun muhalifi olarak kaldı ve Eylül 1981'de tutuklandı. Temmuz 1987'de vefat etti (Hayatı için bk. Muhammed Abdüsselâm ez-Zeyyât, *es-Sâdât: el-kınâ' ve'l-hakika*, Kaire: el-Ehâlî, 1989, s. 8).

31 Sedat, *el-Bahş 'ani'z-zât*, s. 286 vd.

32 Musa Sabri, *Es-Sâdât: el-hakika ve'l-üstûre*, Kahire: el-Mektebül'l-Mısri el-Hadis, 1985, s. 244.

33 Heykel, "Abdünnasır leyse üstûre", *el-Ehrâm*, 6 Kasım 1970. Alındığı yer: Ansari, *Egypt*, s. 158; Davud, *Mâ ba'd 'Abdinnâsir*, s. 21 vd.

devlet sosyalizmini, partinin (ASB) askeriye ve hükümet gibi diğer bütün güç merkezlerinin üstünde olmasını, toplum üzerinde devletin sıkı bir kontrol mekanizmasının işletilmesini ve polis baskısının gerekliliğini savunuyordu. Dış politikada ise İsrail'le sürekli savaş halini ve Sovyetler Birliği ile sıkı bir diyalog kurulmasını istiyorlardı³⁴. Sedat'ın bu politikaların gözden geçirilmesi gerektiğine dair görüşleri ise bütün çevrelerce biliniyordu. Yakın çevresinde bulunan Muhammed Hasaneyn Heykel ve Mahmud Fevzi de Mısır'ın yalnızlıktan kurtulması için diplomatik açıdan Batı'ya karşı bir açılma başlatması gerektiği fikrini gündeme getiriyorlardı³⁵.

Tasfiye Süreci

Sedat ve muhalifleri arasındaki mücadelede bazı dönüm noktaları mevcuttur. Bunlardan ilki, Sedat'ın başkan seçildikten sonra Mahmud Fevzi'yi başbakan olarak tayin etmesi üzerine kabinenin Fevzi taraftarları ve karşıtları olmak üzere ikiye bölünmesiydi. Kendilerinden birisinin bu koltuğa oturması beklentisi içinde olan sol grup, Fevzi'nin başbakanlığına karşı çıkıyordu. Bunun arkasından Sedat, dış politikayla ilgili kararlar aldı ve Abdünnasır zamanında yapılan ve Eylül sonlarında sona erecek olan ateşkes anlaşmasını savaş taraftarı Ali Sabri grubunun karşı çıkmasına rağmen ülkenin savaşamayacak durumda olmasını gerekçe göstererek Eylül 1970 ve Şubat 1971 olmak üzere iki defa uzattı. Sedat daha sonra muhalifleri tarafından Abdünnasır'ın sosyalist çizgisinden ayrıldığı şeklinde yorumlanan başka adımlar atmaya başladı. 16 Aralık 1970'te aldığı bir kararla devletin özel mülkiyet üzerindeki kontrolünü kaldırdı³⁶. Bu karar özel sektörün gelişmesi ve büyümesine imkân veren yolu açtı ve Sovyetler Birliği tarafından Sedat'ın Batı ile bir anlaşma yoluna gittiği şeklinde yorumlandı. Bu durum Sovyetler'in Mısır'daki adamları konumunda olan Sedat'ın muhaliflerinin ona karşı olan tepkilerinin dozunu artırmalarına neden oldu³⁷.

Sedat'ın şiddetle eleştirildiği başka bir konu da onun İsrail ile barış yapılabileceğini dile getirdiği konuşması oldu. Sedat 4 Şubat 1971'de mecliste İsrail'in Sina Yarımadası'ndan çekilmesi durumunda Süveyş Kanalı'nı tekrar açabileceğini ve ateşkes anlaşmasını da üç ay yerine altı ay uzatabileceğini bildirdi. Konuşmasının en ilginç tarafı da İsrail ile bir barış anlaşması yapabileceğini ve ABD ile diplomatik ilişkileri tekrar düzeltebileceğini açıklamasıydı. Bu açıklama muhalifleri tarafından büyük bir tepkiyle karşılanırken ABD'den büyük destek gördü³⁸. Böyle bir açıklama o güne kadar bir Arap devlet başkanının İsrail ile barış yapabileceğini söylediği ilk açıklama olarak da dikkat çekmekteydi³⁹.

34 Raymond Hinnebusch, *Egyptian Politics under Sadat*, Cambridge 1985, s. 42.

35 Mohamed Heikal, *Sadat*, s. 83 vd; Tavlil, *a.g.e.*, s. 158.

36 es-Sedat, *el-Baḥş'ani'z-zât*, s. 287.

37 Muhaliflerinin bu konudaki tepkileriyle ilgili olarak bk. Ziyaüddin Davud, *Mâ ba'd 'Abdinnâsir*, s. 58 vd. Davud, Sedat muhaliflerinin ilk defa bu karar sonrasında onu başkan seçmekle hata ettiklerini düşündükleri kanaatindeydi.

38 es-Sedat, *el-Baḥş'ani'z-zât*, s. 300 vd.

39 Khadduri, *Arab Personalities*, s. 147.

Sedat ve muhalifleri arasındaki mücadele Mısır, Suriye ve Libya arasında ittifak oluşturma meselesi gündeme geldiğinde doruk noktasına ulaştı. Mısır'daki siyasetçiler Suriye ile yapılan ittifak anlaşmasının sadece 3 yıl devam ederek 1961 yılında sona ermesinden sonra, herhangi bir ülke ile yapılacak olan bu türden ittifak anlaşmalarına tereddütle yaklaşmakla birlikte, ülkenin içinde bulunduğu ekonomik ve siyasî şartlar dış desteği gerektirdiği için bir süreden beri bu üç ülke arasında bir ittifak için alt yapı hazırlıkları, daha doğrusu delegeler arasında görüşmeler yapılmaktaydı. 17 Nisan 1971'de Bingazi'de üç ülke delegasyonları devlet başkanlarının katılımıyla toplandı. Mısır delegasyonunda Sedat'ın yanısıra başkan yardımcıları olan Ali Sabri ve Hüseyin eş-Şafii de bulunmaktaydı. Ali Sabri'nin böyle bir ittifak anlaşmasına şiddetle karşı çıkmasına rağmen Sedat "Arap Cumhuriyetleri Federasyonu" plânını imzaladı ve plânı diğer devlet başkanlarıyla birlikte ilan etti. Plânın yürürlüğe girmesi için devletin çeşitli organlarında da onaylanması gerekiyordu. Bu noktada Sedat bir sürprizle karşılaştı ve plân ASB'nin Yüksek İcra Kurulu'nda reddedildi. Kurulda Sedat, Şafii ve Başbakan Mahmud Fevzi plâna evet derken, Başkan Yardımcısı Ali Sabri, İçişleri Bakanı Şa'ravi Cum'a, Abdülmuhsin Ebün-nür, Parti Başkanı Ziyaüddin Davud ve meclis başkanı Lebib Şükeyr federasyon plânına karşı oy verdiler ve böylece devletin en yüksek organında plân reddedildi. Bunun üzerine Sedat plânın Merkezî Komite'de (*el-lecnetü'l-merkeziyye*) görüşülmesini teklif etti. Meselenin Merkezî Komite'ye intikaliyle tartışmalar daha da şiddetlendi. Nihayet Sedat kendisini önceden kamuoyuna açıklanan federasyon plânında bazı değişikliklere gitmek zorunda hissetti. Bu değişikliklerin en önemlisi kararların önceden belirlendiği gibi üç devlet başkanının oy çoğunluğuyla değil, oy birliğiyle alınması şeklinde oldu. Değişikliğin 29 Nisan'da ilan edilmesinden sonra plân Merkezî Komite'de yapılan oylamada oy birliğiyle kabul edildi⁴⁰.

Sedat'ın federasyon fikrine bu kadar önem vermesi ilk etapta iç politikada kendi gücünü muhaliflerine karşı ispat etmesi şeklinde açıklanabileceği gibi, Muhammed Abdüsselâm ez-Zeyyât konunun dış politika ile ilgili yönünün daha ağır bastığına dikkat çeker. Ona göre o sıralarda İsrail meselesiyle ilgili olarak Amerikan Dış İşleri Bakanı Rogers ile de görüşmeler yapan Sedat, bu görüşmelerde yalnız olmadığını, üç ülke adına konuştuğunu söyleyerek böylece kendisini güçlü göstermek istemiş-tir⁴¹.

Mısır, Suriye ve Libya arasında imzalanan ittifak anlaşması hakkında ortaya çıkan krizle alâkalı olarak hem Sedat⁴² hem de muhalifleri kendi bakış açılarına göre geniş malumat verirler. Sedat'ın muhalifleri fikirlerini, özellikle onun vefatından sonra kaleme aldıkları eserlerinde açıklamışlardır. Zamanın ASB Yüksek İcra Kurulu üyelerinden Ziaüddin Davud⁴³ ve Muhammed Abdüsselâm ez-Zeyyât⁴⁴

40 Sabri, *es-Sâdât*, s. 267 vd.

41 *ez-Zeyyât, es-Sâdât*, s. 120.

42 *es-Sedat, el-Bahş 'ani'z-zâat*, s. 296-305.

43 Ziyaüddin Davud, *Mâ ba'd Abdinnâşır*, s. 62-82.

44 *ez-Zeyyât, es-Sâdât*, s. 115-127.

Sedat'ı devletin kurumlarını yok sayarak veya onların kararlarına itibar etmeksizin tek başına hareket etmekle suçlamışlardır.

Bütün bu çekişmeler sırasında Ali Sabri'nin grubu, önemli kuruluşlarda anah-tar pozisyonlarda buldukları için güçlü olan taraf gibi görünüyordu. Sedat ise sadece başkanlık yetkilerine sahip olmakla birlikte bu makam ona geniş yetkiler veriyordu. Askeriyenin başında kendisine muhalif bir komutan bulunmasına rağmen, Sedat anayasal olarak ordunun, polis ve partinin de başı olduğu için müca-delesinde bu yetkilerini kullanmanın yollarını aradı. Özellikle muhaliflerinin ordu tabanı ile irtibatını kesmek için ikinci derecede yüksek rütbeli subayları kendi tara-fına çekmekte başarılı oldu. Askerî elit açısından Sedat'ın muhafazakâr tavrı, sila-hları zamanında teslim etmeyen Sovyetler Birliği taraftarı muhaliflerinden daha kabul edilebilir görünüyordu. Sedat ordunun yanı sıra, diğer kurumlarda yüksek makamlarda bulunan elit tabakanın da desteğini sağladı. Özellikle İçişleri Bakanlı-ğı'nın istihbarat bölümünün çalışanlarıyla iyi ilişkiler kurmayı başardı ve nihayet bu ilişkilerinin semeresini gördü. İstihbarat örgütünde çalışan düşük rütbeli bir gö-revli Sedat'a kendisine karşı muhalifleri tarafından hazırlanan bir komployu haber veren bir kaseti getirirken⁴⁵, General Muhammed Sadık'ın General Muhammed Fevzi tarafından hazırlanan askerî bir darbeyi kendisine verilen emri yerine getirmeyerek önlediği anlaşılmaktadır⁴⁶.

Muhaliflerini tasfiye etmek için uygun bir zamanı bekleyen Sedat, içeride ken-disine yeteri kadar destek sağladığına kanaat getirdikten sonra dış politikada da bazı girişimlerde bulundu. Önce Sovyet büyükelçisini çağırdı ve ona ülkenin her-hangi bir iktidar mücadelesini kaldıracak durumda olmadığını belirterek Ali Sabri'yi görevden alacağını, bunun kendilerine karşı bir hareket olarak algılanmaması ge-rektiğini, Sovyetlerle iyi ilişkilerin devam edeceğini bildirdi⁴⁷. 1 Mayıs İşçi Bayramı münasebetiyle yaptığı konuşmada Ali Sabri ve adamlarının iktidarın kendilerine Abdünnasır'dan miras kaldığını iddia ettiklerini, böyle bir şeyin ise mümkün olma-

45 es-Sedat, *el-Bahş 'ani'z-zât*, s. 304; Jehan Sadat, *Ich bin eine Frau aus Aegypten*, s. 219; Heikal, *The Road to Ramadan*, s. 132 vd.

46 Sedat'ın muhaliflerinin ona karşı gerçekten de bir komplonun hazırlığı içinde olup olmadığı konusu sağlığı sırasında çok açık bir şekilde gün yüzüne çıkmamıştır. Muhammed Hasaneyn Heykel, Sedat'ın vefatından sonra onun hakkında kaleme aldığı eserinde gerçekten de böyle bir komplonun varlığına dik-kat çeker. Ona göre Sedat sadece Mısır ordusunda hakim olan disiplin sayesinde bu komplodan kurtulabil-miştir. Burada geçtiğine göre 21 Nisan 1971 'de Merkezi Komite'de Sedat'la muhalifleri arasında geçen bir tartışmadan sonra General Muhammed Fevzi kendi el yazısıyla hazırladığı bir emri General Muhammed Sadık'a verir. Burada General Muhammed Sadık'ın ertesi gün için hangi birliklerle birlikte çalışacağı, sila-hlı kuvvetlerin hangi binaları kontrol altına alması gerektiği ve sadece Fevzi, Şa'ra'vi ve Cum'a'ın verdiği emirlerin yerine getirileceği bildirilmektedir. General Sadık, General Fevzi'nin daha önce kendisine el yazı-sıyla yazıp verdiği darbe hazırlığı emirlerini ihtiva eden kağıdı Sedat'ın ölümünün sonuna kadar evinde saklamış bunu mahkemede ortaya çıkarmamıştır (Heikal, *Sadat*, s. 56-57). General Fevzi 1982 yılında bu belge ortaya çıktığında bunun darbeye hazırlık değil, savaş hazırlığı olduğunu söylemişse de Heykel bunun darbe emri olduğunda ısrar eder (bk. a.g.e., dipnot 24). Emrin Arapça metni ve el yazısının fotokopi-si için bk. Heykel, *Harifu'l-gağab*, s. 110-112.

47 es-Sedat, *el-Bahş 'ani'z-zât*, s. 303; ez-Zeyyât, *es-Sadât*, s. 130; Heikal, *The Road to Ramadan*, s. 127 vd.

dığını belirttiği suçlayıcı bir konuşma yaptı ve 2 Mayıs'ta da Ali Sabri'yi bütün görevlerinden azletti. İkinci adım olarak da muhaliflerini ASB içerisindeki pozisyonlarından almak için parti içerisinde en küçük biriminden en yukarıdaki yöneticilere kadar yenilenmesi için seçimlerin yapılmasının kaçınılmaz olduğunu görerek bunu hemen ilan etti.

Sedat'ın muhalifleri, istihbarat başta olmak üzere, emniyet güçleri, istihbarat örgütü ve askeriyenin bir kısmını kontrolleri altında bulundurmalarına rağmen onun kendilerine karşı giriştiği hareketi engelleyememişlerdir. Bunda hiç şüphesiz ki askeriyede ikinci adam konumunda olan General Sadık ve grubunun rolü çok büyüktür. Sedat 14 Mayıs 1971 tarihine kadar muhaliflerini teker teker görevlerinden aldı. En son Şa'ravi Cum'a'nın görevden alınması üzerine buna tepki olarak ona ve grubuna yakın olan bütün bakanlar ve bürokratlar halkı kendi taraflarına alarak ayaklandırabilecekleri umuduyla görevlerinden istifa ettiler, ancak böyle bir şey gerçekleşmedi⁴⁸. Bundan sonraki günlerde Sedat'a muhalif olduğu bilinen askerî ve siyasî elit başta olmak üzere, yüksek makamlardaki bürokratların hepsi tutuklandı. Kurulan özel mahkemede Ali Sabri, Abdülmuhsin Ebunnûr, Şa'ravi Cum'a, General Muhammed Fevzi ve diğer birçok kişi gayrimeşru yollardan zengin olmaktan suçlu bulunurken, Devrim Mahkemesi tarafından da Sedat'a karşı komplo hazırlamaktan suçlu bulundular ve bazıları, ömür boyu olmak üzere, uzun süreli hapis cezaları aldılar. Ancak çoğu Sedat'ın iktidarı döneminde çeşitli gerekçelerle serbest bırakıldı.⁴⁹

Sedat tasfiye işleminin tamamlandığı 14 Mayıs tarihinden bir gün sonrası 15 Mayıs'a "tashiî hareketi" (el-hareketü't-taşiîh), daha sonra ise "tashiî devrimi" (eş-şevretü't-taşiîh) ismini verdi ve iktidarda bulunduğu süre boyunca her yıl bu günü kutladı.

Muhalefet'in Değerlendirmesi: Karşı Devrim

Sedat ve muhalifleri arasındaki iktidar mücadelesi sırasında onun icraatları bazı yayın organlarında, özellikle de Sabri grubunun sözcüsü durumundaki *el-Cumhûriyye*'de çeşitli eleştirilere tabi tutuldu. Bu çevrelerde siyasî elit "biz" ve "karşı güçler" (el-kuvâ'l-muzâdde) şeklinde iki grupta ele alınırken Sedat'ın *el-hareketü't-taşiîh* ve *eş-şevretü't-taşiîh* olarak nitelediği icraatları da Abdünnasır döneminin ruhuna aykırı buldukları için "karşı devrim" (*eş-şevretü'l-muzâdde*) olarak isimlendirilmiştir⁵⁰. Bu yazıda "biz"den kasıt "toplumu refah ve ilerlemeye, ulaştıracak, gerilikten kurtaracak sosyalist değişimin zorunluluğuna inanan ... ile-

48 Jehan Sadat, *Ich bin eine Frau*, s. 221 vd. İstifalar ve Sedat'ın bunlara tepkisi hakkında bk. Sabri, *es-Sâdat*, s. 270 vd.

49 Ansari, *Egypt*, s. 166;

50 *el-Cumhûriyye*, 18 Mart 1971. Gazetenin bu nüshasında Sedat'ın icraatları uzun bir şekilde eleştirilmiştir ve "el-kuvâ'l-muzâdde" ve "eş-şevretü'l-muzâdde" tabirleri kullanılmıştır. Yazının tam metni için bk. Davud, *Mâ ba'd'Abdinnasır*, s. 227-239, ayrıca bk. a.e., s. 184.

rici bütün güçler” olduğu belirtilirken, “karşı güçler” ise “toplumsal ilerlemeye sosyalist değişime karşı ... sömürgecilere yardım edenler” olarak tarif edilmiştir. Makaleye göre karşı güçler “ölümsüz önder”in (ez-za’ım el-ḥâlid) vefatından sonra harekete geçerek devrim karşıtı tavır takınmışlardır. Bunların faaliyetleri arasında şu konular yer alır: Mısır’daki devrimci-ilerici düzenin devrilmesine çalışmak, İsrail’e karşı özgüvenin zayıflatılması, Sovyetler Birliği ve diğer sosyalist devletlerle ilişkilerin bozulması, ABD’nin teknolojik ve sermaye üstünlüğünü öne çıkararak bunun desteğini kazanmaya çalışmak, düşman gücü karşısında ihmalkâr davranmak vs.⁵¹

Sedat’ın muhalefeti tasfiyesinden sonra, ona karşı olan yazarların bir kısmı *es-Sevretü'l-muzâdde* yazarı Gâlî Şukrî gibi Mısır dışına çıkararak eleştirel yazılarını yayımlarken, çoğunlukta olan diğer kısım da Sedat’ın ölümünden sonra yayımladıkları hatırat ve biyografi türünden eserlerinde onun icraatlarını büyük bir tenkide tabi tuttular. Bunlar Sedat’ın muhaliflerini “güç odağı” şeklinde nitelemesini yerinde bulmazlar. Sedat’ın tasfiye hareketinden etkilenen siyasetçilerden birisi olan Ziyauddin Davud’a göre icra kurulu üyeleri ve bakanlar daha sonra “*merâkizu'l-kuvâ*” olarak adlandırılmışlardır⁵². Muhalif yazarlardan Cemal Selim, Sedat’ın birçok kez muhaliflerini kıymakla tehdit ettiğini (seyefrimhu) ve o güne kadar siyasi tarihte “kıymak” (el-ferm) tabirinin bulunmadığını iddia eder. Ona göre “15 Mayıs İnkılâbı” Mısır Halk Meclisi ve demokrasinin kıyımı anlamına gelmektedir ve meclis üyeleri güç odakları oluşturdukları ithamıyla tarihinde benzeri bulunmaz bir şekilde mahkeme önüne çıkarılmışlardır⁵³. Muhaliflere göre 15 Mayıs “devrimi”, Mısır Halk Meclisi’nin mezbahası, başka bir deyimle demokrasinin mezbahasıydı. Sedat’ın muhaliflerinin sorgulanmaları sırasında onların avukatlığını üstlenen Kemal Halid el-Muhami ise mahkemeye çıkanlar, aslında sorgulanmaları gereken konularda değil de “sisteme karşı komplo kurmak”tan (*et-te’âmûr ‘alâ kalbi nizâmi’l-hukm*) sorgulandıklarını, savcının ise bunu “büyük hıyanet” (*el-ḥuyânetü'l-uzmâ*) olarak nitelendirdiğini zikreder⁵⁴.

Sedat Muhaliflerinin Tasfiyesinin Önemli Bazı Neticeleri

Enver Sedat’ın iktidar mücadelesinden bu şekilde zaferle çıkması, Mısır siyasi hayatı için çok önemli sonuçlar doğurdu. Sedat herşeyden önce önemli makamları kendisi için tehdit oluşturan muhaliflerinin elinden alarak kendine bağlı olan kişilere teslim etti ve böylece kendi iktidarını kurmak için ilk adımları atmış oldu. Ülkede karar mercileri böylece Nasırcı sosyalist çizgide olanların elinden alınarak Sedat’a yakınlığıyla tanınan, Batıyla ilişkilerin iyileştirilmesi gerektiğini düşünen bir kadronun eline geçti. Siyasî tabakadaki bu el değiştirmenin etkileri, kendisini kısa ve uzun vadede hem iç hem de dış politikada gösterdi. Bu değişiklikleri kısaca şu şekilde özetleyebiliriz:

51 a.g.e., s. 234 vd.

52 a.g.e., s. 17.

53 Cemal Selim, *Diktatüriyetü's-Sâdât*, Kahire: Mektebet Medbûlî, 1983, s. 7

54 Kemal Halid el-Muhamî, *Ricâl*, s. 10.

1. Tasfiye edilenlerin çoğunluğu Sovyetlere yakınlıkları, hatta onların adamları olarak bilinen kişiler olmaları hasebiyle bunların politikadan uzaklaştırılmaları önce Sedat'ın Sovyetler Birliği'nin Mısır üzerindeki tesirini azaltma veya kaldırma yönündeki bir ilk çabası olarak görülebilir. Üçüncü Dünya ülkelerini aralarında taksim etmiş bulunan ABD ve Sovyetler Birliği, bunlardan birinin bulunmadığı yerde diğerinin bulunduğu örneklerden biri de Mısır olmuş ve Amerika, Sedat döneminde Mısır politikalarında belirleyici rol oynamıştır. Bunun neticesinde de Mısır münferit olarak 1979 yılında İsrail ile barış masasına oturarak diğer Arap ülkeleriyle bu konuda yollarını ayırmıştır.

2. Sedat, güç odaklarının tamamen tasfiye edildiği tarih olan 14 Mayıs 1971'den sadece birkaç gün sonra 20 Mayıs 1971'de daimî bir anayasayı yürürlüğe koymanın vakti geldiğini, bu anayasanın da Mısır'ın adetleri ve inancı ile uygun olması zorunluluğunu ifade etti. Uzun tartışmalardan sonra yeni anayasa 11 Eylül 1971'de yapılan bir referandumda % 99,5 halk desteğiyle kabul edilerek yürürlüğe girdi. Yeni anayasada en dikkat çekici maddelerden ikisi "Şeriat yasamanın ana kaynaklarından birisidir." şeklindeki ikinci madde ile kadın ve erkek arasındaki eşitliği İslâm'ın hükümlerini ihlâl etmedikleri müddetçe kabul kaydının yer aldığı on birinci maddeydi. Bu maddelerin anayasada yer alması neticesinde 70'li yıllar boyunca bu maddenin anayasada yer almasını sağlayan kesimlerce hummalı bir kanunları İslâmlaştırma çabasına girildi. Her ne kadar hazırlanan taslaklardan çok az bir kısmı yürürlüğe girmişse de, Mısır'da esen genel hava sol kesimin aleyhine olmuş, bunlar bile bazı fikirlerini savunabilmek için dine ve dinî motiflere başvurmak durumunda kalmışlardır⁵⁵.

3. Sedat kendisine halktan destek bulabilmek için ilk etapta bir dizi pratik karar aldı. Bunun için siyasî tutukluları serbest bırakan kararı İhvan-ı Müslimin'i de kapsayacak şekilde çıkardı ve bunu telefon dinlemelerinin tasfiyesini sağlayan bir dizi karar takip etti. 1972 yılında 23 numaralı kanunu çıkararak bundan önce devrim düşmanı olarak nitelendirilenlere müsamaha gösterilmesini sağladı.⁵⁶

4. Sedat, Nasır'ın da 1967 yenilgisinden sonra düşünmeye başladığı, ancak gerçekleştiremediği "açık toplum" oluşturma fikrini hayata geçirmek için gerekli cesareti bulabilmiştir. 1974 yılında "Ekim belgesi" (varakat uktüber)⁵⁷ adı altında kamuoyuna sunduğu bu demokratikleşme paketiyle iktisadî ve siyasî hayatta çeşitli düzenlemelere gidildi. Ekonomide açılma (el-infitâh el-iktisâdî) ile özel sermayeye çeşitli imkânlar sağlandı ve siyasetteki açılma (el-infitâh es-siyâsî) hareketi ile de tek parti dönemine son verilerek farklı siyasî partilerin kurulmasına izin verildi (1976).

55 Sedat'ın din politikası için bk. Hilal Görgün, *Die politische Rolle der Azhar in der Sadat Ära*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998, s. 63-70.

56 Hasan Nafî'a, "el-Idâretü's-siyâsiyye li-ezîmmeti't-tahavvül min nizâmi'l-hizbi'l-vâhid ilâ nizâm te'addüdi'l-ahzâb", Aliyyüddin Hilâl (nşr.), *en-Nizâmu's-siyâsî el-Mısrî: et-Tağayyür ve'l-istimrâr. A'mâlu'l-mu'temer es-senevi el-evvel li'l-buhûş es-siyâsiyye*, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1988, s. 35.

57 Belgenin tam metni için bk. *Minberu'l-İslâm*, 32/4 (1974), s. 3-16, 205-216.

5. Askerlerin politikadan uzaklaştırılması süreci ve asker kökenli bakanların sayısı aniden azalmaya başlamıştır. Ekim 1971'de yapılan seçimlerden sonra oluşturulan kabinede, o güne kadar süren uygulamaların aksine, sadece iki asker kökenli bakan yer almıştır⁵⁸.

6. Sol kesim 1970'li yıllar boyunca sürekli darbe almış, ülke siyasetinde söz sahibi olamamıştır. Sedat'ın iktidarı boyunca İslâmî hareketler hızlı bir yükselişe geçmekle beraber, radikal olarak nitelendirilen örgütler sıkı bir takip altına alınmışlardır.

Sedat'ın muhaliflerinin tasfiyesinin neticeleri ve Mısır'ın iç ve dış siyasetindeki değişiklikler sadece yukarıda zikredilen birkaç nokta ile sınırlı değildir. Esasen Sedat'ın on yılı aşkın bir süre, bir suikastle öldürülünceye kadar Cumhurbaşkanlığı Makamı'nda kalabilmesi ve yetkilerini rahatça kullanabilmesi, hatta bazen keyfi denebilecek uygulamalarda bulunabilmesi bu tasfiye işlemi neticesinde gerçekleşmiştir.

Sonuç

Abdünnasır'ın vefatından sonra ortaya çıkan iktidar mücadelesi Mısır'da henüz müesseselere dayalı bir devlet geleneğinin oluşturulmadığını açıkça ortaya koymuştur. 1960'lı yıllarda her ne kadar belli ideolojisi olan bir rejim oluşturulmaya çalışılmışsa da bunun köklü bir gelenek oluşturmadığı, Sedat döneminde uygulamaya konan aksi politikalarından anlaşılmaktadır. Şahıslar arası güvene dayalı çıkar ilişkileri her şeyin önüne geçerek rejim ve sistem etrafında dönen tartışmaların niteliğini belirlemiştir. Abdünnasır'ın oluşturduğu kadro, zamanla çeşitli güç odaklarına dönüşmüş ve sistem müesseseler bazında işlemek yerine, kişilere bağlı hale gelmiştir. Abdünnasır'ın vefatıyla birlikte çeşitli çevreler gerek ideolojik gerekse şahsî nedenlerden dolayı bir iktidar mücadelesine girişmiştir. Sedat konumunu ve kurduğu ilişkiler ağını iyi değerlendirerek kendisine rakip teşkil edecek olan siyasi eliti elimine etmiş ve 1970'li yıllar boyunca ülkenin gidişatında etkili olacak "kendisine bağlı" bir kadro oluşturmuştur. Ancak 1970'li yıllarda oluşturulan yapı, 1960'lı yıllardan çok farklı olmamıştır. Önceleri sosyalist görünenler, iktidara yakın olmalarından dolayı çıkar elde ederken, onların yerini kapitalist sisteme yakın olanlar almıştır. Yeni isimler altında çeşitli müesseseler oluşturulmuşsa da bunlar Batı'daki benzerlerinin üstlendiği fonksiyonları yerine getirmekten uzak kalmıştır. Başkan, anayasa ile sınırsız denebilecek kadar geniş yetkilerle donatılmış ve böylece Sedat iktidara geçerken tenkit ettiği "tek adam" olma durumuna kendisi düşmüştür. Belirli bir görevi yerine getirmesi beklenen müesseseler, gerektiğinde kendisi tarafından göz ardı edilmiş ve istediği kararları çıkarmıştır. Bu durum Sedat sonrası dönemde de fazla değişmeden devam etmiştir.

58 Mark N. Cooper, "The Demilitarization of the Egyptian Cabinet," *IJMES*, 14/2 (1982), s. 216.

Toward an Open Science and Society: Multiplex Relations in Language, Religion and Society –Revisiting Ottoman Culture–

Recep Şentürk*

In this paper I introduce a new concept, "open science," to denote a pluralist and democratic science culture. I claim that an open society requires, on both the local and the global levels, an open science. For science culture plays a significant role in shaping the political cultures which have a direct impact on social relations and human rights. I call for reform of our exclusionist science culture with the aim of better understanding the world, and, at the same time, of promoting a more democratic attitude towards alternative explanations and interpretations. I argue that essentialism and exclusive focus on causal relations should be abandoned not only because they represent only one way of looking at the world, but also because of their negative social implications. Explored are examples of the traditional Islamic social (*fiqh*) and human (*nahw* and *balaghah*) sciences as actualized within the Ottoman milieu. Likewise, it is argued that the example of the medical field, where the legitimacy obtains among parallel traditions originating from different civilizations, can serve as a model for other scientific fields.

Intellectual disagreement may lead to social conflict and the violation of basic human rights, in particular freedom of conscience and expression. Yet, as is argued in this study, this is avoidable by adopting a multiplex approach to language, religion and society. Explored are the examples of the Islamic humanities (e.g. *nahw*

Dr., TDV, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM). The core claim I expand here was briefly presented earlier in a symposium on the Humanities on the Birth of the Third Millennium, jointly organized by Fatih University, Istanbul, and Binghamton University, New York (5-6 June, 2000). I thank the organizer Alparslan Açıkgenç for his feedback. I also thank Şerif Mardin, who gave me the opportunity to discuss my ideas with his research group at Sabancı University, Istanbul. Above all, I am grateful to my friends from the Center for Islamic Research for their comments, in particular, Tahsin Görgün, Şükrü Özen, Adnan Aslan, İlhan Kutluer and Talip Küçükcan.

and *balaghah*) and social sciences (*fiqh*¹) as they were practiced in the Ottoman milieu². References are also made to recent developments in the medical field, which exhibits signs of an open science. My purpose here is to explore the subtle relationship between science culture and pluralism, but not to analyze scientific traditions as such. In other words, it is an attempt in "sociology of rights" as it bears to sociology of science.

I argue that the structure of our science with a unilayered ontology gives rise to the transformation of intellectual and scholarly contests into political conflicts, an unintended consequence that eventually leads to a closed society, oppression, and the violation of human rights, particularly freedom of thought, conscience and expression. The current structure of science does not allow the coexistence of different concepts of science and knowledge as it postulates that there can be only one type of legitimate science and knowledge and therefore variation in the field of science must be rejected as deviance. In a scientific milieu where variation constitutes deviation, the rise and survival of a different type of knowledge results in a power struggle. Thus, an intellectual contest is transformed into political rivalry, which continues until that the system of knowledge with the more powerful advocates excludes the others and sets limits to human knowledge. Yet this is a problem we may overcome by what I call an "open science," a term I have coined to refer to a democratic and pluralist science culture.

Sharing the same premises and concerns in his path-breaking works, Popper warned against the perilous effect of grand theory and historicism on society.³ He urged that we should make, produce and teach science in such a way that it should contribute to democratic ideals and human rights rather than hinder or block them. He labeled historicists and grand theorists, like Plato and Marx, as enemies of open society⁴ due to the political impact of their theories. The basic assumption in Popper's works is that a strong relationship exists between science and political culture.

1 *Fiqh* is the traditional Islamic discipline that specializes on the study of human action ('amal). On *fiqh* see Nicolas P. Aghnides, *An Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography*, (Lahore: Sang-e-meel Publications, 1981 [1969]), 23-169.

2 In the Ottoman context the word "science" is used as a translation of Arabic *al-'ilm* or Turkish *ilim* which indicates both natural ('*ulûm tabi'iyya*) and religious sciences ('*ulûm shar'iyya*).

3 See Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* I-II (New York: Routledge, 1973). Popper states the purpose of his work as follows: "It tries to contribute to our understanding of totalitarianism, and of the significance of the perennial fight against it. It further tries to examine the application of the critical and rational methods of science to the problems of the open society. It analyses the principles of democratic social reconstruction, the principles of what I term 'piecemeal social engineering' in opposition to 'Utopian social engineering'. And it tries to clear away some of the obstacles impeding a rational approach to the problems of social reconstruction" (1-2).

4 See also Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (New York: Routledge, 1991). The relationship between science culture and social life in Popper's perspective is a complicated one. "The course of human history is strongly influenced by the growth of human knowledge" he writes (vi). In this work, he documents how the belief in the unity of scientific method, advocated by what he calls "historicism," is misused to create a closed society. Popper warned that historicist social science is dangerous for a democratic society and struggled against it.

Yet, ironically, the kind of science culture Popper called the enemy of open society is still taught as canonic science in the schools of democratic societies. If Popper was right, then by basing our education on the theories of the enemies of open society, we are doing a disservice to democratic society and culture. Popper advocated that "democratic social construction" should begin with a reconstruction of the culture of science.⁵ Otherwise, if the culture of science is incompatible with our democratic ideals, the project of democracy is destined to fail.

Recently, Wallerstein and his colleagues on the Gulbenkian Commission issued a call to "open" our "social sciences" to the disadvantaged segments of Western and non-Western societies. They offered some solutions to the ethnocentric structure of current social science.⁶ Yet Wallerstein's goal in this particular project appears not at the reform of the science culture as a whole but only at that of the community of social scientists. In his other writings, however, Wallerstein makes explicit the need for social reform to which, as his work suggests, a reform in the culture of the social sciences would significantly contribute.

Popper's exploration of the relationship between the culture of science and social structure has not been pursued in sociology and philosophy of science since his death. Wallerstein cannot be seen as a follower of Popper, because his approach is directed at an entirely different set of concerns. Nor is his critique of the current theoretical structure of science based on Popper's point of departure. Instead, his critique derives from completely different premises. Furthermore, their perspectives on Marxism are clearly incompatible. To my knowledge, sociological works sharing Popper's approach and concerns have yet to appear.⁷ The present study should serve as a modest step in this direction.

Both Popper and Wallerstein accomplished a great service by highlighting the relationship between the structure of scientific and political cultures. Yet, this effort needs to be expanded by exploring the social impact of various constructions of ontology, epistemology and methodology used in science which usually escapes the attention of sociologists. None of these background elements in science, contrary to the words of their advocates, are God-given, natural, essential or universal. Instead, they all represent the achievement of a particular group of intellectuals in

-
- 5 Popper was convinced that democratic reform could be inhibited by a particular culture of social science: "It does so by criticizing those social philosophies which are responsible for the widespread prejudice against the possibilities of democratic reform. The most powerful of these philosophies is one which I have called *historicism*" (2).
 - 6 See, *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, (Immanuel Wallerstein, Chair) (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996).
 - 7 Recently a book by George Soros appeared using the term in the title, yet its approach to the problem of democratic reform is from an economic and political angle and thus represents a different approach to the issue. See George Soros, *Open Society: Reforming Global Capitalism* (London: Little, Brown and Company, 2000). Soros introduces his book as follows: "This is a book of practical philosophy: it offers a conceptual framework that is meant to serve as a guide to action. I have been guided by that framework in both my moneymaking and philanthropic activities, and I believe that it can also apply to society at large: It provides the guiding principles for a global open society" (ix).

constructing an image of the world to be shared by other humans. No theory is sacred or indispensable.

Ancient wisdom was also aware of how intellectual conflicts may lead to political ones. For instance, Rumi warned against dashing against each other like boats on an open sea in the process of searching for truth. He advised how to prevent intellectual contests from serving the cause of social conflict and illustrated the process by a story about a disagreement on the description of the elephant by people in a dark place:

The elephant was in a dark house: some Hindus had brought it for exhibition. In order to see it, many people were going, every one, into that darkness. As seeing it with the eye was impossible, (each one) was feeling it in the dark with the palm of his hand. The hand of one touched its ear: to him it appeared to be like a fan. Since another handled its leg, he said, "I found the elephant's shape to be like a pillar." Another laid his hand on his back: he said, "Truly, this elephant was like a throne." Similarly, whenever any one heard (a description of the elephant), he understood (it only in respect of) the part that he had touched. ... If there had been a candle in each one's hand, the difference would have gone out of their words. The eye of the sense-perception is only the palm of the hand; the palm has not power to reach the whole of him [the elephant]. ... We are dashing against each other, like boats: our eyes are darkened, though we are in the clear water.⁸

Rumi's purpose in telling the above story was to convey the moral of refraining from conflicts caused by differences of ideas. From this story, we can deduce that he emphasized the following ideas as moral principles: there should be room for the advocates of different ideas, because none represents the truth in its totality despite the sincerity of the claims by their advocates. Therefore, those who have ideas should recognize their own limits and the merits of the others. Total knowledge is beyond human reach; we can acquire only a partial knowledge of universe.

Yet, at present, these moral lessons are usually not part of our science culture and education. The formative age of children is characterized by intensive exposure to the science culture in the schools and elsewhere. The children are pressured, intentionally or unintentionally, by their families and teachers to internalize science culture and to use it in their daily life. Yet, the implications for the future social relations and attitudes of the students of a given culture of social science or humanities have yet to be fully explored.

In this connection, Goethe's observation is striking. He described Ottoman science culture in 1827 as involving three stages. In the first stage, the children were taught about the power of God and that no harm could reach them without being predetermined by God. According to Goethe, this belief brought a relaxation to the students' psychology.

8 *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi*, trans. by Reynold A. Nicholson (Lahore: Islamic Book Service, 1989), III, 71-2. For the usage of this story by İbrahim Hakku Erzurumi, to solve the conflict between theologians, natural scientists and astrologists, see his *Ma'rifetnâme*, (Istanbul: Matbaa-i Ahmed Kamil, 1330), 85.

You must have studied the history of the Church like me for fifty years to understand how all things came together. However, it is very interesting how the Mohammedans [Muslims] begin their education. As a foundation in religion, they strengthen their youth first in the conviction that nothing could happen to man except what is previously determined by God the Almighty; so they become ready for their entire life, relaxed and need nothing else.⁹

After inculcation of the Islamic creed, which is founded on faith in God's existence and omnipotence, the next phase of education commences, which involves training in philosophy. During the study of philosophy, Ottoman students were taught to view every commonly accepted truth from a critical perspective, almost approaching skepticism. They learned that one could defend a claim and the opposite of it in an equally convincing manner, using rational arguments.

I will not examine what is true or false, useful or harmful in that teaching. But something from that faith lies in us all, even if we have never been thought that. ... Then the Mohammedans start their lecture in Philosophy with the teaching that nothing exists the opposite of which you cannot claim. They thus train the mind of their youth in such a way that they assign them to find the opposite of a given opinion and to articulate it. Consequently, they gain competence in thinking and articulating.¹⁰

It is true that, through this practice, Ottoman students gained competence in thinking and articulating their thoughts, but more important, they gained respect for alternative ideas and their advocates as they came to realize that ideas and their opposites should be treated equally. Since Goethe was interested only in the intellectual implications of such an education, he did not look at its social implications. But we can observe that Ottoman students were prepared to live and communicate in a diverse or cosmopolitan society that contained numerous ethnic and religious communities, such as Christian (including those of the Armenians, Orthodox and Coptic) and Jewish. Even the Islamic community was diverse, including many different schools (*madhahib*) of theology, such as Sunnis and Shiites and the schools of law such as Hanafis, Shafiis, Malikis and Hanbalis. The intellectual cleavages, however, had not been allowed to lead to social conflicts, of course, with occasional exceptions. If Ottoman science culture had instructed solely that the truth is one, as they did at the first stage of their education, then they would have shown no respect and tolerance for alternative ideas and the communities who adopted them. This should not be seen as nihilism, relativism or skepticism. On the contrary, Ottoman education provided for a certainty of faith, yet without bigotry. Goethe describes how doubt eventually led to certainty in the Ottoman education.

Now, when it was said of every opinion that the opposite might as well be true, there emerges the doubt about which one of them is really true. There is no permanence in doubt, on the contrary it leads the mind to closer exploration and examination, from which the certainty emerges, if they all take place on a perfect manner. The certainty is the goal in which the human being finds

9 Johann Peter Eckermann, *Gespraeche mit Goethe* (Leipzig, 1948) 194-5.

10 *op.cit.*

his inner peace. You see, this teaching is lacking nothing and we, with all our systems, are not ahead of it and that nobody at all can reach beyond it.¹¹

The model of science I have conceptually outlined below for our time may not completely converge with the Ottoman concept of science, we can learn from Ottoman experience, which provided an earlier example of a pluralist society. Ottoman science culture has not yet been explored, which multiplies the difficulties I face.¹² Cosmopolitan Ottoman society extended from the Middle East to the Balkans and from the Caucasus to North Africa. The inhabitants of all these lands lived under Ottoman rule for many centuries in peace and a relatively minimum level of conflict compared to the amount of conflict we have observed in these regions since its collapse. Below, we will see how and to what extent Ottoman science culture contributed to mutual respect and understanding in this wide-ranging and all-embracing social mosaic. While doing this, we should be careful to avoid the error of anachronically comparing the Ottoman system with modern democracies.

I. From Closed to Open Science

Science is variably produced by philosophers, scientists and theorists who adopt different strategies in the process of conceptualization and explanation. And it is consumed by everyone in the world knowingly or unknowingly, directly or indirectly. It influences our lives in many subtle ways. How the scientific culture we consume subtly influences our political culture and social relations is a question yet to be fully explored. This issue is not inconsequential because what follows is a more practical question: "If our science culture is giving us, even unintentionally, a closed mindset, how can we reverse or reform it?" We need to be sensitive to the impact of science culture on political and social relations because, at present, science has already become the common culture and discourse of humanity on the global level through education. We should also explore the possibility of using science education and the spread of science culture, perhaps through indirect and subtle ways, at the service of human rights, democracy and open society.

The first step in this direction is to emphasize that contrary to what its advocates would like us to believe, there is no "universal" structure for science and scientific investigation. Nor is there any "ideal" structure or set of "absolute criteria" for scientific knowledge that all must accept and apply. Although scientific theories are usually presented to the public as natural, essential, universal or God-given, science and scientific methods represent *fallible* results of human efforts and derive their value from the services they provide us. In the *Structure of Science*, Nadel illustrated this as follows:

If the conclusions of science are the products of inquiries conducted in accordance with a definite policy for obtaining and assessing evidence, the rationale

11 *op.cit.*

12 Regarding Ottoman science see the works of Ekmeleddin İhsanoglu. For classical works in the field, see the works of Katip Celebi (e.g., *Kashfu'z-Zunûn*) and Tashköprüzâde (e.g., *Miftahu's-Sa'âda*).

for confidence in those conclusions as warranted must be based on the merits of that policy. It must be admitted that the canons of assessing evidence which define the policy have, at best, been explicitly codified only in part, and operate in the main only as intellectual habits manifested by competent investigators in the conduct of their inquiries. But despite this fact the historical record of what has been achieved by this policy in the way of dependable and systematically ordered knowledge leaves little room for serious doubt concerning the superiority of the policy over alternatives to it.¹³

Yet the current science culture is saturated with contrary notions, which are, implicitly or explicitly, instilled in schools all over the world. Students learn that there is only one scientific fact, which must be shared by everyone. They are not taught that there can be alternative views, contradicting what we have been taught as scientific and true. Students are ignorant of the idea that parallel sciences and notions of truth can be concurrently adopted by different social groups, academic or otherwise. With the purpose of increasing its persuasive power, the present science culture emphatically excludes the possibility of alternative and complementary approaches, let alone the acceptance of the validity or legitimacy of alternative systems of knowledge. Consequently, an unchallengeable authority is attributed to science or a scientific theory and we are all requested to be assent to it. This approach eventually leads to the undisputable conviction, which reflects almost all features of a blind faith, that what we know is the eternal, universal and the only truth.

Is it so? Of course not. No human knowledge is a reflection of truth in its totality; instead scientific knowledge is an open-ended knowledge. It moves in unpredictable directions. There is a paradox here. We should learn and teach not only scientific truth, but its changing character as well. We may become afraid that in the future, potential yet inescapable change may undermine the authority of our theories and science. After all, truth gains authority if it is enduring. But, scientific truth is transient, open to evolution and replacement; it is a truth limited and finite.

Yet, given the ontology, epistemology and methodological premises of the current science, scientists and teachers cannot act otherwise. This exclusionist attitude and closed mindset are an outcome of the structure of the current science, not an outcome of personal bad manners or lack of democratic attitude.

Therefore, the solution lies not in changing personal attitudes but rather the *structure* of science, which unintentionally leads to such an exclusionist, and close-minded approach in its practitioners and consumers towards alternatives.

The solution offered here is an "open science," which is characterized by a (1) multiplex ontology, (2) multiplex epistemology, and (3) methodological pluralism. It is an alternative to the currently popular closed science, which is characterized by a (1) unilayered ontology, (2) unilayered epistemology and (3) methodological monism. As I will explain below, this is an attempt to change the structural features

13 Ernest Nadel, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation* (London: Routledge, 1982) 13.

of our science, so as to forestall the rise of authoritarian attitudes in social and political relations. In other words, it is an attempt to forestall social and political conflicts emerging from intellectual disagreements by reforming the structural features of our science that foster such a result.

From unilayered world to multiplex world

There are different strategies we can adopt in constructing the picture of the world to be used in our intellectual, academic or philosophical inquiries. The currently common strategy consists in constructing a unilayered image of the world and reducing all existing phenomena to this level. This strategy is intellectually faulty and socially perilous. Intellectually, it does not reflect the richness and complexity of the world. Socially, it leads to bias, discrimination and conflicts.

Closed science is based on essentialist metaphysics while open science is based on a relational metaphysics, which is open to alternative and complementary views, including the essentialist perspective. Unilayered ontology constructs a closed world with the aim of reducing all existence to a single layer. It draws boundaries around this layer and excludes or denies other phenomena.

Closed ontology should be rejected not only because of its intellectual imprecision, but also because of its social implications. This proposal should not be understood as defending one type of world view at the expense of the other, but as a suggestion for revision in the structure of the way we construct our image of the world. Briefly put, replacing the current unilayered and exclusionary ontology with a multiplex and open-ended one would better fit the multitude of levels of existence¹⁴. More important, it would forestall social exclusion due to difference in the world views.

The essentialist view searches for unchanging or permanent essences which need to be sifted from a variety of contingencies. From this perspective, the world consists of essences and contingencies and the scholar is the one who can distinguish between them. Likewise, from this perspective, doing science means an exhorted and systematic effort to discover the essence of the subject by unveiling the contingent attributes that envelope it.

The essentialist view focuses exclusively on the subject. The subject "in itself" and "in our perception" constitutes the subject matter of the intellectual activity called science. The essentialist view does not pay attention to the system of which the subject is a part. The entity alone constitutes the subject matter of the inquiry. Such a view provides only a fragmented view of the world with disjointed pieces.

For instance, a human being may be defined from an essentialist perspective as "a speaking animal" if speech is seen as the most essential quality by which a

14 For instance, the tension leading to the exclusion of either side that is caused by the dichotomy between the material and cultural levels in social and human sciences is commonly experienced. The same is true for the physical and spiritual levels in psychology, philosophy and religion.

human being is distinguished from other creatures. An objection may arise to the effect that a human being should be defined as a “thinking animal” on the grounds that “thinking” is the essence of being human. The fact that human beings live in a society is seen as an accidental quality. Social change, from an essentialist perspective, is the change of contingent qualities, not the essences. Essences are characterized by durability and universality.

Essentialist analysis is carried out in two main steps: First, isolation of the subject matter from its environment, and second, its disintegration into its component qualities until the essence stands out among the contingent qualities. The essentialist view sees the world as entities with qualities, some of which are contingent while others are essential. The relations between these entities and the network they constitute is neither a primary nor a secondary concern from this perspective.

By contrast, a purely relational ontology sees the world as interconnected entities. The focus is on the system in which the entity is embedded. Or better put, the entity is contextually analyzed. The distinction between the essential and the accidental qualities is not a concern for the relational ontology because the existence of such a distinction is perceived as debatable or denied. Likewise, the existence of an essence that composes the subject is also found debatable.

Yet, there is nothing compelling us to categorically deny the essentialist approach in order to adopt a relational perspective to the world. The relational approach can be combined with an essentialist approach if they are redefined from an inclusive perspective. One can both analyze the attributes, essential and otherwise, as well as the relations of a subject, for there is no logical necessity to assume that these approaches are mutually exclusive, as we are told by the popular science culture today.

One can argue that the essentialist and the relational approaches can coexist and complement if they are combined in a stratified image of the world and applied simultaneously. For such an inclusive approach we need to operationalize what I term an “open ontology,” which postulates an “open world,” a multiplex structure with multiple layers complementing each other. The presumed mutual exclusion between material and non-material levels, attributes and relations, qualitative and quantitative levels well illustrate the current closed ontological approaches.

Our world view becomes “open” when we discontinue excluding layers and dimensions that are accessible to different perspectives and intellectual communities. On the contrary, if we claim that the only world is the world we see, then our world view becomes “closed” as we draw a mental boundary around the existent and knowable world.

Open ontology is a way to surpass the false dichotomy between the exclusionist idealism and exclusionist materialism. They, rather than mutually excluding each other, represent the two levels of existence. “Matter” and “idea,” constitute the two strata of existence, but they do not exclude the possibility of other strata

beyond them. For instance, God is neither matter nor idea. Both exclusionist materialism and idealism represent two types of closed ontology as they advocate "closed world views" with but a single layer of existence. Closed ontology has long tried to reduce the world into one level. But this effort has proved futile as it does not correspond to the most fundamental human experience.

Looked at from the perspective of its social implications, closed ontology leads to the exclusion of those who see the world differently. The drawn-out conflict between materialism and idealism is just one example. Their advocates have claimed that the materialist or the idealist ontology exhausted all that can exist and all that can be known. Consequently, variation is seen as a deviation. If a closed ontology is officially accepted by a state, then these deviations are corrected by the state power and all possible preventive measures are used to block the rise of alternatives. The experience of the USSR with an exclusionist, materialist world view, which cost millions of human lives, may be recalled here, which clearly demonstrates how a closed ontology nourishes a closed society.

From unilayered to multiplex epistemology

Currently, it is commonly accepted in the learned community that there can legitimately be only one type of scientific knowledge. Philosophers and scientists try to determine the qualities of the scientific knowledge. Once determined, the rest of knowledge should be rejected as academically illegitimate.¹⁵ Such an approach to epistemology creates a closed system of knowledge. We can, however, alternatively, adopt a different approach to epistemology that will allow for different types of knowledge to be treated as equally legitimate.¹⁶ The difference between this view and relativism is that it does not exclude the possibility of ultimate truth; rather, it reminds that different claims on truth should be treated respectfully within their own domain.

This is particularly illustrated by the multiplex view of the world, in which each layer of existence requires a different epistemology and produces a different type of knowledge. A strong connection between the world picture and the epistemology is observable in any major theory of science. A closed epistemology is characterized by a set of ideal and normative criteria to determine whether knowledge is scientific or not. Idealist and materialist epistemologies have mutually exclusive criteria to serve this purpose. A single-level world can be known only through a single strategy to obtain knowledge. In contrast, a multiplex world can be known through a variety of strategies designed to fit the particular needs of each level of existence.

15 An alternative to this essentialist approach to science is the conventionalist approach. It has been adopted by some Muslim scholars like Katip Celebi who define "science" as a set of problems (*masâil*). There are also some contemporary scholars who also adopt a conventionalist approach to science, like Seligman, the editor of the *International Encyclopedia of Social Sciences*. See his "What are the Social Sciences?", vol. 1, pp. 3-7.

16 Here again the purpose is not to analyze epistemological systems but to draw attention to the impact of their structure on the social order.

The age-old tension between the material and the cultural levels constitutes a good example. Materialist ontology accepts the material level alone and tries to reduce culture to it. Idealist ontology, on the other hand, accepts only the cultural level and aims to reduce matter to it. For the former, the way in which we know material nature is also a valid way to know culture. For the latter, the way we know the ideal level should at the same time be used in exploring nature. Both are closed systems on the ontological and epistemological levels.

Yet if we accept both the material and the cultural levels, this will allow us to accept variance in knowing both worlds. Then, it will become possible for us to produce two types of knowledge, one about material nature, the other about culture. A scholar will know how to operate on different levels of existence in the course of philosophical and scientific inquiry.

This approach will produce an open epistemology that would acknowledge the legitimacy of different types of knowledge. Knowledge gains legitimacy if it can find a niche for itself in the universe by adding a new dimension to our world.

Sociologically speaking, closed and open ontological systems have different impacts on social relations. Accepting only one type of legitimate knowledge will lead to excluding intellectual and social communities with different types of knowledge. During the last century, humanity suffered from such an approach. Ideological nation-states, whether fascist or socialist, tried to eliminate different types of knowledge in their societies. Likewise, imperialist states tried to transplant a particular type of knowledge in their colonies to replace the indigenous knowledge, which had traditionally helped those societies to understand the world in a meaningful way.

Open epistemology, however, will bring about tolerance towards different types of knowledge and the intellectual and social groups in possession of these types of knowledge. One type of epistemology will not be considered to be universal. Likewise, there will be different sets of criteria, according to different perspectives, to determine whether a piece of knowledge is scientific or not.

Closed epistemologies lead to conflict in epistemic communities who have no tolerance for difference. Open epistemology allows for the coexistence of different epistemic communities, which forestalls the transformation of scholarly competition to a power struggle and political conflict. Open epistemology has the potential to curb the impact of power on intellectual contests.

From methodological monism to methodological pluralism

A multiplex ontology leads to a multiplex epistemology while both require a methodological diversity. Multiple methods will be needed by different levels of existence and the epistemology consistent with it.

By contrast, a unilayered ontology leads to a methodological monism. It claims that there is and that there can only be one scientific method. Alternative and complementary methods are thus rejected on the grounds of methodological mo-

nism. Scholars who believed in the unity of sciences also advocated a unity of methods. Yet, the subject matter resisted the implementation of identical methods. For instance, the application of the methods of physics has long been debated in the social sciences and humanities. Positivist scholars have argued that the scientific method is universal and applicable on the universal level.

Currently, the methods of explanation and interpretation in the humanities and social sciences provide examples of a closed methodology. Each one claims to be the sole path to scientific knowledge and declares the other illegitimate. Exclusion of the other is required by the assumptions on the ontological and epistemological levels. The exclusion on the ontological and epistemological levels are extended to the methodological level as well.

Consequently, the way to promote methodological diversity or an open methodology is to replace the closed ontology and epistemology with open alternatives. Unless we change the way in which we see the world, the effort to produce and concurrently employ different methods will have no theoretical ground. Say, if we accept that there is only matter, it is impossible to use both explanatory and interpretive methods in the social sciences and humanities.¹⁷ If we want both methods to be concurrently applied, we should acknowledge a two-layer world, material and cultural.¹⁸ Then, we can apply explanation on the material level and interpretation on the cultural level. This would not mean that we refuse to admit the possibility of other layers, either.

Open science sees that it is possible for human beings to operate in parallel universes, knowledge systems and methods that may be endless in number. This is true particularly for the humanities and social sciences. Yet although physics has moved in this direction long ago, the cultural sciences still operate in a simple and single-level world. This is perilous not only for science but also for society.

After this conceptual discussion about the contours of an open science we can now explore historical examples. For this purpose, I will examine the Arabic humanities and Islamic *fiqh* as implemented in the Ottoman milieu to measure the extent of their openness.¹⁹ This will enable us to continue the discussion about actual historical examples. Our purpose in this exercise is restricted to the special concerns of this study and not to a general discussion of the Ottoman humanities and societal sciences.²⁰

17 Theodore Abel illustrated this tension in an excellent manner. See his "The Operation called *verstehen*," in *Theorie und Realitat*, ed. Hans Albert (Tubingen: J.C.B. Mohr, 1964) 177-90.

18 We are also aware that there is a layer called the spiritual. There is no logical necessity to deny it if methods can be developed to analyze it as well.

19 For the social organization of the Ottoman educational structure and intellectuals as a separate class known as the *ulema*, see Madeline C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988).

20 The Ottoman world was stratified, or multiplex; it was believed there was a hierarchy of existence (*marâtib al-wujûd*) and a hierarchy of sciences (*marâtib al-'utûm*), as well as a multiplex truth (*haqîqat*). This is

II. Open Humanities: Revisiting the Auxiliary Sciences ('ulum al-âleh)

In Arabic, the humanities are called the auxiliary or instrumental sciences ('ulum al-âleh) because they were viewed by the *ulema* as tools in the service of *fiqh*. Scholars of *fiqh* debated whether or not humanities was a part of *usûl al-fiqh*. This debate illustrates how the humanities, represented mainly by *nahw* and *balaghah*, are strongly connected to the social and normative science which was represented by *fiqh*, in the Islamic and Ottoman tradition.

The Ottoman legacy²¹ provides an interesting case to explore further the ideas I outlined in theory above. In general, it is possible to view the Ottoman social organization and sciences as a developed extension of the broader Islamic and Arabic legacy. Ottomans managed to successfully establish and maintain a multinational and multicultural state for many centuries in the Balkans and the Middle East by adopting the *millet* system as a legacy of earlier Muslim states. Likewise, they also adopted the earlier Islamic sciences and educational system. Below, I will demonstrate, based on the prevailing approach to the humanities adopted by the Ottomans that the Ottoman humanities education fostered a methodological pluralism, and thus an open science, which can be seen as both a foundation and a reflection of *millet* system in the field of science. Students thus educated were intellectually better equipped to respect alternative views and modes of life.²² I will draw on the

best summarized by Tashkôprîzâde, the author of *Miftâhu's-sa'âda*, who writes in the introduction to his well-known work on the enumeration of the sciences in the Ottoman world: "Know that for things there is existence at four levels: in writing, in speech, in minds and in entities. Each preceding one is a reason for the succeeding one. This is because writing indicates the utterances denoting what is in the minds and which denotes what is an entity. It is manifest that existence as an entity is the real and authentic existence. Existence in the mind is debated as to whether it is real or figurative. However, the first two types are certainly figurative. Then, what follows is that the sciences concerning the first three types of existence are, for sure, auxiliary. Yet the sciences concerning the entities are either practical ('*amali*, 'about action'), which is sought not for itself but for an external purpose or theoretical, which is sought for itself alone. Then they [i.e., sciences] are either derived from religion, which are the religious sciences, or produced by reason alone, which are the philosophical sciences. These are the seven founding principles, each with branches." Ahmad b. Mustafa al-Shahir bi Tashkôprîzâde, *Miftâhu's-Saadah wa Misbahu's-Siyâdah fi Mevzu'âtu'l-'ulûm*, ed. by Kâmil Kâmil Bekri and Abdulwahhab Abunnur, (Cairo: Daru'l-kutub al-haditha, n.d.) I: 74.

- 21 Victoria R. Holbrook observes that, after the fall of the empire, Ottoman legacy in humanities was not claimed by the successor nation-states. "[no] state has instituted Ottoman culture as its past, though Turkey may now be in the process of recuperating it. Each emerging nation constructed a literary institution requisite to the modern state—a literary cannon narrating the national myth, inculcated in school—by rhetorically suppressing parts of Ottoman culture. The Turkish republican case would be unique among them insofar a continuity of identity exists between modern Turkish and Ottoman culture. While Balkan states, for example, could reject Ottoman literature as "foreign" and fit the nationalist discourse of the day, for Turkey to do so required invention of a discourse representing its "own" literature as foreign. Most interesting today, in view of present multiculturalist challenges, would be an understanding of Ottoman literary culture as the sum of practices subsequently broken down along nation-state lines, but the Ottoman has served all its disinheritors as "other," and knowledge of the discursive universe of Ottoman literature consists largely of hypothesis carrying a high degree of polemical charge" (1994: 2).
- 22 The freedoms in Ottoman society should not be anachronically compared with the ones in modern democracies but with the ones in the societies from the same period. The freedoms in Ottoman society lag, not unexpectedly, behind the democratic societies of our time in some aspects, but they were incomparably ahead of the freedoms in other societies of the middle ages.

books most commonly used by Ottoman *madrassa* teachers and students, which is sociologically more significant than the specialized literature on humanities.

For the purpose of supporting my argument, I will demonstrate how the Ottoman humanities in Arabic concurrently applies both causal and interpretive methods. This will show that the language we use possesses both causal and non-causal relations, and that, therefore, it must be analyzed by the concurrent application of different methodological tools. Consequently, understanding the world cannot be exhausted by causal analysis alone and requires the simultaneous application of both causal and non-causal analytical tools.

A relational approach to discourse

I see Ottoman humanities in Arabic²³ as an example of open science for the following reasons. First, its approach is relational but not essentialist. Second, it has a multiplex ontology. Third, it recognizes the existence of both causal and non-causal relations in language. Fourth, it develops and employs at once different methods for the analysis of different levels and types of relations. Below, I will elaborate on these points.

Such scholars writing in Arabic adopted a relational approach to language and recognized various types of relations among the components of a sentence. The most important among these relations are *'amal*, *isnād*, *ta'alluq* and *idâfa* which we will discuss below in greater detail. The subject matter, the text, was perceived as an overlapping network of various types of relations. Each network was analyzed from a different methodological standpoint. I should note that the issues I will touch upon below are more complex than what I will briefly present here. Given my purpose, I will not delve into the details of the linguistic or literary questions. Instead, I will try to highlight the way Ottomans did science and its implications for the broader social structure.

Now we can have a comparative look at some of the relations recognized by humanities in Arabic, more specifically *'amal*, *isnād*, *ta'alluq* and *idâfa*.

'Amal (causation and effect), which literally means work or action, indicates both the interaction between *'âmil* (cause or governing word) and *ma'mûl* (subject or the word which is governed by another one) and the outcome of this relationship. *'Âmil* is used to indicate the cause of the change of reading or pronunciation at the end of a word, which is also called a *ma'mûl*. The changes of pronunciation at the end of words, which are conceived as the result of identifiable causes, are also called *i'râb*. In English, *i'râb* can be defined as the changing pronunciation of

23 A historical note to clarify a possible misunderstanding may be useful at this point. Non-Arabs writing in Arabic were called *mawâlî* scholars by Arabs. Turks, Berbers, Iranians, Indians and others adopted Arabic as the *lingua franca* of the international community of Muslim scholars and contributed to the Arabic humanities. Ottoman Turkish scholars also adopted this tradition until the demise of the *madrassa* system and authored works on the humanities in Arabic.

the case endings, vowel points or vowel sounds. In Turkish, they are called *harekeler*, plural of *hareke*, which literally means action or movement²⁴. It is generally accepted that every action or movement in nature requires a cause. Language is also treated the same way. ‘*Amal*, which is attributed to an ‘*âmil*, is seen as the cause of *i’râb*²⁵. *I’râb* is a characteristic of Semitic languages and does not exist in other languages. Consequently, it may be challenging for those who are not familiar with the Semitic languages to conceptualize *i’râb*. A concrete example may be useful to illustrate it: There are three ways the ending for the word *Zayd* can be pronounced; it can be *Zayd^{un}*, *Zayd^{an}* or *Zaydⁱⁿ* depending on its place in the sentence, which gives rise to the question of why these changes occur.

The changes in *i’râb* are explained as an outcome of the relationship between ‘*âmil* and *ma’mûl*. The 16th century Ottoman scholar Birgivi (d. 981/1573) in his famous grammar books *al-’awâmil* and *Izhâr*, which served as the standard text books in the Ottoman madrasa system, enumerated them for beginners as totaling one hundred, 60 of which are ‘*âmil*, 30 of which are *ma’mûl* and 10 of which are different types of *i’râb*. Without the connection of ‘*amal*, each word remains as a separate entity, a *mufrad*, while ‘*amal* connects the separate entities and produces the sentence.

Isnâd is used to explain the construction of a relationship between two major parts of the sentence: the subject and the predicate or the *musnad ilayh* and the *musnad*. *Isnâd* is a tool employed in the analysis of how different individual meanings (*mufradât*) are linked to each other to produce a new more complicated (*murakkab*) meaning.

Ta’alluq is another major type of relationship in the text, though less central than ‘*amal* and *isnâd*. *Ta’alluq* literally means ‘connection’. As a term, it indicates the relationship of a transitive verb to the subject, *muta’allaq* (plural, *muta’allaqât*). A transitive verb may have more than one *mutaallaq* which is characteristic of the transitive verb and is not the same as *isnâd*. Briefly put, *ta’alluq* is used to show the relationship of a transitive verb to its object (*maf’ûl*) or objects.

The *idafa*, on the other hand, is used to indicate the dyadic relationship between two nouns that constitute a genitive, or possessive, case. One is called *mudâf* while the other is called *mudâf ilayh*.

To reiterate, ‘*amal*, *isnâd*, *taalluq* and *idafa* are the four major types of relations which have been constructed and employed by Arabic linguists and humanists, who perceived the sentence and the text as a network of networks. Here the focus will be exclusively on the two most commonly used relationship, ‘*amal* and *isnâd*, which will be sufficient for the purpose of the present study.

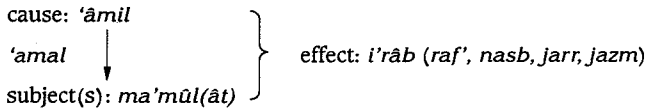
24 *I’râb* or *hareke* is translated to English as ‘vowel point’ while *harekelemek* is translated as ‘vowelization’.
25 The term ‘*amal*, like the term action, indicates both the process and the outcome. The latter is also called *i’râb*.

Causality is a long-debated issue among humanists. Some scholars have drawn attention to the role of the speaker and argued that the real cause was the speaker himself. For instance, according to Radiy, commentator on *al-Kāfiya* for Ibn al-Hajib, the cause is the speaker and *'awâmil* are merely tools of the speaker; yet the scholars of syntax treated them as if they were the causes of the meanings and their signs. Consequently the tools had been called causes²⁶. However, Birgivi writes that *'âmil* commands a change of ending on the word by means of the occurrence of different meanings on the word such as *fa'iliyyah* and *maf'uiliyyah*. From this perspective, *'âmil* is not an independent actor; it requires the agency of meaning. By such a conceptualization, Birgivi attempted to integrate the levels of utterances and meanings.

'Amal: analysis of the structure of causal relations

The concept of *'amal* is a methodological tool used to detect and analyze the structure of causal relations in the sentence. It is used to answer the question of why words have different endings. The changes are causally attributed to the configuration of relations of the word under investigation. From this perspective, its position in the structure of the sentence, but not an inner cause emanating from the word itself, determines the ending of the word.

Figure 1: 'Amal and the Structure of Causal Relations



As defined by Ibn al-Hajib "*'âmil* is that with which the meaning requiring *i'râb* manifests itself."²⁷ The number of *'awâmil* (causes) are empirically and inductively determined. Likewise the *'amal* (effects) they produce are also empirically determined. *'Amal* may be thought to be universal, but there are restrictions on it. A particular cause does not always produce the same effect because the qualities of *ma'mûl* also plays a role in the outcome. The causality is not unidirectional, rather there are constraints imposed on it by *ma'mûl*. Both *'âmil* and *ma'mûl* logically require and depend on each other.

The word (mufrad) on its own is not given an *i'râb*. A word can have *i'râb* only after becoming part of a complex system (*murakkab*), that is a sentence. Such a word is called *mu'rab*. There are words that resist change. They are termed *mabni*.

26 Radiyyüddin N. M. Radi el-Esterabadi, *Şerhü'r-Radi' alâ al-Kâfiya*, (Tahran: Müassatü's-Sadiq, 1978/1398), I, 82.

27 Ibn al-Hajib, *Kâfiya*, (Istanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1986), 4. See also Nuraddin Abdurrahman al-Jami, *el-Fawâid al-Diyâiyya Sharh Kâfiyat-i Ibn Hajib* (ed. Usama Taha al-Rifâi) (Istanbul: Daru'l-Kitab al-Islami, n.d.), 37.

l'rāb is a primary characteristic of nouns. Verbs are, as a rule, *mabni*. Yet the present tense (*fi'l mudari*) also behaves as a *mu'rab* because it resembles a noun in several aspects.

The rule about *mu'rab*, which is the word in a sentence, is to change the endings or vowel points, verbally or nonverbally (*taqdiran*, 'virtually'), in accordance with the changes in 'awāmil, be they visible or invisible causes. This demonstrates that both causes and effects should be searched on two levels: first, on the visible level of utterance (*lafzī*) and second, on the invisible or virtual level (*ma'navī*). The causes and effects that belong to the second category are latent, however, their existence is felt through their impact on the visible level.

l'rāb is the change at the end of the word which indicates the succeeding meaning. It is a sign through which 'amal becomes manifest; otherwise 'amal is considered to remain hidden from the eyes. *l'rāb* (vowel point) has four kinds: *raf'* (the ending 'u' marked by the vowel point *damma*), *nasb* (the ending 'a' marked with the vowel point *fatha*), *jarr* (the ending 'i' marked with the vowel point *kasra*) and *jazm* (the ending without a vowel which is marked by the vowel point *sukūn*). For instance, *raf'* is the sign of being *fa'il*, *nasb* is the sign of being *maf'ul* while *jarr* is the sign of the possessive case (*idāfah*).

From the perspective of the structure of causal relations, there are two types of sentences: verbal (*al-jumla al-fi'liyyah*) and nominal (*al-jumla al-ismiyya*). There is a structural difference between nominal and verbal sentences from the perspective of the relations on the level of 'amal. The verbal sentence begins with a verb, which is also the 'āmil in the sentence, and may have more than one *ma'mūl*. The nominal sentence begins with a noun and is constituted by two elements, *mubtada* (subject of a clause; literally, 'the prime word' with which the sentence begins) and *khobar* (predicate; literally 'knews' or 'information'). In the nominal sentence, neither one of the words is 'āmil. Instead, an invisible 'āmil latently operates on them and makes their endings *raf'* (the ending 'u').

Example 1	Qāma	Zayd^{un}
	(verb)	(actor)
	'āmil	ma'mūl
	fi'l	fā'il

The following examples will be helpful to illustrate the causal analysis of the sentences. First, I will demonstrate how grammarians of Arabic analyze causal relations in verbal sentences using three examples. Next, I will demonstrate how they analyze the causal relations in nominal sentences with two examples.

This is a verbal sentence because it begins with the verb *qāma*. The meaning of the sentence is "Zayd stood up." The verb *qāma* is an 'āmil and acts on *Zayd*, which is a noun, and causes it to be *marfū'*. The mark of *raf'* is the *damma* (the 'u' ending) at the end. This is the simplest form of a verbal sentence.

Here is another verbal sentence. Yet this time the verb is transitive and acts on two *ma'muls*, one is called *fâ'il* (literally, 'the actor') while the other is called *maf'ul* (the object).

Example 2	'Alima	Zayd ^{un}	al-mas'alat ^a
	(verb)	(actor)	(object)
	'âmil	ma'mûl1	ma'mûl 2
	fi'l	fâil	maf'ûl

The meaning of the sentence is "Zayd knew the matter". 'Alima is a transitive verb that changed the ending of Zayd to Zayd^{un}, because it is the *fâ'il*. It also changed the ending of *al-Mas'alah* to *al-Mas'alat^a* because it is the *maf'ûl* in the sentence.

Here is yet another example where one cause acts on three subjects and brings about three results.

Example 3	Hasiba	Zayd ^{un}	Amr ^{an}	Fadil ^{an}
	(verb)	(actor)	(object 1)	(object 2)
	'âmil	ma'mûl1	ma'mûl 2	ma'mûl 3
	fi'l	fâil	maf'ûl 1	maf'ûl 2

The meaning of the sentence is "Zayd thought that 'Amr was Fadil." *Hasiba* is a transitive verb with two objects. As an 'âmil, it caused the pronunciation of Zayd to be Zayd^{un}, because Zayd is the actor in the sentence. *Hasiba* also caused the word 'Amr to be pronounced as 'Amr^{an} because it is the *maf'ûl*. Same is true for *Fâdil*, the second *maf'ûl*, which is also pronounced as *Fadil^{an}*.

So far we have examined the basic structure of verbal sentence. Now I'll present the structure of nominal sentence. Nominal sentence is called so because normally it begins with a noun. It has two parts: *mubtada* and *khavar*. The ending (*i'râb*) of them is *raf'* (the 'u' ending).

Here is an example of a simple nominal sentence.

Example 4	Zayd ^{un}	Âlim ^{un}
	(prime noun)	(news as one word)
	<i>mubtada</i>	<i>khavar</i>
	invisible 'âmil	invisible 'âmil
	ma'mûl	ma'mûl

The meaning of the sentence is "Zayd is a scholar". Zayd is pronounced as Zayd^{un} because it is the *mubtada*. What caused this change is an invisible cause ('âmil *ma'navî*). 'Âlim is also pronounced as 'âlim^{un} because another invisible 'âmil caused it so. In this example the *khavar* is a single word.

Example 5	Zayd ^{un}	yu'allim ^u	dars ^{an}	tullâb ^{ahu}
	(prime noun)	<i>Fi'l</i> (Latent Fâ'il)	<i>Maf'ul 1</i>	<i>Maf'ul 2</i>
	<i>mûbtada</i>	(news as sentence– khavar ka jumla)		
	invisible 'âmil	invisible 'âmil		
	<i>ma'mûl</i>	<i>ma'mûl</i>		

Yet nominal sentences are not always so simple. Here is a more complex example in which the element of *khavar* is a sub-sentence. The sub-sentence that occupies the place of *khavar* is in fact a verbal sentence.

The meaning is “Zayd is teaching a lesson to his students”. *Zayd* is *mubtada*, thus it is pronounced as *Zayd^{un}*. The *khavar*, the second element in the nominal sentence, is not a word this time, instead it is a sentence, a verbal sentence. Consequently, we need to analyze the internal connections of *khavar* as well. The sentence as a whole is the *ma'mûl* of the invisible cause. The outcome of the invisible 'âmil is also invisible; it is not on the level of utterance but it is a virtual one (*taqdiri*).

My purpose in the above summary is not to analyze the grammatical structure of sentences in Arabic. Rather I intend to illustrate how a causal analysis is carried on to demonstrate the reasons why the endings of words are pronounced differently. What is important for our purpose at the moment is to note how causal relations are defined, detected and operationalized during the analysis.

Ottoman humanities went beyond the level of causal analysis and used interpretive methods. They did not view them as mutually exclusive as is the case in the closed humanities in our time. Now we can have a look at how interpretive methods were also used by Ottoman humanists.

Isnâd: analysis of the structure of hermeneutic relations

Isnâd is an analytical tool used to investigate the structure of hermeneutic relations in the sentence and the text. It is used to answer of how a complex meaning is variably constructed by solitary meanings. It also helps answer the question of why the same utterances have different meanings on different occasions and settings. The answer is a relational one because the meaning of speech is attributed to the constellation of its (1) internal relations, (2) external relations with other speeches, and (3) the social context. External relations with the larger discourse and social setting is called *al-hâl*, which has the power of shaping the talk. Taftazani, the commentator of *Talkhis al-Miftah li al-Qazwini*, defines *al-hâl*, in his work titled *Mukhtasar al-Ma'âni*, as the “entire speech” (*al-kalam al-kullî*)²⁸ which may be translated as ‘discourse’. The context may normatively require a certain type of speech (*muqtaza al-hâl*) but it does not determine it. Speakers customarily act in

28 Taftazani, *Mukhtasar al-Ma'âni 'alâ Talkhis al-Miftah* (Qum: Daru'l-Fikr, 1411), 27.

accordance with the requirements of the situation, but they have the choice of deviating from it for exterior reasons. The *isnâd* approach is structural but not deterministic as it does not completely strip the power of choice from the speaker.

From the perspective of *isnâd*, which primarily operates on the level of meaning, there is only one type of sentence, and any distinction made between nominal and verbal sentences is disregarded. There is only one structure, and this is constituted by *musnad* ('predicate') and the *musnad ilayh* ('subject'). I will use the same examples as above to demonstrate the contrast between the perspectives of *isnâd* and *âmal*.

Here is a simple example. It is a verbal sentence, but this aspect is no longer significant at the level of *isnâd*. What is important now is to determine the *musnad* (predicate) and the *musnad ilayh* (the subject) and their relationship.

Example 1	Qama	Zayd^{un}
	(predicate)	(subject)
	<i>musnad</i>	<i>musnad ilayh</i>

Qama is the *musnad* (predicate), *Zayd^{un}* is the *musnad ilayh* (subject). The meaning of *qama* is attributed to *Zayd*, thus we are informed that *Zayd* stood up.

Here is a more extended sentence. This time there are three words in the sentence. Yet we know that *isnâd* connects only two words. The concept of *ta'alluq* is introduced at this point to also explain the link of the third word to the network of relations in the sentence.

Example 2	'Alima	Zayd^{un}	al-mas'alat^a
	(predicate)	(subject)	(object)
	<i>musnad</i>	<i>musnad ilayh</i>	<i>muta'allaq of the verb</i>

The verb *'alima* is the *musnad*, *Zayd^{un}* is the *musnad ilayh* while *al-mas'alata* is a *muta'allaq of 'alima*. Therefore, the relationship of the verb *'alima* with *Zayd^{un}* is not the same as its relationship to *al-mas'alata*.

The number of *muta'allaqât* may be multiplied as illustrated by the following sentence.

Example 3	Hasiba	Zayd^{un}	Amr^{an}	Fadil^{an}
	(verb)	(subject)	(object 1)	(object 2)
	<i>musnad</i>	<i>musnad ilayh</i>	<i>muta'allaq 1</i>	<i>muta'allaq 2</i>

Now we can examine how *isnâd* is operationalized in nominal sentences.

Example 4	Zayd^{un}	âlim^{un}
	(subject)	(predicate)
	<i>musnad</i>	<i>musnad ilayh</i>

The fact that a nominal sentence begins with a noun is not important from the perspective of *isnād* because, as far as the structure of interpretive relations is concerned, there is no difference between the nominal and verbal sentences. There is again *musnad* and *musnad ilayh*. In the preceding example *Zayd* is the subject while *alim^{un}* is the predicate.

Here is a more complicated example in which the *musnad* is not a single verb or a noun but a complete sentence.

Example 5	Zayd^{un}	yu'allim^u	dars^{an}	tullāb^ahu
	<i>musnad ilayh</i>	<i>musnad</i>	<i>muta'allaq 1</i>	<i>muta'allaq 2</i>

Zayd^{un} is the *musnad ilayh* while *yu'allim^u dars^{an} tullāb^ahu* as a sentence is the *musnad*. The *yu'allim^u* has two *muta'allaqs*: *dars^{an}* and *tullāb^ahu*. In this example, the predicate is a sentence which is attributed to a subject, the proper noun *Zayd*.

Speech (*kalām*) is, according to Ibn al-Hajib, "two words with *isnād*," which is impossible unless there are two nouns or a verb and a noun because *isnād* must be related to a noun²⁹.

I have thus far described the hermeneutic methods simultaneously used by the Ottoman humanists. At this juncture, the question rises as to how they connected the two levels of analysis, namely the causal and interpretive. Below, I will briefly answer this question.

The relationship between causal and interpretive structures

Isnād and *'amal* are two types of relationship between *mufradāt* (solitary words) which serve as the building blocks in the complex (*murakkab*) structure of speech, *kalām*, and thus need to be connected to each other. It should also be noted once again that these elements are not always visible. *'Amal* belongs to the level of utterance while *isnād* belongs to the level of meaning. The former establishes the connections among the elements of the speech at the level of utterances while the second does so at the level of meanings. By doing so, the two levels of existence are taken into account.

Arabic scholars did not reduce *'amal* and *isnād* to each other, rather they kept them separate. Occasionally, two words may at once be linked through the *'amal* and *isnād* relationship. This should be seen as merely a coincidence and not mislead us into thinking that they are the same. Usually, they do not converge. For instance, *harf al-jar* and *majrūr*, the *mudāf* and *mudāf ilayh*, the verb and its *maf'ūl* are not linked through *isnād*.

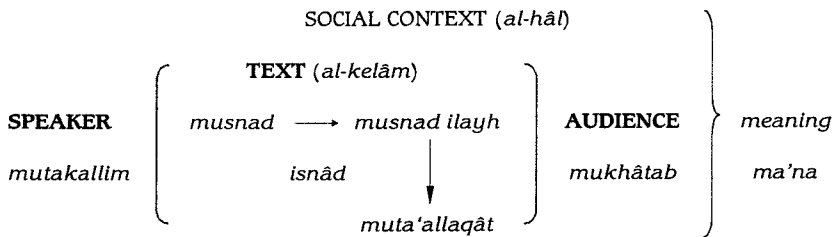
29 Ibn al-Hajib, *al-Kāfiya*, p. 1. Molla Jāmi, *al-Fawā'id*, p. 15-18.

This creates the problem of defining the terms of relationship between *'amal* and *isnâd*. Is one the cause of the other? Or is there no relationship between them? This issue is related to the question of how the levels of utterances and meanings are connected. As I noted earlier, Birgivi defined the changes in the utterance as an indication of the occurrence of different meanings. This is one possible answer to demonstrate how the levels of utterance and meaning are connected. Due to the space problem, I cannot present other perspectives on this issue.

The meaning charged to *isnâd* derives from the interaction of these two levels. The complex (*murakkab*) meaning is an outcome of interaction between three levels: utterances (*alfâz*), solitary (*mufrad*) meanings and social context (*al-hâl*). Consequently, a level of existence and analysis is not completely independent; instead there is a sophisticated structure of relations between the two structures from different levels which creates a meta-structure.

From this perspective, the speech is a meta-structure or a network of networks produced by the interaction of the substructures at the levels of utterance and meaning. Therefore the structure of the speech can only be understood by taking them into account in interaction with each other.

Figure 2: Isnâd and the structure of interpretive relations



The level of meaning is further elaborated by al-Jurjani to two levels, the meaning and the 'meaning of the meaning' (*ma'na al-ma'na*). The former level consists of the surface meaning of speech while the latter indicates the figurative and the metaphorical meaning of it. In one of his examples, al-Jurjani uses the clause "she is a woman who sleeps in the morning" (*naûm al-duhâ*). The surface meaning is understood and true but it is not completely what is meant by this sentence. We need to look for the meaning of the meaning. The sentence means, on the metaphorical level, that "she is so affluent that she has someone else to take care of her needs."³⁰

30 Abdulqahir al-Jurjani, *Kitâb Delâil al-I'jâz*, (ed. Mahmud Muhammad Shakir) (Cairo: Matbaa al-Madani, 1412/1992), 262.

Now that I have demonstrated how Ottoman humanities operated on the causal and interpretive levels, we can switch to the second case, which I will examine from the perspective of "open science." *Fiqh* is the societal science of the Ottomans for which the humanities we have been analyzing so far is considered to be a tool.

III. Open Social-Normative Science: Revisiting *fiqh*

Fiqh is the science developed by Muslims to analyze action (*'amal*) in general and in particular what pertains to one's rights and obligations in social relations. "One's knowledge concerning one's rights and obligations bearing on action" is the most commonly used definition of *fiqh*³¹. This definition is attributed to Abu Hanifa, the founder of the Hanafi school of law. It is based on the purpose (to obtain knowledge about one's rights and responsibilities) and the subject matter of science (actions or social relations involving rights and responsibilities). Yet, there is another commonly known definition of *fiqh*, attributed to al-Shafii, the founder of the Shafii school of law. It states that *fiqh* is the extrapolation of judgments based on proofs.³²

In *fiqh*, action is composed of two levels: the observable level which is termed *zāhir*, and the unobservable level which is called *bātin*. A general rule states that "actions involve intent."³³ This commonly cited rule is derived from a well-known saying of the Prophet Muhammad, related by al-Bukhari in his collection of reputedly authentic words, *Sahih al-Bukhari*, viz. that "actions are judged by intentions. Thus, everyone gets what he intends."³⁴ Consequently, *fiqh* also has two levels: external *fiqh* dealing with the objective aspect of action and the internal *fiqh* dealing with the inner, or subjective, aspect of action. The former uses rational and empirical methods and serves as the foundation of law. The latter, in addition to the aforementioned methods, also uses some intuitive methods; these are, however, restricted to the subjective realm alone and serve as the foundation of morality. This hierarchical structure will be further explored below.

In the Ottoman system, *fiqh* provided meaning for social relations with fellow Muslims as well as with non-Muslims. Tensions arose from time to time between those who emphasized the external, or observable, side of action and those who stressed the internal side. Jurists constituted the former group while philosophers and Sufis comprised the latter group. Katip Çelebi argued that philosophical thought,

31 See for instance, the most widely respected and used book of *usul al-fiqh* in the Ottoman *madrasa*, namely Molla Husrev's *Mirqātu'l-Wusul* and its commentaries, which I will discuss below. It is available in many editions.

32 Also cited by Molla Husrev in *Mirqatu'l-Wusul* and a number of other sources.

33 Weber also accepts a similar concept of action in his *Economy and Society*. Weber wrote: "We shall speak of 'action' insofar as the acting individual attaches a subjective meaning to his behavior—be it overt or covert, omission or acquiescence. Action is 'social' insofar as its subjective meaning takes account of the behavior of others and is thereby oriented in its course" (p. 1, 4).

34 The text of the hadith in Arabic: "*Innemā al-ā'māl bi an-niyyah. Wā innama li kulli imriin ma nawā.*" (Bukhari, I, 1).

revived by Mehmet the Conqueror, was relatively de-emphasized in the following centuries, which had caused intellectual decay.³⁵ Yet this is debatable given the fact that the rational sciences (*al-'ulum al-'aqliyya*) had always continued to be a major part of the Ottoman *madrassa* education until it was terminated by the Turkish Republic. A simple examination of the *madrassa* curricula—in addition to court records, *fatwa* collections, *kânunnâme* and *âdâletnâme* genres—document the increasing importance attributed to *fiqh* in the Ottoman world *vis-à-vis* other intellectual traditions. Katip Çelebi, an Ottoman *âlim* and historian of science, writes that,

The transmission of philosophy and science [i.e. *falsafa* and *hikma*] to formerly Roman lands after the Islamic conquest to the middle of the Ottoman state was also beneficial. The honor of persons in these ages was proportionate to the level of their education and comprehension in the rational and traditional sciences. In their day, there were great scholars, some of whom had the knowledge of both philosophy and of law such as Shams al-Dîn al-Fanârî and the virtuous Cadi Zâde Rûmî ... The latter was the last person of his kind and the period of decay commenced on his death, the wind of science slowed down and lost its power due to the prohibition ... on the teaching of philosophy which was thereby replaced by the teaching of *Hidâya* and *Akmal*.³⁶ Consequently, all sciences decayed leaving only their forms....³⁷

Katip Çelebi's critique is significant because it highlights the connection between *fiqh* and philosophy and the concern of the *ulema* to maintain this link, at least for the healthy functioning of *fiqh*. Katip Çelebi advocated illumination philosophy, which was known as *ishrâqiyya*, and claimed that it was the basis of *tasawwuf*.³⁸ According to this Ottoman scholar with a critical mind, if there is not a solid philosophical training in the curriculum, social sciences cannot flourish. He also emphasized that social scientists and religious scholars should be well-versed in the quantitative sciences³⁹.

35 See Katip Çelebi (d. 1659), *Mizanu'l-Hak fi lhtiyârî'l-Ehakk*, (published in modern Turkish with the original text as *İslam'da Tenkit ve Tartışma Usulü* [The Methodology of Critique and Debate in Islam], ed. by Süleyman Uludağ and Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Publishers, 1990), 37-47.

36 Two works on *fiqh* in Ottoman society as well as the Islamic world in general, especially those areas with Hanafi population such as India and Anatolia. During the colonization of India and South Asia, the British had the *Hidaya* translated (into English). See Charles Hamilton, *The Hedaya or Guide: A Commentary on the Mussulman Laws*, (Lahore: Premier Book House, n.d.)

37 Katip Çelebi, *Kashfal-Zunûn*, I: 680.

38 See Katip Çelebi (d. 1659), *Mizanu'l-Hak fi lhtiyârî'l-Ehak*, 89. We have to be cautious about the remarks by Katip Çelebi. Because he belonged to *ishrâqi* school of philosophy, it is possible that he was unhappy about the decline of interest in this particular philosophical school and his remarks on the decline of philosophy may apply only to this school of philosophy. There are many indications that history training continued, with no break in the Ottoman *madrassa*. For instance, Goethe's aforementioned remarks provides evidence for this.

39 For his comparison between one judge (qâdî) who knows math and one who does not know it, see Katip Çelebi, *Mizanu'l-Hak fi lhtiyârî'l-Ehak*, (43). In this work he almost makes fun of the *ulema* who studied no math, geography or astronomy, including the shaykhulislam of the time.

The hierarchy of Ottoman social knowledge (*marâtib al-'ulûm*)

In Ottoman culture, which built upon the earlier Islamic legacy, as is illustrated in the table below, *fiqh* has a multiplex, or hierarchical, structure on the ontological, epistemological and methodological levels. This hierarchy in the conceptual level is also reflected on the hierarchy of scholars, or to put it better, their division of labor by which they specialize in different levels and aspects.

Ottoman scholars, the majority of whom followed the Hanafi school of law, almost unanimously agreed that *fiqh* has four layers⁴⁰:

(1) *Al-Fiqh al-akbar* ['the greater *fiqh*']: The theology and philosophy in which ontological and epistemological questions are explored. It is commonly called *kalâm*.

(2) *Usûl al-fiqh* ['the foundations of *fiqh*']: The common philosophy and methodology of all Islamic sciences including the social and normative branches.

(3) *Al-Fiqh al-'amali* ['*fiqh* pertaining to action']: The social and normative science dealing with the external, observable or objective aspects of action. It is also called *furû al-fiqh* (literally, branches of *fiqh*).

(4) *Al-Fiqh al-wijdânî* ['the inner *fiqh*']: The social and normative science dealing with the internal or intentional aspect of action. It is also known commonly as *tasawwuf*.

The ontology of *al-fiqh al-akbar* includes several levels, both material and non-material. The latter has many layers, the highest being God. God's existence can be known through rational inquiry. The attributes of God cannot be completely defined by ontology, however, they can only be truly known through the revelation of the Prophets as is stated in the Koran and Hadith. The other layers are outlined in the works on the "hierarchy of existence" (*marâtibu'l-wujud*)⁴¹.

Al-fiqh al-akbar studies the external world through objective ways of knowledge (*asbâb al-'ilm*) which include the following⁴²: (1) reason: *al-'aql al-salîmah*, (2) sense perception: *al-hawâss al-salîmah*, and (3) reported knowledge: *al-khabar al-sâdiq*. The latter consists in three sources including, the Koran, Traditions of the Prophet Muhammad (hadith) and history. It can be seen that the theological knowledge is based on the concurrent application of rational, empirical and traditional sources. The result is called '*aqidah*' while the specialist on this level is known as *mutakallim*.

40 For an example see the work of the well-known Ottoman scholar Molla Husrev, *Mirqâtu'l-Wusûl* and the commentary on him by the same author, *Mir'âtu'l-Usûl fî Sharh-i Mirqâtu'l-Vusûl*. Ottoman scholars produced a number of commentaries on these texts, e.g. Muhammed İzmiñ, *Hâshiyet-ü Mir'âtu'l-Usûl*-II, (Istanbul: Matbaa-yı Amire, 1309 H.); Mawlana Khalid Affandi, *Hâshiyet 'alâ Mir'âtu'l-Usûl*, I-II, (Istanbul: Matbaa-yı Amire, n.d.)

41 See Semih Ceyhan, "Abdullah Salâhi Uşşâkî'nin Vücûd risâleleri" (Unpublished master's thesis).—Marmara Üniversitesi 1998.

42 For a modern conceptualization of Islamic epistemology see Alparslan Açıkgeç, *Scientific Thought and its Burdens* (Istanbul: Fatih University Publications, 2002).

According to *al-fiqh al-akbar*, objective knowledge cannot exhaust the world. At this point, *al-fiqh al-akbar* defers to *al-fiqh al-wijdânî* or *tasawwuf* which specializes on the spiritual life and the inner dimensions of human actions. One may also use subjective methods of knowledge such as intuition, dream and the eye of heart, among others, which are commonly known today as mystical paths to knowledge. However, these methods and the knowledge thus attained cannot be used in one's objective dealings in social life. Because of the subjective nature of this type of knowledge, one may refer to them on the personal level yet with no binding force on the other people. Objective social life requires the application of objective knowledge which is commonly and equally accessible to everyone in society. The Sufi knowledge is occasionally called *ma'rifah* or *'irfân* to distinguish it from the objective knowledge which is termed *'ilm*.

At this point, the discourse switches from the level of *al-fiqh al-akbar* to the level of *al-fiqh al-'amali*, or the practical *fiqh*, which is the specialization of the doctors of religious law, the *fukahâ*. Accordingly, the sources of knowledge at this level are determined differently. Each source of knowledge in *al-fiqh al-'amali* is called "evidence," or "proof," in Arabic *dalil* (pl. *adillah*). The evidences in *fiqh* are classified as major and auxiliary ones. The four major evidence (*al-'adilla al-arba'ah*) comprise (1) the Koran, (2) traditions of Prophet Muhammad known as *sunna*, (3) consensus of scholars termed *ijmâ'*, and (4) analogy, traditionally called *qiyas*. The auxiliary evidences comprise, among numerous others, (1) culture: *'urf*, (2) necessities: *Darûrât*, (3) 'latent analogy': *Istihsan*, and (4) previous religions: *shar' man qablanâ*.

Al-fiqh al-'amali employs both causal and teleological explanation. Causal explanation (*ta'lîl*) is used to explain the relationship between evidence, which is also called as 'cause' (*'illah* or *sabab*) and judgment, *hukm*. Teleological or functional explanation is used while exploring the relationship between a judgment and its effects, functions and implications. Philosophy of legislation, *hikmat al-tashri'* is a branch of *fiqh* devoted specifically to explore the functions served by the religious rules.

On the contrary, *al-fiqh al-akbar* or theology relies exclusively on causal explanation in its effort to prove the principles of Islamic faith. From this perspective, God is the 'cause of all causes' (*sabab al-asbâb*). Causal thinking is viewed by rationalist Muslim theologians as an objective and common ground between Muslims and non-Muslims which is need for a dialogue between contesting groups. Yet the issue of determinism by the causes in nature is a debatable question between two major branches of Islamic theology, namely the 'Ash'arî and Mâtûrîdî schools. The former school advocates that causation does not work independently of divine knowledge and power at every moment; thus God's agency is required each time a cause produces a result. The latter school, however, argues that the omnipotent and omniscient God created the world of causes and effects and let them produce certain

effects which he assigned to them. Both schools agree that the causal determination by no means constrain God's power.

Another difference between *al-fiqh al-akbar* and *al-fiqh al-'amalî* is observable in their approach to the issue of certainty in knowledge. The former requires certainty (*yaqîn*) while the latter allows the usage of conjecture (*zann*) in its explanations. From this perspective, the field of faith and creed cannot be based on conjecture and supposition because it is the foundation of religion. However, the field of practical relations and social life cannot be completely based on certainty. Therefore, the conjectural knowledge plays a major role in *al-fiqh al-'amalî* while it is excluded in principle at the level of *al-fiqh al-akbar*.

The *faqîh* must know how to handle concurrent application of all these sources while preserving the hierarchy among them. The methods applied in using these sources are also structured in a hierarchical manner, which can be observed in the daily practice of the judges and other religious authorities. The *cadi* and the *mufti* are responsible for applying *fiqh* to the practical questions in the daily social life.⁴³ The method the *cadi* uses is called *usûl-i qadâ*, 'the method of trial'. The method the *mufti* uses is called *usûl-i iftâ*, the method of issuing a religious decision, which are outlined by *rasm'ul-mufti*, the branch of *fiqh* specializing in the problems and methods of issuing *fatwas*. If a mufti is *mujtahid*, his fatwa is also considered an *ijtihad*. But if a scholar is at lesser level and incapable of making an independent judgment, the *fatwâ* may be issued by following the method of *takhrij* or *tarjih*, which involves the extrapolation of a judgment from a canonical law book⁴⁴, rather than producing one by his own effort directly from the main and auxiliary evidences. I will not discuss these concepts in detail since our purpose is not to analyze these methods but to explore the structure of relations among them.

43 The role of the *qâdi* included application of the Islamic law in the courtroom, while the role of the *mufti* was to resolve social conflicts, if possible, informally through negotiation, preaching and peace-making between the parties involved. The *mufti* was also responsible for answering questions about all aspects of religion not only legal issues in order to provide spiritual guidance to the community. The opinion of the *mufti* is termed *fatwâ* which gains its binding power from voluntary agreement while the decision by the *qâdi* acquires its binding power by the use of state power.

44 Among the canonical *fiqh* books in the Hanafi school, the works of Imam Muhammad al-Shaybani occupy the most important place. He is the author of two sets of works commonly known as *zahiru'r-rivayah* and *nâdiru'r-rivâya*. The former is also called *kutub al-usûl* and had been transmitted through solid chains known as *mutawatir*. They include *al-Jami' al-Kabîr*, *al-Jami' al-Saghîr*, *al-Siyar al-Kabîr*, *al-Siyar al-Saghîr*, *al-Ziyâdât* and *al-Mabsût* which is also known as *al-Asl*. The latter group of Imam Muhammad's works, which are not transmitted as commonly as the former books, includes: *al-Âthâr*, *al-Hujaj*, *Kharûniyyât*, *Kaysâniyyât*, *Jurjâniyyât* and *Raqqiyyât*. These texts are systemized and expanded by later generations. These later canonical books are represented by *al-mutûn al-arbaa'* ('four texts'): *Kanz* by Abu al-Barakat Hafizuddin al-Nasafi, *Daqâiq al-Rivâya* by Sadr al-shariâh, *al-Ilkhtiyâr* by al-Mawsili and *Majmau'l-bahrayn* by ibn al-Sâ'atî. Another set is known as *al-kutub al-thalatha* ('three texts') which includes: *Qudûri*, *Kanz* and *Fatawâ Walwâlîjiyya*. (Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku Islamiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, (Istanbul: Bilmen Yay., n.d.), 249.

Table 1: Atlas of Islamic Sciences in the Ottoman Society

Sciences 'Ulûm	Ways to knowledge Esbâb-i 'ilm	Constructions Istikrâj, Istinbât	Specialists
Al-fiqh al-akbar: the Greater fiqh Kalam, Falsafa, Hikma Theology and Doctrinal Philosophy	I- Objective Ways 1- Reason: 'Aql Salîm 2- Senses: Hawass Salîmah 3- Reported knowledge: Khabar Sadiq a- the Koran: tafsir b- Traditions: hadith c- History: tarikh	1. Wajib: Necessary 2. Mûmkin: Contingent 3. Mûmteni': Impossible	Mutakallim Hakîm, Feylesûf
Fiqh-i Vicdani, Tasawwuf Internal fiqh Mysticism and Ethics	II- Subjective Ways 1- Intuitions: İlham 2- Dreams: Ru'ya Saliha 3- Exposition: Kashf	Ahlak: Morality Tasawwuf: Self- purification	Mutasawwif
Usûl al-fiqh: Principles of reasoning based on fiqh	III- Evidences of Law (Adilla Shar'iyya) a- Main Sources 1- The Book: the Koran 2- The Tradition: Sunna 3- Consensus: ijma 4- Analogy: qiyâs b- Auxiliary Sources 1- Culture: 'urf 2- Necessities: Darûrât 3- Hidden analogy: Istihsân 4- Previous religions	İjtihad: Theory 1- Fard: mandatory a- 'Ayn: individually b- Kifâye: collectively 2- Harâm: illegal 3- Wâjib: required 4- Makrûh: blameworthy 5- Mandûb: recommend- ed 6- Mustahab: praisewor- thy 7- Mubâh: permissible 8- Halâl: legal	Mujtahid a- Mutlak b- Fi'l-Madhhab
Furu-i fiqh: Paractical fiqh (religious, ethical, juridical and political rules)	IV- Application 1- Usûl-i qadâ 2- Usûl-i iftâ (Rasm'ul-muftî) a- tahrîj b- tarjih	Sharia & kanun 1- İbâdât: Worships 2- Muamelât: Exchanges a- Nikâh: Marriage b- Bay': Transactions 3- 'Uqubât Penal Law 4- Siyar: Constitutional and International law	Qâdi mufti Mudarris Imam

Briefly put, *fiqh* works with *ijtihad*, *fatwâ* and *qadâ* or *hukm*. *Ijtihad* is the way by which theories in *fiqh* are produced through the personal efforts of great scholars of Islam; these rules are defined by *usûl al-fiqh*, commonly known today as the 'principles of Islamic jurisprudence'. The majority of the Ottoman *ulema* agreed that, due to the lack of qualified scholars, the gate of *ijtihad* had been closed; yet they accepted that, theoretically, there was no obstacle to *ijtihad*. But, this approach intellectually weakened the *fiqh* tradition, which was one of the reasons why it lost its strength in the face of new ideas. Even if the gate of *ijtihad* was, on the theoretical level, considered to be open, there were very few scholars qualified to enter through it.

In the above chart, members of the *ulema* order and the various types reasoning in *fiqh* are identified. How did these two hierarchies, one conceptual, the other social, conjoin? The *fatwa* was issued by *mufti*, the jurisconsult. The *hukm* was issued by the political authority, locally represented by the *cadi*, judge, whose unchallenged political authority was also supported by religion. "In civil law cases within the scope of the *seriat*, even the sultan had to respect the *kâdî*'s decisions."⁴⁵ The highest level of reasoning was *ijtihad* which was carried on by the *mujtahids*, who were thought by the majority of the scholars to have been discontinued. It should also be noted there is no group corresponding to a "lay class" in the Islamic religious and cultural structure. Nor is there any distinction between the sacred and the secular. Instead there was a class of *muqallids*, or adherents, who might any time join the learned class by further study, without any need for ordination by a religious institution, say a church.

Table 2: Intellectual and Social Structure of Fiqh in the Ottoman Society

Social Group	Types of Reasoning in <i>fiqh</i>	Corresponding strata of the Ulema	Present in Empire
'ulema: intellectuals	<i>ijtihad</i>	<i>mujdehid</i> : theorist	officially debated
	<i>tajdid</i>	<i>mujaddid</i> : reviver	officially debated
	<i>iftâ</i>	Sheikh al-Islam <i>mufti</i> : Jurisconsult	present
	<i>hukm</i> : court rule	<i>kazasker</i> : head judge <i>qâdî</i> : judge	present
'awâm: commoners	<i>taqlid</i> : adherence	<i>mudarris</i> : professor <i>imam</i> : priest <i>muqallid</i> : adherent	present

45 Halil Inalcik, *The Ottoman Empire: the Classical Age 1300-1600*, trans. by Norman Itzkowitz and Colin Imber (London: Weidenfeld and Nicolson, 1973), 75.

The public role of *fiqh* is, as expressed by the modern normative legal perspective, evident in the *sharī'ah*, laws derived from the "main sources" (*adilla asliye*) and *kanun*, laws derived from "auxiliary sources" (*adille fer'iye*), especially from 'urf, culture. The *fuqahā* were responsible for the production and application of all these laws, which were deduced from diverse sources by a variety of methods. As *Mejelle*⁴⁶ also has it, Ottoman jurisprudence respected custom because it accepted that "custom is law," provided that it does not contradict the "main sources," and is authorized by the ruler, the sultan. For this reason it is also called "sultanic," or "örfi" law. The *kanun* is not an Ottoman construction; it originated in the practice of the early caliphs and the founding fathers of *fiqh*. As to the *sharī'ah* laws, two *fermans* (in 1648 and in 1687) proclaimed that Ibrahim Halebi's work, *Multaqa'l-Abhur*, a canonical text on *fiqh*, as the official law of the state.⁴⁷ Ottoman rulers followed the tradition of *kanun* which they inherited from earlier Islamic states, and resorted to its use especially for the framing of penal law, *'uqûbât*, and special laws for certain regions and status groups.⁴⁸ İnalcık describes how an *örf* became a law, a process that must be interpreted against the background of the science of *usûl al-fiqh*, the so-called principles of Islamic jurisprudence, whose structure we briefly described above, as follows:

Tax and population surveys in particular gave rise to suggestions for new laws. When the Ottomans took such a survey in a newly conquered region, their first step was to ascertain the pre-conquest laws and customs of the area. They did not seek to annul the laws, customs and institutions of conquered territory but preferred to maintain many local usages, hoping thereby to avoid the unrest that might follow the sudden introduction of a new system. Furthermore, experience had taught them that drastic change brought a decrease in tax revenues. In these areas the commissioner of the survey merely abolished those practices which were contrary to the *seriat* and Ottoman legal principles. The others he recorded and forwarded to the capital for the sultan's approval. In later surveys, alterations might be made or Ottoman laws replace the old regulations.⁴⁹

Among the Ottoman *kanuns*, that of Mehmet the Conqueror and of Sulaiman the Lawgiver⁵⁰ stand out. Both sultans employed the *ulema* of their time who applied *usûl al-fiqh* in the production and application of *kanuns*. As İnalcık states, "Suleyman I took the title of 'Caliph on Earth' with great seriousness. He personally studied Islamic jurisprudence and entrusted Ebussuud (1490-1574) with the task of bringing the secular laws of [the] state into conformity with the *seriat*."⁵¹ İnalcık

46 The Turkish spelling is *Mecelle*.

47 Halil Cin, "Tanzimat Döneminde Osmanlı Hukuku ve Yargılama Usulleri," in *150. Yılında Tanzimat*, ed. by Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992). On the history of the Ottoman legal system, see Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta 2001), 14. 99, p. 14.

48 İnalcık, 71.

49 İnalcık, 71.

50 He is also known in the West as the Sulaiman the Magnificent.

51 İnalcık, 182

also states that “[t]he sultan’s official diploma appointed the kâdîs to administer and execute both şeriat and kânûn.”⁵²

The role of *fiqh* in public life becomes most evident if we look at the revolutions and rebellions in the late Ottoman State. All the successful revolutions had a *fatwa* from the Shaikhulislam delegitimizing the Caliph by proving that he was no longer qualified for this post according to *fiqh*. This also demonstrates that any revolutionary activity without the backing of the *ulema*, especially the office of the Shaikhulislam, was doomed to failure. This explains why even the most radical of the reformist thinkers recognized the power of *fiqh* and could not reject it outright.⁵³

I have thus far highlighted the multiplex structure of *fiqh*. It should be clear now how multiple levels of existence (*maratib al-wujud*), multiple levels of knowledge (*maratib al-‘ulûm*) and a diversity of methods were concurrently employed by various groups of scholars who advocated different views. Intellectual disagreement thus organized did not lead to social and cultural conflict under ordinary conditions. The variance of opinion among the scholars of *fiqh* is an innate feature of the system and a source of strength. Among *fuqahâ*, not only the schools of law, but also the *ijtihad*, *takhrij*, *tarjih*, *qadâ* and *hukm* varied within a single school. The Ottomans knew how to combine these otherwise conflicting elements in a productive manner through a multiplex concept of existence and knowledge.

Yet, when the open nature of the Ottoman scientific culture was not effectively implemented, conflicts mushroomed all over the empire. The cleavage between the sufis and the jurists was the most common one, known also as the cleavage between *tekke* and *madrassa* or the mystic dervish lodge and the rational academy. Likewise, the cleavage between different schools of law was also another potential source of conflict. In the same manner, opposing *fatwas* by different *muftis* was yet another potential cause of social conflict. But, these sources of potential conflict were controlled by quelling the rise of conflict at the outset. There are, of course, instances of such conflicts throughout the long Ottoman history, but, in general, we may observe that intellectual contest and tension were contained by means of an open social science, based on a multiplex ontology, epistemology and methodological pluralism.

This multiplex science long served as the social science of the Ottoman *millet* system which had room for all social groups regardless to their religion and science culture. For the Ottomans agreed that the truth (*haqiqat*) has multiple levels, such as linguistic truth (*haqiqah lughawiyya*), customary truth (*haqiqah urfiyya*), religious truth (*haqiqah shar’iyya*)⁵⁴. Likewise, they also agreed that truth varied

52 İnalçık, 75.

53 Şükrü Hanioglu, *Abdullah Cevdet* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, n.d.), 139-41.

54 See, Abu Sa’id al-Khadîmî, *Barîqa Mahmûdiyya fî Sharh Tariqat-i Muhammadiyya wa Shari’ah Nabawiyya*, (İstanbul: Matbaa-ı Dari’-l-Hilafeti’l-‘Aliyye, 1326 H.), 7-8. al-Khadîmî advocates that the customary truth (al-*haqiqah al-urfiyya*) overrides the linguistic and legal truth.

according to *shariah* (law), *tariqah* (mystic intuition) and *haqiqah* (experimental gnosis)⁵⁵. The varied conceptions of truth and their proponents were accorded place in the hierarchical intellectual and social structure. This is what we call the *millet* system. If Ottoman social science had not been an "open science," Ottomans would never establish and long maintain such an "open society."

The rivalry between the essentialist and relational views in fiqh

Above, I have highlighted some of the cleavages within *fiqh* which demonstrates that it is not an undifferentiated body. Another important example is presented by the theoretical division between essentialist and relational views on *fiqh*.

One of the major reasons behind the Ottoman success in peacefully combining rival epistemic communities in a cosmopolite social structure should be looked for in a very fundamental choice they made on the ontological, epistemological and methodological levels. Ottomans choose the relational approach of the *Ahl al-Sunnah* school over the essentialist approach of the Mutazila school. The Mutazila school was adopted by some of the Abbasid caliphs, whose reign has been called the "period of intellectual persecution" (*mihna*) by historians. The essentialist Mutazila scholars postulated that since the essence of the subject was one, so also must truth be one. Consequently, they waged a war, backed by the state mechanism, against their opponents from *Ahl al-Sunnah*. The founder of the Hanbali school of law, Ahmad ibn Hanbal, among others, suffered greatly during this period of persecution. The cause of the persecution, I would claim, lies in the essentialist world view of the *Mu'tazila* school. I will illustrate the tension between *Ahl al-Sunnah* and Mutazila, using the problem of good and evil in law and ethics.

The question of evil and good had earlier occupied both theologians (*mutakallimûn*) and jurists (*fuqahâ*) and occasionally caused heated debates involving social conflicts. The pivotal question has been whether or not good and evil are natural or determined by divine will. Is it possible for us to know them by using our reason or do we need divine revelation to instruct us about what is good and evil? Three major positions developed around these questions.⁵⁶ I will briefly outline their perspectives.

55 See, Niyazi-i Mısıfı, *Şerh-i Gazel-i Yunus Emre* (in Hüseyin Arif, *Yunus Emre*, İstanbul, Hicret yayınları 1977), 49-62. It is a commentary on a couplet by Yunus Emre: "Çıktım erik dalına, anda yedim üzümü / Bostan ıssı kaktı, der ne yersin kozumu" (I climbed on a plumb tree and ate grapes there / The garden angrily reproached me and said: why do you eat my walnut!?). The tree mentioned in this poem is interpreted as human action, the plumb is the rational knowledge which belongs to *shari'ah*, the grape is the knowledge of *tarikah* while the walnut is the knowledge of *hakikat*. Another famous couplet by Yunus Emre: "Şeriat, tarikah yoldur varana / Hakikat ma'rifet andan içeri" (*Shari'ah* and *tarikah* are paths for those who travel it / Beyond them are the *hakikat* (truth) and *marifet* (gnosis)) (p. 67).

56 I will try to build "ideal types" in Weberian terms, which may not completely converge with actual examples. In my description of these three positions, I will have to make speculative generalizations because of space limitations. One should be aware that the details of these issues and the internal variation and evolution of these three positions requires further study. The purpose of this paper, it will be sufficient if the tension between the essentialist and the relationalist perspectives in *fiqh* becomes clear to the reader.

The first one is represented by the Maturidi school of theology which claimed that good and evil are neither natural nor essential, rather, they are relative and are declared to us through divine revelation which we understand by our reason.

The second position is represented by the Ash'aris, who advocated that reason plays no role in the issue of good and evil; it is revelation that determines what is good and evil, which is not necessarily intelligible to all of us.

The third major school on this issue is represented by the rationalist theologians of Islam, known as Mutazila, who asserted that good and evil are natural or essential and thus can be discovered by reason even without the guidance of revelation.

Both the Maturidi and the Ash'ari schools, which constitute the two branches of the People of the Tradition and Community, commonly known as the Sunni school, accept that good and evil are relative but not natural or essential. Therefore, Sunni scholars argued that good and bad fall in the domain of contingencies, but not in the domain of rational necessities. Rationally, an action cannot be judged to be good or evil with absolute certainty, because both possibilities may look convincing to some. Yet, with the guidance of revelation, we can determine for certain what is good and evil. The fact that the attributes of good and bad are contingent on the ontological level does not prevent us from making moral and normative judgments, characterized by certainty, with the aid of religion.

In contrast to the Sunni view, the Mutazilis have claimed that good and evil are natural, essential and universal. Goodness and badness are not contingent but essential qualities on the ontological level, therefore, they fall in the domain of rational necessities: reason discovers with absolute necessity and on the universal level whether an action is good or evil. What follows is that this certain knowledge must be shared by all, the same way as other rationally necessary knowledge is shared. If there is an objection, it cannot derive from rational thinking and must be rejected.

Ontologically and epistemologically speaking, both the People of Tradition and Community and the Mutazila, acknowledge two levels of existence: necessary beings and contingencies.⁵⁷ But the dividing line is controversial. The former think that the level of legal exchanges and social relations falls in the domain of contingencies; thereby the judgment of reason *alone* cannot be certain. In contrast, the latter, the Mutazila, advocates of the position that good and evil are not contingent qualities, and therefore, normative judgments by human reason *alone* are certain. These judgments may also be confirmed by revelation, if there is a religion; otherwise if there is no religion humans are naturally equipped to tell good from evil. The Sunni scholar makes a distinction between the physical and the sociocultural worlds yet for the Mutazilas there is no such distinction between the natural and the social

57 The world is divided into two categories: necessary beings and possible beings, the former is represented by God whose existence is necessary while the existence of the rest is contingent. This is on the ontological level. On the epistemological level, knowledge is also divided into two categories, necessary and possible. The former can rationally be proven with certainty and is logically required while the second is not so.

worlds. In both worlds, argues the Mutazila, reason produces judgments that can be rationally proven with certainty. Yet, the Sunnis deny that normative knowledge can rationally be obtained with complete certainty on the universal level.⁵⁸

If we accept that both the physical and the social worlds are no different from each other, the methodological approach we adopt in studying them and the quality of the knowledge we acquire about them will also be the same. This is the Mutazila approach. Yet, if we accept that the physical universe is different from the social world, then the methods we employ in exploring them and the knowledge we obtain will also not be the same.

Mutazila evidently advocated for the unity of the world and the science while the People of the Tradition and Community defended the diversity of the world and different types of intellectual tools in exploring them. The latter claimed that there are things that we can know with absolute certainty on the ontological and epistemological levels with the help of theology, but when it comes to social relations and normative judgments on human actions, this is impossible. Jurisprudence is a science of rational and informed conjectures and logical probabilities, because it studies the domain of contingencies. Normatively speaking, according to the People of Tradition and Community, nothing is certain, from a *purely* rational approach in the social world. Yet the conjectural nature of juristic and moral knowledge does not undermine its binding power once it is accepted as "valid" in practice.⁵⁹

Since one can rationally and with a certainty know both the physical and social worlds, rational research is incumbent on every Muslim in both domains, claims the Mutazila. From this perspective, adherence to a school of theology or law through imitation is refuted as a major sin. Yet for the People of the Tradition and Community, rational research by every individual is obligatory only in the domain of theology but not in the domain of jurisprudence where the imitation of the scholars is religiously allowed.

Likewise, in the absence of religion, people are regarded as accountable for all their actions and moral judgments from the Mutazila perspective, because they are within reach of the human mind. Yet from the Sunni perspective, people are responsible only for discovering by their mind the existence and unity of God alone,

58 This debate between the Sunnis and Mutazilis is similar to a parallel debate among sociologists. Sociologists are also divided into two groups about whether the physical and sociocultural worlds should be treated differently. Positivist sociologists argue that there is no distinction between nature and society while the idealist sociologists argue that they are different. Positivist sociologists use the methods of explanation also used by natural scientists, but the idealist sociologists developed a method peculiar to society which they call "understanding" (*verstehen*). See Theodore Abel, "The Operation called *Verstehen*" in *Theorie und Realität*, ed. Hans Albert (Tubingen: J.C.B. Mohr, Paul Siebeck). See also Ernest Nagel, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Explanation* (London: Routledge and Kegan Paul, 1982), 15-28.

59 *Ijtihad* is accepted to produce "informed conjectural" (*zanni*) knowledge, thus *fiqh* is based on the usage of informed conjectural judgments. Yet the uncertain nature of *fiqh* knowledge does not undermine its authority in practice, nor does it turn into skepticism and relativism.

because this is the most human mind can know with certainty. Furthermore, they are not morally and legally accountable, because it is believed that the moral and legal norms are beyond human reach.

From Mutazila perspective, since there is no distinction between the natural and social worlds, both of which we can know with certainty. Consequently, statements in the revealed texts, such as the Koran, concerning the natural and social worlds serve the purpose of informing humanity about God's judgment, which confirms what they can reach or have already reached through rational inquiry. Thus the Mutazila claims that the function of the sacred-revealed texts and prophets are informative (*ikhbart*). Yet the People of the Tradition and Community claim that statements about the social world are performative (*inshān*),⁶⁰ that is, they are commands aimed at constructing the social world in a particular way to please God. For the Mutazila, the revelation and thus the Koran provide us with a kind of knowledge all humans can discover by means of rational thought. For the People of the Tradition and Community, revelation came to provide us with a type of knowledge that cannot be possibly attained through rational inquiry. The rules of religious law cannot possibly be discovered by reason *alone* although they must be intelligible to the mind.

The Ottomans adopted the Sunni view, which helped them successfully maintain peaceful relations between otherwise conflicting Muslim groups from different schools of thought and law. At the core of this approach is the view that the social and normative domain (*shar'iyyāt*) is the domain of contingencies (*mumkināt*). Consequently, the practical *fiqh* was seen as a conjectural (*zanni*) science open to different deductions and extrapolations.

These ontological and epistemological premises can be seen as a major factor contributing to the cultural basis of social tolerance observable in the Ottomans towards the different legal and normative systems among their subjects. Ottoman society was constituted by *parallel*, but not alternative or mutually exclusive, cultural worlds within the *millet* system. The Ottoman social world was a multiplex one, which allowed for the coexistence of otherwise conflicting views.

This multiplex world view collapsed with the fall of the Ottoman empire. It gave way to a unilayered world view as the modernist Ottoman rulers adopted the positivist science culture in the process of modernization during the second half of the nineteenth century. Modernization was associated with an attempt to standardize ideas, laws and ideologies through a centralized educational system. Consequently, the multiplex culture that housed many epistemic communities was reduced to a single layer through the spread of state education. The closed science model has been adopted by successor states along with a closed society in the Middle East, the Balkans and North Africa.⁶¹

60 See Qādi Abduljabbār, *al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-'Adl*, the volume on *Shariyyat*, vol. 17.

61 As cited above, Victoria R. Holbrook observed that the Ottoman legacy in the field of literature was not

Conclusion: parallel worlds in the multiplex structure of text and action

In the age of globalization, civilizational clashes can be forestalled if we can find a way to obviate social and political conflicts emerging from disagreements on the intellectual level. I propose that our aspiration for a global open society needs a global open science. In the field of medicine, the legitimacy of various types of medical traditions, originating in different world civilizations, have already been officially acknowledged in some democratic countries, which may serve as a model for other physical, social and human sciences.

Text and action are multiplex structures and our world is more complex than we might suppose. Yet closed science aims to reduce this complexity into one single type of relationship among facts. My argument is that the relations between facts are multiplex. Only a multiplex ontology and epistemology can allow us to explore the multiplex structure of the network of relations in language, religion and the social world.

In an open structure, the layers can be expanded indefinitely and their order does not indicate ranking. Thus they should not be called alternative to each other. Instead, it would be more appropriate to call them "parallel" layers. For instance, in the debate over medicine, anti-positivist medicine is called "alternative" medicine, putting the hegemonic science at the center. Therefore, the term alternative implies the superiority of the established science; it reflects the exclusionist science culture for which only one science can be valid. I suggest that they should be called "parallel medicines" which is not loaded with this exclusionist implication. In the modern world, the so-called alternative medicine struggled for a long time to establish a legitimate place for itself. Yet, in some societies it is still outlawed.⁶² Another reason why the term "parallel" should be preferred over "alternative" is that the latter implies mutual exclusivity while the former implies complementarity.

In open science, different perspectives are considered equal to each other and they are expected to complement each other. This is illustrated in the examples of the Ottoman humanities and social sciences, which concurrently employed causal and interpretive methods. Popper and Wallerstein have voiced concerns about the structure of our science and its implications for the social structure. In this study, which is prompted by similar concerns, I tried to advance their initiative by outlining a new approach for the construction of ontology, epistemology and methodology. I used the case of Ottoman science culture to demonstrate the possibility of the cohabitation of different epistemic communities with their parallel worlds. Yet, there

adopted by the successor nations. Same observation is true regarding the Ottoman legacy in the social science and social organization.

62 For instance, several branches of alternative medicine have been officially allowed in the US, but they are still illegal in Turkey, which may be taken as a sign of the degree of openness of the science culture and society.

is also a notable contemporary example, namely medicine. It may also serve as a model for other sciences.

We need to expand our world view from a unilayered one to a multiplex one if we desire to recognize the complexity of our world, but even more important, if we want to cultivate peaceful relations. A multiplex ontology is not only the foundation of open science, but it is also the foundation of an open society on the local and global levels.

Unutulan Değerlerimizden Hattat Karînâbatlı Hasan Hüsnü Efendi

Muhittin Serin*

A Neglected Cultural Treasure: Calligrapher Karînâbatlı Hasan Hüsnü Effendi

This biographical sketch of Hasan Hüsnü Effendi, which also includes information about his artistic personality and the students he trained, is based on records contained in the Archive of Istanbul Judicial Registers. Well-trained in the educational and instructional curricula of the day and a member of the class of religious scholars, Hasan Hüsnü Effendi attended classes in calligraphy under the Üsküdar Mawlawî sheikh, Zeki Mehmed Dede, from whom he received his diploma, and became one of the best representatives of this art. Hasan Hüsnü Effendi, who taught the Persian style of calligraphy (nasta'lık, or naskh-i ta'lik) in the law school (Medrese-tü'l Kuzat), trained a number of artists like Hulusî Yazgan and Kemal Batanay and attained a place of importance in the history of the Turkish art of calligraphy.

İslâm sanat ve bilim dünyasında, gelenekleri koruyan büyük üstatlar yanında yetişmiş, ortak değerlerde birleşerek bir ekol içinde erimiş ve sadece ismi kalmış sanatkarlar vardır. Bağlı buldukları üslubu ve onun inceliklerini her asırda büyük bir titizlikle koruyarak canlı tutan bu sanatkarlar, geleneksel sanatların yozlaşmadan devamını sağlayarak çok önemli bir görevi yerine getirmişlerdir. Ne yazık ki bu hüviyetle pek çok üstadın hayatını, ruh ve fikir dünyalarını, çalışma metotlarını aydınlatacak yeterli bilgiler henüz elde yoktur. Onların sanat devrelerini yakinen takip eden talebeleri, karşısında buldukları sanat güzelliklerinin câzibesine kapılmışlar, müşâhedelerini tespit etme ihtiyacını duymamışlardır. Ayrıca müze, kütüphâne ve arşivlerin tasnif, kataloglama ve modern düzenlemelerinin de yapılmamış olması, tarihten gelen değerlerin gizli kalmasına ve kaybolmasına sebep olmuştur.

Geleneksel Türk-İslâm sanatları riyâsız, aşk ve imanla elden ele devredilmiş bir emanettir. İlim, sanat ve ahlâk bakımından kargaşanın hüküm sürdüğü buhranlı

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

dönemlerde şahsiyetleriyle öne çıkan sanatkârlar, yaralandığı halde fakat dimdik ayakta duran ve bayrağını sınıksız tutan bir er gibi bu emaneti bir başka kahramana devretmişlerdir. Değer hükümlerinin değiştiği, sanat zihniyetimizin Batı'ya yöneldiği bir devirde yaşayan ve hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan âlim ve sanatkâr Hasan Hüsnü Efendi, ta'lik hattını mekteplerde ve özel olarak yetiştirdiği talebeleriyle XX. asra taşıyan böylesi üstatlarımızdandır.

İstanbul Şeriye Sicilleri Arşivi'nde yürüttüğümüz araştırmalar sonucu ulaştığımız dosyasından hayatı hakkında şimdiye kadar bilinmeyen, şahsî ve resmî bilgiler elde edilmiştir.

el-Hâc Hasan Hüsnü Efendi, bugün Bulgaristan sınırları içinde kalan Karınâbat'ta 1256 (1840) yılında doğdu. Bu kasabadaki Hüseyin Çelebi Medresesi Müderrisi Abdülvehhâb Efendi'nin oğludur. İlk eğitim ve öğrenimini Karınâbat'ta elde ettikten sonra 1273'te (1856) İstanbul'a giderek Fâtih Camii'nde Huzûr-ı Hümâyûn hocalarından Ali Efendi'den Arapça ve dinî ilimler öğrenerek icâzet aldı. Bu sırada hat sanatına karşı alâka duydu. Üsküdar Mevlevîhânesi Şeyhi, Mirza Âkâ'nın¹ yetiştirdiği Mehmed Zeki Dede'den² İran tarzında ta'lik yazı meşk etti. Yazı sanatının nazarı ve amelî inceliklerini öğrendikten sonra icâzete hak kazandı. Gayret ve kabiliyetiyle de devrinin güzel ta'lik yazarları arasında iyi bir mevki elde etti³.

Hasan Hüsnü Efendi dinî ilimlerdeki başarısı ve hat sanatındaki kabiliyeti dolayısıyla ilmiye sınıfına girerek çeşitli görevlerde bulundu ve bu yolda yüksek ilmî rütbelere kazandı. İstanbul Şeriye Sicilleri Arşivi'nde bulunan dosyasında (nr. 12) aldığı görevler şöyle kaydedilmiştir: 1285'te (1868) babası Abdülvehhab'ın ölümü üzerine münhal bulunan Karınâbat Hüseyin Çelebi Medresesi Müderrisliğine tayin edildi. On yıl bu görevi ifadan sonra tekrar İstanbul'a gitti ve 1295'te (1878) Fetvâhâne'de göreve başladı.

5 Recep 1297'de (13 Haziran 1880) Ezine Niyâbet-i Şeriyyesi'ne tâyin edildi. Burada iki yıl, üç ay süren görevden sonra tekrar İstanbul'a döndü ve Fetvâhâne'de

1 Mirza Âkâ Afşar (Sâhib-i Kalem) Rûmiyye, yani Azerbaycan halkındandır. Doğum ve ölüm tarihi belli değildir. İstanbul'a yerleşti. İran'ın güzel ta'lik ve ince ta'lik yazar hattatlarından idi. II. Abdülhamid Han'ın saray kâtipleri arasında görev yaptı. Ayrıca kendisine sipariş edilen önemli kitapları istinsah ile de meşgul oldu. İstanbul'da onun hattıyla pek çok taşbaskı kitap basıldı. Güzel ince ta'lik hatla yazdığı Sa'dî'nin *Gülîstan* (1291) ve *Nasihatü'l-mülûk* adlı eserleri basıldı. Mehdi Beyânî, *Ahvâl ü Âsâr-ı Hoşnûvîsan*, Tahran 1358, c. I, s. 4-5; Habîbullah Fezâilî, *Atlas-ı Hat*, İsfahan 1362, s. 559; Ali Rahcîrî, *Tezkire-i Hoşnûvîsan-ı Muasır*, Tahran 1364, s. 53-54).

2 Şeyh Mehmed Zeki Dede, Mehmed Refik Efendi'nin oğludur. Bursa'da doğdu. Eğitim ve öğrenimini Bursa'da tamamladıktan sonra imamlık ve Mahkeme-i Şeriyye kâtipliği görevlerinde bulundu. Bursa Mevlevîhanesi Şeyhi Mehmed Dede'ye (ö. 1248/1832) intisap ederek çile çıkardı. Mirza Âkâ Afşar'dan İran üslûbunda talik yazısını meşk ederek icâzet aldı. 1854'ten sonra İstanbul'a gitti. Yusuf Kâmil Paşa'nın konağında ücret karşılığı Mesnevî okuttu. Kitap istinsahı ve güzel hat levhaları yapmakla meşgul oldu. Fetvâhâne'ye ta'lik hattı hocası oldu. 1874'te Üsküdar Mevlevîhanesi Şeyhliği'ne tayin edildi (Habîb, *Hat ve Hattâtan*, İstanbul 1306, s. 249; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, İstanbul 1308, II, 429; Şehabettin Uzluç, *Mevlevilikte Resim Resimde Mevleviler*, Ankara 1957, s. 74-75; İbnülemin, *Son Hattatlar*, İstanbul 1970, s. 639-643; Mustafa Özdamar, *Dersaadet Dergâhları*, İstanbul 1994, s. 238; Ali Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*, İstanbul 1999, s. 186).

3 *İstanbul Şeriye Sicilleri Arşivi*, Dosya, nr. 12.

22 Ağustos 1883'te İ'lâmât-ı Şerîyye Umûr-ı Tahrîriyye Muavin-i Sânisî olarak vazîfeye başladı. 1305'te (1888) 500 kuruş maaşla Fetvâhâne Müsevvidliği'ne tayin edildi. Memuriyetine ilave olarak 1 Kânunuevvel 1298'de (13 Aralık 1882) Nüvvâb Mektebi'ne aylık 244 kuruş maaşla ta'lik hocası tayin edilerek İstanbul Müderrisliği'nde, 2 Zilhicce 1295'te (27 Kasım 1878) İbtûda-yı Hariç, 23 Zilkâde 1304'te (13 Ağustos 1887) Hareket-i Hariç, 13 Cemaziyelahir 1309'da (13 Ocak 1892) Hareket-i Dahil, 25 Şevval 1314'te (29 Mart 1897) Mûsıla-i Sahn (Tetimme-i Fatih), 17 Safer 1316'da (6 Temmuz 1898) Sahn-ı Seman, 1318'de (1900) Hareketi Altmışlı'ya terfi etti.

19 Mart 1904'te Trabzon mevleviyeti tevcih olundu. 14 Eylül 1909'da İ'lâmât-ı Şerîyye Odası Birinci Sınıf Müsevvidliği'ne terfi etti ve maaşı 1500 kuruşa yükseldi. 20 Haziran 1912'de emekliye ayrıldı. 3 Muharrem 1333'te (22 Kasım 1914) vefat etti⁴ ve Fatih Camii Hazîresi'ne defnedildi. Yaptığımız araştırma sonunda kabrinin bugün mevcut olmadığı anlaşılmıştır.

İran üslûbunda ta'lik yazısını zamanında güzel yazan hattatlarımız arasında yer alan Hasan Hüsnü Efendi, sahip olduğu ilmi seviyesinden ziyade Medresetü'l-kuzât ve Mekteb-i Nüvvâb'da uzun müddet yürüttüğü ta'lik hattı hocalığı ve hususî olarak yetiştirdiği talebeleriyle hat sanatı tarihimizde önemli bir yere sahiptir. Ta'lik ve ince ta'lik (hatt-ı kitabet) yazı, Osmanlı ilmiye sınıfının resmî yazısıdır. Arşivden aldığımız örnekte de görüldüğü gibi Bâb-ı Meşîhat'in bütün resmî yazışmaları, şeyhülislâm fetvaları, kadî arzları, şer'îyye sicilleri ta'lik hattıyla yazılmıştır. Bu sebeple ilmiye sınıfına girecek talebelerin Nüvvâb Mektebi öğrenim programlarında hüsn-i hat, bilhassa ta'lik yazı öğrenmeleri mecburî idi. Talebeler, sanat seviyesinde olmamakla berâber, yazı usul ve kaidelerini öğrenir, güzel yazı zevk ve disiplini alırlardı. Ayrıca bunlardan meraklı ve kabiliyetli olanlar seçilir, yazıyı ilerletir, hatta aralarında icazet alanlar da olurdu. Çöküş ve çözülme devri olmasına rağmen, bu yıllarda Osmanlı Devleti'nin diğer eğitim ve öğretim kurumlarında da sanat terbiyesine önem verilmiş, bu meyanda güzel yazı, ders programlarında yer almıştır.

Hasan Hüsnü Efendi'den ta'lik meşk ederek icazet alan, yazısını ilerleten ilmiye sınıfı içinde tespit edebildiğimiz şahsiyetler şunlardır: Kibâr-ı müderrisinden İstanbullu Hafız Ahmed Memduh Efendi (d. 1286/1869)⁵; Müderris Ahmed Hamdi Efendi (d. 1294/1877)⁶ Kâdirî şeyhlerinden İstanbullu Ahmed Muhyiddin Efendi (d. 1269/1851)⁷ Müderris İstanbullu Halil Efendi (1866-1918)⁸, kibâr-ı müderrisinden İstan-

4 *İstanbul Şerîyye Sicilleri Arşivi*, Dosya, nr. 24; İbnülemin, a.g.e., s. 550.

5 Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul 1980, I, 180-181; *İstanbul Şerîyye Sicilleri Arşivi*, Dosya, 485, Defter, II, s. 125.

6 Ayrıca sülûs ve nesih yazılarını da Filibeli Arif Efendi'den öğrenerek icazet almıştır. Sadık Albayrak, a.g.e., II, 150, 151, *İstanbul Şerîyye Sicilleri Arşivi*, Dosya, 408, Defter, c. II, s. 249.

7 Ayrıca Hattat Sami Efendi'den de Türk ta'lik tavnını öğrendi. *İstanbul Şerîyye Sicilleri Arşivi*, Dosya, 171, 1128; Sadık Albayrak, a.g.e., I, 186.

8 *İstanbul Şerîyye Sicilleri Arşivi Defteri*, c. IV, s. 50; Sadık Albayrak, a.g.e., II, 44, 45.

bullu Mehmed Âsaf Efendi (d. 1293/1877)⁹, kibâr-ı müderrisinden İstanbullu Mehmed Nûri Efendi (d. 1878)¹⁰.

Başlangıçta hat öğrenimini, Hasan Hüsnu Efendi'den meşk ederek icazet almış iki büyük hat üstadı vardır: Türk tavrı ta'lik yazıyı Sami Efendi'ye de devam ederek onun hayru'l-halefi olan Hulusi Efendi¹¹ (Yazgan) (1869-1940); sülüs ve nesih yazıları Filibeli Arif Efendi'den meşk edip Türk hat ekolünü Kahire'de açtığı medreselerde öğreterek İslâm âleminde yayılmasına büyük hizmetleri geçen Hattat Aziz Efendi (Aktuğ) (1872-1934)¹². Ayrıca Türk ta'lik tavrını Hulûsi Efendi'den öğrenen Tanburî Hafız Kemal Batanay (1893-1981)¹³, Sultan Selim Camii Baş İmamı Reisülkurra Hamdi Efendi (d. 1877)¹⁴, Muallim Bahaeddin Bey (d. 1295/1878)¹⁵ ve Kastamonu İmam-Hatip Mektebi Müdürlüğü'nde bulunmuş Mehmed Vasfi Efendi (1868-1925)¹⁶ Hasan Hüsnu Efendi'den ta'lik hattını meşk etmiş ve icâzet almış hattatlar arasındadır.

Müze ve koleksiyonlarda pek az yazı örnekleri görülen Hasan Hüsnu Efendi'nin şahsiyeti, daha çok hocalığı, hat sanatının tarihten gelen geleneksel kural ve değerlerinin canlı tutulması, korunması ve yayılması, üslup sahibi üstatların yetişmesine zemin hazırlaması hususunda yaptığı büyük hizmetleriyle öne çıkar. Hat Sanatı Hasan Hüsnu Efendi gibi şahsiyetlerin gayretiyle günümüze yozlaşmadan ulaşmıştır.

9 *İstanbul Şeriye Sicilleri Arşivi Dosyası*, 278, *Defter*, c. VII, s. 59; Sadık Albayrak, *a.g.e.*, III, 108, 109.

10 *İstanbul Şeriye Sicilleri Arşivi Defteri*, II, 43; Sadık Albayrak, *a.g.e.*, IV, 32, 33.

11 Muhittin Serin, *Hulûsi Efendi'nin Talik Meşk Murakkası*, İstanbul 1999; İbnülemin, *a.g.e.*, s. 557.

12 Muhittin Serin, *Hattat Aziz Efendi*, İstanbul 1988; İbnülemin, *a.g.e.*, s. 68.

13 Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, İstanbul 1999; s. 270-273; İbnülemin, *a.g.e.*, s. 577-579.

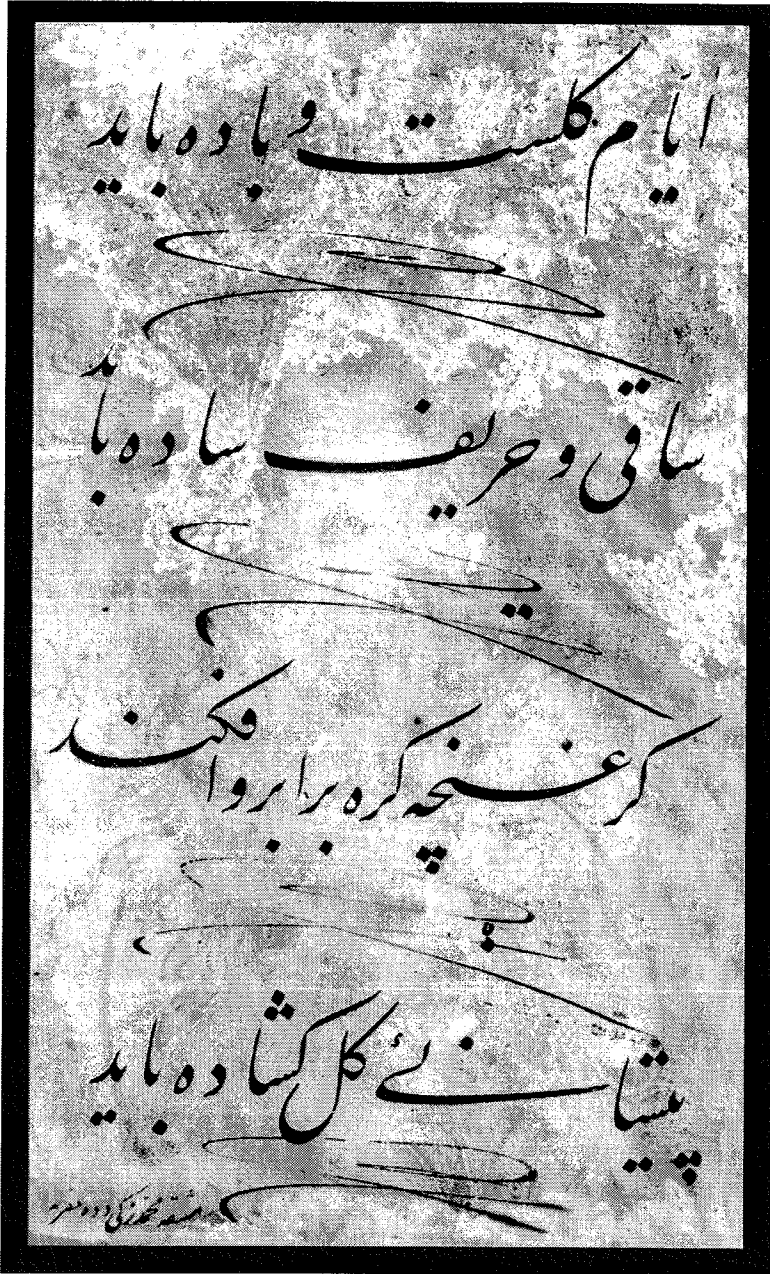
14 İbnülemin, *a.g.e.*, s. 114.

15 İbnülemin, *a.g.e.*, s. 75.

16 İbnülemin, *a.g.e.*, s. 634.

بسم الله الرحمن الرحيم
محترمان حرم انسا
نوزده حرفت که هر ذره هزار
بسم حرفت که کوی بسم
پیش که گم نیست زد و بین دو
انج سین سینه و نه آنه کرد
چشمه میبش زلال حیات
هر نفس را پی جاد ووشان
شاید مسمی چو زلاش نهاد
ما شطه خانه ز نشاید ساخت
باشک با بای هونت کیمت
است دوری دروی هر یک که
خفته جایش کبشاده و بان
بهر تو فون دامن حسن گرفت
ایش که عشرت در و عرض شرع
اعظم اسماء عظیم و حکیم
مانند حدیثت ز عهد قدیم
عالم از ویافت فیض عظیم
حزن تو در در طره انبیا و عجم
نقطه صفت در کف او مقیم
فرق عدد و راز سیاست و ونیم
بیکند اجای عظام را بسم
شبهه اعجاز عصای کلیم
طره شب که یک بروی چو بسم
شانه آن طره عنبر شمیم
فهم ذوی التنبیه نه با بسم
حصه آن در دل عرش عظیم
با تو کند صدر یاض نسیم
میطلبد رحمت و فضل بسم
دیده همان دیده عقل سلیم

Hasan Hüsnü Efendi'nin, ince ta'lik hatla yazdığı
Molla Cami' nin Besmele Kasidesi (Muhittin Serin Koleksiyonundan)



Hasan Hüsnu Efendi'nin Hocası Zeki Dede' nin Talik Meşk kıtası
(Muhtittin Serin Fotograf Koleksiyonundan)

İnsan, Varlık ve Zaman*

Şahin Uçar**

Varlık bahsine epigraf olarak Kur'an'dan ve Kitab-ı Mukaddes'ten bir âyet hatırlıyorum;

"Bismillâhi'r-Rahmani'r-Rahim. Ve lillâhi'l-maşnu ve'l-mağrib. Fe'eynemâ tuvellû fe-semme vechullah": "Doğu da batı da Allah'ındır. Hangi yöne dönersen dön, Allah'ın yüzü ile karşılaşırısın" (el-Bakara 2/115).

"On Emir" in 1. Emri: "Senin Rabbin olan Hakk benim, seni Mısır'dan, kölelik evinden çıkararak Rabbin. Benim önümde başka Tanrılara tapmayacaksın" (Çıkış 19/2-23).

1. Benlik Meselesi

İnsan ve benliği meselesi bana Thomas Aquinas tarafından kullanılan Latince bir özdeyişi hatırlatıyor; "ego sum qui sum": yani, ben "ben olan"ım, ben benim, ben ne isem oyum." Derler ki Tanrı, Tûr-i Sînâ'da konuştuğu zaman Mûsâ'ya, "ben ben olanım, yani hakikat benim" demiş. Senin Tanrının yalnızca benim; ya'ni "ki ben hakkım hakikat cümle benim." Bu söz, zihnimde Hallâc-ı Mansûr'un söylediği, "to say the unsayable/ söylenemezi söylemek" makamındaki "Enel-Hakk/hakikat benim" deyişi ve sûfilerin, "men arefe nefsehu fekad arefe rabbehu/nefsini bilen rab-bini bilir" sözü gibi tedailer uyandırıyor. Bu sebeple, sözlerine epigraf olarak İlahî Benliğin bütün varlığı istila ettiğini veya bütün varlığın ondan ibaret olduğunu gösteren bir Kur'an âyetini ve "On Emir"den de, Yahova'nın Mûsâ'ya "başkalarına tapmayacaksın, senin (Hakk ve Hakikat olan) Tanrın yalnızca benim" şeklindeki birinci emri seçtim. Biliyorsunuz, bizim kültürümüzde mezar taşlarına "Hüvel-Bâkî" yazmak adet olmuştur: yani, beşeri benlikten farklı olarak, fâni olmayan, kalıcı ve değişmez hakikat O'dur ki İbnü'l-Arabî tabiri ile bu Sonsuz İlahî Benlik "Ehâdiy-yet", Yani "Mutlak Birlik"tir . Yalnızca, Tanrı bizzat kendisi olabilir, yani, değişmeden

* Felsefe kongresinde verilen tebliğ metnidir.

** Prof. Dr. Şahin Uçar.

kalabilir, çünkü o mutlak bir benliktir. Buna mukabil, insanoğlu fânidir, varlığı değişken ve geçicidir. Budizm'in kurucusu olan Buda dahi, bir insanı meydana getiren maddî vücut, duyular ve şuur gibi unsurların ancak zamana bağlı ve geçici bir şekilde bir arada bulunduğu ve bu unsurların devamlı değişmeye tabi olduğu hakikatini ifade etmiştir. Durmadan değişen nesnelere anlamak ise imkansız değilse bile zordur.

Şu halde "İnsan nedir?" Kendime "Ben neyim?" diye soruyorum; ve benlik bana, "Ben benim!" diye cevap veriyor; "ego sum qui sum": ben ne isem oyum! Yani, benliğimiz kendi varlığının farkında. Benlik kavramı ile başlıyoruz; çünkü benliğimiz "ben benim" derken sadece kendi varlığını ifade etmekle kalmıyor; kendisini varlığın geri kalanından ayırmak ve tecrid etmek suretiyle işe başlayan bu nefsin öyle bir şuru var ki kendini bilmekle kalmıyor; kendi dışındaki varlığı tarif de ediyor. İnsan varlık ve zaman, yani felsefenin bütün meseleleri "ben benim" diyen bu benlik anlayışı içinde temerküz ediyor... Zira, Varlık bilinebilir ise, ancak onu tanyan ve bilen bir benlik tarafından bilinebilir.

Kendi benliğimizi vasitasız olarak iç âlemimizdeki kendi şuurumuz ile biliyoruz. Bu şuurun gerçeğe delalet edip etmediğinden şüphe edebiliriz; ancak böyle bir şuurun varlığını inkâr edemeyiz. Karşımızdaki insanların iç âlemini ise bilemeyiz. İnsanın dış görünüşünü, sözlerini ve davranışlarını değerlendirebiliriz; ancak iç âleminde kendisi hakkında bizzat kendisinin yaptığı değerlendirmeyi bilemeyiz. Bizim bir insan hakkındaki değerlendirmemiz yanlış olabileceği gibi, onun kendisi hakkındaki kendi değerlendirmesi de yanlış olabilir. Thoreau *Walden* isimli kitabında içimizdeki benliğin mahiyeti hakkında mistik bir Hint hikayesi naklediyor: "Bir zamanlar bir şehzade vardı; bebeklik çağında kendi şehriden sürülmüş, bir ormancı tarafından büyütülmüş ve bu şartlar altında olgunluk çağına erişmiş olduğu için; kendisini birlikte yaşadığı bu barbar ırka mensup birisi zannediyordu. Bir gün babasının vezirlerinden birisi onu buldu ve ona kim olduğunu anlattı: ve böylece kendi kimliği hakkındaki yanlış fikirden kurtuldu ve anladı ki, 'kendisi aslında bir prenstir. 'İnsan Ruhü da böyledir!' diye devam ediyor Hindu filozof... 'İçinde bulunduğu şartlar yüzünden kendi karakterini yanlış anlar; ta ki bir kamil mürsid üstad kendisine gerçeği açıklayıncaya kadar; o zaman kendini tanır ve anlar ki aslında bir Brahme'dir.'" Görüldüğü üzere, bu mistik Hint hikayesi insan ruhunu ilahi ruhla irtibatlandırıyor.

Bir yazar da demiş ki "Rüya görüyorum, o halde varım." Felsefesini inşa etmeye her şeyden şüphe etmekle başlayan Descartes, duyu organlarımız vasıtası ile edindiğimiz her türlü inancın şaibeli olabileceğini ifade etmek için, "bildiğimiz her şeyin gördüğümüz bir rüyanın bir parçası olabileceğini" söylemişti. Descartes, bizzat kendi varlığından dahi şüphe ederek işe başlıyor ve bu şüphe etme ameliyesinin dahi o esnada düşünmekte olduğunu gösterdiği fikrine varıyor. Binâenaleyh, artık şüphe edilemez bir gerçek ortaya koyma endişesi ile bunu, "cogito, ergo sum": "düşünüyorum, o halde varım" şeklinde formüle ediyor. Ancak, bu formül de yine, "düşünen" bir benliğin var olduğuna işaret ediyor. Bununla beraber, Descartes'in tilmizleri, bu formül hakkında şüphecilerin yaptığı tenkitleri karşılayabilmek için, bu ifadeyi "düşündüğümü sanıyorum, o halde galiba (?) varım" şeklinde mütereddit bir ifadeye

dönüştürmüşler. Bu arada hatırladım ki ben de bir makalemde, işbu “cogito” kelimesinin, “düşünerek şuuru vanyorum şeklinde tefsir edilmesi gerekir” demiştim. Çünkü, işbu “düşünen nef” zaten “benlik” dediğimiz şeydir: kendisi ve hadisât hakkındaki şuur hali bu suretle oluşmaktadır. Şimdi şüpheciliği nihilizme kadar vardıracağı ve “ben benim” diyen bu benlik şuurundan dahi şüphe edecek isek; bu durumda zaten her türlü söz zait olur ve felsefe yapma imkanı ve lüzumu da kalmaz. Bence, meseleyi abese irca etmeye lüzum yok. Elbette, felsefe yaparken varlık hakkındaki her türlü bilgiden şüphe edecek, her şeyi ancak inceledikten ve tatmin olduktan sonra kabul edeceğiz; ancak şuur öyle bir şeydir ki dimağımızdaki bir şuur halinin varlığından şüphe etmek elimizden gelmez ve benlik şuurundan şüphe edilemez. Bu şuurun varlığı âşikâr; ama yine de bu şuurun mahiyeti hakkında tartışabiliriz.

“Ego sum qui sum”: “ben ne isem oyum” diyebiliriz, bu bir totoloji (yani mâlûmu ilâm etmek oluyor) elbette, ama “benlik” ne demektir? Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fi medârici marifeti'n-nefs* (nefsini bilmenin basamaklarında kutsal miraçlar) isimli eserinde benlik anlamına gelen “nefs” kelimesinin Kur'an âyetleri içinde hangi farklı mânalara gelecek şekilde kullanılmış olduğuna dair misaller vermiş ve “nefs” kavramının Kur'an'daki ibarelerde yerine göre “kalb”, “akıl” ve “ruh” mânasına gelecek şekilde geçtiğini göstermiş; binaenaleyh, Arapça'da bu kavramların aynı mânaya gelecek tarzda kullanılabilirdiğini yazmıştı. Öyle görünüyor ki benlik yani nef (ruh/akıl/kalb) ile kendimizi ve kendi dışımızdaki dünyayı tanıyor ve akıl yürütüyoruz. Gazzâlî, “Nefs mahall-i ma'kûlâtır” diyor. Yani akıl yürüten benliğimizdir ve kendi dışındaki dünya hakkında hüküm veren de odur; ancak bizzat bu benlik şuurunun kendisi veya insan ruhu hakkında fazla akıl yürütemeyiz; çünkü şuur zaten benlikle başlar. Şuur kelimesini de hangi mânada kullandığımız netleştirmeliyiz. Beynimizde oluşan tasavvura –meselâ çevremizdeki bir nesneye dikkat edince onu görmekte oluşumuza– şuur diyoruz.

Halbuki, nefsimizin/benliğimizin doğrudan doğruya dış dünyayla teması olmadığı malumdur. Görme, işitme gibi duyu organları vasıtası ile dış dünyadan gelen intibalar, bir takım elektrik “impulse”leri ve kimyevî dalgalanmalar şeklinde, beynimize ulaşıyor ve aklımız/benliğimiz beyindeki bu dalgalanmaların oluşturduğu tasavvura nazaran birtakım -tabir caizse- “çıkarım”lar yapıyor; kendi dışındaki dünya ve varlık hakkında hükümler veriyor; başka bir deyişle şuurumuz dış dünya hakkında dolaylı yoldan elde edilmiş ve bir müddet sinir hücrelerinden geçtikten sonra dimağa ulaşan verilerden teşekkül ediyor. Bir nesnenin şeklini yalnızca görmekle kalmıyor, onun ne olduğuna da karar veriyoruz. Yani gördüklerimize bir anlam veriyoruz.

Şu halde isbât-ı vücûd etmek isteyen, felsefe yapan, kendini ve varlığı tanımak ve ifade etmek isteyen ve yerine göre akıl, kalb veya ruh anlamına da gelebilen işbu “nefs”e –benliğe– biraz daha yakından bakalım. Mevlânâ Celâleddin diyor ki:

Ey birader tû heman endişei
Mebak-ı tû üstühan ü rişei

(Ey birader sen yalnızca düşünceden ibaretsin,
senden geriye kalan et ve kemikten ibarettir.)

Demek oluyor ki insan, kendi Benliğini ve Varlığı tanıyan ve anlamlandıran bir canlıdır ve Benlik, ma'külâtın (aklı edilenlerin) mahalli; yani işte bu düşünen nefstir, et-kemik organlar, duyu organları yalnızca bu benliğin kullandığı aletlerdir. Bu aletler sayesinde benlik kendi dışındaki varlık hakkında bir takım hissi intibalar ediniyor. Bu intibalar sinir hücrelerinden geçerek şuur merkezi olan beyne ulaşıyor ve beynin nöronları arasında bir takım elektrikî ve kimyevî reaksiyonlar meydana geliyor ve nöronlar arasındaki bu etkileşim benliğimize kendi dışındaki dünyayı tasvir eden bir görüntü –tasavvur- şuurunu veriyor. İnsan da hayvan da nefsin kullandığı idrak aletlerinin, yani kendi duyu organlarının, meydana getirdiği bu şuur halinden –dış dünyanın bize o anda görünmekte olan manzarasından- asla şüphe edemez. Ne var ki hayvanî şuurdan farklı olarak insani şuur, bu manzarayı kendi akledabilen nefsi ile bir tenkide tabi tutar ve gördüğünün gerçek olmayabileceğini bilir. “Meselâ,” diyor Gazzâlî, “güneş gözümüze küçük görüldüğü halde, akıl sayesinde onun dünyamızdan bile daha büyük olduğunu biliriz.”

Şuur ve nefis kavramlarından ne anladığımı netleştirmek ümidiyle bir benzetme yapacağım. Beyinde nöronlar arası iletişim vasıtası ile meydana gelen tasavvuru, bilgisayara benzetererek bir nebze anlamak mümkündür. Şöyle ki bilgisayara giren elektrik, yarı-iletken olan çipler içinde bazen bu akımı ileterek bazen iletmeyerek, akımın varlığı veya yokluğu bilgisayar dilinde 0 ve 1 rakamlarına çevrilecek şekilde kodlanır. Bilgisayarın beynine ulaşan her veri 0 ve 1 den ibaret iki tabanlı bilgisayar rakamları ile ifade edilir. Bu yazıyı Word2000 programı ile yazıyorum. Klavyeden girdiğim her harf böylece rakamlara çevrilerek işbu program tarafından işleniyor. Ve ekranda fevkalade bir manzara teşekkül ediyor. Beş duyunun verileri de beyinde işleniyor ve ekrandaki manzara gibi şuurumuzda dış dünyanın bir görüntüsü oluşuyor. İşte benlik, Word programına benzetererek söylersek, sadece beyne ulaşan verilerin oluşturduğu bu manzaranın şuuruna varmakla kalmıyor; bir de bunun hakkında akıl yürütüyor ve hükümler veriyor. Burada da, şuurda bir manzaranın teşekkül edebilmesini -word programını işleyen elektronik beyin gibi- insan beyninin faaliyeti gerçekleştiriyor elbette; ama benlik veya insan aklı, elektronik beyinde olduğu gibi, sadece kendisine ulaşan verileri işleyip bir şekle dönüştürmek ve ekranda göstermekle kalmıyor; o kendi varlığının da devamlı farkında. Meselâ, A.Clarke'ın 2001 isimli bilimkurgu eserindeki Hal9000 gibi insanla mücadele eden ve kendi yaptığı işin ve varlığının farkında olan bir bilgisayar yapılabilsede idi; onun benliği var diyebilirdik. Halihazırdaki işleyiş biçimini ise şuura benzetiyoruz. Ve benzetmek caizse, bu programın kabiliyet ve imkanlarının arkasındaki akıl, nasıl ki bilgisayar aksamını ve bu word programını planlayan insanlar ise; aynı şekilde, beyindeki bu şuurun arkasında da yerine göre ruh, akıl veya kalb diyebileceğimiz benliğimiz/ nefsimiz var ve bu nefis, hem kendi varlığının farkında hem de dimağın bütün faaliyetlerini yönetiyor.

Mamafih beynin faaliyeti ve aklın mahiyeti hakkında henüz çok şey bilinmiyor ve tabibler, nörofizyoloji uzmanları gibi ilim adamları da şuurun ve aklın mahiyetini izah edemiyorlar. Şimdiden tabipler arasında da, eldeki bilgilere nazaran, idealist veya materyalist yaklaşımlarla beyindeki hadiseleri tasvir etme denemeleri bile mevcut elbette: ama bir konsensus yok. Benliğin ve dimağın esrarlı münasebetleri hakkında şimdilik bu kadar söz yeter. Lakin gerek kendisi ve gerek kendi dışındaki varlık hakkında nihai kararı, bu benliğin verdiği de âşikâr. Belki de bu konudaki araştırmalar ilerledikçe, mistik tecrübelerin ve bu Hindu hikayesinin dile getirdiği gibi, içimizde yalnız kendi benliğimizle değil, onunla bir şekilde münasebetdar olan bir "Sonsuz Benlik"le karşılaşacağız.

Her hâlükârda mahall-i ma'kûlât olan nefsimizin veya ruhumuzun, duyu organları vasıtasıyla dışardan gelerek beyne ulaşan verileri bir elektronik beyin gibi pasif bir biçimde -hiçbir keyfi faaliyet uygulamadan- kabullendiğini sanmak elbette safdillik olacaktır. Dış dünyanın manzarasına kendi ruhumuzun ve ilgi alanlarımızın seçici ve ayıklayıcı gözleriyle bakıyor ve ancak görmek istediklerimizi görüyoruz; bu psikolojik bir vakiadır. Benlik kendi dışındaki varlığa kendi kalıbının damgasını basabilir. Kendi ruhumuzu dış dünyaya yansıtıyoruz.

2. Dil Meselesi

Demek ki nefsin kendi dışındaki varlığı idrak etme kabiliyeti, sahip olduğu idrak donanımı vasıtalarına bağlı, yani dolaylı ve sınırlı. Dimağında bir şuur hali olarak bizzat inşa ettiği dünya tasavvuru ve vizyonunu ifade etmesi de kullandığı dilin imkanları ile tahdid edilmiştir. Önce ruhumuzun ve beş duyunun kabiliyetleri idrak ve düşünme kapasitemizi sınırlıyor. Sonra, bu düşünceyi ifade etme kabiliyetimizi kullandığımız dilin imkanları tahdid ediyor. Benliğimiz rüya görürken bile kendisinin farkında ve dikkatini tevcih ettiği esnada şuurunda olup bitenlerin de farkında. Hayvanî nefsten farklı olarak insan aklı, şuurunda teşekkül eden görüntünün gerçek olup olmadığı hakkında karar verme kabiliyetine elbette sahiptir; ama iş düşüncesini ifade etmeye gelince, acaba sandığımız kadar hür mü? Ve düşüncesini ifade etmek için kullandığı lisanın semantik temelleri hakkında şuurlu mu acaba? Felsefe tarihinde şüpheli filozofların tenkit ettiği pek çok husus vardır. Dil bahsindeki tenkitlere gelince, ben bu bahiste Wittgenstein'dan da ileri giderek, kelime ve kavramların semantik temelini sorgulayacak ve kullanacağımız her kelimenin/kavramın kastettiğimiz mânâyı ifade etmekte daima yetersiz kalacağını söyleyeceğim.

"Şahid-i mâna benim kimdir asıl söz sahibi?" isimli makalemde her nevi dilin sınırları hakkında oldukça geniş tenkitler yapmıştım; şimdiyse dilin meydana getirdiği birçok anlayış ve ifade probleminin mevcudiyetine yalnızca işaret etmekle iktifa edeceğim. Ne yazık ki dilin sembollerini olan kelimelerle gerçekler çok farklıdır. Kelimeler araziye tarif eden haritalar gibidir, araziye göstermez, fakat tarif ederler. Cassirer'in dediği gibi, insan semboller ve efsaneler üretmeyi seven bir canlı ve bu semboller sayesinde düşünüyor. Spengler ise, *Batının Çöküşü* kitabında, "Sayı se-

bep fikrinin sembolüdür” ve “Matematik birinci sınıf bir metafiziktir” diyordu. İnsan var olan her şeye bir isim verir; nesnelere verdiği isimler ile, yani kelime dediğimiz ses sembolleri ile çağırır. Böylece onları büyülemeye, yani onlara hükmetmeye çalışır. Acaba bu ses sembolleri içinde bir hakikat barınabilir mi? Bir sembole inanmak, orada, o sembolün maddî varlığı içinde, gerçekten mevcut olmayan fizikötesi bir şeye inanmak demektir. Şu halde, dil birinci sınıf metafiziktir. Ses sembollerinin, bir gürültüden ibaret olan kelimelerin içinde -kendi fiziki ses yapılarının ötesinde- bir mânânın bulunması, tamamen metafizikî (fizikötesi) bir mevcudiyet biçimi değil mi acaba? Hatta, bu fizikötesi anlamların da ötesinde, bunları meydana getiren insan ruhu yok mudur? Demek oluyor ki bir mânada metafizike inanmadan düşünmek mümkün değildir; çünkü dile, yani kelimelerin gerçekliğine ve değerine inanmak metafiziktir ve dili kullanarak düşünüyoruz. Remzî düşünce mistik ve metafizik bir hadisedir. Kullandığımız kelimelerin kendi çağrışımlarını çağırarak adım adım bir düşünceyi inşa edebilmesi ise çok daha metafizikî bir hadise.

Daha önce yazdıklarımı tekrar etmeyi sevmem, ama bu noktada “şâhid-i mâna” yazısından bir iktibas daha yapacağım: “Filozoflar edebiyatçı değildirler: kelimelerle oyun oynamazlar ve kelimelerin estetik güzellikleri ile ilgilenmezler: kelimeleri kavramlar olarak (birbirleri ile ve gerçekle münasebetleri açısından) incelerler. İlim adamlarına gelince, onlar için bizzat kelimeler değil, kelimelerle ifade etmeye çalıştığımız nesnelere dünyasının hakikati (yani kavramların realiteye mütekalifiyeti) önemlidir. Onun içindir ki ilim adamları, mümkün olduğu ölçüde, tabii dilin müphem (arazinin hususiyetlerini tam bir sadakatle aks ettiremeyen bir haritaya benzeyen) kelimeleri yerine, çok daha mücerret fakat açık-seçik ve kesin semboller kullanan “matematik dili”ni tercih ederler.” “Lisan oyunu”nu ilim adamı başka, felsefeci başka türlü oynar. Wittgenstein diyordu ki “felsefe düşüncelerin mantıkî olarak netleştirilmesini hedefler”; mamafih *Philosophical Investigations* isimli eserinde demiş ki; “Felsefe, lisanın kullanılması suretiyle aklın yanıltılmasına karşı bir mücadeledir.”

Kullandığımız dil bize son derece tabii görünse de, dilin gerçekleri ifade etme kabiliyeti bakımından mahdut imkanlara, hatta akli yanıltıcı hususiyetlere sahip olduğunu söylüyoruz. Ancak insan akli, tabii dillerin hatalarını bertaraf edebilen, matematik dili gibi suni ve mücerret diller icad etmeye de muktedirdir. Şu da var ki, teknoloji bize muhteşem idrak vasıtaları ve keskinliği bahşetti; gözün görme kabiliyetine teleskopu, mikroskopu, insan gözünün göremediği diğer ışık frekanslarını da algılayabilen ve onları görmemizi sağlayan cihazları ilave etti. O halde, idrak kabiliyetimizi bu cihazlarla artırarak, daha keskin ve farklı bir dünya tasavvuru ve şuuru oluşturmamızı mümkün kılan ilmi müşahedeye, tabiatın bahşettiği sınırlı beşduyu donanımı ile elde ettiğimiz görüş ve sağduyudan daha fazla güvenmek zorundayız; ancak iş düşünce planına gelince unutmamamız gerekir ki bu ilmi idrak ve şuuru biçimi dahi, seçmek, sadeleştirmek ve basitleştirmek; hatta normal dilin yanıltıcılığından kurtulmak için mantık ve matematik gibi daha sadeleştirilmiş; ve binn-

ice, hakikatin kompleks bünyesini daha basit gösteren üst-diller kullanmak zorundadır. Bu yüzden, eski çağlarda gerçeğin ölçüsü sayılan “mantikî tutarlılık prensibi” (coherent theory of truth) dışında, üç tane daha gerçeklik kriterinden bahsediyoruz: “correspondent (yani realiteye mütakabiliyet arayan) gerçek teorisi”; “Pragmatik (yani faydacı) gerçek teorisi” ve “performative gerçek teorisi” (yani semantik mânada anlatılan işle ilgili anlamlar bakımından fonksiyonel olma özelliği arayan gerçek teorisi). Realiteye mütakabiliyet kriteri ile benliğin dünya görüşünün kendi dışındaki varlık dünyasında bir gerçekliği var mı meselesine gelmiş bulunuyoruz.

3. Benliğin Dışındaki Varlık ve Zaman Kategorileri

Ne Kadar Gerçek?

Zira, Benliğin kendi varlığı dışındaki Varlık ve Zaman hakkında bir takım enteresan fikirler ve bir dünya görüşü geliştirdiğini söylüyoruz; ancak insan ruhunun varlık hakkındaki fikirleri ne derece gerçektir acaba? Eskiçağların felsefesinde yeterli ölçü sayılan mantıklılık, yani fikirlerin felsefi tutarlılığını arayan (coherent theory of truth) gerçeklik teorisi artık bize yetmiyor. Bugün biz Aristo mantığının yanı sıra, “fuzzy logic”ten, “çok değerli mantık”tan hatta “paradoks mantığı”ndan bahsediyoruz. Ben daha ileri giderek, *Varlığın Mânâ ve Mazmûnu* isimli kitabımda, fizikte ve hatta matematikte bile bir takım paradoksların bulunmasından hareketle, değişme ve zamanın dahi paradoksal mahiyette olduğunu düşündüğüm için, Aristo mantığına karşı paradoks mantığını savundum: “Sözü geçen eserde Aristo Mantığında istenmeyen çelişkilerin, fizikteki Kuantum Mekaniği Teorisinde ve hatta, kullandığımız tabii diller bir yana, insanoglunun en kesin düşünce dili olan matematikteki sayılar arasında bile, Cantor’un setler teorisinde ve Gödel teoremine göre tabii sayılar arasında dahi, mevcut olduğunu gösterdim. Fisagor çağındaki gibi yalnızca irrational (sayı sayma temeline dayanmayan) sayılarda değil, Gödel teoreminden sonra 1931’de tabii sayılar arasında dahi paradokslar bulundu. Biz de bu bilgilerden hareketle, “Aristo mantığına karşı paradoks mantığını savunan ve mekânı değil zamanı esas referans çerçevesi olarak alan bir varlık teorisi”, bir kâinat görüşü, geliştirdik.” Bu mânada, “mekânda vacib olan, zamanda mümkün olur” şeklinde bir ifademi daha hatırlıyorum. Bu bahse dair fikirlerimin tafsilatını merak edenler o kitabıma bakabilir; burada sözü geçen kitaptaki bütün argümanları aynen tekrarlamaya gerek yok; ama böylece sözü “Varlık nedir? Ve Zaman nedir?” meselesine getirmiş bulunuyoruz. Felsefe Tarihinde varlığın mahiyeti ve bilinebilir olup olmadığı hakkındaki sayısız zıt telakki ve şüphecilerin tenkitleri bilinen şeyledir.

Heraclitus’a göre, “bütün nesnelere devamlı bir akış halindedir ve durağanlık -istikrar- bir illuzyondan ibarettir ve yalnızca değişme ve değişmenin kanunu, yani Logos gerçektir”. Parmenides ise tam tersini söylüyordu; ona göre, “hareket görüntüsü ve dünyada nesnelere birbirinden ayrılmış şekilde mevcudiyeti sadece bir illuzyondan ibaret” idi. Sinema perdesi çağında yaşayan bizler, perdedeki canlı hareket görüntüsünün illuzyon olduğu fikrini kolay anlayabiliriz. Kısa zaman aralıkları içinde birbirini takip ederek perdeye yansıyan görüntülerde meydana gelen değişme-

lerin bu hareket ve resimleri canlandırma illuzyonunu meydana getirdiğini biliriz. Parmenidese göre, kâinat veya varlık hali bölünemez, değişmez ve değişme veya çeşitlilik ifade eden hükümler ise çelişkilidir. Bilindiği gibi, onun talebesi olan Eleali Zeno, değişme ve harekete inanmanın mantıkî paradokslara yol açtığını göstermiştir. Bu arada, nesnelere devamlı akış ve değişme halinde olduğu intibamı, benlik şuurumuzda yaşanan zaman duygusunun telkin ettiğini de söyleyebilirim.

Eflatun'un mağara istiaresine göre, bir " varlığı anlaşılabilir, mükemmel, görünmez ve ebedi idealar" vardır ve bir de, "hissedilebilir, müşahhas ve âşinâ nesnelere. Duyular tarafından idrak edilen bütün nesnelere değişme sürecinden geçtikleri için, böyle nesnelere hakkında belli bir zaman zarfında ifade edilen bir hüküm daha sonraki zamanda gerçek olmayacaktır. O halde, bu değişken nesnelere tam anlamıyla gerçek değildir."

Gerçekten de, bilgilerimiz ne ölçüde gerçeğe delalet edebilir ki? Kendi mağarasında (bir benzetme de ben yapayım: diyelim kafatası içinde) mahbus olan bir idrak, kendi dışındaki gerçek dünyadan (idealar dünyası) mağaranın duvarına akse-den gölgeler (dış dünyanın aydınlığını yansıtan göz kanalı ile dimağda oluşan gölgeler, suretler, imajlar; yani zihinde oluşan tasavvurlar) vasıtasıyla, kendi dışındaki dünyayı, "gerçekte olduğu gibi", yanlışsız ve eksiksiz bir biçimde tanıyabilir mi? Zihnimizde oluşan görüntü (imaj), gerçeğin gölgesi, aslına ne kadar intibak edecek ve bize gerçek hakkında ne kadar sıhhatli bir fikir verebilecek?

Democritus'a gelince, onun atomcu bir varlık teorisi geliştirdiği malumdur; bu varlık meselesini inceleyen ortaçağ İslam kelimcilerinin, "el-cevherü cüz'ün lâ yetecezâ" (cevher/atom bölünmesi mümkün olmayan parçadır) ifadesi, aynen bu eski Yunan feylesofundan alınmıştır. Modern Fizik dahi benliğimizin dışındaki maddî dünyanın yapısını incelerken bu eski atomcu nazariyeye istinat ediyor. Mamafih, fizikçiler maddî dünyayı incelemek için öylesine kabiliyetli aletler geliştirdiler ki atomu parçalamak bir yana, artık çok küçük bazen de metafizik sayılacak ölçüde, hayal mahsulü ve mutasavver sayılan kararsız atom-altı parçacıklar fiziği ile uğraşıyorlar.

Bence, Zeno'nun değişme ve hareketle ilgili paradoksları da, aslında varlığın ve zamanın deymümeti (devamlılığı) meselesi ile ilgili. Bu meseleye dair *Varlığın Mânâ ve Mazmûnu*'nda yer alan fikirleri, burada ancak kaba ana hatları ile hulasa etmek mümkün olabilir. Şöyle ki: Quantum fiziği bize nesnelere tam bir devamlılığı olmadığını, atom-altı parçacıkların hem parçacık, hem dalga gibi davrandığını, bir quanta için, aynı zamanda dalga/wave karakterine sahip olması sebebiyle, belli bir zamanda üç boyutlu koordinatları da verilmek suretiyle tam bir yer tesbiti yapılamayacağını; yani, hem dalga hem parçacık/particle olmak gibi çelişkili bir fikri telkin ediyor ve bununla beraber, bu çelişkinin realiteye mütekabiliyeti olduğunda ısrar ediyor. İlmi müşahedeleri bir yana bırakalım; insan zekasının erişebildiği en hatasız dil olan matematik bile bir takım paradokslarla doludur. Gödel teoremi tabii sayılar sisteminde bile bir takım paradokslar mevcut olduğunu gösterdi. Cantor'un setler teo-

risi de bir takım paradokslara yol açıyor. Yani geometri bir yana aritmetikte -hem de tabii sayılar arasında- dahi bir takım paradoksların mevcut olduğu gösterildi. Şu halde Zeno'nun paradokslarını, Russell'ın yapmaya çalıştığı gibi matematikteki Set Teorisinden istifade ederek çözmeye çalışmak boşuna gayret, çünkü set teorisinin kendi bünyesi de paradoksaldır. Matematikte de paradokslar olduğuna göre, Aristo mantığı bunu hiç hazmedemese de, biz realitede paradoksların mevcudiyetini kabul etmek zorundayız.

Sözü geçen eserimde bu durumu, mantıktan daha kesin saydığımız matematik diline daha fazla güvenmemiz gerektiğine göre, "varlığın zaman içinde bir varoluş süreci olarak idrak edilmesi gerektiği" şeklinde yorumlamıştık; yani mekânın ve içindeki nesnelere değil, zamanın asıl referans çerçevesi olarak alınması ve nesnelere mevcudiyet ve deymûmetinin de tamamen zaman içinde bir süreç sayılması gerektiği şeklinde. Çünkü fizik bir yana matematik bile bir takım paradoksları kabul etmeye bizi icbar ediyor. O halde Aristo mantığı yerine, şark kültürlerinde hükümler olan paradoks mantığı benimsenmelidir. Çünkü zamanı yok sayarsak, mekânı esas alan bir bakış açısının ve buna göre şekillenen bir mantığın paradoksları/çelişkileri kabul edemeyeceği âşikârdır. Halbuki zaman, değişme ve hareket gibi kavramlar -bizatihi kendileri bile- zaten paradoksal mahiyettedir. Zeno'nun argümanları hocası Parmenides'in varlık görüşünü haklı çıkarmak istiyordu. Bence bu paradoksları reddetmek veya geçersiz olduklarını isbata çalışmak boşuna zahmettir. Zaten bunun mümkün olduğunu da sanmıyorum. Zeno'nun mantığı ve çıkarımları bana son derece sağlam ve doğru görünüyor. Şuurumuzun maddî varlıklar hakkındaki devamlılık intibasının yanıltıcı olduğunu, varlığın bir kalıcı nesnelere dünyası olmadığını ve hatta nesnelere de bir tarihi hadiseler dünyasına ait olduğunu, Zamanın ise tabii olarak bizatihi paradoksal mahiyette olduğunu söylüyor ve Zeno'nun gösterdiği hareket ve zaman paradokslarının bu yüzden ortaya çıktığını düşünüyorum. Nihayet, zamanda devamlılık(deymûmet) tasavvurunun mekânda olduğu gibi gayet tabii görünüyor, mümkün bile olmadığını anlamalıyız. O halde, zamanın ve zaman zarfındaki mekânın devamlılığını sağlayan bir güç olması; halbuki böyle bir devamlılık nesnelere devamlı yenilenmesini/ yeniden yaratılmasını gerektirir; bu ise bir Hallâk-ı dâiminin mevcut olması şartıyla mümkün olabilir; şeklinde fizikötesi bir temellendirme yaptık.

Aristo geçmiş zamanın yok olması gibi gelecek zamanın da henüz mevcut olmayışına bakarak, diyordu ki, "Zaman aslında mevcut olmayan kısımlarının toplamından ibarettir; o halde zaman yoktur" şuurumuzda her zaman varlığını hissettiğimiz bir "ebedi şimdi"ye rağmen; şimdiki zaman ancak geçmiş ve gelecek zaman arasında bir geçiş hali olduğuna göre, "şu an" bu iki zamandan bağımsız olarak zaten var olamaz. İşte bu zamanın deymûmeti meselesidir. Varlık gerçekten zaman içinde devamlılığı olan bir şey mi? Eğer meseleye zaman veya tarih açısından bakarsak, yalnızca bugüne kadar olan hadiseler için vaki olmuştur diyebiliriz. Gelecek henüz mevcut değildir. Şimdiye kadar mevcut olan nesnelere ise yakın veya uzak bir gelecekte dahi mevcut olmasını gerektiren bir felsefî zaruret, bir mecburiyet var

mıdır? Pekâlâ varlık (bu varlık içinde yer alan benliğimizle birlikte) bir an sonra yok olamaz mı?

İlim adamlarının felsefecilerden farklı bir lisan oyunu oynadıklarını ve kelimele-
rin/kavramların bizzat kendileri ve mantıkî münasebetleri ile değil realiteye müteka-
biliyeti (correspondence theory of truth) olup olmadığı ile ilgilendiklerini; bu yüzden
de mümkün olduğu ölçüde matematik dilini kullanmayı tercih ettiklerini; matemati-
ğin daha mücerret ve basit bir dil olmakla beraber daha sağlam bir dil olduğunu
söyledik. İlim zihniyetine göre realite fiziktir; yani gerçek maddî dünyadır, metafizik
değil... Halbuki bu maddî dünyayı değerlendiren insan ruhu/ benliği fiziki olmaktan
ziyade fizik ötesi bir varlıktır. Belki de yukarıdaki Hint hikayesinde anlatıldığı gibi
bu ruh/ nefis fânî bile değil; belki bir şekilde İlahî Benlikle irtibatlıdır. Semavi dinler-
deki inanca göre de Tanrı, insana kendi ruhundan nefy ederek/üfürerek hayat ver-
miştir. Benlik bizatihi çok mücerret ve gayrı maddî bir varlık. Olabilir, ama nefsin
kendi varlığı dışındaki maddî dünyayı idrak etme vasıtalarına ve beş duyu intibal-
larına ne derece güvenebiliriz? Halbuki, ilim görüş kabiliyetimizi artıran aletlere sa-
hip elbette. Teleskoplar, mikroskoplar, rontgen ışınları ve saire gibi beş duyunun
kabiliyetlerini artıran gelişmiş teknoloji mahsulü aletler sayesinde, dışımızdaki dün-
yanın beş duyunun bize gösterdiği gibi olmadığını öğrendik. İlimin ilerlemesi ile
keşfettik ki meğer dünya tam olarak bizim şuurumuzda tasavvur ettiğimiz /gördü-
ğümüz biçimde değilmiş. Bu daha derinlere bakabilme kabiliyeti sebebiyle, ilmin
dünya tasvirine beş duyumuzun ve sağduyumuzun telkin ettiği dünya tasvirinden
daha fazla güveniyoruz. Netice itibarıyla, ilmî vasıta ve aletlerin tasvir ettiği realite,
benliğimizin kendi duyu organları vasıtası ile müşahade ettiği realiteye benzemiyor.

Halbuki, duyu organlarımızın dış dünya hakkında şuurumuza sunduğu imajla-
rı aklî, ilmî ve insanî şuurumuzla tashih etmeye muktedir olduğumuzu söylemiştik.
Varlığı bilmeye ve anlamaya çalışan nefsimiz, gerekirse matematik diliyle tasvir
edilen gerçekleri dahi anlayabilir. Fakat ilmin tasvir ettiği realite, dışımızdaki maddî
dünya, ruhumuzun tasavvur ve anlama kabiliyetini aşmaya başladı. Daha uzay ve
zamanın ayrı ayrı şeyler olmadığını ve varlığın dört boyutlu bir uzay-zaman
"continium"u olarak anlaşılması gerektiği fikrini doğru dürüst anlamamışken; şim-
di de fizikçiler on hatta on bir boyutlu bir dünyadan ve süpersicim teorisinden bah-
setmeye başladılar. Tamam, biliyoruz; atom-altı parçacık fiziği ile uğraşan fizikçiler
yalnızca atomu değil atom-altı parçacıkları da parçaladılar: 1911'de atom, proton
ve elektronlardan meydana geliyordu. 1930'da buna nötron eklendi. Ancak parça-
cık hızlandırıcı laboratuvarlarda atom çekirdekleri çarpıştırıldığı zaman işler karıştı.
"Müon", "Pion" gibi parçacıklar peş peşe zuhur etmeye başladı. Hatta, I.I. Rabi
isimli bir bilim adamının "müon" hakkında alaycı bir deyişi var: "bu parçacığı kim
sipariş etti?" Derken 1963 yılında "mezon" ve "baryon" gibi parçacıkların da "kuark"
denen parçacıklardan oluşması gerektiği teorisini geliştiren Gell-Mann, bir roman-
dan (J. Joyse'un *Ulysses*'inden) ilham alarak "up", "down" ve "strange" gibi tuhaf
adlar verdiği üç çeşit kuarkın mevcut olması gerektiğini iddia etmeye başladı. Ona
göre "iki kuark bir mezon, üç kuark bir baryon meydana getiriyor olmalı" idi. Derken,

“kırmızı, mavi ve yeşil kuarklar”dan hatta güzellik (beauty) kuarkından bahsederek, parçacıklar hakkında saçma sapan isimlendirmeler yapmaya başladılar. Yetmedi, teorik olarak mevcut olması gerekir diye, muhayyel ve mutasavver parçacıkları keşfetmek için araştırma üstüne araştırma yapıyor ve hâlâ bir şeyler keşfetmeye devam ediyorlar. Biz tabii dillerdeki kavramların semantik temellerine itiraz ederken, bu esoterik fizik dilindeki tuhaf isimlendirmeler tabii dillerin naivliğine rahmet okutuyor.

Pragmatik yani faydacı bir gerçeklik teorisinin daha bulunduğunu söylemiştik. Bir teori işe yarıyorsa ne âlâ, demek ki doğrudur: W. James'a bakılırsa, “Gerçek, insanı başarılı bir aksiyona sevketmeye muktedir bir inançtır”, hazret inançları da problem çözmedeki faydası ile değerlendiriyor. Görünüşe göre, ilmî gerçek denen şey ise biraz pragmatik teoriye ve biraz da realiteye müteakabiliyet teorisine uyuyor... Yukarda, ulemânın, mantıkî çelişkilerine aldırmaksızın, quantum teorisini realiteye mutabık saydıklarını söylemiştik: Yani felsefecilerin yaptığı gibi kavramların ve fikirlerin mantıkî tutarlılığı ile değil, onların ifade ettiği maddî dünyanın gerçekliği ile ilgileniyorlar.

Halbuki, bana öyle geliyor ki bir teori mantiken tutarlı, semantik açıdan fonksiyonel, ilmî açıdan realiteye uygun ve dahi pragmatik olarak da faydalı olsa, yani bu dört gerçeklik kriterini de tatmin etse bile yine de yanlış olabilir. Karşımızda duran sandalye ile ilgili basit bir hüküm verirse, pekala bu dört gerçeklik kriterine de uyar; ama gerçekliği yine de tartışılabilir.. Hans Reichenbach *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* adlı kitabında bir bilimsel felsefenin mevcudiyetinden bahsediyor ve meselâ felsefecilerin cevher teorisini metafizik sayıyordu. Parçacık fiziğinde ortaya çıkan sayısız muhayyel ve kararsız parçacıklar değilse bile, alan teorileri ve dört kuvveti birleştirmeye çalışan süpersicim teorisi gibi teoriler birinci sınıf metafizik değil mi acaba? İlmî başarılarına sözümüz yok; ancak felsefenin gerçeklik kriterleri gibi ilmî kriterlerin gerçeği de bazen naiv sayılabilir.

4. Zaman Meselesi

Söz zaman bahsine gelince, kim ne derse desin, “gerçeğin ne olduğuna benim ruhum karar verir” diyorum; çünkü zamanı inkâr etmek bir bakıma kendi benliğimizin varlığının da inkâr edilmesi ve sözün abese irca edilmesi mânasına gelecektir. Bize göre, uzay nasıl içindeki nesnelere sayesinde var oluyorsa zaman dediğimiz şey de zaman içinde vukua gelen hadiseler sayesinde var olur. Zamanın varlığı hakkında delil sunmak için fizikteki termodinamik kanunlarına filan müracaat edecek değilim. Zira fiziki müşahedeler de netice itibarıyla insan nefsinin anladığı dile dönüştürülüyor ve nefsin akıl yürütmesine dayanarak kabul görüyor veya reddediliyor. Zaman duygusu ise, doğrudan doğruya nefsin yaşadığı hadiselerin öncelik ve sonralık sırasından ve bu sıranın tersine çevrilememesinden; yani zaman içinde daha önceki bir hale avdet etmenin mümkün olmamasından doğar. Binâenaleyh, zaman şuuru tıpkı nefsin bizzat kendi varlığı hakkındaki şuuru gibi, şüphe edemeyeceğimiz bir “şuur hali” mahiyetindedir ve esasen benliğin varlığı duygusu ile de ilgilidir. Zaman hakkında nihai kararı benlik verir; elbette kendi intiba, tasavvur ve düşünceleri hak-

kında akıl yürütebilir ve müşahedâtını tenkid edebilir. Ancak, benlik bizzat kendisinin varlığından da şüphe ederse, o noktada susmak gerekir. Binâenaleyh, bu vaziyete göre, “Benlik için zamanın geçişi hissi kendi varlığı kadar kesin bir gerçektir” sonucunu çıkarmak zorundayız.

Goethe, *Faust* isimli eserinde diyordu ki:

“Dehan dünya çapında, fezan muhteşem
fakat kutsal adam, zamanı niçin yenemiyorsun?”

Benliğimizin “Varlık” ve “Zaman”dan haberi var; çünkü duyu organları ve onlar sayesinde teşekkül eden bir şuuru/bir dünya imajı var; ama tıpkı tarih gibi; varlığı da doğrudan doğruya temas ederek müşahede etmemiz imkansızdır. Varlık hakkında duyu organlarımızın verdiği haberleri değerlendirerek hüküm vermek zorundayız. Şunu da unutmayalım ki beşduyu intibaları, sinir hücreleri vasıtası ile beyne ulaşip zihnimizde dış dünya hakkında bir imaj oluşturuncaya kadar, saniyenin üçte biri gibi çok kısa bir zaman da olsa, bir zaman geçmektedir: o halde, nefsin müşahedesinde aslında birebir yaşanan “ân” a değil, bir saniyeden bile küçük bir zaman önce de olsa, artık geçmişe karışmış bulunmakta ve daima geçmiş zamandan kalan, “yakın geçmişe ait intibalar” olmaktadır. Yani bu ana ait olduğunu hissettiğimiz ve gördüğümüz nesneyi aslında çok kısa bir zaman önce görmüşüzdür ve o görme hadisesi/müşahede gerçekte yakın geçmişe aittir ve artık tarih olmuştur. Tarih olmuştur, sözünün altını çiziyorum; çünkü tarihi bir müşahede hatırlanabilir, fakat tekrarlanamaz ve geçmişe geri dönülemez. Nefsimiz beşduyu vasıtası ile her an ve peşpeşe aldığı sayısız intiba ve ilkaat ile zamanı bizzat yaşar. Zaten benlik şuurunun teşekkül etmesinde dahi bu yaşanan zaman duygusu çok mühim bir rol oynuyor. Zira benlik şu ana gelinceye kadar zaman içindeki öncelik sırasına göre geçmişte kalan intibalarını hatırlıyor. Hafıza sayesinde ki kendi şuurunda meydana gelen değişmeye rağmen o şuur hallerini değerlendiren ve anlayan benliğin devamlılığı – yani var olduğu- şuuruna sahip oluyor.

Halbuki, zaman duygusu ve hatırlama kabiliyeti olmasa, nefsin kendini tanıması da mümkün olmayacaktı. Bizatihi nefsin varlığı, şuur hallerinin birbirini takip ederek değişmesini fark ederek ve şuardaki tasavvurların varoluş sırasına dayanarak, bir zamanın var olduğu ve geçmekte olduğu duygusunun oluşmasına sebep oluyor. Bir mânada şuur bir şeyin farkına varmaktır. Bu mânada nefsin kendi varlığı ve zaman şuurunu birbiriyle o kadar iç içedir ki gerek nefsin bizatihi kendi mevcudiyeti gerek zamanın var olduğu ve akıp gittiği duygusu zihnimizde yer alan bir şuur hali olarak şüphe edilemez biçimde hissedilir. Şüphe eden akıldır, şuur değil ve şuur öyle bir şeydir ki nefis kendi şuurunun varlığından şüphe edemez. Bir nesneye baktığımız zaman onu görüyoruz. Başımızı çevirip başka bir nesneye bakınca evvelki nesnenin şuardaki görüntüsü zail oluyor ve derhal yerine yeni bir şuur hali olarak yepyeni bir görüntü tasavvuru geçiyor. Yani şuardaki tasavvurlar an be an değişiyor; şuarda önceki görüntü tamamen yok olup yerine yepyeni bir görüntü geçtiği halde ve şuardaki bütün tasavvurlar an be an değişken olduğu halde, şuur dikkatini tevcih

ettiği anda görmekte olduğu nesneyi gerçekten gördüğünden; yani o anda dimağında teşekkül eden görüntü tasavvurunun varlığından- asla şüphe etmiyor.

Zihnimizdeki görüntünün dış dünyada gerçekten mevcut olduğu fikrine aklımız itiraz edebilir; rüya mı görüyorum yoksa, diye kendimizi yokladığımız anlar olabilir; nitekim bazen rüyalarımızdan bu şekilde uyanıyoruz. Fakat bu takdirde bile, şüphe ettiğimiz şey dimağda böyle bir görüntü tasavvurunun gerçekten mevcut olup olmadığı değil; dış dünyada bu gördüğümüz nesnenin gerçekten var olup olmadığıdır. Çünkü rüya görüyor olabiliriz; ama rüya görürken bile gördüğümüz tasavvur her ne ise onun zihnimizde kesinlikle mevcut olduğundan emin olalım. Şuurumuzdan -yani esrarlı bir biçimde beyinde teşekkül eden tasavvurun kendisinin varlığından- asla şüphe edemeyiz. Şüphe edebileceğimiz husus, şuurumuzda böyle bir görüntüyü oluşturan nesnenin dış dünyada gerçekten mevcut olup olmadığıdır.

Akıl şüphe eder, şuur şüphe edemez; akıl dahi dimağımızda şekillenen bir tasavvur olan kendi şuur halinin mevcudiyetinden asla şüphe edemez. Bunun bir rüya olabileceğini her zaman düşünebiliriz ve sık sık da rüyalarımızdan böyle uyanmışımız için, bu anlaşılır bir keyfiyettir. Fakat rüya da görüyor olsak, beynimizdeki şuur hali olarak dimağda nasıl bir tasavvur oluşmuşsa, o tasavvur oluşmuştur ve dış dünyada ve realitede mevcut olmasa bile, şuurumuzda her zaman kesinlikle mevcut olduğu içindir ki onun varlığını fark ediyor ve biliyoruz. Ve bu tasvirten anlaşılacağı üzere, Benliğin kendi şuur halinden şüphe etmesi mümkün değildir. Dışımızdaki varlığın hissî intibalar vasıtasıyla şuurumuza ulaştıktan sonra şuurumuzda oluşan tasavvuru- görüntüsü benlik açısından kesin bir gerçektir. Benlik bu tasavvurun yahut şuur halinin gerçekliğini inkâr edebilir; ama tekrar edelim ki, inkâr edebildiği husus onun kendi şuurunda mevcut olan tasavvuru değil belki ancak şuurun/dimağın dışında gerçekten bu görüntünün zihnimizde oluşmasına sebep olan bir nesnenin mevcut olup olmadığıdır. Kendi şuur halinin -yani dimağında teşekkül eden ve halen var olan tasavvurun- o esnada şuurda mevcut olduğunu inkâr edebilen bir benlik tecrübesi bilmiyorum ve bunun mümkün olabileceğine de ihtimal vermiyorum. Delilik ve koma halindeki hastalıkta bile. İnsan rüya görebildiği gibi, deliler de halusinasyon görebilir, gördüğü veya duyduğu şey realitede gerçekten mevcut olmayabilir; fakat, bir şuur hali olarak telakki edilince, halusinasyon ve rüya dahi bir suret veya tasavvur olarak dimağda mevcut olmak bakımından kesinlikle uyanık görüş ile eşdeğerdedir.

Şuur oluşan imajdan şüphe edememek hususunda, hepimizin kendi nefsimizdeki tecrübemizden çok iyi bildiğimiz ve anladığımız bir husus olduğu halde, bu tespitleri niçin yapıyorum? Evvelâ, dildeki kullanım miyarı biraz karışık olan bu şuur kavramından ne anladığımı iyice tebarüz ettirmek istiyorum; ta ki, benliğin kendi şuur halinden şüphe edemeyeceği hususunda kastettiğim mâna iyice netleşsin. Demek oluyor ki, şu ana kadar söylediklerimize göre, evvelâ bir nefsin/benliğin kendi nefsinin varlığından asla şüphe etmemesi vakıası var. Bu hususta da felsefi şüphecilik yine mümkün elbette. Ancak işi bu derece nihilizme vardırıncaya zaten konuşmaya lüzum yok, çünkü bu takdirde hiçbir şey söylemek mümkün olmaz; felsefeye veya

düşünmeye de lüzum kalmaz. Mesele bu şekilde abese irca edildiği zaman, sözün bittiği yere gelmiş oluruz. İkinci olarak, “bir benlik kendi şuur halinden, şuurunda böyle bir imajın varlığından şüphe edemez; çünkü o orda da var” dedik. Şuur hali hususunda tasvir ettiğimiz bu anlayış tarzına göre bu mümkün değil; zira şuur hali zihnimizdeki tasavvurun bizatihi kendisidir ve o tasavvur zihnimize göre biçimlenmiş olup; o orada kesinlikle vardır; ancak zihnimizde oluşan bu tasavvurun- meselâ bir manzaranın, bir rüya veya halusinasyon değil de, dış dünyada gerçekten mevcut olduğu hususu münakaşaya açıktır.

Zaman hakkındaki şuurumuz ise yalnızca bir şuur hali değil; hatırlayabildiğimiz kadarı ile silsile-i teâküb halinde -birbiri peşisıra- teşekkül eden şuur hallerimizin tamamından meydana gelen bir şuur; sırf bu tamamıyeti sebebiyle bile herhangi bir şuur halinden daha âşikâr bir gerçek gibi görünüyor: ilâveten, vukuatın öncelik sonralık sırasıyla birlikte hatırlanması -çocukluğumuzu hatırlamak gibi- teşekkülündeki esaslı rolü sebebiyle benlik şuurunun ayrılmaz bir parçasıdır. Bu sebeple de Zaman şuuru ile Benlik şuuru eşit ölçüde bir kesinlikle mevcudiyetlerini izhar ederler. Benlik nasıl “ben benim” yahut “ego sum qui sum” diyorsa, aynı kesinlikle zaman vardır, çünkü ben varım” der. Benlik zaman benim dese bile yerindedir; çünkü, şuurdaki tasavvurların muhtevası beş duyardan akın edip gelen intibalarla durmadan değiştiği halde, değişmeden kalan benlik zamanın şuuruna varan ve zaman içinde devamlılığı olan bir şey: yani sadece ben benim demez; “kendimi bildim bileli ben benim, hep aynı insanım” der. Benlikte bu benlik şuuru olmasa idi, zamanın var olup olmadığını tartışabilirdik: veya tersine, zamanı tartışabilmek için benliğin varlığını da tartışabilmek gerekir.

Benlik daha önceki şuur hallerini hatırlamak suretiyle, kendi istikrarını ve devamlılığını koruyor. Duygularında, hafızasında, bilgisinde, şuurunda, davranışlarında tercihlerinde velhasıl şahsiyetinin bütün unsurlarındaki sayısız değişmeye rağmen, benliğimiz kendi eski geçmişini, çocukluk günlerini de hatırlıyor ve elli yaşındaki insan benliği bile, dokuz yaşındaki halinde hangi benliğe sahip idiyse aynı benliğe sahip olduğunu düşünüyor. Hem de bülüğa ermemiş çocukla ihtiyar arasındaki psikolojik değişmeler de dahil her türlü farka rağmen. Kısaca insan kendi nefsinin mevcudiyetinden ne kadar emin ise, zamanın mevcudiyetinden de o kadar emindir. Evvelce de söylediğim gibi bu şuur halleri tartışılmaz. Akıl bu benlik/zaman şuurunu tartışmaya açarsa kendi varlığını tartışmaya açmış olur ve söz biter.

Ne var ki kendi benliğimizin ve ona ait zamanın varlığını tartışmaya açmayacak kadar mâkul bir çizgiye geldikten sonra bile, hâlâ tartışmamız gereken bir husus var: Benliği ve onun zaman şuurunu kabul ediyoruz; ancak, gerçekten benliğin kendisi dışındaki varlıklar hakkında şuurunda teşekkül eden tasavvurlar acaba kendi dışındaki dünyada bu tasavvurlara mevzu olan nesnelere birebir uyuyor mu? Kaba bir benzetmeyle vaziyeti karikatürize ederek açıklamama izin verin: yoldan gerçekte bir otomobil geçerken, bu otomobilin benim şuurumda oluşan bir tasavvur olarak görüntüsü at veya fil biçiminde olabilir mi? Ben o esnada bir gemi görmekte olduğumu iddia edebilir miyim? Ve bunu söylediğim zaman siz bu sözlerimden “o esnada

rüya gördüğümü” söylediğim anlamını mı çıkarırsınız? Gerçek dünya hakkındaki hissi intibalanız veya onların zihnimizde oluşturduğu şuur bu ölçüde yanıltıcı olabilir mi? Veya aklımızdan geçeni bu ölçüde yanlış dile getirmem ve sizin de bu ölçüde yanlış anlamanız mümkün mü? Şuur ve Benlik hakkında bu noktaya kadar söylediklerimize göre, Benliğimin varlığını ve ona ait zaman şuurunu tartışmam elbette; şuurumda teşekkül eden bir fil tasavvuru ise, o tasavvurdan şüphe etmem mümkün değildir; çünkü orada fil tasavvuru gerçekten vardır ve kendi şuurumuzdaki tasavvurdan şüphe edemediğimiz için bir fil görmekte olduğumu düşünürüm. Hayvanî nefis için şuurunda bir fil tasavvuru vardır ve o bir fil görmektedir o kadar; ancak, insani nefis/benlik veya akıl şu anda bir fil görüyorum; ama acaba sokaktan geçen nesne aslında fil olmayabilir de bir otomobil olabilir mi diye şüphelenebilir mi? Pratik hayatta her ne kadar böyle bir şüphemiz yok ise de, felsefi açıdan böyle bir şüpheye cevaz vardır. Her ne kadar duyu organlarımızdan zihne akan hissi intibaların bir takım sınırlar boyunca belli bir zaman zarfında ve belli bir mesafe katederek ve bu yolu kat ederken pek çok yapısal değişme geçirerek, bir halden bir hale dönüşerek intikal ettiğini ilmi olarak biliyor isek de –yani benlik her ne kadar kendi kabuğundan dışarı çıkarak dış dünya ile doğrudan doğruya ve vasıtasız olarak temas etmiyor ise de- biz bir nesneyi göz vasıtasıyla gördüğümüzü farketmez, doğrudan şuurumuzda görüyormuşçasına, aracı olarak görüyormuş gibi hissederiz. Ve gözümüzle gördüğümüz nesnelere varlığından şüphe etmeyiz. Sağduyumuzu dinlersek şüphe etmemiz de gerekmiyor. Ancak nesnelere gerçekten bize görüldüğü gibi mi acaba? Felsefi açıdan çok haklı bir şüphe bu. Georgias dermiş ki, “bir şey mevcut olsaydı bile, biz ona (onun künhüne, esrarına) vakıf olamazdık; mevcudiyetini bilebilsek bile, bunu başkalarına anlata-mazdık.” Georgias’ın ifadesi yukardaki olmayacak benzetmelerden sonra, tamamen saçma gibi görünüyor ve bu aşırı şüphecilik artık söz söylemeyi lüzumsuz hale getirmiş gibi görünüyor. Fakat hayır, gerçek hiç de bu kadar basit değil; saçma görünmesine rağmen bence bu Georgias’ın haklı olduğu bir çok husus var : Söz varlık bahsine gelince bu şüpheli tenkidi çok ciddiye almak gerektiğini düşünüyorum. Esasen, felsefe tarihi boyunca varlık hakkında pek çok şüpheli görüş serdedilmiştir. Georgias’ın fikrini biraz açmayı deneyelim.

Georgias’ın şüpheliği çok geniş çaplı görünüyor: Ama susmuyor, konuşuyor; şu halde kendi nefsinin inkâr etmiyor. Bir şey mevcut olsaydı derken kendi nefsinin mevcudiyetinden de şüphe ediyorsa; evvelce arzettiğim gibi söz orada biter; Georgias’ın bu fikrini de duymamış olalım deriz. Georgias’ı, kendi nefsinin varlığını dahi inkâr etmediğini ve fakat yalnızca o nefsin de mahiyetinin bilinemeyeceğini kastettiği şeklinde anlayacak olursak, onun bu aşırı şüpheli fikrinden verimli bir felsefi tartışma çıkacaktır. Bu noktaya kadar ifade ettiğim düşüncelerime göre, nefsin varlığını ve onun zaman şuurunu tartışmayı abesle iştigal saymış bulunuyorum. Bir de insan kendi şuur halini inkârı muktendir değildir, kendi şuurundan şüphe edemez demistik. Fakat gördüğünü düşündüğü şeylerin gerçekten mevcut olup olmadığı hususunu tartışmaya açık bırakmıştık. Georgias diyor ki mevcut olsaydı bile biz onu bilemezdik. Çok saçma görünüyor ilk bakışta; hele o sadelik devrinde ilkçağ insanların yaşadığı

şartlarda; ancak ilmî bilgilerimizi ve kültürel müktesebatımızı yoklayınca Georgias'a saçmalıyor diyemeyeceğimizi kolayca anlarız.

Georgias yalnızca akıl yürüterek nesnelere görüldüğü gibi olmayabileceğini anlamış; ama biz bugünkü ilmî bilgilere nazaran nesnelere hiç de bizim gözümüze göründükleri gibi olmadıklarını pekâlâ biliyoruz. Gözümüz yalnız belli iki frekans arasında kalan ışık dalgalarına karşı hassastır; o dalga boyları arasında kalan beyaz ışığı ve renkleri görebilir; ama meselâ kızıl ötesi ve mor ötesi dalga boylarında yer alan ışık çeşitlerini göremez. Yani kısaca 12 ışık çeşidinden yalnızca birini görebiliyoruz. Diğer taraftan ilmî teknoloji bizim gözümüzün göremediği farklı frekanslardaki ışık dalgalarını da görmemizi sağlayan bir sürü alet geliştirdi. O aletler sayesinde farklı dalga boylarındaki ışıkları da gözün görebileceği biçime tercüme edince meselâ kızıl-ötesi görüş sağlayan aletlerle bakınca tabii görme duyumuzunkinden çok farklı bir dünya manzarası görmeye başladık. Bugün halen bu aletleri fiilen kullandığımız halde gerçeğin tam anlamıyla yalnızca beyaz ışığa hassas olan gözümüzle gördüğümüz gibi olduğunu; yani şuurumuzda teşekkül eden görüntü tasavvurunun dış dünyayı gerçekte olduğu gibi yansıttığını iddia etmemiz artık imkânsız. On iki farklı dalgaboyu ile farklı ışık çeşitleri dünyanın bizim gözümüze görünen biçimden farklı olmak üzere en azından on bir tane daha farklı görüntüsünün mevcut olduğu anlamına geliyor. Daha doğrusu bu aletleri artık kullandığımıza göre on iki farklı dünya manzarasından yalnızca birisidir gözümüzün görebildiği: Yani, beyaz ışık penceresinden bakınca, dünya gözümüze gördüğümüz gibi görünüyor; ama başka ışıklarla başka görüldüğü de bir gerçek. Beş duyumuzun yani sahip olduğumuz idrak donanımımızın dünyayı gerçekte olduğu gibi kavramamıza imkan vermediği ve bu noktada mevcut olan nesnelere gerçekte olduğu gibi bilemediğimizi söylerken Georgias, modern bilgilerimize göre, çok doğru bir şey söylemiş oluyor.

Georgias'ın ikinci itirazı, yani bir şey bilsek bile bildiğimizi ifade etme kabiliyetimiz hakkındaki şüphesi de son derece haklı. Yukarıda dille ilgili meselelere zaten işaret etmiştik. Gerçeğin bize görünen biçimini anlatmaya hiç bir tabii dil yetmediği gibi, ilim dili veya matematik dili gibi sunî diller de yetmez. Dil de ancak kendi ifade gücü dahilinde olan gerçekleri ifade edebilir; gözün beyaz ışık sınırı gibi; yani, varlık hakkındaki bugünkü ilmî şuurumuzu tamamen ifade edebilecek bir dile sahip değiliz. Esoterik bir ilmî dille ifade edilebilen hususları varsa bile onların da hatta o dili bilen ilim adamları kastı tarafından bile tam anlaşıldığını iddia edemeyiz. Nefsin mevcudiyeti ve zaman şuurunu tartışma dışı saydık ve nefis kendi şuur halinden de şüphe edemez dedik; ancak nefsin şuurunda gerçekten var olan tasavvurların kendi dışındaki dünyada var olan nesnelere sıhhatli bir benzerliği olabilir mi düşüncesini tartışmaya açık saymıştık.

Fakat geldiğimiz bu noktada bunu tartışmak bir yana Georgias'ı yüzde yüz haklı buluyoruz ve nefsin kendisi dışındaki dünya hakkında tabii duyu organları ile elde ettiği tanıma imkanının fevkalade sınırlı ve bugünkü ilmî bilgilerimize göre de çoğu zaman yanlış olduğunu söylüyoruz. Yani mevcudiyetini bildiğimiz nesnelere mahiyetini bildiğimizden sırf felsefi akıl yürütme ile emin olamayacağımız gibi, bilsek

de anlatabileceğimiz ve karşı tarafın anlayabileceği hususları fevkalade şüpheli görünüyor. Bu hususlar bana belki imkansız değil ama en azından sıradan insanın tabii kapasitelerini çok aşıyor. Aslında nerdeyse imkansız diyeceğim ben de Georgias gibi; ama sağduyu ve ihtiyaç sınırları içinde ve makul bir çerçeve içinde kalmak için; bu meselelere çok zor ve çok şüpheli gözüyle bakıyorum.

Varlığın Mânâ ve Mazmûnu'nda matematikteki continuum meselesi ve fizikten/ varlıktan yola çıkarak, matematiğe göre ve mantık icabı, maddî varlığın bir deymümeti, yani devamlılığı olmaması gerektiği sonucunu çıkarmıştım. Halbuki tarihin, zamanın veya başka bir deyişle belli bir mekân ve zamanda yer alan hadisâtın (hadiseyi mekânın üç boyutu artı zaman boyutu olarak tarif ediyoruz) kesinlikle geçici olması gerektiğini, buna rağmen maddî dünyanın zaman içindeki devamlılığı ve istikrannın şaşırtıcı olduğunu iddia etmiştim. Zaman metafizikî karakterde, Aristo'nun dediği gibi gerçek bir varlığı yok, maddî olarak mevcut değil. Halbuki varlık hadisâtın ibaret ve hadise mekânın üç boyutlu koordinatlarına bir de zaman boyutunun eklenmesi demektir. Eğer varlık bir "space-time continuum'u" ise, zaman içinde vücut bulur. Varlık böyle bir uzay-zaman konteyneri içindeki hadisâtın meydana geliyorsa ve zaman gerçekse -ki benlik şuuru gerçek olduğu şeklindedir- o zaman bu deymümetin ancak devamlı yaratılma ve yenilenme sayesinde, başka bir anda yeniden ve eski statükoya ilâveten bir takım yeniliklerle birlikte, yeniden var olmak biçiminde mümkün olabileceğini söylemiş, bunun da ancak Hallâk-ı daim olan bir Allah mevzûası/ postulatı ile izah edebileceğini söylemiştim. Eğer çıkarımlarımıza güvenmeye devam edeceksek, bu metafizik tanı mevzûası da en azından bizzat kendi benliğimiz kadar gerçektir.

Böyle Hallâk-ı daim mevzûası/postulatı şeklinde bir metafizik temellendirme -üzerinde biraz düşününce- Tanrının varlığının kozmik delili ve sâni-i âlem delili gibi eski argümanlara benzediğini gördüm. Elimizdeki yeni fizik ve matematik bilgileri ile ifade edilen bu fikirler, eski münakaşaların belki bir derece daha incelikli ve modern kılıklı bir tekrarı gibi geldi. Mamafih bu mesele burada münakaşa edilemeyecek kadar uzun ve çetrefil. Yine de bu meseleyi, bir bakıma Kur'an'daki âyette söylendiği gibi, Doğuda da Batıda da yalnızca Allah'ın Yüzü ile karşılaştığımız; yani, "gerçekte yalnız İlâhî Benliğin mevcut olduğu" şeklinde ifade etmek istiyorum. Hatta benlik şuurumuz da böyle; Benlik her an âlemi kendi imaj ve tasavvuru içinde yeniden tasavvur etmekle; tabir caizse kendi şuuru içinde her an yeniden yaratmakla meşgul. Halbuki geçmiş zaman geçmiş, yok olmuştur ve gelecek zaman da henüz yoktur.

Bu şekilde ifade etmek caizse, herhangi bir şeyin mevcut olması ve hareket edebilmesi fikri bile bana tamamen metafizik bir varlık anlayışı gibi görünüyor. Aslında kendi benlik şuurumun ve ruhumun, kendi varlığı gibi zamanın varlığı duygusunu da dolaysız bir şuuru hali şeklinde (yani, her an bir sonraki hissi intiba ve hayat tecrübesini yaşadığının şuuru vararak düşünmesi sebebiyle) şüphe edilemez kesin bir gerçek olarak hissettiğini ve kendi tabiatında mevcut olan bu varlık anlayışını kendi dışındaki varlığa da aksettirdiğini söyleyebilirim. Her şeye kendi ruhumu zaman anlayış penceresinden bakıyoruz.

Benliğin bu zaman şuurudur ki insan ruhunu varlığa anlam veren işbu zamanı yaratan ve her an varlığı yenileyen bir Allah'a inanmaya icbar ediyor. İlahî iradenin bu faaliyeti dünyayı inşa ve muhafaza eder, insani nefis ise kendi iç âleminde meydana getirdiği bir şuur hali ve tasavvur olarak dünyanın bir suretini belki iç âleminde tekrar eder. Felsefi, teolojik veya ilmî çıkarımlar bir yana, içimizdeki bu ruh/nefs/akıl kendi tabiatını yansıtmak suretiyle dış dünyayı bir mânada kendi imajı içinde yeniden yaratıyor. Bu insan ruhunun tabiatında var. Tanrı'ya inanmaya mecbur, çünkü varlığı da kendi nefsi gibi tasavvur ediyor. Böylece nasıl nefis bedeninin ruhu olmakla hem ondan farklı onun dışında ve ham de bedeninin içinde ve onunla özdeşleşen bir varlık ise; kendi nefesine benzeterek düşünmek suretiyle, bir mânada Tanrı'yı da, hem kâinatın vücudunda mündemiç, yani bu varlığın içinde ve hem de ona hükmeden kâinat ruhu olarak anlıyor. Böylece bu nefse benzetme vasıtası ile, nasıl olup ta Tanrı'nın /nefsin kendi vücuduyla münasebetine benzer bir şekilde) hem immanent/kâinatın içinde ve hem de transcendental/kâinatı aşan ve onun dışında olabileceği paradoksu dahi açıklanmış oluyor.

Pekâlâ, nefis niçin kâinatı kendi nefesine benzeterek anlamaya çalışıyor? Spengler diyor ki çünkü insan için başka bir düşünme biçimi mümkün değildir. Bu inancın gerçekliği felsefi açıdan münakaşa edilebilir; fakat bu bir şuur halidir ve mevcudiyeti inkâr edilemez. İnsan ruhu kendi zaman şuurunu varlığa yansıtıyor. O zaman da, zaman fikrinden hareketle bir Tanrının varlığına da, uzun uzadıya akıl yürütmeye lüzum kalmaksızın ve daha kestirme bir yoldan ve belki de ruhi bir sezgi ve iradeyle iman ediyor. Şu halde bir mânada benlik şuur/ ruh veya kalb veya akıl, "mutlaka bir Tanrı mevcut olduğu" fikrini telkin eder: "Nefsini bilen Rabbini bilir" sözü biraz da bu nükteyi anlatır. Bu noktaya kadar söylediğim her şeye ve Tanrı hakkında nefsin, belki de varlığın tabiatını kendi tabiatı ile kıyaslamasından doğan bir sezgisinden gelen bu inancına rağmen; elbette, Tanrı'nın hakikatini hakıyla bilebileceğimizi ve anlayabileceğimizi iddia edemem. Söz bu noktaya gelince, belki de varlık hakkındaki eski bir sözü tekrarlamam daha doğru olacak: "Bir şey kımıldıyor..." Ve yalnızca bizim dışımızdaki bir şey değil, derunumuzda, benliğimizin, kalbimizin ruhumuzun derinliklerinde hissettiğimiz bir şey kımıldıyor. Kalbimiz yalnız kendi varlığını değil, kendi dışında sonsuz bir varlığın daha var olduğunu biliyor.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin dediği gibi, "suyun rengi kabının rengidir."

KİTÂBİYAT

İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak: Birey, Bellek ve Aidiyet

Leyla Neyzi

vi+221s., fotoğraflar, 11 şecere, Türk Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 85, İstanbul 1999

Marco Polo bir köprüyü taşlarıyla birlikte tarif eder.

'Ama hangi taş köprüyü ayakta tutmaktadır?' diye Kubilay Han sorar.

'Köprü her hangi bir taş yardımıyla ayakta durmaz' Marco Polo cevap verir, 'fakat onların oluşturduğu bir kemer hattı vasıtasıyla ayakta durur'.

Kubilay Han bir süre sessizce düşünür. Sonra ekler: 'Öyleyse bana neden taşlardan bahsediyorsun? Benim için önemli olan kemerdir'.

Polo cevap verir: "Taşlar olmaksızın kemer de olmaz"¹.

Sözel tarih çoğunlukla önemli olay veya zamanların kahramanları veya şahitleri ile görüşmek suretiyle tarihî verilerin toplanması olarak tarif edilebilir. Görüşmeler genellikle bireyler, aileler, önemli olaylar ya da gündelik sade hayat hakkında yazılı kaynakların olmadığı durumlarda değişik açılardan bilgi elde etmek için yapılır. Yukarıdaki alıntıda geçen Marco Polo'nun taşlarına benzetebileceğimiz bireyler, belki de antropolog Oscar Lewis (1961) veya William Whyte (1943) dışında sosyal bilimciler tarafından hep görmezden gelinmişlerdir.

Bununla birlikte, yakın zamanlarda her ne kadar genç bir alt disiplin olsa da sözel tarih metodunun da bizzat kendisi mercek altına alınıp sorgulanmaya başlanmıştır. Mesela Goodson (1998) sözel tarih metodunun araştırmalara konu olan kişilerin görüşlerini romantize veya idealize etme tarzına doğru gittiğini iddia ederek bu yönleme karşı çıkmaktadır. Hatta bir adım daha ileri giderek hayat hikâyelerinin

1 Italo Calvino, *Invisible Cities*, terc. W. Weaver (San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich, 1974, p. 82), aktaran Emanuel Adler, "Imagined (Security) Communities: Cognitive Regions in International Relations", *Millennium: Journal of International Studies*, 1997, vol. 26, pp. 249-277, p. 249.

sosyo-tarihi bağlamda incelenmesini tavsiye etmektedir. Bu tavsiye de muhtemelen postmodernist katılımcıların sesleri vasıtasıyla bilgiyi bağlam-dışına çıkarma (decontextualize) veya oluşturma (situate) tuzağına düşebilir.

Bir başka sözel tarihçi Lisa J. Carry (1999) de Canada'da araştırma yaparken karşılaştığı beklenmedik hikâyelere değinmiş ve katılımcıların hikâyelerini yeterince bağlamsallaştıramadığını (contextualize) itiraf etmiştir. Bu eksikliğin giderilebilmesi için araştırmacıların Batılı "kurtarıcı kültürü" gözardı etmemelerini tavsiye etmiştir. Bir başka ifadeyle, "Sosyal ve eğitim bilimleri kurtarıcı kültürü benimsemişler, yani bilim çocuk ve toplumu kurtarma görevi üstlenmiştir. Pedagojik bilimler ve siyaset çalışmaları eğitimsel gerçeklerin yorumlanması, sosyal ve bireysel uygulamalar ile tahmin edilen gelecek arasında zorunlu bir ilişki olduğuna işaret etmektedir. Bilim ve bilim adamının rolleri önceleri sosyal ve bireysel değişimin dinî kozmolojilerine ayrıldığı gibi kutsallaştırılmaktadır" (Popkewitz, 1998, s. 2).

Dolayısıyla, hayat hikâyeleri kullanılarak daha önceden araştırma literatüründe susturulmuş insanlar (öğretmenler, öğrenciler, marjinalleştirilmiş sosyal gruplar, kısacası normal insanlar) kurtarıcı kültür içerisinde sosyal olarak inşa edilmiş alanlarında konuşma şansına sahip olmuşlardır.

Denzin'e (1997, p. 5) göre ise geleneksel sosyal bilimciler "dünyada iyi yazan sosyologlar tarafından yazılmayı bekleyen hikâyelerin olduğu" görüşündedirler. Bu yaklaşım elbette problemlidir; zira sadece hayat hikâyeleri değil, herhangi bir konuda yazmak, bir inşa faaliyetidir. Dolayısıyla hayat hikâyesi yazmak, görüşmeyi gerçekleştiren ile görüşme yapılan kişi arasında işbirliği gerektirir. Mesela Halep hakkında gezi yazısı yazan bir yazar oradaki tek tanıdıkları olan Ermeni azınlıktan bahsederse okuyucu gerçek Halep sakinleri hakkında yanlış bir yargıya varabilir. Bu tarz yazıları okuyan okuyucular görüşmecinin mülakat yaptığı kişinin hayatında bazı noktalarla ilgilenip onları ön plâna çıkarıp bazılarını da atladığının bilincinde olmalıdır.

Sözel tarih metodunun bir başka zayıf noktası da bireyler geçmişin hikâyesini bugünkü perspektiften anlatabilirler. Dahası, gerçekten olmuş olanı daha katlanabilir veya kabul edilebilir bir şekle getirebilirler. Mesela Neyzi'nin görüştüğü kişilerden birisi olan ve aslen Tuncelili genç bir Alevî kızı Gülümser Kalık, mülakat boyunca köyünün dağları ile Taksim'de bir bodrum katındaki çalışma ofisini karşılaştırmaktadır (s. 56-59). Yaşamış olduğu küçük köydeki zorluklardan hiç bahsetmediği gibi, tam aksine köyde her şeyin iyi ve güzel olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla, araştırmacı görüşme yaptığı bireyin anlattığı olayların "doğru" versiyonuna ulaşmaya çalışmalıdır.

Kendisi bir antropolog olan Leyla Neyzi her kesimden insanların hayat hikâyelerini toplamaktadır. Bu hayat hikâyelerinin çoğu daha önce *İstanbul Dergisi*, *Gazete Pazar* ve *Albüm Dergisi* gibi çeşitli dergi ve gazetelerde dizi halinde yayımlanmıştır.

İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak

İstanbuluların hayatları hakkında çok genel bir bakış açısı vermektedir. Fakat bu "İstanbullu" kavram oldukça problemlili bir terimdir çünkü henüz İstanbulunun tam ve herkesin uzlaşabileceği bir tarifi yapılmamıştır. İstanbul'da doğup büyüyen insanlar ile sonradan İstanbullu olan insanlar arasında İstanbul "vatandaşlığı" üzerine bir dizi mücadele vardır (bkz. Öncü 1999). Yazar da bu mücadelenin farkında olarak kitabına her semt ve neslin farklı bir İstanbul imajı olduğunu vurgulayarak "İstanbul'da kaç İstanbul var?" şeklinde retorik bir soru ile başlamaktadır.

İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak bir sunuş ile beş bölümden meydana gelmektedir. Bunlar İstanbul'da yaşayan yabancılara ayrılan birinci bölüm haricinde "kuşaklar" a göre düzenlenmiştir. Bu kuşaklar da günümüzden geçmişe doğru sıralanarak "80 Kuşağı", "Cumhuriyet'in Torunları", "Cumhuriyet Çocukları" ve "Geçiş Dönemi Kuşağı" şeklinde adlandırılmıştır. Bu düzenleme yazarın kendisinden ziyade, görüşme yapılan bireyin zaman boyutunu algılaması ya da doğup büyüdüğü dönemle alakalıdır. Yazar aslında bu dizilişin günümüzden başlamasının sebebini "kitabın ana ekseninin tarihten çok, geçmişin bugünde nasıl yaşadığı olması" (s. 9) şeklinde açıklamaktadır.

Neyzi, "Dışarıdan Bakış" olarak adlandırdığı ilk bölümde okuyucuların yabancıların hikâyeleri ile yerlilerin anlatılan arasında bir mukayese yapabilmelerine olanak sağladığı görüşündedir. Bu bölümde yazar Walter Leitner isimli bir İrlandalı mühendis ile görüşmüş, beklentilerin aksine, İstanbul ile ilgili hatıralar yerine, Leitner'in kimliği üzerinde durmuştur. Bu bölümdeki ikinci hikâye Aliotti adındaki bir Levanten ailesi ile alakalıdır. Enrico Aliotti, özellikle İzmir'de yaşayan Levanten toplumu hakkında "içeriden" bilgiler vermektedir. Neyzi'nin röportaj yaptığı üçüncü kişi John Freely adında İrlanda asıllı bir Amerikan gezi yazarıdır. İstanbul hakkında üç kitap yazmış olan Freely, İstanbul'u çocukluğunun New York'u ile kıyaslar; ona göre iki şehir arasındaki en önemli benzerlik her ikisinde de yaşayan ve kökenlerinden uzaklaşmış göçmenlerin varlığıdır. Freely ayrıca İstanbul'la ilgili nostaljilere de karşıdır; zira kendisi her gün İstanbul'u yeniden keşfetmektedir. Bu bölümdeki bir başka hikâye ise İstanbul'daki Anglikan cemaatine hizmet veren İrlandalı rahip Ian Sherwood'a aittir. Tünel'deki Kırım Kilisesi aslında Ruslara karşı yapılan Kırım Savaşı'nda 1853-56 İngilizler ile Osmanlılar arasındaki işbirliğinin bir simgesidir. İşte bu nedenle kilise Kırım Kilisesi olarak adlandırılmıştır. Sherwood, şehir hayatında farklı dinlerin bir arada yaşamalarının üzerinde durur. Bu bölümde mülakat yapılan son kişi Klasik Bosphorus isimli müzik grubunun kurucusu Nikiforos Metaxas adındaki bir Rum müzisyendir. Ama kendisini Bizans asıllı, bir süre Afrika'da yaşamış bir Akdenizli olarak tanımlamaktadır.

80 kuşağı, 68 kuşağı gibi kendisine has özellikleri olan bir kuşaktır ve 12 Eylül 1980 askeri darbesinin gölgesinde yetişmiş kişiler için kullanılabilir. Bu tabir aynı zamanda Turgut Özal döneminin faydacı-pragmatist bir dünya görüşünü benimsemiş

kuşak için de çoğu zaman geçerlidir. Yazar bu kişilerin dünya görüşleri, sosyal ve ekonomik geçmişleri vb. hakkında hiç bir malûmat vermemekte ve bu işi başka araştırmacılara bırakmaktadır. Bence bu nokta sadece bu bölümün değil bütün kitabın en çok göze çarpan zayıflığıdır. Zira literatürde 68 Kuşağı gibi özgün kuşaklara ilişkin ve onların diğer insanlardan ayıran kendilerine has özellikleri hakkında pek çok araştırma mevcuttur. Bu bölümde Neyzi, önce Nagihan Haliloğlu isimli başörtülü bir kızla görüşmüş ve onun başı örtülü bir kadın olarak 1990lar İstanbulundaki kimlik arama mücadelesi üzerine konuşmuştur. Özgür Canel ise Hollanda'ya göç etmiş bir işçi ailesinin kızıdır, Türk ve Hollanda kültürleri arasında kimliğini bulmaya çalışan bir başka kadındır. Bu araştırmanın neticesi olarak da antropoloji okumaya karar vermiştir. Gülümser Kalik de Türk toplumunda iki kere marjinalleştirilmiş bir örnektir; zira hem Alevî hem de Kürt olmakla toplumun kıyasına itilmiştir. Gülümser, görüşme esnasında sürekli olarak güneydoğu Anadolu'daki küçük köyüne özlemle göndermelerde bulunur. Neyzi'nin görüşmek üzere seçtiği bir başka Kürt ise Diyarbakırlı karikatürist Doğan Güzel'dir. Hikâyesinde göç, sosyal değişim ve köy kavramını karikatürlerinde nasıl işlediğinden bahsetmektedir.

Kitapta yer alan ikinci kuşak Cumhuriyet'in Torunları olarak adlandırılmış ve bu insanların özellikle 1960 ve 1980'lerdeki siyasi mücadeleleri ön plana çıkarılmıştır. Bu bölümde yer alan ilk kişi kendisini "hasbelkader Arap, Hıristiyan ve T.C. vatandaşı" olarak tanımlayan Can Kılıksız'dır. Onun hikâyesinde "Hatay'ın 1939'da anavatana katılması"ndan sonra dinî azınlıkların hayatlarında tarihî gelişmelere şahit olmaktadır. Bu bölümde de bir başka Kürt-Alevî ile karşılaşırız. Ama Tuncelili müzisyen Metin Kahraman ile önceki bölümdeki Gülümser Kalik arasında kuşak farkı vardır. Askerî darbeden önce gençlik siyasetle oldukça ilgiliydi ve hem Kürt hem de Alevî olan Metin de ister istemez solcu olmuştu. Ama Gülümser'in hikâyesinde politika hiç yer almamaktadır. Boğaziçi Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra Kanada'da sosyoloji okuyan Ferda Erinç de kadın kimliğini aramaktadır. Önceki bölümde yabancı dile sığınan Nagihan'dan farklı olarak Ferda kendisini mutfağa atmaktadır. Zira ona göre mutfak kadınların dünyasıdır. Bu sebeple iş hayatında restaurant işletmeyi seçmiştir. Bu bölümde karşılaştığımız diğer Cumhuriyet Torunları ise Bekir Peker ve oğlu Recai Peker'dir. Dekoratör olan baba-oğul gelirlerinin artması sayesinde İstanbul'un çeşitli semtlerinde yaşamışlar, böylece farklı mahalleleri birbirleriyle mukayese edebilme imkânına sahip olmuşlardır. 'Elektrikçi Teyze' Aysel Mediçeler, Ortaköy'de elektrikçi dükkânı işletmektedir. Aslen Gürcü olan Aysel Hanım özellikle Gürcüler arasında değişen aile yapısını anlatmaktadır; mesela eskiden bir başka Gürcü köyünden evlenen gençler artık bu geleneği sürdürmemekte ve istedikleri ile evlenmektedirler. Aysel Hanım'ın kendisi de bu değişime bir örnek teşkil etmektedir. Bosna göçmeni eşi, özellikle de onun ailesi ile başlarda birtakım zorluklarla karşılaşsa da sonradan onların geleneklerine alışmıştır. Bu bölümde mülâkat yapılan bir başka kişi ise Hüseyin Çağlayan isimli bir fırıncıdır. Aslen Safranbolulu olan Çağlayan ile yapılan görüşmenin ana konusunu köy kavramı

oluşturmaktadır. Ona göre “köy” şehirde yaşayanların belleklerinde tüketilmektedir. Bugün Türkiye’de Sabetay Sevi (1626-76) isimli İzmirli bir Yahudi hahamın müritleri olduğu iddia edilen bir grup insan vardır (bu dinî grup hakkında daha fazla bilgi için bkz. Gershom Scholem 1973 ve 1971). Sevi, Osmanlı Yahudileri arasında itibar gören karizmatik bir hahamdır. İdareciler onun bu etkisinden rahatsız olmuşlar ve din değiştirmeye zorlamışlardır. Müslüman olup Aziz Mehmet Efendi ismini alsa da, müritleri ne ortodoks Yahudi ne de tam Müslümanlardır. Bugün bu müritlere dönmeler, Selanıkliler veya Sabetaycılar denilmektedir. Osmanlı İmparatorluğu’ndan beri Sabetaycılar Türk ekonomi ve siyasetinde oldukça etkilidir. Neyzi bu bölümde kendisini Selanikli olarak tanımlayan Fatma Arı ile bir görüşme gerçekleştirmiştir. Fatma Hanım Sabetaycılığın gizlilik prensibi üzerine varlığını devam ettirmesi sebebiyle kendi kimliğini aramaktadır. Dışarıdan bakıldığında farklı görünmeler de kendi aralarında farklı bir kimliğe bürünmektedirler. Belki de gizliliğe dayanan bu hayat tarzı sayesinde güç elde etmektedirler. Bayan Arı cemaatin her hangi bir zorlukla karşılaştığında grup kapalılığı (group closure) prensibince aralarında nasıl bir dayanışma gösterdiklerini anlatmaktadır. Fatma hanım çocukluğunda gerçek kimliğini saklaması gerektiğini öğrenmesine rağmen artık bugün gururla kendisinin bir Selanikli olduğunu açıklamaktadır. Bu bölümde röportaj yapılan son kişi 68 kuşağından Karadenizli Gündâğ Kayaoğlu’dur. Aslen Trabzon’un Maçka ilçesinden ve bakırcılıkla uğraşan Gündâğ Bey, köyü ve İstanbul hayat tarzlarını mukayese etmektedir. Eskiden insanların biri köyde diğeri İstanbul’da olmak üzere iki evinin ve tabii ki ikisinde de birer eşleri olduğunu anlatmaktadır. O zamanlar insanlar kışları İstanbul’da yazları da köyde çalışmaktadır. Babası orduda subay olduğu için Gündâğ Bey’in çocukluğu ailesiyle birlikte Anadolu’nun çeşitli yerlerinde geçmiştir. Lisedeiken Atatürkçü olan Gündâğ Bey hukuk fakültesinde okumaya başladıktan sonra da solcu olmuştur. Hatta 1968 yılındaki gösterilere bile katılmıştır. Sonra bakır eşya üreten bir dükkan açmış ve kendisinden alış veriş yapan insanlara bu eşyaları nerede ve ne amaçla kullandıklarını sorarak etnografik bir çalışmaya girişmiştir.

Neyzi’nin üçüncü kuşak diye adlandırdığı Cumhuriyet Çocukları bir sonraki bölümün konusunu oluşturmaktadır. Leyla Neyzi “eski İstanbullu” (krş. Öncü 1993 ve 1990) kategorisine soktuğu İnci Oralbi ile bir mülâkat gerçekleştirmiştir. İnci Hanım eski konaklardaki hayat, Sultanahmet’teki değişim ve içgüveysi kurumundan bahsetmektedir. Görüşme yapılan sonraki kişi ise marangozlukla uğraşan Recep Aslan’dır. Recep Bey’in babası Cumhuriyet’in ilanından sonra Karadağ’dan İzmir’e göç etmiş, fakat buradaki çiftçilikten hoşlanmadığı için de daha sonra Diyarbakır’a göç etmiştir. Devlet kendilerine orada daha önceden terketmiş bir Ermeni papazın evini vermiştir. Burada da işler yolunda gitmeyince, aile yeniden İzmir’e ve daha sonra da İstanbul’a göç etmiştir. Recep Aslan babasının zamanındaki muhacirlerle şimdiki göçmenleri mukayese etmekte ve öncelerinin daha insancıl, şimdikilerin ise daha açgözlü olduklarını belirtmektedir.

Daha sonra ise dünyada sadece Türkiye’de rastlanan ve Köy Enstitüleri adı verilen eğitim kurumları ve buralarda eğitim ile uğraşan üç kişi ile de mülakatlar yapılmış ve kurumlar hakkında malûmat verilmiştir. 1940 ile 1953 yılları arasında eğitim veren Enstitülerin temel amacı Türkiye’yi Kemalist prensipler uyarınca modernleştirmekti. 22 köyde açılan ve öğrencileri her bir köydeki ihtiyaçlar göz önüne alınarak eğitmeye çalışan Enstitülerde marangozluk, demircilik, duvar ustalığı ve en önemlisi de ziraat alanlarında dersler verilmekteydi. Öğrenciler kendi okul binalarını inşa eder, köye su getirir ve yeni zirai teknikleri ailelerine öğretirlerdi. Bu kurumların fazla yaşamamasının temel nedenlerinden birisi köyleri modernleştirmek üzere açılmış olmalarına rağmen geleneği korumanın araçları olmaları gibi bir paradoksa dönüşmeleridir. Açık oldukları yıllar boyunca da köylüler bunları komünist organizasyonlar olarak gördükleri için genellikle soğuk davranmışlardır. Hasan Yılmaz, Ahmet Altın ve Sanıye Uçak bu kurumların tarihinin yanısıra hem öğrenci hem de öğretmen olarak Türkiye’nin çeşitli yerlerindeki bu Enstitülerdeki tecrübelerini anlatmaları konuya açıklık kazandırmaktadır. Bu bölümde görüşülen diğer kişi emekli banka müdürü Hüseyin Kalkavan’dır. Hüseyin bey boş zamanlarını değerlendirmek amacıyla Kalkavanların şecerelerini toplamaktadır. Karikatürist Ferruh Doğan ise Beyoğlu ve Beşiktaş’ta geçen çocukluğunu anlatmaktadır. Mengü Ertel meşhur bir grafik sanatçısı olup küçükken kaybettiği babası ve bir kaç sene önce ölen annesinin yanısıra kendi eşi ve çocuklarından bahsetmektedir. Neyzi gibi Mengü bey de unutkanın acısına hatırlamanın hüznünü tercih etmektedir. Kendisini “eski İstanbullu” olarak tanımlayan ve yeni göç edenlere kızgın olan Yüksel Tekdöner çocukluğunun İstanbuluna tutkundur. Fakat Yüksel hanımın kendisi de yıllar önce Konya’dan İstanbul’a göç etmiştir. Hayat hikâyesi anlatılan bir sonraki kişi ise uluslararası bir üne sahip tiyatro yönetmeni Tunç Yalman’dır. Tunç beyin babası da yine yurt dışında tanınmış bir bilim adamı olan Ahmet Emin Yalman’dır. Tunç Yalman hem babası hem de ustası Muhsin Ertuğrul hakkında konuşurken çocukluğunun İstanbulundan bahseder. Akdeniz’de küçük bir teknede yaşayan Celal Alates’in mesleği mühendisliktir. Celal beyin ailesi Cumhuriyet’in ilanından sonra Java’dan (Endonezya) Türkiye’ye göç etmişlerdir. Bu sebeple ailesi “Javalılar” olarak tanınmaktadır. Asadur Zovikoğlu ise uzun yıllar boyunca Arnavutköy’de kahvecilik yapmış olan bir Rum’dur. Asadur beyin ailesi bu asrın başında Erzincan’ın kemah ilçesinden İstanbul’a gelip yerleşmişlerdir. Zovikoğlu çocukluğunda İstanbul’da çeşitli etnik unsurların nasıl Türklerle uyum içinde yaşadıklarını anımsamaktadır. “Cumhuriyet kızı” Bedriye Yersu Anadolu’nun muhtelif bölgelerinde öğretmenlik yapmış ve hem bu köyleri hem de küçüklüğündeki İstanbul’u anlatmaktadır. Bu bölümde görüşme yapılan son kişi son Osmanlı sultanı Abdülmecid’in büyük torunu Sara Korle’dir. Ama kendisini ısrarla Cumhuriyet çocuğu olarak tanımlamaktadır. Bir gazeteci ile evlenen Sara hanım ABD, Yunanistan, Togo ve Kongo gibi ülkelerde muhabir olarak çalışmıştır.

Kitabın son bölümünü Geçiş Dönemi Kuşağı oluşturur ve görüşme yapılan kişiler Osmanlı’dan cumhuriyet’e geçiş sırasındaki hatıralarını anlatırlar. 85 yaşındaki Tomris Işık İmparatorluğun yönetici sınıfından gelmekte ve köklerin öneminden bahsederek Osmanlı ve günümüz hayat tarzlarını mukayese etmektedir. Fatma (takma isim)

hanım 86 yaşında olup tasavvufî bir hayat sürdürmektedir. Yunanistan'da doğan ve 1920'lerde ailesi ile İstanbul'a yerleşen Fatma hanım İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ni bitirerek öğretmen olmuştur. Fatma hanıma göre modern hayat din ve dil geleneklerine yeterince önem vermemektedir. Reşat Tesal da değişim döneminde Yunanistan'dan Türkiye'ye göç etmiştir. Zaten soyadı da bu gerçeği açıklamaktadır: Tesalya Yunanistan'da küçük bir ilçedir. Reşat bey 1920'de İstanbul'un işgal altında bulunduğu günleri de çok iyi hatırlamaktadır. Marmara Üniversitesi'nden hukuk profesörü olarak emekli olmuş ve bugün de İsviçre'nin Montreux şehrinde ikamet etmektedir. Nazire Çobanoğlu da Yunanistan'ın Sakız adasından Çeşme'ye göç eden bir ailenin kızıdır. Nazire hanım sadece bir kaç mil ötede bulunan Sakız'ı ziyaret edemediği çocukluk günlerinden bahseder. Zira o günlerde Yunanistan ile Türkiye arasında bir soğukluk vardır. Seniha Yazıcıoğlu ise sözlü tarih disiplini için önemli bir kişidir. Çünkü Seniha hanım Birinci Dünya Savaşı, Sultan Abdülhamit ve Abdülmecid dönemlerini görmüştür. Ama Seniha hanım daha çok Osmanlı yüksek sınıfı arasındaki çekeşlilikten bahsetmektedir; zira annesi bir Rumdur. Maggie, Seniha hanımın bir Osmanlı paşası olan babasının ikinci eşidir. Yaşar Parker bir asırlık bir ömre sahip bir yahudidir. Yaşar bey Osmanlı toplumunda azınlıkların daha iyi durumda olduklarını ama Cumhuriyet'le birlikte aralarında bazı sorunlar olduğunu anlatmaktadır. Hatta asıl ismi olan Haim Albukerk'i de devlet baskısından dolayı değiştirmek zorunda kalmıştır. Kitapta son olarak görüşülen kişi artık aramızda olmayan Ayşe Sıdika hanımdır. Onun hayatı hakkındaki bilgi daha çok yeğeni Melda Kaptana'dan gelmektedir. Ayşe Sıdika hanımın babası Osmanlı ulemasındandır ve böyle bir adamın o zamanlar iki kızını bir Rum lisesine göndermesi veya onların Avrupa müziği öğrenmelerine izin vermesi beklenmemektedir. Ayşe Sıdika hanım okulda Avrupai ve evde de babasından dini bir eğitim almıştır. Ancak 31 yıl yaşayan bu hanım Türkiye'nin yetiştirdiği önemli bir eğitimcidir.

Neyzi'nin "hikâyenin dışındaki gerçekliği öğrenmek üzere sözlü tarihi kullanan" (Linde, 1993. s. 48) "kapı yaklaşımı" (portal approach) kullanıyor görünmesine rağmen görüşme yapılan kişilerin anlattıkları hikâyelerde mevcut olduğu farzedilen dış gerçekliğin ne olduğu çok açık olarak ortaya konulamamıştır. Hatta, görüşme için seçilen kişilerin de ne kadar "kapı" oldukları yani hayatlarının ne kadar temsili olduğu tartışma konusudur. Kitapta sunulan hikâyeler (daha önce neşredildiği şekilde) bir pazar sabahı için iyi bir okuma olabilir ama bilimsel bir kitapta ne kadar başarılı olduğu da başka bir tartışma konusudur.

Yine de *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak* sözlü tarih biliminin gelişmesine katkıda bulunabilecek bir çalışmadır. Neyzi'nin çok iyi yazılmış ve organize edilmiş bu çalışması Türkiye'nin sosyal tarihi ile ilgilenen pek çok sosyolog, sosyal tarihçi ve sözlü tarihçinin müracaat edecekleri önemli bir başvuru kaynağı olma özelliğindedir. Bana göre kitabın tek zayıf noktası Neyzi'nin görüştüğü kişilerin hayat hikâyelerinden yola çıkarak Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihini tahlil etmeye yönelmemiş olmasıdır (tahlilci yaklaşımına örnek olarak bkz. Neyzi 1999). Öte yandan kitabın en güçlü olduğu yön ise Neyzi'nin hikâyeleri dikkatli bir şekilde sunması ve okunabilir hale getirme-

sidir. Leyla Neyzi günümüz Türkiyesinde çoğulcu toplum ve göç gibi olguları çok açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Kaynaklar

Carry, Lisa J. 1999, Unexpected stories: Life history and the limits of representation, *Qualitative Inquiry*, 5 (3), 411-427.

Denzin, N. K. 1997, Do unto others: In defense of the new writing. *Taboo*, 1(1), 3-16.

Goodson, I. F. 1998, Storying the self: Life politics and the study of the teacher's life and work. In W. E Pinar (Ed.), *Curriculum: Towards new identities* (pp. 3-20), New York: Garland.

Lewis, Oscar 1961, *The Children of Sanchez: Autobiography of a Mexican family*, New York: Vintage Books.

Linde, C. 1993, *Life stories: The creation of coherence*. New York: Oxford University Press.

Neyzi, Leyla 1999, Gülümser's story: Life history narratives, memory and belonging in Turkey, *New Perspectives on Turkey*, 20, 1-26.

Öncü, Ayse 1993, Understanding Istanbul, *Istanbul*, 1(2), 73-75.

Öncü, Ayse 1999, Istanbulites and Others: The Cultural Cosmology of Being Middle Class in the Era of Globalism, in Çağlar Keyder, (ed.) *Istanbul: Between the Global and the Local* (pp. 95-120), Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Popkewitz, T. S. 1998, The culture of redemption and the administration of freedom as research. *Review of Educational Research*, 68(1), 1-34.

Scholem, Gershom 1971, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*, New York: Schocken Press.

Scholem, Gershom 1973, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*, Bloomington Series XCIII, trans. R.J. Zwi Werblowsky, Princeton: Princeton University Press.

Whyte, William 1943, *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*, 1943, Chicago: University of Chicago Press.

Ali Murat Yel

Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu- Yanlış Anlaşımaların Eleştirisi

William Montgomery Watt

(çev. Fuat Aydın), Birey Yayıncılık, Ocak 2000, 215+6 s.

Diyalog (Grekçe) sohbet anlamını taşıyan bir terim olup farklı veya benzer düşüncelere sahip taraflar arasında meydana gelen konuşmaların, birlikte yaşamların ve tecrübelerin karşılıklı alış verişini ifade eder. Diyalogun dinler arası ilişkilere uygulanması, onun geçtiğimiz XX. yüzyıla ait teknik bir kavram olarak ortaya çıkmasıyla başlamıştır. Hatta günümüzde dinler arasındaki ilişkiler, genel olarak diyalog adıyla yapılan karşılaşmalar şeklinde icra edilmektedir. Bu kavramı din teolojisine ve genel olarak da dinler arası ilişkiler sözlüğüne sokan taraf Hıristiyanlık olmuştur. Bilhassa Katolikler, II. Vatikan Konsili sonrasında öteki din mensuplarıyla ilişkilerinde ilk kez bu kavrama yer veren ve Kilise'nin misyon içindeki resmî görüşünü temsil eden ve ona kurumsal bir kisve kazandıran taraf olmuştur. Protestanlar ise 1948'de kurdukları Dünya Kiliseler Konseyi (WCC) yoluyla katoliklerden hemen sonra 1960'ların sonlarında dinler arası diyaloga yer vermeye başlamışlardır. Hıristiyanlar, böylelikle diyalogu hem tanımlayıp teolojik anlamlandırmada hem de kurumsallaştırıp öteki din mensuplarıyla ilişkilerinde ondan faydalanmada hâlâ öteki din mensuplarından daha faal görünmekte ve inisiyatifi elinde bulundurma özelliğini sürdürmektedir.

Son dönemin önde gelen oryantalistlerinden biri olarak İskoç asıllı William Montgomery Watt, diyalogun Kiliseler tarafından resmî bir politika olarak görülmesinden çok önceleri 1947'de -radikal bir yaklaşımla- Müslümanlarla ortak unsurları vurgulamak, karşılıklı anlayışları geliştirmek ve bilhassa İslâm'ın dinî (teolojik) değerlerini kabul etme yollarını araştırmalarını Hıristiyanlara tavsiye etmişti. (W.M Watt, "New Paths to Islam", *International Review of Mission*, sy. 36 [1947], s. 74-80).

Watt'ın 1991'de yayımladığı ve Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Öğretim Elemanlarından Fuat Aydın tarafından çevirisi yapılan bu özgün eserin orijinal adı "*Muslim-Christian Encounters- Perceptions and Misperception*"tur. Eser bir anlamda her iki taraf açısından tarihte ve günümüzde oluşan karşılıklı olumlu ve olumsuz algılamaları içermektedir. Bir başka ifade ile o, iki dünyanın birbirleriyle karşılaşmalarını ve tarihte birlikte yaşamlarının tarihî, teolojik, askerî ve sosyolojik temellerini irdelemektedir. Kitap, sekiz bölümden oluşmaktadır. "Birinci Bölüm" daha çok İslâm'ın ilk doğduğu çevrede ilk Müslümanların karşılaştığı Hıristiyanlık ve Hıristiyanları konu edinmektedir. Watt'a göre tarihte ilk Müslümanların karşılaştıkları Hıristiyan dünyası daha çok heretik unsurlardan oluşan bir Hıristiyanlık olmuştur. Ona göre, bu Hıristiyanlar ile günümüzdeki Hıristiyanlık arasındaki ayırma okuyucu dikkat etmelidir. Arabistan ve çevresinde yaşayan Hıristiyanlar, genel olarak, Monozit ve Nasturî Hıristiyanlardı (s. 7-16).

Watt, ikinci ve üçüncü bölümlerinde İslâm'ın kutsal kitabından yola çıkarak Müslümanların Hıristiyanlar hakkındaki imajlarına Kur'ân-ı Kerim'in sağladığı katkıyı

ele almaktadır. Watt, bu noktada genel olarak Hıristiyan öğretilerini savunan bir tarzda, Kur'ân-ı Kerim'de geçen İsa, Meryem ve Nasranîler (Hıristiyanlar) gibi temel figürleri kendi arkaplânlarıyla değerlendirmektedir. Ona göre, Müslümanların İsa ve Hıristiyanlara bakışları onların Kur'ân'da ana hatları çizilen genel nübüvvet anlayışları çerçevesinde ele alınmalıdır. Bu konuda Kur'ân'da zikredilen önceki peygamberle bilhassa İsrail peygamberi bir tür bağlayıcı görev görecektir (s. 17-21).

Watt'a göre Hz Muhammed'in kendi inancını, Yahudilik veya Hıristiyanlığı atlayarak doğrudan İbrahim'e dayandırması bu iki din haricinde de Tanrı hakkında doğru bilgilerin mevcut olduğu fikrini ortaya koymaktadır (s. 23). Watt'a göre bu genel din tanımı çerçevesinde Hz. İsa'nın doğumuyla ilgili olarak anlatılanlar, biraz efsanevi malzeme içermektedir (s. 26). Aslında bu, Watt ve benzeri Hıristiyan bilim adamlarının içine düştüğü çıkmazı göstermektedir; onlar, Kur'ân-ı Kerim'in zikrettiği ve Kitab-ı Mukaddes'te paralellikleri bulunan olayları, bir "aşırma" olarak görürlerken, Kur'ân-ı Kerim'de zikrolunan; ama kendi kutsal kitaplarında bulamadıkları ayetleri ise genelde apokrif kitaplarda arama veya onları efsane olarak değerlendirme eğilimindedirler. Bunun yanında Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Meryem'in iffeti konusunda Yeni Ahit'ten daha hassas olması, Watt'ın gözünden de kaçmaz. Ancak o, İsa'nın bakire Meryem'den doğumu ile onun Tanrısallığı arasında Hıristiyanların kurduğu bağı, Müslümanların kurmadığını da eklemektedir (s. 30). Watt, genel olarak Kur'ân-ı Kerim'in iki temel Hıristiyan öğretisini reddettiğini açıklamaktadır: İsa'nın haça gerilip ölümü ve İsa'nın Tanrısallığı. Watt konuyla ilgili Kur'ân ayetlerine kendi gözüyle bakmaya çalışır. Ona göre Kur'ân, burada Yahudilerin İsa'yı öldürmediklerini anlatmaktadır; yoksa onun haçta gerildiği konusu değil. Ona göre Kur'ân'ın kesin tavır olarak algılanan bu ayetleri, (4/156-158; 3/55) Müslümanların Hıristiyanlara karşı reddiyeci olmalarına yol açmıştır (s. 33). Yine Watt'a göre Müslümanların Hıristiyanları Ehl-i Zimme kapsamında değerlendirmeleri, aslında cahiliyye devrindeki güçlü kabilelerin zayıf kabileleri himaye etme siyasetinin bir uzantısıdır (s. 39).

Watt bu kitabında ilginç bir otokritik de yapmaktadır. O, 1953'ten itibaren Kur'ân-ı Kerim'i Tanrısal bir faaliyetin eseri olarak gördüğünü bunu genel olarak öncelikle Hz. Muhammed'in beşerî oluşuna dayanarak izah ettiğini, ancak son zamanlarda bu görüşten kısmen vazgeçerek, Kur'ân'ını nihaî anlamda Allah'tan gelmekle birlikte, vahyin içeriği açısından Hz. Muhammed'in bilinçaltının aracılık görevini üstlendiği sonucuna vardığını belirtir (s. 41). Ona göre Hıristiyanlar, Kur'ân'ın İbrahim'in inancını taşıdığı iddiasının altında yatan derin hakikati kabul etmelidirlere (s. 42).

Watt kitabında Müslümanların kutsal kitapları ışığında Hıristiyanlara yönelik imajlarını nasıl detaylandırdıklarını aktarır (s. 45-74). İlk dönem Müslüman âlimlerin en büyük başarıları, ona göre, Kitab-ı Mukaddes'in tahrif edildiği öğretisini geliştirmeleriydi. Watt, tahriften bahseden ayetlerin (2/75; 4/46; 5/13, 41) aslında kısmî bir tahrifi kabul ediyor gördüklerini ve bu anlamda Kitab-ı Mukad-

kısmî bir tahrifi kabul ediyor gördüklerini ve mutlak anlamda Kitab-ı Mukaddes'in tahrif edildiğine işaret etmediklerini iddia eder (s. 46-47). Yine bir başka detay da, ona göre, Kitab-ı Mukaddes, içinde Hz. Muhammed hakkında veya onun gelişini müjdeleyen referansları arama gayretleridir. Ona göre Müslümanları bu konuda teşvik eden Kur'ân ayetleri (7/57) de yok değildir (s. 49). Üçüncü detay, Müslümanların İslâm dinini kendi kendine yeten bir din olarak görmeleridir. İlk dönem Müslümanlar, Hz. Muhammed'in yaşadığı çağdan itibaren tüm insan ırkının ihtiyaç duyduğu dinî ve ahlâkî doğruları içerdiğine inanmaktaydılar. Böylece onlar başka bir inanç ve ahlâkî sisteme kendilerini muhtaç hissetmediler (s. 58-59).

Bundan sonraki sayfalarda bilhassa "Beşinci Bölüm"de Watt, fatih Müslümanların fethettikleri bölgelerdeki Hıristiyanlarla karşılaşmalarını ele almaktadır. O, fetih süreçlerini "İslâmî Sömürgecilik" başlığını koyarak incelemekten çekinmez (s. 85). Hatta, Müslümanlara, geçmişte ne kadar saldırgan(!) ve sömürgeci (!) olduklarının hatırlatılması gerektiğini iddia eder. Bu noktada tipolojik bir İngiliz karşı saldırı örneği gösteren Watt, Batı Sömürgeciliğine Müslüman karşılığı bulma gayreti içinde görünmektedir (s. 86).

Kitabın ikinci önemli katkısı Hıristiyanların İslâm'ı algılayışlarına ayrılmıştır (s. 107-125). Genel bir Müslüman-Hıristiyan polemik tarihi vermekten kaçınan Watt, konuyu seçme bazı önemli Hıristiyan figürleri vererek ele almaya çalışmaktadır. Bu polemik yazarları arasında Yahya ed- Dimeşki, Pedro de Alfonso, Robert de Ketton, Peter the Venerable, Ricoldo da Monte Croce, Thomas Auqinas'ı saymaktadır. Watt bilhassa Thomas Auqinas'ın önderliğinde Ortaçağ Avrupası'nın İslâm imajını, dört başlık altında toplamaktadır; "*İslâm, Sahte ve Hakikatten Kesin Bir Sapmadır*"; *Zorla ve Kılıçla Yayılmış Bir Dindir*; *Heva ve Hevese Düşkün Bir Dindir*; "*Hz. Muhammed, Kitab-ı Mukaddes'te Bahsi Geçen Deccal'in Kendisidir.*" Watt, yine de Avrupa'nın Müslüman imajının "tahrif edilmiş ve yetersiz bir imaj" olduğunu kabul etmektedir. İslâm hakkında oluşan bu çarpıtılmış imajları, Endülüs Müslümanlarının kültürel üstünlüklerine bağlamak ona göre daha muhtemel görünmektedir.

Watt iki dünya arasında oluşan imajların bir başka arkaplanı olarak modern karşılaşmaları ele almaktadır (s. 127-140). Batının teknolojik gelişimi ve Müslüman ülkelerin batı teknolojisi için hammadde bölgesi olarak görülmesi sonucu, zaman zaman Müslümanlar üzerine siyasî baskılar da kurulmuştur. Watt, Müslümanların kendilerine özgü teknoloji geliştirememiş olmalarını, onların dinlerini kendi kendine yeterli görme geleneklerinde aramaktadır. Watt, son olarak iki tarafın modern açıdan birbirlerini tanıma ve öğrenme arzusu içine girdiklerinden bahsetmektedir. Hıristiyanlar, önceleri bunu oryantalizm başlığı altında yapırlarken, daha fazla Müslümanların eleştirilerine maruz kalmaktaydılar; ancak bu tanıma ve algılama sürecinin son dönemlerinde yeni bir kavramla tanıştılar: diyalog. Watt, Hıristiyanların diyalog gibi nispeten "yeni" karşılaşma biçimini Müslümanlara önerdiklerini ve onları bu süreç içinde tutmada daha başarılı olduklarını söyler.

Watt, kitabının son sayfalarında hem Hıristiyanlara hem de Müslümanlara birtakım tavsiyelerde bulunarak iki tarafı uç noktalardan merkeze taşıma gayreti içine girmektedir. Ona göre Hıristiyanlar için en temel nokta, "Öteki dinlerin de Hıristiyanlık gibi birer din olduklarının ve iyi dinî sonuçlar ortaya koyduklarının kabul edilmesidir." Bu belki zordur; ama imkânsız değildir (s. 208). Watt'a göre diyalog ortamında Hıristiyana düşen bir başka sorumluluk da İsa'nın Tanrısalılığı konusunda olmalıdır. Ona göre "Hıristiyanlar, sadece İsa Mesih'in tarihsel insanî olgularına tanıklık etmeli ve – kendi geleneği içinde uygun bir yorum bulsun diye-onu diğer din mensuplarına bırakmalıdır." (s. 211) Yine Hıristiyanlar, kendi dünyasında oluşan çarpıtılmış İslâm imajını reddetmeli ve bu dindeki değerleri olumlu yönde değerlendirmelidir (s. 212). Watt, Müslümanlardan beklenenleri de sıralarken "onların eski tekelci görüşlerini bırakmalarını" öncelikle tavsiye eder. Keza "İslâm'ın son din oluşu konusundaki öğretileri" Watt'ı oldukça rahatsız etmiş görünmektedir. Ona göre Müslümanlardan beklenen bu genel tavır değişikliğinin yanında, onların Hıristiyanlarla ilişkileri konusunda da istenen değişiklikler mevcuttur; öncelikle onların Kitab-ı Mukaddes'in tahrifi konusundaki görüşlerini gözden geçirmelerini öğütleyen Watt, bunun, Hıristiyan kutsal kitabının el yazmalarının çok eskilere dayandığı gibi tarihî gerçeklerle geliştiğini iddia etmektedir. Kaldı ki ona göre kutsal kitabı nakledenlerin mükemmel olmaları gerekmez (s. 213-214).

Fuat Aydın, Watt'ın bu eserini Türkçe'ye kazandırmakla son dönem diyalog faaliyetlerine önemli bir katkıda bulunmuştur. Kullandığı çeviri dili-bazı baskı hataları, veya gereksiz yere İngilizce karşılıklarını yazma (mesela, s. 30, 60, 80, 116, 199, 200, 214) gibi konular hariç- oldukça başarılı görünmektedir. Yine Aydın, eserin orijinal adındaki "karşılaşmalar" (encounters) yerine "diyalogu" seçmesi, eserin içeriğiyle uyuşması açısından yerinde bir tercih olmuştur.

Mustafa Alıcı

The Holocaust and Collective Memory: the American Experience

Peter Novick

London: Bloomsbury 2000, pp. 379

This is an exhaustively documented and brilliantly conducted analysis of the American Jewish evaluation and employment of the Holocaust in which Peter Novick, American Jewish historian, discovers the transformation of the destruction of European Jewry from an 'historical event' into a 'sacred myth' and a 'religious dogma.' Although countless books and articles have been written on the Holocaust, few of them deal with the relation between America, American Jews, and the emergence of the Holocaust as an ideology. One such work is Jacob Neusner's *Stranger at Home: "The Holocaust," Zionism, and American Judaism* (1997) in which

Neusner points to the mythologisation of the Holocaust and the emergence of an 'American Judaism of Holocaust and Redemption,' based on a direct association of the destruction of European Jewry with the birth of the State of Israel. Nevertheless, Novick's work gains its significance in being the first historical analysis in which the entire process of the transformation of the Holocaust into a 'myth' and a 'dogma' is meticulously examined with reference to the relation between collective memory and the American Jewish way of remembering the Holocaust. Novick, in this way, not only discusses the formation of American Jewish identity around the symbol of the Holocaust but also sheds a light on the nature of the American-Israeli alliance which coincides with the emergence of the Holocaust discourse. It is important to note that what concerns Novick here is not the Holocaust as an historical event but rather the American Jewish perception of it as a symbol of a 'unique Jewish suffering.' As put by Charles Liebman, 'symbols enforce codes, reinforce images, and socialize to a particular ideology.' And what is at stake in this case is the Holocaust ideology.

Novick shows that the reason why Americans, both Jewish and non-Jewish, became so 'Holocaust conscious' in the 1970s, and not before, has little to do with the 'social unconscious' theory, which explains memory in relation to 'trauma' and 'repression.' According to this theory, the Holocaust had been a traumatic event for the American Jews and therefore was repressed during the immediate post-war years but exploded in the aftermath of the Six-Day War through the return of the repressed, an explanation which is regarded by Novick as contrary to reality. In the lights of certain historical facts, the emergence of the Holocaust discourse, for Novick, can be best explained with the thesis of collective memory, according to which, memory works not through an imposed cycle of trauma, repression, and the return of the repressed but by 'choices' as shaped and constrained by circumstances. So, the emergence of the Holocaust is not the result of an unconscious Jewish mind but, on the contrary, is directly related to certain socio-political circumstances taking place at the time in America and concomitant decisions made by American Jewish and non-Jewish leadership. Novick asserts that, as far as Americans are concerned, the Holocaust did not pose a direct threat nor did it become a matter of concern during the 1940s and 50s when it was freshest in their minds. And this was mainly because of the socio-political and cultural ethos embraced back then in America, which provided the Jews with an opportunity to be able to fully integrate with American society. It was a period in which under the influence of an optimist, universalist, and integrationist ethos Americanisation and heroism were applauded and the American Jewry were totally occupied with being an integral part of American society. Besides, from the Zionists' point of view there was a negative effect of the Holocaust on the birth of the state of Israel. If there were no Jews left in Europe there was no need to establish a Jewish state. In short, talk of Jewish victimhood was not in the best interests of the Jews.

Thus Novick maintains that while *the war years* witnessed the abandonment of the European Jews by a self-absorbed American Jewry as well as the American

administration, the situation was not so different during the immediate *post-war years*. The liberation of the concentration camps did not bring about a real confrontation with the Holocaust among the American Jewry. On the contrary, they were mostly engaged in broadening up the range of Nazi victims instead of presenting it as a unique Jewish suffering. It was totalitarianism as attributed to Russia and communism that dominated the American political agenda while the Nazi extermination of European Jewry was totally marginalised. It was only during the 1970s that the destruction of European Jewry turned into what is known today the Holocaust, an epitome of a 'unique Jewish suffering,' which carries even today certain theological, ethical, and political problems. Again, as regards *the years of transition*, namely the late 1960s and early 1970s, Novick refers to some political and socio-cultural events that took place. These include the rise of an upheaval in American politics and the renewal of ethnicity in American life, the changing balance of power in the Middle East, and the fear of assimilation, as growing among the American Jews, which resulted in the replacement of an universalist-integrationist ethos by a particularist-ethnicity-based ethos in American society and an inward turn among the American Jewry. The latter, in parallel to the general atmosphere of pessimism, particularism, and disintegration, shifted their focus from integration to distinctiveness and physical continuity. In the wake of full Jewish integration with America and the absence of any serious anti-Semitism Jewish continuity was in danger. Under these circumstances what the Jews most needed became an immediate isolation from the surrounding non-Jewish world. However, the emergence of 'survival anxiety' as well as the rhetoric of the uniqueness of the Holocaust among American Jewry, both of which were intended to serve for the Jewish isolation, was first advanced, Novick asserts, in the aftermath of the Six Day war (1967) and continued to be advanced in the years after the Yom Kippur war (1973). The 1970s thus came to witness the creation of a civil religion around the symbol of the Holocaust in both America and Israel. In America it was a 'religion of suffering' and in Israel a 'religion of security,' which centred on an assertion that 'Jewish people is an isolated people confronting a hostile world.' Nevertheless, Novick points to a contradiction embedded in American Jewish, as well as Israeli, portrayal of the state of Israel in the aftermath of the Six-Day war as an isolated and a vulnerable country and their recall of the example of the Holocaust as the only lot of the Jewish people. According to Novick, any feeling of victimhood on the part of American Jews or Israelis could not be the real reason for an American emphasis on the Six-Day war as an ongoing threat of anti-Semitism and introduction of the Holocaust as a unique Jewish suffering. For, coming to 1967, American Jewry had achieved a full integration with American society and had been welcomed in every area of American life. As for Israel, she not only gained a rapid and a clear victory in the Six-Day war but also established itself as the biggest military power in the Middle East and a new ally of the United States. The emergence of the discourse of an ever suffering Jew and the uniqueness of Jewish suffering, namely the Holocaust, in such a promising era did in fact aim at some other goals. These

mainly involved alerting American Jewry to the problem of Jewish survival—because of high rates of Jewish assimilation—, helping to re-rotate American foreign policy, and blocking internal and external criticism of the state of Israel due to its expansionist and exclusivist policies.

Accordingly, the emergence of an American Jewish awareness of the Holocaust after the Six-Day war, that is the transformation of a marginalised event into a central symbolism, of a history into a myth and an ideology, was the consequence of the changing needs of American Jewry as well as the changing American policies *vis-à-vis* some socio-cultural and political issues. So, it was about a semi-conscious and semi-circumstantial decision made by American Jews and non-Jews to turn what was understood so far as Nazi totalitarianism into the Holocaust, the religion of suffering. Thus the Holocaust has come to serve *in recent years* as not only a Jewish memory but also an American memory, by holding certain theological, ethical, and socio-political implications.

Novick also draws attention to dangers attached to the discourse of the Holocaust as a unique Jewish suffering. From the Jewish point of view, the Holocaust consciousness functions as an epitome of Jewish particularity since the term 'unique' indicates a distinctiveness, even holiness, on part of the Jewish people ('secular chosenness'). As far as Americans are concerned, however, the Holocaust consciousness, without losing its association with Jewish particularity, becomes a symbol of everything which is human and good, and therefore universal. The Holocaust in this way is transformed from a tragic historical event into a matter of theological and cosmic significance. On the other hand, the theme of 'suffering' associates Jews and everything Jewish, including the state of Israel, with an ongoing 'innocence' in which Americans, too, are considered to be participating because of their special awareness of the Holocaust. As a result, the narrative of Jewish suffering and innocence gets stuck in a particularist ethos by making Jews as well as Americans see everything from the prism of the Holocaust and, therefore, to say the least, blinding them to other peoples' sufferings. And these are Novick's concluding words:

"In the future, as in the past, changing circumstances will influence the choices we make about remembering the Holocaust. But while circumstances will influence our choices, we ourselves are ultimately responsible for those choices—with all their consequences, intended and unintended. It is in the hope of making those choices more informed and more thoughtful that I have written this book."

Salime Leyla Gürkan

Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları

Hatice Kelpetin Arpaguş

Çamlıca Yayınları, İstanbul 2001, 407 sayfa.

Dinin son derece belirleyici olduğu Osmanlı toplumunda halka sunulan İslâm'ı inançlar bazında ele alma ve değerlendirmeyi amaçlayan eser, "Önsöz"den sonra "Giriş", dört bölüm, "Sonuç", "Bibliyografya" ve "İndeks"ten oluşmaktadır.

"Giriş" kısmında modern dönem öncesi Osmanlı'da halkın bilgi ve duygu dünyasına hitap eden dinî nitelikli eserlerin belirlenmesi ve incelenmesinde takip edilen metot verildikten sonra, *Muhammediye*, *Envârü'l-âşikîn*, *Kara Dâvûd*, *Ahmediye* ve *Delâilü'l-Hayrât* başta olmak üzere seçilen on üç eser tanıtılıyor. Halk kavramı, araştırmada da göz önünde bulundurulmuş kapsamı yanında, dönemin yaygın eğitim kurumları olarak ev sohbetleri, camiler, tekke ve zaviyeler halkın dinî kültürünün oluşumundaki etkinlikleriyle tanıtılıyor.

İslâm öncesi dinlerin tesiri, İslâm sonrası, özellikle Anadolu'da dinî şekillenme, medrese ve tarikatların İslâm anlayışı ve etkisi, Osmanlı toplumunun din anlayışının tarihî arka plânı özetle veriliyor. (19-112)

"Evrenin Yaratılışı" başlığını taşıyan birinci bölümde Allah'ın sıfatlarıyla ilgili birkaç konuya değinilerek Allah'ın rüyada görülebileceği ve bunun gerçekleşmesi için kılınacak özel namaz ve yapılacak tesbihata yer veriliyor.

"Yaratılış" bölümü "Nur-ı Muhammedî" ile başlatılarak, Allah'tan başka her şeyin Hz. Muhammed'in nurundan yaratıldığı belirtilir. Metafizik âlemin yaratılışı "Kalem", "Levh-i Mahfuz", "Arş", "Kürsi" ve "Sidretü'l-Müntehâ" başlıkları altında özetlenerek inci, zebced, zümrüt, yakut, altın vb. kıymetli malzemelerden mamul oldukları söylenir. Fizik alem olarak göklerin ve yerin yaratılışı, Kaf Dağı, öküz ve balık mitleriyle süslü olarak nakledilir. Hz. Âdem'in yaratılışı ayrıntılı olarak verildikten sonra Havva'nın onun sol eğe kemiğinden yaratılmasının ardından, Hz. Muhammed'e on kez salavat getirmekten ibaret bulunan mehrini vermesi, yasak meyveden yemeleri ve ceza olarak dünyaya gönderilmeleri anlatılır (s. 115-141).

Bölümün sonunda yapılan değerlendirmede Âdem ile Havva'nın hikâyelerinin Kitab-ı Mukaddes ve Altay Efsaneleri'yle büyük oranda örtüştüğü belirtilerek Kur'an-ı Kerim'in öz olarak naklettiği bu olayın, yılan ve tavus başta olmak üzere, ayrıntılarının İsrailiyattan geldiği ifade edilir. Yaratılış ile ilgili detayların, dinin alanına girmeyişi dolayısıyla, Kur'an ve hadislerde ayrıntıları bulunmamasının tabii olduğuna değinilerek bu konuların İslâmî literatür içinde değerlendirilmesinin bir yanığı olduğu vurgulanır (s. 142-147).

İkinci bölüm "Nübüvvet" adını taşımakta ve Nur-ı Muhammedî konusuyla başlamaktadır. Bu nurun ilk yaratılan oluşu yanında, Hz. Âdem'den itibaren Hz. Muhammed'e kadar gelişini özetlendikten sonra, bu anlayışın dış kültürlerden Şi'a'ya, oradan tasavvuf literatürüne geçtiği belirtilir. Halka hitap eden eserlerde Hz. Peygamber'in bu kadar yüksek bir yere sahip oluşu, beraberinde onun bütün peygam-

berlerce tanınmasına ek olarak onların hayatlarında son derece önemli görevler üstlenmesi sonucunu da doğurur. Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i kurban ederken bıçağın kesmemesinin Hz. Muhammed'in onun soyundan gelecek oluşuyla izahına varıncaya kadar konuyla ilgili çeşitli ayrıntılar ele alınır.

Hz. Muhammed'in hayatı doğum öncesinden başlayan olağanüstülüklerle dolu olarak anlatılır. Peygamber olacağına hemen herkes tarafından bilinmesi ve bazılarınca (Yahudi) buna engel olunmaya çalışılması gibi tarihî gerçeklerle örtüşmediği belirtilen olaylar nakledilir. Miraç hadisesine kaynakların genişçe yer verdiği görülür ve özellikle namazın elli vakitten Hz. Musa'nın uyarısıyla beşe indirilmesi konusundaki uzunca pazarlığa değinen rivayet, metin açısından değerlendirilerek İslâm inançları açısından doğru kabul edilemeyeceği sonucuna varılır. Hicret esnası ve sonrasında da oldukça efsanevî mahiyette olağanüstülük içeren nakillerden sonra Hz. Peygamber'e salavat getirmenin gerekliliği ve faydaları üzerinde abartılı olarak durulduğu nakledilir. Hz. Peygamber'in ümmetine şefaati konusu da duygusal mahşer sahneleri eşliğinde işlenir ve gerek Hz. Peygamber'in gerekse diğer müminlerin şefaet yetkileri Kur'an ve sahih hadisler ışığında özlü bir şekilde değerlendirilir.

Hz. Muhammed'e isnad edilen mucizeler de halk kitaplarında genişçe yer tutan bir konu olarak eserde karşımıza çıkmaktadır. Yapılan değerlendirmede maddî mucize olarak nakledilenlerin çoğunun aslı olmadığı, diğer peygamberlerin mucizelerinin Hz. Muhammed'e atfının bu anlatımlarda etkin olduğu belirtilir.

Hz. Peygamber'e atfedilen aşırı üstünlük ve olağandışlıklar, beraberinde ölümünü inkâra kadar varmamışsa da, kabrinde diri olduğu anlayışını doğurmuştur. Rüyada görülmesi için yapılması gerekenler, Ahmed ve Muhammed isimlerinin fazileti, hatta bunları taşıyanların cehenneme girmeyeceği, bu derece yüce bir peygamberin anne-babasının cehennemlik olması düşünülemeyeceğinden olsa gerek, Hz. Peygamber'in ebeveynini dirilttiği, kendisine iman etmelerinden sonra tekrar öldükleri nakledildikten sonra, dışkısı dahil, bütün atıklarının temiz hatta çeşitli dertlere deva olarak takdimine dair örnekler sergilenir. Halkın olağanüstülük beklentisine cevap verme ve Hz. Peygamber'e olan sevginin sele dönüşmesi sonucu bu tür eserlere giren bu isnatların çoğunun gerçeklerle örtüşmediği belirtilir. (151-220)

"Sem'iyât" adını taşıyan üçüncü bölümde kaynakların toplumsal yozlaşmaları kıyamet alâmetleri olarak vurguladığı belirtilir. Deccâl'in, Hz. Peygamber devrinde de yaşayan ve onun duasıyla ıssız bir adada hapsedilen biri olduğu, kıyamete yakın hapsedildiği yerden çıkarak insanlardan kendisini rab tanımalarını isteyeceği ve çeşitli olağanüstülükler göstereceği nakledilir. Kur'an'da bir açıklama bulunmayan bu konuda rivayetlerin çoğunun sahih olmadığı, sahih denilenlerde de gerek birbiriyle gerekse İslâm'ın temel öğretileriyle çelişkiler bulunduğu değerlendirilmesiyse konu noktalanır.

Hz. İsa'nın nüzûlü ve mehdi meselesi, ye'cüc ve me'cüc, dâbbetü'l-arz, güneşin batıdan doğması gibi kıyamet alâmetleri arasında sayılan olaylar konusunda kaynakların nakilleri özetlenerek Kur'an ve sahih hadislerde bulunmayan ayrıntı-

larla konunun abartıldığı belirtilir. Dünyanın ömrüyle ilgili nakillerden sonra da kıyametin kopuşu tasvir edilir. Dünyanın ömrü konusunda Kur'an'da bir veri bulunmadığı gibi, nakledilen rivayetlerin de sahih olmadığı belirtilerek halka yönelik eserlerdeki bu ayrıntıların halkın beklentilerinden olumlu yönde istifade amaçlı olabileceği ifade edilir.

Sur'a üflenmesi ve ba's konusunda çeşitli ayrıntılar, haşır sonrası mahşerde toplanmaya dair teferruatlar, amel defterlerinin alınışı, hesaba çekilme, sıratın geçiş konuları ahiret halleri olarak işlenir. Cennet ve nimetlerinin özellikle huriler etrafında ayrıntılı ve abartılı olarak naklinden sonra cehennem azabı da canlı tasvirlerle ele alınır. Ayrıntıların çoğunun sahih olmayan rivayetlere dayandığı bunun, sebebi de teşvik ve kaçındırmaya yönelik insan muhayyilesi ürünlerin kullanılması olarak belirtilir.

Meleklerin hammaddeleri ve kocaman cüsselerine varıncaya kadar son derece abartılı olarak tanıtılmalarının ardından, cin ve şeytan yaratılışlarındaki ayrıntılardan başlamak üzere insanları saptırma metotlarıyla tanıtılarak bu konulardaki rivayetlerin çoğunun sahih olmadığı belirtilir.

Bölüm sonunda yapılan değerlendirmede, halka hitap eden eserlerde aslında gayb olan bu konuların masal veya efsane tarzındaki anlatımlarla müşahhaslaştırıldığı, bunun sonucunda da dünya-ahiret ve gayb konularının iç içe geçtiği belirtilir. Halkın irşad ve eğitiminde korku motifinin ağır basmasının tercih edildiğini söyleyen yazar, Kur'an-ı Kerim'de adı geçen konularla ilgili epeyce bilgi bulunmasına rağmen, eserlerde ısrarla vahiy dışı kaynaklardaki ayrıntıların kullanıldığını ifade eder (223-300).

Dördüncü bölümde çeşitli inanç konuları ele alınıyor. İmandan çıkıp küfre götüren ameller olarak eserlerde nakledilenlerin halkı sakındırmak için günahların küfür olarak takdim edildiği bir metot benimsemekten kaynaklandığı belirtiliyor. Sevaba ulaşma yolları olarak eserlerde besmele, Kur'an-ı Kerim okuma, dua, salavat, ibadetler ve güzel ahlâka vurgu yapılırken delil olarak gösterilen rivayetlerin sahih olmadığı tesbit ediliyor. Bu durumun, teşvik (tergîb) amacıyla sahih olmayan hatta uydurma rivayet kullanılmasına bazılarınca cevaz verilmesinin sonucu olduğu ifade ediliyor.

Günaha götüren davranışlardan sakındırma amacıyla haram fiillerin cezası, ibadetleri ihmalin ağır sonuçları nakledildikten sonra gülme, bıyıkları uzatma ve sakalı kazımanın ne kadar büyük günah olduğu vurgulanıyor. Yazar halka hitap eden müelliflerin en küçük bir iyilik yapana hayallerinin dizginlerini bırakarak sayısız nimetlerle doldurdukları cennetlerin kapılarını ardına kadar açtıkları, en küçük bir günah işleyeni de hayallerin icat edebildiği korkunç cehennemlerde işkenceye tabi tuttukları kanaatini serdetmektedir.

İbadetler, hayvanlar, bitkiler ve günlük olaylarla ilgili çoğu asılsız batıl inanç diye nitelenebilecek kabuller verildikten sonra sihir, nazar ve muska konuları

işleniyor. Son olarak da eserlerde kadının konumu ve görevleriyle alâkalı rivayetlere yer veriliyor.

Büyük çoğunluğu önceki kültürlerin mirası veya belli dönemlerin kabulü olan anlayışların Hz. Peygamber'e nispet edilerek halka sunulduğu ve dinî hayata faydalı olma amacıyla bu yola girildiği değerlendirilmesiyle bölüm tamamlanıyor. (303-366)

Sonuçta halka hitap eden eserlerin halk söylemi oluşturmada başarılı oldukları, bilgi aktarmaktan ziyade duyguları harekete geçirmeyi hedefledikleri ve sahih olmayan rivayetleri kullandıkları; korkutma metodunu, sevdirmeye tercih ettikleri tespit ediliyor. Buna karşın eserlerin dini anlatma samimiyet ve coşkusuyla Anadolu halkına İslâm'ı öğretme ve yaşatma yanında güzel ahlâk ve yardımlaşmaya da vurgu yaparak toplumun cemaatleşmesinde önemli rol oynadıkları belirtiliyor.

Eserlerin kullandıkları malzeme açısından eleştirilmelerine dönemlerinde rastlanılmadığı belirtilerek, Osmanlı'nın on dokuzuncu yüzyıla kadar kendinden memnun ve emin hareket ettiği ve geleneği sorgulama ihtiyacı hissetmediği, bu arayışların modernizmin etkisiyle başladığı ifade ediliyor.

İnsanlığın ortak tecrübe ve kültürel birikimlerinin yeni nesle aktarılmasının faydalı yönleri bulunmakla beraber, din olarak sunulmalarının zamanla fayda yerine zarara dönüştüğü ve bunları görenlerin "Din hurafelerden ibarettir." sonucuna varabildiği belirtiliyor (s. 367-377).

Eser, yazarın doktora tezine dayanmasına ve yoğun referans içermesine rağmen akıcı bir üslup ve neredeyse kusursuz bir dizgiyle okuyucuya sunulmuştur.

Bir İslâm bilgininin, bilgiyi aldığı kaynak kadar onu sunduğu insanları da, özellikle dinî anlayış ve beklentileri açısından, tanıması son derece önemlidir. Yaklaşık bir asır öncesine kadarki dönemi kapsıyor olsa da, aynı anlayışların büyük bir oranda günümüzde de yaygın olarak devam ettiği göz önüne alındığında, eser özlü ve açık değerlendirmeleriyle sahasında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Özellikle İslâm'ı sunma gibi bir görevi olan ilahiyatçıların eserden müstağni kalamayacakları kanaatindeyim.

Ahmet İshak Demir

VEFEYÂT

Ninian Smart (1927-2001)

Ninian Smart was born in Cambridge to Scottish parents and brought up in Glasgow where his father was Professor of Astronomy. After military service in London, Singapore and Sri Lanka, he read Classics, Ancient History and Philosophy at Oxford and then, with J.L.Austin and R.C.Zaehner, wrote his doctoral dissertation later published as *Reasons and Faiths* (1958). After teaching positions at the University College of Wales at Aberystwyth (1952-55), Yale University (1955-6), Kings College, London (1956-61) and Banares Hindu University (1960), he became the first H.G.Wood Professor of Theology at Birmingham (1961-7). In 1967 he was appointed founding Professor of Religious Studies at Lancaster University where he remained until his retirement in 1982. In 1976 he was appointed Professor of Religious Studies at the University of California, Santa Barbara, where in 1986 he became the first J.F.Rowny Professor in the Comparative Study of Religion. He retired in 1998.

Professor Smart devoted his life to communicating his unique expertise, his vision and his enthusiasm for the study of world religions to as many people and to as many educational institutions, at all levels, as he could. He helped to introduce the study of World Religions into the British school system, and directed the highly acclaimed BBC Television series *The Long Search* (1974-77). He published 35 books and more than 250 articles, essays, chapters and encyclopedia articles. *The Religious Experience* (1969) went through five revised and expanded editions. His immense contribution to Religious Studies - the subject he more or less invented in 1970s Britain - is perhaps most evident in *Worldviews: Cross-cultural Explorations of Human Beliefs* (1981), *Concept and Empathy* (1986) and *Dimensions of the Sacred* (1996).

His life long commitment to phenomenology and his insistence on the aspectual nature of Religious Studies led him to argue continually that it must be multidisciplinary, incorporating history, languages, literature, philosophy, sociology, anthropology, politics, economics and art history.

It must always have a comparative element in it since there are, and have always been, many different religions in the world, not just one. Religious Studies is also a non-finite discipline, that must move away from narrow definitions to embrace nationalisms, rationalisms and ideologies which, though often classified as non-religious, operate in the world much like religious traditions. In this he anticipated by more than a decade the current interest in the globalisation of religion, diaspora studies and post-colonial studies in religion.

Countless thousands learnt from him in his classrooms and through his books. Most importantly, he was a man of immense humility and genuine love for his colleagues and students. He will be greatly missed, not only in Lancaster and Santa Barbara, where his beneficent presence for a good many years to come had been expected, but in educational institutions and associations all over the world.

Richard Hecht, University of California at Santa Barbara

John F. A. Sawyer, Lancaster University, UK.

Yazarlar için not

- İslâm Araştırmaları Dergisi klasik İslâmî ilimlerin yanı sıra, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kùltür alanlarında telif makaleler, kitap tanıtımları, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlar.
- Makaleler gerek konusu gerekse takdim ediliş biçiminden özgün, İslâm düşünce ve kùltürüne bir katkı niteliğinde olmalıdır. Dergide hangi yazıların yayımlanacağına "hakem usulü" prensibiyle yayın kurulu karar verir.
- Makalelerin Türkçe olması tercih edilir. Fakat Almanca, Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce makaleler de kabul edilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle (dipnotlar dahil) iki aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 30 (7500 kelime), kitap tanıtımları da 4 (800-1000 kelime) sayfayı geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Yazılar (mümkünse) disketle birlikte bir nüsha olarak *İslâm Araştırmaları Dergisi, Yayın Kurulu Başkanlığı, Gümüşyolu Cad. No: 40, 81200 Üsküdar-İstanbul* adresine gönderilmelidir.
- Makalelere 200 kelime civarında bir özet eklenmelidir.
- Makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayınından sonra 40 adet ayrıbasım gönderilir.

Notes for Contributors

- *Turkish Journal of Islamic Studies*, an annual publication of the Centre for Islamic Studies, publishes articles on Islamic studies, history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also includes reviews of books, symposiums and conferences.
- Articles submitted for publication should make a scholarly contribution to the existing literature in their respective fields. All submissions will be evaluated by referees although the Editorial Board reserves the right to decide on publishing the article.
- Articles in Turkish, English, French, German, Arabic and Persian are accepted for publication in the journal.
- Articles should be typed double spaced on A4 white bond paper with ample margins on all sides. The entire manuscript -including notes, tables and references- should not normally exceed 30 pages (7500 words). Submissions on a diskette with hard copy is preferred. Manuscripts should be sent to the Editor, *Turkish Journal of Islamic Studies*, Gümüşyolu cad. No. 40, 81200-Üsküdar-İstanbul.
- Each manuscript should contain an abstract of about 200 words.
- The lead author of an article (but not book review) will receive 40 free offprints along with a payment for the copyright of the article.

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi

İlmî araştırmalar yapmak, İslâm Ansiklopedisi'ni yayıma hazırlamak, konferans, seminer vb. ilmî toplantılar düzenlemek, araştırmacı yetiştirmek, bu maksatla gerekli programları hazırlayıp uygulamak, araştırma kütüphanesi ve dokümantasyon ünitesi kurmak, ilmî-dinî konularda kamuoyunu aydınlatacak görüşler hazırlamak... ve bunları yayımlamak üzere kurulmuştur.

Bu gaye ile bugüne kadar pek çok çalışma yapılmış, değişik alanlar için seçilen adaylardan bir kısmı doktoralarını tamamlayıp araştırmacı olarak çalışmalarına başlamış, bir kısmı İngiltere, Fransa, Almanya, Amerika, İtalya gibi ölkelerde, diğer bir kısmı da yurt içindeki çeşitli üniversitelerde yüksek lisans ve doktora çalışmalarını sürdürmektedirler

TDV Centre for Islamic Studies

The Center was established in 1988 in order to promote scholarly studies, publish the *TDV Encyclopaedia of Islam*, organise conferences, seminars and other sorts of academic meetings, sponsor skilled researchers and establish a reserch library and a documentation department.

As of this time, quite a lof of work on these aims has been carried out. The monumental *TDV Encyclopaedia of Islam* has reached volume 20. The Centre has a fast growing research library, presently housing around 150 thousand volumes. A vital part of the library is the Documentation Department which collects material on about 15.000 subjects which are at the same time entries to the Encyclopedia of Islam. As for the sponsored researchers, some of the candidates chosen from across the different fields of Islamic studies and social sciences have already completed their doctoral dissertations and currently work as researchers at the Centre, some are still pursuing their studies in such countries as England, France, Germany, US and Italy while others work towards completing advanced degrees at various universities in Turkey.

