



BOŞ SAYFA

DÜŞÜNCE DÜNYASINDA TÜRKİZ SİYASET VE KÜLTÜR DERGİSİ

Yıl: 2 | Sayı: 11 | Eylül-Ekim 2011 | ISSN 1309-601X
İki ayda bir yayımlanır.

Sahibi

GÜNTÜLÜ EĞİTİM YAYINCILIK VE TİC. LTD. ŞTİ.

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Mustafa Yücel

Editörler

Prof. Dr. E. Semih Yalçın - Prof. Dr. Zuhâl Topçu

Sayı Editörü

Prof. Dr. Nadim Macit

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Hasan Tunç
Prof. Dr. Mustafa Erdem
Prof. Dr. Mevlüt Karakaya
Prof. Dr. Necdet Hayta
Prof. Dr. Cemalettin Taşkiran
Doç. Dr. Ali Yakıcı
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Özbay
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Maraş
Yrd. Doç. Dr. V. Savaş Yelok
Dr. Veysi Kayıran

Kapak ve Sayfa Tasarım: Mehmet Fidancı

Yayın Türü: Yerel Süreli Yayın - Hakemli Dergi

Büro İç Hizmetler

Atakan Türkyılmaz

Adres: 1.Cad. Nu. :43/4

06520 Balgat-Ankara

Te.: +90 (312) 287 88 99

Faks: +90 (312) 285 44 99

Web: www.turkizdergisi.com.tr

e-posta: bilgi@turkizdergisi.com.tr

Fiyatı: 10 TL

Basım Yeri

Net Ofset Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Necatibey Cad. Lale Sok. Nu.: 21/27 Yenışehir/Ankara
Tel-Faks: 0.312 230 07 23

Basım Tarihi: 2011 - Ankara

Abonelik İçin: 0.312 287 88 99 Nu.lı telefondan
Atakan TÜRKİYILMAZ

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük Ankara Ü

Prof. Dr. Abdullah Gündoğdu Ankara Ü

Prof. Dr. A. Faik İmamoğlu Gazi Ü

Prof. Dr. Ahmet Aksoy Gazi Ü

Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu Ankara Ü

Prof. Dr. Ahmet Taşağıl Mimar Sinan Ü

Prof. Dr. A.Kadir Yuvalı Erciyes Ü

Prof. Dr. Azmi Yetim Gazi Ü

Prof. Dr. Beğlü Eke Erciyes Ü

Prof. Dr. Çetin Elmas Gazi Ü

Prof. Dr. E.Ethem Atay Gazi Ü

Prof. Dr. Enver Bozkurt Kırıkkale Ü

Prof. Dr. Esmâ Şimşek Fırat Ü

Prof. Dr. Hacı Duran Adıyaman Ü

Prof. Dr. Hasan Onat Ankara Ü

Prof. Dr. Hayrani Altıntaş Ankara Ü

Prof. Dr. H.İbrahim Yalın Gazi Ü

Prof. Dr. Hikmet Öksüz KTÜ

Prof. Dr. Kadir Arıcı Gazi Ü

Prof. Dr. Kamil Aydın Atatürk Ü

Prof. Dr. Mehmet Saray Yeditepe Ü

Prof. Dr. Mehmet Şahingöz Gazi Ü

Prof. Dr. Meral Töreyn Gazi Ü

Prof. Dr. Murat Sezginer Gazi Ü

Prof. Dr. Musa Şaşmaz Niğde Ü

Prof. Dr. Musa Taşdelen Sakarya Ü

Prof. Dr. Mustafa İlbaş Gazi Ü

Prof. Dr. Nadim Macit Ege Ü

Prof. Dr. O.Üçler Bulduk Ankara Ü

Prof. Dr. O. Kürşat Ünal Gazi Ü

Prof. Dr. Recai Coşkun Sakarya Ü

Prof. Dr. Recep Kılıç Ankara Ü

Prof. Dr. Sabahat Deniz Marmara Ü

Prof. Dr. Sadettin Gömeç Ankara Ü

Prof. Dr. Temel Çalık Gazi Ü

Prof. Dr. Vahit Doğan Gazi Ü

Prof. Dr. Yaşar Özbay Gazi Ü

Doç. Dr. Bülent Yavuz Gazi Ü

Doç. Dr. Celalettin Yavuz Türksam

Doç. Dr. Doğan Cansızlar Bilgi Ü

Doç. Dr. Faruk Bilir Selçuk Ü

Doç. Dr. Hanife Güz Gazi Ü

Doç. Dr. Hasan Ali Karasar Bilkent Ü

Doç. Dr. Hüsnüye Canbay İnönü Ü

Doç. Dr. Kemalettin Kuzucu Trakya Ü

Doç. Dr. Kemal Üçüncü KTÜ

Doç. Dr. Mehmet Akif Okur Gazi Ü

Doç. Dr. Mukadder Boydak Fırat Ü

Doç. Dr. Nurcan Toksoy Erzincan Ü

Doç. Dr. Selçuk Duman Gazi Osman Paşa Ü

Doç. Dr. Şener Büyüköztürk Başkent Ü

Doç. Dr. Şeref İba Çankaya Ü

Doç. Dr. Taner Tatar İnönü Ü

Doç. Dr. Tefik Gülsoy Atatürk Ü

Doç. Dr. Timuçin Kodaman S.Demirel Ü

Doç. Dr. Ümit Kocasakal Galatasaray Ü

Doç. Dr. Suna Başak Gazi Ü

Yrd. Doç.Dr. Ahmet Turgut Niğde Ü

Yrd. Doç.Dr. Erkan Göksu Gazi Osman Paşa Ü

Yrd. Doç.Dr. Hatice Mumyakmaz Cumhuriyet Ü

Yrd. Doç.Dr. Murat Taşdemir Osmangazi Ü

Yrd. Doç.Dr. Türkan Erdoğan Pamukkale Ü

Yrd. Doç.Dr. Yalçın Sarıkaya Giresun Ü

Yrd. Doç.Dr. Yaşar Kaya İnönü Ü

Yrd. Doç.Dr. Yüksel Topaloğlu Trakya Ü

İ Ç İ N D E K İ L E R

Editör / Sunuş	7
Din Olması İstenmeyen Din Toplumsal-Siyasal Bir Sistem Olarak İslam Algısı Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan	9
Batı-Doğu Ekseninde Din-Devlet-Siyaset İlişkisi Üzerine Değerlendirme Doç. Dr. Kenan Has	21
Siyasal Afişlerin Dilinden Türkiye’de Değişen Din-Siyaset İlişkisi Doç. Dr. Mustafa Macit	37
Siyaset - Din İlişkisi Bağlamında Bazı Dinî Kavramlardaki Anlam Kaymaları Doç. Dr. İsmail Erdoğan	49
İktidarı Meşrulaştırma Aracı Olarak Din -Türk Modernleşmesi Süreci Örneği- Doç. Dr. Kadir Gürler	67
Hız. Muhammed Döneminde Yönetim Olgusu Yrd. Doç. Dr. Ali Duman	91
Mâtürîdî Geleneğinde Din, İctihat ve Siyaset Prof. Dr. Nadim Macit	105
Dinin Araçsallaşması: 31 Mart İsyanı Yrd. Doç. Dr. Asaf Özkan	123
Türk Müslümanlığı Prof. Dr. E.Semih Yalçın	167

DİN HERHANGİ BİR DİSİPLİNİN EMRİNDE OLAMAZ

Sosyal bilimlerde sağlıklı bir yöntem olan “mukayeseli üstünlük”, dinlerde, özellikle de İslamiyette uygulanamaz. Çünkü mukayesede, pozitif artılar yanında eksiler, zafiyetler, göreceli güzellikler ve çirkinlikler bulunur. Bir vahiy dini (kelimetullah) ve inanç sistemi olan İslamiyette siyasetin, “doğru yanlış, iyi kötü, alkış kargış, benim liderim, senin liderin” gibi karşıtlıklar, görecelikler bulunmaz. Siyaset karşıtlıklar üzerinde gelişir ve şekillenir, din ise mutlaklıdır. Bir inanç sistemine inanan insanlarda iman göreceli olamaz. “Ben Müslümanım ama bana göre Peygamber’imizin ya da Kitap’ımızın kusurları vardır.”, “Ben de Müslümanım ama biraz da Hristiyanım.” gibi diyaloglar mutlak inanca dayanan bir din sisteminde olamaz. Oysa bütün bu ve buna benzer diyaloglar, diyalektik farklılaşmalar siyasette olur.

Başka bir açıdan söylemek gerekirse İslamiyetin ilk özelliği dokunulmazlıdır. Bunun içindir ki, din asla siyasetin doğrularına ve yanlışlarına, başarılarına ve başarısızlıklarına vagon yapılamaz. Siyasetin kadroları diyalektik bir evrimle değişir ama dinin peygamberi, dini kulları için indiren Allah, dinin sahabeleri, dinin kitabı (Kur’an-ı Kerim) başkaları için değişmez, değiştirilemez.

Siyasetin pratik mantığına doku malzemesi yapılan bir din uygulamasında büyük inanç buhranları doğar. Dini siyasetin ülke idaresinde kullandığı bütün örnekler ve bütün dönemlerde, dinin saf imanına büyük darbeler vurulmuştur. Çünkü başka amaçlarla kullanılan her şey, her düşünce, her eşyada olduğu gibi dinde de eskimeler, bozulmalar, yozlaşmalar başlar.

Hele hele ülkemizde olduğu gibi dinin en temel mesajı olan haram ve helal kavramlarına hiç aldırmayan birilerinin dinî kisve ile görüntü vermeleri, özellikle yeni nesillerin din psikolojisi bakımından bunalıma girmelerine yol açar.

Dinimiz “aktif ahlak” ister. Siyasetin aymazlıklarında “aktif ahlak”ı terk eden birilerinin “pasif ahlak” nutukları çekmeleri, en hafifinden -asla olmaması gerekli- bir dinsel riyayı gösterir. O zaman sapla saman öyle karışır ki dinin temelden reddettiği her şey üstelik dinî görüntü verenlerin rutinine döner. Ülkemizde son zamanlarda çok sıkça rastladığımız, din adına yapılan “savunma mekanizmaları” artık hakkaniyet sahibi insanları tiksindirecek seviyeye gelmiştir. Kendilerine her türlü “tatlı –haram” hayatı reva görüp başkalarına din adına her şeyi yasaklayanların görüntüleri, Allah’ın onları ibret olsun diye bu dünyada da cezalandırmasıdır.

Kara suratlarla, merhametsiz kalplerle, tuzu kuru üstünleşmelerle, beytül-male her geçen gün daha fazla uzanan haram ellerle dinimizin asla ilgisi olamaz. Siyasetçilerin kendi günahlarını dinle tevil etmelerine şimdilik buğzla da olsa “Hayır!” diyoruz.

Değerli Türkiz okuyucuları, dergimizin bu sayısının dosya konusu, “Din ve Siyaset”tır. Bu konuyu da Türkiye’nin en yetkin kâlemleri, farklı açılardan ele alıp sizler için değerlendirdiler.



DİN OLMASI İSTENMEYEN DİN TOPLUMSAL-SİYASAL BİR SİSTEM OLARAK İSLAM ALGISI

PROF. DR. MEHMET ZEKİ İŞCAN*

*Bedenler Süleyman olmuş
düşünceler karınca.....
MEVLANA*

Giriş

Türkiye’de İslamcılık düşüncesi, Osmanlı mirasını dikkate aldığımızda, dinî anlayışlarla çağdaşlaşmanın bir arada değerlendirilebildiği bir formata sahiptir. Çoğu Orta Doğu ülkesinden ve Hindistan alt kıtasından farklı olarak bizdeki İslamcılık anlayışı, modern olana dinî anlayış içinde yer bulma çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Örneğin Yeni Osmanlılar, hem İslam’ın özüne dönmeyi hem de modern Batılı kurumların topluma adaptasyonunu savunmuşlardır. Şerif Mardin’e göre Yeni Osmanlılar, sofi bakış açısı hatta Nakşilik olgusu ile hürriyet ve demokrasi arasında bir bağ kurabilmişlerdir.¹

Belki bu yüzden İslamcılığı, medenileşmek, kalkınmak, birleşmek uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın arayışların bütünü olarak tarif etmenin mümkün olacağı ifade edilmiştir. İslamcılıkla yan yana zikredilen kavramlar, “tecdit”tir, “İslam’da reformist düşünce”dir, “modern İslam”dır. Nitekim Namık Kemal, zamanın değişmesi ile hükümler de değişir anlayışını yeniden gündeme getirmiştir. Şehbenderzade “hayatın yenileşmek demek olduğu” üzerine vurgu yapmıştır. Mehmet Akif “ummanı terakkiye atılmak”tan bahsetmiştir. Bu anlamda İslamcılık, bir tür Batılılaşma ve medeni unsurları İslam kültürü içine dâhil edebilme gayretine tekabül etmiştir.²

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Bu tür bir İslamcılığın Türkiye’de dinî düşünce üzerine yaptığı etkiler araştırılmaya değerdir. Fakat belli bir tarihten sonra özellikle sömürge dönemi ülkelerindeki sömürge sonrası duruma bir cevap olarak tasarlanan din anlayışı, Türkiye’de İslamcılığın seyrini tamamen değiştirmiştir. Mardin’in tabiriyle bu “ikinci İslamcılık”, “İslam nizamı”nı gerçekleştirmeye çalışan arayışlara karşılık gelmiştir.³ Artık belli bir süreçten sonra mesele, “yüzde yüz” yerli, “alternatif” bir toplumsal siyasal ideoloji üretmek olmuştur. Bu ideolojide itikadi teori ile siyasal pratik, kozmolojik düzeyle toplumsal düzey aynı perspektife sığdırılmış, dinin en kutsal ifadeleri nesnelleştirilmiştir. Bir “Tevhit” ilkesi, “3 D formülü”

Belli bir tarihten sonra özellikle sömürge dönemi ülkelerindeki sömürge sonrası duruma bir cevap olarak tasarlanan din anlayışı, Türkiye’de İslamcılığın seyrini tamamen değiştirmiştir.

olarak ifade edilen din dünya ve devlet birliğinin teolojik temeli olmuştur. Uluhiyet kavramı “otorite” ile bir tutulmuştur. Din kavramının Batı dillerinde mevcut olan “state” kelimesi ile karşılanabileceği deklare edilmiştir. Bu manada dinin yalnızca Allah’ın olduğu belirtilmiştir.⁴ Böylece Allah’ın otoritesinden kaynaklanmayan diğer sistemlerin reddilmesi gerektiği ortaya konmaya çalışılmıştır.⁵ Artık bu noktada İslamcılığı, “siyasal İslam” olarak adlandırmak gerekmektedir.

Katı Bir İdeoloji Olarak İslam: Siyasal İslam

Siyasal İslam, İslam’ın sosyal sahadaki tayin ediciliğinin kapsamlı bir özellik gösterdiği fikri üzerine kuruludur. Bunun için İslam’ı, sık dokulu bir ideoloji olarak takdim etmektedir.

Siyasal İslam’a göre İslam, bütün ihtiyaçları giderebilecek, boşlukları doldurabilecek ve her mesele

leye cevap verecek kudrettedir. Şeriat, ferdî, ailevi, siyasal, millî, milletlerarası her şeyi kuşatmıştır.⁶

Bu anlayışta insan, varlığındaki noksanlık sebebiyle sistem koyma ehliyeti-ne sahip değildir. İnsan, değişmesi mümkün olmayan bir şekilde, cüzi varlığının, zaaf ve arzularının tesirine mahkûmdur. Bunun için hayat hakkında vazolonması gereken düzen, mutlak ilim sahibi Tanrı tarafından belirlenir. İnsanlar, alanlarının haricinde olan bu işe teşebbüs ettikleri takdirde, sadece cehalet ve kötü niyetlerini açığa vurmuş olurlar.⁷

Kısaca siyasal İslam, İslam’ı, bir itikat ve inanç olmanın ötesinde sosyal, siyasal ve ekonomik bir sistem olarak algılayan anlayış biçimine tekabül etmektedir. Bu anlayışta hakikat tektir. Bu yüzden İslam’dan başka bir aidiyet söz konusu değildir.⁸

Genel olarak denilebilir ki “ikinci İslamcılık”, İslam’ın uluslararası ölçekte eriştiği muazzam gücü olan Osmanlı’nın çöküşü akabinde oluşmuştur.⁹ Batı sö-

mürgeciliğine karşı mücadele veren ülkelerde İslam, bağımsızlığın simgesi hâline gelmiştir. Bu yüzden İslam, kimlik arayışının odak noktasında yer almıştır.¹⁰ Meşruiyet krizi İslam'ı, diğer ideolojilerle mücadele etmeye yarayan bir ideoloji ve siyasi güç olarak anlamaya vesile olmuştur.

Daha sonra üçüncü dünya ülkelerinin karşılaştığı tüm sorunlar, İslamcı hareketlerin geliştiği koşulları belirleyen öğeler olarak ortaya çıkmıştır.¹¹ Nitekim 1967'den sonra İslamcı örgütlerin, daha keskin bir surette ideolojik ve kitlesel bir boyut kazandığı görülmüştür. Kudüs'ün işgali karşısında Arap devletlerinin teslimiyeti, Araplar arasında hayal kırıklığı yaratmış, Batı'dan devşirilen "siyasal" yerine yeni ve yerli siyasal kimlik arayışı, daha özlü bir şekilde hâkim olmaya başlamıştır.¹² Devleti dinî anlayışın merkezine koyan fikirler, bu süreçte çok fazla etkinlik kazanmıştır.

Afgan Savaşı, İslamcılığın Soğuk Savaş dönemi ideolojik keskinliği İslam'la birleştirmesinin itici nedeni olmuştur. Bu savaş ve sonrasında meydana gelen gelişmeler, İslamcılığın argümanlarının enternasyonalleşmesini de beraberinde getirmiştir. Olivier Roy'un deyimiyile İslamcılık "küreselleşmiştir."¹³

Türkiye'de İslamcılık Üzerine

Buraya kadar İslamcılığın (siyasal İslam), onun dinî ve fikrî temellerinin, sosyolojik olarak anlaşılabilir bir özellik sergilediği savunulabilir. Çünkü kapitalist küreselleşmenin bir kurbanı olarak İslam ele alınabilir. İslamcılık, Zizek'in deyimiyile, halktan öfke yatırımları toplayıp büyük ölçekli "intikam" yani adaletin tesisi vaadinde bulunan "öfke bankaları" konumunda görülebilir.¹⁴

Türkiye söz konusu olduğunda İslamcılığın fikrî temellerinin sosyolojik alt yapısının araştırılmasının, diğer İslam ülkelerine göre daha karmaşık olması gerekmektedir. Çünkü Türkiye hiçbir zaman Batı sömürgesi olmamıştır. Bu yüzden din anlayışı "antiemperyalist" bir hınçla örülü değildir. Türkiye kabile geleneklerinin sürdüğü Orta Doğu toplumlarından farklı olarak, muntazam bir imparatorluğun mirasçısı olduğu için, din anlayışı anarşik değil "nizami"dir. Tasavvuf geleneğinden beslenmesi onun mana ağırlıklı ve hoşgörülü özelliklerini belirgin hâle getirmiştir. Yine Türkiye'de ana akım din anlayışı, cumhuriyeti ve demokrasiyi içselleştirmiştir. Demokrasinin söz konusu olduğu yerlerde ise din anlayışlarının demokratikleşmesi beklenir.

Buna rağmen Türkiye'de İslamcılığın, ana bünyenin dinî temayülü yanında, bazen halkın din anlayışını etkileyebilen sentetik bir mezhep olarak varlığını sürdürebileceği ifade edilebilir.

İnsan, değişmesi mümkün olmayan bir şekilde, cüzi varlığının, zaaf ve arzularının tesirine mahkûmdur. Bunun için hayat hakkında vazolunması gereken düzen, mutlak ilim sahibi Tanrı tarafından belirlenir.

Liberal demokrasinin hâkim olduğunun iddia edildiği günümüzde bile İslamcı fikirlerin dile getirilmesi, İslamcılığın liberal demokrasinin bir semptomu olarak değerlendirilmesini de gündeme getirmelidir.¹⁵

Türkiye’de İslamcı fikirlerin son zamanlarda tekrar ifade edilmesinin başka nedenleri, kanaatimize göre şunlar olabilir:

Dinin yasallaştırıcı gücü inkâr edilemeyecek derecede büyüktür. Din beşerî olarak üretilen dünyanın etkin bir biçimde sürdürülmesinin meşruiyetini sağlayabilir. Bilhassa belli bir iktidarın olmadığı ve onun sadece devletten kaynaklanmadığı, “mikro iktidarlar”ın var olduğu zamanımızda İslamcılık, söz konusu “iktidarlar”dan bazılarına güç verebilir.

Üçüncü dünya
ülkelerinin
karşılaştığı tüm
sorunlar, İslamcı
hareketlerin
geliştiği koşulları
belirleyen ögeler
olarak ortaya
çıkmıştır.

Modernite, fikirlerden ziyade salt eylemciliği yükseltecek bir mahiyet de arz etmektedir. Bunun için dinî fikirler, siyasal, toplumsal ve ekonomik plana çekilmek suretiyle dışsallaştırılabilirler. Modernizm dinî de somut bir ifade biçimi hâline dönüşürebilir. Böylelikle bazı din yorumlarının, geleneksel din anlayışımızın şeffaf, görünmez bir biçimde sürüp gitmesinin yanında, katı, politize olmuş somutluklarıyla “görünmeleri” mümkündür.

Bugün ekonomik refaha erişmiş bir seçkin İslami sınıftan söz edilmektedir. Bunlar sınıfsal meşruiyetlerinin temelini İslamcı fikirlerden alıyor olabilirler. Buna bağlı olarak piyasa ekonomisinin tüketimciliğinin değerleri de fütursuzca tükettiği bir ortamda din gösterişçi şekilde tüketilebilir. İslamcılık bir tüketimcilik örneği olarak da anlaşılabilir.

Türkiye’de İslamcılık, son zamanlarda İslam’ın bir “sistem çalışması” olarak ele alınması gerektiğini yeniden vurgulamaya başlamıştır. İslamcı bir düşünür olarak görülebilecek Karaman’a göre bu, böyle olmalıdır çünkü dünya, ideal bir düzen beklemektedir. Modernizm ve dünya düzeni, bu arada muhafazakârlık, liberalizm, sosyalizm, insanlığın bütün hâlinde beklentilerini karşılamada başarısız olmuştur. Dünyaya yeni bir düzen gerekmektedir. Garaudy, Wallerstein, Chomsky gibi düşünürler bunu açıkça ifade etmişlerdir. S. P. Huntington da Türkiye’nin kültürel ve dinî geleneklerini canlandırarak, İslam ve Osmanlı mirası üzerine modern bir ekonomi ve demokratik bir siyaset inşa etmesinin zamanı gelmiştir, görüşündedir.

Karaman’a göre İslami siyaset ve devlet yapısı, Kur’an’da çokça zikredilen, Tevhit, itaat, hilafet, bey’at, şûra, emr bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker, velâyet, mülk, hüküm, adalet, ehliyet ve emanet ilkelerine dayanmaktadır. Bunları ihtiva eden sistemler İslamidir. Buna göre İslam devleti veya İslami devletten maksat, devletin temel referansının İslam olduğu yapıdır. Burada kamusal alan İslam’ın

emir yasak, tavsiye ve tercihlerine göre düzenlenir. Bu yüzden laiklikten ayrılmayan bir demokrasi; bütün din ve inançlar karşısında eşit mesafede olan bir devlet sistemi veya herhangi bir din (İslam) kuralının devletin düzenine kaynaklık etmediği bir demokrasi, İslam ile bağdaşmaz. Laik İslami devlet olmaz. Sadece İslami demokratik devlet olabilir. Bazıları buna teodemokrasi demektedir.

Karaman'a göre İslamî demokrat ülkede yöneticiler seçimle işbaşına gelir, seçenler veya onların belirlediği temsilcileri tarafından denetlenir, ehliyet ve liyakatlerini kaybettikleri, yoldan saptıkları sabit olunca işten el çektilir ve yenileri seçilir. Temel meşruiyet kaynağı İslam'dır. Müslüman olmayanlar buna zorlanmazlar, insan olmaya bağlı hak ve özgürlüklerden -Müslümanlar gibi- yararlanırlar. Müslümanlar kamuya açık alanlarda ayıp ve günah olan fiillerde bulunamazlar, özel mekânlarında ne yaptıkları -topluma zararlı olmadıkça- araştırılmaz. Müslüman olmayanlar ise ancak kamu düzenine aykırılık, ülkenin bağımsızlık ve bütünlüğüne zarar verme gibi sebeplerle özgürlük kısıtlanmasına tabi olurlar; böyle bir sebep bulunmadıkça İslam'a aykırı diye inanç ve davranışlarına müdahale edilemez.

Yazara göre böyle bir İslami devlete geçiş bazı aşamalardan sonra olmalıdır. Bir kere ülkede güçlü bir muhalefet varsa, geçiş teşebbüsü ülkenin varlık, bağımsızlık ve birliğini tehlikeye düşürecekse, önce yumuşak laiklikle demokrasi benimsenebilir. Ama bu uygulama laikliğin İslami olmasına değil, zaruretten dolaydır. Yine Müslüman olmayanların endişelerini gidermek için onlarla samimi görüşmeler yapılmalı, hak ve hürriyetleri konusunda güvence verilmelidir.

Yazar, Kur'an'da herhangi bir devlet sistemi belirtilmemesinden hareketle belli bir İslami sistemin olmayacağını söylemenin doğru olmadığını da ifade etmektedir. Çünkü Kur'an'da Allah ve Rasûlüne itaat emredilmektedir. Bu iki kaynağın emirlerine ters düşen emir ve talimata ise uyulması yasaklanmaktadır. Öyleyse kurulurken Kur'an ve sünnetin temel alınmadığı veya Kur'an ve sünnete aykırı unsurlar taşıyan sistemler İslami değildir. Zaruret hâlleri dışında Müslümanlar bu sistemleri uygulayamazlar.

Madem İslami-demokrat bir devletten, bir sistemden bahsedilmektedir; bu sistemin işleyişinde gerekli bilgi kaynakları nasıl oluşturulacaktır? Yazara göre bunun oluşturulmasına bile gerek yoktur. Çünkü bilgi kaynakları belirlenmiş bir şekilde elimizde "hazır" dır. Ona göre sadece Kur'an ve sünnet değil aynı zamanda müçtehitlerin içtihatları da İslami bilgi sisteminin tamamen içindedir. Çünkü onlar içtihatlarını "zahirde hak ile hükmederek" yapmışlardır. Dolayısıyla

Türkiye'de İslamcılık, son zamanlarda İslam'ın bir "sistem çalışması" olarak ele alınması gerektiğini yeniden vurgulamaya başlamıştır.

bunlar, “içtihadı göre ilahî” kabul edilmelidir. İctihatlar beşerî olsa bile kaynak itibarıyla ilahîdirler. Bunun için bütün müminleri bağlayıcıdır. Hatta bu konuda İslamcı mümin ile eğer varsa İslamcı olmayan mümin arasında fark yoktur.¹⁶

Bu fikirler, yukarıda zikredilen siyasal İslam’ın fikrî temellerinin biraz daha “ılımlaştırılmış” formatından başka bir şey değildir. Osmanlı-Türkiye tecrübesinden, bir tarih şuurundan, derinliğine kavrayıştan, İslam ilim ve irfan geleneğine yaslanmaktan yoksun bu fikirler, bütün bunlardan dolayı, bir sistem çağrısı olmaktan çok ideolojik bir saplantı ya da naif bir hissiyatın talebi gibidir.

Karaman örneğinde İslamcılığın Türkiye yüzünde de din, artık “din” diye adlandırılan şeyin sınırları içinde kavranabilir bir indeks değildir. Bu fikirler için teoloji çabasından bile bahsedilemez; Fıkıh bile denemez. Zira fıkıhta, içtihat söz

İslam’dan
bir sistem
olarak
bahsetmek,
dinî mekanik-
leştirmektir.

konusu olduğunda yaratıcı düşüncenin şu veya bu şekilde bir rolü bulunmaktadır. Söz konusu fikirlerde ise “bilgiler” gökten düşmüşler gibi pasif bir kiplikte ele alınmaktadır. Burada hayat perspektifi, artık hayat olmadığı gerçeğini saklayan bir ideolojiye dönüşmüştür.

İslamcılık İslami Dilin Doğasının Bozulmasıdır

İslam’dan bir sistem olarak bahsetmek, dinî mekanikleştirmektir. Din, toplumsallıktan, hayatın akışı içerisinde ruha bulaşan dünyalıklardan “kurtulmak” isteyen birey için ruhsal bir umut, sığınacak içsel bir mekân olabileceken, sistem gözü ile bakıldığında, bir trafik polisi, bir trafik ışığı mesabesine indirgenmektedir. Bu takdirde insanın dinle ilişkisi, birbir ya da kalbi idealize etme anlamında ruhi bir ilişki değildir; “dur” diyen, “geç” diyen, ruhsuz bir ilişkidir. Artık söz konusu olan maneviyatsız bir toplumsallık ya da mekanik bir baskı aracı olarak “dinsellik” Frithjof Schuon’un çok güzel bir şekilde ifade ettiği gibi, dinin tamamen dünyevi sorunlara yönelmesi, pratikte şu anlama gelmektedir: Din makinelere doğru yönelmelidir. Açıkça ifade edecek olursak, burada teoloji sanayinin kölesi olmak zorundadır¹⁷. Dinin gerçek amacı, insanoğlunun tamamen başka bir hayata ait tecrübesini açıklamaktır. Dinin, insanoğlunun özel bir tecrübesinin gerçek özüne erişmeye çalıştığını unutmamak lazımdır.¹⁸

Din bir sistemdir demek aslında “makineleşmek istiyorum” demenin bir başka adıdır. Bu durumda çağlar ötesinden gelen bir Çinli bilgenin şu feryadına kulak vermek gerekecektir: “Makine kullanan kişi, bütün işlerini makine gibi görür. İşlerini makine gibi gören kişinin makine gibi yüreği olur. Ve göğsünde

makine gibi bir yürek olan kişi, masumiyetini kaybeder. Masumiyetini kaybeden kişi, ruhunun hareketlerinde kararsız olur. Ruh kararsızlığı hakikatin önünde engeldir.”¹⁹

Dindarlık adına, din, ilahî bir tüzük gibi hayatın kaynağı olarak tanımlandığında, hayat, kontrol edilmesi, sınırlandırılması ve biçim verilmesi gereken bir nesne olarak kavranır ve genelde dogmatik bir söylemin düzeni kurulur. Hayattaki farklılık ve çokluk, şeriatın birliği adına ayniliğe mahkûm edilir, insanın arzu ve güdüleri, dinsel kurumlarca denetlenip disipline edilirken, devlet güdüselle olarak hareket eden irrasyonel bir sistem hâline gelir. Sonuç olarak, Feuerbach’ın Tanrı’nın yerine insanı koyması gibi, Tanrı’nın yerine devlet geçer. Böylece “dinî sistem”, dinî değil “devletî” güçlendirmiş, onu kutsamış olur.

İslamcılığın din anlayışı, mühendis tutumunun dine uygulanmasıdır. Bu din değil, belki August Comte’nin “toplumsal akait” dediği gibi bir şeydir. Sistem ya da siyasetten yola çıkmak, toplumu, Tanrı’nın doğayı yönettiği gibi yönetmeye yeltenmektir. Eylemler dünyasında insanları inşaat malzemesi olarak görmek, felaketlere yol açmıştır. Bu yaklaşım düşünceler dünyasında da aynı ölçüde yanlıştır.

Bir din, bütüncül bir yaşam tarzıyla sınırlandırıldığında dışlayıcı bir karaktere bürünür ve etrafını saran çeşitliliklerle yüzleşemez, hakikat peşinde koşamaz. Artık kişi, kendi hakkındaki bilgisini derinleştiren, farklılığı içinde “öteki” ile yüz yüze gelme yürekliliğini gösteren “hükümrân özne” değildir. Başkalığı yok gören, reddeden, tepki veren, nefret biriktiren “hayır insanı”dır.²⁰ Bunun için denilebilir ki İslamcılığın öngördüğü Tanrı merkezilikte dünya bir mezara dönüşür.

Jeremy Bentham 18. yüzyılın sonlarında “mükemmel” bir hapishane tasarlamıştır. Bu hapishane, bütün mahkûmların görülebileceği, tüm hareketlerinin izlenebileceği bir mekanizma üzerine kurulacaktır. İslamcılık, İslam adına topluma Bentham’ın hapishanesini önermektedir. Üstelik gayesi de maneviyatı korumaktır. Bu, dinin yüce yönlerinin yitirilmesi anlamını taşımaktadır. Çünkü dinî kimliği, görünürlülüğün nesnesi hâline getirmek, onu içselleştirememenin bir sonucudur.

Din, kendi derinliğine uygun bir anlayışla ele alınmalıdır. Din bir mekanizma hâline getirilirse, yapaylaşır, “makine tanrının” himmetiyle ayakta duran bir yapıya indirgenir. Burada din, hep hegemonik süreçler ve “değerler” toplumu

Dindarlık adına, din, ilahî bir tüzük gibi hayatın kaynağı olarak tanımlandığında, hayat, kontrol edilmesi, sınırlandırılması ve biçim verilmesi gereken bir nesne olarak kavranır ve genelde dogmatik bir söylemin düzeni kurulur.

olarak karşımıza çıkar. Çünkü her şeye hükmetme görüşü, içinde zorbalığı barındırır. Güç peşinde koşan, toplumu kontrol altında tutmaya çalışan din, en önemli “gücünü” kaybetmiş olur; mana tarafını ve ahlaki ideallerini... Güç peşinde koşan bir “mana”nın, manası da ahlak çağırısı da inandırıcı olmayacaktır.

Siyaset, güç ve servet, öteden beri “tarihsel fenaliktir”. Bunlar hayatın tüm alanlarını kolonize ederler. Bu sütunlar asla metafizik bırakmazlar. İslamcılar, sivil, siyaset dışı kalmış birimleri öylece muhafaza etmek ve sivil alanları genişletme yerine, dini bile bir an önce siyasete taşıma gibi bir heves içinde olmuşlardır. Sürdürülebilir bir sivilliğimiz kalmaz o zaman. Sivil birikimlerimizi ne kadar kuvvetlendirirsek siyasete de ihtiyacımız o kadar azalır.²¹

Dinin siyasallaşması aslında hayatın yetersizliklerinin, eksikliklerinin, çaresizliklerinin asli sivil nedenleri üzerinde yoğunlaşmayı önleyebilecek bir örtü olacaktır. Burada din, yetersizliklerimizin, korkularımızın ifade aracı gibidir. Eğer toplumsal sorunları, kendileri olarak değil başka biçimler altında kavransak veya bu sorunları, önceden belirlenmiş formlara dayandırırsak onları çözmemiz mümkün olmayacaktır. Üstelik toplumsal sorunların dinî, din anlayışlarının da toplumsal sorunları bozacağı bir “karşılıklı bozulma” kendini gösterecektir.

Sistem ya da siyasetten yola çıkmak, toplumu, Tanrı'nın doğayı yönettiği gibi yönetmeye yeltenmektir.

Sosyal olaylarda herhangi bir doktrine müraaat etmeden, etiğini insana ait bilim, düşünce ve sanatı yüceltme üzerine kuran bir düşünce geliştirmek mümkündür. “Karşılıklı bozulmayı” önleyebilecek yollardan biri budur. Nitekim “sekülerizm” terimini ilk defa kullanan G. Jacob Holyoake, bu terimden kastettiği şeyi özetle şöyle açıklamıştır: “Devlet, toplumun çalışan ve fakir kesiminin ihtiyaçlarını, somut bir şekilde burada ve şimdi karşılamalıdır.”²²

İslamcılık bir “insan inkârcı” yaklaşım örneğidir. Bu yaklaşımda akıl, bir iddiadan öteye geçmemektedir. Çünkü “İnsan akla neden sahiptir? Evrende neden akıllı bir varlık bulunmaktadır?” sorularının insani bir cevabı bulunmamaktadır.

İnsan akıllı bir varlıksa, insiyaklarıyla hareket eden bir “hayvan” değildir. Bunun bir manası da nasıl davranması gerektiğinin önceden kendisine “verilmemiş” olmasıdır. Sadece hayvanların beraberinde getirdikleri tabii kuvvetler “hazır” dırlar. Hatta insanın bu özelliğine dayanarak onun “hayatın bir hastalığı” olduğu görüşü ileri sürülmüştür (panromantik görüş). Buna göre insanın özgür olarak bir şeyi seçmesi, nasıl hareket edeceğini bilmemesinden ileri gelmektedir.

Hâlbuki hayvan insiyakları sayesinde ne yapacağını bilmektedir.²³

Bu dünya ile ilgili tüm “işlerde” (emr) insanın doğal moralitesinin pratik yeterliliğine inanmak gerekmektedir. Bugün üzerinde durulması gereken dinî düşünce biçimi, insanın fizik, moral ve entelektüel varlığını mümkün en yüksek mertebeye ulaştırmayı amaçlamalıdır.

İslamcılığın en temel sorunlarından biri de din ve insaniliği, din ve akliliği birbirinin karşısı olarak ele almasıdır. Nassı, aklilik ve insanilik kıstaslarına göre değerlendirmek gerekirken onun olduğu yerde aklilik ve insanilik değersiz bir fenomen olarak ele alınmıştır. Bunun sebebi bir tarih bilincinden, bir tarih felsefesinden yoksun olunmasıdır. İslamcılıkta din, kitlenin varoluş kaygılarıyla bitştirildiği için, aklilik “çözülme” anlamına gelecektir. Akliliğin söz konusu olduğu yerde “din anlayışına” dayanmak suretiyle toplumsal yapıyı düzenleme iddiası da zayıflayacaktır. Hâlbuki İslamcılar, toplumu yeniden inşa etme hevesindedirler.

Her şeyi “önceden” bilen, her şeyi “önceden” kuran bir ideolojide akıl en azından rehabet hâlinindedir. İslamcı anlayışta fert, dinî tecrübeye bir insan olarak değil, bir şey olarak katılmaktadır. Bunun için İslamcı düşünce düzlemi, insanı, âdeta Tanrı tarafından üzerine dil, ahlak, hakikat fikri yapılandırılmış, âciz, şahsiyetsiz, kendiliğinden bir şey yapmaya kabiliyetsiz bir heykel şeklinde tasarlanmaktadır. İslamcılar Batı’yı, “Tanrı’yı öldürmekle” suçlarlar fakat kendileri “insan”ı öldürmüşlerdir. Şayet İslam, beşerî eylem alanının tümünü düzenleyen ve açıklayan bir ideoloji olarak değerlendirilirse, insan hak ve özgürlüklerini paranteze almak durumunda kalır.

Sistem arzusu ile dini ele almak, zihinsel yozlaşma biçiminin sonucu olarak da görülebilir. Çünkü burada din, genel anlamda “pratik” ve “eylem” üzerine temellendirilmekte, bu durumun ortaya çıkaracağı zihinsel durgunluk ve ruhsal sızlık hesap edilmemektedir.

Sistem arzusu dindarlığı dışsallaştırır. Görünüşe indirger. Bu daha çok kendini, sözde, şekilde, sakalda, tesettürde gösteren fakat muhteva olarak giderek fakirleşen bir dindarlık olacaktır. Sistem peşinde koşmak, içsel zenginliğimizin azalmasının bir sonucu olarak görülmelidir.²⁴ Böyle bir din anlayışı için Cemil Meriç’in “İslamiyet huzuru çok ucuza satmış. Yollar o kadar belli ki düşünmeye lüzum yok.” değerlendirmesinin²⁵ haklılık payı olacaktır. Çünkü bu anlayışta din sadece Musa’nın elindeki şeriat levhasıdır. Levhalar eldedir ama yine buzağıya tapılır.

Bu yüzden insan dünyaya doğru yayılırken aynı zamanda kendi içinde de derinleşmelidir. Din bu açıdan bir “içe yolculuk” denemesidir. Hayvanla insan

İslamcılık bir
“insan inkârcı”
yaklaşım
örneğidir.
Bu yaklaşımda
akıl, bir
iddiadan öteye
geçmemektedir.

arasındaki temel fark burada aranmalıdır. Hayvan tamamen dışsal varlıktır. Onun içine sığınıp dinleneceği bir yuvası yoktur. Sadece insan içine yönelebilir. Sadece insan içine dönebilir. Bugün dinî hayatımızın “bereketli” olmamasının nedenlerinden biri, dinin bu “iç yolculuk” özelliğinin ihmal edilmesidir.

Dini, bir sistem olarak görme aslında modern insanın önemli hastalıklarından biri olan dışsallaşma ve dışsallaştırmanın sonuçlarından biridir. Dine sadece sistem olarak bakmak onu “hayvani nefse” layık görmekten başka bir manaya gelmeyecektir. Din bu kadar “dünyalaşırsa”, Baudelaire’nin, “En çok nerede yaşamak istersiniz?” sorusuna verdiği şu cevabı benimsemek kolaylaşacaktır: “Dünyanın dışında olsun da nerede olursa olsun!”²⁶

Sistem arzusu dindarlığı dışsallaştırır. Görünüşe indirger. Bu daha çok kendini, sözde, şekilde, sakalda, tesettürde gösteren fakat muhteva olarak giderek fakirleşen bir dindarlık olacaktır.

İnsanımızın bugün en büyük ihtiyacı stratejik içe çekilmelerdir. İnsanımız içsel boyutunu yitiriyor, zarafetin çekiciliği, aşkın kutsallığı, mananın kıymeti kaybediliyor. Tüketimcilik, insanı da tüketiyor, değerleri de tüketiyor. Din bir inanç, bir ibadet olarak yaşanmamakta, gösterişçi şekilde tüketilmektedir. Görünür olmanın bir vasıtası hâline getirilmektedir. Böylece inanç sahiçiliğini ve samimiyetini yitirerek yapaylaşmakta, değer kazandığı bağlamdan çıkarılarak metalaştırılmaktadır.

Benlik incelmelidir ki kutsallık üzerine sinsin. Kutsallığın geri çekilmesini istemiyorsak ruhi olana benliğimizi açmalıyız. Bu yolla şeyler, bir manevi halleyle kuşatılmış olur. Öte dünyanın ışıkları gündelik dünyamızın içine sinebilir. Artık Mevlana gibi yakarış zamanıdır:

*Ey şekle kılığa tapan,
Yürü manayı bulmaya çabala;
Çünkü mana şekle kanattır.*

Hayatın yapısı zaten insanın kişi olarak yaşamasını fazlasıyla engellemektedir.²⁷ Din de hayatın yapısı içinde erimemeli, kişiyi ön planda tutmalıdır. Din, kişiyi dışsal ve içsel köleliklerden kurtarmayı, onda belli bir efendilik ve vakar bilinci uyandırmayı gaye edinmelidir.

Din, en derin insani varoluşun sorunlarına cevap vermeyi denemelidir. Yoksa teknik bir yapı kazanacaktır. Yüzyıllar öncesinde Hasan Basri’nin dile getirdiği gibi “Diller, bakışlar keskinleşecek fakat kalpler ölü.” olacaktır²⁸.

Sonuç

İslam bir dindir, bir ideoloji değildir. Bu yüzden İslam, toplumsal ve siyasal bir sistem olarak tasarlanamaz. Bu yapıldığı takdirde İslam sadece kavramsal bir

kuşu sadedinde kalmaktadır. Başka bir ifadeyle İslamcılıkta İslam ikincil değerdedir. Bunun için İslamcılar, Tanrı'yı empirik dünyanın bir parçası olarak gören antropomorfik Tanrı anlayışının sosyal planda temsilcileri gibidirler. Çünkü onlar da Tanrı'yı, alelade sosyal olayların ve toplumsal durumların ayrılmaz bir "parçası" olarak görmektedirler. İslamcılar, tüm güçlü din anlayışlarıyla, "ilkel bir din" resmi çizmektedirler. Tanrı varlığı doğal fenomenlerle özdeşleştirilemeyeceği gibi sosyal ve siyasal düzen iddiasına da indirgenemez.

Siyasi alan da dâhil tüm beşerî yaşantıyı dinin içine almak, dini tarihselleştirmek, yerelleştirmektir. Bu, belli bir dönem anlayışını, dinsel belirleyici hâline getirmek demektir. Böyle bir İslam, derme çatma, kısa vadede kullanılabilen İslam olur. Dini sadece kurallar demeti, yasaklar ve tabulardan ibaret görmek, primitif kabile din anlayışlarını çağrıştırmaktadır.

Dinden teselli, umut, ruhsal motivasyon, ahlaki ilkeler beklenebilir. Ama ondan insanların gündelik hayatlarında kamu yararına yönelik pratik bir iyileştirme konusunda derin bir adanma beklenmemelidir. Din, başta yönetim olmak üzere sosyal aktivitelerin dışında kalmak suretiyle ancak "hidayet" özelliğini sürdürebilir. Aksi takdirde din, yozlaşacak, belli kalıp ve tutumlarda katılaşacaktır.

İslam'ın bir din olarak algılandığı, sistem olarak görülmediği, insani teşebbüslerin ve yaratımlarının kabul edildiği, tarihsel özellikleri daha belirgin inanışlara körü körüne bağlanmanın olmadığı, insan doğasını, aklını hesaba katan bir din anlayışını, kalp ve yaratıcılık üzerine kurulmuş özgürleştirici bir teoloji imkânını sunan din söylemini, özcülüğü değil, özgürlüğü, yaşam biçimlerine saygıyı esas alan bir din yorumunu düşünce geleneğimiz içerisinde yeniden keşfedebilmek, dini doğanın dilini yeniden doğal mecrasına irca etmek olacaktır. ■

Din, kişiyi dışsal ve içsel köleliklerden kurtarmayı, onda belli bir efendilik ve vakar bilinci uyandırmayı gaye edinmelidir.

¹ bk. Mardin, (1991), *Şerif Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Türköne, Mümtaz'er Unan, Fahri Erdoğan, İrfan İstanbul: İletişim Yayınları 2004, s. 45-55; "Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet", *Türk Modernleşmesi- Makaleler 4*, drl. Mümtaz'er Türköne, Tunçay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul s. 105-107.

² bk. Kara, İsmail (1986), hzl. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, İstanbul: Risale Yayınları C. I, s. XV-XXII.

³ bk. Mardin (1999), *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 10-15.

⁴ Mevdudi, *The Meaning of the Qur'an (Tafhim al-Qur'an)*, Lahore, Islamic Publication, 1967, I-XIV. vol. I. s. 65-66, 108-109.

⁵ Mevdudi, *el-Mustalahâtü'l-Erba'a fi'l-Kur'ân*, Arapça çeviri: Muhammed Kazım Sibag, ed-Dâru'l-Kuveytye. 1969, s. 119-129.

- ⁶ bk. İşcan, Mehmet Zeki (2002), *Siyasal İslam Dini ve Fikri Temelleri*, Erzurum: Ekev Yayınları, s. 2-5.
- ⁷ Kutup, Seyit (1964), *Din Dediğin Budur*, çev. Beşer, M. Hasan Ankara: Hilal Yayınları, s. 37-38.
- ⁸ Siyasal İslam tarifleri için bk. İşcan, *Siyasal İslam*, s. 1-13.
- ⁹ bk. G. E. Fuller- Lan O. Lessar, *Kuşatılanlar; İslâm ve Batının Jeopolitiği*, çev. Özden Arıkan, İstanbul, 1996, s. 26.
- ¹⁰ Onat, Hasan (1997), “Türkiye ve Siyasal İslam” *İslam’ın Bugünkü Meseleleri*, Ankara: Türk Yurdu Yayınları, s.179.
- ¹¹ Göle, Nilüfer “Otoriter Laiklik ve İslami Katılım”, *İslam ve Demokrasi*, TÜSES, Yayınları, s. 128.
- ¹² Dağı, İhsan (1998), *Ortadoğu’da İslam ve Siyaset*, İstanbul: Boyut yayıncılık, s. 25-26.
- ¹³ bk. İşcan, Mehmet Zeki (2006), *Selefilik, İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, İstanbul: Kitap Yayınları, s. 47.
- ¹⁴ bk. Zizek, Slavoj (2010), “Demokrasi’den Tanrısal Şiddete”, *Demokrasi Ne Alemde?*, hzl. Eric Hazan, çev. Kılıç, Savaş İstanbul: Metis Yayınları, s. 123.
- ¹⁵ Zizek, “Demokrasi’den Tanrısal Şiddete”, *Demokrasi Ne Alemde?* S. 123.
- ¹⁶ bk. Karaman, Hayrettin “İslam ülkelerinde demokrasi ve laiklik”, *Yeni Şafak*, 22 Eylül 2011; “İslam, Demokrasi ve Laiklik”, *Yeni Şafak*, 23 Eylül 2011; “İlahî Sistem ve Beşerî Sistem”, *Yeni Şafak*, 02. Ekim 2011; “İslamcılık ve Sistem Merakı”, *Yeni Şafak*, 13.10.2011. Ayrıca internet için şu adreslere bakılabilir: <http://www.yenisafak.com.tr/Yazarlar/?i=29059&y=HayrettinKaraman>
<http://www.yenisafak.com.tr/Yazarlar/?i=29076&y=HayrettinKaraman>
<http://www.yenisafak.com.tr/Yazarlar/?i=29209&y=HayrettinKaraman>
<http://www.yenisafak.com.tr/Yazarlar/?t=13.10.2011&y=HayrettinKaraman>
- ¹⁷ bk. Frithjof Schuon (1999), *İslam’ı Anlamak*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yayınları. 44.
- ¹⁸ İkbâl, Muhammed (1984), *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N Asrar. Ahmet İstanbul: Bir Yayınları, s. 46.
- ¹⁹ bk. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Bayrı, Haldun İstanbul: Metis Yayınları, 1997, s. 63.
- ²⁰ Abdelwahab, Meddeb (2005), *İslamın Hastalığı*, çev. Bayrı, Haldun İstanbul: Metis Yayınları, s. 17-18.
- ²¹ bk. Ögün, Süleyman Seyfi ‘Dindarlaştık Sanıyoruz Ama Cahiliyedeki Gibi Yaşıyoruz’ (Söyleşi) *Yeni Şafak*, 07.08. 2011.
- ²² bk. Bal, Hüseyin (2006), *Laikleşme Teorisi ve Küresel Dini Diriliş Argümanı Bağlamında Dinsel Değişim*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi. Sosyal. Bilimler. Enstitüsü, Ankara s. 3.
- ²³ Mengüşoğlu, Takiyettin (1949), *Kant ve Scheler’de İnsan Problemi*, İstanbul: Pulhan Matbaası, s. 103-105.
- ²⁴ bk. Abdurrahman Arslan, ‘Kamusal Alan Dindarları Aşındırdı’ (Söyleşi), *Yeni Şafak*, 19.06.2011.
- ²⁵ bk. Meriç, Cemil (1992), *Jurnal*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 163-164.
- ²⁶ bk. Ortega Y. Gasset (2007), *İnsan ve Herkes*, çev. Işık, Neyire Gül İstanbul: Metis Yayınları, s. 169.
- ²⁷ Jose Ortega y. Gasset (2010), *Kitlelerin Ayaklanması*, çev. Işık, Neyire Gül Hasan Ali Yücel Klasikleri Dizisi İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 26.
- ²⁸ Abdullah İbnu’l-Mübarek, *Kitabu’z-Zühd ve’r-Rekaik*, tah. Habiburrahman el-Azami, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, tsz., s. 65.



BATI-DOĞU EKSENİNDE DİN-DEVLET-SİYASET İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

DOÇ. DR. KENAN HAS*

1. Giriş

Din; ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'den itibaren insanoğlu için tarihteki yerini alan ve dünya hayatının son anına kadar da evrensel işleve sahip sistem ve değerler bütünüdür. Bu açıdan din, klasik felsefe tanımıyla “düşünen varlık” olan biz insanoğlu için başlangıçtan günümüze hem Tanrı'nın bize ilettiği mesajı doğru okuyabilmek ve anlamak hem de gerek içinde yaşadığımız ve gerekse gelecek nesillere bırakacağımız, hayatı şekillendirme gücü olduğu için son derece önemlidir. Dolayısıyla din-devlet-siyaset ilişkileri tarihsel süreç içerisinde hemen her dönemde medeniyetlerin ve ülkelerin en önemli tartışma konularından birini oluşturmuş ve görünen odur ki oluşturmaya da devam edecektir.

Batı-Doğu ekseninde özellikle geçiş dönemlerini doğru okuyabilmek ve objektif değerlendirme yapabilmek için öncelikle din-devlet-siyaset ilişkisinin Batı'daki tarihsel sürecini tahlil etmenin ve Batı siyaset felsefesinde din-devlet-siyaset ilişkilerinin ele alındığı belli başlı görüşleri belirtmenin gerekli olduğunu düşünüyorum.

Din; ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'den itibaren insanoğlu için tarihteki yerini alan ve dünya hayatının son anına kadar da evrensel işleve sahip sistem ve değerler bütünüdür.

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi ABD Öğretim Üyesi.

2. Batı'da Din-Devlet-Siyaset İlişkisi: Tarihî Seyir

Din-devlet-siyaset ilişkisi belki de kavramsal yansıması ve açılımlarıyla ve kimi zaman da kırılma ve değişim görüntüsü özelliğiyle tarihsel süreç içerisinde özellikle Hristiyan ve İslam geleneğinde özel bir konuma sahiptir.

Hristiyanlık geleneği açısından baktığımızda, dünyayı "Tanrı'nın İmparatorluğu", kendisini de bu tanrısal krallığın temsilcisi/sözcüsü olarak gören kilise, (Katolik-evrensel) sıfatıyla ilk dönemlerinden itibaren sadece Hristiyan toplumlara değil, bir anlamda dünya siyasetini de yönlendirme misyonunu üstlenmiştir.

Papalar, Tanrı'nın yeryüzündeki vekili sıfatıyla kiliseye karşı çıkan siyasi otoriteyi engizisyon mahkemelerinde yargılamış, bu bağlamda gerekli gördükleri anda siyasi otorite statüsündeki yöneticilerde dâhil tüm yöneticileri dinin hak ve ayrıcalıklarına karşı suç işleyen kişiler olarak yaftalamış ve din dışı sayarak -yalnızca papa, piskoposlar ve ruhani meclislerin vermeye yetkili olduğu ceza olan aforozla cezalandırmışlardır.

Kilise, kendi müntesibine yönelik olarak sadece bireyi, vaftiz, aforoz, evlilik, boşanma gibi dinsel ve hukuki açıdan değil aynı zamanda Batı dünyasının siyasetini de –her ne kadar 16.yüzyıldan itibaren Luther, Calvin, Zwingli gibi reformcuların Hristiyan tarihini etkileyen ve mezhep/akıma dönüşen fikirleriyle son derece önemli kırılmalar söz konusu olsa bile- tarih boyunca siyasetini bir şekilde kontrol etmiş ve yönlendirmiştir.

Daha sonraki dönemlerde kilise, dolayısıyla bünyesindeki yönetici/aracı ruhban sınıfı, güçlenmesine paralel olarak, kendisini kurumsallaşmış dinî hizmetin dışında kalan Hristiyan halk üzerinde birtakım hukuki ve siyasi yetkilere sahip ayrıcalıklı bir sınıf statüsünde konuşlandırmıştır. Kilise, yüklendiği bu misyonu İsa'nın emirleriyle temellendirmiştir. İncil'de, İsa'nın kılıcı olmayan, abasını satıp bir kılıç alsın.¹ "Ya Rab, işte burada iki kılıç var" dediklerinde İsa'nın da onlara "Yeter!"² şeklindeki cevabı Hristiyanlığı korumak ve savunmak için biri dünyevi öteki ruhani iki kılıç olarak değerlendirilmiştir.

Kilise'nin yorumladığı bu "iki kılıç öğretisi" sonucu Hristiyan dünyasında kilisenin Tanrı adına mutlak otorite olma iddiasının bir yaptırımını olarak söz konusu kılıçlar direkt olarak papa tarafından uhdesine alınmış ve dünyevi olanı da yine onun inisiyatifinde devlet başkanına, yani bir diğer ifadeyle siyasi otoriteye verilmiştir. Papalar, Tanrı'nın yeryüzündeki vekili sıfatıyla kiliseye karşı çıkan siyasi otoriteyi engizisyon mahkemelerinde yargılamış, bu bağlamda gerekli gördükleri anda siyasi otorite statüsündeki yöneticilerde dâhil tüm yöneticileri dinin hak ve ayrıcalıklarına karşı suç işleyen kişiler

olarak yaftalamış ve din dışı sayarak -yalnızca papa, piskoposlar ve ruhani meclislerin vermeye yetkili olduğu ceza olan aforozla cezalandırmışlardır.

Buna karşın diğer taraftan da İsa'nın "Hiç kimse iki efendiye kulluk edemez. Ya birinden nefret edip öbürünü sever ya da birine bağlanıp öbürünü hor görür. Siz hem Tanrı'ya hem de paraya kulluk edemezsiniz."³ ifadesiyle, her iki iktidarın yetki sınırlarının belirlenmesini zorlaştırmış bunun sonucu olarak da kilise ile siyasal yönetim arasında tarih boyunca gerilim yaşanmıştır.

Biz burada kilise ile siyasi otorite arasındaki gerilimin tarihinden ziyade yukarıda belirtmeye çalıştığımız kilisenin devleti ve siyaseti yönetme isteğine itiraz ve karşı duruşlar ve bunun Hristiyan geleneğindeki tezahürünü kısmen kronolojik olarak inceleyerek Hristiyan gelenekten İslam'a ve günümüz Türkiye'sine gelmek istiyoruz.

Tarihsel süreçte konumuz açısından en önemli isimlerden birisi şüphesiz ki Martin Luther (1483-1546)'dir. Luther'e göre; kilise, gücü sadece manevi alana ilişkin bir inananlar topluluğu anlamında bir yapıya sahip olacaksa, o zaman, gerektiğinde siyasi gücü kullanabilme yetkisi anlamında her tür iktidarın sadece "dünyevi" olması gerekir. Bu bağlamda dünyevi iktidar, Luther'in gerçek kiliseden farklı olarak değerlendirip karşı çıktığı papanın ve Roma kilisesinin ruhani ve dünyevi alandaki güç iddialarını da kapsamaktadır. Yani Luther, Roma kilisesini de dünyevi iktidar bağlamı içine oturtmakta ve reddetmektedir. Kilisenin ilk dönemlerinde temsil etmiş olduğu otorite daha fazla devam edemezdi.⁴ Böylece "iki kılıç" benzetmesini yıkan Luther, gücünü Tanrı'dan alan bir prensin iktidarını meşrulaştırmaktadır. Çünkü Kilise, tamamen manevi alana ait gerçek kiliseden farklı olarak, dünyevi iktidarın alanında yer alıyorsa, dünyevi iktidarın başı, aynı zamanda, kurum olarak kiliseyi de kendi zor kullanma güçlerine tabi kılacaktır. İki kılıç kuramını dünyevi kılıcın tekliğini kabul ederek aşmaya yönelen Luther, sistematik bir "devlet kuramı" geliştirmiş değildir. Luther'in vurguladığı temel nokta, dünya üzerinde insanların kötülüğünden kaynaklanan bir zorunluluk olarak zora başvurmadır. "Savaş yapma, tanrısal bir iştir ve bu dünyaya yemek içmek kadar gereklidir. Kılıç tutan, öldüren el, insani el değil, tanrısal eldir; insan değil fakat Tanrı'dır, asan, kesen, boğazlayan, savaş yapan." diyerek, dünya üzerinde düzen sağlamak için çıplak güce başvurmayı tanrısal bir yükümlülük hâline getirmiştir. Bu anlamda Luther, sistemli bir biçimde işlenmiş bir "kurumlar dizgesi" olarak devletten değil, düzeni sağlamak için zor kullanan bir siyasal iktidardan ve onun tanrısal meşruluğundan söz etmektedir. Sekülerleşme düşüncesinin, Luther'in Mesih'in söylemlerini "bu çağ"a ilişkin anlamında değerlendirmesiyle güçlü bir ilişkisi bulunmaktadır. Bu değerlendirme, Lutheran Protestanlığın dinden uzaklaşma anlamında değil, din ile dünyevi alanın ayırımına ilişkin bir sekülerleşmeyi savunduğunu açığa çıkarmaktadır.⁵

Bir kurum olarak kiliseye, kilisenin toplum içinde güç sahibi olma iddialarının meşruluk temellerine karşı çıkan, bu karşı çıkışının sonucunda dünyevi iktidarı krallığın tekeline veren, böylece Orta Çağ siyasal düşüncesini uzun süre uğraştırmış bir konuyu, ruhani ve dünyevi iktidarlar arasındaki ilişkileri, ruhani iktidarı dünyevi iktidar içerisinde eriterek çözmüş görünmektedir. Luther'in "iki kılıç" anlayışı yerine tanrısal kaynaklı krallık iktidarını vurgulayan "tek kılıç" anlayışını kabul etmesi, dünyevi iktidarı elinde tutan kralın gücünü sınırlayan şeyin de bir tür tanrısal yasa olduğunu düşündürtebilir. Dolayısıyla Luther'in kilisenin mutlak otoritesini kuvvetli argümanlarla eleştirmesi devletin hâkimiyeti yönündeki zihniyet yapılanmaları daha sonraki dönemlerde âdeta 3. Alman İmparatorluğu⁶ Döneminin kurulmasıyla sonuçlanmıştır.⁷

Bunun sonucu olarak da kilisenin bütün gelirleri ve elde ettiği serveti de kralların/siyasi otoritenin bir diğer ifadeyle, devletin eline geçmiştir. İncil dışındaki tüm dinî metinler geçersiz sayılarak, laiklerle ruhban sınıf arasında bir farkın bulunmadığı, yer-yüzündeki tek otoritenin dünyevi iktidar olduğu ve papanın dünyevi hiçbir yetkisinin bulunmadığı görüşü hâkim olmuştur.⁸

Luther'in, günahların affi konusunda papaya karşı kullandığı ifade de son derece önemlidir. "Günahların affi adını verdiğiniz şey, mürekkepli bir paçavradan ibarettir. Bu ve benzeri her şey, hiçbir şey değildir. Yalnızca Tanrı günahları affedebilir."

Bu bağlamda Luther'in, günahların affi konusunda papaya karşı kullandığı ifade de son derece önemlidir. "Günahların affi adını verdiğiniz şey, mürekkepli bir paçavradan ibarettir. Bu ve benzeri her şey, hiçbir şey değildir. Yalnızca Tanrı günahları affedebilir." diyerek Alman kilisesin devlete bağlanmasını istemiştir. Kilisenin devlet kontrolünde olmasını benimsemiş ve papanın otoritesini reddetmiştir.⁹

Kilisenin Rönesans ve reform hareketleriyle çok rahat bir biçimde tartışılır ve eleştirilir hâle gelmesi ve bu süreçte oluşan Protestanlık akımında bir diğer isim olarak Calvin'i (1509-1564) görmekteyiz. O da tıpkı Luther gibi sadece "Kutsal Kitap"ı merkez alarak çalışmalarını yürütmüştür. Bir diğer ifadeyle öğretisinin esin kaynağı Lutherçiliktir. Ancak, Luther'le paralel olarak aynı hakikati ve çıkış noktasını görmesine rağmen eserlerindeki farklı açılımlarla başta "Kader Anlayışı" olmak üzere kimi ayrıntılarda Luther'den tamamen ayrılır.¹⁰ Calvin'de sistem, daha çok kapitalizm ilkelerine dayalı bir anlayışla teokratik devlet hâline dönüşür. Devletin, dinden bağımsız bir varlığı yoktur ve devlet, dinden kaynaklanan prensiplerle varlığını sürdürebilir. Luther'in aksine devleti kilisenin emrine veren Calvin'in XVI. yy. başlarında ortaya attığı görüşler

esas alınarak kurulan bir Hristiyan akımı Calvincilikte toplumsal kurumları; gelenekçi din anlayışına göre değil de Hristiyanlığın başlangıcındaki özüne göre düzenlemeyi savundu. Bu yaklaşımı, Luther'le paralel olduğu konulardan biridir.

Bir diğer isim, siyaset biliminin kurucusu kabul edilen Niccolò di Bernado dei Machiavelli, (1469-1527) ise; kiliseye karşı olan ve dine mesafeli bir duruş sergilemiştir. Siyasal düşünüşün laikleştirilmesi ve bilimselleştirilmesi gerektiğini savunmuştur. İnsan doğasını kötü ve bencil olarak tanımlayan ve kendini dünya olaylarını kader ile açıklayan dinî görüşten tamamıyla soyutlayan Machiavelli, başarıya ulaşmak için her yola, her araca başvurulması gerektiğini savunmuştur. Bir devlet adamının, siyasi tutumlarında bu gerçeği kabul ederek davranması gerektiğini belirten Machiavelli'ye göre, İtalyan birliğinin sağlanamamasının önündeki en büyük engel Papalık Devleti olmuştur.

Çalışmamız açısından önemli isimlerden biri olan Thomas Hobbes, (1588-1679) ise; siyasetin din üzerindeki önceliği ve üstünlüğü; âdeta dinin toplumun ve devletin hizmetinde olmasını savunur. Buna göre, devlet bağımsızlaşmalı ve Hristiyanlığın emirlerinden kurtulmalı ancak bununla birlikte dini yok saymaksızın onu kendisine bağlamak ve hizmetine sokmalıdır. Hobbes "Devlet Hristiyan bir Devlet olmalı ve Hristiyanlık da, doğal olarak İngiliz tahtına tabi olmalı fikrini savunmuştur. Her şeyden önce bir felsefe sistemi ve global dünya görüşü olan siyaset felsefesi sayılan ve bir din ve dünya devletinin içeriği, biçimi ve kudreti" anlamında Leviathan¹¹ adlı çalışmasında Thomas Hobbes söz konusu kavramı mutlak güç ve yetkilere sahip ege-men devleti ifade etmek için kullanır.

İnsan doğasını kötü ve bencil olarak tanımlayan ve kendini dünya olaylarını kader ile açıklayan dinî görüşten tamamıyla soyutlayan Machiavelli, başarıya ulaşmak için her yola, her araca başvurulması gerektiğini savunmuştur.

Hobbes'e göre; bir ülkenin insanlarını yabancıların istilasından koruyabilmenin, birbirlerine zarar vermektense engellemenin, kendi sanayilerini güvence altına almanın yolu bütün gücü ve kudreti bir tek insan ya da insanların meclisine vermektir. Aynı toplumda yaşayan insanlar birbirlerine "*Ben haklarımdan vazgeçiyorum ve tüm haklarımı bu insana ya da insanların meclisine veriyorum.*" demelidirler. Böylece bütün güç ve kudret tek bir insanda toplanır. Bu devlet Civitas olarak adlandırılır. Bu büyük Leviathan'ın doğması demektir. Bir başka ifadeyle Leviathan'ın Doğuşu: Hak ve Özgürlüklerin Koruyucusu Olarak Devlet'in doğuşu olarak değerlendirilmektedir. Seküler devletin otoritesi olmaksızın toplumda sürekli kaos olacağını yönelik fikirleri olan Hobbes'e göre devlet, en başta insanların mal ve can varlıklarının korunması için gereklidir ve rasyonel bireyler, devleti kendi hak ve özgürlüklerini korumak için oluşturmuşlardır.¹²

Evrensel kilisenin kurulamayacağından, çünkü her ayrı kilisenin toprakları üzerinde bulunduğu seküler devletin idaresi altında olduğunu ifade eden Hobbes'a göre her memlekette hükümler, aynı zamanda kilisenin başı olmalıdır.¹³

Konumuz açısından bir başka isim olan Baron de La Brède et de Montesquieu (1689-1755) ise toplum, hukuk ve yönetim tarzı konusunda gerçekleştirdiği karşılaştırmalı araştırmalarla siyaset sosyolojisi geliştiren çalışmalarında yasama, yürütme ve yargıyı birbirlerinden ayırmanın önemini vurgulamış ve "kuvvetler ayrımı" esasını ortaya atmıştır. Siyaset ve hukuk konusunda tümevarımsal ve deneysel bir yaklaşımı benimseyen Montesquieu olguları kaydetmek yerine anlamayı, görüngüleri konu alan karşılaştırmalı bir soruşturmayı, tarihsel gelişmenin ilkelerine ilişkin sistematik bir araştırmanın temeli yapmayı itmiştir. Siyaset konusuna, bir tarih filozofu olarak yaklaşan Montesquieu, farklı politik toplumlardaki farklı pozitif hukuk sistemlerinin çok çeşitli faktörlere, örneğin, halkın karakterine, ekonomik koşullarla iklime, vs. göreceli olduğunu ifade ederek bütün bu temel koşullara, "Yasaların Ruhu" adını vermiştir.¹⁴

Din-devlet ilişkilerine hazırladığı sözleşmesiyle farklı bir üslup kazandıran Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) da doğru bir siyasal toplumun temellerini ortaya koyabilmek için olguların bir yana bırakılması gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre salt olgulardan hareket edildiğinde, çıkarlar ön plana yerleştirilmekte ve böylece adalet, hukuk ayaklar altına alınmaktadır. Rousseau, güçlünün haklı kabul edildiği, siyasal toplumun kökenine olguları yerleştiren, olgusal verileri ve kuramları eleştirmektedir. Ortak benliği, halkı, devleti oluşturan bir "Toplum Sözleşmesi"ni ve bu sözleşmeye toplumdaki her bireyin dâhil olması gerektiğini savunur. Rousseau, halk olmanın temelinde egemenliğin var olması gerektiğini düşünür. Yasaların olmadığı bir yerde devletten söz edilemeyeceğini savunmuştur. Yasaların, halkın tümü için geçerli olması gerektiğini düşünmektedir.

Rousseau da "Toplum Sözleşmesi"nde tümüyle devletin ihtiyaçlarına göre tanzim edilmiş ve devlete tabi bir "sivil din" in ihtiyaçlarına göre tanzim edilmiş ve devlete tabi bir "sivil din" in tesis edilmesi gerektiğini" söyler. Rousseau'ya göre insanlar olmadan erdem, erdem olmadan özgürlük, özgürlük olmadan devlet olamaz. Rousseau, devletin temelinde dinin olması gerektiğini savunur.

Sonuç olarak; Hristiyanlık tarihindeki seyri itibarıyla din ve devlet ilişkileri kilise ve devletin birbirinden tamamen ayrılması; devletin ya bir devlet dinini benimseyerek onun dışındaki dinlerin yasaklanması (Vatikan örneği); ya bir devlet dini benimsemiş olmakla beraber onun yanında diğer bazı dinlerin de ta-

Rousseau, halk olmanın temelinde egemenliğin var olması gerektiğini düşünür. Yasaların olmadığı bir yerde devletten söz edilemeyeceğini savunmuştur.

nınması veya bir devlet dini benimsememekle birlikte bazı dinlerin tanınması (İskandinav ülkeleri, İngiltere, İspanya, Latin Amerika örnekleri gibi) ya da hiçbir dinin ne devlet dini olarak benimsenmesi ne de tanınması (Fransa örneği) şeklinde sonuçlanmıştır. Dolayısıyla Avrupa ülkelerindeki laiklik her ülkede aynı karakteristikte olmayıp, onların tarihî süreç, dinî ve toplumsal arka planları ve edimlerine göre uygulamada tamamen farklılıklar arz eden kavram olarak günümüze gelmektedir.

4. İslam'da Din-Devlet-Siyaset İlişkisi

İslam geleneğinde din-devlet-siyaset ilişkisinin seyri Hristiyan geleneğinden oldukça farklılık taşır. Bunun en önemli sebebini İslam'ın hiçbir dönemde Hristiyanlıktaki ruhban sınıfı gibi Tanrı ve insan arasında aracı bir sınıfa yer vermemiş olmasında aramak gerekir. Hristiyanlıkta devlet iktidarının ruhban sınıfının kontrolünde olduğu, bir diğer ifadeyle Tanrı adına iş gören ruhban sınıfının egemen olduğu teokratik bir siyasi rejim söz konusu olduğu hâlde İslam'ın hiçbir döneminde böyle aracı bir kurumun varlığı söz konusu olmamıştır. Kaldı ki İslam, bir "ruhban", yani Tanrı adına onun gücünü ve iktidarını paylaşacak bir sınıfı kabul etmediği için, iktidarın "din" adına paylaşılması da söz konusu değildir.

Medine'de gelişen İslam toplumu, sadece dinsel bir topluluk değil, aynı zamanda siyasi bir varlık idi. Bu nedenle Hz. Muhammed (SAV) hem bir peygamber hem de bir devlet başkanı idi. Bu nedenle de İslam, sadece bir din olarak yayılmakla kalmadı, daha başlangıçtan itibaren bir imparatorluğa doğru gelişen bir devletin nüvesi olmuştur.¹⁵

Hz. Muhammed (SAV), kendisinden sonra Müslümanların dinî ve siyasi açıdan nasıl idare edileceğine yönelik siyasi yönetim bağlamında kendisinin yerine bir -dinî-siyasi- bir kimseyi tayin etmemiştir.¹⁶ Bununla beraber şu hususu özellikle vurgulamamız gerekir ki; Hz. Peygamber (SAV)'in vefatından sonra devlet işlerini yürütecek ve diğer devlet başkanlarıyla siyasi ilişkileri kontrol edip yönetecek bir siyasi güç sahibi lidere ihtiyaç vardı ve bu kaçınılmazdı.

Son Peygamber (SAV)'in bıraktığı iki şey Kur'an ve sünnettir. Bundan dolayı da Peygamber'imiz (SAV) in ahirete irtihallerinin ardından uzun tartışmalardan sonra Hz. Ebubekir "Halife" olarak seçilmiştir. Bu arada, unvana dinî bir mahiyet yüklemek maksadıyla "Halifetullah" da kullanılmak istenmişse de Hz. Ebubekir buna şiddetle karşı çıkarak kendisinin ancak "Allah"ın elçisinin Halife'si' olduğunu söylemiştir.¹⁷

Medine'de gelişen İslam toplumu, sadece dinsel bir topluluk değil, aynı zamanda siyasi bir varlık idi. Bu nedenle Hz. Muhammed (SAV) hem bir peygamber hem de bir devlet başkanı idi.

Hiz. Ebubekir'in ardından Hiz. Ömer'in hilafete layık görülmesi ve Ebubekir tarafından atanması vs. ile ¹⁸ devam eden hilafet müessesesi Hiz. Osman ve Hiz. Ali dönemlerinde de din ve devlet başkanlığı statüsünü korumuştur. Halifelikle ilgili peygamberimiz Hiz Muhammed (SAV)'in "Hilafet, ümmetim arasında otuz yıl sürecektir. Bundan sonra saltanat gelecektir." şeklindeki hadisinde yer aldığı üzere 'Halifelik süresine', -Dört Halife (Hiz. Ebubekir (r.a), Hiz. Ömer (r.a), Hiz. Osman (r.a) ve Hiz. Ali (r.a))^{19'} -bazı yorumlarda bu süreye Hiz. Hasan (r.a)'ın

İslam,
Müslümanların
işlerinin şûra yani
karşılıklı danışma
yoluyla
yürütülmesini
emreder.

altı aylık dönemi de dâhil edilir- hilafetiyle beraber toplam otuz yıllık süreç dâhil olmuş daha sonrasında ise bu makama babadan oğula tevarüs eden saltanat ve krallıklar hâkim olmuştur. Dolayısıyla hadiste işaret edilen 30 yılın sonrasında halifeler halkın onların daha çok dinî liyakatlerine olan güveni ve inancından dolayı seçilmemiştir.²⁰

İslam'daki en önemli prensiplerden biri adalet mekanizmasının işleyişidir. Gerçek şu ki, "Allah, adaleti ve iyilik yapmayı... emrediyor."²¹ "Allah, her ne zaman insanlar arasında hüküm verecek olursanız adaletle hükmetmenizi emreder. Allah'ın size yapılmasını tavsiye ettiği (şey), mutlaka en güzel (şey) dir."²² Kur'an'da peygamberlerden istenen en önemli davranışlardan biri insanlar arasında adaletle hük-

metmek olmuş²³ ve "Herhangi bir kimseye karşı kininiz, sizi adaletten sapma günahına itmesin. Adil olun; (çünkü) bu Allah'a karşı sorumluluk bilinci duymaya en yakın olan (davranış) tır."²⁴ ayetiyle âdetâ Tanrı'ya yükseliş motifinin bir göstergesi sayılmıştır.

Yönetimde en önemli prensiplerden biri de konuların karşılıklı fikirler söylendikten sonra ortak bir karar verilmesi şeklindeki sistem olan "şûra"dır. İslam, Müslümanların işlerinin şûra yani karşılıklı danışma yoluyla yürütülmesini emreder. İman eden ve Rablerine güvenen, Rablerinin (çağrısına) karşılık verenler ve namazlarında dikkatli ve devamlı olanlar (için) ve (bütün ortak meselelerini) aralarında danışma ile karara bağlayanlar için Allah katında olan kalıcı ödül olarak değerlendirilmektedir.²⁵

Dolayısıyla halifelik Hiz. Peygamber'in sadece hukuki ve dünyevi görevinin vekili olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü peygamberlik, bir diğer ifadeyle Cenab-ı Allah'ın vahyine muhatap olma ve risalet görevi son olarak Hiz. Muhammed (SAV)'e verilmiştir ve dünyanın sonuna kadar da başka hiçbir insanoğluna böylesine ulvi bir görev verilmeyecektir.

5. Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi

Osmanlı Döneminde din-devlet ilişkisini İslam'ın en önemli ilkelerinden biri

olan “adalet” ilkesi üzerine kurmuştur. Öte yandan Osmanlıda adliye hizmetleri şeri ve örfi olarak ikiye ayrılmış ve kadıların atamaları da “sultan” tarafından yapılmıştır. Aslında daha Selçuklularda başlayan bu kurumsallaşma, Osmanlıda hizmetlerini yürüten “ulema” veya “ilmiye” denen bir sınıfın doğmasına sebep oldu. Bu sınıf, adalet, eğitim, ibadet ve dinî hizmetler alanında görevli ve yetkili idi. En üst noktada ise şeyhülislam bulunuyordu. Ancak şeyhülislam da dâhil bu sınıfı oluşturan kadılar, müderrisler, müftüler, imamlar ve müezzinler ve diğer ilgililerin tamamı, Hristiyan Batı’daki kilise gibi özerk değil, tamamen siyasi iktidarın kontrolünde bir kamu görevlisidirler.²⁶

Burada Osmanlı Döneminin din-devlet-siyaset açısından tahliline girmeyeceğiz, ancak şu kadarını ifade etmemiz gerekir ki; Osmanlı Döneminin tarihe altın sayfalarla geçmiş yılları olarak niteleyebileceğimiz Fatih dönemine bakacak olursak Fatih, mutlak otoritesini, devlet teşkilatında, kanunlarda yaptığı yeniliklerle gerçekleştirmek gayesini izlemiş ve onun mutlak otoritesi sayesinde örfi hukuk üstün bir konuma gelmiştir. İmparatorluğun gerçek kurucusu Fatih olduğu gibi, Osmanlı hukuk anlayışı ve kanunları üzerinde de kesin ve sürekli bir etki yapmış olan Osmanlı hükümdarı Fatih’tir. Osmanlı padişahlarının en nüfuzlusu ve serbest fikirlisi olarak Fatih, mutlak hükümler otoritesini, devleti belli bir amaca göre düzenleme ve serbest kanun koyma doğrultusunda kullanmıştır. Kısaca, o kanun hükümdarı olmuştur. Devlet içinde mutlak otoritesini kurmak için ilkin ulemadan güçlü vezir Çandarlı Halil Paşa’yı ortadan kaldıran Fatih hüküm formunda olarak çıkardığı birçok kanundan başka iki kanunname ilan etmiştir. Bunlar; İslam hukuk nazariyesi karşısında şekil ve içeriği bakımından kuşkusuz önemli bir yenilik oluşturur: şeriat karşısında sırf kamu yararı için hükümdarın kendi iradesi ile bağımsız kanunnameler çıkarması, Türk-Moğol geleneğine de bağlanabilir. Daha önceki dönemlerde de Müslüman hükümdarlardan Selçuklu Melikşah’ın, Delhi sultanlarının ve İlhanlıların bu meyanda kanunnameler çıkardıkları kaynaklarda yer almaktadır.²⁷ Bu veriler gösteriyor ki yapısı ve kurumlarıyla Osmanlı Devleti’ni, tam olarak bir “teokratik devlet” olarak tanımlanamaz. Örfi hukukun aldığı yer ve önem böyle bir tanımlamayı imkânsız kılmaktadır.

6. Cumhuriyet Dönemi

Bütün İslam ulusları üzerinde yüce ruhani görevlerini yapan yegâne halife düşüncesi, gerçeklerden değil, kitaplardan çıkmış bir düşüncedir. Halife hiçbir zaman Roma’daki papanın Katolikler üzerindeki kuvvet ve gücünü gösterememiştir.²⁸ Halifelik üzerinde yapılan bazı tartışmalarda meseleyi dinî konu olarak gösterme gayreti, siyasidir. Meseleye siyaset sosyolojisi ve tarihî tecrübe açısından bakılırsa, yapılan din merkezli tartışmaların kültürün ve tarihin içindeki olgulara aykırı düştüğü görülebilir.

23 Nisan 1920’de kurulan Büyük Millet Meclisinin 1921’de yaptığı ilk “Teşkilât-ı Esasiye Kanunu”nun 7. maddesinde din ve şeriata özel bir yer verilmiş ve Büyük Millet Meclisinin görevleri arasında “ahkâm-ı şer’iyyenin tenfizi” yani şeri hükümlerin uygulanması yer almış ve Meclisin yapacağı kanun, tüzük ve yönetmeliklerde zamanın ihtiyaçlarına en uygun “ahkâm-ı fıkhiyye”nin esas tutulması gerektiği açıklanmıştır.²⁹ Keza 29 Ekim 1923’te yapılan ve Cumhuriyeti resmîleştiren 364 numaralı Anayasa’da resmen bir devlet dini kabul edilmiş ve ikinci maddesinde “Türkiye Devleti’nin dini, din-i İslam’dır.” denmiştir. Cumhuriyet Döneminin ilk Anayasa’sı olarak kabul edilen 20 Nisan 1924 tarihli Anayasa’nın 2. maddesinde yine “Türkiye Devleti’nin dini, din-i İslamdır.” hükmü tekrar edilmiştir.³⁰

Bu veriler gösteriyor ki yapısı ve kurumlarıyla Osmanlı Devleti’ni, tam olarak bir “teokratik devlet” olarak tanımlanamaz.

Teşkilat-ı Esasiye Kanunu’nun 26. maddesinde yine “ahkâm-ı şer’iyye’nin tenfizi” görevi Büyük Millet Meclisinin vazifeleri arasında sayılıyor; 70. maddesinde fikir ve vicdan hürriyeti getiriyor ve 75. maddesinde ise, “Hiçbir kimse bağlı bulunduğu din, mezhep, tarikat ve felsefi içtihadattan dolayı sorgulanamaz. Asayiş, toplumun ahlak kuralları ve kanunlara aykırı olmamak üzere her türlü ayinler serbesttir.” hükmüne yer veriliyordu.³¹

Gazi Mustafa Kemal Atatürk, 1 Mart 1924 tarihinde Büyük Millet Meclisinin 2. Dönem ilk toplantısını açarken yaptığı konuşmasında: “İntisab ile mutmain ve mes’ud bulunduğumuz Diyânet-i İslamiye’yi, asırlardan beri müteamil olduğu gibi bir siyaset vasıtası mevkiinden tenzîh ve ilâ etmek elzem olduğu hakikatini müşahede ediyoruz. Mukaddes ve lâhuti olan vicdaniyatımızı, muğlâk ve mütelevvin olan ve her türlü menfaat ve ihtiraslara tecelli sahnesi olan siyasetten ve siyasetin bütün uzviyyandan bir an evvel ve kat’iyyen kurtarmak, milletin dünyevî ve uhrevî saadetin emrettiği bir zarurettir. Ancak bu suretle, Diyanet-i İslamiye’nin yüksekliği tecelli eder.” ifadesini kullanmaktadır. Atatürk devrimlerinin derinliklerinde yatan, fakat genellikle üzerinde durulmayan bir felsefi arka plan söz konusudur. İnsanın onurunu ve bireyselliğini temellendirmek için “insanın kendi mukadderatına hâkim olması gerektiği fikri”³² merkezî bir konuma sahiptir.

Gelişmeler doğrultusunda 3 Mart 1924 tarihindeki Kanun’la³³ da eğitim / öğretim işleri düzenlenmiştir. 9 Nisan 1928’de kabul edilen ve Anayasa’nın 2. maddesindeki “Türkiye Devleti’nin dini, din-i İslam’dır.” hükmünün kaldırılmasından sonraki durumda, değişiklik teklifiyle “din” ve “devlet” işlerinin birbirinden ayrılması, dinin, devleti idare edenlerle edecekler elinde bir alet olmaktan kurtuluş teminatı olarak değerlendirilmelidir. 1937 yılında Anayasa’da yapılan bir değişiklik ile de “laiklik” maddesi konulmuştur. Fakat bu noktada altını çiz-

memiz gereken önemli bir husus söz konusudur: Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasi sisteminde yer alan laikliliğin, Batı kökenli laiklikle bir bağlantısı yoktur.

Meseleye kendi tarihî kodlarımız açısından bakarsak şu değerlendirmeyi yapabiliriz: Atatürk din-siyaset üzerine yaptığı konuşmalarında *"Her şeyden evvel şunu en basit bir dinî hakikat olarak bilelim ki, bizim dinimizde özel sınıf yoktur. Ruhbanıyeti reddeden bu din, inhisarı kabul etmez."*³⁴ demektedir. Bu sözde vurgulandığı üzere İslam dininde Tanrı adına konuşan tanrısal yetkiyle hareket ettiği inancına sahip olan, gerektiğinde siyasal erki aforoz ederek dinden dışlayan, cennetten arsa satan Batı'daki ruhban sınıfına benzer bir yapılanma/sınıf söz konusu olmamıştır ve böyle bir yapılanmaya da Kur'an'da bütün yollar kapalıdır. Çünkü "Hatemü'l- Enbiya" Hz. Muhammed (SAV) kıyamete kadar her dönemde insanlara çözüm olacak son vahyi insanlara getirmiş ve kendi yaşamında da vahyin ilk ve en açık yansımalarını gerçekleştirmiş ve evrensel mesajı bu dinin müntesiplerine miras olarak bırakmıştır.

Daha sonraki dönemlerde, toplumun taleplerini karşılamak amacıyla üzere orta ve yükseköğretimde din öğretimine önem verilmeye başlandığı gibi yaygın eğitimde de Kur'an kursları devreye girer. 1980'den sonra da din öğretimi, ilköğretim ve orta öğretimde zorunlu ders olarak okutulmaya başlar. Bu gelişmeler üzerine gerek Türkiye Cumhuriyeti 1961 Anayasa'sında³⁵ ve gerekse 1982 Anayasa'sında³⁶ laiklik ile ilgili düzenlemelerin çerçevesi genişletilmiştir. Bu durum gösteriyor ki günümüz Türkiye'sinde tartışılan ve din-siyaset ilişkisini farklı bağlamlara çeken laiklik kavramı etrafında oluşan cepheleşmedir. Ayrıca şu hususu vurgulamamız gerekir ki ülkemizde uygulanan laiklik nevi şahsına münhasırdır. Dolayısıyla laikliği, Batı'daki kullanımından ayrı tutarak tartışmak gerekir. Ülkemizdeki kullanımının ciddi bir kavramsal kargaşayı taşıdığı ve her türlü ön yargıdan arınmış bir yaklaşım ve analizi gerektirdiği kanaatindeyim. Çünkü birçok kavramda görüldüğü gibi söz konusu kavramında içeriğinin doldurulmasıyla başlayan süreçte kavramın iki zıt kutupta kullanıldığını görmekteyiz.

Bu kutuplardan birisi, İslam'da laiklik olmadığı düşüncesinden hareketle, devletin bununla ilgili yaptığı tüm uygulamalara karşı çıkmak, diğeri de devletin ya da onun adına hareket ettiğini söyleyenlerin laikliğe karşı gösterilen tepkilerin ortaya çıkardığı endişelerle dine, dinî kurumlara ve toplumun birer bireyi

Halifelik üzerinde yapılan bazı tartışmalarda meseleyi dinî konu olarak gösterme gayreti, siyasidir. Meseleye siyaset sosyolojisi ve tarihî tecrübe açısından bakılırsa, yapılan din merkezli tartışmaların kültürün ve tarihin içindeki olgulara aykırı düştüğü görülebilir.

olan dindarlara karşı belirleyici davranışlardır. Bir başka ifadeyle ülkemizdeki problem, laikliği ideolojik olarak laikçiliğe çevirip bunu bir devlet politikası hâline getirerek dine tarafsız, ferdin dinî tercih ve yaşamına saygılı bir laiklik anlayışına geçit vermemesinden kaynaklanmaktadır. Oysa bu anlayış laikliği bir ideoloji hâline getirip bir nevi dine dönüştürmekte ve laiklik, kendisine tabi olunması gereken âdeti bir tabu hâline gelmektedir. Aslında ülkemizde ne devletin yönetim şekli ne dinin devlet bünyesinde yer alması konusunda İslam açısından problem olmadığı gibi devlet açısından da olmadığı Cumhuriyetin başlangıcından beri ortadır. Problem olarak önümüze gelen şey, devletin dine ne ölçüde yaklaşım içinde olacağını belirlemede doğan aksaklıklardır. İkinci kutup ise, din adına hareket ettiğini iddia edenlerin dini siyasallaştırmak istemeleridir. Bu grubu temsil edenler, dünyada değişen yenilenen paradigma ve epistemolojilere göre olması gereken dönüşümü sağlayamadıklarından tarihsel süreç içerisinde oluşan geleneğin söylemleriyle kısır döngü içerisinde tarih dışı kalmaktadırlar.³⁷

Devletin din ve vicdan hürriyetini sağlamasını; buna karşılık dinî otorite ve esasların ve inançların da hiçbir şekilde devlet ve dünya işlerine, siyasete karıştırılmaması gerektiği şeklinde anlaşılabilir laiklik aslında kişiye kamu düzen ve işleyişine engel olmayacak şekilde dinini rahatça ve hiçbir kısıtlama olmadan yaşayabilme hürriyetini vermelidir.³⁸ Mardin'in ifadesiyle Türkiye'de din, aynı anda sosyal, siyasal ve iktisadi etken tarafından biçimlendirilmektedir. Bu etkenlerin karmaşık etkileşimi sonucu, sosyal adalet fikri ortaya çıkmıştır. Zamanımızda tek başına sosyal adalet çok güçlü bir kavram olduğu içindir ki, İslami sosyal adalet fikri oldukça çekici gelmektedir. Bununla birlikte, Türkiye Cumhuriyeti son otuz yılda; sosyal adalete ilişkin vurguyu dinden bağımsızlaştırmaya dönük siyasal öncelikler ve sosyal idealler için elverişli kurumsal kanallar oluşturmayı başarabilmiştir.³⁹

Bireyin manevi donanımının güçlenmesini ve zenginleştirilmesini hedefleyen Kur'an, getirdiği din ile hayatın tüm alanlarına ilişkin söz söylemiş ve hayatın tümünü kapsamıştır. Çünkü Kur'an anlaşılması ve yaşanması için gönderilmiştir. Ancak bunu, Kur'an insanın gayretine ve faaliyetlerine dair hiçbir şey bırakmamıştır şeklinde anlamak tamamen yanlıştır. Hayatın her alanına ilişkin söylenenler bu alanlarda ufuk çizgileri belirtmek temel noktalara köşe taşları koymaktan ibarettir. Aradaki binlerce alt alan, aklın işletilmesi suretiyle insan ta-

Bireyin manevi donanımının güçlenmesini ve zenginleştirilmesini hedefleyen Kur'an, getirdiği din ile hayatın tüm alanlarına ilişkin söz söylemiş ve hayatın tümünü kapsamıştır.

rafından doldurulacaktır. Kur'an bu alanlara müdahale etmemiş, insanı aklını kullanmaya ve çalışmaya çağırarak bu alanların hayatın değişen şartlarına göre insan tarafından doldurulmasını esas almıştır.

İslam dünyasında görülen yanlış tutumlardan biri de bu alt alanları her toplum ve nesil kendi gayret ve faaliyetleriyle doldurma yerine bu alanlara ilişkin önceki zamanların kabullerini tabulaştırmak olmuştur. Günümüzde bu önceki kabuller dinin vahye dayalı buyrukları gibi dayatılmakta ve sonuçta din insan hayatıyla çelişir bir konuma gelmektedir. İslam dünyasının Kur'an'ın söyledikleriyle âlimlerin Kur'an'dan yola çıkarak söylediklerini eşitlemek anlayış ve yanlışlığından kurtulması gerekir. Öyle görünüyor ki burada temel sorun, tarihî tecrübeyi keşfetmek ve tarihi tecrübeye katılarak bir konum geliştirmektir. Yoksa hiçbir şey olmamış gibi yaparak geleneksel kalıplarla tarihi tekrar etmek, tarihsel modelleri dayandıkları teorik temelden soyutlayarak taşımak anlamına gelir. Hiçbir şey olmamış gibi yapamayacağımıza göre sürece katılarak yapıya hukukilik ve ahlakilik kazandırmak, en azından bu temel amacı gerçekleştirmek hedeflenmelidir.⁴⁰

Konuyu toparlayacak olursak şunu söyleyebiliriz: Beşerî dil formuna giren her metin öncelenen nedenlere ve yöneliş tarzlarına, kültürel ve tarihî unsurlarla örülmüş zihni algıların farklılığı nedeniyle farklı yorumlanabilir. Vahiy, insanlığa peygamber vasıtasıyla, fakat konuşulan beşerî dil formunda aktarıldığı için Kur'an'da farklı yorumlanmaktadır. Farklı yorumlandığı tarihî ve asri bir gerçekliktir. İslam açısından baktığımızda Kur'an'ı -temel inanç esasları dışında- insanların nasıl anlayacağı ve özellikle hukuki boyutunun hemen her dönemde yeni boyutlar kazanabileceğinden dolayı her toplumun kendi bilgi düzeyine göre anlaması söz konusudur. Dolayısıyla günümüzde yaklaşık olarak 59-60 İslam ülkesinin hangisi İslam açısından daha olumlu ve olumsuz yere sahip olduğu tartışmalıdır. Kendisini "şeri" sıfatıyla anan, fakat bütün insan haklarını ihlal eden, baskıcı temayülleri besleyen bir yapı söz konusudur. Diğer taraftan tabii hukuk çerçevesinde toplumun kültürünü ve modern çağın anlayışını uzlaştıran ve toplumun ortak hukuk çerçevesinde yaşamasını sağlayan devletler söz konusudur. Ayrıca konuya Şiilik-Vehhabilik gibi kavramlar eşliğinde baktığımız da durum başka bir mahiyete bürünmektedir. Laiklik meselesine bu çerçeveden yaklaşmak Türkiye'yi değerlendirmek açısından farklı bir bakış açısı kazanmamızı sağlayacaktır.

Dini ideoloji hâline getirerek din-devlet-siyaset ilişkilerini bu çerçeve içerisinde değerlendirmek 21. yy. global köyü olarak nitelenen dünyamızın ulusal menfaat ve çıkar ilişkilerinin ve buna dayalı 49 yıllık antlaşmaların yapıldığı uluslararası ilişkiler bağlamında zemin bulması mümkün görünmemektedir.

Yaşadığımız çağın ufku ve İslami tecrübe bize şu gerçeği de hatırlatmaktadır: Dini ideoloji hâline getirerek din-devlet-siyaset ilişkilerini bu çerçevede değerlendirmek 21. yy. global köyü olarak nitelenen dünyamızın ulusal menfaat ve çıkar ilişkilerinin ve buna dayalı 49 yıllık antlaşmaların yapıldığı uluslararası ilişkiler bağlamında zemin bulması mümkün görünmemektedir. Bu durum, din-siyaset meselesine farklı açılardan bakmamızı tembihlemektedir. ■

¹ Luka, 22/36

² Luka, 22/38

³ Matta, 6/24

⁴ bk. S. J. Hartman GRISOR, Luther, Vol. II, (Trns. from Gernnan, E.M.Lamond), London, 1913, p. 9

⁵ OLGUN, Hakan (2006), Sekülerliğin Teolojik Kurgusu, Protestanlık, İstanbul, s. 236

⁶ I. Reich; 9. yüzyılda kurulup 1806'da yıkılan Kutsal Roma-Germen imparatorluğu. II. Reich; 1871-1933 arasındaki Almanya İmparatorluğu (1871-1919) veya Weimar Cumhuriyeti (1919-1933) veyahut her iki hükümet. 3. Reich ise Adolf Hitler yönetimindeki Nazi Almanya'sı (1933- 1945) olarak değerlendirilir.

⁷ BRINKS, Jan Herman (1998), Luther and the German, State, HeyJ, V. 39, p.1.

⁸ YAZICIOĞLU, Hulusi (1993), Bir Din Politikası: Lâiklik, İstanbul, s. 108.

⁹ TANYU, Hikmet (1966), "Martin Luther'in Türkler Hakkındaki Sözleri", A.Ü.İ.F.D, C. 24, Ankara, s. 156

¹⁰ J. H. Merle D'AUBIGNE, History Of The Reformation In Europe In The Time Of Calvin, vol. I, London, 1863, p.V

¹¹ Leviathan, yahut Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti (1651) Eser, 4 bölümden oluşmaktadır. 1. Bölüm: İnsan tabiatı, genel felsefe, din ve tabiat konularını ele alır. Söz, ilim, akıl, ihtiras, fazilet ve tabiat kanunları vb. konularını içerir. 2. Bölüm: Devletin mahiyeti, kuruluşu, kurumların yapısı, hükümdarlığın yapısı, hukuk ve yasalar, suç ve cezalar vb. konularına yer verir. 3. Bölüm: Hıristiyan Devleti hakkındadır. 4. Bölüm: Karanlık Krallık başlığını taşıyır ve tamamen Roma Kilisesini eleştirir. bk. Yahya Kâzım ZABUNOĞLU, Thomas Hobbes, Hayatı, Eserleri ve Hukuki Fikirleri, s. 225-226 dergiler. Ankara.edu.tr/dergiler/38/334/3498. -Bu eserde Hobbes, matematiksel yöntemi politikaya uygulamıştır. Bu nedenle eser, siyaset biliminin ilk denemelerinden biri sayılır. Ayrıca monarşik mutlakiyet savunması olarak yazılmıştır ve İngiliz İç Savaşları bağlamında okunması gerekir. Batıya Yön Veren Metinler C.2, Rönesans/Protestan Reformu/ Erken Modern Dönem/Bilim Çağı (1350-1650), dnl. Alev Alatl, İstanbul, 2010, s. 830-836.

¹² bk. SCHROCK, Thomas S. (1991), The Rights to Punish and Resist Punishment in Hobbes's Leviathan, The Western Political Quarterly, Vol. 44, No. 4, Dec., p. 853-890.

¹³ ZABUNOĞLU, 225.

¹⁴ bk. GÜRKAN, Ülker Montesquieu ve Kanunların Ruhu, (Hukuk Sosyolojisi Açısından Değerlendirme), s. 12, dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/302/2834.pdf

¹⁵ YURDAYDIN, Hüseyin Gazi (1966), "Devlet ve Din, Halîfelik ve Laiklik", A.Ü.İ.F.D, C.26, Ankara s.175.

¹⁶ GÜNAY, Ünver GÜNGÖR, Harun ECER, A. Vehbi Laiklik, Din ve Türkiye, Ankara, 1997, s. 55-56

¹⁷ WATT, William Motgomery (1981), İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. Fırlı, Ethem Ruhi Ankara, s. 102.

¹⁸ bk. MISIROĞLU, Kadir (1993), Geçmiş ve Geleceği ile Hilafet, İstanbul, s. 75.

¹⁹ Ebu Davud, Sünnet, 9; Tirmizi, Fiten, 48; CANAN, İbrahim Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi, C. VI, Ankara, 1989, s.411.

²⁰ Muhammed Mescid-i CAMİİ, Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri, çev. Eşter Malik, İstanbul, 1995, s. 86.

²¹ Nahl, 16/90

²² Nisa, 4/58, Nisa, 3/135

²³ Sâd, 38/26

²⁴ Maide, 3/8

²⁵ Şûrâ, 42/36-38

²⁶ Geniş bilgi için bk. DURSUN, Davut 1992, , Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din, İstanbul, s.270-280.

²⁷ İNALCIK, Halil (1999), 'Türk Devletlerinde Sivil Kanun Geleneği', Türkiye Günlüğü, Sa. 58, Kasım-Aralık, s. 9.

²⁸ Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, Ankara, 1954, C. 3, s. 69.

²⁹ Kabul Tarihi: 20 Kânun-ı Sani 1337 (20 Ocak 1921), Düstur, Üçüncü Tertip, Cilt, 1, s. 196-199. Ceride-i Resmîye, 1-7 Şubat 1337 (1921), Teşkilatı Esasiye Kanunu, Kanun Nu.: 85, Madde 7:- Ahkâmı şer'iyenin tenfizi, umum kavaninin vaz'ı, tadili, feshi ve muahede ve sulh akti ve vatan müdafası ilânı gibi hukuku esasiye Büyük Millet Meclisine aittir. kavanin ve nizamat tanziminde muamelatı nasa erfak ve ihtiyacı zamanaevfak ahkâmı fıkhiye ve hukukiye ile adap ve muamelât esas ittihaz kılınır. Heyet-i vekilenin vazife ve mesuliyeti kanunu mahsus ile tayin edilir.

³⁰ Madde 2: (Özgün hali) Türkiye Devletinin dini, Din-i İslamdır; resmî dili Türkçedir; makarrı Ankara şehridir. (İlk Değişiklik) : 10/4/1928 – 1222 S. Kanun/md. 1) Türkiye Devletinin resmî dili Türkçedir; makarrı Ankara şehridir. (Son Değişiklik) : 5/2/1937 – 3115 S. Kanun/md. 1) Türkiye Devleti, Cumhuriyetçi, milliyetçi, halkçı, devletçi, lâik ve inkılâpçidir. Resmî dili Türkçedir. Makarrı Ankara şehridir.

³¹ Madde 26: (Özgün hali) Büyük Millet Meclisi ahkâmı şeriyenin tenfizi, kavaninin vazı, tadili, tefsiri, fesih ve ilgası, devletlerle mukavele, muahede ve sulh akdi, harb ilânı, muvazenei umumiyei maliye ve Devletin umum hesabı katı kanunlarının tetkik ve tasdikı, meskûkât darbı, inhisar ve malî taahhüdü mutazammın mukavelât ve imtiyazatın tasdik ve feshi, umumi ve hususi af ilânı, cezaların tahfif veya tahvili, tahkikat ve mücezaatı kanuniyenin tecili, mahkemelerden sâdır olup katiyet kesbetmiş olan idam hükümlerinin infazı gibi vezaifi bizzat kendi ifa eder.

Madde 26: (Değişik : 10/4/1928 – 1222 S. Kanun/md. 1)' le "Ahkâmı Şeriyenin Tenfizi" ibaresi kaldırılmıştır.

³² MARDİN, Şerif (1997), Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1, İstanbul, s. 162.

³³ Kanun No :430 Kabul Tarihi :3.3.1340 (1924) Resmî Gazete'de Yayımlı :6.3.1340 (1924) Sayısı :63 Madde 1-Türkiye dahilinde bütün müessesatı ilmiye ve tedrisiye Maarif Vekaletine merbuttur. Madde 2- Şer'i ve Evkaf Vekaleti veyahut hususi vakıflar tarafından idare olunan bilcümle medrese ve mektepler Maarif Vekaletine devir ve raptedilmiştir. Madde 3- Şer'iyeye ve Evkaf vekaleti bütçesinde mekatip ve medarise tahsis olunan mebalîğ Maarif bütçesine nakledilecektir. Madde 4- Maarif Vekâleti yüksek diniyat mütehasısları yetiştirilmek üzere Darülfünunda bir İlahiyat Fakültesi tesis, imamet ve hitabet gibi hidematı diniyenin ifası vazifesi ile mükellef memurların yetişmesi için de ayrı mektepler küşat edecektir.

³⁴ Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri C.II, s. 14.

³⁵ Kurucu Mecliste Kabul Tarihi : 27/5/1961 Halk Oyuna Sunulmak Üzere Tasarının Resmî Gazete ile İlanı : 31/5/1961. Kanunun Resmî Gazete ile İlanı : 20/7/1961 / Sayı: 10859. Kanun Nu.: Kabul Tarihi: 334 9/7/1961 V. Düşünce ve İnanç Hak ve Hürriyetleri a) Vicdan ve Din Hürriyeti Madde 19- (20.9.1971-1488) (3) Herkes, vicdan ve dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir. Kamu düzenine veya genel ahlâka veya bu amaçlarla çıkarılan kanunlara aykırı olmayan ibadetler, dinî ayin ve törenler serbesttir. Kimse, ibadete, dinî ayin ve törenlere katılmaya, dinî inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz. Kimse, dinî inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz. Din eğitim ve öğrenimi, ancak kişilerin kendi isteğine ve küçüklerin de kanuni temsilcilerinin isteğine bağlıdır. Kimse, Devletin sosyal, iktisadi, siyasi veya hukuki temel düzenini, kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma

veya siyasî veya şahsî çıkar veya nüfuz sağlama amacıyla, her ne suretle olursa olsun, dinî veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz. Bu yasak dışına çıkan veya başkasını bu yolda kışkırtan gerçek ve tüzel kişiler hakkında, kanunun gösterdiği hükümler uygulanır ve siyasi partiler Anayasa Mahkemesince temelli kapatılır.

³⁶ Kanun No.: 2709 Kabul Tarihi: 7.11.1982 VI. Din ve vicdan hürriyeti Madde 24- Herkes, vicdan, dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir. 14 üncü madde hükümlerine aykırı olmamak şartıyla ibadet, dinî ayin ve törenler serbesttir. Kimse, ibadete, dinî ayin ve törenlere katılmaya, dinî inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; dinî inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz ve suçlanamaz. Din ve ahlâk eğitim ve öğretimi devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlâk öğretimi ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitimi ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanunî temsilcisinin talebine bağlıdır. Kimse, devletin sosyal, ekonomik, siyasî veya hukuki temel düzenini kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasî veya kişisel çıkar yahut nüfuz sağlama amacıyla her ne suretle olursa olsun, dinî veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz.

³⁷ ARABACI, Fazlı (2003), '*AB Ülkelerinde Din-Devlet İlişkileri ve Türkiye*', Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik, hzl. Jean BAUBEROT, çev. Fazlı Arabacı, İstanbul, s. 32.

³⁸ Mesela; Bu bağlamda; nasıl ki Ramazan ve Kurban Bayramı gibi iki dinî bayramda resmi tatilin uygulanması laiklik anlayışına ters düşmüyorsa aynı şekilde mesela; cuma namazlarına toplumun her kesiminin rahatlıkla katılabilmesinin sağlanması için resmî kurumlardaki çalışma saatlerinin namaza göre ayarlanmasının da lâikliğe ters düşmediği kanaatindeyim.

³⁹ MARDİN, Şerif (1991), *Türkiye'de Din ve Siyaset*, Makaleler 3, İstanbul, s. 144.

⁴⁰ MACİT, Nadim (1999), *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Ankara, s. 114.



SIYASAL AFİŞLERİN DİLİNDEN TÜRKİYE'DE DEĞİŞEN DİN-SİYASET İLİŞKİSİ

DOÇ. DR. MUSTAFA MACİT*

Özet

Siyasal afişler, yalnızca seçmen tutum ve davranışlarını değiştirmeye pekiştirmeye yönelik araçlar değil, aynı zamanda kullanıldıkları dönemin sosyopolitik ortamı hakkında genel değerlendirmeler yapmaya yarayacak birer belge konumundadır. Din kavramına ya da dinî inanç ve değerlere atıfta bulunan afişler üzerine geliştirilecek tarihî, sosyolojik bir bakış Türkiye'de din-siyaset ilişkisi ve bu ilişkinin bağlamında meydana gelen değişimleri anlamada faydalı olabilir. Bu makale, tam da böyle bir amaç ve yaklaşım tarzıyla ele alınmış afişlerin metinlerinden hareketle Türkiye'de din-siyaset ilişkisinde ve bu ilişkinin bağlamında meydana gelen değişmeyi anlama gayretindedir.

GİRİŞ

Demokratik katılım araçları, oldukça çeşitlenmiş olmakla birlikte Türkiye'de katılmanın en bilindik ve yaygın rağbet gören türünün seçim olduğunu söyleyebiliriz. Seçim yoluyla sağlanan katılmanın önemli bileşenlerinden birisi de siyasal iletişim ve reklamdır. Bilindiği üzere siyasal iletişimin ve reklamın temel işlevi, seçim afişleri, ilanlar vb. araçlar yoluyla katılımı teşvik ve tercihi etkilemektir. Bu noktada dinin, dinî içerikli mesajların seçmenleri demokratik katılıma motive etmede, tercihlerini etkilemede önemli bir enstrüman olarak devreye girdiği anlaşılmaktadır. Öyle ki, Türk siyasal tarihinde din ile yakından uzaktan ilişkili/ilışkisiz birçok siyasal partinin dinî içerikli mesajları öyle ya da böyle si-

*Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi DİKAB Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi.

yasal reklamlarda kullandıkları söylemlerinde dine başvurduğunu görmek işten bile değildir. Nasıl kullanılırsa kullanılsın, dinin konu edildiği siyasal söylemleri anlamlı kılmada etki ve katkı yapan bir sosyopolitik bağlam söz konusudur. Söylemlerden hareketle bu bağlam üzerine bir bakış, Türkiye de din ve siyaset ilişkisini anlamaya bu ilişkide meydana gelen değişimleri farklı bir açıdan görmede işlevsel olabilir. Bu çalışma, tam da böyle bir öngörü ile işe koyulmuş bir çabanın ürünüdür.

Çalışmada öncelikle çok partili demokratik hayata geçişten günümüze kadar yapılmış seçimlerde dine gönderme yapan siyasal afiş metinleri ele alınmış, kategorize edilmiştir. Sonra bu kategorizasyon bağlamında metinler içerik analizi yöntemiyle değerlendirmeye tabi tutulmuş ve metin-bağlam ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır. Söz konusu metinlerin bir ön okuması 1980 öncesi söylemler ile bu tarihten sonrakiler arasında din-siyaset ilişkisinde yaşanan değişimi ele veren bir farklılaşma olduğunu bize göstermiştir. Bu değişim ve farklılaşmayı anlamak ve açıklamak üzere eski ve yeni sosyal hareket tiplerini analiz etmeye yönelik “reaktif” ve “proaktif” kavramları konuya uydurulmak suretiyle kullanılmıştır.¹

Reaktif Dini-Siyasal Söylemler Dönemi; 1950-1980

Dinin demokratik katılım ve tercih üzerinde belirli bir etkinliği olduğu, seçmen davranışını belirleyici faktörlerden birisinin de din olduğu bilinmektedir.² Çok partili siyasete dayalı rekabetin bir bileşkesi olarak seçmenler çeşitli sorunlarıyla olduğu kadar din üzerinden / adına da politize olurlar. Türk siyasal hayatında dinin demokratik katılımı ve tercihi belirlemedeki etkinliği itibarıyla siyasal alan ve söyleme girişinin ilk belirtilelerinin çok partili hayata geçişten hemen sonra ortaya çıkması bu sebeple tesadüfi olmasa gerektir.³ Çok partili hayata geçişle birlikte İslami kenar muhalefetin oy potansiyeli rekabet ortamında önem kazanmış,⁴ çeşitli boyutlarıyla din, siyasal tercihi etkilemeye⁵ ve bu uğurda kullanılmaya başlamıştır. Artık kimi partilerin din üzerinden siyaset ve propaganda yapacağı, buna hiç bulaşmak istemeyen partilerin dahi kayıtsız kalamayacağı politik bir zemin söz konusudur.

Demokratik katılım araçları, oldukça çeşitlenmiş olmakla birlikte Türkiye’de katılmanın en bilindik ve yaygın rağbet gören türünün seçim olduğunu söyleyebiliriz.

1960’lı yıllarda Türkiye İşçi Partisinin kullandığı “Kula kulluk yetsin artık!” ibareli siyasal afiş, dinî ya da dinî inanç ve değerleri siyasal iletişimde hiç kullanmak istemeyecek bir partinin dahi herhâlde söylemi etkili kılmak adına dinî içerikli kodlamalara başvurabildiğinin çarpıcı

örneklerinden birisidir. Bu slogan, öncelikle işçi sınıfına hitap etse de mevcut sosyoekonomik yapı içerisinde her yönüyle büyük toprak sahiplerine bağımlı olan küçük toprak sahibi köylüyü de hedef almaktadır. İşçinin işverenle, küçük toprak sahibinin toprak ağalarıyla ilişkisinin kulluk ilişkisine benzediği vurgusuyla mesajın çarpıcılığını artırmak için dinî bir yükleme yapılmıştır. Türk halkının çoğunluğunun paylaştığı dinî inanca / İslam'a göre kulluk sadece Allah'a yapılıdır. Düz anlamıyla bu slogan, söz konusu inanca gönderme yapmaktadır. Öyle görünüyor ki, siyasi yapısı dinî söylemlerden oldukça uzak olmasına rağmen TİP, mevcut yapıyı eleştirmek, söylemini kuvvetlendirmek için etkili bir referans olarak dine başvurmak durumunda kalmıştır.⁶

TİP'in söz konusu afişinde bir tepki ya da mevcut yapıyı protestonun aracı olarak dinin kullanımının, sonraki yıllarda dinin siyasal hayat ve söylemde üstleneceği rolün işaret fişeklerinden biri olarak okunup okunamayacağı tartışmaya açıktır. Ancak yaşanan o dur ki sonraki yıllarda din, bir tepki ve muhalefetin sembolik aracı olarak siyasal alanda ve söylemde yer edinmiştir. Dinin bir politik konu olmaktan öteye geçip siyasallaştığı yıllar olan 1970'li yılların dinî atıflarla donanmış siyasal afişlerinin kabaca bir ön okuması bunun ipuçlarıyla doludur. Örneğin, "Bu zafer -millî görüşe- inananların zaferidir." (MSP 1973) ibareli afişte bizim parantez içerisine aldığımız "millî görüşe" ifadesi, afişte diğer kelimelerden oldukça küçük bir karakterde olup, asıl vurgunun "inananlar" sözcüğü üzerine olduğu anlaşılmaktadır. Afişin görsel içeriği itibarıyla "fabrika bacaları" ile birlikte "minare" göze çarpmaktadır. Görsel kodlama, sanayileşmeye karşı bir tavrın olmadığını ancak manevi değerlerin, minare sembolüyle dinin de ihmal edilmemesi gerektiğine işaret etmekte, ihmal edilmişliğine karşı bir hoşnutsuzluğu ve tepkiyi dile getirmektedir.⁷ 1970'li yıllarda yapılan seçimlerde kullanılmış "Önce iman ve ahlak" (MHP 1977), imanın ve ahlaki değerlerin ihmal edilmişliğine; "Millî ve manevi değerlerin şuurlu savunucusu AP" (AP 1977), manevi değerlerin yıpranmasına karşı tepki dile getiren seçim afişlerinden bazılarıdır.

1950'den sonra ivme kazanan sanayileşme ve şehirleşme gibi iç içe ve hızlı bir şekilde yaşanan süreçler işsizlik, üretim-tüketim dengesizliği, çarpık kentleşme, gelir dağılımında adaletsizlik gibi problemlere ve belli kesimlerde statü ve çıkar kaybına yol açmıştır.⁸ Aynı süreçler, geleneksel kimlikleri, rolleri, statüleri, değerleri ve kavramları da altüst etmekte, geleneksel yaşam tarzlarını eriten süreçlerin hızının

Çok partili siyasete dayalı rekabetin bir bileşkesi olarak seçmenler çeşitli sorunlarıyla olduğu kadar din üzerinden/adına da politize olurlar.

aksine yeni değerlere dayalı yaşam tarzlarını üretecek süreçlerin yavaş yaşanması bir yoksunluğu ve çatışmayı beraberinde getirmektedir. Bu noktalarda ortaya çıkan hoşnutsuzluklara dayalı olarak sosyal tabakalaşmadan aile, eğitim ve siyasal organizasyon örüntülerine kadar birçok şeye karşı bir tutum takınılmaktadır.⁹ Dinin bu karşı tutumları standardize ederek oya tahvil eden bir araç olarak siyasal alanda ve söylemlerde yer edindiği düşünülebilir. Nitekim 1970'li yıllarda kurulan ve Türkiye'de İslam'ın siyasallaştığının göstergesi olarak kabul edilen Millî Nizam Partisi ve Millî Selamet Partilerinin bir yönüyle kapitalizmin

“Komşusu açken, tok yatan bizden değildir.” sloganı eşitlikçi ve dayanışmacı ümmet idealine demir atarak eşitsizliğe ve adaletsizliğe karşı çıkan bir tepkinin söylemidir.

yarattığı değişim sonucu, altlarından hızla kayan sosyoekonomik tabanı dinsel ideolojiyle tutmaya çalışanların temsilcisi konumunda olduğunu gösteren veriler mevcuttur.¹⁰ Ergun Özbudun'un *Türkiye'de Sosyal Değişme ve Politik Katılma* (1975) adlı araştırması, endüstrileşmeden olumsuz bir biçimde etkilenerek statü ve çıkar kaybına uğrayan esnaf ve zanaatkârların MSP'yi en çok destekleyen gruplar olduğunu göstermektedir.¹¹

Milliyetçi Hareket Partisinin 1977 seçimlerinde kullandığı normalde bir hadis metni olan “*Komşusu açken, tok yatan bizden değildir.*” ibareli afişi, zenginler ile yoksullar arasındaki uçuruma neden olan gelişmelere ve politikalara karşı gösterilen bir tepkiyi ve söz konusu problemin çözümüne yönelik bir İslami formülasyonu dillendirmektedir.¹² Bu ifade, mevcut yapının üretimi eşitsizliğe olan tepkiyi dile getir-

mekte, İslam'ın eşitlikçi ve dayanışmacı ümmet idealinin ahlaki ve sosyal yanına gönderme yapmaktadır. “*Komşusu açken, tok yatan bizden değildir.*” sloganı eşitlikçi ve dayanışmacı ümmet idealine demir atarak eşitsizliğe ve adaletsizliğe karşı çıkan bir tepkinin söylemidir. Belki de bu tepkinin meşruiyet kaynağıdır. O hâlde 1970'lerde dinin, bir yönüyle söz gelimi, zengin ve yoksullar arasındaki farkı çok büyük şekilde artırmış olan gelişmelerin ve politikaların yoksullar arasında yarattığı hoşnutsuzluğu dile getiren¹³ tepkisel tavırların ifadesi olarak siyasal alana yöneldiği ve siyasal iletişim aracına dönüştü(rüldü)ğü söylenebilir.

Hayatta uğranılan hayal kırıklığı arttıkça, muhtemel görünen gelecekte sosyal bakımdan benimsenmiş, değerli fakat bastırılmış olan amaçları gerçekleştirmedi insanlar, dinî inançlara daha fazla sarılabilirler.¹⁴ Ayrıca İslam'ın, bireyin özel hayatından hukuk alanına, sosyal, kültürel ve siyasal hayattan ekonomiye kadar uzanan geniş bir kapsama sahip olmakla, iki yönlü bir ideolojik formül içerebildiğini görebiliriz. İslam, tarihsel süreç içerisinde bir yandan yönetenlere meşruiyet imkânı sağlarken diğer yandan yönetilenler için kutsal rehberden sa-

panlara karşı başkaldırma aracı olarak işlev görmüştür. Bu hâliyle İslam'ın ister meşru kabul edilen bir rejimi ayakta tutmak için olsun, isterse meşru olmaktan çıkmış bir rejimi tasfiye etmek için olsun yapılacak siyasi seferberliğin etkili sembollerini verdiği bilinir.¹⁵ Buradan hareketle değişimin beraberinde gelen yoksunluklara dayalı tepkisel tavır ya da bu tavra sahip kesimler ile İslam'ın bu ikinci yönü arasında bir seçici uyuşumun¹⁶ ortaya çıktığı ileri sürülebilir. Kaldı ki, laikliğin istenilen düzeyde içselleştirilemediği bir ortamda laik mekanizmaların çözümsüz kaldığı durumların dinsel mekanizmaları tetiklemesi, çeşitli fonksiyonları-konumuz açısından siyasal muhalefet fonksiyonunu-yerine getirecek mekanizmaların olmadığı bir durumda boşluğu dinin bir ideoloji hâline gelerek doldurması muhtemeldir.¹⁷

Bütün bu değerlendirmeler ile 1980 öncesi dönemde dininin siyaset sahnesine çıkışını tek bir nedene indirgeme hevesinde olmadığımızı belirtmeliyiz. Mevcut yapının ya da değişimin getirdiği yoksunluklar olmadan da dinin siyasal alanda bir etkinliği söz konusu olabilirdi. Türkiye özelinde din-siyaset ilişkisinin tarihine kısa bir bakış, dinin siyasal alandaki etkinliğinde İslam'ın politik yapısı, seçmenlerin ya da politikacıların dinî sosyalleşme süreçleri, dinî gruplarla siyasi partilerin ilişkileri, uluslararası konjonktür vb. değişkenlerin etkisi olduğunu göz önüne sermek için yeterli olacaktır.¹⁸ Bu noktada bizim vurgulamaya çalıştığımız husus kısaca şu şekilde ifade edilebilir: Gerek buraya kadar örneklenen seçim afişleri gerekse bu afişlerin kullanıldığı yılların sosyopolitik ortamına ilişkin eldeki veriler bizi yanıltmıyorsa, 1980'li yıllara kadar dinin siyasal alana ve söyleme bir yönüyle reaktif/defansif bir tavrın ifadesi olarak yönel(til)diğiidir. Reaktif tavır, hissedilen bir tehdide yönelik geliştirilmiş tepkileri, hızlı bir şekilde yaşanan değişime ve bu değişimin ürünü yoksunluklara karşı direnişi ve savunmayı içermektedir. Bu tavır kendi kontrolü altından hızla çıkan bir sürecin ya da yaşamın tehdidine ve iddialarına karşı tepkisel bir nitelik arz eder.¹⁹ Açıkça, modernizasyon ve onun getirdikleri karşısında geleneksel yaşam alanının korunmasının sembolik bir temsili ve bu tutumun meşruiyet kaynağı olarak dinin, dinî nitelikli imaların demokratik katılım ve tercihi etkilemek üzere siyasal söylemde yer edindiğini söyleyebiliriz.

Modernizasyon ve onun getirdikleri karşısında geleneksel yaşam alanının korunmasının sembolik bir temsili ve bu tutumun meşruiyet kaynağı olarak dinin, dinî nitelikli imaların demokratik katılım ve tercihi etkilemek üzere siyasal söylemde yer edindiğini söyleyebiliriz.

Proaktif Dini-Siyasal Söylemler Dönemi; 1980 Sonrası

1980 öncesi siyasal söylemde soyut ülkülerin, ideolojilerin kalıpları içerisinde bulanıklaşan somut toplumsal gerçekler 1980 sonrası kendini yeniden açığa vurmuştur. Soyut yüce ülküler; somut sosyal ve bireysel isteklerle, hedeflerle yer değiştirmiştir.²⁰ Bunun paralelinde güncel olaylara ve ortaya atılan sorunlara sunulan çözüm önerilerine yönelik pragmatist siyasal söylemler gündemdedir.²¹ Seçmenler artık ideolojik yönelimler içerisinde değil, kendi gerçeklikleri üzerinden politize olmaya / edilmeye başlanmıştır. Darbenin aşırı ideolojik uçları budamasının dolayısıyla merkezin ve liberal söylemin güç kazanmasının etkisi

Dinî inanç özgürlüğüne ve inançlara saygıya dikkat çekilmesi, bireycilik ve insan hakları alanında meydana gelen gelişmelerle izah edilebileceği gibi, postmodernitenin dinsellikteki yükselişe kapı aralamasıyla da açıklanabilir.

olmakla birlikte²² bu durumu sadece askerî darbenin düzleştirici etkileriyle açıklamak mümkün değildir. 1980 öncesi her ne kadar ideolojik çatışmaların ön plana çıktığı yıllar olsa da toplum içten içe değişmiştir.²³

1980'li yılların toplumsal ve siyasal ortamı konusunda bu kısa giriş, bu yılların siyasal reklamlarında dine ve dinî nitelikli söylemlere pek rağbet edilmemesinin bazı nedenlerini de açığa vurmaktadır. Ancak bu, artık Türk siyasal hayatının dine veda ettiği anlamına da gelmez. Nitekim format ve göndermeler değişmiş olmakla birlikte 1990'lı yıllarda Türk siyasal söyleminde din yeniden gündemdedir: "Farklı inançların içimize sindirilmesi gerekir." (ANAP 1991), "Etnik ayırım ve mezhep, din, dil farkı gözetmeyen bir düzen geliyor..." (SHP 1991), "İnançlara saygılı laiklik..." (DSP 1991), "İrk, din, dil ve mezhep ayırımına

hayır." (CHP 1995), "Etnik ve dini kimliklere saygı" (RP 1995), "Laik cumhuriyeti koruyacağız." (CHP 1995); (DYP 1995), "DYP ile ANAP arasındaki fark; istikrar, istikrarlılık ve LAİKLİK" (DYP 1995), "Laik cumhuriyeti ödünsüz koruyacağız." (CHP 1999) şeklindeki siyasal mesajlar dinin siyasal alanda yeniden kendini gösterdiğinin örnekleridir.²⁴

1990'lı yılların siyasal afişlerinde gerek din ve inanç özgürlüğü gerekse dinî kimliklerin kamusal alana taşınması isteği ve buna karşı laiklik üzerine artan bir vurgu söz konusudur. Bu, bir dönemler çevrede sıkışan dinin şehirleşme ve bu sürecin paralelindeki sosyoekonomik değişimler yoluyla toplumsal alandaki görünürlüğüne artırmasının bir ürünü olduğu kadar, 1980'lerden itibaren tüm dünyada etkili olmaya başlayan büyük çaplı dönüşümlerin de bir sonucu olarak okunabilir. Dinî inanç özgürlüğüne ve inançlara saygıya dikkat çekilmesi, bireycilik ve insan hakları alanında meydana gelen gelişmelerle izah edilebileceği gibi, postmodernitenin dinsellikteki yükselişe kapı aralamasıyla da açıklanabilir.²⁵

"Farklı inançların içimize sindirilmesi gerekir." (ANAP 1991), "Etnik ayırım ve mezhep, din, dil farkı gözetmeyen bir düzen geliyor..." (SHP 1991) "İrk, din, dil ve mezhep ayrımına hayır." (CHP 1995), "Etnik ve dini kimliklere saygı" (RP 1995) gibi mesajların üzerinde durduğu dinî inanç farklılıkları, bireysel kimliğin öne çıkarılması sürecinin kendilerine alan açmasından ve bu yılların resmî ideolojileri ve bakış açılarını eriten ısılarından etkilenerek gündeme gelmişlerdir.²⁶

1980'lerin başında ivme kazanan postmodernite ve neoliberal politikaların etkisi altında siyaset, devlet merkezli olmaktan çok birey ve toplum merkezli olmaya yönelmiştir. Bu siyaset anlayışı küreselleşme süreci yoluyla Türkiye'yi de etkisi altına almıştır. 1990'lara gelindiğinde dışarıda önemli bir değişim daha yaşanmıştır. Türkiye için bir devlet olmanın ötesinde kamusal otoritenin temel tavrı oluşturulurken örnek alınan soyut model, otoriter ve katı hiyerarşik SSCB'nin çözülmesi ve neoliberal politikalarla birlikte merkezî devlet otoritesinin hemen her boşluğu doldurmaya yönelik kültür, toplum ve birey üzerindeki belirleyiciliğini sorgulayan bir muhakeme oluşmuştur.²⁷ Aynı zamanda sivil toplum ve insan hakları alanında yaşanan gelişmeler, dünyada esen ve yurttaşlığın önemini artıran, soyut ve despotik devlet kavramını geriye çeken rüzgâr ile kitle iletişim araçları yoluyla birleşerek Türk insanını oldukça etkilemiştir. Kısaca Türk insanı, şehirleşme, modernleşme vb. değişme ve gelişmelere mukabil, bireyselliğe katkıda bulunan kapitalizmin, bireyin özgürlüğüne vurgu yapan liberalizasyonun ve postmodernitenin yoğun etkisi altına girmiştir.²⁸ Bütün bunlar devletin denetlediği kamusal alanın daralmasını beraberinde getirmiştir. Artık devletin denetlediği kamusal alanın daralmasıyla ortaya çıkan boşluk, dinin toplumsal hayat ve bireysel bilinç üzerindeki etkinliğini artıran sivil toplum tarafından doldurulacaktır.²⁹ Böylece bu yılların geçmişe oranla daha çoğulcu atmosferinde dinî inanç, bireye kimlik kazandıran bir boyut olarak, yeniden tasarılmak üzere kamusal alana yönelmiştir. Bu mesajlar, aynı zamanda dinî inancın ve dinî inanç farklılıklarının kabulü ve tanınması dolayısıyla kamusal görünürlüğü'nün meşruiyetinin ifadesidir.

Bu yıllarda din ya da dinî nitelikli sosyal hareketler, siyasal sahneye çıkış için çabalamaktan öte siyaseti ve mevcut kamusal alanı genişletmek ve çeşitlendirmek üzere etkileme yönelimindedir. Artık din, bir tepki ve protestonun meşruiyet aracı olmaktan çok tanınma, daha fazla güç elde etmek için kaynakları

Türk insanı, şehirleşme, modernleşme vb. değişme ve gelişmelere mukabil, bireyselliğe katkıda bulunan kapitalizmin, bireyin özgürlüğüne vurgu yapan liberalizasyonun ve postmodernitenin yoğun etkisi altına girmiştir.

birleştirme ve kullanma arayışının ifadesi tavırların bileşkesi olarak siyasal alanda ve söylemde yer edinmektedir. Bu arayışın izlerini MNP, MSP geleneğinin söz konusu yıllardaki temsilcisi Refah Partisinin kullandığı afişlerde bulmak mümkündür. 1990'ların başında RP politika değişimiyle bir protesto ve fikir hareketinden çok kitle partisi olmaya yönelmiş, nitekim bu yıllarla ilgili problemlere dair mesajlarından anlaşılacağı üzere, hemen her kesimden seçmene hitap ederek önemli bir başarı elde etmiştir. RP, bir strateji değişimi ile “tebliğden propagandaya” yönelerek,³⁰ etkili bir kampanya ile her kesimden seçmene hitap etmeye çalışmıştır. Mesajlar, hem geleneksel tabana hem de hedeflenen yeni kitlelere yö-

1980 öncesi ideolojik, defansif söylemlerin yerini daha bireyselci, ofansif dinî göndermelere sahip söylemler almıştır.

nelik olarak kodlanmıştır. Örneğin, RP'nin geleneksel tabanı, dinî hassasiyetle faize karşıdır. Faize karşı var olan dinî reaksiyon, “*Faiz beni batırdı.*” (RP, 1991) başlıklı ilanda mevcut ekonomik düzenin çarpıklığı üzerinden devrededir. RP'nin faize karşı söylemi, bir yandan geleneksel tabanı hoşnut ederken aynı zamanda ilanın içeriğinde işlendiği üzere “faiz yükü altında ezilmiş, batmış bir sanayiciye” de hitap etmektedir. Benzer bir şekilde hayat kadınlarının muhatap alındığı “*Başkalarının hayatının kadınıyım... Ya kendi hayatım?*” (RP, 1991) başlıklı bir ilanda yine aynı anda hem fuhuşa haram olduğu için karşı çıkan geleneksel tabanın hem de hayat kadınlarının oyları hedeflenmektedir.³¹

RP'nin “*Faiz ve fuhuş haramdır.*”, “*Faiz alan/veren, fuhuş yapan bizden değildir.*” sloganlı ilanlarla

değil de faiz ve fuhuştan zarar gören insanların problemlerini çözmeyi vadeden mesajlarla seçmene hitap etmesi parti politikasındaki değişimin olduğu kadar din-siyaset ilişkisinde gözlenen bir değişimin de en belirgin emareleri arasındadır. Bu, aynı zamanda artık dinin, dinî nitelikli söylemlerin dışarıdan bir tepkinin değil, içeriden bir alan açma girişiminin ifadesi hâline geldiğini de göstermektedir. İlk bakışta aslında bu söylemlerin de 1980 öncesinde olduğu gibi, mevcut yapıya karşı bir tepki ve protesto içerdikleri söylenebilir. Ancak biraz derine inildiğinde söz gelimi, faize ve fuhuşa karşı tepki, dinden; dışarıdan ya da yukarıdan gelen, doktriner / ideolojik bir tepki değil, mevcut yapı içerisinden; aşağıdan yükselen somut bir tepkinin ifadesi olarak durmaktadır.

RP'nin parti vizyonu ve söylemleri ile aynı zamanda İslami kesimleri ve simgeleri kamusal alana taşımaya giriştiği de iddia edilmektedir.³² Ancak RP'nin İslami kesim ve simgelerin kamusal alana taşımaya yönelik bir talebin ürünü olduğu da söylenebilir. Yani bu noktada RP'nin, belirleyici bir neden mi yoksa

sonuç mu olduğu tartışmalı bir konudur. Kanaatimizce her iki yoruma da eşit pay biçilmelidir. Örneğin, başörtüsünü bir simge olarak ele almak ne derece doğrudur bilinmez, ama RP'nin 1991 seçim kampanyasında kullandığı, "başörtüsüyle okumak isteyen bir kız öğrencinin" ağzından çıktığı imajı verilen "Okuldan atıldım." başlıklı ilanı, İslami kesim ve simgeleri kamusal alana taşıma girişiminin bir yansıması olarak ele alınabileceği gibi, RP'nin böyle bir talebin ürünü olarak başarı sağladığına dair bir yoruma da kapı aralamaktadır. Başörtüsüyle okuma isteği, aynı zamanda geleneksel İslami kesimin şehirleşme ve sosyoekonomik değişme süreciyle modernleşme yolunda katettiği mesafenin ve bunun sonucunda kamusal alana yöneliminin, bu alanda kendine yer açma girişiminin de bir göstergesidir.³³ "Laik cumhuriyeti koruyacağız." (CHP 1995); "DYP ile ANAP arasındaki fark; istikrar, istikrarsızlık ve LAİKLİK" (DYP 1995), "Laik cumhuriyeti ödünsüz koruyacağız." (CHP 1999) vb. siyasal mesajlardan anlaşılacağı üzere 1990'lı yıllarda kamusal alan ve laiklik tartışmalarının alevlenmesi bu noktada tesadüfi ve şaşırtıcı olmasa gerektir.

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle 1980 sonrası dine atıfta bulunan siyasal söylemlerin proaktif bir tutumun yansıması olduğu söylenebilir. 1980 öncesi ideolojik, defansif söylemlerin yerini daha bireyselci, ofansif dinî göndermelere sahip söylemler almıştır. Proaktif tavır, tanınma, elde etme yahut daha fazla güç elde etmek adına kaynakların birleştirilmesi ya da kullanımı olarak tanımlanabilir.³⁴ Dikkat edilirse yukarıda örneklenen söylemlerin de bu tanım çerçevesinde okunabilir oldukları görülecektir. Yukarıda belirtildiği gibi reaktif ve proaktif kavramlarını yeni sosyal hareketlerle eski sosyal hareketlerin karşılaştırması üzerine bir kullanımdan ödünç aldık. O hâlde 1990'lı yılların söylemleri için yaptığımız değerlendirmeleri desteklemek adına dinî hareket ve grupların siyasetle olan ilişkilerinin son dönemlerdeki görünümü üzerinden desteklemek mümkündür. Son bir yıl içerisinde gerek ana muhalefet partisi eski liderinin gerekse iktidar partisi liderinin "okyanus ötesine teşekkür ve selam" göndermeleriyle gündeme taşınan Okyanus ötesi kavramının açıkça ifade edilmese de bir dinî cemaat liderini işaret ettiği bilinmektedir. Konumuz açısından bu, dinî bir hareketin kamusal alanda

Dinî grup ve cemaatlerin siyasal iletişim aracı olarak kullanılması ve blok oy depoları olarak görülmesi karşılığında, istek ve taleplerinin karşılanmasına yönelik zimmi bir anlaşmayı içeren siyaset-tarikat/cemaat bağlantısı, Türkiye'de din-siyaset ilişkisinin ana damarlarından biri olmaya devam etmektedir.

meşruiyet kazanma, tanınma ve güç elde etme girişimindeki başarısı çerçevesinde yorumlanabilir.

Dinî grup ve cemaatlerin siyasal iletişim aracı olarak kullanılması ve blok oy depoları olarak görülmesi karşılığında, istek ve taleplerinin karşılanmasına yönelik zimmi bir anlaşmayı içeren siyaset-tarikat / cemaat bağlantısı, Türkiye’de din-siyaset ilişkisinin ana damarlarından biri olmaya devam etmektedir. Özellikle 1980’lerden itibaren değişen sosyopolitik yapı, diğer sivil toplulukların olduğu kadar dini grup ve cemaatlerin de toplumsal hayat ve birey üzerindeki etkinliğini artırmış, dinsel örgütlenmelerin güç ve etkinlik kazanmasına yol açmıştır.³⁵ Bu etkinlik ve gücün bir sonucu olsa gerek dinî grup ve cemaatlerin birer sivil toplum örgütü vizyonuyla kamusal görünürlük ve meşruiyetlerini takviye ettiği, günümüzde demokratik katılım ve tercih üzerinde etkili yapılar olmaya devam ettikleri gözlenmektedir. Üstelik seçim dışı katılım olanaklarının genişlemiş olduğu bir yapıda bugün, dinî grup ve cemaatlerin uzantısı olduğu anlaşılan birçok sivil toplum örgütlenmesinin seçim dışı demokratik katılım konusunda yaygın ve etkili bir faaliyet alanına sahip olduğu görülmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Türkiye’de din-siyaset ilişkisinde gözlenen bir değişimi ortaya koymaktadır. Çalışma sonucunda ulaştığımız kanaatlerden birincisi, dinin 1980’li yıllara kadar, bir tepki ve muhalefetin meşruiyet sembollerini veren bir ideoloji olarak siyasal alana ve söylemlere yansdığı, dönemin Türkiye’inde din-siyaset ilişkisinin bu bağlamda şekillendiğidir. İkincisi ise 1980 sonrasında bu ilişkinin bir dönüşüm geçirdiği ve dinin reaksiyoner bir tavrın değil, ofansif bir tutumun ifadesi olarak siyasal alanda ve söylemlerde kendini gösterdiğini, din-siyaset ilişkisinin bağlamında bu yönde bir değişim olduğudur.

Sosyal ya da siyasal süreçlerde ani kopma ve değişimler yaşanmaz. Her değişim veya yeni durum geçmiş üzerine oturur ve geçmişten izler taşır. Burada konu akışı içerisinde 1980 öncesi ve sonrası şeklinde bir ayrım yaparken değişim içerisinde bir süreklilik olduğu gerçeğini görmezden gelmediğimiz altını çizmek gerekmektedir. Ayrıca sosyolojinin sosyal davranışı, sosyal fenomenleri bağlamda anlama yönelimi nedeniyle olsa gerek meşrulaştırıcı bir dili vardır. Bu dilin, yer yer anlama çabası olmanın ötesine geçip telkine yönelme riski barındırdığı da görülür. Bizim çabamız eğer böyle anlaşılırsa ya da anlaşılırsa muRADİMİZİ yanlış ifade ettiğimizi peşinen kabul etmeliyiz. Olsa olsa amacımız, söylem bağlam ilişkisi kurarak hem söylemi hem de bağlamı daha iyi anlamadır. Ayrıca anlama çabasına konu olacak davranış, olay ve olgular da farklı açılardan anlaşılmaya her zaman açıktır. Üstelik herhangi yeni bir anlamının kendinden önceki anlamları geliştirdiği kadar iptal edebileceğinin de farkındayız. Bu ne-

denle burada konu üzerinde son sözü söyleme hevesinde olmadığımızı vurgulamadan geçemedik. ■

¹ Bu kavramları Jean Cohen'in Charles Tilly'e atfen sosyal hareket tiplerini değerlendirmeye yönelik bir kullanımından esinlenerek konuya uydurduğumuzu belirtmek gerekir. bk. Jean Cohen, "Strateji ya da Kimlik: Yeni Teorik Paradigmalar ve Sosyal Hareketler", çev. Çayır, Kenan *Yeni Sosyal Hareketler*, ed.: Kenan Çayır, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999, s. 116-117.

² Toprak, Binnaz "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Ed.: Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Alfa Aktüel Yayınları, 2007, s. 378.

³ Toprak, agm., s. 385; Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, 5. Baskı çev. Alagon, Yavuz İstanbul: Kaynak Yayınları, 2006, s. 255.

⁴ Ali Yaşar Sarıbay (2001), *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, 3. Baskı, Bursa: Alfa Yayınları, s. 67; Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, çev. Taşar, Fatih İstanbul: Rey Yayınları, 1992, s. 12.

⁵ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 11. Baskı, drl. Türköne, Mümtaz'er - Önder, Tuncay İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 221; 1950'li yıllarda Ezanın Arapça okunma yasağının kaldırılmasına mecliste mutlak çoğunlukla karar verilmesi, Halk Parti milletvekillerinin de

bu kararı desteklemiş olmaları ayrıca niçin karşı çıkmadıkları sorulduğunda ise, "Onu yapsaydık da 1954 seçimlerini de kaybetseydik öyle mi"? cevabını vermiş olmaları, dinselliğin politik iktidarı denetlemeye başladığını ifade eden ilginç bir örnektir. Geniş bilgi için bkz. Toprak, agm., s. 377-388.

⁶ Macit, Mustafa (2010), *Türkiye'de Toplumsal Değişim ve Siyaset; Siyasal İlan ve Reklamın Dinden*, İstanbul: Birey Yayınları, s. 63.

⁷ Macit, age., s. 85.

⁸ Boratav, Korkut "İktisat Tarihi (1908-1980)", *Türkiye Tarihi 4; Çağdaş Türkiye Tarihi 1908-1980*, 6. Baskı, ed. Sina Akşin, Cem Yayınları,

İstanbul 2000, s. 353-354; Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Y. Saner Gönen, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995, s. 386;

Ahmad, age., s. 162-163.

⁹ Sarıbay, age., s. 53

¹⁰ Mardin, age., s. 106-107; 1970'li yıllarda kurulan ve Türkiye'de İslam'ın siyasallaştığının göstergesi olarak kabul edilen Millî Nizam Partisi ve onun kapatılmasından sonra kurulan Millî Selamet Partisi, gelir düzeyinin düşüklüğü ve bu dağılımdaki adaletsizlikten, eğitim sistemi ve politikasına kadar uzanan bir alana yayılan eleştirilere sahip bir vizyonla halkçı bir bölüşüm siyasetini savunur; hükümetin harcamalarını eleştirir ve alt tabakadaki insanların ihtiyaçlarına daha hassas olunması, maddi kalkınma yanında manevi kalkınmaya da ağırlık verilmesi gerektiğini vurgular. Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Demokrasi ve Politik Partiler*, Bursa: Alfa Yayınları, 2001, s. 63.

¹¹ Kalaycıoğlu, Ersin "1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, s. 481.

¹² Macit, age., s. 85.

¹³ Zürcher, age., s. 421.

¹⁴ Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 52-53.

¹⁵ Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 58-59; Lewis, age., s. 14; Mardin, Şerif *Din ve İdeoloji*, 6. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s. 72.

¹⁶ Max Weber'e ait "seçici uyuşum" terimi, hiçbir toplumsal olayın tek nedene indirgenememesi gerektiğine ilişkin bir yöntemsel ilkeye gönderme yapar. Bu kavram belirli inanç, fikir veya dünya görüşü ile belirli zaman, mekân ve toplumsal gurupların tarih içerisinde adeta birbirlerini aradıklarını ve ortaya çıkardıklarını kasteder. bk. *Din ve Modernlik-Toplumbilim Yazıları I-*, drl. Çiftçi, Adil Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 67.

- ¹⁷ Geniş bilgi için bk. Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, s. 140.
- ¹⁸ bk. Macit, Mustafa “Türkiye’de Toplumsal Değişme, Din ve Siyaset”, *Dinî Araştırmalar*, C. 10, Sayı: 30, Ocak-Nisan 2008, s. 91-121.
- ¹⁹ bk. Cohen, agm., s. 117.
- ²⁰ Bostancı, M. Naci “Siyasal Kampanyalar ve Profesyoneller” *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 26, Ocak-Şubat 1994, s. 36-37.
- ²¹ Krş. Göle, Nilüfer “80 Sonrası Politik Kültür” *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, s. 524.
- ²² Bostancı, agm., s. 36.
- ²³ En azından 1965 yılı verilerine göre % 65,58’i köylü, % 34,42’si şehirli iken, 1975 yılı verilerine göre % 58.19’u köyde, % 41.81’i şehirde yaşamaktadır. Bu oran 1985 yılında % 46,97’ye % 53,03’tür. Bkz. http://www.tuik.gov.tr/VeriBilgi.do?tb_id=39&ust_id=11, Erişim Tarihi; 24.03.2008.
- ²⁴ Macit, *age.*, s. 128, 135.
- ²⁵ Postmodernite-din ilişkisi konusunda bkz. Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 91-92.
- ²⁶ Kahraman, H. Bülent (2002), *Postmodernite İle Modernite Arasında Türkiye; 1980 Sonrası Zihinsel, Toplumsal ve Siyasal Dönüşüm*, İstanbul: Everest Yayınları, s. 93.
- ²⁷ Kahraman, *age.*, s. 48-49.
- ²⁸ İnsel, Ahmet (1995), *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, 2. Baskı, İstanbul: Birikim Yayınları, s. 64-65; Sarıbay, Ali Yaşar (1994), *Siyasal Sosyoloji*, İstanbul: Der Yayınları, s. 101.
- ²⁹ Bunun toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik başka birçok nedeni olduğu da kuşkusuzdur. bk. Kahraman, *age.*, s. 65 vd.
- ³⁰ Çakır, Ruşen (1994), *Ne Şeriat Ne Demokrasi*, İstanbul: Metis Yayınları, s. 81; RP’nin politika stratejisindeki değişim ve 1991 seçim kampanyası ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ayça Alemdaroğlu, *Rethinking The Welfare Party: Analysis of The 1991 Election Campaign*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), The Institute of Economics and Social Sciences of Bilkent University, Ankara, 1999.
- ³¹ bk. Macit, *age.*, 128 vd.
- ³² Göle, Nilüfer (2000), *İslam ve Modernlik Üzerine; Melez Desenler*, İstanbul: Metis Yayınları, s. 14.
- ³³ Macit, *age.*, s.130.
- ³⁴ bk. Cohen, agm., s. 117.
- ³⁵ bk. Kahraman, *age.*, s. 65-66; Dinî olsun ya da olmasın çeşitli grupların etkinliği son 20-30 yılda Türkiye’de yaşanan siyasal ve ekonomik liberalleşmenin bir sonucu olarak görülebilir. bk. Catharina Raudvere, *Çağdaş İstanbul’da Sufi Kadınlar*, çev. Acar, Damla İstanbul: Kitap Yayınları, 2003, s.117.



SIYASET- DİN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BAZI DİNİ KAVRAMLARDAKİ ANLAM KAYMALARI

DOÇ. DR. İSMAİL ERDOĞAN*

ÖZET

Din ile siyasetin her ikisi de insanı çepeçevre saran kurumlardır. Amaçları insanı mutlu etmek olan her iki kurumun temsilcisi olduğunu söyleyenler, aynı zamanda birbiriyle mücadele etmeyi de ihmal etmemiştir. Bu mücadele bir tür üstünlük göstergesi olarak kendini göstermektedir. Bunun neticesi olarak da siyasetin etkisiyle, dinî kavramlarda birçok anlam kaymasının yaşandığını görmekteyiz. Günümüzde İslam dinine ait kavramdaki bu anlam kayması neredeyse İslam'ı başkalaştıracak bir boyuta doğru yükselmektedir. Bu çalışmada bazı örnekler verilerek siyasetin etkisiyle İslam'ın temel prensiplerindeki anlam kaymaları gösterilmeye çalışılacaktır.

GİRİŞ

Bu araştırmada din ve siyaset arasındaki ilişkilere, bazı dinî kavramlardaki birtakım anlam kaymaları çerçevesinde bakılmaya çalışılacaktır. Çünkü din ile siyaset insanlık tarihiyle birlikte var olduğu için hep birbiriyle temas hâlinde olmuştur. Aynı zamanda her ikisi de insanın mutluluğunu amaç edinmeleri sebebiyle tarihin hiçbir döneminde din kurumu eksik olmadığı gibi yönetim anlamında siyaset kurumu da eksik olmamıştır. İlk insan olan Hz. Adem hem bir baba (aile yöneticisi), aynı zamanda hem de bir dinin elçisi (peygamber) siydi. Onun nesli çoğaldıkça, her iki kurum; insanlar arasında adalet, barış, kardeşlik ve dostluğun sağlanması gibi hedeflerinde önemli bir değişiklik olmaksızın gelişerek

* Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Öğretim Üyesi.

varlığını devam ettirmişlerdir. Dolayısıyla aynı hedefe doğru hareket ettiği için din ve siyaset çoğu zaman iş birliği yapmış, bazen tek bir elde güçlerini birleştirmiş bazen de ayrı ayrı güçler şeklinde görev ayrımı yaparak amaçlarına doğru yürümüşür.

Din ile siyaseti yukarıda zikredilen özellikleri itibarıyla karşılaştırdığımızda, dinin insanları en genel anlamıyla dünya ve ahiret saadetine ulaştırmak için gönderilmiş ilahî kaynaklı prensipler manzumesi; siyasetin ise çoğu zaman ideolojilerin yön verdiği devleti yönetmek üzere insanlar tarafından üretilmiş kurallar sistemi olduğu görülür. Demek ki din kutsalı, siyaset ise seküler alanı temsil etmektedir. Her iki alanın birbirine karıştırılması, daha somut bir ifadeyle dinin si-

Aynı hedefe doğru hareket ettiği için din ve siyaset çoğu zaman iş birliği yapmış, bazen tek bir elde güçlerini birleştirmiş bazen de ayrı ayrı güçler şeklinde görev ayrımı yaparak amaçlarına doğru yürümüşür.

yasi hesaplar uğruna istismar edilmesi, kutsal olanla olmayanın birbirine karıştırılması ve dinin aşkın boyutunun maddi alana indirgenmesi olarak algılanmaktadır.

İnsanlık tarihinde din ve siyasetin çoğu zaman birbiriyle mücadele ettiği, çekiştiğine bazen de birbirine zarar verdiği şahit olmaktayız. Öyle ki, kimi zaman din siyasetin elinde kimi zaman da siyaset dinin elinde çok zararlı bir alet hâline gelmiştir. Özellikle de Batı Hristiyan dünyasında siyaseti din şekillendirmiş ve 1492- 1592 yılları arasındaki Yüzyıl Savaşları ile 1618-1648 yılları arasındaki Otuz Yıl Savaşları, tarihe geçmiş en uzun din temelli savaşlar olarak kabul edilmiştir.

Din ve siyaset arasındaki mücadele, aslında din ve siyaset arasında değil; din adamları ile siyasetçiler yani iktidarlar arasında yaşanmıştır. Ayrıca

büyük devlet olmanın bir şartı olarak büyük dinleri kontrol altında tutma isteği de din ile siyaset arasında yaşanan ilişkinin bir başka örneğidir. Tarihte Roma, Osmanlı ve Büyük Britanya, dinleri kontrol altına alarak egemen olduğu coğrafyalarda hâkimiyetini güçlendirmişlerdir. Bugün ABD'nin yaptığı da bunun başka bir örneğidir.¹ ABD gibi emperyalist küresel güçler, dinlerin özellikle de İslam'ın, küresel değerlere uygun ve aynı zamanda onlarla çatışmayacak bir şekilde yorumlanmasını istemektedirler.² Bunu gerçekleştirmenin en etkili yöntemi ise dinî kavramların anlam kaymasına uğratarak içlerinin boşaltılmasıdır.

Her iki kurum arasındaki ilişkiyi dikkatle incelediğimizde görürüz ki, devleti yöneten güç veya güçler, insanın doğumundan ölümüne hatta ölümünden sonraki hayatını ilgilendiren din faktörünü, iktidarlarını meşrulaştırmak için en güçlü vasıta olarak görmüşlerdir.³

İslam tarihinde de din ve siyaset arasında bir ilişki ve karşılıklı etkileşimin olduğunu açıkça görürüz. Aynı etkileşimi Türk tarihinde ve hatta günümüzde bile görmek mümkündür. Bu etkileşimde din ve siyaset birbirine ait kavramlara da müdahale etmiş ve bu kavramlarda birtakım anlam değişikliğinin meydana gelmesine sebebiyet vermişlerdir. Biz bu çalışmada İslam dinine ait birtakım kavramların siyaset yoluyla nasıl bir anlam kaymasına uğra(tıl)dığını göstermeye çalışacağız.

Din ve siyasetin her ikisi de insanı merkeze aldıkları için insanla ilgili hemen hemen tüm sorunları kendisine konu edinmişlerdir. Bu sebeple din ve siyasetin kavramlarından birçoğunun ortak kavramlar olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu ortak kavramlar dinî ve siyasi kavramlar hâline getirildikleri zaman birtakım anlam değişikliğine uğramaktadırlar. Bazen siyasete ait bir kavram dinî bir anlama dönüşmekte bazen dine ait bir kavram siyasi bir anlam kazanmakta ve böylece zihinlerde bir karışıklık ve bulanıklık meydana gelmektedir. Bu ise insanlar arasındaki anlaşmayı zorlaştıran engellerden birisidir. Gerek Kitab-ı Mukaddes gerekse Kur'an-ı Kerim'de, kavramların değişikliğe uğratılması hoş karşılanmamakta ve hatta bir tür cezalandırma gerekçesi olarak görülmektedir.⁴

İnsan kelimelerle konuşmasına rağmen, onun diğer insanlarla anlaşmasını sağlayan sözler kavramlardır.⁵ Kavramlar her ne kadar kelime olsalar da kendilerine özel anlamlar yüklediği için kelimelerden farklı olup soyut düşünmenin gerçekleşmesini sağlarlar. Bu sebeple kavramların insan için vazgeçilmez bir önemi bulunmaktadır. Çünkü insan, düşüncelerini dilin imkânlarıyla oluşturur ve diğer insanlara aktarır. Kavramlar ise kullanılan bazı kelimelere özel bir anlam yüklemektir. Bazen bir kelimeye değişik disiplinlerde farklı anlamlar da yüklenebilir. Mesela, şarî (kanun koyucu) kelimesi din ve siyasette farklı anlamlara gelen kavramlar olarak yer almıştır. Bu kavram dinde Tanrı ve peygamber, siyasette ise kanun yapan kişiler anlamında kullanılmaktadır.

Düşünme faaliyetinin bilinçli yapılabilmesi için düşünürken kullandığımız kavramların ne olduğunu, hangi anlama geldiğini, neye yaradığını ve bunlarda hangi problemlerin var olduğunu bilmek, bu kavramları bilinçli bir şekilde kullanmamızı sağlayacaktır. Kavramlarda önemli olan, onların oluşumunun nasıl gerçekleştiği değil, o kavrama yüklenen anlamdır. Bu itibarla her bir kavram, insanlar arasındaki iletişimin vazgeçilmez köprüleridir.

Din ve siyaset arasındaki mücadele, aslında din ve siyaset arasında değil; din adamları ile siyasetçiler yani iktidarlar arasında yaşanmıştır.

İnsanoğlu hayatı boyunca, haberleşmenin, iletişimin, karşılıklı anlaşmanın aracı olarak değişik kelimeler türetmiş ve onları kullanmıştır. Kelimeler, yalnızca bir konuşma aracı değil; aynı zamanda, toplumun içinde bulunduğu durumu, inancı, dünya görüşünü, sistemi algılayıp değerlendirebilme aracıdır da. Bundan dolayı toplumun ilişkileri, davranışları, anlayışları, kültür ve yaşantısı hakkında bilgi verirler.⁶

Buna rağmen tarihin hemen her döneminde bilinçli ya da bilinçsiz olarak kavramlarda bir kargaşa ve anlaşmayı güçleştiren anlam kaymalarına şahit olmaktadır. Bu duruma teknik bir terimle “kavram kargaşası” da denilmektedir. Kavram kargaşasının ne denli etkili olduğunu anlamak için Konfüçyüs’e ait ol-

Düşünme faaliyetinin bilinçli yapılabilmesi için düşünürken kullandığımız kavramların ne olduğunu, hangi anlama geldiğini, neye yaradığını ve bunlarda hangi problemlerin var olduğunu bilmek, bu kavramları bilinçli bir şekilde kullanmamızı sağlayacaktır.

duğu iddia edilen şu ifadeye göz atmak yeterli olacaktır. “Toplumun kaderi senin elinde olsa onu düzeltmek ve iyileştirmek için ne yapardın?” diye sorduklarında Konfüçyüs şu cevabı vermiştir: “ İlk işim, isim ve kavramları değiştirmek olurdu. Çünkü bir toplum, isim ve kavramları yanlış kullanarak yanlış düşüncelerin zihinlere yerleşmesine sebep olur.”⁷

Konfüçyüs’ün de belirttiği gibi kavramlardaki anlam kayması doğrudan sosyal hafızayı zayıflatan, köksüzleştiren ve hatta hafızanın yeniden inşasını imkânsızlaştıran bir süreçtir.”⁸

Siyasetin Etkisiyle Dinî Kavramlardaki Anlam Kaymaları

Anlam kayması, bir kelimenin yeni bir anlam verilmek üzere gerçek anlamlarından kayarak kalıplaşması olarak tanımlanmaktadır. Sözlüklere baktığımızda eskiden kullanılan anlamlarından kaymış çok sayıda sözcüğe rastlamak mümkündür. Mesela,

Eski Türkçede “us” kelimesi “hayır ile şerri ayırt ediş (Ol us boldı= O hayır ile şerri ayırdı.)⁹ anlamında kullanılırken bugün sadece akıl anlamında kullanılmaktadır. Yine “sağ” kelimesi Oğuzlarda akıl, anlayış (sende sağ yok/ sende akıl, anlayış yok), sağlık ve esenlik gibi anlamlara gelirken¹⁰, bu kelime bugün, hayatta olmak, canlılık, vücutta kalbin bulunduğu tarafın zıt kısmı gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

Bunun gibi birçok bilim, sanat, din, siyaset, ahlak ve buna benzer disiplinlerdeki kavramlarda da tarih boyunca anlam kaymaları olmuştur. İslam’dan önceki dinlerin tahrif edilmelerinin bir sebebi de bu dinlerdeki prensiplerin din adam-

ları tarafından önce anlamının değiştirilmesi sonra da bu hükmün tamamen kaldırılması şeklinde olmuştur. Dolayısıyla dine en büyük zararı din adamları denilen kimseler vermiştir. Onların bu durumunu bizzat Kur'an şöyle haber vermektedir. *"İşte, verdikleri sözlerini bozmaları sebebiyledir ki onları lanetledik, kalplerini de kaskatı kıldık. Kelimeleri yerlerinden kaydırarak (tahrif edip) değiştiriyorlar."*¹¹ Bu ayette özellikle Yahudilerin kendilerine gönderilen Tevrat'a uymadıkları ve kitaptaki bazı kavramları değiştirdikleri açıkça belirtilmektedir. Bir başka ayette ise *"Yahudilerden bir kısmı kelimeleri tahrif ederler/yerlerinden değiştirirler."*¹² diye tenkit edilmektedir. Bu iki ayetten de anlamaktayız ki Kur'an'dan önceki kitaplarda evvela kelimeler değişmiş sonra da tüm kitaplar değişikliğe uğramıştır. Bundan dolayı da Allah o kimseleri lanetlemiştir. Kur'an ise Allah'ın korumasında olduğu için¹³ ondaki kelimelerin değişmesi mümkün değildir. Ancak Kur'an'da kelimeler mevcut kalmakla birlikte anlamlarının değiştirilmesi tehlikesini dikkate almak gerekir. Çünkü kavramlara yüklenen farklı anlamlar sebebiyle, aynı dine mensup kişilerin farklı düşünmesi ve aralarında anlaşmazlık meydana gelmesi ihtimali daima bulunmaktadır.

Dinî kavramlardaki anlam kaymasının sebeplerinden birisi de siyasettir. İslam tarihinde siyaset yoluyla dinî kavramlardaki anlam kaymasının ilk örneklerine Haricîlik hareketinde rastlamaktayız. Haricîler, özellikle Hz. Ali ve Muaviye arasındaki Hakem Olayından sonra her iki kesime de savaş açmış bir gruptur. Onların ayrı bir grup olarak ortaya çıkmasında "hakemlik" gibi dinî kavramlara siyasi anlamlar yüklemesinin büyük etkisi olmuştur. Böylece Haricîler, dini kavramları siyasetin etkisiyle yorumlama yoluna giden ilk siyasi fırka unvanını da elde etmişlerdir.¹⁴

Siyasetin etkisiyle bütün dinî kavramlardaki anlam kaymalarını incelemek bu çalışmanın boyutunu çok açacaktır. Bu yüzden biz, Haricîlik gibi ilk dönem siyasi fırkalar ile "Siyasal İslam"¹⁵, Dinler Arası Diyalog¹⁶ ve Medeniyetler İttifakı¹⁷ gibi birtakım siyasi oluşumlar tarafından, temel İslami kavramlardan bir kısmında ne gibi anlam kaymalarının meydana geldiğini göstermeye çalışacağız. Çünkü bu tür anlayışlar, siyaseti dinden aldıkları ivme ile şekillendirmek ve böylece İslam'ın dinî ve akidevi olduğu kadar aynı zamanda ekonomik, hukuki ve siyasi bir sistem olduğunu da vurgulamak istemektedirler.¹⁸ Böylece onlar ideolojik bir yaklaşımla İslam toplumlarının bütün ekonomik ve toplumsal sorunlarını dinî bir perspektifle çözme iddiasında bulunmuştur. Şunu açıkça belirtmek gerekir ki bu anlayış İslam'a ve Kur'an'a farklı bir görev yüklemiştir.¹⁹

Kur'an'dan önceki kitaplarda evvela kelimeler değişmiş sonra da tüm kitaplar değişikliğe uğramıştır.

Dolayısıyla siyasal İslamcılar ya da İslamcılık hareketine mensup olanlar dinî kavramları kullanmak ve çoğu zaman da bu kavramları siyasallaştırarak Kur'an'ın yeni bir siyasal ve toplumsal okumasına girişmişlerdir. Olivier Roy'un da iddia ettiği gibi siyasal İslamcılar yeniden oluşturdukları siyasal İslam'ın kavramlarını, Batılı hukuk türlerine ve siyaset bilimine göre tasnif etmekte ısrar etmişlerdir. Bu harekete mensup olan ve çalışmalarını militanca sürdüren İslamcılar, siyasal formasyonlarını din okullarında değil, üniversite kampüslerinde ve normal okullarda edinmişlerdir. Buralarda Marksist militanlarla yan yana yaşamışlar ve hareketin kavramlarından birçoğunu onlardan esinlenerek oluşturmuş ya da yeniden yorumlamışlardır. Bir başka deyişle Marksizme ait birçok kavramı, Kur'an'dan aldıkları terimlerle ifade etmişlerdir. Mesela proragandayı "davet", genel sekreteri "emir" ve merkez komiteyi de "şûrâ" gibi Kur'ani terimlerle ifade etmişlerdir.²⁰ Bunun neticesi olarak da bu kavramlarda birtakım anlam kaymasının yaşandığını söylemek zor değildir. Çünkü her bilim, siyaset, edebiyat ve sanat gibi disiplinler tıpkı din gibi kendine ait kavramları üretmek durumundadırlar.

Görüldüğü gibi çeşitli nedenlerle İslam tarihi boyunca dinî kavramların bir kısmında birçok kargaşa ya da anlam kaymasının var olduğu bir gerçektir. *"Bu kargaşa zaman zaman yeni kavramlar ihdası zaman zaman eski kavramlara yeni anlamlar yüklenmesi şeklinde tezahür ediyor. Modern İslam düşüncesinin gözde temsilcilerinin yazdıklarını okursak eğer, orada ictihad, icma, sünnet gibi kavramların bolca kullanıldığını görüyoruz. Bu bizim anladığımız anlamda değil tabii. Yani onlara göre - en azından belli bir kesimine göre - sünnet farklı bir şeyin ifadesidir. İctihad, icma farklı süreçlerin ifadesidir. Dolayısıyla burada bir kavram kargaşası var. Zaman zaman yeni kavramlar ihdas etmek, "yaşayan sünnet" gibi, zaman zaman icma, sünnet, tecdid... Bu kavramların içini boşaltıp yeni anlamlarla doldurarak icra-i faaliyette bulunuyorlar."*²¹

Şimdi de İslam'ın temel kavramlarından olan Allah, İslam, Müslüman ve buna benzer birkaç kavramın nasıl anlam kaymasına uğradığını göstermeye çalışalım.

I-Allah /Tanrı Kavramındaki Anlam Kayması

Dinlerdeki Tanrı inancı, vazgeçilmez ve her şeyin kendisine bağlı olduğu temel kavramdır. Ancak bu kavram her dinde aynı anlamı içermeyebilir. Mesela Hristiyanlıkta Tanrı üçlü (teslis) bir yapıya büründürülmüş ve İsa Mesih aynı za-

Siyasal İslamcılar ya da İslamcılık hareketine mensup olanlar dinî kavramları kullanmak ve çoğu zaman da bu kavramları siyasallaştırarak Kur'an'ın yeni bir siyasal ve toplumsal okumasına girişmişlerdir.

manda bir Tanrı olarak kabul edilmiştir. Yahudilikte Tanrı (Yahve) tek olmakla birlikte İsrailoğulları ırkını seçkin bir ırk olarak yaratmıştır. İslam'da ise Allah tek olup bütün noksan sıfatlardan uzak, hiçbir şeye benzemeyen, her şeyi bilen, gören, adil ve cezalandırdığı gibi affetmeyi seven bir Tanrı'dır. Bu Tanrı anlayışlarına felsefi bir terimle Teizm adı verilmektedir. Yani Tanrı her daim iş başındadır ve âleme müdahale etmektedir.

İslam düşüncesinde Allah kavramı ile ilgili ilk farklılaşma, siyasi sebeplerle meydana gelmiştir. Şöyle ki Hz. Muhammed'in vefatından sonra bir halife seçilmesinin gerekliliği ve bunun neticesinde çıkan ihtilaflar temelde siyasidir. Bu ihtilaflar sonucu ortaya çıkan Şiilik ve Haricilik gibi fırkalar da siyasi gruplardır. İlk ihtilafların siyasi olması beraberinde birtakım İslami kavramların anlaşılmasında da etkisini göstermektedir. Bu kavramlardan birisi de Allah kavramıdır. Bir başka deyişle Allah'ın sıfatları meselesidir. Çünkü Allah'ın sıfatları meselesi bilim, felsefe, kelim ve siyaset gibi alanlarda tartışılan ve üzerinde fikir birliği oluşmayan kavramlardandır. Ancak tüm bu anlaşmazlıklar neticesinde Allah anlayışında da genelde iki türlü tasavvurdan bahsedilmektedir. Birincisi insanı tamamen özgür bırakan ve hiçbir şeye karışmayan Allah tasavvuru, diğeri ise insanı rüzgârın önündeki kuru bir yaprak gibi sürükleyen ve ona hiçbir irade vermeyen Allah tasavvurudur. Bu tasavvurlara bağlı olarak da mezhep dediğimiz ekoller meydana gelmiştir. İşte bu ekollerin ilki olan Şia ve Haricilik temelde siyasi ekollerdir.

İslam'da ise Allah tek olup bütün noksan sıfatlardan uzak, hiçbir şeye benzemeyen, her şeyi bilen, gören, adil ve cezalandırdığı gibi affetmeyi seven bir Tanrı'dır.

Siyasette bu iki tasavvurdan tercih edileni ikinci tasavvurdur. Yani insanın iradesini elinden alan ve onu istediği yöne çeken bir Tanrı siyasetçilerin işine gelmektedir. Çünkü bu anlayışa göre iktidarlar Tanrı adına iş yaptıkları için, kendilerinin yaptıkları şeylerin de Tanrı tarafından yaptırıldığını ve böylece yaptıkları şeylerden sorumlu olmadıklarını (lâ yüs'el) göstermeye çalışırlar. Bu anlayışın İslam tarihindeki ilk örneğini, üçüncü halife Hz. Osman'ın kendisini azletmek isteyenlere karşı söylediği şu tarihî sözde görmek mümkündür: "Bu hırkayı bana Allah giydirdi; üç buçuk muhalif istedi diye çıkarmam." Oysa Hz. Osman'a hilafet hırkasını Hz. Ömer döneminde oluşturulan şûra giydirmiş, ümmet de ona biat etmişti. Bu tarihî kırılmanın ardından Muaviye'yle birlikte dinî bir konumu olan hilafet, siyasi bir kuruma bürünecek olan saltanata dönüşmüştür. Bu politik anlayışa göre halife yani devleti yöneten kişi "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" idi ve her ne kadar zalim olursa olsun ümmet ona itaat etmeliydi.

Allah kavramındaki bu farklılaşmadan asırlar sonra yine siyasetin etkisiyle Allah'ın birliği (Tevhit) kavramı ile Hristiyanların üçlü Tanrı (teslis) kavramlarının örtüştürülmeye çalışıldığına şahit olmaktayız. Bu bağlamda İslam'ın Tevhit anlayışının, dinî gibi görünse de gerçekte siyasi bir organizasyon olan "Dinî Çoğulculuk ve Dinler Arası Diyalog" gibi akımların etkisiyle birtakım anlam kaymasına doğru sürüklendiğini söyleyebiliriz.

Diyalog süreci başladıktan bu yana gerek aktif ve gerekse pasif olarak dinler arası diyaloga inananlar, "Yahudi ve Hristiyanlarla aynı tek Allah'a inanıyoruz." gibi sözleri tekrarlayıp durmaktadırlar. Hâlbuki Kur'an'ın birçok ayetinde²² Hristiyanların Tevhit'i terk edip, Hz. İsa ve Kutsal Ruh'u da Tanrı olarak kabul ettikleri belirtilmektedir. Bu ayetlerde onların Tanrı inancı açıkça vurgulanmasına

İslam'ın Tevhit anlayışının, dinî gibi görünse de gerçekte siyasi bir organizasyon olan "Dinî Çoğulculuk ve Dinler Arası Diyalog" gibi akımların etkisiyle birtakım anlam kaymasına doğru sürüklendiğini söyleyebiliriz.

rağmen, hiçbir dinî, felsefi ve bilimsel altyapısı olmayan bir şekilde İslam'ın Tevhit'inin Hristiyanların teslisi ile aynileştirilmeye çalışıldığını görmekteyiz. Bundan dolayı olsa gerek Ehl-i Kitap'la birlikte "Hepimiz tek Allah'a inanıyoruz." gibi sözler söylenmektedir. Hâlbuki kelam ve felsefede Allah'ın basitlik ilkesi vardır. Bu ilkeyi gören Orta Çağın Batılı bazı filozof ve teologları bile tek Tanrı'ya inanmanın üç Tanrı'ya inanmaktan daha evla olduğunu söyleyerek üçlü veya üçlemeli Tanrı inancına karşı gelmişlerdir. Çünkü birin hiçbir şekilde üç, üçün de bir olmadığı ve üçün içinde üç tane ayrı birin olduğu basit bir mantık bilgisiyle anlaşılır.²³

Tevhit ile teslisin anlam birliğinde olduğunu savunanların ilki İran asıllı S.Hüseyin Nasr'dır. Nasr, teslis inancını, Allah'ın Hristiyan kullarına özel tezahürü ve tecellisi olarak temellendirmektedir. Her ne kadar İslam'a aykırı gibi gözükse de teslisi, bazı mutasavvıfların tasavvur ettikleri gibi Allah'ın birliğini bozmayacak tarzda üç unsur olarak kabul etmek gerekir. Böylece bu mesele, bir gerçeğin iki farklı tarzda görünmesini mümkün kılan bir epistemoloji ile çözülebilir.²⁴

Türkiye'de de Tevhit ve teslisin birbiriyle çelişmediğini söyleyen ilahiyatçı akademisyenlere rastlamak mümkündür. Papa XVI. Benedikt'in Türkiye ziyareti dolayısıyla Bekir Karlığa ve Ali Murat Yel gibi iki akademisyenin verdikleri demeçler, Tevhit ile teslisin aynileştirilmesi bakımından önemlidir.

Teslisin nasıl Tevhit'e dönüştürüldüğünü Bekir Karlığa şöyle ifade etmektedir: "Dinlerde kastedilen aynı Allah. Fakat Hristiyanlıkta üçlü bir Tanrı anlayışı var. İsa

da Tanrı. Tanrı oğlu Tanrı, Baba Tanrı, oğul Tanrı ve Kutsal Ruh. Yani Cebrail, Meryem'e üflenen ruh. Çünkü Hz. İsa, Meryem'e üflenen ruhtan ibarettir. Dolayısıyla burada aynı Tanrı'ya inanmıyorlar demek yanlış olur. Üçü de İbrahim'in Tanrısı. Yani tek Tanrı."²⁵

Karlığa'nın bu açıklamasına göre, üçlü Tanrı (teslis) inancı, tek Tanrı (Tevhit) inancıyla aynıdır.

Fatih Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden, "Katolik uzmanı" olarak takdim edilen A.Murat Yel'in de Karlığa ile aynı görüşte olduğunu görüyoruz. Yel, Tevhit ve teslis konusunda hiçbir yoruma gerek kalmaksızın şöyle demektedir: "Hristiyanların teslis yani üç Tanrı kavramı aslında sırlı bir kavramdır. Papa bile bunu açıklayamaz. Onun da bilmediği bir şey. Bir de şu örneği verirler: Elması elinize aldığınızda kaç yüzü var? Üç yüzü. Ama tek bir elmas. Bizim teslis inancımız da buna benzer derler. Aslında tek Tanrı var orada. Müslümanlar çok abartarak Hristiyanlar üç Tanrı'ya inanıyor yorumunu yapıyorlar. Teslisin temelinde de aslında birlik var. Aynı İslam'da olduğu gibi. İslam vahdet kavramının çok üzerinde duruyor."²⁶

Görüldüğü gibi İslam'ın Tevhit kavramı ile Hristiyanlığın teslis kavramları, tarih boyunca yüklenilen anlamlarından sıyrılarak farklı bir anlama çekilmektedir. Burada dikkat çekici husus, özellikle teslisin Tevhit olarak gösterilme gayretidir.

II-İslam / Müslüman Kavramlarındaki Anlam Kaymaları

İslam kavramı, tarihin muhtelif dönemlerinden günümüze kadar farklı biçimlerde yorumlanmışsa da hiçbir dönemde önüne bir sıfat konularak adlandırılmamıştır. Ancak 20. yüzyılın sonlarına doğru İslam kavramı önüne birtakım sıfatlar getirilerek anılmaya başlanmıştır. Bu sıfatların getirilmesinde birinci derecede etkin olanlar ise dünyayı yeniden düzenlemek isteyen küresel güçlerdir. Bu nitelemeler arasında öne çıkan "radikal İslam" ile "ılımlı İslam" kavramlarını karşılaştırdığımız zaman, İslam kavramının nasıl bir anlam kaymasına uğradığını görmüş oluruz.

Radikal İslam, mevcut düzeni değiştirip yerine yenisini getirmeyi amaçlayan dinî bir akım olarak tanımlanmaktadır. Radikal İslam anlayışı, Batılılaşma, modernleşme ve laikliğe karşı çıkan ve en sağlam bilgilerin İslam'da bulunduğunu ileri süren görüştür. Hatta sadece bir görüş olmayıp aynı zamanda inandığı fikirlerin hayata geçirilmesi için her türlü şiddeti uygulamaktan kaçınmayan bir anlayışı bulunmaktadır.

İslam kavramı, tarihin muhtelif dönemlerinden günümüze kadar farklı biçimlerde yorumlanmışsa da hiçbir dönemde önüne bir sıfat konularak adlandırılmamıştır.

Radikal İslam'ı icat edenlere karşı, onun panzehiri olarak da ılımlı İslam kavramı ileri sürülmüştür. Bildiğimiz kadarıyla ılımlı İslam kavramını ilk olarak, ABD Başkanı George Bush tarafından Amerikan Barış Enstitüsüne atanan Daniel Pipes kullanmıştır. Pipes, 1995'de *"Radikal İslam tehdidine çözüm, ılımlı İslam'dır."* demek suretiyle, ılımlı İslam'ın ABD tarafından radikal İslam'a alternatif olarak üretildiğini belirtmiş olmaktadır.²⁷ Aynı kavramın siyasi amaçlarını İsveç'in İstanbul Başkonsolosu Ingmar Karlsson şöyle açıklamaktadır: *"Siyasi kimliğinden arınmış liberal bir İslam, Avrupa ile bütünleşebilir ancak bu bütünleşme ekonomik ve sosyal bütünleşme ile paralel götürüldüğü takdirde mümkündür. Böylesi bir gelişmenin gerçekleşebilmesi için de göçün denetim altına alınması ve Avrupa'da ılımlı ve liberal bir İslam topluluğu yaratmak amacıyla ortak bir Avrupa göç politikasının izlenmesi bir ön koşuldur."*²⁸

Pipes, 1995'de "Radikal İslam tehdidine çözüm, ılımlı İslam'dır." demek suretiyle, ılımlı İslam'ın ABD tarafından radikal İslam'a alternatif olarak üretildiğini belirtmiş olmaktadır.

Söylenilenlere bakılırsa ılımlı İslam'ın, mucitleri tarafından İslam'ın anlam kaymasına uğratılmış bir şekli ve aynı zamanda bir projenin adı olduğu anlaşılmaktadır. Kasım 2004'teki bir konuşmasında Graham Fuller, "siyasetin dine müdahalesi ve bir din anlayışını dönüştürmesi" olarak yorumladığı "ılımlı İslam"ın, Türkiye'de şu ana kadar başarıyla uygulandığını belirtmektedir.²⁹ Dinler arası diyalog ya da ılımlı İslam projesinin temel paradigması, bir kere İslam dininde Hristiyanlık ve Yahudiliğe taban tabana zıt olan temel ilkelerin ortadan kaldırılması için, önce bu kavramların içinin boşaltılması gerekmektedir. Bu ilkelerden en önemlisi ise, İslam'ın ilk şartı olan kelime-i şهادetteki "Muhammed Allah'ın resulüdür." ilkesidir. Ancak bu ilke ikiye bölünmüş ve birinci kısmı yani Allah'tan başka Tanrı olmadığına şهادet kısmı esas alınıp, Muhammed'in peygamberliği kısmı tali bir duruma getirilmiştir. Böylece kelime-i şهادet, kelime-i tevhid'e dönüştürülmüş olmaktadır. Bu görüşü ileri sürenlere göre; *"Herkes kelime-i tevhidi esas alarak çevresine bakışını gözden geçirmeli ve ıslah etmelidir. Hatta kelime-i tevhidin ikinci bölümüne, yani "Muhammed Allah'ın resulüdür." kısmını söylemeksizin sadece ilk kısmını ikrar eden kimselere rahmet ve merhamet nazarıyla bakmalıdır."*³⁰ Kur'an, "Allah'ı bırakıp da bazılarımız bazılarımızı Rab edinmesin." diyor. Dikkat edin bu mesajda "Muhammedun Resulullah yok."³¹

Siyasi gelişmeleri de dikkate aldığımızda görürüz ki, kelime-i şهادetteki bu anlam kayması bir operasyondur. Bu operasyon, hem dinî bir cemaat hem de bu cemaatin içerisinde etkin olarak bulunduğu siyasi partiler tarafından yönetil-

mekte ve bu durum siyasi iktidarın uygulamalarında da görülmektedir. Örneğin hutbelerde, “Allah katında tek din İslam’dır.”³² biçimindeki ayetin okunmasının istenmemesi de bundandır.³³

Tıpkı İslam gibi Müslüman kavramında da anlam kayması olarak yorumlanabilecek bir kargaşa göze çarpmaktadır. Bu da belli bir siyasi görüşte olanların kendilerini Müslüman ve kendi dışında kalanları ise Müslüman olmayanlar olarak görme anlayışından kaynaklanmaktadır. Böyle bir ayrımı ilk kez yapanlar, siyasi bir fırka olan Hâricîlerdir. Hâricîler Hz. Ali ile Muaviye arasındaki Hakem Olayından sonra her iki tarafı da küfürle suçlayarak ikisinden de ayrılıp kendi başına bir siyasi hareket olmuştur. Daha sonra bu suçlamaları genişleterek kendileri gibi düşünmeyen herkesin kâfir olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hâricîler ortaya çıktıkları andan itibaren insanları kâfirlikle suçlama (tekfir) kavramının anlamını değiştirerek, gerek ilahiyatta gerekse siyasetteki düşüncelerinin temel ilkesi hâline getirmişlerdir. Ancak Hâricîler imanın ne olduğunun tam bir tanımını da yapmayarak, bu kavramları siyasi amaçları için kullanmakta bir sakinca görmemişlerdir.³⁴

Hâricîlerden sonra da bu ayrımı ileri sürenler daima var olmuşlardır. Türk tarihinde, Müslüman kavramının anlam kaymasına en dikkate değer örneklerden birisinin İttihat ve Terakkî mensuplarınca ortaya atıldığını söyleyebiliriz. İttihat ve Terakki, iman ve ibadet bakımından insanları üç gruba ayırmıştır: 1- Tanrı’ya inanan ve namaz kılanlar (mu’tekid - musallî), 2- Tanrı’ya inanan ancak namaz kılmayanlar (mu’tekid- gayr-i musallî), 3- Ne Tanrı’ya inanan ne de namaz kılmayanlar (gayr-i mu’tekid – gayr-i musallî). Bu ayrım aynı zamanda bu insanların Tanrı anlayışlarını da ortaya koymaktadır. Bunlardan birinci kesimin Tanrı inancına teizm, ikinci kesimin Tanrı inancına deizm ve üçüncü kesimin Tanrı inancına ise ateizm denir.³⁵ Hâlbuki İslam dininde böyle bir ayrım yoktur. Sadece Allah’a inanan (mü’min) ve inanmayan (kâfir) şeklinde bir ayrım vardır. Bunun yanında Allah’a inananlar arasında başka bir ayrım bulunmamaktadır.

Günümüzde ise Müslüman kavramına yeni anlamlar yükleyerek, yerleşmiş olan anlamları değiştirme gayretinde olanlar bulunmaktadır. Kendilerine siyasal İslamcılar da denilen bu kesimden bazılarının zaman zaman yaptıkları konuşmalarda “Müslüman” kelimesini özellikle vurgulamaları, sanki bu kavrama yükledikleri yeni bir anlamın göstergesi olarak da yorumlanabilir. Çünkü İslam’ı

Hâricîler ortaya çıktıkları andan itibaren insanları kâfirlikle suçlama (tekfir) kavramının anlamını değiştirerek, gerek ilahiyatta gerekse siyasetteki düşüncelerinin temel ilkesi hâline getirmişlerdir.

siyasallaştırma çabasında olanlar, kendilerini İslami hareketin merkezinde görüp, kendilerinin dışındakileri “batıl” ve küfre karşı “pasif” olarak nitelemektedirler.³⁶

Tıpkı İslam kavramında olduğu gibi Müslümanlık kavramının da önüne bir takım sıfatlar getirilerek anlam kaymasına uğratılmak istendiğini görmekteyiz. Bu çabada olanlardan birisi de John Travis adlı bir misyonerdir. Onun tarafından Mesihî Müslümanlık diye bir kavram ortaya atılmıştır. Travis, Müslümanlara yönelik misyonerlik çalışmalarından gerçekçi sonuçlar alabilmek için Hristiyanlıkla olan ilişkileri bağlamında Müslümanları sınıflandırmaktadır. Bu çerçevede Müslüman dünyası içinde kurulan “Mesih merkezli topluluklar” başlığı altındaki grupları karşılaştırarak, aralarındaki farkları belirlemektedir. Travis, Hristiyan-

İslam’ı siyasallaştırma çabasında olanlar, kendilerini İslami hareketin merkezinde görüp, kendilerinin dışındakileri “batıl” ve küfre karşı “pasif” olarak nitelemektedirler.

lıkla ilişkili Müslümanları dil, kültür, sosyal çevre ve eğilimler bağlamında sınıflandırdığı teorisine “C1-C6 Spektrumu” adını vermektedir. Mesihî Müslümanlık bunlardan C-5 denilen kısmı oluşturmaktadır. Bu Müslümanlar, İsa’yı Rab ve kurtarıcı olarak kabul etmektedirler. Travis’e göre bu kavram, Müslümanların Hz. İsa’nın peygamberliğine iman etmeleri ve bazı Müslüman grupların İsa’nın tekrar dünyaya gönderileceğine inanmalarından ortaya çıkmıştır. Bu kavramın içerisine, gündelik yaşamları ve dış görünüşlerini, içinde buldukları Müslüman geleneğine göre düzenleyen ancak Kitab-ı Mukaddes ile uyuşmayan İslami öğretileri reddeden ya da değiştiren Müslümanlar girmektedir. Hukuki ve sosyal anlamda İslam toplumunun içinde kalmaya devam eden Mesihî Müslümanlar, düzenli olarak cemaat şeklinde bir araya gelmekte ve henüz Mesih’e

bağlanmamış Müslümanlar ile inançlarını paylaşma yollarını aramaktadırlar. Müslümanlara ait bir yerleşim yeri, bütünüyle Mesih’i onayladığında camiler “Mesih camileri” ya da “İsa mescitleri”ne dönüştürülmektedir. Kendilerini Müslüman olarak tanımlayan Mesihî Müslümanlar, içinde buldukları Müslüman topluluk tarafından da Müslüman olarak görülmektedirler.³⁷

Travis’in bu görüşüne benzer bir görüşün, ilahiyatçı akademisyenlerden Suat Yıldırım tarafından da ileri sürüldüğünü görmekteyiz: Ona göre “Müslüman ve Hristiyan ümmetlerinin, Hz. İsa’nın şahsiyeti etrafında bütünleşerek, hem kendilerini hem de bütün insanlığı kurtarmaya yönelmeleri, hepimizin ideali olmalıdır. Bunun bazı emareleri de görünmektedir.”³⁸ Mehmet Bayrakdar’a göre Suat Yıldırım’ın bu sözlerinden hareketle şöyle bir soru sorulabilir: Niçin Müslümanlar Hz. İsa arkasında saf tutmaya davet ediliyor da Hristiyanlar Hz. Mu-

hammed etrafında toplanmaya çağrılmıyor? Yoksa Hz. Muhammed'in risaleti insanlığın kurtuluşuna kâfi değil midir? S.Yıldırım'ın sözleri ve tavrı sadece ve sadece misyonerlerin işine yarayabilir; şöyle ki onun sözleri misyonerler tarafından Müslümanların Hristiyanlaştırılması için en iyi psikolojik bir zemin oluşturmaktadır. Misyonerler, "Müslümanlar! Bakınız sizin büyükleriniz sizi Hz. İsa etrafında bütünleşmeye davet ediyor." deseler ve diyenler de var; buna hangi Müslümanın gönlü razı olabilir?³⁹

İslam ve Müslümanlığın içinin boşaltılmasını hedefleyen kavramlardan bir diğeri de da "çifte dinlilik" kavramıdır. Bilindiği gibi Ağustos 1999 tarihinde Papa III. John Paul, "Hristiyan erkekler Müslüman kızlarla evlenebilmeli." şeklinde bir açıklamada bulunmuştu. Bu açıklamanın ardından, zamanın devlet bakanı Mehmet Aydın, bir TV programında Avrupa Birliği ile ilişkilerde bazı esneklikler göstermemizin lazım olduğunu belirtir. Ona göre bu esnekliklerden birisi de Müslüman kadınların gayrimüslim erkeklerle evlenmelerinde gösterilmelidir. Eğer Avrupa Birliğine girmek istiyorsak, Mümtehine suresinin 10. ayetini⁴⁰ Batılılara izah edemeyiz. Çünkü "Mü'min kadının, Hristiyan erkeklerle evlenemeyeceğini söyleyen bir ayet, Batı'da sıkıntı doğurur. Bunu gidermek lazım."⁴¹

Bu açıklamalardan kısa bir süre sonra da Haran'da Dinler Arası Diyalog etkinlikleri dolayısıyla bir toplantı yapılır. Bu toplantının ardından müftü, papaz ve hamamın şahitliğinde Müslüman bir kadın ile Hristiyan bir erkeğin nikâhu kıyılır. Bu olayı haber olarak veren ve İslami duyarlılığıyla bilinen bir gazete, aslında yapılan şeyin İslami bir kavramın nasıl bir anlam kaymasına uğratıldığını kabul edersine şöyle demektedir: "Bu bir devrim... Hz. İbrahim Sempozyumu ilginç bir evliliğe de vesile oldu. Diyalogdan düğüne. Sosyoloji profesörü Hristiyan Lester Kurtz ile gazeteci Müslüman Meryem Kurtz'un nikâhları, Urfa'da İbrahim Camii'nde müftü, haham ve papazın huzurunda kıyıldı. Hem Hristiyan hem Müslüman, aynen çifte vatandaşlıkta olduğu gibi çifte dinli." Aynı gazete damat Lester'in; "Şehadet getirerek hem Hristiyan hem de Müslüman olduğunu" da haber olarak vermiştir⁴²

"Mesihî Müslümanlık" ve "hem Hristiyan hem de Müslüman olmak" gibi kavramları mantıken değerlendirdiğimizde bir çelişki gördüğümüzü söylemeliyiz. Şöyle ki, mantığın üç temel prensibi vardır: Bu prensipler; özdeşlik / aynılık (bir şey ne ise odur), çelişmezlik (bir şey kendisinden başka bir şey değildir) ve üçüncü hâlin imkânsızlığı (bir şey ya kendisidir ya da başkasıdır, üçüncü bir şey

Misyonerler,
"Müslümanlar!
Bakınız sizin büyükleriniz sizi Hz. İsa etrafında bütünleşmeye davet ediyor." deseler ve diyenler de var; buna hangi Müslümanın gönlü razı olabilir?

olamaz) dır. Bir şeyin mantıklı olabilmesi için bu üç temel prensibe uyması gerekir. Adı geçen kavramlara baktığımızda bu prensiplerle bir çelişki görmekteyiz. Çünkü bir kişi hem Müslüman hem de Hristiyan olamaz. Bu kimse ya Müslüman'dır ya da değildir. Dolayısıyla bir kimse aynı anda iki dine mensup olamaz. Tıpkı bir kimsenin hem evli hem de bekar olması nasıl mantıken bir çelişki olursa, bir kimsenin aynı anda birden çok dine mensup olması da bunun gibi mantığın temel ilkelerine aykırıdır. Mesihî Müslümanlık kavramını da bu açıdan değerlendirmemiz gerekmektedir. Çünkü Mesihî olmak Hristiyanlığa ait bir kavramdır. Dolayısıyla hem Mesihî hem de Müslüman olunması mantık ilkelerine terstir.

Kişi hem Müslüman hem de Hristiyan olamaz.

Bu kimse ya Müslüman'dır ya da değildir. Dolayısıyla bir kimse aynı anda iki dine mensup olamaz.

III-Emanet ve Ehliyet Kavramlarındaki Anlam Kaymaları

İslam, bir kimsenin görevlendirilmesi ya da belli makamlara getirilmesi meselesinde "ehliyet"i esas almaktadır. Bu hususta Kur'an, "*Gerçekten Allah size emanetleri ehil olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder.*"⁴³ diye buyurarak, bir görevin kime verileceğinin temel prensibini belirtmiştir. Bu ayet, gönderiliş sebebi (esbab-ı nüzûl) ile birlikte değerlendirildiğinde, emanet olarak kabul edilen bir görevin verileceği kişilerde aranan yegâne özelliğın, mesleğini en iyi yapabilen kimse olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayetin gönderiliş sebebi şöyle belirtilmektedir: Hz. Peygamber Mekke'yi fethedince Kâbe'ye bakmakla görevli olan Osman b. Talha, Kâbe'nin anahtarını Hz. Peygamber'e bile vermemiş, çünkü onun peygamber olduğuna inanmamıştı. Eğer Hz. Muhammed'in peygamber olduğuna inansaydı, Kâbe'nin anahtarını ona vereceğini belirtmişti. Bunun üzerine Hz. Ali zorla anahtarı almış ve Hz. Peygamber de anahtarı amcası Hz. Abbas'a vererek bu görevi ona tevdi etmiştir. İşte bunun üzerine bu ayet gönderilmiş ve Peygamber'imiz, Hz. Ali'ye, anahtarı Osman b. Talha'ya vermesini ve ondan da özür dilemesini emretmiştir. Böylece emanet verilecek kimsenin ehliyetli olması şartı Allah tarafından belirtilmiştir.⁴⁴

İslam'daki bu örnekte olduğu gibi emanet ve ehliyet kavramlarının çerçevesi belirlenmesine rağmen, Peygamber'imizin vefatından kısa bir süre sonra emanetin kimlere verileceği konusunda ehillikten ziyade iktidara yakınlığın esas alındığını görmekteyiz. Mesela, üçüncü halife Hz. Osman'ın devlet yönetimindeki görevlere ehillikten ziyade kendi kabilesine mensup kişileri getirmekle tenkit

edildiği kaynaklarda belirtilmektedir. Bu uygulamayı da siyasetin dinî kavramların anlaşılmasına yapılan ilk müdahale olarak yorumlamak mümkündür.

Hız. Osman ile başlayan bu durum günümüze kadar çeşitli biçimlerde uygulanarak devam edegelmiştir. Bugün hiçbir İslam ülkesinde emanet kavramı, ayette belirtilen ve Hız. Peygamber'in uygulamasına esas olan şekilde uygulanmamaktadır. İktidara gelen bir siyasi otorite derhâl kendi ekibini işbaşına yerleştirmekte ve eski ekibi tasfiye etmektedir. Elbette bir siyasi otorite kendi ekibiyle çalışabilir ancak eski ekipte ehil olanların görevden alınması ve kendi ekibinde ehil olmayanların işbaşına getirilmesi, dindeki emanet ve ehliyet kavramlarının nasıl anlam kaymasına uğradığının bir göstergesidir.

IV-Kamu Malı / Beytü'l-Mal Kavramındaki Anlam Kayması

Anlam kaymasına uğrayan kavramlardan birisi de kamu malı ya da "beytü'l-mal" olup, millete ait olan kamu malları anlamına gelmektedir. Bu kavram özellikle yöneticilerin dikkatini çekmek için üzerinde durulması gereken bir kavramdır. Çünkü iktidar sahiplerinin hem kendisi hem de emrindeki bürokrasi, kamu mallarına azami derecede dikkat etmekle emrolunmuşlardır. Bu öyle bir görevdir ki, kesinlikle hata ve kusur götürmez ve bilerek kamu mallarına el uzatanların Allah yanında çok büyük suçlu olarak görülmesini sağlar.

İslam inancında beytü'l-malın devleti yönetenlere emanet olduğu, yöneticilerin bu emaneti kesinlikle kanun dışı olarak harcamaları ve kendi hakları dışında bir geliri kabul etmemeleri gerekmektedir. Mesela ilk halife Hız. Ebubekir, halife olduğu günden ömrünün sonuna kadar yeni bir elbise giymemiştir. Yine Hız. Ömer ve Hız. Ali'nin de hiçbir serveti yoktu.⁴⁵ Hız. Peygamber, kamu malı çalmış, kamu hakkında tasallutta bulunmuş olanların cenaze namazını kılmamıştır.⁴⁶

Bu kadar önemli olan kamu malı kavramı, çeşitli dönemlerde anlam kaymasına uğramış ve kutsal bir emanet olmaktan çıkarak peşkeş çekilecek bir konuma getirilmiştir. Hatta bu durum o kadar normal bir hâl almış ki, kamu malından aşırımayanlar beceriksiz ve iş bilmez kimseler olarak görülmüştür. Bundan dolayı olsa gerek kamu malını kastederek "Devletin malı deniz, yemeyen domuz." gibi bir anlayış toplumun bir kesiminde hâkim olmuştur. Ayrıca bazı yöneticiler tarafından kamu malını haksız yere çarçur etmek, neredeyse halka yapılan sosyal bir yardım gibi sunulmaktadır.

İslam, bir kimsenin görevlendirilmesi ya da belli makamlara getirilmesi meselesinde "ehliyet"i esas almaktadır.

Kamu malından haksız olarak yemek kadar onun başkalarına talan ettirilmesi de İslam inancında kesinlikle kabul edilmeyecek bir durumdur. Buna rağmen, “İslam vurgusunu en çok erdem, ahlak çağrışımlarıyla birlikte kullanagelen bir partinin iktidarında siyasi kirlenmişliğin örtbas edilmesine seyirci kalınması, partinin iktidar uğruna içine düştüğü ilkesizliği apaçık göstermekte” dir.⁴⁷

Yukarıda belirtmeye çalıştığımız kavramlardaki anlam kaymasının görünen sebebinin siyasi olduğu apaçık ortadadır. Zira “Siyasal İslam, Medeniyetler İttifakı, Avrupa Birliğine girme ya da Dinler Arası Diyalog” gibi fikirleri siyasi bir düşünce olduğuna göre, dinî kavramların siyasetin müdahalesiyle birtakım anlam kaybına uğratılmak istenmesi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Din ve siyaset arasındaki tarih boyunca ortaya çıkan ilişkilerden çıkardığımız sonuca göre, siyaset her fırsatta, dini kendi çıkarları için kullanmaya çalışmıştır.

Sonuç

Din ve siyaset arasındaki tarih boyunca ortaya çıkan ilişkilerden çıkardığımız sonuca göre, siyaset her fırsatta, dini kendi çıkarları için kullanmaya çalışmıştır. Bu durumda asıl amacın dine dayalı bir siyaset gibi görülse de gerçekte siyaseti yani iktidarı sağlamlaştıran bir din anlayışı oluşturulmaya çalışılmıştır. Bugün Türkiye’de yapılanlar da bundan farklı değildir. Çünkü bazı siyasetçiler kendi iktidarlarını sağlamlaştırmak ve siyasi nüfuzlarını sürdürmek için bağlı oldukları dinî inançların içeriğini boşaltmasına rağmen, aynı kavramları kullanarak halkın yanında olduğunu göstermeye çalışmaktadır. İşte siyasi ya da başka amaçlarla bir dine ait kavramların anlamını kaydırma, değiştirme ya da içeriğini boşaltmaya “başkalaştırma”⁴⁸ adını vermekteyiz. El-

bette ki tüm siyasiler için aynı şeyi söylemek zordur. Ancak siyasetin doğasında olan tahakküm fikri, bunun gerçekleşmesi için dini bile aracı olarak görmekten çekinmeyen siyasetçilerin ortaya çıkmasına fırsat vermektedir. ■

¹ Yuvalı, Abdulkadir (2007), “Türk Devlet Geleneğinde Din-Devlet İlişkileri (Selçuklu Örneği)” *Uluslar Arası Türk Dünyasının İslamîyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta, s. 69-70.

² Macit, Nadim (2003), “Küreselleşme, Siyaset ve Din”, *Dini Araştırmalar*, C. 6, S. 17, Ankara, s. 110 vd.

³ Yuvalı, s. 69-70.

⁴ Kitab-ı Mukaddes’te Tanrı’nın sözünü önemsemeyip, kuleler yaparak göklere ulaşabileceklerini düşünen insanların planlarının nasıl bozulduğunu göstermek için şöyle denilmektedir: “*Rab, insanların yaptığı kent ile kuleyi görmek için aşağı indi. Tek bir halk olup bunu yapmaya başladıklarına göre, düşündüklerini gerçekleştirecek, hiçbir engel tanımayacaklar.*” dedi. *Gelin aşağı inip dillerini karıştıralım ki, birbirlerini anlamasınlar.* Böylece Rab onları yeryüzüne dağıtarak kentin yapımını durdurdu. Bu nedenle kente Babil adı verildi. Çünkü Rab bütün insanların dilini orada karıştırmış

ve onları yeryüzünün dört bucağına dağıtmıştı.” Yaratılış, 11/5-9. Kur’an’da ise kelimelerin anlamını değiştiren İsrailoğullarını işaret ederek şöyle buyrulmaktadır: “Sözlerini bozmaları sebebiyle onları lanetledik ve kalplerini katılaştırdık. Onlar, **kelimeleri konuldukları yerlerinden saptırılar.**” Maide, 5/ 13.

⁵ Kavram kelimesi, bir şeyin, bir nesnenin zihindeki tasarımı, soyut düşünme faaliyetlerinde kullanılan bir düşünce, fikir ya da ide olarak tanımlanmaktadır. bk. Cevizci, Ahmet (2010), *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, s. 924.

⁶ İzutsu, Toshihiko (1975), *Kur’an’da Allah ve İnsan*, Ankara, s. 21, 22.

⁷ Şeriati, Ali (1980), *Medeniyet ve Modernizm*, İstanbul, s. 40.

⁸ Schiller. H. (1993), *Zihin Yönlendirenler*, çev. C. Cerit, İstanbul, s. 19.

⁹ Kaşgarlı Mahmud, *Divan ü Lugâti’t-Türk*, C. I. çev. Atalay, Besim (1940), Ankara, s. 36.

¹⁰ *Divan ü Lugâti’t-Türk*, C. III, 153-54.

¹¹ Maide, 13.

¹² Nisa, 4/46

¹³ “O zikri (Kur’an’ı) Biz indirdik; elbette onu yine Biz koruyacağız.” (Hicr: 15/9)

¹⁴ İzutsu, Toshihiko (1984), *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev., Selahattin Ayaz, İstanbul, s. 14-19.

¹⁵ Siyasal İslam, 20. yüzyılda Mısır’da Müslüman Kardeşler’in kurucusu Hasan el-Benna (1906-1949) ve Hindistan’da Cemaat-i İslamî Partisinin kurucusu Ebu’l-Alâ Mevdudî (1903-1978) tarafından geliştirilen kavramlar çerçevesinde etkinliklerini sürdürmeye çalışan bir hareketin adıdır. Ancak bu hareket Mısır ve Hindistan’la sınırlı kalmamış Türkiye de dâhil olmak üzere birçok İslam ülkesinde taraftar toplamıştır. bk. Olivier Roy, *Siyasal İslam’ın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul, 1994, s.17, 62; Kepel, G. *Cihat*, çev. Bayri, H. İstanbul 2001, s. 543,

¹⁶ Dinlerarası diyalogun, Vatikan’ın siyasi bir projesi olduğuna dair bk. Mehmet Bayrakdar, “Dinlerarası Diyalog ve Tarihçesi” *İslamî Araştırmalar*, 2007 (20/4), ss. 379-90.

¹⁷ Medeniyetler ittifakı’nın siyasi bir proje olduğuna dair bilgi için bk. “Medeniyetler İttifakı özü itibarıyla dinî değil kültürel ve siyasi bir girişimdir” <http://www.medeniyetlerittifaki.org.tr/>

¹⁸ Ayubi, Nazih (2007), *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev., Yavuz Alogan, İstanbul, 1993, s. 84. Hatta M. Ziyâüddin Rayyis gibi siyasal İslamcılar, İslam’ın bizzat siyaset olduğunu, Kur’an’da ve hadislerde buna aykırı bir delil ya da delili andırabilecek bir ifadenin bile bulunmadığını iddia etmektedir. Geniş bilgi için bk. Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesi’nin Siyasal Ufku*, İstanbul, s. 66 vd.

¹⁹ Kutlu, Sönmez (2008), *Çağdaş İslam Akımları ve Sorunları*, Ankara, s. 40-41.

²⁰ Roy, s.17, 62.

²¹ Ebubekir Sifil, “İslamî İlimler, Medeniyet ve Modernizm Üzerine” <http://www.ebubekirsifil.com/index.php?sayfa=detay&tur=soylesi&no=18>.

²² Maide, 5 /72, 116;

²³ Mehmet Bayrakdar, *Dinlerarası Diyalog ve Başkalaştırılan İslam*, Ankara, 2009, s. 113.

²⁴ Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat J. Hick ve S.H. Nasr’ın Felsefesinde Dinî Çoğulculuk*, İstanbul, 2006, 219.

²⁵ Tempo Dergisi, S. 990, (23 Kasım 2006, s. 18)

²⁶ Tempo Dergisi, S. 990, (23 Kasım 2006, s. 19)

²⁷ Daniel Pipes, *National Interest*, Ekim-Kasım sayısı.

²⁸ <http://www.konrad.org.tr/index.php?id=700>

²⁹ Uzgel, İlhan AKP’yi Konumlandırmak, *Radikal*, 16.01.2005

³⁰ Fetullah Gülen, *Küresel Barışa Doğru*, s.131

³¹ Fethullah Gülen, *Hoşgörü ve Diyalog İklimi*, s.241

³² Âl-i İmran Sûresi, 3/ 19

³³ Filiz, Şahin *Aydınlık*, Mart 2011.

³⁴ Akbulut, Ahmet (1992), *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerin Kelamî Problemlere Etkileri*, İstanbul s. 255.

- ³⁵ Aydın, Hüseyin (1999), Tanzimattan Cumhuriyete Tanrı Tasavvurunda Yaşanan Değişmeler ve Deist İman, *U.U. İ.F.D.*, S. 8, C. 8, s. 21.
- ³⁶ Ethem Ruhi Fırlı, *Din ve Laiklik Üstüne Düşünceler*, Muğla Üniversitesi Yay., 2001, s. 84.
- ³⁷ Geniş bilgi için bk. Olgun, Hakan (2007), “Misyonerlikte C-5 Stratejisi: Mesihî Müslümanlık” *İslamî Araştırmalar*, (20/2), s. 178-184.
- ³⁸ Yıldırım, Suat “Salat ve Selam Hz. İsa İçin” *Aksiyon*, S. 470, (8 Aralık 2003, s. 45.)
- ³⁹ M. Bayraktar, *Dinlerarası Diyalog ve Başkalaştırılan İslam*, s. 105.
- ⁴⁰ Ayette şöyle denilmektedir: “*Bu kadınlar (mü'mine kadınlar), o inkârcılara helâl değildir.*”
- ⁴¹ Samanyolu TV (23 Nisan 2000)
- ⁴² Zaman gazetesi, (15.04.2000.)
- ⁴³ Nisa, 4/ 58.
- ⁴⁴ bk. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 2, hzl. Komisyon, İstanbul, (trs.), s. 533-34.
- ⁴⁵ Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, çev., Ali Genceli, İstanbul 2003, s. 97-102.
- ⁴⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Mead*, Beyrut, 1981, C. 1, s. 515, C. 3, s. 107-108. Örnek olması bakımından, şöyle bir olay nakledilmektedir: “Hayber seferi sırasında ölen birinden söz ettiklerinde Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Arkadaşınızın cenaze namazını siz kılın.” Bu sözü duyan sahabelerin yüzü renkten renge girdi. Bunu gören Hz. Peygamber dedi ki: “O arkadaşınız, kamu mallarından bir miktar aşırıydı. Sebep işte budur.” Bunun üzerine, sahabeler, ölen adamın eşyasını karıştırıp baktılar, bir de ne görsünler, Yahudilerden ganimet olarak ele geçmiş bir deri pabucu aşırıydı.” (İbn. Hanbel, *Müsned*, 2/213, Ebu Davud, hadis Nu.: 2712; Hâkim, 2/127)
- ⁴⁷ Çetinkaya, Murat (2000), “Siyasal İslam ya da Kazandıkça Kaybetmenin Dayanılmaz Ağırlığı”, *Köprü Dergisi*, Güz S. 72.
- ⁴⁸ Başkalaştırma kavramı Mehmet Bayraktar'ın kullandığı bir kavramdır. Geniş bilgi için bk. *Dinlerarası Diyalog ve Başkalaştırılan İslam*, s. 92 vd.



İKTİDARI MEŞRULAŞTIRMA ARACI OLARAK DİN -TÜRK MODERNLEŞMESİ SÜRECİ ÖRNEĞİ-

DOÇ. DR. KADİR GÜRLER*

Giriş

Türk modernleşmesi sürecinde, “reform” düzeyindeki bazı değişimlerin ve devletin işleyiş tarzını sağlam bir zemine bağlamak amacıyla Batı’dan alınan kimi değerlerin, dinsel bir karaktere sahip olan Osmanlı geleneksel yapısı ile uyuşup uyuşmadığı bir problem olarak belirmiştir. Bu sorunun aşılabilmesi için, çeşitli yöntemlere başvurulmuş ve bu sürecin kesintiye uğratılmamasına çaba gösterilmiştir. Toplumsal ve siyasal düzlemde gerçekleştirilmesi düşünülen bu değişim ya da dönüşümler çerçevesinde, din ve toplum arasındaki ilişki, dinin bir “meşruiyet” aracı olarak kullanılmasını doğurmuştur. Bu da iktidarın oluşturmaya çalıştığı yeni yapının toplum tarafından benimsenmesi ya da topluma benimsenebilmesi için, dine ilişkin birtakım unsurların çeşitli şekillerde “araçsallaştırılarak” sosyal düzeyde motive edici bir güç olarak işlevselleştirilmesini gündeme getirmiştir. İşte, Kur’an ve hadis başta olmak üzere, dine ilişkin birtakım öğeler, politik meşrulaştırma aracı olarak yeni bir “okuma” tarzıyla güncelleştirilmiş; bu bağlamda Türk modernleşmesi süreci de dinsel içerikli birtakım malzemeyle meşrulaştırılmaya çalışılmıştır.

Türk modernleşmesi sürecindeki -gerek yönetim gerekse sosyal yapı düzeyinde gerçekleştirilmeye çalışılan- reform girişimlerinin dinle ve dinî öğelerle uz-

* Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

laşığı içinde olması, “Tanzimat ilan edilirken şeriata uygunluğunu, I. Meşrutiyet ilan edilirken onun ahkâm-ı şer’i şerife mutabık bir olay olduğunu ve II. Meşrutiyetin de şûra kaidesine dayandığını” söz konusu ettirmiştir.² Farklı tarihsel dönemlerde siyaset konusu tartışılırken, farklı önermelerin ve sonuçların dile getirilmesi, maslahat ve örf dilinin etkili olduğunu göstermektedir. Müslüman düşünüşün erken döneminde hilafet teorisinin, Muaviye b. Ebî Sufyan’la birlikte saltanatın ve modernleşme sürecinin erken dönemlerinde meşrutiyetin İslam’la özdeşleştirilmesi de bunu göstermektedir.³ Böylelikle İslam, toplumsal ilerleme

İslam, toplumsal ilerleme yolunda en üst düzeyde yararlanılması gereken bir değer olarak görülmekte ve İslami unsurlara da birtakım işlevler gördürülmektedir.

yolunda en üst düzeyde yararlanılması gereken bir değer olarak görülmekte ve İslami unsurlara da birtakım işlevler gördürülmektedir.

“Osmanlı toplumunda Batılılaşma konusundaki fikirlerin sistematik hâle getirilerek kapsamlı ve etkili olduğu bir devre olma özelliğini taşıyan”⁴ ve Türk modernleşmesi döneminde de özel bir yere sahip olan II. Meşrutiyetin ilanından sonra, dinin siyasi hayattaki fonksiyonları konusunda ortaya çıkan değişimlerin en önemlilerinden biri, İslam’ın, aydınlar katında büyük ölçüde bir muhalefet kaynağı ve aracı olmaktan çıkarılarak, siyasi sistemi / iktidarı meşrulaştıran ve destekleyen bir karaktere büründürülmesi olmuştur.⁵ Böylelikle, zihinlerde oluşacak problemler de bir şekilde çözüme kavuşturulmuş olacaktır.

Görüldüğü üzere çalışmamızın ana temasını, Türk modernleşmesi sürecine *dinî öğelerle meşrutiyet kazandırma* girişimleri oluşturmaktadır. Bu konuya girmeden önce, bu meseleyle iç içe olan “meşrulaştırma ve dinî meşrulaştırma” kavramlarına -iktidarla ilişkisi bağlamında- kısa da olsa değinmek isteriz.

I. “Meşrulaştırma ve Dinî/Dinsel Meşrulaştırma” Kavramları

I. 1. Meşrulaştırma

Düşüncesini eyleme dönüştüren ve hayata geçirmeyi arzuladığı bu eyleminin haklılığını kanıtlamak isteyen insan, kendisini sözlü ya da yazılı olmak üzere birtakım referanslara başvurmak zorunda hissetmekte ve bu zorunluluk da “meşrulaştırma, meşrutiyet kazandırma” gibi kavramlarla yüz yüze gelmesine yol açmaktadır.

Sübjektif ve objektif alanlarda ortaya çıkan veya var olan bir durumun gerçekliğinin, verili bir bilgi vasıtasıyla toplum üyeleri katında geçerliliğini, izah

olunmuşluğunu ve haklılığını ifade eden bir mekanizma olan meşruiyet, kolektif bir eylem ürünüdür. Sosyolojik düzlemde ise meşruiyet; sosyal düzenin, toplumsal rıza, sukûnet ve uzlaşma içerisinde geçerliliğinin kabul edilmesi anlamına gelmektedir.⁶ Din, ahlak, hukuk, gelenek ve görenek gibi benimsenen değerler sistemine uygunluğu ifade eden meşruiyet kavramının çağrıştırdığı ilk anlam, yerleşik kurallara ve usule (prosedür) uygunluktur.⁷ Sosyal düzenin yapısını etkilemede destek görevi yapan merkezî öneme sahip bir süreç olan meşruiyet, kurumsal düzenlemelerin “niçin” öyle oldukları hakkındaki tüm sorular için cevap teşkil etmektedir.⁸

Meşruluk kavramı klasik olarak, siyasi iktidar ile ilgili bir biçimde algılanmakta; otoritenin yönetme konusunda bir hakkı olduğu bilincinin yanı sıra, yönetilenlerin de bir şekilde bu hakkı tanımasını ifade etmektedir. Siyasi gücü ele geçirenler herhangi bir şekilde söz konusu güçlerine meşruiyet aramışlar ve bu çabalar, başarılı olsun ya da olmasın, belli bir toplumda meşruluk için benimsenen standartları ortaya koymuştur.⁹ Bir iktidarın varlığını sürdürebilmesi için, o iktidarı ellerinde tutanların, sahip oldukları otoriteyi hak ettikleri konusunda toplumu ikna etmeleri, toplum üyelerine haklı nedenler göstermeleri ve güven vermeleri zorunludur.¹⁰ Bu bağlamda, istenen şeylerin yaptırılmasını sağlayan “zor kullanma” ve “müdahale etme” yetkinliğine sahip olma da iktidarın meşruiyet ile ilişkisinin ortaya çıktığı yöndür.¹¹ Kuralların uygulanabilmesi için gerekli mutabakat ortamının oluşturulması ve toplum içinde belirli güç dengelerinin sağlanması anlamına gelen meşrulaştırma,¹² yönetimi kolaylaştıran, sağlamaştıran, daha istikrarlı ve etkili kılan bir faktör olduğu için, bir siyasal sistemin meşruluğu konusunda uzlaşma oranı ne derece yüksek olursa, rejim de o derece kuvvetli bir temel üzerine oturmuş demektir.¹³ Zira Duverger’in de belirttiği gibi, “İktidarı iktidar yapan, meşruluğudur.”¹⁴ İktidarın en temel ve ayırıcı özelliği, kendi varlığını sürdürmek için “öteki” gördüklerini baskıyla sisteme tabi kılmaktır. Bunun yolu da hükmetme içgüdüsünü genişletmek, zayıflığı erdem olarak tanımlamak ve kendini meşrulaştırmaktır.¹⁵ “Bir tahakküm tarzı, genellikle, kendi idaresi altındaki insanlar kendi davranışlarını yöneticilerinin ölçütleriyle yargılamaya başladığında meşruluk kazanmış olur.”¹⁶ İşte bunun için, “İktidarı ele geçirmekten daha önemli olan husus, iktidarı ve iktidar araçlarını, insanların indinde meşru

Meşruluk kavramı klasik olarak, siyasi iktidar ile ilgili bir biçimde algılanmakta; otoritenin yönetme konusunda bir hakkı olduğu bilincinin yanı sıra, yönetilenlerin de bir şekilde bu hakkı tanımasını ifade etmektedir.

olan formlarla meşrulaştırmaktır.”¹⁷ Bu anlamda meşrulaştırma, iktidar olma sürecinde başvuru sosyal bir dinamiktir.

Siyasi iktidarın kendi meşruluk anlayışı içerisinde ortaya koyduğu meşruiyet tanımları, bir çeşit savunma mekanizması olarak da düşünülebilir. Bu itibarla, mevcut düzen içerisinde meşruiyetine gölge düşürebileceğine inandığı muhtemel durumları somutlaştırarak, yönetilenlerin takdirini almaya çalışabilir. Siyasi iktidar, kendi meşruluk ölçülerinin dışında gördüğü anlayışları -toplum tarafından değer verilen- birtakım sosyal, siyasi ve ahlaki normlarla yargılayarak, söz konusu anlayışların haksızlığını ispat etmek için mücadele eder. Bu mücadele, toplumun hassasiyetlerini de kullanarak gerçekleştirilen bir propaganda olarak düşünülebilir. Yönetilenler, siyasi iktidarın yaptığı bu propogandanın dayandığı ölçülere ve değerlere saygı duyar ya da onları benimserlerse, siyasi iktidar meşruiyet endişesi taşımayacaktır.¹⁸

İşte bu meşruiyet kavramı, sosyal bilimler literatüründe üzerinde en çok tartışılan konulardan biri olmasına karşın, içeriği, unsurları ve siyasal sistem üzerindeki etkileri konusunda genel bir uzlaşmanın varlığından söz etmek güçtür.¹⁹ Bununla birlikte, yapılmak istenen işleri kolaylaştırmak ve de sağlamlaştırmanın yanı sıra, daha da etkili bir yapıya sahip kılmak için başvuru meşrulaştırma ile hedeflenen amaç, mevcut düzenin ve yapının, toplum için en uygun bir mekanizma olduğuna toplumu inandırma ve ikna etmedir. İşte bu ve benzeri amaçları gerçekleştirebilmek için başvuru meşrulaştırma yollarından birisi de *dinî meşrulaştırma* veya *dinsel içerikli meşrulaştırma*dır.

Siyasi iktidarın kendi meşruluk anlayışı içerisinde ortaya koyduğu meşruiyet tanımları, bir çeşit savunma mekanizması olarak da düşünülebilir.

I. 2. *Dinî/Dinsel Meşrulaştırma*

İnsanların toplum hayatında karşılaştıkları ve kabul etmeleri kendilerine kolay gelmeyen durumları meşrulaştırmalarının bazı temel dayanakları vardır. Bunlar; gelenek, kültür, tarih, hukuk, mitoloji, dil, karizma, din gibi değerlerdir.²⁰ Bunlar, birer “ussallaştırma ve aklama” dan ibaret öğelerdir.²¹ Bu değerlerden olan *dinin*, zihniyet kazandırma, birleştirme, örgütlenme, toplumu düzenleme, sosyal yapıyı koruma, denetim, kültür aktarma ve *meşrulaştırma* gibi toplumsal ve kültürel birtakım işlevleri vardır. Dinin meşrulaştırma işlevi, iktidarın ve siyasi kararların, yönetilenler tarafından benimsenmesinde ve yönetilenlerin otoriteye²²

itaatlerinin sağlanmasında etken olmaktadır. Siyasi sistem açısından da din, dünyevi siyasi otoriteyi, yönetilenler nezdinde meşrulaştıran, yönetilenlerin yönetime karşı itaatlerini sağlayan bir yapı olarak belirlemektedir.²³

Meşruluğun, geçerliliğin, haklılığın dinden ve dinî kaynaklardan sağlandığı bir durumu ifade eden “dinî meşruiyet” kavramı, meşruluğun aşkın olandan, dinin renk verdiği gelenekten elde edildiği bir meşrulaştırma türü olup, din ve dinî kaynaklar yoluyla haklılaştırma, açıklama ve geçerlilik kazandırma anlamlarını taşımaktadır.²⁴ Bu yönüyle, beşerî açıdan tanımlanan realiteyi nihai, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlamak ya da insani ürünleri insanüstü veya insan dışı olgular hâline dönüştürme²⁵ anlamlarına da gelen dinî meşrulaştırımı etkili ve etkin kılan şey, onun kutsal ile olan ilişkisidir.²⁶ Pragmatik bir içeriğe de sahip olan dinî meşrulaştırım, din ilimleriyle iştiğal eden ulema aracılığıyla olduğu gibi, yöneticiler vasıtasıyla da gerçekleştirilebilir. Dinsel meşrulaştırmaya, özellikle de siyasi iktidarın insanların kendisine itaatlerini sağlamada başvurduğu göz önünde bulundurulursa, bu anlamıyla dinî meşrulaştırımın, psikolojik ve motive edici bir güç olduğu da görülecektir.

Dinin, zihniyet kazandırma, birleştirme, örgütlenme, toplumu düzenleme, sosyal yapıyı koruma, denetim, kültür aktarma ve meşrulaştırma gibi toplumsal ve kültürel birtakım işlevleri vardır.

Siyasal iktidarların meşrulaştırılması için en eski ve en güçlü bir araç olan dine, bu özellikleri veren, onun *aşkınlaştırıcı* ve *kutsallaştırıcı* rolüdür. Dini, bir meşruiyet aracı olarak kullanmayan siyasi iktidar yok gibidir. Kendisini din dışı ilan eden modern siyasi iktidarlar bile, gerek dinin ideolojik

totalitesini gerekse toplumsal birlik ve bütünlük ritüellerini kullanmaktan çekinmemişlerdir.²⁷ “İdeolojik tavırları meşrulaştırmak için mitler üretmek, ne dünün ne de bugünün sorunudur. İdeolojik tavırları meşrulaştırmak için kutsala ve kutsallaştırılmış mitlere başvurmak, ruhani teşkilatlanmanın değişik biçimlerinde olduğu gibi, din karşıtı düzenlerde de çok yoğun olarak görülen bir husustur.”²⁸ Özellikle de teokrasilerde liderler, dini daha çok meşrulaştırıcı bir yapı olarak kullanmakta, kendi düzenlemelerini dinî motiflerle sunarak otorite sağlamaktadırlar.²⁹ Zira, siyasi iktidarlarını ve dolayısıyla otoriter güçlerini sürdürebilmeleri ya bizzat kendileri ya da dolaylı olarak araçlar tarafından, yönetilenler katında bir şekilde meşrulaştırılmalarıyla garanti altına alınabilecektir. Batı dünyasında, din ve siyasetin sıkı biçimde birbirine bağlı olduğu şekilde özetlenebilecek olan “din ve siyaset ittifakı” görüşüyle özdeşleşen Bossuet

(1627-1704) de dinin toplumsal düzenin ve siyasal iktidarın temelini oluşturduğu kanaatini taşımaktadır. Ona göre de herhangi bir dine başvurulmadan kamu otoritesinin yerleştirilmiş olduğu bir devlet mevcut değildir.³⁰ Batı Avrupa’da mutlak monarşiler de iktidarlarını “tanrısal hak” ideolojisiyle meşrulaştırarak pekiştirmekte ve geleneksel toprak aristokrasisinin kraliyetçe gaspına meşruiyet kazandırmaktaydı.³¹ Demek ki, üstlenmiş olduğu işlevlere göre din, toplumun hizmetinde bulunmak ve toplumsal yaşamı ya da düzeni desteklemek gibi rollere sahiptir veyahut bu roller dine yüklenmiştir.

Meşrulaştırma işleriyle din, otoriteye itaati destekleyip bağımsızlık ruhunu dizginleyerek toplumsal düzenin korunup sürdürülmesine de katkıda bulunur.

Meşrulaştırma işleriyle din, otoriteye itaati destekleyip bağımsızlık ruhunu dizginleyerek toplumsal düzenin korunup sürdürülmesine de katkıda bulunur.

Ayrıca, toplumda temel bir rol oynayan ve topluma kendi sürekliliğinden bir şeyler de ileten din, toplum için birlik, uyum ve istikrar faktörü olduğu gibi, devlet güçten düştüğünde veya bölünmelerle tehdit edildiğinde ona bir dayanak da teşkil eder.³² Bu noktada, insanları toplum kuralları çizgisinde tutmaya yardım edecek olan toplumsal kontrol işlevi de önem arz etmektedir. Toplumsal kontrol, bireyi sadece dıştan zorlamaz; ayrıca kişinin bilincinde “içselleşerek” “vicdan” denilen tarzda işler. Gerçekten de kurallar, kişinin vicdanında köklü bir yer edinmedikçe dıştan gelen kontrolün etkili olacağı düşünülemez. Bu süreçte dinin nasıl bir etkide bulunduğu kolayca görülecektir. Dinin, toplumsal hayatta hoş karşılanmayan işlerden uzak duracak

şekilde insan bilincini şekillendirebilmesi, onun en belirgin işlevlerinden birisidir.³³

Görüldüğü üzere dinsel meşrulaştırım, bireysel yönden daha çok toplumsal boyutta fonksiyonlaş(tırıl)makta, yöneten ve yönetilen ilişkilerini dizayn etmede araçsallaştırılmak ve iktidarın tasarılarını gerçekleştirmek için kullanılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, dine ve onun öğelerine “araçsallaştırılma tasavvuru” ile yaklaşılması eleştiri kaynağı da olmuştur. Din ile iktidar arasında derin bir benzeşim ve uzlaşım bulunduğunu belirten sosyalist düşünür Proudhon (1809-1865), dinin iktidar tarafından ikiyüzlüce sömürülmesini, şu cümleleriyle alaylı bir biçimde tenkit etmektedir:

Halka bir din, ne pahasına olursa olsun bir din gerekir. Peki, neden halka bir din gerekir? Çünkü, halkın din yoluyla köleliğinden memnun olmayı öğrenmesi gerekir de ondan. (...) Tevekkül kuramı, ayaklanmaya engel olmak sure-

tiyle halka hizmet etti... Dertlinin teselli edicisi olan din, yoksulu da acı çekmeye ikna etti.³⁴

Dinin araçsallaştırılması; dinin bir şeye tabi kılınması, dinin dünyevi bir amaç veya çıkar için aracı kılınması demektir. Siyaset bağlamında veya din-devlet ilişkileri düzleminde dinin araçsallaştırılması ise, dinin siyasete alet edilmesi, dinin devlet veya siyaset için işe yarar hâle dönüştürülmesi, dinin ve dinî kurumların devletin ideolojik aygıtı olarak işlev görmesi, dinin, devleti ve yöneticileri, devlet ve yöneticilerin yararına olacak biçimde meşrulaştırması, dinin devletin güçlenmesinde, zaferler elde etmesinde vb. kullanıma sokulması gibi anlamlara gelmektedir.³⁵ Diğer bir deyişle; dinî meşrulaştırım; bireysel davranışlardan sosyal ve siyasal davranış ve ilişkilere kadar hayatın hemen her alanında bir şekilde yapılanları rasyonalize etmek/aklılaştırmak, kendini kabul ettirmek, iktidar sahibi olmak veya iktidarı pekiştirmek gibi amaçlarla da yapılabilmektedir.³⁶

Başka birtakım nitelikleri yanında özellikle de meşrulaştırma işlevi gören din ve onun unsurları, halk kesiminin siyasi iradeyi benimseyip kabullenmelerinde ve yönetim düzeyindeki kadrolara itaat etmelerinin sağlanmasında en önemli bir etken olmaktadır. İnsanlara belirli birtakım anlayışların teşvik edilmesinde ve bazı davranışların gerçekleşmesinin engellenmesinde de bu unsurlara başvurulmaktadır. O hâlde, kimi seçkin grupların sosyal yapıyı kendi menfaatleri doğrultusunda yönlendirme istekleri ve iktidarların da halk bazında egemenliklerini sürdürebilme arzuları söz konusu olduğunda; kısacası, bir etkileme ve manipüle etme ihtiyacı hissedildiğinde, tarihsel sürecin her safhasında dinsel meşrulaştırım olgusuyla karşılaşmak mümkündür.

Dinî meşrulaştırmaya yönelik bu açıklamalardan sonra, şimdi de, bu dinî meşrulaştırmanın Türk modernleşmesi sürecinde nasıl gerçekleştiğini, örneklenmeler eşliğinde görelim.

II. Dinî Öğelerin İktidarı Meşrulaştırma Aracı Olarak Kullanılması

Türk modernleşmesi sürecinde sosyal yapı ve siyasal erk üzerinde, eksiklik ya da yanlışlıkları düzeltmek amacıyla birtakım iyileştirmeler yapılırken, gerek bunları gerçekleştirenlere gerekse bunlara destek veren yönetime karşı tepkiler de olmuyor değildi. Kimi zaman duymuş oldukları hassasiyetten veya taşımış ol-

Dinin, toplumsal hayatta hoş karşılanmayan işlerden uzak duracak şekilde insan bilincini şekillendirebilmesi, onun en belirgin işlevlerinden birisidir.

dukları sorumluluktan dolayı kendiliklerinden kimi zaman da bizzat devlet yöneticileri / iktidar tarafından bilinçli olarak yönlendirilen bir kısım ulema, bazen çok da hararetli olan söz konusu bu tepkiler karşısında *siyasal otorite/iktidar küçümsenip zayıf düşmesin* diye birtakım uğraşlar içine giriyorlardı. İşte yaşanan bu modernleşme sürecinde; bir taraftan, estirmeye çalışılan olumsuz havanın bastırılması, diğer taraftan da gerçekleştirilmek istenen yeniliklerin, mevcut yönetimin ya da benzer ihtiyaçların sağlam zemine oturtulabilmesi için dinî öğelerden oldukça yararlanılmış ve bu öğeler meşrulaştırmanın başaktörü olarak kullanılmıştır.

Devlet, iktidar, egemenlik ve bunlara bağlı olarak siyaset söz konusu olduğunda; bunların meşrulaştırılmasını sağlamada çoğu kez din faktörünün devreye girdiği görülür

Devlet, iktidar, egemenlik ve bunlara bağlı olarak siyaset söz konusu olduğunda; bunların meşrulaştırılmasını sağlamada çoğu kez din faktörünün devreye girdiği görülür. Dinin öne çıkması, hem siyasetle ilişkileri hem de siyasetin aktörü olan insanın inanç, tutum ve davranışlarındaki “yönlendirici unsur olmasından” kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, din-siyaset ilişkilerinin tarihsel biçimleri, gösterdiği değişiklikler ve dinlere göre kazandığı muhteva da pek çok bilimsel araştırmanın konusu olmuştur.³⁷ Osmanlı siyasi iktidarı da gerileme ve zafiyetle birlikte, dinî argümanlardan daha fazla yararlanma yoluna gitmiş, zafiyetten kaynaklanan meşruiyet sorununu yine geleneksel yollarla, din ile çözümlenmeye çalışmıştır. Çünkü din, yeni düzeni yadırgayacak kitlelerin sorgulamalarını en aza indirecek bir dayanak olarak Osmanlı siyasi iktidarının

sığınabileceği yegâne sığınak olmaya devam etmektedir.³⁸ Zira Osmanlı Devleti'nin asıl karakteri, teokratik olmasıydı. Bir ailede toplanmış olan hâkimiyet, toplumun dışında ve üstünde, beşerî ve dünyevi olmayan bir kaynaktan geliyordu: *Tanrı*. Böylece, Batı'daki eşlerinde olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda da hâkimiyetin sahibi millet değil, Tanrı idi. Devlet te milletin siyasi hüviyet ve şahsiyeti değildi. Halk bu sistemde, devletin bir organı değil, sadece pasif bir unsur idi. Her teokratik sistemde devletin kuruluşu, iktidarın kaynağı, kullanılması ve sınırlanması dinî (rasyonel ve dünyevi olmayan) prensiplerle açıklanmak istenir.³⁹

Türk modernleşmesi sürecinde dinî öğelerle meşrulaştırma yapma çabaları, ihtiyaç duyulan hemen hemen her alanda kendini hissettiren ve gösteren bir husustur. Modernleşme taraftarlığı-karşıtlığı, askerî-teknik alan, eğitim-öğretim

alanı, şûra-meşveret, meşrutiyet, gayrimüslimlerin haklarının korunması, hilafet-saltanat, birlik ve beraberliğin sağlanması gibi pek çok alanda bunların örneklerini görmek mümkündür. Fakat biz burada, sadece “iktidar” noktasına yoğunlaşacağız ve iktidarla ilişkili kavramlar eşliğinde bu meseleyi ele alacağız. Diğer bir ifadeyle; bu süreçte iktidar ve yönetime ilişkin karşılaşılan *geleneksel çevre* ile *yenilik taraftarları* arasındaki çatışmanın, “din” alanına yansımalarının bir tespiti olan araştırmamız, iktidar-yorum ilişkisinin “dinî içerikli” örneğini göstermeye yönelik bir girişim olup; toplumsal şartların ya da şartlanmışlığın, dinî öğeleri nesnellikten öznelliğe doğru nasıl yönelttiğinin de bir örneğini teşkil etmektedir.

Şimdi de iktidarla bağlantılı bir kavramsal çerçeve içerisinde konumuzu işleyelim.

II. 1. İktidara İlişkin Tanımlamalar

Her ne kadar Haricîlerin Necedat Fırkası, insanların birbirlerine karşı adaletli ve insafli olmak suretiyle iyi bir Müslüman oldukları sürece bir yöneticiye ihtiyaç duymayacağı⁴⁰ ütopyik düşüncesini dile getirmiş olsa da “Eğer iktidar olmazsa, insanlar karşılıklı ilişkilerinde kendi isteklerini hiçbir kural tanımaksızın gerçekleştirmek isteyeceklerinden dolayı, hak ve hukuk ihlal edilecektir.” öncülüne göre; iktidar, toplumsal düzeni ve mutluluğu sağlamak için zorunludur.⁴¹ Osmanlı İmparatorluğu özelinde düşündüğümüzde de düzeni ve huzuru sağlayacak olan iktidar, karşımıza “hilafet ve saltanat” olarak çıkacaktır.

İktidar, dünyevi menfaatlerin çıkmaza sürüklendiği durumlarda dinin emsalsiz fonksiyonlarından devraldığı ödünç değerler aracılığıyla muhaliflerini bastırmak istemektedir. Hatta zaman zaman söylemini genişleterek kendi varlığını korumada dini “gündelik meseleleri ve olayları meşrulaştırmak” için kullanmaktadır.⁴² Bu cümleden olmak üzere; dinî öğeler özelinde, gerek yönetime ilişkin olarak yapılan tanımlamalar gerek itaat ve sabır telkinleri, gerekse halife ya da sultanların “Allah’ın gölgesi” olarak takdim edilmeleri yönünde ilim adamları tarafından gösterilen bütün çabalar, Osmanlı hilafet ve saltanatına meşruiyet kazandırma amacına yönelik girişimlerdir.

Abdulganî en-Nablûsî, kaleme almış olduğu bir kasidesinin başlarında, “*Ant olsun ki Tevrat’tan sonra Zebur’da da ‘yeryüzüne mutlaka iyi kullarım varis olacak (bu*

Türk modernleşmesi sürecinde dinî öğelerle meşrulaştırma yapma çabaları, ihtiyaç duyulan hemen hemen her alanda kendini hissettiren ve gösteren bir husustur.

yer onların eline geçecek).’ diye yazmıştık.” (el-Enbiyâ, 21 / 105) ayetindeki “iyi kullar”ın Osmanlı sultanları olduğunu ifade etmiştir. Bunu desteklercesine Mustafa es-Sadîkî el-Muvezzin bi’t-Tarab fi’l-Fark beyne’l-Acem ve’l-arab isimli kitabında, Arap meliklerinin perişan olup yönetimi başkalarının ele geçirmesinden sonra, saltanatın Osmanlı hanedanına intikal ettiğini ve ayette sözü edilen “iyi kullar” nitelemesinin de Osmanlılara işaret ettiğini bildirmiştir. Bunun bir diğer örneği de Salâhuddin es-Safedî’nin *Şecere-i Nu’ mâniye* isimli risâlesi ve onun şerhidir. Bunlarda da raşid halifelerden sonra İslam devletlerinin en iyi ve en faziletli yöneticilerinin Osmanoğulları olduğu ifade edilmiş ve ilgili ayetin de buna işaret ettiği söylenmiştir.⁴³

Padişaha verilen bir diğer mükâfat ise, yapacağı duaların Allah tarafından kabul edileceği ayrıcalığı olacak ve “Adil imamın duası geri çevrilmez.” hadisi de buna meşru bir zemin hazırlayacaktır.

Yâsincizâde, “*Kıyamet kopuncaya kadar ümmetinden hakka destek veren bir topluluk olacaktır.*” hadisinde⁴⁴ kastedilen topluluğu “Osmanlı Devleti” diye yorumlamıştır. Ayrıca bu hadis ve “*İstanbul mutlaka fetholunacaktır. Onu fetheden komutan ne güzel komutandır; onu fetheden asker ne güzel askerdir.*” rivayetini⁴⁵ Osmanlı Devleti’nin faziletine ve devam edip gideceğine işaret ettiğini de açık bir şekilde dile getirmiştir.⁴⁶ Ömer Ziyâeddin Efendi de “İstanbul’un fethi” hadisinin, İstanbul’un hilafet merkezi/başkent olacağına delalet ettiğini belirtmiştir. Bununla birlikte söz konusu bu rivayetin, İstanbul’da hüküm sürecek olan halifeyi ve hatta daha da ötesinde, bu halifenin yönetiminde çalışan “vezir” konumundaki kimseleri övdüğünü de ileri sürmüştür.⁴⁷

Ömer Ziyâeddîn’e göre, Allahuteala, “*Allah hilafet için birisini yaratmak istediği zaman onun alınına dokunur.*” tarzındaki rivayetlerin⁴⁸ belirttiği üzere “hilâfeti kübrâ ve saltanat-ı uzmâ” makamı için kullarından birini seçmiş ve kudret eliyle dokunarak onu kutsamıştır.⁴⁹

“Kutsanmış seçilmişler” soyu olan Osmanoğullarına mensup padişah, “*Kıyamet günü Allah’a insanların en sevgilisi ve konum bakımından da en yakını âdil yöneticidir.*” hadisi⁵⁰ aracılığıyla, Allah katında insanların en faziletlisi, en sevgilisi ve Allah’a en yakın olanı kabul edilmiş; dolayısıyla padişah, yaratıcı ile kulları arasında ve kulların kendi aralarındaki hukukun icrasını gerçekleştirmekle görevlendirilmiştir.⁵¹ Adil uygulamalarından ötürü padişah, “*Adil alçakgönüllü sultan yeryüzünde Allah’ın gölgesidir ve ona yetmiş siddik sevabı verilir.*” rivayetinin⁵² de işaret ettiği gibi, “siddiklar” mertebesindeki yetmiş evliyanın salih amelleri kadar

sevaba erişecektir.⁵³ “Bir saatlik adalet, altmış senelik ibadetten daha hayırlıdır.” rivayeti⁵⁴ ise, adalete ilişkin uygulama karşısında alınacak sevabın başka bir boyutunu göstermektedir.⁵⁵ Padişaha verilen bir diğer mükâfat ise, yapacağı duaların Allah tarafından kabul edileceği ayrıcalığı olacak⁵⁶ ve “Adil imamın duası geri çevrilmez.” hadisi⁵⁷ de buna meşru bir zemin hazırlayacaktır.

Padişahın ganimet, öşür, harac gibi gelirleri alması, “Şüphesiz ki Allah, bir peygambere herhangi bir geçim kaynağı verdiği zaman, o kaynak (peygamberin vefatından) sonra yerine geçen kimsenin olur.” rivayetiyle⁵⁸ meşruiyete kavuşturulmuştur. Zira bunlar, Hz. Peygamber’in vefatından sonra halife olacak kimselere intikal etmiştir.⁵⁹ Padişah, “Kim iyiliği emredip kötülükten nehyederse, o, Allah’ın, Allah’ın kitabının ve Allah’ın rasûlüünün halifesidir.” rivayetinin⁶⁰ işaret ettiği göre de iyiliği emredip kötülükler engel olduğundan “Allah’ın, Allah’ın kitabının ve Allah’ın elçisinin halifesi” olma mertebesine erişecektir.⁶¹ Bu rivayet Volkan’da, İslam ulemasının iyiliği emir ve kötülüklerden yasaklama görevlerinin bizzat Allah tarafından verildiğine ilişkin olarak ileri sürülmüştür.⁶² Belki de bu seçilmişliğin son noktasını, saltanat makamının İslam’la eş değer tutulduğunu gösteren, “İslam ve sultan ikiz kardeş gibidir.” rivayeti⁶³ oluşturacaktır.⁶⁴

Bu şekilde çeşitli tanımlamalar yapılan iktidara itaat edilmesi de dinî öğelerle meşrulaştırma yapılan konulardan birisidir.

Belki de bu seçilmişliğin son noktasını, saltanat makamının İslam’la eş değer tutulduğunu gösteren, “İslam ve sultan ikiz kardeş gibidir.” rivayeti oluşturacaktır.

II. 2. İktidar Sahiplerine İtaat

Şeyhülislam Yâsincizâde Abdülvehhab Efendi’nin *Hulâsatu’l-Burhân fi İtâati’s-Sultân* isimli risalesini oluşturduğu yirmi beş (25) hadisin hemen hemen tamamı padişaha itaat edilmesini emir ve tavsiye eden rivayetlerdir. Bu rivayetleri sıraladıktan sonra Yâsincizâde, “Hadis kitapları bu türden sahih hadislerle doludur.” diyerek, sözü geçen hadislerin, iktidara itaat edilmesinin her mümin üzerine vacip olduğuna; sultan zalim bile olsa onun emirlerine aykırı davranılmayacağına ve Müslüman cemaatinden ayrılmanın mümkün olmadığına delalet ettiğini söylemiştir. Bu bağlamda, “kâmil” olarak nitelendirilen kimilerinden şöyle bir ifade de nakletmiştir: “Benim için bir dua-yı müstecab olsa, onu padişah-ı İslam hakkında sarfederdim. Zira onlara dua, amme-i Müslimine şamdır.”⁶⁵ Bunların yanısıra, “Allah’a, elçisine ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin.” (en-Nisâ, 4/59)

ayetinde de göndermede bulunan müellif, burada kastedilen “emir sahipleri” kavramının, din bilginlerine göre “İslam’ın halifesi” anlamına geldiğini belirtmiştir. Yine burada Şeyh-i Ekber’den de padişahlara itaat edilmesi noktasında şu sözü nakletmiştir: “Padişahlar salih olduklarında aktabdan, olmadıkları hâlde dahi erbain ıtlak olunan ricalullahdan (ebdal) olduğunu tasrih etmişlerdir.” İşte bütün bunlardan ötürü, padişaha itaat etmemek ve onun siyaset anlayışına karşı isyanda bulunmak caiz değildir.⁶⁶

Risalenin sonunda da Yâsincizâde; nakledilen bütün hadislerin, keşfe yönelik bilgilerin ve yapılan değerlendirmelerin hepsinin amacının, kıyamete kadar baki kalmaları temenni edilen Osmanlı sultanlarına itaati sağlamak olduğunu; itaattan ayrılmanın ise memleketi fesada sürükleyen, ümmeti huzursuz eden ve

Muhalefet yapılması gerektiği durumlarda da sabretmeyi ve müdahaleden kaçınmayı ısrarla tavsiye ediyor; ardından kendi meslektaşlarını da tenkit ederek sözlerini sürdürüyor.

nimetlerin yok olmasına yol açan günahlardan başka bir anlama gelmediğini açık bir dille ifade etmiştir. Daha sonra da bu hususu şu nükteyle noktalamıştır: Seleften bazıları, “halk bizden Hz. Ebû Bekir ve Ömer’in hilâfetlerindeki rahatı ve adaleti ister; hâlbuki kendileri ‘Onların tebaa ve raiyyeti gibi olalım.’ demezler.”⁶⁷

Ağustos 1909’da Şeyhülislam Mehmed Sâhib tarafından yayımlanan; risale, gazete/mecmua yazısı olarak birçok değerlendirmeye konu olan ve gerek kaynaklara dönüş meselesi gerekse dinî unsurların nasıl kullanıldığını görmek açısından hayli enteresan malzeme içeren *Beyanname*, ayet ve hadislerden yola çıkarak hem mevcut siyasi sistemi meşrulaştırıp savunmakta hem de karşıt oluşumlar için ağır ithamlarda bulunmaktadır.⁶⁸ *Beyanname*’de; meclis ve meclisin denetleme işlevi meşrulaştırılır-

ken, “Siz insanlar için ortaya çıkarılan, iyiliği emreden ve kötülüğü yasaklayan bir ümmetsiniz.” (Âl-i İmrân, 3/110) ayetinin yanı sıra, “Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz.”⁶⁹ hadisine başvurulmuş; yönetime itaat etmenin sınırları belirlenirken de “Yaratıcıya isyan olan konuda yaratılmışa itaat yoktur.”⁷⁰ ve “İtaat ancak maruf olan konudur.”⁷¹ hadisleri ileri sürülmüştür.⁷²

Milâslı İsmail Hakkı, “Kendi içlerimizden ayırmuş ve kabul etmiş olduğumuz, hakkaniyet dâhilinde hareket eden hükûmete ve memurlarına itaat ile memuruz.” ifadelerini,⁷³ “Her kim devlet başkanından hoşlanmayacağı kötü bir şey görürse, sabretsin. Çünkü, İslam camiasından bir karış ayrılıp ta ölen kimse, hiç şüphesiz ki câhiliyye ölümü gibi ölmüş olur.”⁷⁴ ve “Allah benim ümmetimi dalalette bir araya

getirmeyecektir. Allah'ın eli (yardımı) cemaatin üzerindedir. Her kim (cemaatten) ayrılırsa, o kişi cehenneme doğru ayrılmış olur.”⁷⁵ rivayetleriyle desteklemiştir. Yöneticilere yardım etmek için de “Her kim dine aykırı bir hareket görürse, onu eliyle düzeltsin; eğer buna gücü yetmezse, diliyle düzeltsin; buna da güç yetiremezse, kalbiyle muhalefet etsin ki, bu, imanın en zayıf mertebesidir.” hadisini⁷⁶ meşrulaştırıcı olarak ileri sürmüştür. Milaşlı'nın ifadesiyle, “hadis-i şerif, münkeri tağyir için ve sa'y ve iktidarı nisbetinde herkesin bezl-i mukadderât etmesini emreder.”⁷⁷

İlmiyeden Bekir Sıdkı Efendi de “Dünya mümin için zındandır.”⁷⁸ hadisinden yola çıkarak, muhalefet yapılması gerektiği durumlarda da sabretmeyi ve müdahaleden kaçınmayı ısrarla tavsiye ediyor; ardından kendi meslektaşlarını da tenkit ederek sözlerini sürdürüyor.⁷⁹

Bir taraftan padişahın saygınlığını koruyarak toplumun yönetime itaat etmesi; diğer taraftan da doğrudan doğruya ilahî iradeye tavır almakla aynı anlama geleceğinden, “yönetime karşı aykırı bir tutum içine girilmemesi” bizzat dinî öğeler aracılığıyla sağlanmaya çalışılmıştır. Bir başka ifadeyle, insanların “niçin” itaat edeceği sorusunun cevabı, bizzat sosyopolitik bir kavram olan “meşruiyet” aracılığıyla sağlanmıştır. Bu meşrulaştırmada din de Osmanlı halkını yönetime karşı itaat içerisinde tutmak, yönetimin emir ve kanunlarını kabul ettirmek amacıyla kullanılmıştır.

II. 3. İktidara Bağlılığın unsuru:

Birlik ve Beraberlik

Birlik ve beraberlik, bir başka ifadeyle, “kişinin toplumdan ayrılmaması”, “toplumun bütünlüğünü bozmaması”, “cemaati parçalamaması”, kişinin fitneye karşı alması gereken ve hassas davranmak zorunda olduğu tedbirlerden birisidir. Fert, içinde yaşadığı İslam toplumundan ayrılarak fitnecilere cesaret verici ve fitneyi teşvik edici bir davranış içinde bulunmamalıdır.⁸⁰

Devlet yönetimine bağlılığın temin edilmesinde başvurulan unsurlardan birisi olan birlik ve beraberlik hususuna yapılan vurgularda da sık sık hadislerle müracaat edilmiştir. “Ümmetim, birbirine kenetlenmiş bir bina gibidir.” anlamındaki hadisler⁸¹ gereğince, mukaddes Osmanlı hilafetine bağlı kalmak ve onun emirlerine boyun eğmek suretiyle bütün İslam âlemi tek vücut olmak zorundadırlar. Bu birlik ve bağın dışına çıkanlar ise, hiç şüphesiz Allah'ın adalet kılıcına, kahr ve

Bir başka ifadeyle, insanların “niçin” itaat edeceği sorusunun cevabı, bizzat sosyopolitik bir kavram olan “meşruiyet” aracılığıyla sağlanmıştır.

gazabına uğrayacaktır. Çünkü önemli bir siyaset noktası olan birlik ve beraberlik, Kur'an'ın hükümlerindedir.⁸² Yine bu noktadan olmak üzere, İslam'ın toplumsal bir din olduğundan söz edilirken de hadislerle temellendirilme yapılmıştır: Örneğin; “Allah'ın yardımı cemaat üzerindedir.”⁸³ “Tefrika çıkaran bizden değildir.”⁸⁴ “Müminlerin iyi gördüğü şey Allah katında da iyidir; Müslümanların kötü gördüğü şey Allah katında da kötüdür.”⁸⁵ gibi.⁸⁶

İktidarı zora sokmak amacıyla Müslümanların birlik ve beraberliğini bozmaya yönelik herhangi bir girişimde bulunanlar ise, kim olurlarsa olsunlar, “Benden sonra ortaya çeşitli fitneler çıkacaktır. Bir kimse Müslümanların birliğini bozmak isterse, her kim olursa olsun onu öldürün.” hadisi⁸⁷ gereğince, bunun cezasını canıyla ödeyecektir.⁸⁸ Ceza bununla da kalmayacak; “Yöneticisinden hoşlanmayacağı bir şey gören kimse sabretsin. Kim ki birlik ve beraberlikten bir karış ayrılırsa, cahiliye ölümü ile ölmüş gibidir.” hadisinin⁸⁹ de belirttiği üzere, toplumda bir ayrılığa yol açacak olanlar, Cahiliyye Döneminde ölmüş kimselerle aynı kategoride⁹⁰ değerlendirilecektir.

Bu meseleyle yakından ilişkili olan bir başka husus da “vatan sevgisi” dir: “Vatanı din ile beraber sevelim. ‘Hubbu’l-vatan mine’l-îmân: Vatan sevgisi imandandır.’ sırrına daima mazhar olalım ve askerlerimize ‘vatan elden giderse dine de zaaf-tari olacağı’ hakikatini her an öğretelim.”⁹¹ ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, ülkenin birlik ve beraberliğini muhafaza etme anlamında vatan sevgisi ile din birlikte ele alınmıştır. Her ne kadar anlamı doğru olsa da, Hz. Peygamber’e ait bir ifade olmayan bu söz her zaman güncelliğini koruyabilmiştir.

Adaletsizliğe ve birtakım siyasi dayatmalara rağmen “itaat” olgusundan vazgeçilememesinin muhtemel bir nedeni, iktidar sahibi olan halifenin otoritesi etrafında kümelenerek birlik ve beraberliği sağlayabilmek çabası olsa gerektir. Hangi şartlar altında olursa olsun, yöneticilere itaat etmek, toplumun birlik ve beraberliğinin bozulmasından daha iyi olacaktır.

II. 4. Meşrutiyet Yönetimine Meşruiyet Kazandırma

Dine ilişkin birtakım unsurlara başvurarak meşrutiyete meşruiyet kazandırma girişimlerinde göze çarpan, dönemin belli başlı siyasi fikir hareketleridir.

Örneğin; Genç Osmanlılar, Batı toplumunun hemen bütün kurumlarını, yeni bir İslam içtihadı esasına göre Osmanlı toplumuna getirmek amacındadırlar. On-

Adaletsizliğe ve birtakım siyasi dayatmalara rağmen “itaat” olgusundan vazgeçilememesinin muhtemel bir nedeni, iktidar sahibi olan halifenin otoritesi etrafında kümelenerek birlik ve beraberliği sağlayabilmek çabası olsa gerektir.

lara göre meşrutî rejim, İslamîdir; çünkü “meşveret” usulü bunu gerektirmektedir.⁹² Bunlar, Avrupa’dan İstanbul’a karşı yürüttükleri muhalefette İslamî motiflere müracaat etmişlerdir.⁹³ Diğer bir siyasal hareket olan Jön Türklerin İslam’a müracaatları, en çok Abdulhamit’e karşı muhalefetlerinde bir “muhalefet aracı” olarak İslamî söylem geliştirmelerinde görülür.⁹⁴ Gerek Abdullah Cevdet gerekse pek çok Jön Türk, İslam’ı, iktidar değişikliği ve meşrutî idarenin imparatorlukta yeniden kurulması için bir muhalefet aracı olarak görüyorlardı. Jön Türkleri,

Meşrutiyeti dine ilişkin öğelerle meşrulaştırma girişimleri sadece merkezdeki ilim adamlarının çabalarıyla sınırlı kalmamış; taşradan da gerekli desteğin geldiği olmuştur.

İslam dinini bir muhalefet aracı olarak kullanmaya sevk eden en önemli neden de toplumda meşruiyetin bizzat din hükümlerinden kaynaklanmasıydı.⁹⁵ Bu arada nüfuzu artan ulema ise, meşrutiyet idaresini İslamileştirmeye, yenilik ve reform girişimlerini de meşrulaştırmaya başladı.⁹⁶ II. Meşrutiyetin en kuvvetli siyasî fikir cereyanı olan İslamcılık ise, yeni problemlerle karşılaşmasına ve bunlara yeni metotlarla yaklaşmasına rağmen, kendisini dinî öğelerle sınırlar; yenilikleri, bu değişmez esaslardan devşirmeye çalışır. İslamcılar, toplumun bulunduğu açmazları çözebilmek için geleneksel akideleri, modern toplumsal taleplere cevap verecek; Müslümanların ayağa kalkışına vesile olacak şekilde yeni bir yorumla ortaya koymaya çalışırlar. Ancak yorumlarda, dünyevi vurguları artan bir içerik söz ko-

nusudur.⁹⁷ Said Nursî’nin, “Bizim maksadımız, meşrutiyeti şeriat kuvvetiyle muhafaza ve kökleştirmektir.”⁹⁸ ifadesi de bunun tipik örneklerindedir.

Meşrutî rejimi dinsel bir havaya büründürerek savunmak için hadislerin yeni siyasî ortama uygun bir biçimde nasıl okunabileceğini göstermek amacıyla Mustafa Nakî Efendi’nin kaleme almış olduğu *Kırk Hadis yahud İlmihâl-i Siyâsî ve İctimâî*⁹⁹ başlıklı derleme risalesi de bu konuya ilişkin olarak gösterilebilecek en güzel örneklerden birisidir. Meşrutiyeti meşrulaştırma amacıyla ele alınan hadisler, “Usul-i meşrutiyet, hem lazım ve hem de peygamberin emrine muvafık olarak vad’ olunmuştur.”¹⁰⁰ çerçevesinde yorumlanmıştır.

Meşrutiyeti dine ilişkin öğelerle meşrulaştırma girişimleri sadece merkezdeki ilim adamlarının çabalarıyla sınırlı kalmamış; taşradan da gerekli desteğin geldiği olmuştur. Örneğin; Akçaabat Müftüsü Mehmet İzzet Efendi’nin, “7 Kânûn-i Evvel 1324/20 Aralık 1908” tarihli *Mir’ât-ı Meşrûtiyet* risalesi bu desteklerden birisidir. Bu risalenin “hükûmet” kısmında Mehmet İzzettin Efendi, hükûmet şekilleri üzerinde durup ve en iyi hükûmet şeklinin “hükûmet-i meşruta”

olduğunu belirttikten sonra, ayet, hadis ve tarihî olaylar eşliğinde meşrutiyetin İslam'a da uygun bir hükûmet şekli olduğu neticesine varmıştır. Meşrutiyete meşruiyet kazandırılmaya çalışılan bu risalede, "Meşveret yüzünden kimse helak olmamıştır.", "Akıllı âdemin irşad ve işaretini taleb ediniz ki, irşad olunacaksınız; zinhar onun re'y ü işaretine muhâlefet etmeyiniz.", "Bildiği bir meseleyi icabında söylemekten istinkâf ve ketm ü sükkât eyleyen, ye'v-m-i kıyamette ateş licâmıyla ilcâm olunacaktır", "İrade eylediği şey hakkında bir mer'-i Müslim ile müşâvere eden kimse, tevfi-k-i ilahîye mazhar olur da, murad ve maksuduna ümidinin fevkinde olarak nail olur.", "Her sanatta onun en iyi ehlinden istiane ediniz." gibi hadisler referans alınmıştır.¹⁰¹

Meşrutiyete meşruiyet kazandırma noktasında İstanbul dışından gelen bir diğer destek de Nakşî şeyhi olarak da bilinen, Hürriyet ve İtilaf Fırkası yöneticisi Konyalı Mehmet Zeynelabidin tarafından kaleme alınan *İslâmiyet ve Meşrûtiyet* (Matbaa-yı Âmire, 1912) isimli risaledir. Bu risalede, meşrutiyet yönetiminin "Şer'i Şerife" uygun olup olmadığı meselesi ele alınmakta ve risalenin hemen girişinde, meşrutiyet halka anlatılırken İslam'a uygun olduğunun bildirilmesine dikkat çekilmektedir.¹⁰² Ayrıca müellif bu risalesinde, "Boynunda biatı olmayan, yani bir halifeye söz vermeyen kimse, cahiliyyet ölümüyle ölü.",¹⁰³ "Sizden biriniz, sultanın hükmi yürümeyen bir memlekete varırsa, herhâlde orada oturması"¹⁰⁴ "emir ve nehiyde Allah'a itaat etmeyen kimseye itaat caiz değildir.",¹⁰⁵ "Muharebenin en faziletlisi, zalim padişahın yanındaki doğru sözdür.",¹⁰⁶ "İş, ehli ve erbâbindan başkasına verildi mi, kıyameti bekleyin.",¹⁰⁷ "Siz nasıl iseniz, üzerinizdeki memur ve amirler de öyledir."¹⁰⁸ gibi, meşrutiyeti temellendirmeye ilişkin hadislerle müracaat etmiştir.

II. 4. 1. Kanun-ı Esasi

II. Meşrutiyetin anayasası olan Kanun-ı Esasi ile, "anayasalı bir idare ile İslam'ın kâbil-i telif olup olmadığı, şeriatın buna cevaz verip veremeyeceği" tartışması da gündeme gelmiştir.¹⁰⁹ "Bu Kanun, ruh-u milletten münbais değildir. Ale'l-umya ve ale'l-acele bir tercemedir. Bunun birtakım fıkara ruhiyyat, içtimaiyyat ve maneviyat-ı Osmâniyeye münafidir. Şeriata münafi ahkâmı ihtiva eder."¹¹⁰ cümleleriyle özetlenebilecek anlayışların yanı sıra, meseleyi dinî referanslarla temellendirerek, Kanun-ı Esasi'nin şeriata uygun olduğunu ileri süren yaklaşımlar da mevcut olmuştur. Bu bağlamda, Kanun-ı Esasi'nin dine uygun olduğunu ortaya koymak için Nakşî tarikatına mensup Ömer Ziyâeddin Efendi, *Mir'ât-ı Kanun-ı Esasi* adlı bir risale¹¹¹ yazmıştır. Bu risalede, Kanun-ı Esasi'nin maddeleri Kur'an ve hadis gibi dine ilişkin birtakım öğelerle desteklenerek meşrulaştırılmaya çalışılmıştır.

Kanun-ı Esasi'yi meşrulaştırma çabaları sadece Ömer Ziyâeddin Dağıstânî ile sınırlı kalmamış, bu amaca yönelik olarak Dergüzînîzâde Hasan Rıza b. Mu-

ammed de *Şer-i Siyâsî Şerh-i Kanun-ı Esasi* adlı bir risale kaleme almıştır. Bu risalede, *Mir'ât'* ta olduğu kadar yoğun bir dinî unsur kullanımı mevcut olmamakla birlikte, Kanun-ı Esasi'nin meşrûlaştırılması yönünde yer yer ayet, hadis ve dine ilişkin diğer kaynaklardan da faydalanılmıştır.¹¹²

II. 4. 2. İttihat ve Terakki Partisi

Meşrutiyetin meşru bir yönetim tarzı olduğunun halka anlatılması ve muhalif düşüncelerin etkisiz hâle getirilmesi için, başta İttihat ve Terakki Cemiyeti olmak üzere siyasi partiler programlarında, ders, konuşma veya kitap şeklinde vaaz, hutbe ve irşat faaliyetlerine yer vermişlerdir.¹¹³ Sergilemiş olduğu bu tavrından ötürü olsa gerek ki, İttihat ve Terakki Partisi de “dinî öğelerle meşrulaştırma” girişimlerinden nasibini almıştır. Örneğin;

Meşrutiyetin meşru bir yönetim tarzı olduğunun halka anlatılması ve muhalif düşüncelerin etkisiz hâle getirilmesi için, başta İttihat ve Terakki Cemiyeti olmak üzere siyasi partiler programlarında, ders, konuşma veya kitap şeklinde vaaz, hutbe ve irşat faaliyetlerine yer vermişlerdir.

Tasavvuf mecmuasında, “Ümmetinden bir topluluk Allah'ın emrini ikâme ettikçe muhalifler onlara zarar veremez.”¹¹⁴ ve “Kıyamet kopuncaya kadar ümmetinden hakka arka çıkan bir topluluk olacaktır.”¹¹⁵ hadislerinin İttihat ve Terakki Cemiyetini anlattığı şeklinde yorumlamalar yapılmıştır. Yine, “Yüce Allah her asrın başında bu ümmet için dinlerini teccid edecek birini gönderir.”¹¹⁶ hadisinin de “İrfân ve basiretle teemmül edilirse o cem'iyet-i mubârekenin mubeşşerât-ı âliyesinden olduğu görülür.” denilerek, İttihat ve Terakki Cemiyeti bu rivayete göre “müceddit” olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁷ 1314'te Mısır'da basılan *Ulemâ-yı Dîn-i İslâma Da'vet-i Şer'iyeye* adlı risalenin bilinmeyen yazarı da, İttihatçılar için dinî bir kavram olan *müceddit* kelimesini şöyle kullanmıştır: “İstilah-ı zaman üzere bunlara *Ahrar* ıtlak ediliyor. Lisan-ı şer'i Muhammedî ise bunları *Müceddidîn* unvan-ı güziniyle tebcil buyuruyor.”¹¹⁸

Bir başka yazıda, “*Hak Teâlâ Hazretleri bir milletin hayr u salahını irade buyurursa, umur-ı âmmesini ahyarına tevdi' eder.*” hadisi de İttihatçılar için kullanılmıştır: “Binâenaleyh, vekayi-i ahbaranın delalet-i sarıhasıyla İttihat ve Terakki Fırkasının ahyâr-ı ümmetten olduğu ve bugün mukadderat-ı milleyimiz min tarafı'llâhi Teala bu fırkanın yed-i emanetine mevdu' bulunduğu ayn-ı irfan ile mulahaza edilirse, millet-i muazzama-i Osmaniyenin hayr ve salâhına irade-i ilahîyenin taalluk ettiği anlaşılır.”¹¹⁹ Kelâmî Dergâhı şeyhi Esad Efendi de bu

hususla ilgili olarak şöyle demiştir: "...Cenâb-ı Hak ve Feyyâz-ı Mutlak hazretlerine hezaran hamd u senâlar olsun ki, 'cennet kılıçların gölgesi altındadır.'¹²⁰ hadis-i şerifine mâ-sadak olan ahraran-ı ümmet ve taraftaran-ı hürriyetin asar-ı besalet ve hamiyetlerini vesile ederek tebea-yı sadıka-yı Osmaniye ve millet-i muazzama-yı İslamiyeyi ilan-ı adalet ve i'la-yı liva-yı hürriyetle makrun-i ihsan ve medyun-ı vecibe-i şükran eyledi."¹²¹

"Hürriyet, müsavat, adalet, uhuvvet, meşrutiyet hissiyat-ı necibesi bize Avrupalılardan mı gelmiş zannedersin? Bunlar, Kur'an ile Allah tarafından gelmiş,

Bu dinî öğelerle, öncelikle iktidar sahiplerine sonsuz bir saygıda bulunma düşüncesi benimsetilerek, kurulu sistemin hiçbir şekilde bozulmaması hedeflenmektedir

Muhammed de tebliğ etmiştir"¹²² ve *Hikmet-i Siyâsiyye* (İstanbul, 1328/1912) kitabının yazarı el-Hâc Ahmed Hamdi'nin, "Avrupalıların kendi icatları olduğunu sandıkları meşrutiyet rejimi, gerçekte şariatın ta kendisidir."¹²³ ifadeleri, II. Meşrutiyet Dönemine damgasını vuran "varlığını dinin desteğinde bulan" dinsel meşrulaştırma yapma girişimlerinin ulaştığı noktayı göstermesi açısından oldukça anlamlıdır.

Sonuç

Bu dinî öğelerle, öncelikle iktidar sahiplerine sonsuz bir saygıda bulunma düşüncesi benimsetilerek, kurulu sistemin hiçbir şekilde bozulmaması hedeflenmektedir. İktidar görevini yapacak ve halk da ona itaat edecektir; hatta, iktidar görevini yapmasa bile halk yine de itaat etmek zorundadır. Özveri ve itaat sadece halktan beklenmiştir. Bu da yöneticilere itaat etmenin, siyasi bir zorunluluktan öte, dinî unsurların yönlendiriciliği doğrultusunda *ilahî bir emir olarak telakki edilmesinin* bir sonucudur. Kısacası; insanlar, iradeleri kontrol altında tutabilmenin aracı olarak görmüş oldukları dinî unsurlar vasıtasıyla itaat etmeye ve emirleri yerine getirmeye teşvik edilmişlerdir. Bu durumu, *otoritenin içselleştirilmesi* şeklinde de ifade edebiliriz.

O hâlde; dinî öge ya da ifadelerin toplumsal tasavvur biçimlerindeki yeri (varlık-bilgi-değer üçgeninde) düşünülürse, bunların sosyal/toplumsal değişimler sürecinde politik dilin bir aracı olarak okunması gayet doğaldır. Toplumsal talepleri din yoluyla aşma eğilimi bir yere kadar tabii görülebilir. Ancak, din metinlerini dil, tarih ve amacından kopararak ve iktidar odaklarına yaslanarak yeni durumu meşrulaştırma girişimini veya güce yaslanarak dini kullanmayı, "dünyayı din yoluyla talep etmenin" bir türü olarak görmek gerekir.

Bütün bu anlatılanlardan sonra genel bir değerlendirme yapılacak olursa; gerek iktidara ilişkin tanımlamalarda gerek iktidar sahiplerine itaatta, gerekse iktidara bağlılığın göstergelerinden olan birlik ve beraberliğin sağlanmasında, “hem ölçüsüz hem de ifadenin ait olduğu bağlamı terk ederek anlam veren ve yorumlayan”¹²⁴ bir anlayışın dikkat çekici en önemli özelliği, dinî öğelerin bağlamlarını göz önünde bulundurmaksızın ortama uygun anlamlandırma yapmış olmasıdır. Bu şekilde bağlam dışı yorumlamalara başvurulmasının ise tek bir etkin sebebi olabilir: O da *politik inşayı meşrulaştırmak*. Bu çerçevede bakıldığında; *dinî öğelerin ideolojik okunmasıyla* yapılmak istenen, siyasi yapının geçerliliğini meşrulaştırma girişimidir. Vülgarize edilmiş bir ifadeyle; dinî öğeler, mevcut sosyal yapı ve düzenin sürekliliğini sağlamak ve bunu insanlara benimsetebilmek için -deyim yerindeyse- kılıktan kılığa sokulmuşlardır. Dolayısıyla böyle bir çaba ile de, otoriteye kati bir şekilde itaat edilmesini sağlayıp birlik ve beraberliğin muhafazası suretiyle sosyal düzenin korunması uğruna, insanların düşünsel hareket alanları daraltılmaya çalışılmıştır. Bütün bu meşruiyet çabalarıyla ulaşılmaya çalışılan temel hedef de *iktidarın varlığının, egemenliğinin, güvenliğinin ve sürekliliğinin teminat altına alınmasıdır*.

Sonuç olarak; politik inşayı meşrulaştırma sürecini hızlandırmak için başvuru kaynağı olarak müracaat edilen dinî unsurlar ve bunların “ideolojik okuma” anlamındaki yorumları; iradeleri kontrol altında tutabilmenin aracı olarak görülmüş; insanlar bunlar aracılığıyla itaat etmeye ve emirleri yerine getirmeye teşvik edilmiş; kazanılması gerekenler bunlar vesilesiyle kazanılmış; dışlanması gerekenler de yine bunların vesilesiyle dışlanmış ve belki de en önemli sonuçlarından birisi, bir yandan Türk modernleşmesi sürecinde sosyal yapıyı yeniden biçimlendirme yolunda yararlılık ve kolaylaştırıcılık yönünde en önemli malzemeyi teşkil ederken, bir yandan da toplumsal organizasyon karşısındaki aşırılıkları törpüleyebilmiş olmalarıdır. ■

¹Bu makale, *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din* (Sarkaç Yayınları, Ankara, 2010) isimli kitabımızdan özetlenerek hazırlanmıştır.

²Fındıkoğlu, Ziyaâeddin Fahri (2003), “Tanzimat’ta İçtimâî Hayat”, *Tanzimat I*, İstanbul, 1999, s. 657. Burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta da şudur: “Meşrûiyet kazandırmadaki zorluk, ıslahat hareketlerinin hemen her büyük aşamasının (Tanzimat ve Islahat Fermanlarının, I ve II. Meşrûiyetin ilanı vb.) fiilen gündeme gelen veya kapıyı çalan güçlü bir dış müdahalenin arkasından gelmiş olmasındadır.” bk. İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul, , s. 60.

³Macit, Nadim (2000), *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Ankara, s. 28.

⁴Hanioğlu, M. Şükrü (1992), “Batılılaşma” mad., *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)*, İstanbul, V, 150.

⁵Kara, İsmail (1994), *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul, s. 37.

⁶Okumuş, Ejder (2005), *Dinin Meşrûlaştırma Gücü*, İstanbul, s. 12-13.

⁷Aybakan, Bilal – Dönmez, İbrahim Kâfi (200, “Meşrû” mad., *TDVİA*, Ankara, XXIX, 378.

- ⁸Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İstanbul, 1993, s. 61.
- ⁹Yurtseven, Yılmaz (2006), *Osmanlı Devleti'nde Siyasal İktidarın Meşrûluk Temelleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 24-25.
- ¹⁰Okumuş, *Dinin Meşrûlaştırma Gücü*, s. 26. Krş. Aybakan, "Meşrû", XXIX, 379; Halis Çetin, *Modernleşme ve Türkiye'de Modernleştirme Krizleri*, Ankara, 2003, s. 65, 115-116; Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul, 1998, s. 133-134.
- ¹¹Çetin, *Modernleşme*, s. 10. Krş. Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul, 1995, s. 124.
- ¹²Akyüz, Vecdi hzl. *Osmanlı'da Din-Devlet İlişkileri*, İstanbul, 1999, s. 131 (Huricihan İslamoğlu İnan, "Bıradara Yaşama", *Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*, Helsinki Yurttaşlar Derneği, İstanbul, Mayıs, 1994, s. 7-25'ten naklen).
- ¹³Kapani, Münci *Politika Bilimine Giriş*, Ankara, 1989, s. 85; Ahmet Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, Ankara, 1990, s. 68.
- krş. Çetin, *Modernleşme*, s. 65,67, 117, 170.
- ¹⁴Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 128. krş. Duverger, *age.*, s. 132; Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Mutalip Özcan, İstanbul, 1996, s. 222.
- ¹⁵Macit, *Din-Siyaset İlişkisi*, s. 37.
- ¹⁶Eagleton, *İdeoloji*, s. 89. krş. Levent Gönenç, "Meşrûiyet Kavramı ve Anayasaların Meşrûiyeti Problemi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Ankara, 2001, C. 50, Sayı: 1, s. 133.
- ¹⁷Macit, Nadim (2000), *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Samsun, s. 197.
- ¹⁸Yurtseven, *Osmanlı Devleti'nde Siyasal İktidarın Meşrûluk Temelleri*, s. 50.
- ¹⁹bk. Gönenç, "Meşrûiyet Kavramı", s. 131, 133.
- ²⁰Şerif Mardin, *İdeoloji*, İstanbul, 1995, s. 114.
- ²¹Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 132.
- ²²Geleneksel düşüncede, özellikle teolojik dilde "devlet" kavramı kullanılmamaktadır. Bunun yerine "otorite", "iktidar" kelimeleri kullanılmakta, bütün tartışma bu kavram etrafında dönmektedir. Fakat geleneksel düşüncede kullanılan "otorite", "iktidar" kavramları, belli bir sistem ve yönetimi içeren tüm yapı için kullanılmaktadır. bk. Macit, *Din-Siyaset İlişkisi*, s. 104 (dn. *). Bazı sosyologlar da "otorite" terimini, onunla aynı anlama gelen "iktidar" terimine tercih etmektedirler. Oysa iktidar terimi, politikologların yerleşik sözlüğüne çok daha uygundur. Biz otorite terimini, çoğul halde ve iktidarı ellerinde bulunduran kişileri anlatmak üzere kullanacağız. bk. Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, s. 129 (dn. 1), 131.
- ²³bk. Davut Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devleti'nde Siyaset ve Din*, İstanbul, 1992, s. 36-43. krş. Davut Dursun, *Din Bürokrasisi: Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, İstanbul, 1992, s. 25-32; Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, İstanbul, 1981, s. 16.
- ²⁴Okumuş, *Dinin Meşrûlaştırma Gücü*, s. 48.
- ²⁵Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 69-70, 141.
- ²⁶krş. M. Hayri Kırbaçoğlu, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", *İslâmiyât*, C. 3, Sayı: 3, Ankara, 2000, s. 123.
- ²⁷Çetin, *Modernleşme*, s. 117.
- ²⁸Macit, *Din-Siyaset İlişkisi*, s. 117. Freud da *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde, dinin toplumsal yönden zorunlu bir mit, siyasî rahatsızlıkları kontrol altında tutmanın vazgeçilmez aracı olma olasılığı üzerinde durur. bk. Eagleton, *İdeoloji*, s. 249.
- ²⁹Dursun, *Osmanlı Devleti'nde Siyaset ve Din*, s. 47. krş. Dursun, *Din Bürokrasisi*, s. 31.
- ³⁰Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel, İstanbul, 1999, s. 69.

- ³¹Rıfa'at Ali Abou el-Haj, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel-Canay Şahin, Ankara, 2000, s. 81.
- ³²Barbier, *Din ve Siyaset*, s. 118, 120-121. krş. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 141.
- ³³Köktaş, M. Emin (1997), *Din ve Siyaset: Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Ankara, s. 14-15.
- ³⁴Barbier, *Din ve Siyaset*, s. 300-301.
- ³⁵bk. Okumuş, *Dinin Meşrûlaştırma Gücü*, s. 169.
- ³⁶Okumuş, Ejder (2003), *Meşrûiyet Ekseninde Din ve Devlet*, İstanbul, s. 111. krş. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 196.
- ³⁷Köktaş, *Din ve Siyaset*, s. 7.
- ³⁸Yurtseven, *Osmanlı Devleti'nde Siyasal İktidarın Meşrûluk Temelleri*, s. 148-149.
- ³⁹Tunaya, Tarık Zafer (1996), *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul, s. 7-8.
- ⁴⁰Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk. Muhammed Fehmî Muhammed, Beyrut, 1992, I, 119.
- ⁴¹Macit, *Eylem Değişim İlişkisi*, s. 218.
- ⁴²Macit, *Din-Siyaset İlişkisi*, s. 11.
- ⁴³bk. Yâsincizâde Abdulvehhâb Efendi, *Hulâsatu'l-Burhân fi İtâati's-Sultân*, İstanbul, 1247, s. 13-14, 28-29.
- ⁴⁴bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992, 96.el-İ'tisâm, 10 (VIII, 149); Ebu'l-Huseyin Muslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul, 1992, 33.el-İmâre, 170-171 (II, 1523); Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sunen*, İstanbul, 1992, 31.el-Fiten, 51 (IV, 504-505).
- ⁴⁵bk. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Musned*, İstanbul, 1992, IV, 335; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr*, Beyrut, 1991, II, 81, Nu., 1760.
- ⁴⁶Yâsincizâde, *Hulâsatu'l-Burhân*, s. 13, 28.
- ⁴⁷bk. Ömer Ziyâeddîn Dağıştânî, *Mir'ât-ı Kânûn-i Esâsî*, İstanbul, 1324, s. 4-5; Ömer Ziyâeddîn Dağıştânî, *Hadîs-i Erbaîn fi Hukûk-i's-Selâtin*, İstanbul, 1326, s. 27.
- ⁴⁸bk. el-Hâkim Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbûrî, *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn*, tahk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut, 1990, III, 373-374, Nu., 5427; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ev Medînetu's-Selâm*, Beyrut, t.y, II, 150, Nu., 569; Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî, *Kitâbu Firdevsi'l-Ahbâr*, tahk. Muhammed Mu'tasım el-Bağdâdî, Beyrut, 1987, I, 307.
- ⁴⁹Ömer Ziyâeddîn, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 6, hadis Nu., 1.
- ⁵⁰bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, III, 22, 55; et-Tirmizî, 13.el-Ahkâm, 4 (III, 617).
- ⁵¹Ömer Ziyâeddîn, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 8, hadis Nu., 4.
- ⁵²bk. Celâleddin es-Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, İstanbul, 1286, II, 40; Alâuddin Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl fi Süneni'l-Ekvâl ve'l-Ef'âl*, Beyrut, 1993, VI, 6, Nu., 14589.
- ⁵³Ömer Ziyâeddîn, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 9, hadis no: 5, 6.
- ⁵⁴bk. Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk li İbni Asâkir*, tahk. Sekinetu'ş-Şihâbî, Dimaşk, 1990, XIII, 266.
- ⁵⁵Ömer Ziyâeddîn, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 23, hadis Nu., 31.
- ⁵⁶Ömer Ziyâeddîn, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 26, hadis Nu., 40.
- ⁵⁷bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, haz. Saïd Lehâm, Beyrut, 1989, VI, 536; XII, 220; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II, 443-444.
- ⁵⁸bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I, 4; Ebû Dâvud es-Sicistânî, *es-Sunen*, İstanbul, 1992, 19.el-Harâc, 19 (III, 379).
- ⁵⁹Ömer Ziyâeddîn, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 21-22, hadis Nu., 27.
- ⁶⁰bk. Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, III, 75, Nu., 5564.
- ⁶¹Ömer Ziyâeddîn, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 22-23, hadis Nu., 29.
- ⁶²*Volkan Gazetesi (1908-1909)*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, 1992, Nu., 61, s. 292.

⁶³bk. ed-Deylemî, *el-Firdevs*, I, 153.

⁶⁴Ömer Ziyâeddîn, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 10, hadis Nu.: 7.

⁶⁵Zaman zaman çeşitli devlet büyüklerinin padişahlara doğru yolu göstermek için çaba sarf ettikleri bilinmektedir. Padişahlar özellikle reâyâyâ adil davranmaları hususunda uyarılmışlar ve “padişahların en büyük serveti, reâyânın hayır dualarıdır” sözü onlara sıkça hatırlatılmıştır. bk. Aybars Pamir, “Osmanlı Egemenlik Anlayışında Sened-i İttifak’ın Yeri”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Ankara, 2004, C. 53, Sayı: 2, s. 68-69. Buna paralel olarak, ilim sahibi kişilerin devlet yöneticilerini iyiliğe çağırarak ve kötülüklerden sakındırmak amacıyla onların huzuruna çıkabileceği de belirtilmiştir. bk. Kâdî İyâz b. Mûsa, *Tertîbu ’l-Medârik ve Takrîbu ’l-Mesâlik li Ma ’rifeti A ’lâmi Mezhebi Mâlik*, tahk. Ahmed Bekir Mahmûd, Beyrut, t.y., I, 207-208.

⁶⁶Yâsincizâde, *Hulâsatu ’l-Burhân*, s. 12, 26-27.

⁶⁷Yâsincizâde, *Hulâsatu ’l-Burhân*, s. 14-15, 29-31.

⁶⁸Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, s. 40-42.

⁶⁹Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, tahk. Habîburrahmân el-A’zamî, Beyrut, 1983, XI, 319; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II, 5, 54, 111, 121; el-Buhârî, 11.el-Cum’a, 11 (I, 215); 23.el-Cenâiz, 33 (II, 79); 43.el-İstikrâz, 20 (III, 88); 49.el-İtk, 17, 19 (III, 125); Muslim, 33.el-İmâre, 20 (II, 1459); Ebû Dâvud, 19.el-Harâc, 1 (III, 342-343); et-Tirmizî, 21.el-Cihâd, 27 (IV, 208); Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Neseî, *es-Sunenu ’l-Kubrâ*, tahk. Abdülğaffâr Suleymân el-Bundârî, Beyrut, 1991, V, 276, 374.

⁷⁰Abdurrazzâk, *el-Musannef*, II, 383; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XII, 546; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I, 131, 409; V, 66.

⁷¹İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XII, 542; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I, 82, 94, 124; el-Buhârî, 93.el-Ahkâm, 4 (VIII, 106); 95.Ahbâru’l-Âhâd, 1 (VIII, 135); Muslim, 33.el-İmâre, 39, 40 (II, 1469); Ebû Dâvud, 15.el-Cihâd, 87 (III, 93); en-Neseî, 39.el-Bey’a, 34 (VII, 160); *es-Sunenu ’l-Kubrâ*, IV, 434; V, 221.

⁷²bk. Mehmed Sâhib, “Makâm-ı Celîl-i Meşîhat-ı İslâmiyeden bilumûm nâib ve müfîtilerle kâffe-i bilâd-ı İslâmiye ulemâ ve meşâyih-ı kirâmına hitâben tastîr ve irsâl kılınan beyannâmedir”, *Sirât-ı Müstakîm*, 13 Ağustos 1325, II/51, s. 385-386.

⁷³Milash İsmail Hakkı, *Hakikat-ı İslâm*, İstanbul, 1341-1343, s. 158-159.

⁷⁴Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I, 297, 310; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sunen*, İstanbul, 1992, 17.es-Siyer, 76 (II, 556); el-Buhârî, 92.el-Fiten, 2 (VIII, 87); 93.el-Ahkâm, 4 (VIII, 105); Muslim, 33.el-İmâre, 55-56 (II, 1477-1478).

⁷⁵et-Tirmizî, 31.el-Fiten, 7 (IV, 466).

⁷⁶Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, III, 49, 54; Muslim, 1. el-İmân, 78-79 (I, 69).

⁷⁷Milash, *Hakikat-ı İslâm*, s. 154-155.

⁷⁸İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIII, 355; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II, 323, 389, 485; Muslim, 53.ez-Zuhd, 1 (III, 2272); et-Tirmizî, 34.ez-Zuhd, 16 (IV, 562); İbn Mâce el-Kazvîni, *es-Sunen*, İstanbul, 1992, 37.ez-Zuhd, 3 (II, 1378).

⁷⁹Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, s. 198, dn. 117 (Bekir Sıdkı Efendi, *Mevze-i Tahrîriye Nev’inden Edille-i Mukniya’ı Diniyeden Bir Nebze*, İstanbul, 1326, s. 25-26’dan naklen).

⁸⁰Çelik, Ali (1996), *Hz. Peygamber’in Hadislerinde Fitne (Sebepleri, Özellikleri, Çareleri)*, İzmir, s. 89.

⁸¹İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XI, 22; XIII, 252; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, IV, 405, 409; el-Buhârî, 8.es-Salât, 88 (I, 123); 78.el-Edeb, 36 (VII, 80); Muslim, 45.el-Birr, 65 (III, 1999); et-Tirmizî, 25.el-Birr, 18 (IV, 325); en-Neseî, 23.ez-Zekât, 67 (V, 79); *es-Sunenu ’l-Kubrâ*, II, 41.

⁸²*Volkan*, nr. 87, s. 423: “*Umme’ti ke ’l-bunyâni yeşuddu ba ’duhu ba ’dan*” hadîs-i şerîfinin muktezây-ı âlisince rûy-i zemînde bulunan hükûmât-ı İslâmiyye dahî hilâfet-i mukaddese-i Osmâniyyeye irtibât ve evâmîr-i şerîfesine inkiyâd ederek kâffe-i ehl-i İslâm yekvucûd olmuşlardır; bu ittihâd ve

irtibâttan hurûc eden bir kimse Cenâb-ı Zu'l-Celâl hazretlerinin seyf-i adâletine ve kahr u gazabına mazhar olacağı şübhesizdir. Çünkü siyâset-i mühimme nokta-i câmiâsından ittihâd ve ittifâk etmek, “ve lâ tenâzeû” medlûl-i şerîfince ahkâm-ı Kur’âniyyeden ma’dûddur”.

⁸³et-Tirmizî, 31.el-Fiten, 7 (IV, 466); en-Neseî, 37.Tahrîm, 6 (VII, 92).

⁸⁴Suleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*; Musul, 1983, XX, 228.

⁸⁵Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, tahk. Abdulvehhâb Abdullatîf, Beyrut, ty., s. 90 (eş-Şeybânî rivâyeti); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I, 379.

⁸⁶*Volkan*, Nu., 19, s. 81.

⁸⁷Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, IV, 261, 341; V, 23-24; Muslim, 33.el-İmâre, 59 (II, 1479); Ebû Dâvud, 39.es-Sunne, 26 (V, 120).

⁸⁸Yâsincizâde, *Hulâsatu'l-Burhân*, s. 10, 25, hadis Nu., 16.

⁸⁹bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I, 297, 310; ed-Dârimî, 17.es-Siyer, 76 (II, 556); el-Buhârî, 92.el-Fiten, 2 (VIII, 87); 93el-Ahkâm, 4 (VIII, 105); Muslim, 33.el-İmâre, 55-56 (II, 1477-1478).

⁹⁰Yâsincizâde, *Hulâsatu'l-Burhân*, s. 11, 25-26, hadis Nu.: 21; Ömer Ziyâeddin, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 17, hadis Nu.: 19.

⁹¹*Volkan*, Nu., 103, s. 501.

⁹²Ortaylı, İlber (1995), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, , s. 20.

⁹³Mümtazer, Türköne (1994), *Siyâsî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul, s. 78, 99, 102. Ayrıca bk. Recai Doğan, *İslamcılığın Eğitim ve Öğretim Görüşleri*, Ankara, 1999, s. 12.

⁹⁴Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 280.

⁹⁵Hanioglu, M. Şükrü *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, ty., s. 141.

⁹⁶Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul, 1997, s. 192-193.

⁹⁷Akgül, Mehmet (1999), *Türk Modernleşmesi ve Din*, Konya, s. 240.

⁹⁸Said Nursi, “Lemeân-i Hakikat”, *Volkan Gazetesi (1908-1909)*, hzl. M. Ertuğrul Düzdâğ, İstanbul, 1992, s. 504, Nu., 103.

⁹⁹Mustafa Nakî Efendi, *Kırk Hadis yâhud İmihâl-i Siyâsî ve İctimâî*, Selanik, 1327.

¹⁰⁰Mustafa Nakî, *Kırk Hadis*, s. 7.

¹⁰¹bk. Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, s. 265-289: “Taşrada Meşrûtiyet Ruhu: Akçaabat Müftüsü Mehmet İzzet Efendi ve ‘Mir’ât-ı Meşrûtiyet’ Risâlesi”.

¹⁰²bk. Mehmet Zeynelabidin, *İslâmiyet ve Meşrûtiyet*, Matbaây-ı Âmire, 1912, s. 1.

¹⁰³Muslim, 33.el-İmâre, 58 (II, 1478-1479).

¹⁰⁴es-Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, II, 40; Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, VI, 5, Nu., 14584.

¹⁰⁵Abdurrazzâk, *el-Musannef*, II, 383; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XII, 546; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I, 131, 409; V, 66.

¹⁰⁶Ebû Dâvud, 36.el-Melâhim, 17 (IV, 514); et-Tirmizî, 31.el-Fiten, 13 (IV, 471); İbn Mâce, 36.el-Fiten, 20 (II, 1329).

¹⁰⁷Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II, 361; el-Buhârî, 3.el-İlm, 2 (I, 21).

¹⁰⁸es-Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, II, 101; Ali el-Muttakî, *Kenz*, VI, 89, nr. 14972.

¹⁰⁹Mehmed S. Hatiboğlu, “Osmanlı Anayasasına İslâmî Destek Gayreti”, *İslâmiyât*, Ankara, 1999, C. 2, Sayı: 4, s. 7.

¹¹⁰“Kânûn-i Esâsî'nin Şeriata Mugâyereti”, *Sebîlu'r-Reşâd*, C. 15, Sayı: 377, s. 252.

¹¹¹Ömer Ziyâeddin, *Mir'ât-ı Kânûn-i Esâsî*, İstanbul, 1324.

¹¹²Dergüzinizâde Hasan Rıza b. Muhammed, *Şer-i Siyâsî Şerh-i Kânûn-i Esâsî*, İstanbul, ty.

¹¹³Kara, *İslamcılığın Siyasal Görüşleri*, s. 88-91.

¹¹⁴Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, IV, 101; el-Buhârî, 3.el-İlm, 13 (I, 26).

¹¹⁵el-Buhârî, 96.el-İ'tisâm, 10 (VIII, 149); Muslim, 33.el-İmâre, 170-171 (II, 1523); et-Tirmizî, 31.el-Fiten, 51 (IV, 504-505).

¹¹⁶bk. Ebû Dâvud, 36.el-Melâhim, 1 (IV, 480).

¹¹⁷“Hılfu'l-Fudûl ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin şeriat-ı garrâ-yı İslâmiyede mazhariyet-i mâ-neviyesi”, *Tasavvuf*, 29 Rebiu'l-evvel 1329/17 Mart 1327, Nu., 2, s. 4-5.

¹¹⁸Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, Ankara, 1991, II/4,s. 70, 75; İsmail Kara, “Ulemâ-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhâlefet Yapmak/Muhâlefete Katılmak”, *Divan*, İstanbul, 1998/1, Yıl: 3, Sayı: 4, s. 7, 9, 24. Krş. İsmail Kara, “Ulemâ-Siyaset İlişkilerine Dair Metinler II: Ey Ulemâ! Bizim Gibi Konuş”, *Dîvân*, İstanbul, 1999/2, Yıl: 4, Sayı: 7, s. 75-76.

¹¹⁹“Beşâyir-i mâneviye”, *Tasavvuf*, 27 Rebiu'l-âhir 1329/14 Nisan 1327, Nu., 6, s. 2.

¹²⁰Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 248; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XII, 368; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, IV, 353-354, 396, 411; el-Buhârî, 56.el-Cihâd, 22, 112 (III, 208; IV, 9); Muslim, 32.el-Cihâd, 20 (II, 1362-1363); 33,el-İmâre, 146 (II, 1511); Ebû Dâvud, 15.el-Cihâd, 89 (III, 95-96); et-Tirmizî, 20.Fedâilu'l-Cihâd, 23 (IV, 186).

¹²¹ Mehmed Esad, “Makale-i Mahsûsa”, *Beyânu'l-Hak*, 2 Muharrem 1326/12 Kânûn-i Sâni 1324, I/7, s. 371-372.

¹²²A. Hayri, “Hakikatten vaz geçemem”, *Beyânu'l-Hak*, 22 Muharrem 1329/10 Kânûni's-sâni 1326, IV/94, s. 1761.

¹²³ Berkes, Niyaz (2002), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, hzl. Ahmet Kuyaş, İstanbul, s. 432.

¹²⁴Macit, *Eylem Değişim İlişkisi*, s. 223.



HZ. MUHAMMED DÖNEMİNDE YÖNETİM OLGUSU

YRD. DOÇ. DR. ALİ DUMAN*

GİRİŞ

Bir fert olarak insan, diğer insanlarla birlikte, belli kural ve kaidelere bağlı olarak toplum içerisinde yaşama zorunluluğu olan bir varlıktır. Çünkü o, tek başına kendi kendine yetebilecek, bütün ihtiyaçlarını karşılayabilecek, kimseye muhtaç olmadan yaşayabilecek kudrete malik olmayan, aksine insan olarak belli bir değer ifade edebilmek için diğer insanlara muhtaç olan bir canlıdır. Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle "zayıf yaratılmış" olan insanın, yaratılışından kaynaklanan acziyetini ve zayıflıklarını gidermek, temel ihtiyaçlarını karşılayabilmek ve mükemmelliklere ulaşabilmek için toplum içerisinde, diğer insanlarla birlikte ve onlarla yardımlaşarak yaşamak zorundadır.

Toplum ve toplum hayatı ise düzen ister. Çünkü toplumu meydana getiren ve fert (birey) olarak değer kazanan insanlar, akıl, idrak, zekâ, kuv-

Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle "zayıf yaratılmış" olan insanın, yaratılışından kaynaklanan acziyetini ve zayıflıklarını gidermek, temel ihtiyaçlarını karşılayabilmek ve mükemmelliklere ulaşabilmek için toplum içerisinde, diğer insanlarla birlikte ve onlarla yardımlaşarak yaşamak zorundadır.

* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

vet, güç gibi yaratılışlarından kaynaklanan bazı özellikleriyle, birbirleriyle eşit değillerdir ve bu eşitsizlik toplum hayatının sürekliliğini engellemeye ve hatta onu yok etmeye müsait bir ortamın, anarşi ortamının doğmasına ve düzensizliğe zemin hazırlar. Bu düzensizlik gücünün zayıfı ezmesi, köleleştirilmesi, akıllının diğerlerine hükmetmesi, yaratılış itibarıyla eşit olan insanların birbirlerinin hak ve hürriyetlerini gasp etmesi anlamına gelebilir. Oysa bütün bunlar toplum hayatını zedeleyici, toplumun dağılıp yok olmasına neden olan durumlardır. Bu sebeple toplum düzensiz olmaz. Düzen ise en genel manasıyla devlet demektir.

Devlet, insanlık tarihinin en önemli kurumu olarak beşerî (insan, toplum, halk), tabii (coğrafi, ülke) ve hukukî (iktidar, hâkimiyet, otorite) olmak üzere başlıca üç unsurdan meydana gelir. Buna dördüncü olarak “*ayrım yapmadan herkese uygulanabilecek kanunlar*.”¹ da eklenebilir.

Devletin yönetimi altındaki insanların mutluluğunu sağlamak amacıyla kurulmuş olduğu şeklindeki görüşün doğruluğuna delalet eder.

Devletin, insanlar tarafından kurulmuş olan müesseselerin en önemlisi olduğu ve zorunluluğu hakkında hemen hemen bütün araştırmacılar ve siyaset bilimciler arasında ittifak vardır. Yani devlet, toplum hayatının devamı için varlığı zorunlu olan bir kurum olarak kabul edilmektedir. Devletin varlığının devamı da bu üç unsura bağlıdır, yani ülke, halk, iktidar. Nitekim devlet hakkında yapılmış bütün tanımlarda devlet, bu üç unsuru ile birlikte ele alınmıştır. Biz de devleti, belli bir coğrafyada (ülke) yaşayan insanları (halk) üstün otoritesiyle (iktidar) yönetmek için kurulan siyasi bir kuruluş şeklinde tanımlamayı tercih ediyoruz.

Bu tanımdan devletin görevinin *yönetim* olduğu ortaya çıkmaktadır. Yönetimden maksat ise, en genel manasıyla, devletin unsurlarından birini oluşturan halkın yani toplumun refah, huzur ve mutlu bir şekilde hayatını sürdürmesini sağlamaktır. Bu ise devletin yönetimi altındaki insanların mutluluğunu sağlamak amacıyla kurulmuş olduğu şeklindeki görüşün doğruluğuna delalet eder. Ayrıca bu tanım devletin iki önemli unsuru fert ve iktidar (otorite) arasındaki ilişkiyi de ortaya koyar.

Buna göre yönetim kavramını: “*belli bir toprak parçasında yaşayan bir toplumun rahat, huzur ve mutluluğunu gerçekleştirmek için elindeki hükmetme gücünü kullanan otorite ya da otoritelerin gerçekleştirdiği eyleme verilen isim*.” şeklinde tanımlamak mümkündür. Yani yönetim, devlet mekanizmasının temel işlevidir.

Devleti meydana getiren üç temel unsurdan ikisi, fert ve iktidar arasında cereyan eden yönetim işlevi, tarihin ortaya çıkardığı ilk devletten günümüze kadar hemen her türlü devlet organizasyonunda en önde gelen işlev olarak değerlendirilebilir. Bu sebeple yönetimde fert-iktidar ilişkileri büyük önem arz etmektedir.

Ferdin topluma olan zorunlu bağımlılığı ile fertlerin tabiatlarından kaynaklanan farklılıklar sebebiyle ortaya çıkan eşitsizlikler, toplumun belli kurallarla idare edilmesi zarureti ortaya çıkarmaktadır. Bu ise toplum hayatının sürdürülebilmesinin ancak toplum nizamının teminiyle mümkün olabileceğine işaret etmektedir. Toplum nizamının sağlanması zarureti iktidarı doğurmaktadır.² Şu hâlde fert ve iktidar, ikisi birbirinden ayrı olmayan bir elmanın iki yarısı gibi, devletin varlık sebepleridir.

Hz. Peygamber döneminde fert-iktidar ilişkilerinin konu edildiği bu araştırmada, ilk dönem İslam toplumunda yönetimin ne olduğu ve nasıl gerçekleştirildiği üzerinde durulacaktır. Durumun tespiti yönelik bir aydınlatma çabası olarak nitelenebilecek olan bu araştırmayla Hz. Peygamber döneminde iktidarın ne anlama geldiği ve ne şekilde gerçekleştiği gibi soruların yanında, bu iktidar karşısında ferdin konumunun ne olduğu da söz konusu edilecektir. Bu cümleden olarak araştırma iki aşamadan meydana gelmektedir; ilk aşamada Hz. Peygamber döneminde, iktidar ve fert kavramlarının durumunun tespitine çalışılacak ve ikinci aşamada da Hz. Peygamber dönemi uygulamalarından hareketle fert-iktidar ilişkileri ortaya konularak, yönetimin nasıl gerçekleştirildiği aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Fert ve iktidar,
ikisi birbirinden
ayrı olmayan
bir elmanın iki
yarısı gibi,
devletin varlık
sebepleridir.

1. Hz. Muhammed Döneminde İktidar ve Fert

Hz. Muhammed kendisine peygamberlik geldiği zaman, Mekke toplumunun bir üyesi olarak kendisine güvenilirliğin dışında bir imtiyaza sahip bulunmuyordu.³

O dönemin Mekke toplumu, inanç açısından kendilerini Allah'a yaklaştıracaklarına inandıkları taştan ve ağaçtan yapılmış birtakım putlara tapıyor, ekonomik açıdan da bu putları bir geçim vasıtası olarak kullanıyorlardı. Siyasal açıdan örgütleniş biçimi, oligarşi denilen bir seçkinler cumhuriyetine benzemektedir. Şehrin yönetiminde gerekli olan birtakım işlerin yerine getirilmesinde belli soyların söz sahibi olmasından da anlaşılacağı üzere yönetim ve otorite egemen güç-

lerin elindeydi. Böyle bir siyasal yapılanma sadece Mekke'ye mahsus da değildi. O dönemin Arabistan'ında yaşayan Arap topluluklarının tamamına yakınında kabile hiyerarşisi içinde yönetim gerçekleştirilmekteydi.⁴ Bu tür yönetimde ferдин değeri, ancak içinde bulunduğu topluluğun gücü nispetinde var olmakta ve şehrin yönetimini elinde bulundurmak açısından kabileler, maddi bakımdan güçlükleri oranında ve sayı açısından çokluklarıyla söz sahibi olabilmekteydiler.

Böyle bir ortamda insanları Allah'a inanmaya davet etmekle görevlendirilmiş olan Hz. Muhammed, Allah'tan kendisine gelen ilahî hakikati bildirmek görevini yüklenmiştir.⁵

Hız. Peygamber'in ilk iş olarak kendi kabile mensupları ve yakın akrabalarını uymayı seçmesi yanlış anlaşılmalıdır. Zira içinde bulunduğu toplumun yapısı, kabilelerin, yanlış üzerinde de olsa, kendi kabile mensuplarının tarafını tutmalarına müsaitti ve inanmasalar bile Hz. Peygamber'i diğer kabilelere karşı koruma altına olacak olan, öncelikle kendi akrabalarıydı. Nitekim Şuara suresinde yer alan *"Yakın akrabalarını uyar. Müminlerden sana uyanlara kanadını indir (merhametli ol). Şayet sana karşı gelirlirse de ki: Ben sizin yaptıklarınızdan muhakkak ki uzağım. Sen o mutlak galip ve engin merhamet sahibine güvenip dayan."*⁶ emriyle Hz. Muhammed durumu öncelikle kendi akrabalarıyla paylaşmıştır.

Kendi kabilesi ve akrabalarının peşinden bütün Mekkelilere hitap etmekle emrolunan Peygamber, bu ilk dönemlerde insanları yalnızca bir ve tek olan Allah'a inanmaya davet etmeye girişti.⁷ Ancak onun bu girişimi Mekke müstekbirleri ile arasının açılmasına yol açtı. Çünkü onun hedef aldığı bir ve tek olan Allah'a inanma yolu, bir anlamda Mekkelilerin hem dinleri hem de kazanç kaynaklarının ortadan kaldırılmasını gerektirmekteydi. Bu ise bütün Mekkelileri ekonomik açıdan sıkıntıya sokmaktan başka, kendisinin belirleyeceği sınırların dışına çıkmamak konusunda mahkûm etmek anlamına gelmekteydi.

Bu yüzden Mekke ileri gelenleri doğrudan Peygamber'e düşman olan tarafta yer aldı. Öte yandan çoğunluğu gençler ve güçsüzlerden (mustaz'af) oluşan küçük bir azınlık ona iman etmişti. Hz. Muhammed'in Mekke'de başlayan peygamberlik mücadelesi, on üç yıl kadar devam etti. Bu süreçte Hz. Peygamber kendisine inananlardan meydana gelen bu küçük topluluğu öncelikle kan bağından daha güçlü olan iman bağıyla bir arada tuttu. Bu bağ sayesinde kendisine inanan zayıf ve güçsüzlerden oluşan topluluk, maruz kaldıkları bütün ağır şartlara rağmen peygamberi terk etmeye yanaşmadılar.

Böyle bir ortamda insanları Allah'a inanmaya davet etmekle görevlendirilmiş olan Hz. Muhammed, Allah'tan kendisine gelen ilahî hakikati bildirmek görevini yüklenmiştir.

Mekkelilerin ağır zulmü altında onları korumaya çalışan ve aslında kabile geleneği gereği kendi hayatının idamesi büyük oranda kabilesine bağlı olan Hz. Muhammed, Mekke’de federal biçimde bir yapılanmayı tercih etti. Bu yapılanma içinde Mekke’ye karşı direniş, Mekkelilerin Müslümanlara zulmünün artması neticesinde, zayıf Müslümanların Habeşistan’a hicret etmeleri neticesini zorunlu kılınca; O, küçük bir azınlıkla birlikte Mekke’de iyice yalnız kaldı. Mekke müşriklerine karşı en büyük destekçisi olan amcası Ebu Talib’in ölümünün ardından,

Hz. Muhammed’in tebliğ görevini tam olarak yerine getirebilmek için kendisine inananlardan meydana gelen bir topluluğun bulunmasının yeterli olmadığı, bunların yanında inananlara ait ve onların sözünün geçtiği hür bir toprak parçasının bulunması gerektiği fikrine sahip olduğu söylenebilir.

Mekke’de can güvenliğinin bulunmaması ve temel görevi olan tebliğin amacına ulaşma imkânının kalmaması üzerine, Mekke’yi terk etme kararını aldı. Bu sebeple çevre kabilelere yaptığı ziyaretler sonuç vermeyince, bulunduğu hâl üzere görevine devam etti. Bir müddet sonra, bir hac mevsiminde Yesrib’den gelen birkaç kişiyi kendisine inandırmaya muvaffak olması, tebliğinin gerçekleşmesinde yeni bir dönemin başlangıcının da habercisi oluyordu.

Mekke’de tebliğ görevini sürdürdüğü yıllar içinde o iki şeyi fark etmişti. Birincisi güç (iktidar) sahibi olmanın zorunluluğu ve ikincisi de kendisine inananların dinlerini rahat ve huzur içinde yaşayabilmeleri imkânını sağlayacak olan özgür bir ülkenin gerekliliği. Nitekim onun Mekke dışında bir yer aramaya çalışması da, onun bu tespitlerinin bir neticesi olarak değerlendirilmelidir. Şu hâlde Hz. Muhammed’in tebliğ görevini tam olarak yerine getirebilmek için kendisine inananlardan meydana gelen bir topluluğun bulunmasının yeterli olmadığı, bunların yanında inananlara ait ve onların sözünün geçtiği hür bir toprak parçasının bulunması gerektiği fikrine sahip olduğu söylenebilir.

tiği fikrine sahip olduğu söylenebilir.

Peygamber’in bir araya getirme gayretinde olduğu bu unsurlara dikkat edilecek olursa modern devletin temel unsurları olduğu gözden kaçmamaktadır. İnananlardan oluşan topluluk modern devletin fert (halk) unsuru, bağımsız bir toprak parçası ülke ve halkın idaresini gerçekleştirmek için gerekli olan güç, iktidar unsurunu karşılamaktadır.

On üç yıllık Mekke mücadelesi sonunda Peygamber’in Yesrib’e hicret etmek zorunda kalışı, başlangıçta Mekkeliler için bir zafer olarak değerlendirilmiş olsa bile, aslında onun başlangıcını teşkil etmekteydi. Zira Yesrib’e hicret eden Pey-

gamber burada rahatlıkla tebliğ görevini yerine getirme imkânına kavuştuğu gibi kendisine inananlardan oluşan toplumu örgütleme, yani devletleşme imkânını da elde etmiş bulunmaktaydı. Bu ise oligarşik bir yönetim biçimine sahip Mekte'ye yabancı yeni bir yönetim biçiminin ortaya çıkmasını sağladığı gibi, Mekte'nin, Peygamber'in dehası karşısında ya inanmak ya da yok olmaktan başka seçenekleri kalmayacağını göstergesi olarak kabul edilebilir.

Medine'ye hicretten sonra, Allah'ın kitabı ve Peygamber'in onu yorumlamasıyla yeni bir toplum oluştuğu görülmektedir. Bu toplum, geçmişten gelen bilgi ve kültür birikimlerinin yanında, inanç düzleminde bir araya gelmiş bir toplum olarak tanımlanabilir. Ancak Medine halkının tamamı müminler müteşekkil de değildir. Müminlerin yanında, sayıları azımsanamayacak miktarda Yahudiler de Medine'de yaşamaktadır.

Medine'de siyasal açıdan örgütlenme gerçekleşince, yani iktidar ve ferдин konumu belirlenince bu yapılanmanın gereği olarak kurumsallaşma başlamıştır.

Merkezinde Peygamber'in bulunduğu bu toplumun, hicretten hemen sonra sosyal ve siyasal bir örgütlenme içine girdiği görülmektedir. Her ne kadar Hz. Muhammed siyasal bir lider olarak ortaya çıkmış olmasa bile, onun tebliğ ettiği esaslar Mekkeliler tarafından siyasal açıdan da yorumlanmış ve hatta bu sebeple, davasından vazgeçmesi hususunda Mekke iktidarı teklif edilmiş olduğu hatırlanacak olursa⁸, Mekkelilerce onun çıkışı siyasal olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla onun Mekte'den Medine'ye hicreti olayını da siyasal bir hareket olarak değerlendirmiş oldukları görülür.

Durumun farkında olan Hz. Peygamber derhâl düzenli bir şehir sistemi oluşturma çabalarına girişmiş, Medine'nin kozmopolit yapısını da dikkate alarak örgütlenmeye başlamıştır. Bu örgütlenmeyi de Yesrib'de *mutlak iktidarı* elde ederek başlatmış, Yesrib'in yerlileri olan ensar, bunların dışındaki Yahudiler ve Mekke'den hicret eden muhacirler arasında her bir topluluğun hak ve hukukunu düzenlemeyi amaç edinen bir genelgeyle (Medine Sözleşmesi) konumunu belirlemiştir.⁹ Nitekim sonradan meydana gelecek gelişmeler onun bu uygulamasının Medine'deki İslam toplumu açısından olduğu kadar Yahudiler açısından da en sağlıklı biçim olduğunu ortaya koymuştur. Ancak ne yazık ki Yahudiler Peygamber'i ve Müslümanları suiistimal etmek yolunu seçtikleri için bu yapı içinde barınamamış ve dışlanmışlardır.

Medine'de siyasal açıdan örgütlenme gerçekleşince, yani iktidar ve ferдин konumu belirlenince bu yapılanmanın gereği olarak kurumsallaşma başlamıştır.

Bu süreçte Hz. Peygamber, içinde bulunduğu toplumun lideri olarak gerekli bütün kurumsal faaliyetlerde başrolü oynamıştır. Yani hem yasama (teşri) hem yürütme (icra) ve hem de yargı (kaza) fonksiyonlarını bir arada gerçekleştirmiştir. Zaten bundan başka bir biçimin olamayacağı da söylenebilir. Çünkü o, Allah'tan aldığı insanlara tebliğ etmenin yanında bunların ilk uygulayıcısı da olmaktadır. Bu ise doğal olarak onun bütün faaliyetlerin merkezinde olması sonucuna yol açmıştır.

Peygamber'in şahsında bu faaliyetlerin toplanmış olması, İslam'da yönetim biçiminin *teokrasi* olduğu yolunda birtakım iddiaların ileri sürülmesine yol açmaktadır. Hâlbuki Hz. Peygamber'in bu fonksiyonları şahsında toplamış olması sadece zamanın ve şartların gereğidir. Nitekim o yönetimi, teokraside olduğu gibi, Allah adına gerçekleştiriyor da değildir. Eğer Peygamber'in, peygamberlik iddiasıyla ortaya çıktığı dönem gözden geçirilirse onun siyasal iktidarı elde etmek isteyen bir tarzda ortaya çıkmadığı kesin olarak görülecektir. Şayet böyle bir amacı bulunsaydı, onun Mekke dışına çıkmasına da gerek olmazdı. Zira Mekkeliler kendisine gelerek davasından vazgeçmesi karşılığında siyasal iktidarı sunmuşlardır. Hâlbuki Peygamber bu teklife ret cevabı vermekle kalmayıp, Mekkelilerle arasının iyice açılmasına yol açan meşhur cevabıyla onları tamamen karşısına almıştır.

Medine ise yeni toplumun ülkesi olmanın yanında, kendi idarelerini gerçekleştirme imkânını sağlayan kutsal bir vatan hâlini almıştır. Medine'ye hicret, Müslümanlardan ve diğer inanç birliklerinden meydana gelen toplumun örgütlenmesi ve kurumlaşmasında, İslam'ın yayılış tarihinin en önemli dönüm noktası kabul edilebilir.

Bu dönemde iktidar Peygamber'in şahsında temsil olunmakta ve fertler ise Müslümanlardan ve Medine'de yaşayan Yahudilerden müteşekkil bulunmaktaydı. Bu dönemde fert-iktidar ilişkilerinin, daha çok sahabe-peygamber ilişkileri biçiminde gerçekleşmekte olduğu görülmektedir.

Şu hâlde Hz. Peygamber döneminde, İslam toplumunun modern devletin temel unsurları kabul edilen iktidar, fert ve ülke olmak üzere üç unsura sahip bulunduğu söylenebilir. Bu dönemde iktidar Allah'ın peygamberi olan Hz. Muhammed'in şahsında belirginlik kazanmakta ve inananlardan meydana gelen toplumda asayiş sağlamak üzere yönetim fonksiyonunu yerine getirmektedir.

Eğer Peygamber'in, peygamberlik iddiasıyla ortaya çıktığı dönem gözden geçirilirse onun siyasal iktidarı elde etmek isteyen bir tarzda ortaya çıkmadığı kesin olarak görülecektir.

Fert ise, inananların meydana getirdiği toplumun üyeleri, yani Peygamber'in sahabîleri ve Medine'de yaşayan gayrimüslim unsurlar olmaktadır.

2. Hz. Peygamber Döneminde İktidar-Fert İlişkileri

Hz. Peygamber döneminde iktidar-fert ilişkileri denilince; hem Allah'ın emirlerini kendilerine tebliğ etmekle görevli *memur* (resul/elçi), hem Allah'ın emirlerini şahsında yaşayarak insanlara örnek olan *şahsiyet* ve hem de toplumun rahat, huzur ve mutluluğunu gerçekleştirmek görevini üstlenmiş *yönetici* Hz. Mu-

Hz. Peygamber döneminde, İslam toplumunun modern devletin temel unsurları kabul edilen iktidar, fert ve ülke olmak üzere üç unsura sahip bulunduğu söylenebilir.

hammed ile ona ve onun tebliğ ettiklerine iman etmiş ve onun idareciliğine razı olmuş bir toplum arasındaki ilişkiler, yani sahabe-Peygamber ilişkileri akla gelmektedir. Bu bakımdan sahabe-Peygamber ilişkilerinin temelinde iki boyutta cereyan ettiği söylenebilir: Birincisi Allah'ın elçisi ve örnek şahsiyet ile olan ilişkiler, ikincisi de mensup bulunulan topluluğun yöneticisi ile ilişkiler. Her iki ilişki türünün doğal sonucu ise *itaat*dir. Hem Allah'ın elçisine itaat hem de yöneticiye itaat.

Bu noktada sahabe-Peygamber ilişkilerinin itaat çerçevesi içinde cereyan etmesinin de iki yönü olduğu tespiti yapılabilir. Zira, sahabiler öncelikle kendilerine dinlerini tebliğ eden Peygamber'e iman eden ve onun getirdiklerini doğrulayan, onu hayat rehberi, örnek şahsiyet biçiminde gören bir topluluk olarak, Allah'ın elçisinin bağlıları olduklarından Peygamber'e itaat ediyorlardı. Üstelik dinin kutsal

kitabı olan Kur'an-ı Kerim, bunu imanın şartları arasında kabul etmekteydi.¹⁰ Yani peygambere itaat dinin gereklerindendi. İkinci olarak da onları örgütleyen ve onların düzenli bir toplum hâlinde yaşayabilmelerini temin eden idareciye itaat etmekteydiler, bu bir millet olarak bir arada yaşamının ve devletleşmenin gerekleri arasında görülebilir.

Birinci tür itaatin, yani elçiye / resule itaatin mahiyeti mutlakdır; herhangi bir kayıt ve şarta bağlı değildir. Bu tür itaatte bir hak hukuk ilişkisi söz konusu değildir. Zira Hz. Muhammed Allah'ın elçisi olması hasebiyle, insanlara inandıkları dinin gereklerini bildirmekle mükellef yegâne şahsiyettir ve onun din ile ilgili tebliğ ettiği şeylerin tamamı, uymak ve itaat etmek noktasında tartışmasız olarak kabul edilmesi gerekli olan esaslardır. Kimse Peygamber'e bu getirdiklerinin yanlış olduğu iddiasıyla muhalefet etme ve ona uymama hakkına sahip olmadığı gibi, kendisinin bu işleri daha doğru yapacağı iddiasıyla ortaya çıkarak resullüğe aday olma hakkına da sahip değildir.

İkinci tür itaatin, yani yöneticiye itaatin gereği ise mutlak değildir. Çünkü devletin idarecisi olmak her zaman ve şartta doğru hareket tarzının belirlenmiş olduğu anlamına gelmez. Yani hata ve yanlış yapma ihtimalini içinde bulundurulur. Bu sebeple Hz. Muhammed'in devlet başkanı sıfatıyla ortaya koyduğu icratları tartışmaya açıktır, hak hukuk ilişkileri çerçevesinde sürmek zorunluluğu vardır. Bu yüzden de muhalefete, karşı konmaya ve uyulmamaya da imkân verir.

Sahabe-Peygamber ilişkisindeki bu iki tür itaat, Hz. Muhammed'in tasarruflarının belli bir sınıflandırmaya tabi tutularak, hangi tasarrufunun Peygamber sıfatıyla, hangi tasarrufunun yönetici sıfatıyla ortaya konulmuş olduğunun belirlenmesi gerektirir. Değişik bir anlatımla onun, peygamber olarak yaptığı tasarrufları ve yönetici olarak yaptığı tasarrufları ayrı ayrı değerlendirildiği takdirde bu iki tür itaatin farklılıkları ortaya konulabilir. Sadece böyle bir ayırım yapıldıktan sonra, Hz. Muhammed döneminde fert-iktidar ilişkilerinin nasıl olduğu sağlıklı olarak tespit edilebileceği söylenebilir.

Bu araştırmanın konusu yönetim, yani fert-iktidar ilişkileri olduğuna ve aslında bu konu ancak Peygamber'in yönetici sıfatıyla yapmış olduğu tasarruflarında görülebilmekte olduğuna göre, onun peygamber olarak yapmış olduğu tasarrufları araştırmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Ancak böyle bir ayırımın kolaylıkla yapılamayacağı da burada tespit edilmelidir. Nitekim onun hangi davranışı

Yöneticiye itaatin gereği ise mutlak değildir. Çünkü devletin idarecisi olmak her zaman ve şartta doğru hareket tarzının belirlenmiş olduğu anlamına gelmez.

peygamber sıfatıyla veya hangisini yönetici sıfatıyla yaptığı ayırımının açık olarak yapılamaması sebebiyle mezhepler arasında zuhur eden çeşitli anlaşmazlıklar da bu tür bir ayırımın kolay olmadığına delalet etmektedir. Mesela ölü arazinin, onu diriltenin malı olması konusundaki Peygamber'in tutumu¹¹ konusunda Şafiilerin yaklaşımı ile Hanefilerin yaklaşımı farklıdır. Hanefiler Peygamber'in bu sözünün devlet başkanı sıfatıyla söylenmiş bir söz olduğu gerekçesiyle, zamanın devlet başkanının farklı bir uygulama yapabileceğini iddia ederken¹², Şafiiler bunun peygamber sıfatıyla söylenmiş bir söz olduğu görüşünü savunmakta ve hangi dönemde olursa olsun her kim ölü araziye diriltirse sahip olabileceğini ileri sürmektedirler.¹³ Bu konuda Maliki ve Hanbeliler ise Hanefilere yakın bir anlayış sergilerler.¹⁴

Peygamberin tasarruflarının taksimi konusunda âlimler çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlar içinde peygamberin tasarruflarını on ikiye kadar çıkarırlar

olmuştur.¹⁵ Karafî, Peygamber'in tasarruflarını risalet, tebliğ, fetva, kaza ve imamet olarak beşe ayırmakta ve imamet tasarrufunun diğer dört tasarrufunun vasfı olduğunu söylemektedir.¹⁶

İlk dönem İslam tarihinde cereyan eden ve Hz. Muhammed'in devlet başkanı sıfatıyla yapmış olduğu tasarruflar olduğu açıkça belli olan birtakım örnek hadiselerden hareketle, Hz. Peygamber döneminde fert-iktidar ilişkilerinin nasıl olduğu ortaya konulabileceği söylenilebilir.

a) Medine Vesikası

Bu örneklerden birisi Hz. Muhammed'in Medine'ye gelir gelmez, Medine'de ikamet etmekte olan farklı topluluklar arasında akdettiği ünlü Medine vesikasıdır.¹⁷ Bu vesikada Hz. Muhammed, Medine'de yaşayan toplulukların tamamını içine alacak biçimde bir düzenleme faaliyeti yapmıştır. Hz. Peygamber bu vesikayı Medine'nin kozmopolit yapısını dikkate alarak, bütün gruplarla istişare ile hazırlatmıştır.

Hz. Muhammed'in Medine'ye gelir gelmez, Medine'de ikamet etmekte olan farklı topluluklar arasında akdettiği ünlü vesika Medine vesikasıdır.

Vesikanın ilk iki maddesinde Medine'de yaşayan Müslümanların ayrı bir topluluk olduğu vurgulandıktan sonra, takip eden 3-11. maddelerde her bir Müslüman topluluğu ayrı ayrı sayılarak durumları ve nasıl hareket edecekleri bildirilmektedir. 12-23. maddelerde mü'minlerin birbirleriyle yardımlaşmaları ve davaların halledilmesi konusunda yegâne kaza merciinin Hz. Muhammed olduğu esasına işaret edilmekte ve 23-38. maddeler arasında Yahudilerin durumu ortaya konulmaktadır.

Vesikanın 23. maddesi Müslümanlar arasında meydana gelebilecek anlaşmazlıklarda Hz. Muhammed'in hüküm verici konumunda olduğunu gösterirken, kaza işlerinin onun üzerinde olduğunu açıkça işaret etmektedir.

Ayrıca 42. maddede yer alan hükümler de Yahudiler ve Müslümanlar arasında meydana gelebilecek olan olumsuz hadiselerde Hz. Muhammed'in hâkim sıfatıyla meseleleri halletme yetkisini taşıdığını göstermektedir.

45. madde Yahudilerin dış ilişkilerini düzenlerken Müslümanlara danışma mecburiyetini getirmektedir ki, bu maddeden Yahudilerin kendi iç işlerinde serbestken, dış işlerinde Peygamber'e bağlı olduklarını, yani Medine'de Yahudilerin federal bir konumda olduğunu göstermektedir.

Bu vesikanın açık sonucu Hz. Muhammed'in Medine iktidarının yegâne hâkimi olduğu ve Medine'de yaşayan Müslim, gayrimüslim bütün toplulukların Medine yönetiminin fertlerini oluşturduğudur.

Medine ahalisini meydana getiren bütün topluluklar kendi iç işlerinde belli bir muhtariyete sahipken, Medine'nin genelini ilgilendiren işlerde Hz. Peygamber'e bağılıdır.

Ayrıca yine bu vesikadan kazai işlerin halledilmesinde başvurulacak makamın Hz. Peygamber olduğu anlaşılmaktadır ki, bununla peygamberin devletin teşri, icra ve kaza fonksiyonlarını şahsında toplamış olduğu görülmektedir. Bu vesikayla Hz. Peygamber farklı kabilelerden meydana gelen Medine sitesinde siyasal birliği gerçekleştirmenin yanında, hukuken eşit statüdeki fertlerden meydana gelen bu toplumda din ve inanç açısından özgürlük ortamının gerçekleşmesini de temin etmeyi amaçlamıştır. Tür-can'ın deyiimiyle "toplum düzeninin dine değil, hukuka dayanması gerektiği prensibi"¹⁸ vesikayla ortaya konulmuş bu şekilde meydana gelen birlikte toplumun iç güvenliği sağlanmış olduğu gibi, topluma mensup olan fertlerin siyasal hürriyetleri de güvence altına alınmış olmaktadır.¹⁹

b) Resulullah'ın İstişare Etmesi

Kimi durumlarda Peygamber'in görüşlerini, toplumun diğer üyeleriyle istişare hâlinde alması da sahabe-Peygamber ilişkisinin mahiyetini gösteren örnekler olarak kabul edilebilir. Bedir Harbinde ordunun konaklayacağı yer konusunda Hubab el-Münzîr'in itirazı, Bedir esirlerine uygulanacak muamele, Uhud Harbi öncesinde Mekkeli müşriklerle karşılaşmanın nerede yapılacağı konusundaki sahabiler ile Peygamber arasında geçen münazaralar, Hendek Harbi öncesinde Peygamber'in Yahudilerle anlaşma akdedip, sonrasında Medine'nin yerlileri olan ensarla istişaresi neticesinde bu anlaşmadan vazgeçmesi, Mekkelilerle Hudeybiye barışını akdetmesinden önce nasıl bir tutum belirleyeceklerine dair sahabe büyüklerine danışmak gibi örnekler, Hz. Muhammed'in, toplumun genelini ilgilendiren savaş hâli, barış anlaşması imzalanması durumlarında, toplumu temsil eden kesimlerle birlikte hareket ederek bir hükme vardığını göstergeleridir.

Öte yandan Hz. Muhammed'in taşıdığı misyonun, kendi ifadesiyle "Güzel ahlakı tamamlamak", toplumsal barış, fırsat eşitliği, hukuk önünde eşitlik, adalet idealinin gerçekleştirilmesi gibi, bugün modern toplumsal yaşamın kaçınıl-

Medine Vesikasıyla Hz. Peygamber farklı kabilelerden meydana gelen Medine sitesinde siyasal birliği gerçekleştirmenin yanında, hukuken eşit statüdeki fertlerden meydana gelen bu toplumda din ve inanç açısından özgürlük ortamının gerçekleşmesini de temin etmeyi amaçlamıştır.

mazları olarak kabul edilen temel ilkelerin tamamını kapsadığı ve Hz. Peygamber dönemi yönetiminin fert ve toplumla ilişkilerinin de bu düzlemlerde düşünülmesi gerekliliği söylenilebilir. Nitekim, o dönemin bütün toplumlarında hâkim olan köle edinme ve köleye insanlık dışı muameleleri reva görme gibi şeylerin ortadan kaldırılmasına yönelik düzenlemelerden, kadının da birey olarak toplumda bir yeri olduğunu ortaya koyan ilkesel düzenlemelere, hatta hayvan ve çevre haklarına varıncaya kadar toplumu uzaktan yakından ilgilendiren her alana yönelik olarak ortaya konulmuş olan Vahyî-Peygamberî uygulamalar, bu düşüncenin doğruluğunu kanıtlar niteliktedir.

Sahabe-Peygamber ilişkilerinde bulunan ikili boyutun, ufak tefek farklılıklar olmasına rağmen, son tahlilde birbiriyle tamamen irtibatsız ve kopuk olduğu iddia edilemez.

Bu bakımdan sahabe-Peygamber ilişkilerinde bulunan ikili boyutun, ufak tefek farklılıklar olmasına rağmen, son tahlilde birbiriyle tamamen irtibatsız ve kopuk olduğu iddia edilemez. Zira gerek Enfal suresinde gerekse Tevbe suresinde açıkça gördüğümüz gibi, Hz. Muhammed'in beşerî tasarrufları tamamen vahyin kontrolü dışında değildir. Zaten kendi içinde tutarlı olmayan, tebliğcisinin bile kendisiyle çelişkiye düşebildiği bir sistemin, başkaları için bağlayıcılığı bulunmayacağından dolayı; Hz. Muhammed bilfiil kendisine vahyolanının hem tebliğcisi hem de ilk uygulayıcısı olmuş, boşluk olan alanlarda da vahiy tecrübesi ve ışığı doğrultusunda hareket etmiştir. Ona karşı, inanç düzleminin dışında, büyük bir muhalefet bulunmaması bu yüzündür. Aksi olmuş olsaydı, beşerî, siyasi faaliyetlerde daha büyük muhalefetlerle karşılaşması olasılığı çok fazladır.

Sonuç

Hz. Muhammed'in dinî tebliğ ederken Mekke döneminde karşılaşmış olduğu sıkıntıların, siyasal açıdan örgütlü bir toplumun Mekke'de oluşturulamamış olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Zira, dinin tebliği ve hayata geçirilebilmesi için gerekli şartlardan bir kısmı siyasal iktidarın desteğini gerektirmektedir. Nitekim Mekke'de nazil olan sureler göz önüne alındığında genellikle iman ve akaitle ilgili oldukları görülür. Bu dönemde ibadetlere, ahkâma ilişkin, cihat gibi devlet kudretine ilişkin ayetler çok fazla değildir.

Bu dönemde Hz. Muhammed ile ona inananların oluşturduğu iman topluluğunun, bir azınlık statüsünde olduğu da gözden kaçmamaktadır. Doğal olarak İslam tebliğinin ilk yarısını teşkil eden Mekke döneminde bir yönetim erkinden bahsedilemez.

Buna karşın Medine'ye hicretin, Peygamber ve onan inananlara, modern devletin de kurucu unsurları arasında kabul edilen, ülke, halk ve iktidar unsurlarının bir araya gelmesine sebep olduğu açıktır. Medine'de yaşayan farklı inanç toplulukları (Yahudiler ve iman etmemiş olan bazı Arap kabileleri) ile birlikte Müslümanlar Medine'de yeni bir siyasal yapılanmanın aktörleri olmuşlardır.

Bu dönemde büyük oranda sahabe-Peygamber ilişkisi çerçevesinde şekillenen ilk İslam milletinde fert-toplum ilişkisinin hukuki esaslar üzerine bina edildiği görülür. ■

¹ Maruf ed-Devalibi (1984), **İslam'da Devlet ve İktidar**, çev. Hatipoğlu, Mehmet S. İstanbul, 22.

² Duman, Ali (1999), **İslam Hukukuna Göre Siyasi Fikir Hürriyeti**, Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 27-28.

³ Bilindiği gibi Peygamber'imize vahiy gelmeden önce, içinde bulunduğu toplum onun güvenilirliği sebebiyle

Muhammedü'l-Emin diyorlardı.

⁴ Geniş bilgi için bk. M. Günaltay, Şemdettin (2006), **İslam Öncesi Arap Tarihi**, sad. Söyleme, M. Mahfuz Ankara: Ankara

Okulu Yayınları. Çelikkol, Yaşar (2003), **İslam Öncesi Mekke**, Ankara: Ankara Okulu yayınları.

⁵ Müddesir, (29), 2.

⁶ Şuara, (26), 214-217.

⁷ Hamidullah, Muhammed (1991), **İslam Peygamberi**, çev. Tuğ, Salih İstanbul, I.88.

⁸ İbn Hişam, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, tah. Mustafa es-Seka, Daru İbn Kesir, Beyrut, ts., II.416 vd.; Hamidullah, İslam Peygamberi, II.871-872.

⁹ Geniş bilgi için bk. Muhammed Hamidullah, "Medinede Kurulan İlk İslam Devletinin Esas Teşkilat Yapısı ve hzl. Peygamberin Vazettiği Yeryüzündeki İlk Yazılı Anayasa", **İslam'ın Hukuk İlmine Yardımları (Makaleler Külliyatı)**, Derleyen: Salih Tuğ, İstanbul, 1962, 13-30; Vecdi Akyüz, "Devlet Başkanı, Hukuk Adamı ve Bir Medeniyet Kurucusu Olarak Hz. Muhammed SAV.", **Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed (Sempozyum tebliğ ve müzakereleri), 13-15 Nisan 2007 / Konya**, 2007, 187-238; Ahmet Güneş, "Medine Vesikasının İslam Hukuku Açısından Kaynak Değeri", **EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler**, 2008, Cilt: XII, Sayı: 34, s. 211-222; Mustafa Kelebek, "İslam Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2000, Sayı: 4, s. 325-373.

¹⁰ Al-i İmrân, 3 / 32; Nisâ, 4 / 59; Enfâl, 8 / 20.

¹¹ Buhârî, Hars, 15, 27; Ebû Dâvud, İmâre, 37; Tirmizî, Ahkâm, 38; İmam Mâlik, **el-Muvattâ**, Kahire, 1987, Akdiye, 26, 27; Dârimî, Büyü, 65; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 111, 303; Muvatta, Akdiye 26, (2, 743); Tirmizî, Ahkâm 38, (1379); Ebu Dâvud, Harâc 37, (3073).

¹² Ebû Yusuf, **Kitabu'l-Harâc**, çev. Müderriszade Muhammed Ataullah Efendi, sad. İsmail Karakaya, Ankara, 1982, 62-65; İbnü'l-Hümâm, **Şerhu Fethu'l-Kadîr**, Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübra, Mısır, ts., VI, 32; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, **Neylü'l-Evtâr**, Mektebetü Daru't-Turas, Kahire, ts., VIII, 14-17

¹³ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, III, 181; İbnü'l-Hümâm, VI, 328; Ebu Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, **Bedâiü's-Sanai' fi Tertibi's-Şerai**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, VII, 118,119; Şafak, Ali **İslam Arazisi Hukuku**, İstanbul, 1977, 60-62.

¹⁴ İmam Malik, **el-Müdevenetü'l-Kübra**, Beyrut, 1323, III, 26, 27; İmam Malik, **el-Muvatta**, II, 470; İbnü'l-Hümâm, VI, 32; eş-Şevkânî, VIII, 14-17

¹⁵ bk. Aşur, Tahir b. (1988), **İslam Hukuk Felsefesi**, çev. Akyüz Vecdi - Erdoğan, Mehmet İstanbul, 50-62.

¹⁶ Şihabuddin Ahmed b. İdris el-Karafi, **el-İhkam fi Temyizi'l-Feteva ani'l-Ahkâm**, Mektebetu Matbuati'l-İslamiyye, Halep, 1967, 93.

¹⁷ Vesikanın metni için bkz. Hamidullah, **İslam Peygamberi**, I.202-210.

¹⁸ Türcan, Talip “İslam’ın Evrensel Hukuk Düşüncesine Katkıları”, **SDÜİF, III. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)**, 20 Nisan 2000, 32.

¹⁹ Duman, 126.



MÂTÜRÎDÎ GELENEĞİNDE DİN, İÇTİHAT VE SİYASET

PROF. DR. NADİM MACİT*

Giriş

Türk kültüründe yaygın olan İslam anlayışları arasında akılcı ve maneviyatçı İslam anlayışı önem arz etmektedir. Bu anlayış İslam'ı akli ve nakli delillere bağlı olarak alır ve aklın değer ortaya koyma yeteneğine inanır. Sünni gelenek içerisinde İmam Azam Ebu Hanife (V. 150 / 767) bu anlayışın öncüsüdür. Ebu Hanife'nin inşa ettiği gelenek öğrencileri yoluyla Maverâünnehir bölgesine taşınmış, önemli kültür merkezlerinden birisi olan Semerkant X. yüzyılda Hanefiliğin fikrî zemini hâline gelmiştir. Bu bölgede yetişen Ebu Mansûr Mâtürîdî (V. 333 / 944) kendi adına nispet edilen kelimâ ekolünü kurmuştur. XI. yüzyılın başlarına geldiğimiz de takipçisi Ebu'l Muîn en-Nesefî'nin (V. 508 / 1115) Mâtürîdî geleneğini sistemleştirdiğini görüyoruz. "Bu fikrî gelenek hem Sünniliğin egemenlik kurmasını sağlamış hem de İslam-Acem kültürünün içeriğini önemli ölçüde değiştirmiştir."¹

İslam'ın akılcı ve maneviyatçı yorumu olarak adlandırdığımız bu fikrî gelenek her ne kadar tarihî nedenlerle üzeri örtülmüş olsa da birçok düşünür tarafından takip edilmiş ve dile getirilmiştir. Özellikle İslam dünyasının modern dünya görüşüyle yüzleşmeye başlamasıyla birlikte gerek insan fiilleri/hürriyeti

* Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Sosyal Ekonomik ve Siyasi İlişkiler Anabilim Dalı Başkanı.

gerekse içtihat ve siyaset gibi yeniden tartışılmaya ihtiyaç duyulan konular belirtilen geleneğin hatırlanmasına yol açmıştır. Söz konusu fikrî geleneğin tarihini ve temsilcilerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak bu çalışmanın dışına düşmektedir. Fakat Ebu Hanife ve Mâtürîdî başta olmak üzere diğer takipçilerinin *din, içtihat ve siyaset* konularına ilişkin görüşlerine atıf yaparak söz konusu geleneğin temel özelliğini ortaya koymayı amaçlıyoruz.

İslam'ı anlama ve yorumlama modelleri içerisinde özgün bir yeri olan ve giderek etkisi artan bu ekolün günümüzde entelektüel merakın merkezinde yer alması dikkat çekicidir. VIII. yüzyıldan itibaren İslam'ı kabul eden Türk milletinin kimliğini ve kültürünü biçimlendiren iki ana çizgiden birisini teşkil eden bu anlayışın İslam'ın entelektüel zeminini oluşturduğu bir gerçektir. Fakat bu gelenek bir taraftan halkın ilgilerini dillendiren ve İslami hayatı müşahhas araçlarla ifade

Akılcı ve maneviyatçı İslam anlayışının ilk esası bilgisidir. İslam'ı bilginin konusu yapmak ve bilgiye dayalı olarak dinî hayatı sürdürmek bu anlayışın temelini teşkil eder.

eden mistik öğretiyle İslam'ın doğuşuna zemin teşkil eden kültürel ortamın ürettiği dinî-siyasi algının üstünlük mücadelesi arasında sıkışıp kalmıştır. Belirtilen üstünlük mücadelesi o kadar somuttur ki İslam düşünce tarihini ve fikrî akımları konu edinen birçok kaynakta Mâtürîdî ve takipçilerinin ismi bile anılmaz. Oysa hem dinî ifadelerin anlam derecelerini ve bilgi içeriğini önemseyen hem de dinin esas ve amelî boyut arasında ilmî ayrımlar yapan bu anlayışın üzeri bazen örtülerek bazen de çarpıtılarak entegrist tutumlara ortam hazırlanmıştır.

II. İslam'ın Akılcı Yorumu: Yöntemi ve Esasları

Akılcı ve maneviyatçı İslam anlayışının ilk esası bilgisidir. İslam'ı bilginin konusu yapmak ve bilgiye dayalı olarak dinî hayatı sürdürmek bu anlayışın temelini teşkil eder.

Ebu Hanife bu esası şöyle ifade eder: "Bil ki uzuvların göze tabi olması gibi amel de ilme tabidir. Az amelle ilim, çok amelle birlikte olan cehaletten daha hayırlıdır. Bunun gibi hayat için zaruri olan azıkla hidayet, cehaletle beraber olan çok azıktan daha faydalıdır. Bundan dolayıdır ki Yüce Allah: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" (Zümer 39/9) buyurmaktadır.² İmamı Azâm Ebu Hanife'nin bu sözleri ilimden kopuk hayatın her türlü kirlenmeye açık olduğunu ifade etmektedir. İlmî bir temele dayanmayan ve bilgiyi doğrulamaya imkân tanımayan bir anlayışın İslam adına her türlü eğilimi barındıracağı belirtilerek tarihi bir uyarı yapılmaktadır.

İslam; fert ve toplumla ilgilidir. Ferdin ve toplumun hayatını ve geleceğini ilgilendirdiği için yorum yapan kişinin yaşadığı kültürel ortamın ve tarihî ufkun farkında olması gerekir. Bu gerçeği Ebu Hanife şöyle dile getirir: Hz. Peygamber'in ashabı için yeterli olan senin için de yeterlidir derlerse, onlara de ki: Evet, ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim içinde mümkün olurdu. Oysa onların şartlarıyla şartlarımız aynı değildir. Biz, bizi yeren ve ayıplayan, kanımızın dökülmesini helal sayan kimselerle karşı karşıyayız. O hâlde aramızda isabetli ve hatalının kim olduğunu bilmememiz, canımızı ve ırzımızı müdafaa etmememiz caiz değildir.³ Hz. Peygamber'e atf yapılarak vahyin sona ermesiyle birlikte dinî ifadelerin sabitlendiği gibi, yorumun da sabitlendiği ve her şeyin kesinleştiği şeklindeki anlayış, değişen toplumun meselelerini anlama ve çözümlenme konusunda yetersiz kalacağı belirtilmektedir. Kargaşa ortamında olup bitenlere karşı sağlam bir tutum geliştirmenin İslami ufukla tarihî ufkun buluşmasıyla mümkün olacağı ifade edilmektedir.

Hem o hem bu şeklindeki zihnî karışıklığı fert ve toplum için tehlikeli gören Ebu Hanife şu değerlendirmeyi yapmaktadır: **Bil ki bütün zümrelerin en cahili ve en kötüsü şüphesiz ki farklı görüşlerin içinden hangisinin isabetli ve hatalı olduğunu bilmediğini ve söylenen her sözün geçerli olduğunu düşünen insandır.** Bu zümreyi teşkil eden insanların durumu kendilerine beyaz bir elbise getiren ve rengi sorulan dört kişinin durumuna benzer. Bu dört kişiden birisi *bu bir kırmızı elbisedir*, der. Diğeri *bu sarı elbisedir*, der. Üçüncüsü, *bu bir siyah elbisedir*, der. Dördüncüsü de *bu elbise beyazdır*, diye cevap verir. Bu sonuncuya önceki üç kişinin hatalı mı yahut isabetli mi olduğu sorulduğunda *şüphesiz ki ben elbisenin beyaz olduğunu biliyorum. Fakat onların da doğru söylemiş olmaları mümkündür*, der.⁴ Böylece bu sınıfa giren insanlar, dinî ifadelerin vazediliş amacına ve gayesine bakmadan "Duyduğumuz şekilde rivayet ederiz." diyerek Müslümanlar arasında ayrılığı ve tefrikayı derinleştirirler.

Belirtilen anlayışı İslam'ı yorumlama yöntemi yapmanın nasıl bir kargaşaya sebep olacağını Ebu Hanife iki misalle açıklar: **a)** Biz biliyoruz ki zina eden kimse kâfir değildir. Fakat zina edenin zina fiili, kendisinden elbisenin çıkarılması gibi iman özelliğini de giderir, görüşündeki kimselerin kanaatlerinin de doğru olması mümkündür, biz onları yalanlamayız,⁵ derler. **b)** Bu sınıfa giren insanlar; "Hac-etmeye gücü yettiği hâlde hacca gitmeyen kimseyi mümin olarak isimlendirir ve

İlmî bir temele dayanmayan ve bilgiyi doğrulamaya imkân tanımayan bir anlayışın İslam adına her türlü eğilimi barındıracığı belirtilerek tarihi bir uyarı yapılmaktadır.

cenaze namazını kılarız, onun için Allah'tan af dileriz, haccını kaza ederiz. Fakat o kimsenin Yahudi yahut Hristiyan olarak öldüğünü ileri sürenleri yalanlamayız," derler. ⁶

Belirtilen sınıfa girenler herhangi fırkanın görüşünü hem reddeder hem benimserler hem inkâr eder hem kabul ederler. Oysa biz biliyoruz ki Yüce Allah, elçisini Müslümanları birbiriyle vuruşturmak için değil, ayrılığı gidermek ve Müslümanlar arasındaki sevgiyi artırmak için bir rahmet olarak göndermiştir. Çağımızda her dil oyununun kendi içinde anlamlı olduğu fikrini andıran bu eğilim, aslında, hiçbir şeyin doğru olmadığı sonucunu ürettiğini birçok misalle anlatan düşünür; insan zihninin dışında hakikatin varlığını ve aklında bu hakikate ulaşabileceğini kabul eder. İman ve ibadet alanına giren konularda hem o hem bu doğrudur, öyle de yapılır, böyle de yapılır sözlerinin *her şey mümkündür* sonucunu doğuracağı ortadadır.

Sabit ve manaya delaleti açık konularda farklı görüşler ileri sürmek İslam'ı çarpıtmaktan başka bir şey değildir. Eğer nass sabit, manaya delaleti açık değilse, yani yoruma açık bir konu ise bu İslam'ın temel maksatlarına bağlı olarak yorumlanır. Bir ayetin tevil / yorum yoluyla ulaşılan anlamını inkâr eden tekfir edilemez. Yorumun niteliğini belirleyen bilgidir. Fakat niteliği tayin etmenin alanı çok geniş olduğu için farklı yorum yapanı tanımlamak doğru değildir. Bununla birlikte manaya delaleti açık olmayan bir ayeti yorumlayan kişi ulaştığı sonucun gerekçelerini belirtmek durumundadır. Aksi takdirde herkes kendi özel diline ve siyasi tutumuna göre İslam'ı yorumlar. Böyle bir zihni ve fikri kargaşa ortamında İslam din olmaktan çıkar, başka bir şey olur.

Aynı esaslar çerçevesinde bu geleneği sürdüren Mâtürîdî, İslam anlayışının niçin delile ve akla dayanması gerektiğini şöyle ifade eder: İnsanların mezheplere ve dinlere bağlanma hususunda farklı tutumlar sergilediklerini, dinî benimsemekte ayrılığa düştükleri hâlde herkesin kendisinin tuttuğu yolun hak, diğerinin ise batıl olduğu noktasında ittifak ettiğini görmekteyiz. Ayrıca onların tamamı, yollarından yürünmesi gereken geçmiş büyüklerinin bulunduğunu da ittifakla kabul ederler. Bu realite karşısında körü körüne başkasına uymanın sahibinin mazur görülemeyeceği hareketlerden biri olduğunu kanıtlamaktadır. Çünkü kendisi gibi bir diğeri de tam aksi kanaati benimseyebilmektedir. Burada göze çarpacak farklılık sadece herhangi bir mezhebi benimseyen grupların sayısının fazla olabilmesidir. Şu var ki inanç ve telakkinin kay-

Sabit ve manaya delaleti açık konularda farklı görüşler ileri sürmek İslam'ı çarpıtmaktan başka bir şey değildir.

nağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı durulmaz bir delile sahip bulunuyor, inatçı olmayanları haklılığını kabule mecbur eden bir burhan sunuyorsa durum değişir.⁷ Görüldüğü üzere İslam düşünce geleneğinde önemli bir yorum ve anlama modeli ortaya koyan düşünür farklı din anlayışlarının olabileceğini ve bunların kendilerini geçmiş büyükleri kendilerine mesnet yaparak hak olduklarını ileri süreceklerini belirtmektedir. Düşünürü göre böyle bir görüş geçerli delillere ve burhana dayandığı müddetçe anlam kazanır.

İslam'ı yorumlama yönteminin açık, seçik ve tutarlı esaslara dayanması gerektiğini vurgulayan Mâtürîdî farklı görüşleri eleştirmenin gereğini şöyle ifade eder: Dinî yorumlar arasında tezat ve tenakuz noktalarının varlığı bilinen bir gerçektir. Hem de her din salikinın kanaatine göre kendisi haklıdır. Doğru bilgi vasıtası olan bir şeyin bu fonksiyonu işlemesi imkânsızdır. Çünkü bu durumda kişi yanlışa bizzat doğrunun şeklini giydirmektedir. Yine kanaatleri realiteye bu kadar aykırı olan birine güvenmek de muhaldir, zira o kendi ilhamına göre yanlış yolda bulunan muhalifinin nezdinde makbul sayılan bir anlayışı doğru olarak kabul etmiştir. Burada birbirine karşı iki ayrı gruptan her birinin görüşünü ortaya koyarken öbüründen farklı bir delili yoktur. Bu durum yukarıda söz konusu edildiği gibi toplumları yok oluşa sürükleyen ayrılık ve zıtlaşmayı bertaraf edemeyen bir kargaşa türüdür.⁸ Bu metin delile ve akla dayanmayan, öznel arzulara bağlı olarak yorumlanan ve topluma takdim edilen din anlayışının belirsizliği ve kargaşayı üreteceğini açıkça ortaya koymaktadır.

Keşf ve rüya gibi öznel durumlara geçerlilik kazandırmak için izafiliğin/özneliğin itibarını yükseltme çabaları ve bunun Türk toplumuna yerleştirilmesi toplumu kontrol etmek isteyen otoritelerin işine gelmiştir. Sezgisel akılcılığa dayanmayan sofiliğin yaygınlaşmasının ve yükselmesinin müşahhas algıyla irtibatı olduğu kadar siyasi otoritelerin yönetme stratejisiyle de ilişkisi vardır. Bu algının kültürel bilince yerleşmesi nedeniyle günümüzde post-modern izafiliğe dayanan dinî söylem Türk toplumunda revaçta olan anlayış hâline gelmiştir. "Ne söylersen gider ne üretirsen müşterisi bulunur, yeter ki din adına söyle." eğilimi ülkemizde dinî, bilginin alınıp satıldığı piyasanın ve medyanın aracı kılmasıdır. Türk milletinin siyasi algısında yaşanan dalgalanmanın ve ölçsüzlüğün arkasında post-modern izafiliğin dili yatmaktadır.

İslam'ı yorumlama yönteminin açık, seçik ve tutarlı esaslara dayanması gerektiğini vurgulayan Mâtürîdî farklı görüşleri eleştirmenin gereğini şöyle ifade eder.

Akli ve nakli delile dayalı din anlayışının üzerinin örtülmesi ve terk edilmesi nedeniyle dinî hayat giderek karnavala dönüşmektedir.

Belirtilen geleneğe göre nesne ve olayların gerçekliklerinin bilinmesine götüren yollar idrak, duyular (ıyan), haber ve istidlalden (akıl yürütmekten) ibarettir.

İdrak, duyular yoluyla oluşur. İdrak, bilginin temel vasıtasını teşkil eder. Duyu / algı yoluyla elde edilen bilgiyi inkâr eden inatçı olarak adlandırılır. Böyle bir kişiyle fikrî tartışma içinde bulunmak anlamsızdır. Çünkü algı yoluyla bilgiye ulaşmayı inkâr eden bizzat kendi mevcudiyetini inkâr etmiş olur. Fikrî tartışma (münazara) aslında bir şeyin ya zihnî veya haricî varlığı üzerinde yürütülür. Oysa böyle bir kişi bunların hiçbirini kabul etmemektedir.⁹ Beş sağlam duyu organı ve iç gözlemi ifade edecek şekilde "İyan" kavramını kullanan Mâtürîdî,¹⁰ hem görünen âlemin tecrübesi hem de duygu / ruhani tecrübeyi bilgiye ulaşmanın unsuru olarak görür. Duyu / duygu organları sağlam olan kişinin ulaştığı bilgi doğru ve bağlayıcıdır. Mâtürîdî'nin duyuların kendine has bilgi alanları arasında yaratılmış fiziksel varlıklara / tabii olgulara yer vermesi ve arzi sebeplerle duyu yanılığını bilgisizliği temellendirmeye vasıta yapmanın¹¹ kendisini tehlikelerden koruma ve güven altına alma eğiliminde olan insanın gerçek fikrini yansıtmaz. Böyle bir tutum, arzularına ve zevkine düşkün olan insanın ürettiği yapay gerekçelerin bir uzantısıdır.

İslam'ın akılcı yorumu nakledilen haberlerin akli değerini, bilgi niteliğini esas alır. Özellikle Hz. Peygamber'e isnad edilen, fakat Kur'an'ın açık beyanına ve hükümlerine aykırı düşen bir rivayet / haber kabul edilmez. Çünkü Allah'ın kitabına muhalefet eden kimse Allah'ın peygamberi olamaz. "Mümin zina edince, başından gömleğinin çıkarıldığı gibi, imanı da çıkarılır. Sonra tevbe edince iman kendisine iade edilir." (Ebu Davud, *Sünne* 15, Tirmizi, *İman*, 11) hadisi gibi. Çünkü bu rivayet Kur'an'a aykırıdır. Kur'an, böyle bir günah işleyen kimseden iman vasfını kaldırmamıştır. O hâlde Kur'an-ı Kerim'in hilafına Hz. Peygamber'den hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamberi reddetmek veya tekzip etmek demek değildir. Aksine Hz. Peygamber adına batılı rivayet eden kimseyi reddetmek demektir. İtham Hz. Peygamber'e değil, nakleden kimseye racidir.¹²

Belirtilen bakış açısını daha sistematik hâle getiren Mâtürîdî, haberin bilgi kaynağı olduğunu şu sözlerle ifade eder: Haber yoluyla bilgi edildiğini inkâr eden kişi kendi soyunun, adının, mahiyetinin, ayrıca sahip olduğu insanîyet cevherinin ve her şeye has isimlerin bilinmeyeceğini kabul etmiş olur. İnsani durumun inkârı anlamına gelir, çünkü bu durumda insan, gören-işiten ancak haber veremeyen bir varlık sonucuna ulaşılır. İnsanın duyuları dışında kalan alanı bilmesi haberle mümkündür. Haber yoluyla elde edilen bilginin inkârı konuşan ve

ifade eden, yani dil yoluyla/iletişimle dünya kuran insanın övülen bütün özelliklerini yok saymaktır. Meselenin bu yönüne işaret eden düşünür şöyle der: Akılların tek başına kavrayamadığı iyiliklerle kötülüklerin duyu ve haber yoluyla öğrenilmesi, ancak algılayanların konuşması, diğerlerinin de kulak verip dinlemesiyle mümkün olur.¹³ Öğrenme/konuşma ve anlama kavramları etrafında tanımlanan haber; kültürel akıl, dil ve tarih üzerine kurulan çağımızdaki tartışmaya temel teşkil edecek niteliktedir.

Haberin doğru ve yalan oluşu akıl yoluyla tespit edilir. Dolayısıyla peygamberlerin getirdiği haberlerin benimsenmesi aklın gereğidir. Fakat bu haber ya doğrudan Hz. Peygamber'den olmalı ya da ittifakla üzerinde icma edilen bir

Öğrenme/konuşma ve anlama kavramları etrafında tanımlanan haber; kültürel akıl, dil ve tarih üzerine kurulan çağımızdaki tartışmaya temel teşkil edecek niteliktedir.

haber olmalıdır. Zira Mâtürîdî Mütevâtir Haberi farklı bir şekilde tanımlar. Ona göre peygamberlerden bize ulaşan haberler yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemel bulunan kişilerin dilinden ulaşmaktadır. Çünkü onlar, doğruluk ve masumiyetlerini kanıtlayacak herhangi bir delil ve belgeye sahip değildirler. Böyle bir haberin gereği incelenmeye alınmasıdır. Tek tek ravilerden hiçbirinin masumiyeti hakkında herhangi bir delil bulunmuyorsa da tamamının naklettikleri haber "yalan olmasına hiçbir şekilde ihtimal verilmeyen" haber konumuna ulaşır. Bizzat Peygamber'den duyulan söz gibi telakki edilmesi gerekir. Nazari olarak ravilerin her biri hakkında bunun aksini söylemek mümkün olsa da "tamamının naklettiği haber" böyle bir tereddüdü ortadan kaldırır. İctihat yoluyla varılan fikir birliğinde de durum aynıdır. Müçtehitlerden tek tek her birinin hataya düşüp yanılması ihtimal dâhi-

linde bulunmakla birlikte onların icma etmesi Allah'ın iradesinin eseridir. Aksi takdirde beşerî görüşlerin ittifakı söz konusu değildir.¹⁴

Müçtehitlerin ittifakını fiilen kayıt altına alan bu yorum: Eğer bir haber, ittifakla rivayet edilmemişse farklı yorumlar ve anlayışlar kaçınılmaz olur. Dolayısıyla Haber-i Vahid belirtilen kesinlikte bilgi ifade etmez. Böyle bir durumda ravilerin durumu iyice incelenip, her birinin muhtevasından çıkacak sonuç değerlendirilir. Sabit olan nass çerçevesinde olabilirliği tespit edilir. Bu işlemlerden sonra amel etmek veya terk etmek seçeneklerinden biri tercih edilir. Bununla birlikte burada yanılma söz konusudur. Bu nedenle ravilerin hâllerini incelemek ve haberin muhtevasını kesin delille mukayese etmek yoluyla işlem yapmak gerekir.¹⁵ Böyle bir çıkarım hadisleri; a) Rivayet edenlerin durumunu, b) Nakledilen

haberini içerdiği anlamın bilgi/akli değeri, c) İçeriğine göre sabit ve kesin olan bir nassla kıyası durumunda amel edilir ya da terk edilir.

Mâtürîdî geleneğinde akla yüklenen anlam ve işlev sadece dinî bilgiyle sınırlı değildir. Aynı zamanda akıl genel bilginin ve ahlaki bilginin kaynağıdır. Çünkü akıl, yararlı ve zararlı olan birbirinden ayırma yeteneğidir.¹⁶ Akıl yürütme yoluyla (istidlal) bilgi edinme, gerek duyu gerek haber yoluyla elde edilen bilgide yanılma ihtimalini elemeyi sağlar. Akıl, gelen haberin yanılmaya ihtimali bulunan veya bulunmayan türüne dâhil olduğunun belirlenmesini sağlar. Bun-

Kur'an delile, bilgiye dayanmayan, taklit ve uydurma mantığına eklenilen tartışmacı bir dille dinî meseleler üzerinde konuşmayı kuruntu olarak tanımlar.

dan başka peygamberlerin mucizeleriyle sihirbaz ve diğerlerinin göz bağıcılığının ayırt edilmesi, bir de mucizelerin tam anlamıyla tanınması, yani gösterilen fevkaladeliklerde düşünülebiyecek beşerî yeteneklerin hesaba katılması ve onları gösterenlerin genel davranışlarının göz önünde bulundurulması gibi hususlarda akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Gerçeğin bütün aydınlığıyla ortaya çıkması ve batılın, geçersiz görüşlerin elenmesi bu yolla mümkündür.¹⁷

İslam düşünce geleneğini bir tarafa bırakıp doğrudan Kur'an'a müracaat ettiğimizde aynı şeyi görürüz. Nitekim Kur'an delile, bilgiye dayanmayan, taklit ve uydurma mantığına eklenilen tartışmacı bir dille dinî meseleler üzerinde konuşmayı kuruntu olarak tanımlar. (Bakara, 2/111, 169) Açık delillere dayalı bir meseleyi reddetmeyi ise azaba

uğramanın önemli bir unsuru olarak görür. "Kendilerine açık deliller geldikten sonra bölünüp ihtilaf edenler gibi olmayın. İşte onlar, (evet) işte onlar için büyük bir azap vardır." (Al-i İmrân, 3/105) Kur'an dilinde bilgiyi aşırarak, gizlemek ve çarpıtmak cehaletin göstergeleri olarak sunulur. Eğer dinî meselelerde farklı görüşler söz konusu ise bu görüşlerin teste edileceği kaynak: Kur'an ve sünnettir. (Nisa 4/59) Delile ve akli süreçlere dayalı anlayış üzerinde bulunmayı hiçbir kıyasa tabi tutmadan öven Kur'an (Hud, 11/17) herhangi bir görüş ileri sürmenin gereğini delile (Kehf 18/15) bağlar. Böyle olduğu hâlde, İslam'ı bilginin konusu yapmaktan kaçınan, öznel ve mistik ilgileri destekleyen ve hatta bunları siyasi iktidarın kaçınılmaz parçası yapan bir anlayışın İslam'a ne kadar saygılı olduğunu sorgulamak gerekir. İslam'ı bilginin konusu yapma çabasını daraltan, ancak öznel ilgilere araç ve dayanak yapılan anlayışları besleyen yaklaşımın Türk milletinin geleceğine hiçbir katkısı yoktur.

Ünlü düşünür Mâtürîdî akıl yürütmenin farklı bir yönüne değinerek bunun neden gerekli olduğunu şu sözlerle ifade eder: İnsan yaratılmışları yönetmek için sivrilmiş, bu uğurda güçlülere göğüs germek, onlar için aklen en elverişli bulunanı araştırmak, iyi ve güzel olanları tercih edip bunlara aykırı düşenlerden sakınmakla mümtaz kılınmıştır. Bu hususları bilmenin yolu ise nesne ve olayları incelemek suretiyle akli kullanmaktan ibarettir, başka bir yöntemi de mevcut değildir.¹⁸ Dünyaya sözle giren ve inşa ettiği dünyayı sözle aktaran insanın toplum için aklen neyin iyi olduğunu belirlemek ve bunu sistem hâline getirmek hayatı tahrip eden yanlışları elemekle ve doğru/geçerli olanı ikame etmekle mümkündür. Şüphenin, kargaşanın yoğunlaştığı bir ortamı giderme noktasında sığınılacak şey tefekkür/düşüncedir. Düşüncenin şaibeli hâle getirildiği bir toplumun insanlara iyilik sunma ve toplumu yönetme imkânı yoktur. Türk milletinin geleceği açısından belirtilen anlayışın önemi açık ve gereklidir.

Hayatın anlamı, bizzat yaşanan tecrübenin içindedir. Ancak bu tecrübenin insan hayatı için daha anlamlı hâle getirilmesi meşru ve geçerli olanın tespiti ve uygulanmasına bağlıdır. Bu noktada Mâtürîdî'nin yaptığı değerlendirme son derece çarpıcıdır: "Nesne ve olayların meşru oluşu veya olmayışı, kötü fiillerle iyi fiiller, bütün bunlar hakkında duyuların algılayışı ve haberlerin gelişinden sonra bileşayet algı ve haber her yönüyle irdelenecekse elde edilebilecek nihai bilgi sadece akıl çerçevesindedir.

Ayrıca tefekkür ve istidlalle ulaşılabilecek hususların ortaya çıkarılmasıyla mümkündür. Zararlı ve yararlı olan insan emeği ürünü olan şeyler de aynı durumdadır. İnsan fizyolojik bir yapıya bir de akla sahiptir. Akıl güzel bulduğu tabiatın istemediği, aklın çirkin gördüğü tabiatın nefret etmediği bir şey olabilir. Yani birinde uyumsuzluk diğerinde ise uygunluk söz konusu olabilir. Bu duruma göre isabetli olanın, bahsettiğimiz grup ve türlerden hangisinin statüsünde bulunduğu gerçeğinin açığa çıkarılabilmesi için her konuda akıl yürütmek ve tefekkür etmek gerekmektedir."¹⁹ Hem dinî hem de beşerî inşa noktasında akla yüklenen anlam şudur: Akıl hem dinî bir ifadeyi, tabii ve sosyal olguyu anlamanın hem de değer üretmenin unsurudur.

II. İctihat: Dini Anlamak ve Amelî Hayata Tatbik Etmek

İslam'ı anlama ve yorumlama yönteminde geçerli sayılan ve yaygın olan eğilime göre nasla belirlenen bir hükümde nesh, ancak Hz. Peygamber'in haya-

Şüphenin, kargaşanın yoğunlaştığı bir ortamı giderme noktasında sığınılacak şey tefekkür/düşüncedir. Düşüncenin şaibeli hâle getirildiği bir toplumun insanlara iyilik sunma ve toplumu yönetme imkânı yoktur.

tında mümkündür. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in vefatından sonra neshen söz edilemez. Çünkü nesh, ancak Kur'an ve sünnetle, yani vahiyyle mümkündür. Hz. Peygamber'in rihletinden sonra, yani öteki âleme intikalinden itibaren vahiy sona ermiştir. Din tamamlanmıştır. Ahkâm / hükümler sabitlenmiş ve yerleşmiştir. Bu nedenle herhangi bir hükmü neshetme, kaldırma, değiştirme ve dönüştürme söz konusu olamaz.

Belirtilen konuda Mâtürîdî farklı düşünür, son derece dikkat çekici bir yorum yapar. Her şeyden önce o, nesh kavramını farklı bir şekilde tanımlar. Ona göre gerçek anlamda nesh; *zamana bağlı olarak hükmün açıklanmasıdır / Allah'ın irade ettiği hükmün zaman itibarıyla sona ermesidir*.²⁰ Dolayısıyla içtihatla nesh geçerlidir. Ona göre "Zekâtlar sadece fakirlere, düşkünlere, zekât toplayan görevlilere, *kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlara*, esirlik ve kölelikten kurtulmak isteyenlere, borçlulara, Allah yoluna ve bir de muhtaç kalmış yolcu ve gariplere mahsustur. Allah tarafından kesin olarak böyle farz buyruldu. Allah âlimdir ve hâkimdir." (Tevbe 9: 60) ayetinde yer alan "kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlar" ifadesinde içtihatla neshe delalet vardır.²¹ Bu görüşünü temellendirmek için Mâtürîdî'nin²² ileri sürdüğü gerekçeler şunlardır;

Birincisi: Bilindiği üzere Hz. Peygamber münafıkların ileri gelenlerine toplanan zekâtlardan veriyordu. Müslüman olmaları için bu yolla kalplerini ısındırıyordu. Nitekim Hz. Peygamber şu şahsa şu kadar deve, bir başkasına şu kadar deve verdiği rivayet edilmektedir. Keza Hz. Peygamber altın ve emtia ayırarak Yemen'e göndermiştir. Bu konuda birçok hadis bulunmaktadır. İslam'ın zayıf ve mensuplarının az olduğu dönemde İslam'a ısındırmak için bazı ileri gelenlere zekât vermeyi teşvik etmiştir. Günümüze gelince Ehl-i İslam artmış, izzetine ulaşmış, yükselmiş ve atılıma geçmiş, Müslümanlar güçlenmiş ve çoğalmış, hatta onların İslam'a boyun eğmeleri için savaşmaya başlamışlardır.

İkincisi: Rivayet edilir ki Akra b. Habis ve Uyeyne b. Hısn Hz. Ebubekir'e (r.a) gelerek şöyle derler: Ey Allah'ın elçisinin halifesi! Bizim toprağı tuzlu, kırı, menfaatsiz, ziraata elverişli olmayan bir arazimiz var. Uygun görürsen onu bize ver. Hz. Ebu Bekir de bu araziye onlara vermiş ve bunu ifade eden bir mektup yazmıştır. Hz. Ömer, bu olay esnasında hazır olan topluluğun yanında değildi. İki şahit olsun diye Hz. Ömer'in yanına vardılar. Hz. Ömer, olayı işitince yazılmış olan belgeyi ellerinden aldı ve imha etti ve dedi ki: Allah'ın elçisi sizin kalplerinizi İslam'a ısındırıyordu. O gün Müslümanlar azdı, şimdi ise Yüce Allah İslam'ı şereflendirdi, aziz kıldı. Gidiniz, bütün gayretinizle çalışınız. Siz işinizi gözetirseniz Allah da sizi gözetir. (Onlar hemen Hz. Ebubekir'e koşmuş ve durumunu anlatmışlar. Belge düzenleyip, karar vermesine rağmen Hz. Ebubekir görüşünden dönmüştür.) Bu hadis konusunda bizim görüşümüz şudur ki: Hz. Ebu

Bekir, Hz. Ömer'in görüşünü ve tutumunu inkâr etmemiş ve onaylamıştır. Delil olarak, onların bu görüşleri bizim için yeterlidir.

Üçüncüsü: Sunduğumuz delilin/tarihî durumun, görüşün ve uygulamanın iki yönü bulunmaktadır: **a)** Hz. Peygamber, onlarla antlaşma yapmaya ve idare etmeye muhtaç olduğu için böyle bir yöntem izlemiştir. Daha önce zikredildiği üzere Müslümanlar az ve zayıftı. Allah İslam'ı aziz kılmış ve Müslümanların sayısı artmıştır. Dolayısıyla böyle bir antlaşmaya ihtiyaç hissetmemiş ve aynı tutumu sürdürenlere karşı topyekûn muharebe etmeyi emretmiştir. **b)** Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: 'Bir peygamberin, dünyada zafer kazanıp küfrü zelil kılmadıkça esirler edinip, onları fideye karşılığında serbest bırakması uygun düşmez. Siz dünya metaini istiyorsunuz. Allah ise ahireti kazanmanızı istiyor.' (Enfal: 8 / 67) İslam'ın yücelmesi ve Müslümanların güçlenmesiyle birlikte ikinci hâl ortaya çıkmış, dolayısıyla baskı uygulayan taraf gücünü yitirmiş muhalefetin durumuna düşmüştür. Birinci durumda geçerli olan bir şeyi / uygulamayı ikinci durumda da geçerli saymak mahzurludur. İşte bu nedenle belirtilen ayette, içtihatla neshin caiz olduğuna delili vardır. Yani hükme temel teşkil eden illet/gerekçe ortadan kalkmıştır. Aynı hükmün geçerli olması için söz konusu durumun fiilen gerçekleşmesi gerekmektedir.

III. Siyaset: İctihat, Maslahat ve Örfün Dilini Okumak

İslam'ın akılcı yorumuna göre hilafet/imamet/dolayısıyla siyaset konusu aklî ve içtihadî bir meseledir. Fertlerden mürekkep bir toplumun belli bir sistem ve düzen içinde yaşaması için halife tayini vaciptir/gereklidir. Hz. Peygamber'in rihletinden sonra sahabe, toplumun işini üstlenecek ve yürütecek bir önderin/yöneticinin olması gerektiği hususunda icma etmiştir.²³ Bu, imamın/yöneticinin tayinin dinî temelini teşkil etmektedir. Dinin korunması, ahkâmın uygulanması, ihtilafların çözümü, zekâtın toplanması, ganimetlerin taksimi, diplomatik münasebetlerin gerçekleştirilmesi, dış saldırıların önlenmesi ve benzeri işlerin yapılabilmesi bir yöneticinin varlığını²⁴ gerekli kılan akli unsurlardır.

İcma ve akli delil üzerine inşa edilen bu görüş, "İnsanların zulümden kâçınmaları durumunda imama/halifeye gerek kalmaz." şeklindeki anlayışa aykırıdır. Söz konusu görüş yöneticinin/devlet başkanının varlığını insanlar arasındaki

İslam'ın akılcı yorumuna göre hilafet/imamet/dolayısıyla siyaset konusu aklî ve içtihadî bir meseledir. Fertlerden mürekkep bir toplumun belli bir sistem ve düzen içinde yaşaması için halife tayini vaciptir/gereklidir.

haksızlığı gidermekle sınırlı tutmaktadır. Bu anlayışa göre “zulümden kaçınan insanların bulunduğu bir yerde” yöneticiye ihtiyaç yoktur. Her şeyden önce böyle bir gerekçe ve beklenti “muhalı talep etmektir.” Çünkü anlaşmazlıkların tamamen bittiği, haksızlıkların giderildiği bir toplum beklentisi gerçekçi bir yaklaşım değildir.²⁵ Bu noktada serdedilen görüşlere bakılırsa şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Din işlerinin düzeni ancak dünyanın düzeniyle, dünyanın düzeninin de ancak kendisine itaat edilen bir imamın varlığıyla gerçekleşir.

Mâtürîdî geleneğini sistemleştiren Ebu Muîn en- Nesefî (V. 508 / 1115) imamın/yöneticinin varlığını o kadar önemser ki “yönetici otoriteye bağlı olmadan ölen kimsenin cahiliyye ölümü ile öleceği” şeklindeki rivayeti görüşünü desteklemek için kullanır.²⁶ Ona göre işlerin yürütülmesi ancak kendisine itaat edilen bir imamın varlığıyla mümkündür. Eğer bu olmazsa toplum en son ferdine kadar ayrışır ve nihayetinde helak olur. Bunun çözümü ise dağınık ve birbirine aykırı fikirleri, anlayışları bir araya getirebilecek kudrete sahip ve kendisine itaat edilecek bir yöneticinin varlığıdır. Bunun varlığının gerekçesi çok açık ve somut bir şekilde toplumun işlerini düzene koymak ve yönetmektir. “Maksat budur. Gaip / hafi imam anlayışı belirtilen maksadı yerine getirmekten uzaktır.”²⁷ İslam toplumunun birliğini sağlamak ve onların işlerini belli bir düzen çerçevesinde yürütmek ve yönetmek esas olduğu için aynı anda iki imamın/halifenin varlığı geçerli sayılmamıştır. Ancak coğrafi anlamda birbirinden kopuk, toplumun işlerini gereği gibi düzene koyma ve yönetmenin imkânı olmadığı yerlerde ikinci bir yöneticinin varlığı geçerli sayılmıştır.²⁸

Hilafet, yani bir toplumun yönetimi din ve dünya işleriyle bağlantılı bir konudur. Dolayısıyla yönetici olan kişi hür, akıl, baliğ, erkek, Müslüman, adil, helal ve haramı bilen, idareci, harp sanatına vâkıf, mazlumun zalimden kurtaran ve cezaları uygulayabilen biri olmalıdır.²⁹ Sıralanan vasıflara bakılırsa imamın masum, insanların en faziletli veya herhangi bir kabileyeye mensup olması ve bütün meseleleri çözecek ilmî yeteneğe sahip olması gibi iddiaların kabul edilmediği görülmektedir. Belirtilen anlayışa göre imamı diğer insanlardan ayıran özellikler olmalı, fakat bunlar beşerî, siyasi ve içtimai yapıyı belirleyen tabiatın dışına düşen nitelemelerden uzak durulmalıdır. *Dolayısıyla imam tayini irsiyet ve nasla değil, salah ve adalet ehlinin seçimiyle gerçekleşmesi gereken bir konudur.*³⁰

Hz. Peygamber’in vefatının ardından Beni Saide Sakifesinde yapılan ilk tartışmada ensarın hilafet konusundaki iddiasına karşı çıkan Hz. Ebubekir “İmam-

Din işlerinin düzeni ancak dünyanın düzeniyle, dünyanın düzeninin de ancak kendisine itaat edilen bir imamın varlığıyla gerçekleşir.

lar Kureyş'tendir." (İbn Hanbel, *Müsned*, 3/ 129, 183, 4/ 421) hadisini rivayet etmiştir.³¹ Bu hadis farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Ebü'l Muîn en-Nesefi, bu hadisin hem Ebu Hanife hem de Ebu Mansûr Mâtürîdî tarafından rivayet edildiğini belirtir. Ardından Mâtürîdî'nin şu görüşünü nakleder: Dinî açıdan imam olacak kişinin Allah'tan en çok sakınan ve emirlerini yerine getirmede en duyarlı olan, olayların arka planını gören, insanların maslahatlarını iyi bilen birisi olup olmadığına bakılır. Kur'an şahadetini (Şüphesiz ki Allah indinde en iyisiniz ondan en çok sakınmanızdır.' (Hucurat 13) esas alarak belirtilen özellikleri taşıyan kişiye imamet verilir. Malın ve mülkün emanet edildiği kişi emaneti takva ile yerine getirebilir.³²

Yönetici olan kişi hür, akıl, baliğ, erkek, Müslüman, adil, helal ve haramı bilen, idareci, harp sanatına vâkıf, mazlumu zalimden kurtaran ve cezaları uygulayabilen biri olmalıdır.

Dinî açıdan esas olan, gözetilmesi gereken takva olduğu hâlde Hz. Peygamber "İmamlar Kureyş'tendir." diyerek ashabından bu yönde tercihte bulunmalarını talep etmiştir. Çünkü imamet meselesinin iki yönü bulunmaktadır: **a)** Diyanet, **b)** Siyaset. Diyanet yetkisi peygamberlerin, siyaset yetkisi ise meliklerin elindedir. İmamet meselesinin dinî bir yönü bulunmaktadır. Onu tanımlayan unsur bellidir. Fakat aynı zamanda bu görevi üstlenenin herkes tarafından kabul gören saygın bir kişi olması ve emaneti korumaya muktedir olması gerekir. Kureyş kabilesi bu maksadı sağlayacak nitelikte olduğu için imamet Kureyş kabilesine tahsis edilmiştir.³³ Yapılan bu tahlil; **a)** Siyasetin toplumsal boyutunu, dolayısıyla değişkenliğini, **b)** Devlet başkanlığının/ siyasetin Allah tarafından verilen bir görev olmadığını, **c)** Siyasetin temel amacının milletin emanetini ko-

ruma yeteneğine/ gücüne sahip olmayı gerektirdiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu geleneğin, yöneten-yönetilen ilişkisini ortaya koyarken nasla tayine, soya, daha iyi görülen kişi ve kabileye, verasete, en faziletli, hatta masum olana bağlamadığı görülmektedir.

Tarihî İslam'ın izlerini taşıyan, ancak diyanet-siyaset ayrımıyla değişime açık bu model üzerinden yeni bir siyasi anlayış ve model geliştirilebilirdi. "Yönetici; salah ve adalet ehlinin seçimiyle sabit olur, verasetle değil." / "Siyaset içtihat ve reyin konusudur, nasla tayinin değil." diyen bir anlayış yaşanabilir bir siyasi kültür oluşturmaya açıktır. Kaldı ki Mâtürîdî'nin insan haklarını korumaya ve geliştirmeye temel teşkil edecek görüşleri esas alınarak "temel hak ve özgürlüklere açık ve duyarlı" bir siyasi algı ve yapı üretmek mümkündür. Nitekim o "Zulüm adalettir." demek insanı dinden çıkarır diyerek zulme karşı tutum geliştirmenin hareket noktasını belirler: Bazı fiilleri zulüm olan bir sultana adil diyen

kâfir olur. Dolayısıyla bu sıfat sultana, ancak bütün davranışlarında mutlak olarak adil olduğu ve hiçbir şekilde zulmetmediği zaman kullanılabilir. Fakat bazı fillerinde zulüm ve haksızlık yapmışsa, buna rağmen o kişiyi mutlak adil olarak isimlendirmek zulüm ve adaletsizliğe adalet adını vermek ve ona razı olmak anlamına gelir ki, bu fikri benimseyen dinden çıkmış olur. Ayrıca yöneticilere ümmetlerin koruyucusu/maliki, yeryüzünün sultanı ve benzeri tanımlamalar uydurmadır ve yalandır. Böyle bir yalanı söylemek nasıl caiz olabilir. Baskı nedeniyle eğer içinden aksini düşünüyor, dili bunu söylüyorsa o kişinin Allah tarafından bağışlanacağı umulur.³⁴ Bir yöneticinin hukuki ve ahlaki sınırları aşarak işlediği zulmü meşrulaştırmayı dinin dışında gören bir fikrî geleneğin siyasi eylemin ve uygulamaların eksenine adaleti/hukuku yerleştirmesi hem çarpıcıdır.

Siyaseti, masumiyet zırhına bürünen ruhanilerin kilisesine çevirme eğilimi İslam dışı bir davranış olarak tanımlanmaktadır.

Fakat bu anlayış kendi iç dinamiklerine bağlı olarak geliştirilememiştir. Siyasete dinî anlam yüklenerek akli boyut terk edilmiştir. Siyasetçi ve iktidar sahipleri Allah'ın yeryüzündeki gölgesi görülerek kutlanmış ve yaptıkları her şeyde hikmet aranmıştır.

Mâtürîdî'nin bu görüşü iman-amel konusunda sunduğu anlayışa aykırı görülmektedir. S. Kutlu çelişki arz eden durumu şöyle yorumlamaktadır: Burada zulüm işleyen bir sultan/yönetici, işlediği günahtan dolayı tekfir edilmemekte, zulmü adalet olarak kabul ederek zalim sultana/yöneticiye adildir diyen kimse tekfir edilmektedir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre amelleri terk etmek veya günah işlemek kişiyi dinden çıkarmaz. Ancak kesin nasslarla haram olan bir şeye helal demek veya onun haramlığını inkâr etmek dinden çıkarır.³⁵ Esasen bu izah biçimi "zulmü adalet olarak kabul etmenin" zulmü kına-

yan ve reddeden dinî ifadeleri/emirleri inkâr etmenin hükmüne dayanmaktadır. Metin böyle bir bağlamda okunabilir. Ancak bu açıklamaya bir ek yapmak gerekmektedir: Alıntı yapılan metni dikkatli okuduğumuz da siyasi liderleri Allah'a mahsus sıfatlarla anarak onun işlediği zulmü meşrulaştırma söz konusudur. Yani siyaseti, masumiyet zırhına bürünen ruhanilerin kilisesine çevirme eğilimi İslam dışı bir davranış olarak tanımlanmaktadır.

Hilafet modeli, toplumun ihtiyaçlarını ve taleplerini karşılayan bir sistem üretmekten daha çok Hz. Peygamber'in rihletinden sonra halife kim olacaktır, sorusu etrafında tartışılmıştır. Kim sorusu, meselenin fikrî temelini ve bilgi niteliğini tartışmaktan daha çok şahıslar ve onların vasıfları üzerinde siyasi bir ayrışmanın parçası yapılmıştır.³⁶ Hz. Peygamber'in ardından yapılan tartışmalar

“sınırları/çerçevesi belirlenmiş bir anlayışın” olmadığını göstermektedir. “Allah’a itaat edin, elçisine ve ulû’l emre itaat edin.” (Nisa 4: 59) Ulû’l emr konusunda ihtilaf olduğunu söyleyen Mâtürîdî bu konuda üç görüşün olduğunu söyler: **a)** Seriyye komutanları, **b)** Bilginler/fakihler, **c)** Hayır ehli.³⁷ Keza “Onları affet, onları bağış dile. İş hakkında onlara danış, fakat karar verdiğin zaman Allah’a güven. Allah güvenenleri sever.” (Al-İ İmrân 3: 159) Bu ve benzeri ayetlerde geçen “iş hakkında onlara danış” ifadesi yaygın ve bilinen hilafet ve şûra şeklinde kavramlarla açıklanmaz. Mâtürîdî, hakkında nass bulunan konuda Allah’ın peygambere istişare etmesini emretmesi geçerli değildir. Burada *icthihatla amelin geçerli olduğunu gösteren delil* vardır. Yani nassın olmadığı konularda istişare edilir. Hem “Karar verdiğin zaman Allah’a güven.” ifadesi hem de ifadenin gramatik yapısı istişarenin nassın dışında emredildiğini göstermektedir. Nitekim bu emrin harp / savaşmak ile ilgili olduğu söylenmiştir.³⁸ Siyasi alanın akli ve içtihadî mesele olduğunu gösteren bu açıklamalar önemlidir. “Dolayısıyla harp emirliğine kıyas edilerek üretilen hilafet modeli” doğrudan İslam’ın emrettiği bir model değildir. Hz. Peygamber’in rihletinden sonra Müslümanlar tarafından içtihatla geliştirilmiş bir modeldir. İctihada temel teşkil eden illet değiştiği zaman bu konunun yorumu da değişir ve yeni bir model geliştirilebilir. Meseleye böyle bakılmadığı için geliştirilen model, kendi iç dinamiklerine dayalı olarak yenilenememiştir.

Miras alınan gelenekçi iktidar kavramı, şahsın otoritesini her şeyin önüne koyduğu için İslam dünyasında muhalefet geleneğinin oluşmasını engellemiştir. İktidarın tekelleşmesini ve toplumun bütünü kaderini belirleme erdemine sahip olduklarına inanan yöneticiler, muhalefete imkân tanımamıştır. Zaten klasik dönemin siyasi dil sistemi / iktidar anlayışı bunun ötesine düşen bir uygulamaya izin vermez. Esasen bu sistemin yapısı, içsel değişim ve uyuma yönelik sorunlardan kaynaklanmıştır. K. H. Karpat bu konuda dikkat çekici bir değerlendirme yapmaktadır: Halifelik kurumu yüzyıllar içinde halifenin otoritesi konusunda bir parça uzlaşma sağlamıştır. Her ne kadar otoriteye boyun eğmede uzlaşma Kur’an ve sünnet temelinde güvenceye alındıysa da bu otoriteye ilişkin uyumsuzluğun nasıl düzene sokulacağı konusunda hiçbir kurum/uzlaşma söz konusu değildi. Bunun sonucu olarak İslam’ın erken döneminden itibaren sonu gelmez ihtilaller ve ayaklanmalar oldu. Bunların nedeni, dışarıdan bakıldığı da bazı dinî hükümlerin yazımındaki anlaşmazlık gibi gö-

Hilafet modeli, toplumun ihtiyaçlarını ve taleplerini karşılayan bir sistem üretmekten daha çok Hz. Peygamber’in rihletinden sonra halife kim olacaktır, sorusu etrafında tartışılmıştır.

rünse de aslında, sistemin içsel değişim ve uyuma yönelik siyasi gücü kullanmaktaki başarısızlığını temsil etmekteydi. Uyuşmazlığı düzene sokma konusundaki bu başarısızlık, yerleşik dinî-siyasi sisteme ilişkin her türlü uyuşmazlığın Tanrı'nın iradesine muhalif olduğu biçimindeki temel inançtan kaynaklanmıştır.³⁹

Şekî halifeliği, yani hukuki temelini yitirmiş, hükümdarlık ve sultanlığa, tahakküme ve icbara dönüşmüş bir kurumu değiştirmek dinî ve siyasi anlamda Türk milletine yeni bir ufuk kazandırmıştır.

İcma/uzlaşma topluluğun bütünü tarafından değil, genellikle ulema sayesinde ve dinî konularda bir yargıya varma hakkına sahip olan müçtehitler tarafından ifade edilmiştir. Bunların vardığı yargının toplumun bütününe fikrini yansıttığı kabul edilir. Çünkü söz söyleme, hükme varma yetkisi ona aittir. İcma, yapısal açıdan dinî öğretilerle sınırlı olsa da uygulamada daha geniş amaçlarla, ama daima dinî meşruluk altında kullanılmıştır. Dolayısıyla klasik Müslüman toplumlarda uzlaşma sistemi dine dayalıydı ve bu nedenle de sürekli değişen bir toplumun varoluşsal ihtiyaçlarından kaynaklanan yetki dağılımı sorunlarıyla başa çıkamamıştır.⁴⁰ Böyle bir zemin/siyasi dil sistemi otoriterliği meşru kılmış ve sürdürülmesine temel oluşturmuştur. İmamet meselesini icma/içtihadî ve akli mesele gören bir anlayışın inşa ettiği siyasi dil böylesi sorunları ürettiğine göre, siyaset İslam'ın asli meselesi, hatta imanın parçası gören bir anlayıştan demokratik tutum beklemek anlamsızdır. Zaten fiilî duruma bakılırsa İslam coğrafyası otoriter sistemlerin mayalandığı ve beslendiği bir zemindir. Bunun nedeni aklın ve tecrübenin konusu olan bir meselenin dinselleştirilmesi ve siyasetin klasik tarihî İslam'ın ördüğü bilinç üzerinden sürdürülmesidir.

İmamet/hilafet meselesi her zaman dinî içerikle sunulmuş ve bu konuda yapılan tartışmalar İslâm tartışmasına dönüştürülerek engellenmiştir. 3 Mart 1924'te Türkiye Cumhuriyeti Meclisine taşınan bu konu, Seyyid Bey tarafından "Hilafetin Şerî Manası ve Hakimiyet-i Milliye" başlığı altında tahlil edilmiştir. Söz konusu meseleyi tahlil ederken "İslam tarihinde büyük bir inkılap yapıyoruz:" Diyebilirim ki bundan daha büyük inkılap olamaz. İslam dünyasında şimdiye kadar böyle bir inkılap daha meydana gelmemiştir."⁴¹ şeklindeki sözler bir modelin ürettiği krizin boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Çünkü siyaset meselesi, dinî olmaktan ziyade dünyevi bir meseledir. Zamanın icaplarına göre değişen ve yeniden tanımlanan bir konudur. Bir inanç veya inançla ilgili bir mesele değildir. Bu nedenle Kur'an "affedici olunuz, örf ile emrediniz, cahillerden

uzak durunuz.” (Araf 7: 199) ifadesiyle yöneticinin idaresi altındakileri örfe, âdet ve geleneklere göre yönetmesini emretmektedir. Belirtilen çerçevede Türkiye Büyük Millet Meclisi bir içtihat yaparak geçerliliğini yitiren, şekli bir mahiyete bürünen halifelîği kaldırmıştır. Şekli halifelîği, yani hukuki temelini yitirmiş, hükümdarlık ve sultanlığa, tahakküme ve icbara dönüşmüş bir kurumu değiştirmek dinî ve siyasi anlamda Türk milletine yeni bir ufuk kazandırmıştır. Eğer Türkiye, insan hakları ve özgürlükler/ demokratik kültür ve sistem açısından ayrıcalıklı yere sahipse, Türk milletinin tarihi köklerinde İslam’ı anlama biçiminin ve taşıdığı siyasi tecrübenin önemli bir yeri olduğunu gösterir.

Geleneksel modelde son derece geçerli olan otoriter anlayış modern devlete aktarılmıştır. İslam coğrafyasında Orta Çağ ruhanilerini andıran siyasetçilerin/ siyasi kiliselerin varlığı klasik varlık anlayışının (cevher-araz kuramının) siyasi dil sisteminin değişmediğini göstermektedir. Özellikle 1990’ dan itibaren liberal-kapitalist sistemin rahminde beslenen muhafazakârlıkla dinin izdivacından neşet eden yeni insan ve iktidar tipinin yükseldiği şu süreçte klasik anlayışa eklenen özgürlük ve demokrasi çağrısının derin ve önlenemez tahakküm biçimine dönüşme ihtimali yüksektir. İslam dünyası uzun süredir ideolojik tutumlara dayalı olarak üretilen insan ve iktidar tipleriyle kontrol edilmiştir. Bu kez dekoratif demokrasi gömleğine İslami renk veren liberal-kapitalist mantığın ürettiği insan ve iktidar tipiyle kontrol edilmek istenmektedir. Millî egemenliğe dayanan hür millet, bağımsız devlet idealini varoluşunun temeli yapmayan bir toplumun kendi iradesine dayalı bir siyasi akıl üretmesi mümkün değildir. ■

Millî egemenliğe dayanan hür millet, bağımsız devlet idealini varoluşunun temeli yapmayan bir toplumun kendi iradesine dayalı bir siyasi akıl üretmesi mümkün değildir.

¹ Karpat, Kemal H. (2003: 102) *Türkiye ve Orta Asya*, çev. Gür Hakan Ankara: İmge Kitabevi.

² Ebu Hanife (1992: 9) “el-Âlim ve’l Mûteallim”, *İmam-ı Azam’ın Beş Eseri*, çev. Öz Mustafa İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

³ Ebu Hanife (1992: 10)

⁴ Ebu Hanife (1992: 11)

⁵ Ebu Hanife (1992: 11)

⁶ Ebu Hanife (1992: 11)

⁷ Ebu Mansur el-Mâtürîdî (2002: 9) *Kitabu’l Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları.

⁸ Mâtürîdî (2002: 9)

⁹ Mâtürîdî (2002: 10)

¹⁰ Özcan, Hanifi (1998: 59) *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

- ¹¹ Mâtürîdî (2002: 16, 21-22)
- ¹² Ebu Hanife (1992: 24-25)
- ¹³ Mâtürîdî (2002: 10-11)
- ¹⁴ Mâtürîdî (2002: 12)
- ¹⁵ Mâtürîdî (2002: 12)
- ¹⁶ Mâtürîdî (2002: 13-14)
- ¹⁷ Mâtürîdî (2002: 13)
- ¹⁸ Mâtürîdî (2002: 14)
- ¹⁹ Mâtürîdî (2002: 15)
- ²⁰ Mâtürîdî (2005: 1 / 531) *Te'vilâtü Ehli's Sünneti*, Beyrut: Dar'ül Kütübî'l İlmiyye.
- ²¹ Mâtürîdî (2005: 5 / 407)
- ²² Mâtürîdî (2005: 5 / 405-406)
- ²³ Ebu'l Muîn en-Nesefî (2003: 2 /431) *Tabsiretü'l Edille fi Usûli'd Din*, (Tahk: H. Atay, Şaban A. Düzgün) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Alâeddin el-Üsmendi (2005: 184) *Lübabü'l Kelam*, (Tahk: M. Said Özervarlı) İsam Yayınları.
- ²⁴ Üsmendi (2005: 184-185)
- ²⁵ Nesefî (2003: 2 / 431); Üsmendi (2005: 184)
- ²⁶ Nesefî (2003: 2 /432)
- ²⁷ Nesefî (2003: 2 / 433)
- ²⁸ Nesefî (2003: 2 / 434) ; Üsmendi (2005: 185)
- ²⁹ Nesefî (2003: 2 / 438-439); Üsmendi (2005: 186-187)
- ³⁰ Nesefî (2003: 2 / 437, 447); Üsmendi (2005: 188-189)
- ³¹ Şehristânî (1975: 1 / 24) *el-Milel ve'n Nihal*, Beyrut: Daru'l Mearif.
- ³² Nesefî (2003: 2 /437)
- ³³ Nesefî (2003: 2 / 437-438)
- ³⁴ Kutlu, Sönmez (2003: 29) “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdîlik”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* hzl. Kutlu Sönmez, Ankara: Kitâbiyât. Kutlu, Sönmez yukarıdaki görüşleri Ebu İshak İbrahim b. İsmail es-Saffâr el-Buhârî'nin (V. 534 / 1139) *Mesâil* adlı eserinden aktarmaktadır.
- ³⁵ S. Kutlu (2003: 29)
- ³⁶ Bakınız: Şehristânî (1975: 1 / 24-33)
- ³⁷ Mâtürîdî (2005: 3 / 227)
- ³⁸ Mâtürîdî (2005: 2 / 516)
- ³⁹ K. H. Karpaz (2003: 49)
- ⁴⁰ K. H. Karpaz (2003: 50)
- ⁴¹ Reşat Genç (2007: 2 / 169) *Makaleler*, Ankara: Berikan Yayınevi.



DİNİN ARAÇSALLAŞTIRILMASI: 31 MART İSYANI¹

YRD. DOÇ. DR. ASAF ÖZKAN*

Rumi takvime göre 31 Mart 1325, miladi takvime göre 13 Nisan 1909'da İstanbul'da ortaya çıktığı günden günümüze kadar nedenleri, sorumluları, amacı hakkında çok farklı yorumlar yapılan bir askerî isyan ortaya çıktı. Özellikle İstanbul'da bulunan ordunun askerleri arasında yayılan bu isyanın en dikkat çekici sloganının “Şeriat isteriz.” olması, yorumların daha çok dinsel içerikli ve irticai bir isyan olduğu yönünde yapılmasına neden oldu. İsyân sırasında kullanılan dinsel terimlerin ve “Şeriat isteriz.” sloganının kitleleri hareket geçirmek için işlevselliği bir kenara bırakılırsa, yaklaşık dokuz ay önce Meşrutiyeti ilan ederek anayasal rejime geçmiş bir ülkede böyle bir isyanın ortaya çıkması için daha farklı gerekçelerin olması gerekmektedir. Bu çalışmada 23 Temmuz 1908'de Meşrutiyetin ilanından sonra Osmanlı Devleti'nde yaşanan iktidar mücadeleleri ve bu bağlamda İTC'nin gerçekleşmesinde etkili olduğu siyasi ve bürokratik tasfiyeler incelenerek 31 Mart İsyânının nedenleri ve bu nedenler içerisinde dinin yeri ele alınmaya çalışılacaktır.

1) II. Meşrutiyetin İlanından Sonra Mülki Bürokraside Yaşanan Tasfiyeler

1908 yılının yaz aylarından itibaren Osmanlı Devleti'nin Balkan topraklarında birtakım hareketlenmeler görülmeye başlandı. 1907 yılının Eylül ayında Osmanlı Hürriyet Cemiyeti ile birleşmiş olan İTC² bu bölgede özellikle III. Ordu subayları ve küçük memurlar arasında yayılma alanı bulmuştu. Bölgedeki karı-

* Atatürk Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Öğretim Üyesi.

sıklıklar III. Orduya bağlı bazı subayların kendilerine bağlı birliklerle dağa çıkmalarına neden oldu.³ II. Abdülhamit'ten Meşrutiyeti ilan etmesini ve Anayasa'yı yürürlüğe koymasını isteyen bu isyancı subaylara karşı; İstanbul'dan bazı nasihatçiler gönderildi. Ancak bu nasihatçilerin çabaları işe yaramayınca II. Abdülhamit, olayları bastırmak için 18. Tümen Komutanı Şemsi Paşa'yı görevlendirdi (6 Temmuz 1908). Bunun üzerine Manastır'a gelen Şemsi Paşa, 7 Temmuz 1908'de İttihatçı bir subay tarafından öldürüldü.⁴ Ayaklanma kısa sürede Makedonya'daki III. Ordunun çeşitli birlikleri arasında yayılırken Edirne'de bulunan II. Ordu birliklerini de etkilemeye başladı. Olayların bu şekilde gelişmesi üzerine İTC de isyancı subayları ve isyanı sahiplenerek tekrar Meşrutiyetin ilanı için siyasi propagandaya girişti. Sultan, önce bu isteğe karşı direnerek öteden beri olduğu gibi hareketin liderlerini rüşvet, casusluk ve baskı yoluyla engellemeye çalıştı. Ancak bu yöntem bu kez tutmamıştı. Padişahın bütün girişimlerine rağmen ihtilalcılar vazgeçemediler ve 10 Temmuz 1324 (23 Temmuz 1908) tarihinde Manastır ve Makedonya'nın diğer merkezlerinde Meşrutiyetin ilan edildiğini duyurdular.⁵

Makedonya'daki vilayetlerde bu şekilde Meşrutiyetin ilan edilmesi ve buna İstanbul'un da uyması için baskı yapılması üzerine, İstanbul'da Meclis-i Vükela toplanmış ve Padişah'ın da onayıyla 11 Temmuz 1324 (24 Temmuz 1908) tarihinde II. Meşrutiyet ikinci kez ilan edilerek Anayasa yürürlüğe sokulmuştu.⁶ Böylece Osmanlı Devleti'nin II. Meşrutiyet Dönemi başlamış oluyordu.

Meşrutiyet ilan edildiği zaman Sadrazamlık Makamında, 22 Temmuz 1908 tarihinde hükûmet kurmuş olan Sait Paşa bulunuyordu.⁷ Rejim değişmesine rağmen hükûmette herhangi bir değişiklik olmamıştı. Çünkü ihtilali gerçekleştiren İTC üyeleri, dönemin yaygın ifadesiyle "çoluk çocuk"⁸ olarak görülüyordu. Zaten Cemiyetin de hemen iktidara talip olmak gibi bir niyeti yoktu. Çoğunlukla küçük subay ve memurlardan oluşan Cemiyet, kendisini devlet yönetme konusunda yeterli bulmuyordu. Bu durumu Hüseyin Cahit ileriki günlerde şöyle anlatacaktır: "*Devr-i sâbık hiçbirimizi idare adamı olarak hazırlamadı. Bugün iş görebilecek olan adamlarımız o zaman memurîn-i devlet arasına sokulmazdı. Sokulanlar da iş başına kadar çıkamazdı.*"⁹ Dolayısıyla Cemiyet ilk etapta perde arkasında kalmak zorundaydı. Bu durum da Osmanlı Devleti'nde iktidar denklemini, Tanzimat Döneminde olduğu gibi Bâb-ı Âlî paşalarının lehine değiştirmişti. Devlet yönetimi Sait Paşa ve Kâmil Paşa gibi İttihatçı olmayan yüksek bürokratların eline geçmişti.¹⁰

Meşrutiyet ilan edildiği zaman Sadrazamlık Makamında, 22 Temmuz 1908 tarihinde hükûmet kurmuş olan Sait Paşa bulunuyordu.⁷ Rejim değişmesine rağmen hükûmette herhangi bir değişiklik olmamıştı.

İhtilalin ilk günlerinde yaşananlar Osmanlı Devleti'nin idari yapısında büyük değişikliklerin yaşanacağını haber verir gibiydi. II. Abdülhamit, şeyhülislamın huzurunda Meşrutiyeti koruyacağına dair yemin etmiş; ardından halk, devlet dairelerini dolaşıp vükela ve memurlara Meşrutiyete sadakat yemini ettirerek devrisabıkta kötü şöhret kazanmış kişilerin görevlerinden uzaklaştırılmalarını istemeye başlamıştı.¹¹ Ayrıca, İstibdat Döneminin, hak edilmeden sadece saraya yakınlık ve jurnalcılık ile elde edilen memuriyet ve maaşları da sorgulandı.¹²

İTC, doğrudan iktidara sahip olmak konusunda çekimser kalsa da idareyi ve bürokrasiyi kendi istediği şekle sokmak için harekete geçmişti. Eski monarşist bürokrasi gözden geçirilerek mümkün olduğu kadar değiştirilmeye ve yeni döneme uygun bürokratik kadro oluşturulmaya çalışılıyordu.¹³ Cemiyet, halk ve 25

İhtilalin ilk günlerinde yaşananlar Osmanlı Devleti'nin idari yapısında büyük değişikliklerin yaşanacağını haber verir gibiydi.

Temmuz 1908 tarihinde kendi inisiyatifi ile sansür baskısından kurtulmuş basın¹⁴, hükûmete karşı şiddetli taarruzlara başlamıştı. Çünkü Sait Paşa'nın 22 Temmuzda kurmuş olduğu hükûmet, monarşist eğilimleri olan, padişaha yakın ve devrisabıkta kötü şöhret sahibi olmuş birçok kişiyi bünyesinde barındırıyordu.¹⁵ Başta Bahriye Nazırı Hasan Rami Paşa ve Dâhiliye Nazırı Memduh Paşa olmak üzere hemen bütün kabine üyeleri eleştirilerden nasibini alıyordu. Cemiyet, halk ve basın tarafından gelen bu baskılara daha fazla dayanamayan Sait Paşa Hükûmeti istifa etti. Ancak padişah, hükûmeti kurma görevini 1 Ağustos 1908 tarihinde tekrar Sait Paşa'ya verdi.¹⁶ Aynı gün bir Hatt-ı Hümayûn yayımlayan padişah; hükûmet kurulurken ülkedeki silahlı kuvvetlere hükmeden Bahriye ve Harbiye Nazırlarının kendisi tarafından tayin edileceğini belirtiyordu.¹⁷ Yeni kurulan hükûmette, II. Abdülhamit'in isteği ile

Harbiye Nezareti Ömer Rüştü Paşa'ya, Bahriye Nezareti de yeni devrin istenmeyen adamlarından olan Hasan Rami Paşa'ya tevcih edilmişti. Diğer hükûmet üyelerinin birçoğu da eski hükûmet üyelerinden oluşuyordu.¹⁸ Bu durum hemen tepkiyle karşılanmıştı. Tanin gazetesinde yeni hükûmet; "*Anlaşıyor ki Bâb-ı Âlî eski düşüncelerden ayrılmıyor. Hâlâ güç ve değeri vezirlik rütbesi, -balâ- rütbesi kazanmış kimseler arasında arıyor. Oysa düşünmüyor ki bizim ülkede rütbe, değerlilik tanıtı değildir. Kendilerinden yararlanılacak adam yetiştirilmeye çalışılmadı, casus yetiştirildi.*"¹⁹ sözleriyle eleştiriliyordu. Ayrıca Hüseyin Cahit, Tanin'de yeni hükûmeti değerlendirdiği yazısında, meşrutî yönetimlerde padişahın Harbiye ve Bahriye Nazırlarını belirlemesinin söz konusu olamayacağını vurgulayarak, yeni rejimde millete karşı sorumlu olanın Heyet-i Vükela olduğunu; içinde padişah tarafın-

dan atanmış kişilerin bulunduğu bir hükûmetin, uyumlu çalışamayacağını iddia ediyordu. Cahit'e göre bir devletin idaresi mutlakıyetten meşrutiyete geçmek gibi büyük bir değişikliğe uğrarsa o devlette idare, zihinleri ve fikirleri bu yeni idare ile "perverde" olmuş zevata bırakılmalı idi. Çünkü "İdâre-i istibdâdın kavâid-i keyfiyesine alışmış, irtikâb ve irtişâ ile terakkî etmiş, hayatlarını, terakkîlerini, saadetlerini, iltimâsa, jurnalciliğe medyûn bulunmuş kimselerin bir ilân-ı resmi ile tashîh-i ahlak etmeleri kabil olamazdı."²⁰

23 Temmuz 1908 tarihinde Osmanlı Devleti için yeni bir devir başlamıştı. Ancak bu yeni devrin ne olduğu, toplum ve devlet hayatına ne getirip ne götürdüğü hakkında ortak bir fikir yoktu. Toplumun her kesimi yeni dönemi farklı biçimlerde algıliyordu. Örneğin; köylü ve tüccarlar meşrutiyeti vergi vermeme özgürlüğü olarak algılayarak; birçok memur, terfi ve maaş artışı olarak değerlendiriyordu. Bunlar özellikle II. Abdülhamit döneminde ikinci planda kalmış ve kendilerine tayin, terfi ve maaş konularında haksızlık yapıldığını düşünen kişilerdi ki, birçoğu İTC'ye bu sıkıntılar nedeniyle meyletmişti. Bunlara göre artık şikâyetçi oldukları konular ortadan kaldırılacaktı. Hatta, devrisabıkta özellikle siyasi nedenlerle işten çıkarılmış kişilerin, tekrar devlet hizmetine dâhil edileceklerine dair söylentiler yayılmaya başlamıştı. Oysa devrisabıkta yapılan haksızlıkları eleştirerek ihtilali gerçekleştiren İTC, idare örgütünü modernleştirmek ve daha rasyonel esaslara istinat eden bir sisteme geçmek istiyordu.²¹

23 Temmuz 1908 tarihinde Osmanlı Devleti için yeni bir devir başlamıştı. Ancak bu yeni devrin ne olduğu, toplum ve devlet hayatına ne getirip ne götürdüğü hakkında ortak bir fikir yoktu.

Meşrutiyetin ilan edildiği gün İTC merkezinin isteği doğrultusunda Makedonya'da bulunan siyasi suçluların affedilmesine dair bir Padişah İradesi yayımlanmıştı. Artık otoritesini kaybetmiş olan hükûmet, bu irade ile aslında kendiliğinden gerçekleşecek bu duruma bir kanun çerçevesi çizmek istemişti. Ancak o günlerin kargaşalı ortamında Rumeli hapisanelerindeki bütün suçlular zorla dışarı çıkmışlardı. Bu durum Anadolu ve İstanbul'daki diğer hapisanelere de sirayet etmişti.²² Bu arada Rumeli'de bulunan III. Ordu Müfettişliğinden gelen telgraf üzerine Makedonya'da çetecilik faaliyetlerinde bulunanların da affedilmeleri kararlaştırılmıştı. (27 Temmuz 1908).²³ Suçluların affedilmesine dair Padişah İradesi'nden sonra istibdat rejiminin ayırt edici özelliklerinden olan ve hürriyet mücadelesi veren kişilerin en büyük düşmanlarından hafiyelik kurumu da 30 Temmuz 1908 tarihinde yayımlanan bir İrade ile ortadan kaldırılmıştı.²⁴

Meşrutiyetin ilanı ile gelen bu aflarla birlikte farklı bir sorun ortaya çıktı. II. Abdülhamit, saltanatı boyunca kurduğu rejime muhalefet eden kişileri genelde

bir hizmete tayin veya ikâmete memuriyet kaydıyla taşraya sürgüne gönderiyordu. Dolayısıyla hapiste olmayan ancak siyasi suçlu olarak kabul edildiği için taşrada istihdam edilmiş çok sayıda memur vardı. İşte çıkarılan bu affın sürgünlere şamil olup olmadığı Meclis-i Vükelada tartışılmış, sonuç olarak 27 Temmuz 1908 tarihinde bunların da affedilmelerine dair İrade-i Seniyye çıkmıştır.²⁵ Zaten daha affa dair irade yayımlanmadan hürriyetin ilanı ile birlikte sürgünde olan bu kişiler İstanbul'a gelmeye başlamışlardı. Buldukları yerden gelirken yolluklarının karşılanmasını isteyen bu kişiler, İstanbul'a vardıklarında rütbe ve eğitimlerine göre birer memuriyet talep ediyorlardı. Bu durum, hükûmet için bir süre sonra altından kalkılamaz bir hâl almıştı. Öyle ki hükûmet, taşrada bulunan siyasi suçlulardan askerlerin bir işte istihdam edilmiş olanlarının buldukları görevlerde kalmalarına; açıkta olanlarının da Dersaadet'e gelmemelerine dair telgrafla emir göndermek zorunda kalmıştı.²⁶ Bu uyarılara rağmen, II. Abdülhamit rejiminin gazabına uğramış sürgünler, hürriyetin ilanı ile geldiğini düşündükleri nimetlerden hak iddia etmeye başlamışlardı. Çok sayıda küçük memur ve subayın yanı sıra bu grup içerisinde Jön Türk hareketinin tanınmış simalarından Dağistanlı Murat Bey (Mizancı), Ali Kemal, Prens Sabahattin gibi isimler de vardı. Bunlardan birçoğu Meşrutiyet rejiminden umduklarını bulamayınca saray çevresinde statükoları sarsılan kişilerle bir araya gelerek din kisvesi altında bir muhalefet cephesi oluşturacaklardır.²⁷

1 Ağustos 1908 tarihinde Sait Paşa tarafından kurulmuş olan hükûmet, hiçbir kesimi memnun etmemişti. Basın, özellikle Harbiye ve Bahriye Nazırlarının padişah tarafından belirlenmesini eleştiriyordu. Kamuoyunun da pek memnun olmadığı bu hükûmetin devam etmesi mümkün görünmüyordu.²⁸ Hükûmete karşı tepkilerin en fazla yoğunlaştığı nokta, İstibdat Döneminde saraya yakın olan ve kötü şöhret sahibi kişilerin hâlâ herhangi bir kovuşturmayla tabi tutulmamış olmasıydı. Tanin gazetesi, Meşrutiyet aleyhtarı olduğu düşünülen başta Mabeyn Başkâtibi Tahsin Paşa olmak üzere bu kişilerin, padişah ile halk arasına girerek, padişahın halka olan itimadını sarsmak istediklerini iddia ediyordu. Dolayısıyla bu kişiler bir an evvel değiştirilmeliydi.²⁹ Zaten inkılabın akabinde Meşrutiyetin ilanını kutlayan halk, büyük bir kalabalık oluşturarak saraya kadar gelmiş ve burada bulunan şeyhülislama Mabeynden uzaklaştırılmalarını istedikleri saray memurlarının bulunduğu bir liste sunmuşlardı. Listede, Başkâtip Tahsin, İkinci Kâtip Ahmet İzzet Holo, Tatar Şakir, Kaba Sakal Mehmet Paşa gibi isimler vardı.³⁰ Bu arada aynı gazete memurlara verilecek maaşları söz konusu ederek; Sait Paşa'dan, ida-

II Abdülhamit, saltanatı boyunca kurduğu rejime muhalefet eden kişileri genelde bir hizmete tayin veya ikâmete memuriyet kaydıyla taşraya sürgüne gönderiyordu.

renin düzelmesi, haksızlıkların kalkması gibi ideallerle ilan edilen Meşrutiyet Döneminde, verilecek maaşların neye göre verileceğini soruyordu. Çünkü Sait Paşa, Meşrutiyetin ilanından sonra memur maaşları ile ilgili yeni düzenlemeler içeren bir kararname hazırlamıştı. İşte gazete, eski devirde hafiyelik, jurnalcılık, iltimas, rüşvet gibi haksız yollarla maaşını beş on misline çıkararak kişilere yine aynı maaşın mı yoksa yayımlanan kararnameye göre düzenlenecek maaşın mı verileceğini soruyordu.³¹

Kamuoyundan gelen baskılara daha fazla dayanamayan Sait Paşa Hükümeti, 5 Ağustos 1908’de istifa etti. Padişah, yeni hükümeti kurma görevini Kâmil Paşa’ya verdi. Kâmil Paşa, 7 Ağustos 1908 tarihinde hükümeti kurdu.³²

Meşrutiyet, hürriyet gibi kavramların mahiyetini tam olarak kavrayamamış kalabalıklar, şikâyetçi oldukları eski rejimin görünen yüzü olan memurlara karşı şiddet eylemlerine başlamışlardı.

Sait Paşa’nın istifa ettiği gün sarayda da beklenen değişiklikler yaşanmış ve Tanin gazetesinde “*Mabeyn Başkâtibi Tahsin Paşa ve Ragıp Paşa’nın Mabeynden alacakları katolunmuştur.*”³³ şeklinde kısa bir haber görülmüştü. Ayrıca istifa etmiş olan Bahriye Nazırı Hasan Rami Paşa, Dâhiliye Nazırı Memduh Paşa ve Şehremini Reşit Paşa, firar edeceklerinden şüphelenildiği için 6 Ağustosta tevkif edilmişlerdi. Bunların yanı sıra, polis ve zabıta teşkilatından birçok kişi istihdamları uygun görülmediği gerekçesi ile açığa alınmışlardı.³⁴ Böylece eski devir bürokrasisine karşı hızlı bir tasfiye süreci başlamış oluyordu.

Aslında bu tasfiye süreci, hürriyetin ilanıyla birlikte ülkede yaşanan kargaşa ve anarşi ortamında başlamıştı. Yukarıda belirtildiği üzere meşrutiyet, hürriyet gibi kavramların mahiyetini tam olarak kavrayamamış kalabalıklar, şikâyetçi oldukları eski rejimin görünen yüzü olan memurlara karşı şiddet eylemlerine başlamışlardı. İstenmeyen memurlar bin türlü hakaretlerle devlet dairelerinden kovuluyorlardı.³⁵

Eski devir bürokrasisine karşı girişilen bu hareketler İstanbul’la sınırlı değildi. Aynı şekilde taşralarda da özellikle İTC’nin organize ettiği halk, bürokrasiye karşı harekete geçmişti. Devrisabıkta üzerine yüklenen ağır vergiler altında ezilmiş olan halk; Meşrutiyeti -en basit şekilde- vergi vermeme özgürlüğü olarak algılıyordu. Bunun yanı sıra merkezden gönderilmiş olan memurlar, özellikle vergi toplama konusunda halkı baskı altında tuttuğu için ilk tepki de bu memurlara karşı ortaya çıkmıştı. Meşrutiyetle birlikte bunların hükmü yok olunca birçok yerde halk kendiliğinden memurları defetmeye kalkışmıştı. Hüseyin Cahit’e göre halkın nefretini kazanan memurlar, davranışları ile yapılanları hak etmiş olsa da onların üzerinde bir devlet memuru sıfatı vardır. Şayet halk, devlet memuruna bu şekilde davranmayı alışkanlık hâline getirirse ileride tayin edilecek memurlara da

riayet etmemeye başlayacaktır. Dolayısıyla bunun önüne geçmek için hükûmetin halktan önce davranarak gerekli kanuni düzenlemeleri yapması gerekmektedir.³⁶

Birçok vilayetten merkeze çekilen telgraflarla valilerin azledilmesi isteniyordu. Örneğin; Trabzon Valisi Ferid Paşa; Trabzon halkının baskıları sonucu Dâhiliye Nazırı tarafından İstanbul'a çağrılmıştı.³⁷ Dönemin basını hemen her gün azil ve tasfiye haberleri veriyordu. Örneğin 7 Ağustos tarihli Tanin gazetesinde bu aziller, "*İdâre-i sâbıkânın en mülevves vesâit-i icrâiyesinden, hafiyelerinden, zalimlerinden olan, Hicaz Valisi Rağıp, Erzurum Valisi Abdulvahab, Trabzon Valisi Ferid, Kastamonu Valisi Fuad, Beyrut Valisi Mehmed Ali, Adana Valisi Bahri Paşa ve Beyler azledilmiştir. İşte ahaliye emniyet verecek şeyler bu gibi icraâttır.*"³⁸ şeklindeki haberle alkışlanmaktadır.

Merkez ve taşralarda yaşanan bürokratik tasfiyelerde, İTC'nin etkin olduğu görülmektedir. Taşralarda inisiyatifi ele alanlar genellikle, buldukları yerlerde birer İttihatçı dernek kuran II. Abdülhamit'in sürgüne gönderdiği eski muhaliflerdi.³⁹ Ahmet Reşit Rey'in tespitiyle, hükûmeti etkilemek ve yönetimde söz sahibi olmak isteyen bütün oluşumlar gibi İTC de memurların azil ve atanması salahiyetinin kendilerinde olduğunu göstermek suretiyle, halk nazarında hükûmet nüfuzuna sahip görünmeye çalışıyorlardı. Nitekim o sırada Halep Valisi olan Ahmet Reşit Rey, kendisine de devamlı "*İttihat ve Terakki Kulübü*" mührüyle bazı memurlar hakkında azil ve tart istekleri geldiğini ifade etmektedir.⁴⁰ Cemiyet merkezleri, önceki dönemde suistimal, rüşvet, iltimas gibi hâllerle tanınmış memurların listelerini nezaret ve vilayetlere vererek bunların işten el çektirilmelerini istiyordu. Böylece Cemiyetin "*denetleme iktidarı*" da resmîyet kazanmış oluyordu.⁴¹ Ancak, eski devir memurlarına karşı bazı kimselerin Cemiyet adına giriştikleri taarruzlar çoğalınca bu duruma bir dur demek gerekti. İstenmeyen Sait Paşa Hükûmeti istifa edip yerine Kâmil Paşa'ya hükûmet kurma görevi verilince İTC, 6 Ağustos 1908 tarihinde bir beyanname yayımlayarak bu "*namuskâr*" hükûmetin verimli bir şekilde çalışabilmesi için halkın "*idâre-i umûra*" müdahale etmemesi gerektiğini belirtmişti. Ayrıca beyanname "*Osmanlı İttihâd ve Terakkî Cemiyeti muamelât-ı resmîye-i hükûmete, bilhassa memurları tayin ettirmek gibi teferruata katiyen müdahale eylemek hakkını haiz değildir.*" ve "*İdâre-i sâbıkaya mensup olan bazı kimseler hakkında da ne yolda muamele icrası icabedeceği makamât-ı aidesinde tezekkür edilmekte olduğundan bu hususta dahi örfi ve tahakkümî muâmelâtтан katiyen ihtiraz ve içtinab olunmalıdır...*"⁴² ifadeleri ile yaşanan olayların önü alınmaya çalışılmıştı. Yine İsmail Hakkı Bey, Tanin'de yazdığı ma-

Devrisabıkta üzerine yüklenen ağır vergiler altında ezilmiş olan halk; Meşrutiyeti -en basit şekilde- vergi vermeme özgürlüğü olarak algıliyordu.

kalesinde; birtakım kişilerin Cemiyet adına yanlarına topladıkları halkla birlikte memurlara karşı giriştikleri hareketlerin yanlış olduğunu savunarak; Cemiyetin hiçbir zaman hükûmet işlerine karışmadığını iddia etmektedir. Ayrıca devletin görünen yüzü olan memurlar, hata yaptığı zaman cezasını devletin vereceğini ve memurların azil ve tayinine sadece sorumlu kişilerin karar verebileceğini belirtmektedir.⁴³

Daha inkılabın ilk günlerinden itibaren devrisabık bürokratlarına karşı şiddetli hücumlarda bulunan Tanin gazetesi bile memurlara karşı girişilen hareketleri abartılı bulmuş ve bu tür hareketlerin sonlandırılması gerektiğine dair yazılar yayımlamaya başlamıştı. “*Küçük Memurların Ne Kabahati Var?*” başlıklı imzasız bir yazıda; devriistibdadı yaşamış insanların içerisinde hiçbir şeye bulaşmadan yaşamış temiz insanların çok fazla olmayacağı iddia ediliyordu. Bu nedenle tamamen memur olmak hasebiyle veya amirlerinin zorlamasıyla devriistibdatta rüşvet, suistimal, irtikâp gibi suçlara karışmış küçük memurların affedilmeleri gerektiği belirtilmektedir. Çünkü bunların yaptıkları küçük yolsuzluklara kadar incelemeler genişletilirse devlet idaresinde çalıştıracak adam bulmak zorlaşacaktı. Zaten asıl işin başında olanlar ve devriistibdadin büyük “*zulümkârları*” teker teker cezalarını buldukları bugünlerde bunların yaptıkları beş on kuruşluk küçük suistimaller “*sadaka-i saadet-i hüriyet*” olarak kabul edilmeliydi. Makale, “*Kaç nâsiyemiz var çıkacak pâk ve dirahşân?*”⁴⁴, sözüyle bitmektedir ki bu söz mevcut bürokrasinin içinde bulunduğu dramatik durumu veciz bir şekilde anlatmaktadır.⁴⁵

Daha inkılabın ilk günlerinden itibaren devrisabık bürokratlarına karşı şiddetli hücumlarda bulunan Tanin gazetesi bile memurlara karşı girişilen hareketleri abartılı bulmuş ve bu tür hareketlerin sonlandırılması gerektiğine dair yazılar yayımlamaya başlamıştı.

Ülkede yaşanan karışıklıklara Kâmil Paşa Hükûmeti daha fazla seyirci kalamamıştı. Bu durumda hükûmet, Osmanlı tarihi açısından çok da yabancı olmayan bir yöntemle başvurmak zorunda kalmıştı ki o da “*Tensikat*”tı.⁴⁶ II. Abdülhamit döneminde belli başlı kadrosu olmayan dairelere iltimas yoluyla gereğinden fazla memur alınır. Çoğu kez daireye bile uğramayan bu kişilerin işini de koruyucusuz memurlar yapmak zorunda kalırdı. Bu da hem maliyeye büyük bir yüke hem de dairelerde huzursuzluğa neden olurdu. “*Tensikat bu gibi hâlleri tabii ve akla uygun bir şekle sokmak için yapıldı.*”⁴⁷

Tensikatın, zikredilen sebeplerin dışında ideolojik olmasa da bürokrasi içerisinde yaşanan hizip çatışmalarında karşı tarafı ortadan kaldırmak için de kullanıldığı görülmüştü. Örneğin Mithat Paşa’dan sonra Sadaret’e gelen Mahmut Nedim Paşa, iktidarını güçlendirmek için Âlî ve Fuat Paşalar taraftarı bürokrat-

lara karşı sert bir temizlik hareketine girişmiş ve merkez ve taşra teşkilatının o güne kadar gördüğü en kapsamlı memur tensikâtını gerçekleştirmiştir.⁴⁸

Meşrutiyetin ilanından sonra zaten kendiliğinden başlamış olan tensikata 14 Ağustos 1908 tarihinde yayımlanan bir Padişah İradesi ile hukuksal çerçeve çizilmiştir. İrade’de öncelikle hâlihazırda devam eden tensikata göre dairelerde gereğinden fazla olan memurlardan açığa çıkarılanların yaşlı olanlarının emekliye sevk edileceği, diğerlerine ise yeni bir göreve tayin edilinceye kadar “mazûliyet maaşı” bağlanacağı kararlaştırılmış olmasına rağmen, tensikata maruz kalan memurların bu uygulamaya itiraz ettiği belirtiliyordu. Ancak, “Devâir-i merkeziyenin hâl-i hazırı ıslahat ve tensikata pek muhtaç.” olarak değerlendirildiği için bu itirazlar dikkate alınmamış ve mevcut memurlar içinde, “lüzûmundan fazla ve ehliyet ve kabiliyetleri gayr-i kâfi” olanların harice çıkarılacakları ve bunlara bir hizmete tayin edilinceye kadar “mazûliyet maaşı” verileceği ifade ediliyordu. Açığa çıkarılacak memurlara verilecek mazuliyet maaşını da belirleyen İrade’ye göre; mevcut maaşı 1000 kuruşa kadar olanlara maaşının tamamı; 1000 kuruştan fazla olanlara, 1000 kuruşun tamamı üst tarafının da yarısı mazuliyet aylığı olarak bağlanacaktı. Ayrıca, açıkta geçecek sürenin de emeklilik süresine eklenmesi kararlaştırılmıştır.⁴⁹

14 Ağustos tarihli Padişah İradesi’nin içeriği hiç zaman kaybedilmeden 15 Ağustosta nezaretlere gönderilmiş ve her nezaret de kendi dairesinde uygulamaya koymuştu.⁵⁰ Nezaretlerde kurulan ve üç üst düzey memurdan oluşan Tensikat Komisyonları hızlı bir şekilde memurları değerlendirmeye başlamışlardı.⁵¹

Dersaadet’te bulunan merkezî daireler için kararlaştırılan tensikâtın kısa bir süre sonra taşraları da kapsayacak şekilde genişletildiği görülmektedir. Evvela 18 Ağustos 1908’de Dâhiliye Nezareti, vilayetlere çektiği telgrafla buralarda bulunan memurlar arasında “sû-i ahval ile müştehir ve emniyete gayr-i layık ve nâ-ehil kimseler” varsa bunların halk tarafından şikâyet edilmesine gerek kalmadan bağlı buldukları nezaretlere bildirilmesini ve bu suretle ne kadar memurun değiştirilmesi gerektiğine dair listelerin hazırlanarak Dâhiliye Nezaretine gönderilmesini istiyordu.⁵² Yine 19 Ağustosta 14 Ağustos tarihli Padişah İradesi’nin merkezde olduğu gibi taşralarda da uygulanacağı “Bütüin vilâyet ve elviye-i mülhakaya tebliğ olunmuştur.”⁵³

Vilayetlere gönderilen bu tebligat üzerine 29 Ağustos 1908 tarihinde, Sivas vilayetinden Dâhiliye Nezaretine çekilen telgraf, taşralarda bürokrasinin içinde

Mithat Paşa’dan sonra Sadaret’e gelen Mahmut Nedim Paşa, iktidarını güçlendirmek için Âlî ve Fuat Paşalar taraftarı bürokratlara karşı sert bir temizlik hareketine girişmiş ve merkez ve taşra teşkilatının o güne kadar gördüğü en kapsamlı memur tensikâtını gerçekleştirmiştir.

bulunduğu durumu açık bir şekilde özetlemektedir. Vali Hazım imzasıyla çekilen telgrafta; vilayette bulunan memurların, mevcut işleri yerine getirme konusunda zaten yeterli olmadıkları belirtilerek birtakım komisyonlar tarafından bunlara ayrıca görevler yüklendiği için dairelerdeki vazife ve muamelat ıslah ve tensik edilmedikçe memur açığa çıkarmanın mümkün olmadığı ifade edilmiştir.⁵⁴

Hükûmetin, kadrolarda kalacak ve açığa çıkarılacak memurlar için öngördüğü maaş düzenlemesine Hüseyin Cahit Bey, tensikat çalışmalarını değerlendirdiği bir yazıda itiraz ediyordu. 14 Ağustos tarihli Padişah İradesi'ne göre, açığa çıkarılacak memurlardan maaşı 1000 kuruşa kadar olanlara maaşlarının tamamı,

Devlet dairelerinde yaşanan geniş temizlik hareketlerine paralel olarak Kâmil Paşa Hükûmeti de 16 Ağustos 1908 tarihinde yayımladığı resmî programında, nezaretleri ıslah ederek, fazla memurları emekliye sevk edeceğini vadediyordu.

1000 kuruştan fazla olanlara, 1000 kuruşun tamamı üst tarafının da yarısı kadar maaş ödenecekti. Hüseyin Cahit Bey'e göre; zaten maaşı 1000 kuruştan fazla olanlar bu maaşı haksızlıkla hafiyelik, jurnalcılık, irtikâp gibi hâllerle artırmışlardı. Dolayısıyla 5000 kuruş maaşı olan bir memurun maaşı 3000 kuruşa düşeceği gibi eski devirde altı ayda bir alınan maaşlar artık aylık ödeneceğinden bu kişiler zarar değil kâr etmiş olacaktı. Bu nedenle asıl tensikatın yüksek maaşlılar arasında yapılması gerekiyordu.⁵⁵ Yine aynı yazıda Hüseyin Cahit Bey'in, dairelerde kimlerin açığa çıkarılıp kimlerin bunların yerine tayin edileceğini tartışırken; ehliyet ve liyakati ön plana çıkardığı görülmektedir ki ona göre bunun en belirgin göstergesi mektepten diplomalı olmaktır. Özellikle gençlerin önünü açmak adına diplomalılara öncelik tanınmalıdır.⁵⁶ Hüseyin Cahit Bey'in bu tutumu Jön Türklerin ve İTC'nin taşıdığı "Mekteplilik" ideolojisine de uymaktadır.

Dairelerde esen tensikat rüzgârı, ihtilali gerçekleştiren grupların devrisabıkta en fazla şikâyetçi oldukları sorunlardan jurnalcılığı hortlatmıştı. Özellikle küçük memurlar memnun olmadıkları amirlerini "devrisabık adamı"dır diyerek Tensikat Komisyonlarına jurnallemeye başlamışlardı. Tanin yazarı İsmail Hakkı Bey, bu sorunu sütunlarına taşıyarak, devlet dairelerinde olması gereken hiyerarşi ilkesinin zedelenmesine neden olacak böylesi davranışların engellenmesi gerektiğini savunmaktaydı.⁵⁷

Devlet dairelerinde yaşanan geniş temizlik hareketlerine paralel olarak Kâmil Paşa Hükûmeti de 16 Ağustos 1908 tarihinde yayımladığı resmî programında, nezaretleri ıslah ederek, fazla memurları emekliye sevk edeceğini vadediyordu.⁵⁸ İdare mekanizmasında yaşanan ve yaşanması muhtemel olan böyle büyük bir değişim İTC'nin yarı resmî yayın organı olan Tanin gazetesini bile te-

dirgin etmişti. Gazetede “*Şikâyetlerimiz*” başlığı altında çıkan yazıda; Şûrâ-yı Devlet’te yapılan tensikatın usulsüz olduğu iddia edilerek mazisi karanlık birçok kişi vazife başında kalırken işe yarayacak kişilerin harice çıkarılması eleştiriliyordu.⁵⁹ Ayrıca Hüseyin Cahit tensikat çalışmalarının bu kadar kapsamlı tutulmasının ilerde çok önemli bir soruna neden olacağını iddia ediyordu ki, o da devlet dairelerinde çalıştırılacak adam bulunamaması idi. Çünkü Cahit’e göre; önceki dönem hiç kimseyi idare adamı olarak yetiştirmemişti. Dolayısıyla istibdat idaresinin doğası gereği merkeze yaklaştıkça ahlaki bozulmuş olan memurlar arasında, saf ve temiz kalmış olanları bulmak zordu. Bu nedenle idareyi ıslah etmeye yönelmiş olan devlet ricalinin önünde iki seçenek vardı: “*Ya mâzinin bütün karanlıklarını karıştırarak bütün hafâyâ ve esrârı ortaya dökmek yahut birçok şeyleri meshût bırakarak üzerine bir afv ve nisyan örtüsü çekmek. Adam kahtlığından muzdarip olmamak için ikinci şıkkı tercih etmek zaruridir.*”⁶⁰ Böylece adam kıtlığı çekilmemesi için birtakım şeylerin unutulması taraftarı olan Hüseyin Cahit Bey; tensikatın yönünü daha çok eski devrin kötü şöhret sahibi, haksız rütbe ve servet edinmiş üst düzey bürokratlarına çevirmeye çalışıyordu. Örneğin; hürriyet kahramanları Enver ve Niyazi Beylerin adını taşıyacak iki kruvazör alınması gündeme gelince Hüseyin Cahit, önceki idare zamanında servetini artırmış eski bürokratları adres göstererek şayet yaptıkları haksızlıkların, yolsuzlukların unutulmasını istiyorlarsa en büyük yardımı bunların yapması gerektiğini savunuyordu.⁶¹ Yine Hüseyin Cahit Bey’e göre; İstibdat Döneminde keyfî bir şekilde dağıtılan rütbelere nedeniyle rütbe artık bir üstünlük olamazdı. Bu nedenle eğer eski devir rütbelileri yaptıklarının unutulmasını istiyorlarsa “...*ben rütbemi selâmet-i vatan nâmına terk ediyorum.*” diyebilmelidirler.⁶²

İstibdat idaresinin doğası gereği merkeze yaklaştıkça ahlaki bozulmuş olan memurlar arasında, saf ve temiz kalmış olanları bulmak zordu.

İttihat ve Terakki gazetesi de bir “*İhtâr-ı Mahsûs*” yayımlayarak geniş çaplı tasfiye hareketlerinin sakıncalarını belirtiyordu. Gazeteye göre; bütün memurların sırf idareimüstebidenin siyaseti nedeniyle azledilmesi ne adaletle ne de meşrutiyetle bağdaşamazdı. Dolayısıyla tensikatın daha kontrollü ve kimseyi mağdur etmeden yapılması gerekliydi.⁶³ Devrisabıkta izlenen memur alım politikalarındaki suistimaller, dairelerin içinde bulunduğu durum gibi nedenlerle hemen herkes bürokraside bir tensikatın yapılması gerektiğine katılıyordu. Ancak, özellikle yapılacak tensikatın birtakım insanların menfaatine dokunacağı ve ister istemez bir gayrimemnunlar zümresi yaratacağı düşünülünce, başta İTC olmak üzere iktidar tedirgin oluyordu. Menfaatlerinin bozulması gerekçesiyle basının tensikat karşısında değiştirdiği tutum, bu tedirginliğin haklılığını ispat etmesi konusunda

oldukça önemlidir. Meşrutiyetin ilk günlerinde hükûmeti tensikata başlaması konusunda teşvik eden basın, tensikat başladıktan sonra ağız değiştirerek bu konuda çok da acele edilmemesi gerektiğini savunmaya başlamıştı.⁶⁴

Yapılan bütün düzenlemeler, ardından yayımlanan talimatlara rağmen, özellikle gerek kadro dâhilindeki gerekse kadro haricindeki hoş gözle bakılmayan eski devir ricaline, kanuni hakları olmasına rağmen herhangi bir ödeme yapılmıyordu. Yaşanan bu sıkıntı üzerine Meclis-i Vükela bir genelge yayımlayarak *“İlân-ı hürriyeti müteakip efkâr-ı umûmiyede hâsıl olan galeyân üzerine açığa çıkarılan memurîn ile Avrupa’ya firar edenler ve ilân-ı hürriyetten mukaddem memur iken tabâid olup yerlerine diğerleri alınanlardan bu kere avdet edenlere”*⁶⁵ maaş bağlanmasının zaruri olduğunu ilan etmişti.

Mebus seçimlerinin ardından, 17 Aralık 1908’de Meclis-i Mebûsan toplandığı zaman en büyük tartışma konularından biri de memur tensikâtı meselesi olmuştur. 26 Ocak 1909’daki oturumda Elazığ Mebusu tarafından Meclis Riyasetine bir önerge sunulmuştu. Bu önergede, bütün dairelerde devam eden tensikat çalışmalarının aslında hukuksuz olduğu iddia edilerek çalışmaların, bir yasal çerçeveye içerisine alınması gerektiği ileri sürülüyordu.⁶⁶ O gün için bu önerge nazarıdikkate alınmamışsa da tensikat konusu Meclisin gündeminde devamlı varlığını korumuştur.

Dairelerdeki mevcut memurların tensikâtı yanında Meclis-i Mebûsan; II. Abdülhamit devrinde sürgüne gönderilerek mağdur edilen memurlar için de girişimlere başlamıştı. 27 Ocak 1909 tarihli oturumda Layiha Encümeni Meclis Riyasetine sunduğu mazbata ile *“...devr-i sâbıkta birer suretle nefy ve tağrip edilmiş ve ilân-ı meşrûtiyet üzerine menfûlâlarından avdet etmiş olan mağdûrîn ve menfîlerin ehliyet ve iktidârlarıyla mütenâsîp birer memuriyetlerde istihdamlarıyla tehvîn-i ihtiyaclarını; ... bunların felaketlerine sebep olanlarla devr-i istibdâtta devlet ve memleketin izmihlalini mücip olacak efal-i zalimane ve harekât-ı hâinânede bulunanlar hakkında le-vazım-ı ma’deletin icrasını”*⁶⁷ talep ediyordu. Bu layiha Meclis tarafından kabul edilerek encümene havale edilmiştir.

Kâmil Paşa Hükûmetinin yapmış olduğu tensikat çalışmaları İTC ile ona bağlı mebuslar tarafından şiddetle eleştiriliyordu. Eleştiriler, özellikle memurlar açığa çıkarılırken veya yeniden atanırken *“damat ve mahdumların”* kullandığı noktasında birleşiyordu.⁶⁸ Bu arada eski devrin üst düzey ricalinden ve vükelasından olan kimselere verilmesi gereken mazuliyet maaşları sorunu ortaya çıkmıştı. Çünkü devrisabıkta bir yolunu bularak maaşlarını çok fazla yükseltmiş olan bu kişiler, yeni düzenlemelere göre yine yaklaşık yirmişer bin kuruştan fazla maaş alabileceklerdi. Bir Meclis-i Vükela toplantısında Maarif Nazırı Ekrem Bey, bu kişilere böyle yüksek maaşların artık verilmemesi gerektiğini söylediği zaman Dâhiliye Nazırı Hakkı Bey, birkaç kişiye fazla maaş verilmesin diye kabul edilmiş prensiplerin bozulmasının uygun olmayacağını ileri sürüyordu.⁶⁹

Eski nazır ve Meclis üyelerinin durumu, çok geçmeden bir tezkere ile Meclis-i Mebûsanın da gündemine gelmiştir. Yukarıda da bahsedildiği üzere Meşrutiyetin ilanıyla birlikte yaşanan aşırılıklar üzerine devrisabıkın önde gelen kişilerinden Selim Melhame, Serasker Rıza Paşa, Necip Melhame Paşa, Rami Paşa gibi eski devir adamlarından bazıları yurt dışına kaçarken bazıları da tutuklanarak Büyükkada'da ikamete mecbur edilmişti. İşte Meclis-i Mebûsana sunulan 16 Ocak 1909 tarihli tezkere ile bunlara ne yolda muamele edileceği soruluyordu. Bunun üzerine Meclis-i Mebûsanda sert tartışmalar yaşanmıştır. Yaşanan tartışmaların ardından 18 Ocak 1909'da tartışmalı kişiler hakkında tahkikat yapacak özel bir encümen kurulmasına karar verilmiştir.⁷⁰

Meclis-i Mebûsan seçimleri ile başlayarak Balkanlar'daki karışık durumun da etkisiyle hükûmet ile İTC arasındaki uyum kaybolmuştu. Son olarak eski devir adamları hakkında alınan bu kararlar Cemiyet ile hükûmet arasındaki zıtlaşmaları güçlendirmişti.⁷¹ Sonuç olarak; 13 Şubat 1909 tarihinde Kâmil Paşa Hükûmeti için güvenoyuna gidilmiş ancak, Meclis-i Mebûsandan güvensizlik oyu çıkınca Kâmil Paşa istifa etmek zorunda kalmıştı.⁷² Kâmil Paşa'nın istifası ile yerine aynı gün Hüseyin Hilmi Paşa tayin edilmiş ve o da 14 Şubat 1909'da hükûmetini kurmuştur.⁷³

Yusuf Hikmet Bayur'un, İTC'ye yakınlığı nedeni ile dönemini İttihat ve Terakkinin fiilî iktidara gelmesi olarak değerlendirdiği Hüseyin Hilmi Paşa⁷⁴; 17 Şubat 1909'da Meclis-i Mebûsanda Hükûmet Programı'nı okuyarak göreve başladı. Son zamanlarda kamuoyu tepkisi nedeniyle tensikat işini yavaşlatmış olan Kâmil Paşa Hükûmetinin⁷⁵ tersine yeni hükûmetin programında, iç işlerinde yapılması gereken icraatların başında devlet dairelerinin düzenlenmesi gereği üzerinde durulmaktaydı.⁷⁶ Programdaki bu ibareden de cesaret alan mebuslar tensikat yapılması hususunda hükûmeti sıkıştırmaya başladılar. Bunun üzerine Maliye Nazırının da onayını aldıktan sonra Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa, Âyân ve Mebûsandan seçilecek birer üye ile tensikatın yapılacağı dairelerden üst düzey bir memurdan oluşacak "*Tensik Komisyonları*" kurulmasına karar verdi. Ayrıca, bütün devlet dairelerini kapsayacak bir Tensikat Kanunu'nun yapılması görevini de Adliye Nazırı Nazım Paşa'ya havale etti. Nazım Paşa'nın hazırladığı Layiha 12 Nisan 1909'da Mecliste okunmuştu. Bir gün sonra çıkan 31 Mart İsyanında (miladi 13 Nisan 1909) Nazım Paşa asiler tarafından vurulunca bu layiha da Nazım Paşa'nın son eseri olarak kalacaktı.⁷⁷

Meclis-i Mebûsan seçimleri ile başlayarak Balkanlar'daki karışık durumun da etkisiyle hükûmet ile İTC arasındaki uyum kaybolmuştu.

Meşrutiyetin ilan edildiği tarihten itibaren başlayan ve ilk başlarda idare-i sabıkanın uygulamalarına tepki duyan halkın da tecavüzleri ile birlikte oldukça gayrihukuki bir şekilde yürütülen bürokratik tasfiye, daha sonra yukarıda açıklandığı üzere bir hükümet politikasına dönüşerek, çıkarılan irade ve kararlarla yürütülmüştü. Meclis-i Mebûsanın açılışıyla birlikte bütün bu tasfiye hareketleri devlet mekanizmasının ıslahı şeklinde tasavvur edilerek tensikat başlığı altında tartışılmaya başlanmış ve müstakil bir Tensikat Kanunu çıkarılmaya çalışılmıştır. Zaman zaman hükümetler bu işi savsaklamaya çalışsa da Meclis-i Mebûsan her zaman takipçisi olmuştur. Ancak bütün gayretler 31 Mart İsyanı (13 Nisan 1909) ile kesintiye uğrayacaktır.

Osmanlı Devleti'nde, gerilemenin devlet adamları tarafından fark edilmesi ile girişilen yenileşme çabalarının bir ürünü olan geleneksel-modern ikiliği bütün kurumları olduğu gibi orduyu da etkilemişti.

2) Askerî Bürokraside Yaşanan Tasfiyeler

Meşrutiyetin ilanından sonra düzene sokulması gereken en önemli işler arasında ordunun ıslahı meselesi vardı. Hürriyetin kazanılması sürecinde birinci derecede rol oynamış olan özellikle mektepli subaylar, önceki dönem de şikâyetçi oldukları mesleki sorunlarını kendi lehlerine düzenlemek için girişimlere başladılar.⁷⁸ Dönemin askerî yayınlarda da artık genç subayların ön plana geçmesi gerektiği konusu zikredilmeye başlanmıştı.⁷⁹

Osmanlı Devleti'nde, gerilemenin devlet adamları tarafından fark edilmesi ile girişilen yenileşme çabalarının bir ürünü olan geleneksel-modern ikiliği bütün kurumları olduğu gibi orduyu da etkilemişti. Sivil bürokrasideki "mektepli-medreseli" ayrımı, subaylar arasında da "alaylı-mektepli" şeklinde tezahür etmişti. II. Abdülhamit döneminde, öğrencilerine modern eğitim veren Harp Okulundan yılda ancak

90-100 subay mezun oluyordu. Bu sayının, Osmanlı ordusunun subay ihtiyacını karşılaması mümkün değildi. Bu boşluğu doldurmak için kabiliyet ve liyakat göz önünde bulundurularak erat arasında seçilen kişiler, "alaylı" subay olarak yetiştiriliyorlardı.⁸⁰ Nazariyatta kuvvetli mektepli subayların tersine, çoğu ancak okuma yazma bilen alaylı subaylar, ordu içerisinde yetiştiklerinden dolayı fiiliyatta daha ileri idiler. Aynı zamanda alaylı subaylar, içerisinde çıktıkları eratin ruhunu daha iyi anlıyorlar ve asker arasında seviliyorlardı.⁸¹

Almış oldukları modern eğitimin yanı sıra, meslek hayatına atıldıktan sonra karşılaştıkları problemler, mektepli subayları II. Abdülhamit yönetimine karşı muhalefete yöneltmişti. II. Abdülhamit döneminde yapılan düzenlemeler sonucunda 1908'e gelindiğinde Osmanlı ordusu yedi ordu bölgesine ayrılmıştı.⁸² Devlet katında, bu ordular ve görev yapan subayları arasında eşitlik söz konusu

değildi. Merkezi İstanbul'da bulunan I. Ordu (Hassa Ordusu) subayları genellikle alaylılardan seçiliyordu.⁸³ Ordu içerisindeki mevcudiyetlerini ve rütbelerini tamamen padişaha borçlu olan, dolayısıyla saltanata tam bir sadakatle bağlı olan alaylı subaylar, özellikle merkeze ve etkin görevlere atanıyorlardı.⁸⁴

Mektepli subaylara gelince, almış oldukları modern eğitime rağmen hem terfilerde yaşanan haksızlıklar ve yolsuzluklar hem de düzensiz ödenen maaşlarla yaşamak zorundaydılar. Bu olumsuzluklara rağmen, yetenek ve kabiliyetleri dolayısıyla imparatorluğun Makedonya gibi en sorunlu bölgelerine gönderiliyorlardı.⁸⁵

Alaylı ve mektepli subay meselesi ordu içerisinde bir an evvel halledilmesi gereken bir sorun olarak görülürken, subayları huzursuz eden diğer bir mesele de daha doğar doğmaz askerî bir rütbeye sahip olan subaylardı. Bunlar genel olarak şehzadeler ve bazı üst düzey devlet adamlarının çocuklarıydı. Daha okul sıralarında rütbe ve makam kazanan bu imtiyazlı asilzadeler diğer halk çocukları gibi teğmen olarak mezun olmaları gerekirken, yüzbaşı, binbaşı, yarbay hatta albay olarak göreve başlıyorlardı.⁸⁶ Bu imtiyazlı subayların çoğu padişah veya üst düzey devlet adamlarının yanında yaver olarak istihdam edilirdi. Asker Mecmuası'nda yaverlikle ilgili bir makale yazan Osman Senâi Bey'e göre; bizde en fazla suistimal edilen kurum yaverlik kurumu idi. Sadece padişahın 390 yaveri olduğunu belirten Senâi Bey; Almanya örneğini vererek bizde de yaverler ve yaverliğin daha makul bir zemine oturtulması gerektiğini ileri sürüyordu.⁸⁷ İmtiyazlı öğrenciler için 1880-1890 yılları arasında Harp Okulunda özel sınıflar bile açılmıştı.⁸⁸

II. Abdülhamit döneminde, subayların en fazla muzdarip oldukları düzensiz maaşlar ve terfiler merkezden taşraya doğru uzaklaştıkça artmaktaydı. Bir kere taşraya gönderilen subay, tekrar merkeze dönebilmek için güçlü bir torpil bulmak zorundaydı. Âdeta görev yaptığı yerde unutulmuş subayların tersine, merkezdeki subaylar bol maaş ve hızlı terfilere boğuluyorlardı.⁸⁹ Özellikle, bayramlarda ve padişahın tahta çıkışının yıl dönümlerinde, İstanbul'da bulunan I. Orduya bağlı 1 ve 2. Fırka subayları ile saraydaki maiyet subaylarına rütbe, nişan, madalya ve maaş zammı dağıtılması âdet hâline gelmişti. Buna karşın uzak vilayetlerdeki ordularda daha yüksek rütbe almaya hak kazanmış birçok subay bu haktan mahrum kalmıştı.⁹⁰ Hızlı terfiler nedeniyle yüksek komuta kademesi gereğinden fazla şişirilmişti. Örneğin, 1887-1888'de 23 müşir (mareşal), 90 ferik (tümgeneral), 167 mirliva (tuğgeneral), 382 miralay (albay) ve 553 kay-

Alaylı ve mektepli subay meselesi ordu içerisinde bir an evvel halledilmesi gereken bir sorun olarak görülürken, subayları huzursuz eden diğer bir mesele de daha doğar doğmaz askerî bir rütbeye sahip olan subaylardı.

makam (yarbay)⁹¹ bulunduğu hâlde, 1904-1905 yılında 31 müşir, 184 ferik, 284 mirliva, 453 miralay ve 625 kaymakam vardı. Daha düşük rütbelilerde aynı şekilde büyük artış göstermiştir.⁹²

İşte subaylar arasında, daha okul sıralarında başlayan ve tayin oldukları birliklerinde devam eden bu türden sorunlar Meşrutiyetle birlikte gün yüzüne çıkmıştı. Mektepli subaylar bir taraftan kendilerini devletin kurtarıcıları olarak gördükleri için, diğer taraftan da bahsedilen sorunların halli için giriştikleri muhalefet hareketinde başarılı olmuşlar ve bütün problemleri ortadan kaldıracığını düşündükleri bir reçete olan Meşrutiyeti ilan ettirmişlerdi. Bundan sonra yapılması gereken şikâyet edilen konuların bertaraf edilmesiydi.

III. Ordunun genç subaylarına sırtını dayayarak ihtilali gerçekleştiren İTC, Meşrutiyetin ilanından sonra da “*Mukaddes ve Gizli İhtilal Cemiyeti*” olma özelliğini muhafaza ederek siyaset yapmaya devam etti. Dolayısıyla Cemiyete mensup subaylar da ülke siyasetinin içinde kaldı.⁹³ İTC'nin, asker desteği ile Meşrutiyeti ilan ettirip ve yine asker desteği ile politika yürütmesi, siyasal rakiplerine karşı avantajlı duruma gelmesini sağlıyordu. Demokratik siyasal kültürü gelişmemiş ülkede bu durum, İTC dışında kalarak muhalif hareketlere yönelen kesimlerin de asker desteği aramasına neden olacaktır.

Yukarıda bahsedildiği üzere, II. Meşrutiyetin ilanından sonra II. Abdülhamit'in, Harbiye ve Bahriye Nazırlarını kendisinin belirlemesi gerektiği yönündeki isteği nedeniyle çıkmış olan kriz yüzünden Sadrazam Sait Paşa istifa etmiş yerine Kâmil Paşa hükümet kurmuştu. Bu hükümetin kuruluş aşamasında da padişah iddiasını devam ettirmesine rağmen kabul edilmemiş ve Kâmil Paşa, Müşir Recep Paşa'yı Harbiye Nazırlığına getirmişti. Ancak Recep Paşa, 15 Ağustosta ölünce, yerine Ali Rıza Paşa Harbiye Nazırlığına⁹⁴; Ahmet İzzet Paşa da Erkân-ı Harbiye-i Umûmiye Riyasetine getirilmişti.⁹⁵

II. Meşrutiyetin ilanından sonra birçok subayın siyasi faaliyetlere devam etme isteği ordu içerisinde gerekli olan hiyerarşi anlayışının bozulmasına neden oldu. Bu nedenle yeni Harbiye Nazırı ve Erkân-ı Harbiye-i Umûmiye Reisinin öncelikle bu meseleyi halletmesi gerekiyordu. Ordunun düzene sokulması için çalışmalar başlatıldı.⁹⁶ Erkân-ı Harbiye-i Umûmiye Riyasetinden 12 Ağustos 1908'de bütün ordulara “*mukaddeme-i icraat*” olmak üzere bir muhtıra gönderildi. Bu muhtıra göre; “...kadro haricindeki zâbitândan malûmât, ehliyet-i askeriyesinden istifade kabil olanların münhal bulunan yerlere tayini, mükteşebât-ı ilmîyesi işgal ettiği mevki-i rütbe ile mütenâsib bulunmayan sinn ve malul bulunan memuründen müste-

II. Meşrutiyetin ilanından sonra birçok subayın siyasi faaliyetlere devam etme isteği ordu içerisinde gerekli olan hiyerarşi anlayışının bozulmasına neden oldu.

hakk-ı tekâüd olanların icrâ-yı tekâüdüleri taht-ı karara alınmıştır."⁹⁷ Böylece Meşrutiyetten sonra orduda yapılacak ıslahat için ilk hareket veriliyordu.

Meşrutiyetle birlikte yapılan yeni düzenlemeler, mektepli subayların önceki dönemde olduğu gibi sadece günlük siyasette değil; aynı zamanda kazandıkları ayrıcalıklar ve terfiler sayesinde ordu içerisinde de ağırlıklarının artmasına neden oldu. Subaylar arasındaki mevcut sorunlar, yeni kurulan Meşrutiyet rejimine bakış ve tavırdaki farklılık sorunuyla iç içeydi. Kendilerini Meşrutiyetin bekçisi olarak tanımlayan mektepli subaylar, siyasal güçlerindeki artışla paralel olarak ordu içerisinde profesyonelleşmeyi destekliyorlardı. Böyle bir politikanın uygulanması hâlinde mevcut konumlarını kaybedeceklerini bilen alaylı subayların te-

Kendilerini Meşrutiyetin bekçisi olarak tanımlayan mektepli subaylar, siyasal güçlerindeki artışla paralel olarak ordu içerisinde profesyonelleşmeyi destekliyorlardı.

dirgin olması doğaldı. Nitekim çok geçmeden mektepli subayların etkisi ile sadakatsizliklerinden olmasa bile itaatsizliklerinden şüphe edilen alaylı subaylara karşı tasfiye hareketlerine başlandı.⁹⁸ Özellikle İstanbul'da bulunan I. Ordu (Hassa Ordusu) ya mensup alaylı subaylardan 1400'ü kısa süre içerisinde kadro haricine çıkarıldı.⁹⁹

Kadro haricine çıkarılacaklarına dair söylentiler ve icraatlar kısa sürede alaylı subaylar içerisinde huzursuzluğa neden olmaya başladı. Huzursuzluğun ilk belirtileri 1908'in Eylül ayı içerisinde I. Orduda görüldü. Hassa Ordusu 1. Süvari Fırkasındaki alaylı subaylar, kendilerinin ihracıyla yerlerine mektepli subayların tayin edileceğinin kararlaştırıldığı iddiasıyla, 5. Süvari Alayı 4. Bölük Yüzbaşı Vekili Halit Efendi tarafından Çırpıcı mevkiinde bir protesto toplantısına davet edildiler. Aynı bölük yüzbaşlarından Kâzım Bey'in de Halid Efendi'ye yardım

ettiği ortaya çıkınca bu subaylar tevkif edilerek Hassa Ordusu bünyesinde kurulan Divan-ı Harpte yargılanmışlardır.¹⁰⁰ Konu hakkında yapılan tahkikatın ardından Divan-ı Harp, olaylara karışan başta sabık 1. Süvari Fırkası Kumandanı Ferik Refik Paşa olmak üzere çeşitli rütbelerde dört alaylı subayın değişik taşra ordularında hapisle cezalandırılmasına karar vermiştir. Divan-ı Harp tarafından alınan bu karar, 9 Kasım 1908 tarihinde padişah tarafından onaylanmıştır.¹⁰¹

Ordu içerisinde yaşanan bu tür olayların, mektepliler ve alaylılar arasındaki uçurumu derinleştirdiği gibi alaylı subayların içerisinde çıktığı erati da etkilediği anlaşılmaktadır. Er, onbaşı ve çavuş olarak sıradan askerlerin alaylı subay olma şansı gittikçe azalmaktaydı. Hem maddi kazanç hem de toplumsal statü artışı olarak görülen subaylık şansının ortadan kalkması, eratin yeni rejime karşı mesafeli davranmasına neden oluyordu. Yeni dönemde benimsenen disiplinli askerî eğitim nedeni ile dinî vecibelerini tam olarak yerine getiremediklerini iddia

eden erat; aslında din kisvesi altında, yeni dönemde kaybettikleri ayrıcalıkları geri kazanmak istiyorlardı.¹⁰²

Bu arada İstanbul'da Meşrutiyet karşıtı ve dinsel içerikli bir olay ortaya çıktı. 7 Ekim 1908'de Halıcılar Camii imamı olan Kör Ali lakaplı Ali Hoca, yanına topladığı 40-50 kişilik bir grupla saraya yürüyerek padişah ile görüşmek istediğini bildirdi. Bu istek üzerine Mabeyne gelen padişaha; "*Padişahım çoban isteriz, Çobansız sürü olmaz. Şeriat emrediyor. Meyhaneler kapanmalı. İslam kadınları açık saçık sokaklarda gezmemelidir. Resim çıkartılmamalı. Tiyatrolar kapanmalı. Korkma tecelliyat var. Evliya perde altından tecelli ediyor*" diyen Kör Ali'ye padişah; şeriatın gereğinin yerine getirileceği garantisini vermişti.¹⁰³

Yeni dönemde benimsenen disiplinli askerî eğitim nedeni ile dinî vecibelerini tam olarak yerine getiremediklerini iddia eden erat; aslında din kisvesi altında, yeni dönemde kaybettikleri ayrıcalıkları geri kazanmak istiyorlardı.

8 Ekimde Kör Ali'nin tutuklanması ile sona eren Meşrutiyet karşıtı ve istibdat yanlısı bu olay¹⁰⁴, İTC'yi, kurulmasına önayak olduğu yeni rejimi korumak için önlemler almaya itti. İlk akla gelen Cemiyetin kalesi sayılan Makedonya'daki III. Orduya bağlı bazı birliklerin "*Niğahbân-ı Meşrutiyet*"¹⁰⁵ olarak İstanbul'a getirilmesiydi. Aslında bu olay, Cemiyet açısından Makedonya'dan Meşrutiyet taraftarı askerleri getirmek için bir bahane oldu. 19 Ekim 1908 tarihinde III. Orduya bağlı üç avcı taburu İstanbul'a getirilerek buradaki kışlalara yerleştirildi.¹⁰⁶

Avcı taburları, Meşrutiyeti korumanın yanı sıra Yıldız ve civarında ki padişaha bağlı güçler için bir denge unsuru olarak da İstanbul'a getirilmişti. Hürriyet ve Meşrutiyet taraftarı subaylarına rağmen, bu taburlarda görev yapan askerlerin bu ideallere subayları ile aynı ölçüde bağlı olduğunu iddia etmek

zordur. Hatta askerler için padişaha sadakat hâlâ canlılığını korumaktadır.¹⁰⁷ Dolayısıyla Niğahbân-ı Meşrutiyet olarak Rumeli'nden getirilerek İstanbul'daki kışlalara yerleştirilen 2, 3 ve 4. Avcı Taburları; getiriliş amaçlarının tam tersine ileriki dönemlerde gelişecek İttihat ve Terakki karşıtı muhalefet için önemli bir destek kaynağı ve yayılma alanı olacaktır.¹⁰⁸

Avcı taburlarının İstanbul'a getirilmesinden kısa bir süre sonra 28 Ekim 1908'de Hassa Ordusuna bağlı 3. Taburun terhis zamanı gelmiş askerleri, Cidde'ye gönderilmek istenince isyan ederek terhislerini istediler. Terhisleri geciktirilmiş askerlerin bu tavırları ilk defa rastlanan bir durum olmamasına rağmen; askerler bu kez, babacan tavırlı alaylı subaylar yerine daha sert tedbirlere başvuran avcı taburlarını ve onların başındaki mektepli subayları karşılarında buldular.¹⁰⁹ III. Orduya bağlı avcı taburları 31 Ekim 1908'de asileri çevirdi ve çıkan çatışmada üç çavuş ölürken üçü de yaralandı.¹¹⁰ Yaşanan olaylar erat ve alaylı subaylar ile mektepli subaylar arasındaki mücadele ve zıtlışmanın artmasına neden

olmuştur.

3) II. Meşrutiyet Döneminde Muhalefetin Ortaya Çıkışı, Tasfiye Mağdurlarının Gelişen Muhalefet İçindeki Yeri ve 31 Mart İsyanı a- Muhalefetin Yapısı

II. Meşrutiyetin ilanından evvel, II. Abdülhamit rejiminin gazabına uğramış veya mevcut rejimden her ne sebeple olursa olsun hoşnut olmayan hemen herkes Jön Türk hareketine katılmıştı. II. Abdülhamit döneminin muhalif Jön Türk hareketinin siyasi ve fikrî planda homojen bir yapı arzettiğini iddia etmek güçtür. Farklı siyasal görüşleri, kişisel çıkarları, özlem ve idealleri olan bu grubu bir araya getiren ve birlikte hareket etmelerini sağlayan duygu, II. Abdülhamit'e duyulan öfke idi.

II. Meşrutiyetin ilanı; Jön Türk fraksiyonlarından İTC'nin, daha çok küçük subay ve memurlardan oluşan Rumeli merkezinin gayretleriyle gerçekleşmişti.¹¹¹ Hâl böyle olunca doğal olarak kurulacak yeni düzende bu grup daha etkili ve ön planda olacaktı. II. Abdülhamit döneminde kendisine haksızlık yapıldığını düşünenler, siyaseten ceza alanlar ve aynı zamanda ihtiras sahibi kişiler yeni dönemde İttihatçı geçinmeye ve kurulacak yeni düzende bir yer edinmek için çalışmaya başladılar.¹¹²

İstibdat Dönemi uygulamalarından muzdarip olmuş herkes için İTC tam bir sığınma kapısı hâline geldi. Resmen olmasa bile perde arkasından idarede söz sahibi olan İTC'nin; az zamanda her şeyi düzeltceğini, bütün olumsuzlukları izale edeceğini düşünen insanlar, zaman geçtikçe hayal kırıklıklarına uğradılar. Kısa süre içerisinde İTC'ye karşı bir gayrimemnunlar zümresi oluşmaya başladı¹¹³ ki siyasal muhalefet de bu zümre içerisinde çıkacaktır.

Muhalefet hareketine başlayan gayrimemnunların da muayyen bir karakteri yoktu. Aynı Jön Türk hareketinde olduğu gibi yeni muhalefetin de ortak paydası, İTC'ye karşı olmaktı. Ancak gerekçeleri farklıydı. Gerekçeleri açısından yeni muhalefet hareketini üç gruba ayırmak mümkündür: 1) Jön Türk hareketi içinde bulunmuş ancak, hürriyetin ilanından sonra İTC ile gerek siyasi gerekse fikrî alanda uyuşmayan Jön Türk liderleri, 2) II. Abdülhamit döneminde siyaseten mağdur edilmiş, sürgüne gönderilmiş kişiler. "*Mağdûrîn-i Siyasiye*" olarak tanımlanan bu kesim Meşrutiyetin ilanı ile Dersaadet'e gelmişler, ancak umduklarını bulamamışlardı. 3) II. Meşrutiyetin ilanı ile başlayan bürokratik tasfiye sürecine tabi tutulan devrisabık ricali, mülki ve askerî bürokratlar. Dikkat edilirse, bütün bu kesimler, farklı sebeplerle siyasetin ve ülke yönetiminin dışında bı-

II. Meşrutiyetin ilanından evvel, II. Abdülhamit rejiminin gazabına uğramış veya mevcut rejimden her ne sebeple olursa olsun hoşnut olmayan hemen herkes Jön Türk hareketine katılmıştı.

rakılmışlardı. Dolayısıyla mevcut ekonomik gelirlerinden de yoksun kalmışlardı. Özel teşebbüsün ve burjuvazinin gelişmediği, nimet ya da imkânların devlet ile girilmiş ilişki, unvan ve makamlara riayetle yukarıdan aşağıya doğru küçülerek paylaşıldığı, devlet kademesinde bulunmanın en önemli statü kaynakları arasında olduğu bir ülkede eğitim almış insanların bürokrasi dışına itilmesi, o insanların yönetimdeki gruba düşmanlık beslemesine ve fırsat bulduğu ilk anda yerine geçmek için çalışmasına neden olabilir. Bu durum, çoğu zaman bürokrasinin genel karakteri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yeni yönetime karşı kısa süre içerisinde ortaya çıkmaya başlayan bu gayrimemnunlar zümresi, gazetecilik yaparak ve muhalif cemiyetler kurarak İTC'ye karşı muhalefete başladılar.

Jön Türkler içerisinde sürgüne gönderilmiş ve nefyedilmiş olanlardan İttihatçıların dışında kalanların birçoğu dönüşlerinde gazetecilik alanında muhalefete başladılar.

b- Fedâkârân-ı Millet Cemiyeti (Ağustos 1908)

Jön Türkler içerisinde sürgüne gönderilmiş ve nefyedilmiş olanlardan İttihatçıların dışında kalanların birçoğu dönüşlerinde gazetecilik alanında muhalefete başladılar. İkdâm'da Ali Kemal, Serbestî'de Hasan Fehmi ve Mevlanzâde Rifat, Mizan'da Murat Bey, Volkan'da Derviş Vahdeti bu kişilerdendir.¹¹⁴ Bunlar gibi tanınmış isimlerin yanı sıra onlarca sürgün de teker teker İstanbul'a gelmeye başladı.¹¹⁵ "Mağdûrîn-i Siyasî"ler olarak adlandırılan bu insanlar, dönüşlerinde İTC'den umduklarını bulamayınca dönemin ilk muhalefet kuruluşu olarak kabul edilebilecek "Fedâkârân-ı Millet Cemiyeti"ni kurdular.¹¹⁶

Ağustos 1908'de kurulan Cemiyetin kurucuları; Tarık Zafer Tunaya tarafından, Avnullah El Kâzımî, Ali Vefa, Dr. Ali Saip, Abdülkadir Kadri, Hacı Cemal, Asitaneli, Behçet, Ertuğrul Şakir Bey ve Efendiler olarak zikredilmektedir.¹¹⁷

Düşünsel olarak Prens Sabahattin'in Teşebbüs-i Şahsî ve Âdem-i Merkeziyet görüşlerini benimseyen¹¹⁸ Fedâkârân-ı Millet Cemiyetinin amacı; istibdat idaresi tarafından nefyedilmiş, sürgünlere gönderilmiş ve hakları gasbedilmiş kişilerin haklarını korumak ve bunlara yardım toplamak şeklinde özetlenebilir. Bu şekilde padişah'tan bile para aldıkları iddia edilmektedir.¹¹⁹ Matbuat sahasında Hukuk-ı Umûmiye gazetesini kullanan Cemiyetin yine bir iddiaya göre "binlerce mensubu" vardı.¹²⁰

Meşrutiyetin ilanından sonra devlet dairelerinde başlayan tensikat çalışmaları devam ederken Fedâkârân Cemiyetinin savunuculuğunu üstlendiği siyasi mağdurların durumu tartışma konusu oldu. Tensikata dair Padişah İradesi, taşralarda bulunan devlet dairelerine de şamil edilince, II. Abdülhamit döneminde

rejim aleyhtarı hâl ve tavırları nedeniyle merkezden uzaklaştırılarak uzak vilayetlerde mektupçu muavini, vilayet maiyet memuru gibi birtakım görevlere tayin edilenler veya ikamete mecbur tutulanlar hakkında bir karar verilmesi gerekiyordu. Bu kişilerin çoğu genel af ilan edilince İstanbul'a dönmeye başlamışlardı. Ancak bu sürgünler, İstanbul'a geldikleri zaman bir taraftan yol masraflarının karşılanmasını ve eski maaşlarının ödenmesini talep ederken diğer taraftan önceki dönemde memuriyetlerinden açığa çıkarılmak suretiyle mağdur edildiklerine inandıkları için nezaretlere başvurarak yeniden birer memuriyete atanmayı talep ediyorlardı.¹²¹ Maliye Nezareti, Sadarete gönderdiği bir yazıda; esasen sıkıntılı olan bu kişilerin, bu şekilde mevcut gelirlerinden yoksun kalarak Dersaadet'e toplanmalarının sıkıntılarını iyice arttıracaklarını, bu yüzden, tensikat sırasında açığa çıkarılacak memurlara uygulanacak yöntemin bunları da kapsayacak şekilde düzenlenmesinin; yani yeni bir memuriyete atanıncaya kadar taşrada aldıkları maaşın devam ettirilmesinin uygun olacağı belirtiliyordu.¹²² Maliye Nezaretinin bu teklifi Sadaret tarafından kabul edilmiş ve taşralardan dönen sürgünlere buralarda aldıkları maaşın ödenmesine karar verilmiştir.¹²³ Sürgünde herhangi bir geliri olanlar hakkında bu karar alınırken; sürgünden önce memur olup da her ne sebeple olursa olsun ödeneği bulunmayanlara da tensikat sırasında açıkta kalanlar gibi bir istihdam alanı bulununcaya kadar sürgünden önceki maaşlarının verilmesi kararlaştırıldı. Ayrıca Vükela Meclisi kararına göre, mağdurlardan memur olmayanlara maaş bağlanması söz konusu değildi.¹²⁴

Fedâkârânın sözcüsü durumundaki Hukuk-ı Umûmiye Gazetesi, hükûmetin bu kararından pek hoşnut olmamıştı. Öncelikle mağdurlara herhangi bir istihdam alanı yaratılmadan, iş verilmeden bağlanacak maaşı "sus payı" olarak değerlendiriyordu. Bu eleştiriler üzerine hükûmet 1909'un Şubat ayında; 1- Daha önce memurluğu bulunmayanların maaşa ya da gündeliğe hakkı olmadığını, 2- Memurluğu olanların bir şey istemeye hakları olmadığı hâlde önceden bağlı buldukları nezaretlerde açılacak kadrolarda ilk tercih olarak değerlendirilmelerini kararlaştırdı. Alınan bu karar da mağdurlar tarafından beğenilmeyerek protestolara uğradı.¹²⁵

Hükûmetin kendileri hakkında almış olduğu kararları beğenmeyen mağdurlar, yaptıkları toplantı sonunda Mebûsan ve Âyân'a verilmek üzere bir dilekçe hazırladılar. Bu dilekçedeki istekleri kısaca şöyle özetlenebilir: 1- Mağdurlara 24 Temmuz 1908 tarihinden itibaren başlayarak maaş bağlanması, 2- Mağdurlardan isteyenlerin okullarına devam etmeleri, istemeyenlerin memuriyete tayin olunmaları, 3- İstibdat Döneminin ileri gelenlerinden alınan paraların,

Fedâkârânın
sözcüsü duru-
mundaki Hukuk-ı
Umûmiye Gaze-
tesi, hükûmetin
bu kararından
pek hoşnut
olmamıştı.

adaletin yerini bulması için özel bir kurul tarafından mağdurlar arasında paylaştırılması, 4- Açılacak yeni memuriyetlere yapılacak tayinlerde, mağdurların tercih edilmesi, mağdurların mağdurluk süresinin memurluk süresinden sayılarak buna göre emekliye sevkleri; ölen mağdurların ailelerine sağ olanları gibi tazminat, emekli maaşı vs. verilmesi.¹²⁶ Fedâkârân Cemiyeti destekli mağdurların biraz da ütöpik görünen bu isteklerinin o dönemde gerçekleştirilmesi mümkün değildi. İsteklerini kabul ettirememeye bu insanların kolay bir şekilde muhalefete kaymalarına ve İTC karşıtı güçler tarafından kullanılmalarına neden oluyordu.

Kuruluşundan itibaren İTC'ye şiddetle muhalefet eden Cemiyet; reisi Av-nullah El Kâzımî'nin Kerkük Mutasarrıflığına tayin edilmesine ve İTC'nin bas-kalarına rağmen, 31 Mart İsyanının sonuna kadar faaliyetlerine devam etmiştir.¹²⁷

23 Temmuz 1908'de Anaya-sa'nın tekrar yürür-lüğe konarak Meşrutiyetin ilan edilmesi ile birlikte, Sabahattin Bey kendisine bağlı Jön Türkleri memleketin muhtelif noktalarına göndererek propa-ganda çalışmalarını başlattı.

c- Osmanlı Ahrâr Fırkası (14 Eylül 1908)

Hürriyetin ilanından sonra İTC'ye muhalif olarak kurulan ikinci bir oluşum da "*Ahrâr Fırkası*"dır. Ahrâr Fırkasının siyasal amaçlarını ve kuruluş gerekçesini iyi anlamak için II. Meşrutiyet öncesine gitmek gerekir. Yukarıda bahsedildiği üzere II. Abdülhamit'e muhalefet eden Jön Türkler içerisinde farklı fraksiyonlar vardı. İTC'den sonra bunlardan en önemlisi, Prens Sabahattin'in öncülük ettiği ve 1902'deki ilk Jön Türk Kongresindeki fikir ayrılıkları nedeniyle ortaya çıkmış olan "*Teşebbüs-i Şahsî ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti*" idi. Jön Türkleri birleş-tirmek adına ikinci kongre, 27-29 Aralık 1907 tari-hinde toplanmıştı. Bu toplantıda da ilkinde olduğu gibi yine Prens Sabahattin'in ademimerkeziyetçi gö-rüşleri ile Ahmet Rıza'nın merkeziyetçi görüşleri çarpışmıştı. Fikrî anlamda bir birlik sağlanamasa da siyasi olarak II. Abdülhamit rejiminin yıkılarak yerine Meşrutiyetin yeniden ilan edilmesi için birlikte çalışma konusunda anlaşmaya varılmıştı.¹²⁸

23 Temmuz 1908'de Anayasa'nın tekrar yürürlüğe konarak Meşrutiyetin ilan edilmesi ile birlikte, Sabahattin Bey kendisine bağlı Jön Türkleri memleketin muhtelif noktalarına göndererek propaganda çalışmalarını başlattı. Bu amaçla Doktor Nihat Reşat Bey İstanbul'a, Fazlı Bey ve Celalettin Arif Beyler de İzmir'e geldiler. Ayrıca diğer birçok ademimerkeziyet taraftarı da yurt dışında buldukları merkezlerden yurda dönmeye başladılar.¹²⁹ Muhtemelen ademimerkeziyetçilerin bu tavırları, İTC'nin hoşuna gitmemiş ve Anadolu'da teşkilatlanmalarına izin vermemek için harekete geçilmişti. Fazlı Bey ve Celalettin Arif Bey'in İzmir'deki faa-

liyetleri burada bulunan İTC temsilcisi Doktor Nazım Bey tarafından engellenmeye çalışılırken, Anadolu seyahatine çıkan ademimerkeziyetçilerden birçoğu tutuklanmıştı.¹³⁰

Hâlbuki, yukarıda belirtildiği üzere 1907'deki II. Jön Türk Kongresinde İttihatçılarla ademimerkeziyetçiler arasında ihtilal konusunda fikir birliği sağlanmıştı. Yeni dönemde de bu fikir birliğini devam ettirebilmek için İTC temsilcileri Cemal (Paşa), İsmail Hakkı (Paşa) ve Bahattin Şakir Beyler ile Teşebbüs-i Şahsî ve Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti temsilcileri Hüseyin Tosun, Nihat Reşat ve Muhittin (Paşa) Beyler arasında görüşmeler yapıldı. Bu görüşmelerde iki cemiyetin İTC'nin çatısı altında birlikte faaliyet göstermesi konusunda anlaşmaya varıldı.¹³¹

Bu arada önemli Jön Türk liderlerinden Prens Sabahattin Bey, 2 Eylül 1908'de¹³² yanında babası Damat Mahmut Paşa'nın cenazesi olduğu hâlde İstanbul'a geldi. Kendisine büyük bir karşılama töreni yapılan Prens'in, cenaze merasimine katılan cemaat temsilcilerine iadeiziyarete bulunurken Rum Patriği'ne yaptığı reverans, basına, "*Patriğin elini öptü.*" şeklinde yansıdı. Ve özellikle İttihatçı basın tarafından şiddetle eleştirildi. Ayrıca İTC'nin toplantılarına davet edilen Prens; fazla sıcak karşılanmadığı gibi, sık sık Ahmet Rıza'nın "*terbiye harici tarizlerine*" uğruyordu. Bunun üzerine Prens, Cemiyet merkezine olan ilgisini kesti.¹³³

İTC'nin varılan anlaşmaya rağmen, Prens'e ve ademimerkeziyet taraftarlarına karşı takındığı tavır, Jön Türk hareketinin yeniden bölünmesine neden oldu. Kısa süre sonra, 14 Eylül 1908 tarihinde 31 Mart İsyanından önceki ana muhalefet partisi olan "*Osmanlı Ahrâr Fırkası*" kuruldu. Prens Sabahattin Bey, İstanbul'a döndükten sonra Bebek Bahçesi'nde verdiği bir konferans sırasında, İkdam muharriri Ahmet Samim ve Nurettin Ferruh Beyler bir muhalefet partisi kurulmasını ve Prens'in de reis olmasını teklif ettiler. Siyasetin dışında kalmak istediğini ileri süren Prens, teklifi reddetti. Ancak yakınları olan Ahmet Fazlı, Mahir Sait, Celalettin Arif Beylerin Nurettin Ferruh Bey ile müzakerelerini temin ederek fırkanın kurulmasına yardımcı oldu.¹³⁴

Kâğıt üzerinde reisi belli olmayan Osmanlı Ahrâr Fırkası; Kâtib-i Umûmi Nurettin Ferruh Bey olmak üzere, Celalettin Arif, Mahir Sait, Ahmet Fazlı, Kıbrıslı Tefvik, Nazım ve Şevket Beyler tarafından kuruldu.¹³⁵ Fırkanın belli bir reisi olmayınca özellikle İttihatçı basın çeşitli tahminler yürüterek reisi bulmaya çalışıyordu. Ancak genel kanı Prens Sabahattin Bey'in Fırkanın gizli reisi olduğu yönündedir.¹³⁶ Zaten Fırka, Prens Sabahattin'in ademimerkeziyetçi görüşlerinin

İTC'nin varılan anlaşmaya rağmen, Prens'e ve ademimerkeziyet taraftarlarına karşı takındığı tavır, Jön Türk hareketinin yeniden bölünmesine neden oldu.

Meşrutiyet sonrasındaki temsilcisi olarak değerlendirilmektedir.¹³⁷ Basında İkdam, Serbestî, Yeni Gazete, Sada-yı Millet gazeteleri ile 17 Mart 1909'da Prens'in parasal desteği ile yayımlanmaya başlayan Osmanlı Gazetesi, Osmanlı Ahrâr Fırkasının sözcülüğünü yaparken, Volkan gazetesi de kendi açısından Fırkayı desteklemiştir.¹³⁸

Meclis-i Mebûsan seçimlerine sadece İstanbul'da katılabilen Osmanlı Ahrâr Fırkasının hiçbir adayı başarılı olamamış; yalnız Mahir Sait Bey Ankara'da yapılan bir ara seçimde kendi gayretleri ile seçilmeyi başarmıştır.¹³⁹ Bu arada, Meşrutiyet öncesinde jurnalcılık ile suçlanan Ali Kemal ile önceden hazırlanan bir ihtilal hareketinde döneklilik ettiği iddia edilen İsmail Kemal Beylerin fırkaya dâhil edilmeleri ve mebus adayı olarak gösterilmeleri, Doktor Rıza Nur, Fazlı, Mahir Sait

Fırkanın belli bir reisi olmayınca özellikle İttihatçı basın çeşitli tahminler yürüterek reisi bulmaya çalışıyordu. Ancak genel kanı Prens Sabahattin Bey'in Fırkanın gizli reisi olduğu yönündedir.

ve Celalettin Arif Beyler gibi Fırkanın öncülerinin tepki göstererek istifa etmelerine neden oldu. Bunun üzerine Ali Kemal ve İsmail Kemal Beylerin Fırka ile alakaları kesilince istifalarını geri aldılar.¹⁴⁰

İTC'ye muhalif olarak kurulan Osmanlı Ahrâr Fırkasının en fazla itiraz ettiği noktalar; İTC'nin yıkılan istibdat yerine kendi istibdadını ikame etmeye çalışması, askeri siyasete alet etmesi, Osmanlılıktan vazgeçerek Türkçü politikalar izlemeye başlaması ve kendisine katılan devrisabık ricalini yine devlet kademelerinde istihdam ederek politikasını kabul etmeyen insanları vatana ihanetle suçlamasıdır.¹⁴¹ Meşrutiyetin ilanından sonra İTC'nin etkisi ile başlayan tensikat çalışmaları sırasında birçok yanlışlıklarda yapılmaktaydı. Hiç hak etmediği hâlde tasfiyeye tabi tutularak mağdur edilenlerin yanı sıra, eski devir adamlarından birçoğu da memuriyetlerine devam ettirilmekteydi. Ahrâr Fırkasının eleştirilerini bu açıdan değerlendirmek gerekmektedir.¹⁴²

Aslında siyasi rakiplerini devrisabık ricaline yakın olmakla suçlamak bu dönemde sıkça rastlanan bir hâldir. 31 Mart İsyanından kısa bir süre önce Ahmet Rıza Bey, Pera Palas'ta verilen bir ziyafet sırasında irat ettiği nutukta; "*Devr-i istibdâdda cerr-i menfaat (çıkar sağlama) veya anâsır-ı Osmaniye'yi ayırmağa hizmet eden hâinler bu inkılâbdan tabii memnûn değildirlir. Onlar yine eski devri isterler veyahut aynı maksada bir tarîk-ı âherle nâil olabilmek için hürriyetin kayıtsız, kontrolsüz olmasını isterler. Cemiyetin tahakkümünden şikâyet eden onlardır. Bir taraftan ilmiyeyi, diğer taraftan anâsır-ı gayr-i müslimeyi Cemiyetten soğutmağa çalışan onlardır. Hâsıl Cemiyetin dağılmasına lüzûm gösteren onlardır.*"¹⁴³ şeklinde konuşmuştur. Bunun üzerine Ahrâr Fırkası, Ahmet Rıza Bey'i eleştirerek "*hainler*" ifadesi ile kendilerini kastedip etmediğini sordu. Ahmet Rıza Bey ile Ahrâr Fırkası arasında cereyan eden

bu tartışmaya köşesinden katılan Hüseyin Cahit Bey'e göre, şayet İTC, devrisabık ricalini himaye etmiş olsaydı Ahrâr Fırkası diye bir fırka olmazdı. Cahit'e göre Ahrâr Fırkası, İTC'den yüz bulamayan eski devir ricali ile menfaatlerine ters düştüğü için Cemiyetten ayrılan eski İTC'lilerin bir araya gelerek oluşturduğu bir fırkadır.¹⁴⁴

Osmanlı Ahrâr Fırkası, 31 Mart İsyanından sonra üyelerinin çoğunun takibata uğraması ve yurt dışına çıkmak zorunda kalması nedeniyle faaliyetlerini durdurmak zorunda kalacaktır.¹⁴⁵

d- İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti (5 Nisan 1909)

31 Mart İsyanından önce kurulan ve bu isyanın başlıca tahrikçilerinden sayılan bir diğer muhalif oluşum da "*İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti*"dir. Cemiyetin kuruluşu ve faaliyetlerinden önce yayın organı olan ve Cemiyetin kurulmasından önce yayın hayatına başlayan Volkan gazetesi ve kurucusu Derviş Vahdetî'den bahsetmek gerekmektedir. 1870 Kıbrıs doğumlu olan Vahdetî; II. Abdülhamit zamanında padişaha verdiği bir jurnal nedeniyle sürgüne gönderilmiş ve yıllarca İstanbul'dan uzakta dolaştıktan sonra Meşrutiyetten sonra İstanbul'a dönmüştü.¹⁴⁶ İstanbul'da ilk önce İTC'ye girmeye çalıştı. Ancak bu girişimi sonuçsuz kalınca diğer Cemiyetten umduğunu bulamayanların bir kısmı gibi bir gazete çıkarmak için bir takım faaliyetlere girişti. Öncelikle saraya müracaatla çıkaracağı gazete için parasal destek talep etmesine rağmen reddedildi.¹⁴⁷ Buna rağmen 11 Aralık 1908 tarihinden itibaren Volkan gazetesini çıkarmaya başladı. İlk sayısından itibaren İTC'ye muhalefete başlayan gazetenin temel özellikleri Sina Akşin tarafından; "1) İslamiyetçi, 2) Hürriyetçi ve Kanûn-ı Esasî taraftarı, 3) İnsaniyetçi, 4) Eski sürgün ve kaçkınları korur, 5) Sabahattincilik, dolayısıyla İngilizcilik, 6) Osmanlılık"¹⁴⁸ olarak ifade edilmektedir. Gazetesinin ilk sayısından itibaren İttihat ve Terakkiye karşı muhalefete başlamasına rağmen Derviş Vahdetî'nin ilk başlarda tavrı çok da keskin görünmemektedir. Örneğin Derviş, 11 Ocak 1909 tarihli Volkan gazetesinde "*Kahraman-ı Hürriyet Niyazi ve Enver Beylere*" seslendiği yazısında İttihat ve Terakki Cemiyetini Meşrutiyetin ilanından dolayı kutsarken sonraki uygulamalar nedeniyle eleştiriyordu. Eleştirilerinin odak noktasına da Ahmet Rıza gibi eski liderlerini koyuyordu. Niyazi Bey, Enver Bey ve Atıf Bey gibi Meşrutiyetin ilanını sağlayan genç subaylardan ise Ahmet Rıza, Mizancı Murat ve Prens Sabahattin gibi Jön Türk liderlerinin bir araya getirilmesi için yardım talep ediyordu. Derviş Vahdetî aslında kendisinin de dâhil olduğu eski Jön Türklerin yeni dönemde iktidarın uzağında bırakılmasını eleştiriyordu.¹⁴⁹ Derviş Vahdetî'nin ilk başlardaki bu biraz da sitemkâr olan tavrının zaman geçtikçe keskin bir muhalefete dönüşmesinde, İttihat ve Terakkiden beklentilerinin karşılanmamış olmasının etkisi yadsınamaz. Zira kısa bir süre sonra Derviş Vahdetî yine Vol-

kan'da "İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti'nin Hakikati" başlığı ile yazdığı yazısında "Öteden beri maksadımız İttihâd-ı İslamdır. Zira bu millet-i Osmaniye'nin selametini, biz, ancak İttihâd-ı İslamda görüyoruz."¹⁵⁰ diye yazacaktır.

Volkan gazetesi ve Derviş Vahdeti'nin yürüttüğü muhalif propaganda, o güne kadarki muhalif kuruluşların propagandalarına nazaran çok da alışılmış bir yöntem değildi. Siyasal söylemlerinde özellikle dinî terminolojiyi ağırlıklı olarak kullanması zaten bu konuda gerginlik yaşayan kesimler üzerinde daha da etkili oluyordu. Halkın dinsel duygularından faydalanarak, kalabalıkları İTC ve hükûmete karşı seferber etmeye çalışan Vahdeti'ye ilk destek, askerlik muafiyetlerinin kaldırılacağı söylentileri ortalıkta dolaşan medrese talebelerinden geldi. Volkan'ın dinî propagandasına ikinci olumlu yanıt, İstanbul'da bulunan orduda görev yapan erat tarafından verildi.¹⁵¹ Zaten, alaylı subayların ordudan uzaklaştırılmaları nedeniyle huzursuz olan erata karşı, mektepli subayların sert disiplini ve eranın dinî duygularına karşı kayıtsızlığı, muhalefetin elini güçlendiriyordu.¹⁵² Yine halk arasında İTC liderlerinin mason olduğu söylentileri yayılırken, ordudan uzaklaştırılan alaylı subaylar mektepli subayların "kâfir" olduklarını iddia edecek kadar ileri gidiyorlardı.¹⁵³

Derviş Vahdeti'nin yayımladığı Volkan gazetesinin bahsedilen propagandaları neticesinde İTC'ye muhalif İslamcı-geleneksel grup kimliği ortaya çıkmaya ve bir toplumsal taban oluşmaya başladı.¹⁵⁴ Bu toplumsal tabanı kendi amaçları için kullanmak isteyen Derviş Vahdeti ve arkadaşları tarafından 5 Nisan 1909'da "İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti kuruldu."¹⁵⁵ Cemiyetin programı yaklaşık bir ay evvel 3 Martta Volkan'da yayımlanmıştı. Buna göre; Cemiyetin ilkeleri ve programı, dine; insanların yaptıkları yasalara değil Kur'an-ı Kerim'e dayanıyordu. Osmanlılık yerine İslamcılık siyaseti öneriliyordu. Cemiyet propagandasını, özellikle tutucu kesim ve orduda alaylı subaylar ile erat arasında yapıyordu.¹⁵⁶

İttihâd-ı Muhammedî Cemiyetinin yayın organı Volkan'ın yayın politikasına bakıldığı zaman, II. Meşrutiyetin ilanı ile birlikte ordu içerisinde alevlenen alaylı-mektepli subay mücadelesinde açık bir şekilde alaylı subayların tarafını tuttuğu anlaşılmaktadır. Hatta gazete, sıradan askerler arasında mektepli subaylara karşı mevcut hoşnutsuzluğu körükleyerek bunları Cemiyete üye olarak kaydediyordu. Örneğin 28 Mart 1909 tarihli Volkan gazetesinde 5. Alay namına bir mektup yayımlandı. Bu mektuba göre 5. Alay efradının tamamı İttihâd-ı Muhammedî Cemiyetine katılmak istiyordu.¹⁵⁷ Yine 31 Mart 1909 tarihli Volkan'da 5.

Alaylı subayların ordudan uzaklaştırılmaları nedeniyle huzursuz olan erata karşı, mektepli subayların sert disiplini ve eranın dinî duygularına karşı kayıtsızlığı, muhalefetin elini güçlendiriyordu.

Alayın 4. Taburuna bağlı birkaç erin Cemiyete katılmak istediklerine dair bir mektup yayımlandı.¹⁵⁸

Çıkan bu tür haberler üzerine Hassa Ordusu Kumandanı Mahmut Muhtar Paşa 11 Nisan 1909'da orduya bir emir yayımladı. Bu emirde; mukaddes din duygularını kullanarak asker arasına nifak sokmak isteyen, "irticaiyyûn ve zulm-ü istibdâd erbabına avdet ve kuvvet vermek maksadıyla" İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti adıyla bir cemiyet kurulduğundan bahsedilerek, alay ve taburlarda bulunan askerlerin, imamlar tarafından vaaz ve nasihat edilmek suretiyle bu tür cemiyetlere dâhil olmalarının engellenmesi isteniyordu.¹⁵⁹ İttihâd-ı Muhammedî Cemiyetinin kurularak toplumu ve ordu içerisinde yayılmasının sakıncalarına değinen bir raporda, o dönemde III. Ordu Kumandanı ve Rumeli Genel Müfettişi olan Mahmut Şevket Paşa'dan gelmişti. Mahmut Şevket Paşa, 6 Nisan 1909 tarihinde

Dinî duyguların kullanılarak, tek vücut ve disiplinli olması gereken ordularda görev yapan erlerin itaatsizliğe teşvik edilmesi de ülkeye büyük zarar verecektir, uyarısında bulunuyordu.

Erkân-ı Harbiye-i Umûmiye Riyasetine gönderdiği raporunda; ülkenin en çok birlik ve beraberliğe muhtaç olduğu bir dönemde bazı kimselerin bu şekilde kutsal bir isimle cemiyet kurmasının gayrimüslimlerin de ayrışmasına neden olacağını belirtiyordu. Ayrıca, dinî duyguların kullanılarak, tek vücut ve disiplinli olması gereken ordularda görev yapan erlerin itaatsizliğe teşvik edilmesi de ülkeye büyük zarar verecektir, uyarısında bulunuyordu. Mahmut Şevket Paşa'ya göre bu sakıncalar nedeni ile bir an evvel önlem alınmalı ve gerekirse İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti, Meclis-i Mebûsan kararıyla kapatılmalıydı. Şayet bir an önce önlem alınmaz ve bu fikirler erler arasında yayılmaya devam ederse ileride çıkabilecek olan olayların engellenmesi artık mümkün olmayacaktır.¹⁶⁰ Bu tür emir ve uyarılara rağmen Cemiyetin ordu içerisinde yayılması engellenemeyecektir.

Buraya kadar özetlenmeye çalışılan olayların genel karakterine bakıldığı zaman, aslında Osmanlı ülkesinde bir iktidar mücadelesi yaşanmaktadır. Ancak ülkenin özgün şartları ve halkın siyasal kültür seviyesinin yetersizliği nedeni ile ne iktidardaki grupların ne de iktidar halkası dışında kalmış muhalif grupların geniş anlamı ile toplum içerisinde bir karşılığı yoktu. Bütün bu iktidar mücadelesi aslında kendisinde yönetebilme yetisini gören küçük bir kesimin kendi içerisinde yaşıyordu. Toplumsal tabanı olmayan bu grupların iktidar için dışardan bir gücü arkalarına alma ihtiyacı hissettikleri görülmektedir. Bu güç ise, bütün sıkıntılara rağmen geleneksel toplum yapısı içerisinde önemli yeri olan silahlı güç; yani ordu idi. Başta Makedonya'daki III. Ordu olmak üzere Osmanlı ordusu, Meşrutiyetten sonra yapılan yeni düzenlemeler ve tasfiyeler ile İTC'nin güvencesi

ve destekçisi hâline gelmişti. Buna karşılık başta İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti olmak üzere muhalefetin orduyu arkalarına alabilmek için tek şansı İttihat ve Terakki tarafından mağdur edilen alaylı subaylar ve bunların arasından çıktığı erler idi. Muhalefetin söylemlerinde kullandığı dinsel terminoloji ise hem ordudaki bu gayrimemnunlar zümresini hem de diğer toplumsal grupları harekete geçirmek için en kullanışlı araç olarak karşımıza çıkmaktadır.

e- 31 Mart İsyanı (13 Nisan 1909)¹⁶¹

Yukarıda bahsedildiği üzere Meşrutiyetten sonra orduda yapılan yenilikler ve alaylı subayların tasfiyesi ordu içerisinde bir gayrimemnunlar zümresi ortaya çıkarmıştı. İşte İTC'ye muhalefet eden kesimlerin doğal destekçisi de bu tasfiyeye tabi tutulan alaylı subaylar ve onların içinden çıktığı erat olacaktır. Bu hoşnutsuzluğun farkına varan İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti; orduda yerleştirilmeye çalışılan sert Prusya disiplini nedeni ile eratin temel dinî müeyyidelerden uzaklaştırıldığını iddia ederek, onları kendi tarafına çekmeye çalışıyordu. Aslında din ve şariat kisvesi altında bir siyasi mücadele yürütülüyordu. Sadece alaylı subaylar ve erat değil, tasfiyeye tabi tutulan sivil memurlar ve İstanbul'daki medrese talebeleri ve softalar da İttihâd-ı Muhammedî Cemiyetinin doğal müttetikleri hâline gelmişti.¹⁶²

Meşrutiyetten sonra orduda yapılan yenilikler ve alaylı subayların tasfiyesi ordu içerisinde bir gayrimemnunlar zümresi ortaya çıkarmıştı.

Ülkede yaşanan ve padişah, cemiyet, ordu, muhalefet kutuplaşmalarından doğan bu gerilimin bir ihtilal hareketine dönüşmesi için küçük bir kıvılcım gerekli idi. Bu kıvılcım da İTC'ye muhalifliği ile bilinen Serbestî Gazetesi muharrirlerinden Hasan Fehmi'nin 6 Nisan 1909'da kimliği belirsiz bir kişi tarafından vurularak öldürülmesi ile çakılmıştı. Hasan Fehmi'nin öldürülmesi ve katilinin ortaya çıkarılmaması üzerine muhalif basın, hem hükûmete hem de İTC'ye daha şiddetli bir şekilde yüklenmeye başladı. 8 Nisandaki cenaze törenine İdam'ın iddiasına göre 30-40 bin kişilik bir kalabalık katıldı.¹⁶³

Kâmil Paşa Hükûmetinin devrilmesinde İttihat ve Terakkinin askerî baskısını; Hasan Fehmi'nin vurulmasında İttihat ve Terakkinin silâhını gören muhalefet, alaylı subaylara ve softalara, askerî isyanı başlatmak üzere gerekli komutu vermiştir. Hasan Fehmi'nin öldürülmesinin doğurduğu heyecan, bunun için elverişli bir ortam teşkil ediyordu.¹⁶⁴

İsyan; 13 Nisan 1909'da İTC'nin Meşrutiyetin koruyucusu olarak düşündüğü ve bu nedenle İstanbul'a getirdiği, Makedonya'daki III. Orduya bağlı iyi

yetişmiş askerlerden kurulu avcı taburları er ve erbaşlarının, başlarında bulunan mektepli subaylara başkaldırmaları ile başladı.¹⁶⁵

31 Mart (13 Nisan 1909) İsyanından günümüze kadar bu konu hakkında yapılan çalışmalar ve yayımlanan dönemin şahitlerine ait hatıralara bakıldığı zaman, isyanın sebepleri, arkasındaki güçler ve destekçileri hakkında farklı görüşlerin ortaya atıldığı görülmektedir. Birtakım araştırmacılar isyanın arkasında II. Abdülhamit'i görmeye meyilli iken, bazıları iktidara tam anlamıyla sahip olmak için İTC'nin bu isyanı örgütlediğini düşünmektedir. Bu görüşlerin yanında üçüncü bir görüşe göre ise isyan; Meşrutiyetten itibaren gelişen muhalefet hareketinin, iktidara gelebilmek için ordu içerisinde buldukları taraftarlar ile düzenledikleri bir askerî darbedir. Buradaki muhalefetten kasıt yukarıda bahsedilen İTC tarafından iktidar denklemi dışında bırakılmış başta Ahrâr Fırkası olmak üzere siyaset ve basındaki bütün muhalif oluşumlardır. İsyanın en büyük sloganının "*Şeriat isteriz.*" olmasından yola çıkarak bunun tamamen irticai bir mahiyet taşıdığını iddia etmek de doğru değildir. Buradaki "*Şeriat isteriz.*" sloganı aslında muhalefetin, İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti aracılığı ile asker ve halk arasında taraftar bulmak için dinî siyasete alet etmesinden başka bir şey değildi.¹⁶⁶

Yukarıda bahsedildiği üzere isyanı düzenleyenler ve arkasındaki güçler kim veya kimler olursa olsun isyan sırasında kullanılan insan malzemesi ordudan ihraç edilmiş alaylı subaylar, mektepli subaylardan hoşnut olmayan er ve erbaşlar, tasfiyeye tabi tutulmuş sivil memurlar ve İstanbul'da bulunan ve İTC'nin laik uygulamalarından memnun olmayan dinsel gruplardı. İsmail Hâmi Danişmend de ordudan çıkarılan alaylı subaylar ile tensikat dolayısıyla açığa çıkarılan memurların 31 Mart İsyanındaki etkilerini kabul etmektedir.¹⁶⁷ Dönemin İTC taraftarı yayınlarından Asker Mecmuası'nda yayımlanan ve yazarı belli olmayan bir yazı, isyanla ilgili İTC'nin bakış açısını bir nebze ortaya koymasından ilgi çekicidir. Bu yazıda; isyanın sorumlusu olarak, başta II. Abdülhamit olmak üzere, devrisabıkta hiçbir liyakat göstermeden terfi eden ve Meşrutiyet sonrası yapılan tasfiyelerden rahatsızlık duyan İstanbul'daki Hassa Ordusunun subayları ve devri-sabıkın nimetlerinden faydalanıp ancak yeni dönemde bu fırsatı bulamayan istibdat artıkları gösteriliyordu.¹⁶⁸ Yine isyanın devam ettiği günlerde Balkan Gazetesi, isyanı bastırmak isteyen II ve III. Orduya bağlı askerlerin isyan hareketine ve isyan eden askerlere yönelik beyannamelerine yer veriyordu. "*Asker Sedası*" başlığı altında verilen bu beyannamelerde askerler, arkadaşlarını isyana sevk edenlerin din ve

İsyanın devam ettiği günlerde Balkan Gazetesi, isyanı bastırmak isteyen II ve III. Orduya bağlı askerlerin isyan hareketine ve isyan eden askerlere yönelik beyannamelerine yer veriyordu.

şeriatı sadece teşvik etmek için kullandıklarını ileri sürerek meseleyi şu şekilde açıklıyorlardı: “Devr-i sâbıkta birtakım hafiyeler, mürteşiler var idi değil mi? İdâre-i hükûmetin tebdiliyle bunlar nereye gittiler? Yalnız memuriyetlerinden azl ile İstanbul’un her bucağına dağıldılar her tarafa tohum-ı nifak saçmağa başlayarak milletin hazinesinden çalmakta oldukları paraları şimdi bulamayınca Meşrutiyet aleyhinde de hâfiyen kıyama kalkıştılar. Menba-i vâridâtlarının tekrar açılması için olanca kuvvetleriyle çalışarak devr-i istibdâdın tekrar avdet eylemesi uğrunda bin türlü tedâbir-i hainâne ittihazına teşebbüs ettiler. İşte hareketinizin müşevvikleri, müsebbibleri bu kısım erbâb-ı fesâddandır.”¹⁶⁹

Mebûsan Meclisi önüne toplanan yaklaşık 3000 kişilik isyancılara, Şeyhülislam Ziyaeddin Efendi, Ders Vekili Halis Efendi ve Şerif Mehmet Sadık Paşa nasihat etmek için görevlendirilmiş; ancak isyancılar bunlardan Şerif Mehmet Sadık Paşa’yı katletmişlerdir.

İsyanın hazırlığı 12/13 Nisan gecesi başlamıştır. Asiler; 13 Nisan sabahı Arnavut Hamdi Çavuş, Tüfenkçi Ustası Raif Çavuş, İzmirli Ali, Yenipazarlı Ömer, Gevgilili Bölük Emini Mehmet, Gilanlı Hâzım, Yenişehirli Ali, Kırcovalı Selim, Selânikli Enis, gibi çavuş ve onbaşlıların önderliğinde¹⁷⁰ Sultan Ahmet Camii önünde toplanmaya başladılar. Burada isyancılara medrese talebeleri de katıldı ve isyancılar topluca Meclis-i Mebûsana doğru yürüyüşe geçtiler.¹⁷¹ “Şeriat isteriz.” sloganı ile yürüyen isyancı grup, yolda önlerine çıkan Harbiye Mektebi mezunu, yani mektepli subaylara saldırıyorlardı.¹⁷² Sina Akşin’e göre isyanın ilk günü çoğu mektepli subay olmak üzere İstanbul’da en az 20 kişi isyancılar tarafından öldürülmüştür.¹⁷³

Mebûsan Meclisi önüne toplanan yaklaşık 3000 kişilik isyancılara, Şeyhülislam Ziyaeddin Efendi, Ders Vekili Halis Efendi ve Şerif Mehmet Sadık Paşa nasihat etmek için görevlendirilmiş; ancak isyancılar bunlardan Şerif Mehmet Sadık Paşa’yı katletmiş-

lerdir.¹⁷⁴ Asilerin yanında bulunan ordudan çıkarılmış, er kıyafetinde küçük büyük rütbeli subaylarla; sarıklı, fesli birtakım kişiler Meclis Müzakere salonuna girerek Şeyhülislam’a isteklerini bildirmişlerdir. Bu istekler şöyleydi:

1. “Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa ile Harbiye Nazırı Ali Rıza Paşa’nın kabineden çekilmeleri,
2. Mebuslardan Ahmet Rıza, Hüseyin Cahit, Rahmi, Talât Beylerle, Şûra-yı Ümmet Gazetesi imtiyaz sahibi Dr. Bahattin Şakir’in hudut dışı edilmeleri,
3. Şeriat hükümlerinin tamamıyla tatbiki,
4. Başlarındaki mektepli subayların değiştirilmesi. Alaylı subaylardan açığa çıkarılarak mağdur edilenlerin yerlerine iadesi,

5. *Yaptıkları hareketten yani silahlı ayaklanmadan dolayı mesul tutulmayacaklarının ve hiçbir suretle cezalandırılmayacaklarının temini.*"¹⁷⁵

İsyanın devam ettiği sırada 16 Nisan 1909 tarihinde yedi Osmanlı ordusunda görev yapan 5382 alaylı subay adına Meclis-i Mebusana bir dilekçe verildi. Bu dilekçede ordularda bulunan alaylı subaylardan % 80'inin kadro haricine çıkarıldığı ve geriye kalanının da getirilen imtihan usulüyle tasfiye edileceği iddia ediliyordu. Dilekçe sahipleri bundan sonra birtakım istekler ileri sürerek, kabul edilmediği takdirde "*Ordularda büyük fenalıklar çıkacağına selâmet-i vatan nâmına ihbâr eyleriz.*" diyerek dilekçelerini sonlandırıyorlardı. Bu dilekçe, Meclis tarafından, "*zâbitlerin alaylı olmasını kusur-ı askeri farzederek kadro haricine çıkarmak*" adalete uygun olmayacağı gerekçesiyle Harbiye Nezaretine havale edilmiştir.¹⁷⁶ İsyan sadece İstanbul'la sınırlı kalmamıştı. Ülkenin farklı bölgelerinde de genç ve mektepli subayların hayatları tehlikeye girmişti. Buralardan da mektepli subaylara karşı şiddet haberleri geliyordu.¹⁷⁷ Örneğin 21 Nisan 1909 tarihinde yani isyan henüz bastırılmadan evvel Erzurum'da bulunan IV. Orduya bağlı erler "*Şeriat isteriz, kulüpleri ve bazı mektepli zâbitleri istemeyiz.*"¹⁷⁸ sloganları atarak hükûmet meydanına toplanmışlardı. Ancak aynı belgede Erzurum Valisi Tahir Paşa, bu tür taşkınlıkların kimsenin burnu bile kanamadan bertaraf edildiğini yazmaktadır.¹⁷⁹

İsyanın çıkması üzerine İstanbul'da bulunan Hassa Ordusu Kumandanı Mahmut Muhtar Paşa, Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa'ya müracaat ederek emirindeki birliklerle isyanı bastırabileceğini bildirmiş ve izin istemişti. Ancak Hüseyin Hilmi Paşa bu teklife yanaşmayarak Harbiye Nazırı ile birlikte Yıldız Sarayı'na gitmiş ve istifasını padişaha sunmuştu. Mahmut Muhtar Paşa'ya göre asilerin başarılı olmasına Hüseyin Hilmi Paşa'nın isyanın bastırılması konusunda gösterdiği bu çekingenlik neden olmuştu.¹⁸⁰

13 Nisan günü Hüseyin Hilmi Paşa'nın istifası üzerine padişah; hükûmeti kurma görevini eski Hariciye Nazırı Tevfik Paşa'ya verdi.¹⁸¹ Padişah, isyan çıktığı zaman ilk önce hareketin kendisine karşı olduğunu zannederek telaşa kapılmışsa da daha sonra isyancıların asıl hedefinin, kendisi değil İTC olduğunu anlayınca durumu kendi lehine çevirmek için girişimlere başladı. Bu amaçla, Tevfik Paşa'yı hükûmeti kurmakla görevlendirdiği Hatt-ı Hümayûna Kanûn-ı Esasî'ye aykırı olmasına rağmen, Harbiye Nazırı olarak Ethem, Bahriye Nazırı olarak da Emin Paşa'nın tayin edilmesi isteğini yazdırdı. Padişahın bu isteği, neredeyse Meşrutiyetin ilk hükûmeti olan Sait Paşa Hükûmetinin istifasına yol açan Harbiye-Bahriye krizinin tekrar hortlamasına neden olacaktı. Bunun üzerine bu istek Hatt-ı Hümayûn'dan çıkarılmasına rağmen, Ethem Paşa ve Emin Paşa anılan Nezaretlere getirildi. II. Abdülhamit; 1909'un Mart ayı içerisinde çıkardıkları karışıklık nedeniyle Selanik ve Şam'a gönderilen Arap ve Arnavut asıllı muhafız birlikleriyle birlikte Yıldız'dan uzaklaştırılmış olan istihkâm taburunun, tekrar Yıldız'a getirilmesi için emir verdi. Ayrıca padişah, "*asker öyle istiyor diyerek*" özellikle Hassa Ordusuna bağlı birliklere kendisine yakın kişileri tayin etmeye başladı. Böylece

II. Abdülhamit; isyanla birlikte doğan otorite boşluğundan yararlanarak durumunu sağlamlaştırmak istiyordu. Harbiye ve Bahriye Nazırlarını kendisine yakın adamlardan seçerek aslında orduyu kontrol altına almaya çalışıyordu.¹⁸² Yine padişah, isyan çıkar çıkmaz şeyhülislama hitaben gönderdiği İrade-i Seniye ile asi askerlerin hepsinin affedildiğini bildirdi.¹⁸³ Hatta Meşrutiyetin ilanından beri tasfiye edilen alaylı subaylar, askerler tarafından geri çağrıldı ve yeniden göreve atanmaları padişah tarafından onaylandı.¹⁸⁴

Devletin zirvesinde bütün bu değişiklikler ve olaylar cereyan ederken İstanbul'da askerlerin isyanı devam ediyordu. İsyancı askerlerin, mektepli subaylara karşı giriştikleri şiddet hareketlerinin artarak sürmesi üzerine, asi askerlere, padişahın nazarında alaylı ve mektepli subay diye bir ayırım olmadığını ve yapılan hareketlerin şeriata aykırı olduğunu anlatacak bir nasihat heyetinin gönderilmesi gündeme geldi. Ancak bu girişim, padişahın sarayı temsilen memur göndermemesi üzerine sonuçsuz kaldı.¹⁸⁵

II. Abdülhamit; isyanla birlikte doğan otorite boşluğundan yararlanarak durumunu sağlamlaştırmak istiyordu. Harbiye ve Bahriye Nazırlarını kendisine yakın adamlardan seçerek aslında orduyu kontrol altına almaya çalışıyordu.

Karışıklıklar üzerine İTC'nin İstanbul'daki bütün temsilcileri âdeta yok olmuşlardı. İTC'nin boşluğunu hemen Ahrâr Fırkası ve temsilcileri doldurmaya başladılar. İstanbul'da bulunan İTC yanlısı gazetelerin matbaaları ve yazıhaneleri isyancılar tarafından yağmalandı.¹⁸⁶ Yunus Nadi'nin deyimıyla İstanbul'da tam bir "nefer devri" yaşıyordu. Aslında bu durum, bir taraftan da ülke yöneticilerinin kendilerine dayanarak ülkeyi yönettiklerini fark eden askerlerin, kendi adına siyasal sahneye çıkması anlamına gelmekteydi.¹⁸⁷

İTC'nin İstanbul'da bulunan temsilcilerinin ortadan kaybolmasına ve İttihatçı gazetelerin isyancılar tarafından kapatılmasına rağmen, Mizan, Serbestî gibi muhalif gazeteler yayınlarına devam ediyorlardı.¹⁸⁸ Hatta bu gazeteler isyancıların isteklerini sayfalarında yayımlayarak bir anlamda isyana destek veriyorlardı.¹⁸⁹

f- 31 Mart İsyanına Gösterilen Tepkiler

Yaşanan askerî isyana karşı ülkenin farklı kesimlerinden farklı tepkiler geliyordu. Öncelikle, isyana ve üyelerinin birçoğu saklanmak zorunda kalmasına rağmen, 16 Nisandan itibaren toplanmaya başlayan Meclis-i Mebûsanda bile farklı tavırlar göze çarpmaktaydı. Celal Bayar, mebûsların isyan karşısındaki görüş ve düşüncelerini üç kısma ayırmaktadır: 1- İsyancılar şiddetle karşılık vererek Meclis-i Mebûsan ve Kanûn-ı Esasî'nin korunmasını savunanlar ki bunla-

rın çoğu asilerin baskıları karşısında saklanmak zorunda kalmışlardı. 2- Millî, dinî, ırki fikirleri dolayısıyla isyancılar ile hemfikir olanlar. 3- Meclis-i Mebusanın kapanmaması ve mebusluklarının devam etmesi şartıyla isyancıların her tekli-fini kabul etmek isteyenler.¹⁹⁰

Başka bir tepki de ulema sınıfının ileri gelenlerinin oluşturduğu “*Cemiyet-i İlmîye-i İslamiye*”nin Meclis-i Mebûsan ve Meşrutiyetin korunması konusunda yayımladığı beyannamelerdir.¹⁹¹

Yine isyanın ilk günlerinde Ahrâr Fırkasının yayın organı olarak tanınan Osmanlı gazetesi, ülkede bulunan bütün fırkalar ve cemiyetlerin bir nevi koalisyon yaparak fırkalar arası bir heyet kurmalarını öneriyordu. Tarık Zafer Tunaya’nın siyasi bir cemiyet olarak kabul ettiği “*Heyet-i Müttefika-i Osmaniye*” adı verilen oluşum, isyanın bastırılması ve Ahrârcıların dağılması nedeniyle ölü doğmuştu. Bilinen tek etkinliği 18 Nisan 1909 tarihinde yayımladığı beyannamedir. Beynamede, Meşrutiyet ve Meclis-i Mebûsanın korunması ve vatanın içine düştüğü durumdan kurtarılması için fırkaların birlik içinde çalışması öngörülüyordu.¹⁹²

İsyana karşı en önemli tepki, elbette ki Rumeli’de bulunan İTC Heyetleri ve askerî birliklerinden beklenmekteydi. Çünkü isyan nedeniyle İstanbul’da bulunan İTC teşkilatı tekrar yeraltına çekilmişse de Cemiyet, başta Selanik merkezi olmak üzere Rumeli’de hâlâ gücünü koruyordu. İsyana çıkar çıkmaz İstanbul’da bulunan İsmail Canpolat, derhâl Selanik’e bir telgraf çekerek “*Meşrutiyet mahvoldu.*” ifadesi ile cemiyet merkezini olaylardan haberdar etmiştir. Bunun üzerine Rumeli topraklarında bulunan bütün

İTC merkezleri derhâl harekete geçmiş ve saray ve Bâb-ı Âlî’ye protesto telgraf-ları göndermeye başlamışlardı. Gönderilen çok sayıda telgrafta¹⁹³ ileri sürülen id-dialar beş nokta üzerinde toplanabilir:

1- II. Abdülhamit Meşrutiyeti kaldırarak tekrar istibdat ve mutlakiyete dönmüştür.

2- Meclis-i Mebûsan fesholunmuştur.

3- Hüseyin Hilmi Paşa’nın meşru hükûmeti ortadan kaldırılarak yerine Tef-fik Paşa’nın “*mülevves*” hükûmeti kurulmuştur.

4- Bütün mebuslar öldürülmüştür.

5- Gayrimeşru Tefvik Paşa Hükûmeti “*cani*”dir.¹⁹⁴

Bu tepkiler üzerine İTC ve ordudan beklenen hareket gecikmedi. Kısa bir süre içerisinde kurulacak olan Hareket Ordusu ile isyan bastırılacaktır.

Karışıklıklar üze-rine İTC’nin İstan-bul’daki bütün temsilcileri âdeta yok olmuşlardı. İTC’nin boşlu-ğunu hemen Ahrâr Fırkası ve temsilcileri dol-durmaya başladılar.

g- Hareket Ordusunun Kuruluşu ve 31 Mart İsyanı'nın Bastırılması

İstanbul'da başlayan İsyanın haberi, 13 Nisan 1909'da Selanik'teki Cemiyet merkezinden sonra 14 Nisanda da yine Selanik'te bulunan ve İTC'ye ve Meşrutiyet rejimine bağlılığı ile bilinen III. Ordu merkezine geldi. Bu sırada Rumeli Genel Müfettişi ve III. Ordu Kumandanı olan Mahmut Şevket Paşa başkanlığında, Selanik Askerî Kulübü'nde (orduevi) yapılan toplantıdan gereken tedbirlerin alınması kararı çıktı. Ayrıca, Mahmut Şevket Paşa'nın teklifi üzerine, İTC ile ortak hareket edilerek, 14 Nisanda Selanik'te bir miting düzenlenmek suretiyle kamuoyunun dikkati çekilmeye çalışıldı. Yaklaşık 20-30 bin kişinin katıldığı mitingden sonra İstanbul'daki olaylara müdahale kararı kesinleşti.¹⁹⁵

III. Ordu Kumandanı Mahmut Şevket Paşa bu arada Edirne'de bulunan II. Ordu Kumandanı Salih Paşa ile de temasa geçerek İstanbul'a askerî müdahale konusunda mutabakat sağladı. İki komutan isyanı bastırmak için İstanbul'a "*Hareket Ordusu*"¹⁹⁶ adı altında büyük bir kuvvet sevk etmeyi kararlaştırarak çalışmalarına başladılar. Hareket Ordusu, Selanik'ten Hüseyin Hüsnü Paşa kumandasındaki tümen ve gönüllülerden mürekkep kuvvetle, Edirne'den Şevket Turgut Paşa kumandasındaki bir tümeninden meydana geliyordu.¹⁹⁷ III. Ordu muntakasından toplandığı hâlde, II. Ordunun da katılması ile Hareket Ordusuna kimin kumanda edeceği tartışma konusu olmuş ve sonuç olarak, ilk başta Hüseyin Hüsnü Paşa Hareket Ordusunun ilk kumandanı olmuştur. Hareket Ordusu Kumandanı olan Hüseyin Hüsnü Paşa bu ordunun Kurmay Başkanlığına da kendi emrinde görev yapan Erkân-ı Harbe Kolağası Mustafa Kemal Bey'i getirmişti.¹⁹⁸ Daha sonra 22 Nisan 1909'da III. Ordu Kumandanı Mahmut Şevket Paşa Ayestefanos'a gelerek Hareket Ordusunun kumandasını ele almıştır.¹⁹⁹

15-16 Nisan gecesi İstanbul'a doğru ilerlemeye başlayan²⁰⁰ Hareket Ordusu Kumandanı Hüseyin Hüsnü Paşa; 19 Nisanda biri İstanbul halkına diğeri de Erkân-ı Harbiye-i Umûmiye Riyasetine olmak üzere iki beyanname yayımladı. İstanbul halkına hitaben yayımlanan beyanname, kansız bir şekilde başarılmış olan Meşrutiyet inkılabından muzdarip olan birtakım kişilerin, devrisabıkı tekrar iade etmek için harekete geçerek çıkardıkları fesat neticesinde birçok masumların kanları döküldüğü; bunun üzerine kurulan Hareket Ordusunun Meşrutiyet ve Kanûn-ı Esasî'yi korumak üzere harekete geçerek İstanbul'a doğru yürüdüğü belirtilerek isyan sırasında tarafsızlığını korumuş mazlum ahali ve efradın hiçbir zarar görmeyeceği ifade ediliyordu. Hareket Ordusunun amacı ise; "*Vatan ve millet hainlerine son ve kati bir ders-i intibah vermektir.*"²⁰¹ sözleri ile açıklanıyordu.

İkinci beyanname de yine aynı şekilde bazı kişilerin şahsi menfaatlerini gerçekleştirebilmek için Meşrutiyet rejimine karşı isyan ettiklerinden bahsedilerek Erkân-ı Harbiyeden ve İstanbul'da bulunan berri ve bahri bütün askerlerden iki husus talep ediliyordu:

"Evvela Martın otuz birinci gününden evvel İstanbul'daki berrî ve bahrî kıtaât ve sefâine memur olan bilcümle erkân ve ümerâ ve zâbitânın bâtekrar kıtalarına iade olun-

malarına katiyyen mümânaat etmeyerek bunların kâffe-i evâmirine körü körüne itaat ve inkıyâd göstereceklerine ve siyasi işlere bâdema hiçbir suretle müdahale etmeyerek yalnız vezâif-i mukaddese-i askeriyeleriyle meşgul olacaklarına dair Şeyhülislam ve Fetva Emîni ve Ders Vekili Efendiler hazerâtıyla kendi kumandanları huzurunda ve Kur'an-ı mübîn ve münîf üzerine ellerini basmış oldukları hâlde bir gün içinde umûmen İstanbul'da bulunan efrad ve küçük zâbitân yemin edeceklerdir.

Sâniyen kendilerini şeriat isteyiniz diye işgal ederek vatani tehlikeye düşürmüş olan alçakların tedibi için ordumuzca ittihâz olunacak tedâbir-i tenkiliye ve inzibâtiyeye katiyyen müdahale etmeyerek ve ordumuz efradına hatta yan gözle bile bakmayarak onları kendi öz kardeşleri gibi bilecekler ve kendilerini işgal etmiş olan hâfiyelerle edâniyi yine kendi zâbitlerine ihbar eyleyeceklerdir. Bu iki talebimiz İstanbul'da bulunan berrî ve bahrî bilumum silah arkadaşlarımız tarafından hüsn-i suretle kabul olunarak itaat-ı kâmile ve ciddiye ibraz eyledikleri takdirde esnây-ı icraatımızda kendilerine katiyyen ilişilmeyeceği hususlarının efrâd-ı merkûmeye anlayacakları lisan ile ihtar olunması ve derece-i mutâvaatlarının serian taraf-ı âciziyeye iş'arı rica olunur."²⁰²

Umûmi Meclisin de onayı ile Hareket Ordusunun zor kullanması hakka dönüşünce, İstanbul'da bulunan ve isyan sırasında Cemiyete karşı kışkırtıcılık eden siyasetçiler, gazeteciler ve hocalar, isyancı askerleri ortada bıraktılar.

Bu iki beyanname, aslında ordunun Meşrutîyetin koruyucusu rolüyle açıkça siyasete müdahalesi anlamına geldiği gibi isyanın bastırılmasından sonra ne yönde tedbirler alınacağını göstermesi açısından önemlidir. Hareket Ordusunun İstanbul'a yürüyüşü devam ederken Meclis-i Mebûsân ve Meclis-i Âyân azalarının iştirakiyle Ayestefanos'a gelecek burada bir Meclis-i Umûmi-i Millî toplandı. Bu Umûmi Meclis; Hareket Ordusunun yayımladığı beyannameleri desteklediğini belirten bir bildiri yayımladı.²⁰³ Umûmi Meclisin de onayı ile Hareket Ordusunun zor kullanması hakka dönüşünce, İstanbul'da bulunan ve isyan sırasında Cemiyete karşı kışkırtıcılık eden siyasetçiler, gazeteciler ve hocalar, isyancı askerleri ortada bıraktılar.²⁰⁴

Bu arada İstanbul'da bulunan askerlerin Hareket Ordusuna mukavemet göstermesi meselesi gündeme geldi. Bazı komutanlar II. Abdülhamit'ten müdahale edilmesi konusunda emir istediler. Ancak, padişah iki tarafında Müslüman kardeşler olması gerekçesiyle böyle bir şeye izin veremeyeceğini bildirmiştir. Hatta yeni Hassa Ordusu Kumandanı Nazım Paşa'yı İstanbul askerlerine göndererek karşı koymaları konusunda yemin etmelerini istemiştir. Dolayısıyla ne hükümet ne de padişah Hareket Ordusuna karşı herhangi bir direnişi tasvip etmemiştir.²⁰⁵

Böyle bir ortamda Hareket Ordusu, 23/24 Nisan gecesi İstanbul'a girmeye başladı. Padişah kan dökülmemesini emrettiği hâlde Bâb-ı Âlî'de, Taksim Kışla-

sı'nda, Taşkısla'da, Harbiye'de ve Selimiye'de görülen mukavemetler nedeniyle bazı çatışmalar olmuş hatta top bile kullanılmıştır.²⁰⁶ 25 Nisanda son olarak Selimiye Kışlası ve Yıldız Sarayı'ndaki 2. Fırka askerleri de teslim olunca Hareket Ordusu tamamen İstanbul'a hâkim olmuştur. Hareket Ordusu, Dersaadet'e hâkim olmaya çalıştığı süre içerisinde 49 kayıp, 82 yaralı vermişti. Asilerden ise 400 kişi ölürken yaklaşık 700 kişi yaralanmıştı.²⁰⁷

Hareket Ordusu Kumandanlığı, 25 Nisan 1909'da İstanbul halkına yayımladığı bir ilan ile sıkıyönetimin başladığını bildirdi. Bu ilana göre, *"Halkı heyecana sürükleyecek hareketlerden kaçınılması, akşam hava karardıktan sonra kimsenin sokağa çıkarmaması gerektiği, askerî kuvvetlerle kolluk kuvvetleri dışında kimsenin silah taşımaması, halkın iş ve güçleriyle eskisi gibi uğraşmaya devam etmeleri bildirilmiştir."*²⁰⁸ Aynı gün üç daireden oluşan Divan-ı Harb-i Örfî kuruldu. Birinci Daireye Tophane Nazırı Hurşit Paşa, ikincisine Topçu Livası Hasan Rıza Paşa, üçüncüsüne ise Nazif Paşa reis olarak tayin edildi.²⁰⁹ Bu arada Ayestefanos'ta bulunan Âyân ve Mebûsân Meclisi azaları İstanbul'a dönerek yine Meclis-i Umûmi-i Millî adı altında ortak toplanmaya devam ettiler. 27 Nisan 1909'da yapılan Meclis-i Umûmi-i Millî toplantısından ittifakla II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesi kararı çıktı. Aynı gün II. Abdülhamit'in yerine Şehzade Mehmet Reşat tahta geçerek padişah oldu.²¹⁰

13 Nisan 1909'da başlayan isyan böylece ordu ve İTC'nin ittifakla hareket etmesi sonucu tamamen bastırılınca, isyan hareketine katılanlar veya isyanı kışkırttığı düşünülenler İstanbul'da kendilerini tehlikede hissetmeye başladılar. İsyân hareketinden sorumlu tutulandan birçoğu ülkeyi terk ederken bazıları tutuklanarak yargılanmaktan kurtulamadı. Volkan gazetesi sahibi Derviş Vahdetî, Kâmil Paşazade Sait Paşa, Abdullah Zühtü, Ali Kemal, Berat Mebusu İsmail Kemal, Serbest Gazetesi Başyazarı Mevlânzâde Rifat, Ergiri Mebusu Müfit, Ahrâr Fırkası Genel Sekreteri Nurettin Ferruh²¹¹ ve Sinop Mebusu Rıza Nur²¹² takibata uğrayanlar arasındaydı. Ayrıca Prens Sabahattin Bey, Mizancı Murat Bey, Osmanlı gazetesi sahibi Ahmet Fazlı Bey de tutuklanmışlardı. Bunlardan Prens Sabahattin Bey ile Ahmet Fazlı Bey suçsuz bulunarak serbest bırakılırken Mizancı Murat ömür boyu kalebentliğe mahkûm edildi. Yine Mevlânzâde Rifat ve Sait Paşa hakkında 10'ar yıl sürgün cezası verilirken Sait Paşa askerlikten tart edildi.²¹³ Muhaliflerin önde gelenlerinin dışında Mayıs ayı içerisinde başlayan Divan-ı Harp yargılamalarında isyan nedeniyle tutuklanan birçok kişi yargılanarak çeşitli cezalara çarptırılmışlardır. Başta askerî isyana teşvik eden öncü çavuşlar olmak üzere mektepli su-

31 Mart İsyânının en önemli kışkırtıcılarından sayılan Volkan gazetesi sahibi Derviş Vahdetî de idama mahkûm edilmiş ve cezası infaz edilmiştir.

baylara karşı girişilen hareketlerde suçlu tespit edilen birçok kişi idam cezasına çarptırılmış ve cezaları derhâl infaz edilmiştir. Bu arada, 31 Mart İsyanının en önemli kışkırtıcılarından sayılan Volkan gazetesi sahibi Derviş Vahdetî de idama mahkûm edilmiş ve cezası infaz edilmiştir.²¹⁴ Yurt dışına çıkanlar ile Prens Sabahattin gibi sorgulandıktan sonra tahliye olan muhaliflerin çoğu Avrupa'ya giderek yeni gazeteler çıkarmışlardı. Böylece bir kez daha muhalifler faaliyetlerini yurt dışında sürdürmeye başladılar.²¹⁵

31 Mart İsyanı, ülkede İTC'nin Meşrutiyetin ilanından beri beklediği ortamı yaratmıştı. İsyân bahane edilerek II. Abdülhamit tahttan indirilmiş, örfi idare ve divanharppler marifetiyle muhalefet ortadan kaldırılmış, hükûmete, Cemiyete karşı itiraz edemeyecek kişiler getirilmişti. Böylece, görünürde İttihatçılardan ülkede gerçekleştirmek istedikleri değişiklikleri engelleyecek hiçbir güç kalmamıştı. İsyân aynı zamanda İttihatçılara askerî ve sivil bürokrasiye henüz tam olarak hâkim olamadıklarını göstermişti. Bu nedenle 31 Mart İsyanından önce başlanmış olan askerî ve sivil tasfiyeler için hızlı bir kanunlaştırma dönemine girilmiştir. İsyândan önce Meclis-i Mebûsâna verilen Tensikat Kanunu görüşmeleri hemen başlarken 1909'un yaz aylarında askerî bürokrasiyi İTC'nin istediği şekilde düzenleyecek bir dizi kanun çıkarılacaktır.

SONUÇ

Sonuç olarak II. Meşrutiyetin ilanından sonra yaşananlar aslında İstibdat Döneminde iktidar ve Jön Türk muhalefeti arasında yaşananlardan çok farklı değildi. II. Abdülhamit iktidarından hoşnut olmayan bütün kesimler –gayrimüslimler de dâhil- dünya görüşleri farklı olsa da II. Abdülhamit iktidarına karşı Jön Türk hareketi içerisinde yer almışlar ve Meşrutiyetin ilan edilmesi için çalışmışlardı. Ancak Meşrutiyetin ilanından sonra Jön Türk fraksiyonlarından İTC'nin ön plana çıkması ve yetkiyi paylaşma konusunda cimri davranması diğer fraksiyonların muhalefet geçmesine neden olmuştu. İTC'nin ülkedeki en geniş teşkilata sahip olmasının yanında orduyu da kontrol altına almasına karşı muhalefetin tek şansı İTC tarafından mağdur edilen kesimleri yanına çekerek bir toplumsal zemin oluşturmaktı. İşte bu zemini oluşturmak ve kitleleri harekete geçirmek için de İslam dini ve “Şeriat isteriz.” sloganı tamamen araç olarak kullanılmıştır. ■

¹ Bu çalışma yazarın “Yakın Tarihimizde Askerî ve Mülkî Bürokraside Tasfiyeler, Askerî ve Mülkî Heyet-i Mahsûsalar” başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

² Meşrutiyetin ilanından sonra Meclis-i Mebusan'ın açılmasıyla Meclisteki mebuslar tarafından İttihat ve Terakki Fırkası kurulmasına rağmen, bu çalışma boyunca hem Cemiyet daha kapsayıcı olduğu için hem de yazım birlikteliğini sağlamak adına İttihat ve Terakki Cemiyeti ifadesi kullanılacaktır.

³ İttihatçı subaylardan ilk önce dağa çıkan İttihat ve Terakki Cemiyetinin Manastır Merkezi üyelerinden Kolağası Resneli Niyazi Bey'di. Onun ardından Enver Bey ve Eyüp Sabri de birlikleriyle isyana katılacaklardır. (Enver Ziya Karal, **Büyük Osmanlı Tarihi, V, İkinci Meşrutiyet ve I. Dünya Savaşı (1908-1918)**, Ankara, (Tarihsiz), s.29-36.

- ⁴ E. Z. Karal, **Osmanlı Tarihi**, V, s. 32-33.
- ⁵ B. Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s. 206-207; A. B. Kuran, **İnkılap Hareketleri ve Millî Mücadele**, s. 426-427.
- ⁶ Bayur, Yusuf Hikmet (1991), **Türk İnkılabı Tarihi**, I/II, Ankara, s. 60; Padişah, 24 Temmuz (11 Temmuz)da Meşrutiyeti ilân etmişse de resmî olarak ilân tarihi Makedonya'da Meşrutiyetin ilân edildiği 23 Temmuz (10 Temmuz) 1908 tarihi kabul edilmiştir. Öyle ki padişahın Kanûn-ı Esâsi'nin tekrar yürürlüğe konulması ve Meclis-i Mebûsanın toplanması ile ilgili İrâdesi'nin tarihi **Düstûr**'da 23 Temmuz (10 Temmuz) olarak kaydedilmiştir (**Düstûr**, Tertip: II, Cilt: I, Dersaadet, 1329, s.1-2).
- ⁷ İnal, İbnülemin Mahmut Kemal (1982), **Son Sadrazamlar**, II, İstanbul, s. 1061.
- ⁸ Akşin S., **Jön Türkler**, s. 144.
- ⁹ Cahid, Hüseyin "İslahata Nereden Başlamalı?", **Tanîn**, 1 Ağustos 1324/14 Ağustos 1908, Nu.: 14.
- ¹⁰ Akşin S., **Jön Türkler**, s. 144.
- ¹¹ Biren, Mehmet Tefik, **Bir Devlet Adamının II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Mütareke Devri Hatıraları**, I, Yay. hzl Hürmen., F. Rezan İstanbul, 1993, s. 450.
- ¹² Paşa, Ahmet İzzet **Feryadım**, I, İstanbul, 1992, s. 70.
- ¹³ Aykut Kansu, **1908 Devrimi**, İstanbul, 2006, s. 156.
- ¹⁴ Yalçın, Hüseyin Cahit, **Siyasal Anılar**, İstanbul, 1976, s. 14.
- ¹⁵ Bayur, Y. H. **Türk İnkılabı Tarihi**, I/II, s. 69.
- ¹⁶ Bayur, Y. H. **Türk İnkılabı Tarihi**, I/II, s. 71
- ¹⁷ **Düstûr**, II/I, s. 11-14.
- ¹⁸ Ali Fuad Türkgeldi, **Görüp İştiklerim**, Ankara, 1987, s. 3; H. C. Yalçın, **Siyasal Anılar**, s. 21.
- ¹⁹ H. C. Yalçın, **Siyasal Anılar**, s. 20-21.
- ²⁰ Cahid, Hüseyin, "Yeni Heyet-i Vükela" **Tanîn**, 21 Temmuz 1324/3 Ağustos 1908, Nu.: 3.
- ²¹ Akşin, S. **Jön Türkler**, s. 149.
- ²² **Düstûr**, II/I, s. 3-4; Bayur, **Türk İnkılabı Tarihi**, I/II, s. 68.
- ²³ **Düstûr**, II/I, s. 4-5.
- ²⁴ **Düstûr**, II/I, s. 9-10.
- ²⁵ Makedonya'da eşkıyalık yapanlar ve siyasi suçluların affedilmesinden sonra hapisanelerde bulunan adi suçlular da birçok yerde af isteği ile başkaldırmışlardı. Bunun üzerine hükümet af kanununu genelleştirmek zorunda kalmış, küçük kısıtlamalar dışında bütün suçluları affetmiştir. (**Düstûr**, II/I, s. 5-6). Meşrutiyetin ilanı ile birlikte çıkarılan genel af ile ilgili geniş bilgi için bk. Aslan, Taner "II. Meşrutiyet Dönemi Genel Af Uygulamaları", **Gazi Akademik Bakış Dergisi**, III/5, Kış-2009, Ankara, 2010, s. 41-60
- ²⁶ "Mevkufin-i Siyasiye-i Askeriye", **Tanîn**, 25 Temmuz 1324/7 Ağustos 1908, Nu.: 6.
- ²⁷ Ahmet İzzet Paşa, **Feryadım**, I, s. 68-69.
- ²⁸ A. Kansu, **1908 Devrimi**, s. 166.
- ²⁹ "Bazı Esrâr-ı Mühimme", **Tanîn**, 21 Temmuz 1324/3 Ağustos 1908, Nu.: 5; Hatta eleştirilen sadece Sait Paşa'nın eski devir adamlarına karşı müsamahakâr davranışı değildi. Aynı zamanda kendisi de en az onlar kadar devrisabık adamı olmakla suçlanıyordu. Sait Paşa'nın devrisabık seyyiatını açık bir şekilde anlatan bir yazı için bk. Ebüzziya Tefik, "Said Paşa Hazretlerine", **Asker**, 21 Ağustos 1324/3 Eylül 1908, Nu.: 1, s.28-32.
- ³⁰ İrtem, Süleyman Kâni (1999), **Meşrutiyet Doğarken, 1908 Jön-Türk İhtilali**, hzl. Kocahanoğlu, Osman Selim İstanbul, s. 84.
- ³¹ "Sadrazam Said Paşa Hazretlerine", **Tanîn**, 23 Temmuz 1324/5 Ağustos 1908, Nu.: 5.
- ³² İnal, İbnülemin Mahmut Kemal **Son Sadrazamlar**, III, İstanbul, 1982, s. 1391; Ali Cevat Bey ve Enver Ziya Karal, Kamil Paşa'nın hükümet kurduğu tarih olarak 6 Ağustos 1908 tarihini kaydetmektedirler, bk. Ali Cevat, **İkinci Meşrutiyet'in İlanı ve Otuzbir Mart Hadisesi**, hzl. Faik Reşit Unat, Ankara, 1991, s. 8; E. Z. Karal, **Osmanlı Tarihi**, V, s. 46.
- ³³ **Tanîn**, 23 Temmuz 1324/5 Ağustos 1908, Nu.: 5.
- ³⁴ **Tanîn**, 24 Temmuz 1324/6 Ağustos 1908, Nu.: 6.
- ³⁵ Alkan, Ahmet Turan (2006), **II. Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset**, İstanbul, s. 94-96.
- ³⁶ Cahid, Hüseyin (1908), "Taşralarda", **Tanîn**, 6 Ağustos 1324/19 Ağustos, Nu.: 19.

- ³⁷“Trabzon Valisinin İşten El Çektirilmesi”, **Tanîn**, 24 Temmuz 1324/6 Ağustos 1908, Nu.: 6; A. F. Türkgeldi, **Görüp İştiklerim**, s. 4.
- ³⁸“Valilerin Azlı”, **Tanîn**, 25 Temmuz 1324/7 Ağustos 1908, No: 7.
- ³⁹Ahmad, Feroz (2007), **İttihat ve Terakki 1908-1914**, İstanbul, s. 31-32.
- ⁴⁰Ahmet Reşit Rey, **Gördüklerim-Yaptıklarım, (1890-1922)**. hzl. H. Nâzım, İstanbul, 1945, s. 103-104.
- ⁴¹Emiroğlu, Kudret **Anadolu’da Devrim Günleri, II. Meşrutiyetin İlanı (Temmuz-Ağustos 1908)**, Ankara, 1999, s. 45. Emiroğlu eserinde Anadolu’nun hemen hemen bütün şehirlerini tek tek ele alarak meşrutiyetin buralarda nasıl karşılandığını ve eski devir bürokrasisine karşı halkın tepkisini etkili bir şekilde incelemektedir. Meşrutiyet ilan edildiğinde Bursa Valisi olan Mehmet Tevfik (Biren) Bey’de Bursa bağlamında bu konuda oldukça ayrıntılı bilgiler vermektedir. M. T. Biren, **Bir Devlet Adamının Hatıraları**, I, s. 465-470. Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Cahid, “Taşralarda”, **Tanîn**, 6 Ağustos 1324/19 Ağustos 1908, Nu.: 19; A. Kansu, **1908 Devrimi**, s. 155-215.
- ⁴²Bayur, Y. H. **Türk İnkılabı Tarihi**, I/II, s. 79-80.
- ⁴³Hakkı, İsmail “Ahali ve Memurin”, **Tanîn**, 14 Ağustos 1324/27 Ağustos 1908, Nu.: 27.
- ⁴⁴Temiz ve parlak çıkacak kaç alınımız var?
- ⁴⁵“Küçük Memurların Ne Kabahati Var”, **Tanîn**, 27 Temmuz 1324/9 Ağustos 1908, Nu.: 9.
- ⁴⁶Tensikat: 1. Düzen verme(ler), düzenleme(ler). 2. Fazla memuru işten çıkarma. Devlilioğlu, Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara, 1999, s. 1080.
- ⁴⁷Bayur, Y. H. **Türk İnkılabı Tarihi**, I/II, s. 90.
- ⁴⁸Tural, E. **Teşkilat ve Tensikat Kanunu**, s. 47.
- ⁴⁹**Düstür**, II/I, s. 55-56; Tural, **Teşkilat ve Tensikat Kanunu**, s. 48-49. Tural, Erkan eserinde bu iradenin tarihini 13 Ağustos olarak zikretse de; **Düstür**’da Rumi 1 Ağustos dolayısıyla Miladî 14 Ağustos olarak kaydedilmiştir.
- ⁵⁰**BOA. DH. MKT.** Dosya Nu.: 1280, Gömlek Nu.: 74.
- ⁵¹Tural, E. **Teşkilat ve Tensikat Kanunu**, s. 50.
- ⁵²Biren, M. T **Bir Devlet Adamının Hatıraları**, I, s. 466.
- ⁵³**BOA. DH. MKT.** D: 2613, G: 125; Biren, **Bir Devlet Adamının Hatıraları**, I, s. 466.
- ⁵⁴**BOA. DH. MKT.** D: 1289, G: 79.
- ⁵⁵Cahid, Hüseyin “Dairelerde Tensikat”, **Tanîn**, 5 Ağustos 1324/18 Ağustos 1908, Nu.: 18.
- ⁵⁶Cahid, Hüseyin “Dairelerde Tensikat”, **Tanîn**, 5 Ağustos 1324/18 Ağustos 1908, Nu.: 18.
- ⁵⁷Hakkı, İsmail “Memurlar ve Amirler”, **Tanîn**, 22 Ağustos 1324/4Eylül 1908, Nu.: 32.
- ⁵⁸Ahmad, F. **İttihat ve Terakki**, s. 39.
- ⁵⁹“Şûrâ-yı Devlet Tensikati”, **Tanîn**, 22 Ağustos 1324/4 Eylül 1908, Nu.: 35; Şûra-yı Devlet tensikati, Meclis-i Mebûsan açıldıktan sonra yapılan oturumlarda da gündeme gelmiştir. Trabzon Mebûsu Mahmut Mazhar Bey tarafından Şûra-yı Devlet Reisi Fehmi Paşa’nın cevaplama için verilen istizah takririnde yapılan tensikatta yine devr-i sâbık adamlarının tercih edildiği, mekteplilerin dışarıda bırakıldığı iddia ediliyordu. Buna karşın Fehmi Paşa bir takım hatalar yapılmış olabileceğini kabul etmesine rağmen, tensikatın olabildiğince hak ve âdalete uygun yapılmaya çalışıldığını belirtiyordu (**Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi**, I/I, Ankara, 1982, s. 307-313).
- ⁶⁰Cahid, Hüseyin “Kaht-ı Ricâl”, **Tanîn**, 31 Temmuz 1324/13 Ağustos 1908, Nu.: 13.
- ⁶¹Cahid, Hüseyin “İâne-i Milliye”, **Tanîn**, 23 Temmuz 1324/5 Ağustos 1908, Nu.: 5.
- ⁶²Cahid, Hüseyin “Kaht-ı Ricâl”, **Tanîn**, 31 Temmuz 1324/13 Ağustos 1908, Nu.: 13.
- ⁶³“Devr-i Sâbık Memurları”, **Tanîn**, 24 Ağustos 1324/8 Eylül 1908, Nu.: 37.
- ⁶⁴“Müsabaka”, **İttihâd ve Terakki**, 4 Eylül 1324/17 Eylül 1908, Nu.: 19.
- ⁶⁵E. Tural, **Teşkilat ve Tensikat Kanunu**, s. 57.
- ⁶⁶**MMZC**, I/I, s. 325-326; Tural, E. **Teşkilat ve Tensikat Kanunu**, s. 57-58; Tural E. bu oturumun tarihini muhtemelen sehven yanlış yapılan tarih çevirisi nedeniyle 26 Aralık 1908 yazsa da oturum 26 Ocak 1909’da yapılmıştır.
- ⁶⁷**MMZC**, I/I, s. 350-351.
- ⁶⁸Bengi, Hilmi (2000), **Gazeteci, Siyasetçi ve Fikir Adamı Olarak Yalçın Hüseyin Cahit**, Ankara, s. 118.
- ⁶⁹Türkgeldi, A. F. **Görüp İştiklerim**, s. 14.

- ⁷⁰ MMZC, I/I, s. 240. Tartışmalar için bk. 210-225, 230-240.
- ⁷¹ Bengi, H. **Yalçın, Hüseyin Cahit** s. 118.
- ⁷² MMZC, I/I, s. 603-611.
- ⁷³ M. K. **Son Sadrazamlar**, III, s. 1665; Türkgeldi, A. F. **Görüp İşittiklerim**, s. 21; Bayur, Y. H. **Türk İnkılâbı İnal, Tarihi**, I/II, s. 172.
- ⁷⁴ Bayur, Y. H. **Türk İnkılâbı Tarihi**, I/II, s. 172.
- ⁷⁵ Tural, E. **Teşkilat ve Tensikat Kanunu**, s.57, dn: 50.
- ⁷⁶ MMZC, I/I, s. 677.
- ⁷⁷ Türkgeldi, A. F. **Görüp İşittiklerim**, s. 25.
- ⁷⁸ Ecvet Güresin, **31 Mart İsyanı**, İstanbul, 1969, s. 24.
- ⁷⁹ Meşrutiyetin ilanından sonra yayın hayatına başlayan Asker Mecmuası'nda çıkan "Çalışalım" adlı makale bu konuda oldukça cesur sayılabilecek fikirler ileri sürmektedir. Mecmuanın kurucu ve başyazarı olan Erkân-ı Harp Kaymakamlarından Osman Senâi Bey yazdığı makalede, öncelikle meşrutiyetin ilanında ordunun ve genç subayların rolü üzerinde durmaktadır. Daha sonra ülkede yeni kurulan rejimin tek dayanağı olan genç subayların artık yaşlı ve Meşrutiyet idaresine yabancı kalan yaşlı subayların yerine geçmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu tezini doğrulamak için Fransa'da XIV. Louis zamanında gerçekleştirilen askerî modernizasyonu örnek gösteriyordu. Osman Senâi Bey'e göre Fransa'da asıl işini bir kenara bırakarak zevk ve sefa alemlerine dalan, kendi ordusuna bile yabancılaşan ve sadece "*salon kahramanı*" olan yaşlı subaylar kendilerine ihtiyaç hasıl olduğu zaman görevlerini hakkıyla yerine getiremediler. Bunun üzerine bu yaşlı subayların tamamı azledilerek yerlerine askerliği iyi bilen ve erlere yabancı olmayan genç subaylar getirildi. Böylece bu genç subaylar dönemin modern Fransız ordusunun temelini attılar. Dolayısıyla Senâi Bey'e göre Fransa'daki bu durum askerlikte önemli olanın apolet, rütbe olmadığını, tersine askerlik bilgi ve görgüsü olduğunu göstermektedir. Osman Senâi Bey, Fransa örneğinden yola çıkarak ülkede yapılacak askerî düzenlemelerin genç subayları memnun edecek şekilde yapılmasını öneriyordu. Senâi, Osman "Çalışalım", **Asker**, 21 Ağustos 1324/3 Eylül 1908, Nu.: 1, s. 6-13.
- ⁸⁰ Ayışığı, Metin (1997), **Mareşal Ahmet İzzet Paşa Askerî ve Siyasi Hayatı**, Ankara, s. 21.
- ⁸¹ Alkan, A. T. **Ordu ve Siyaset**, s. 66.
- ⁸² Çadırcı, Musa (1989), "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Ordusu", **Dördüncü Askerî Tarih Semineri, Bildiriler**, Ankara: Askerî Tarih ve Stratejik Etüd Daire Başkanlığı Yayınları, s. 44.
- ⁸³ Kayalı, Kurtuluş (1986), "Osmanlı Devleti'nde Yenileşme Hareketleri ve Ordu", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, 5, İstanbul, s. 1256.
- ⁸⁴ Y...., "Ordumuz", **Tanîn**, 5 Ağustos 1324/18 Ağustos 1908, Nu.: 18.
- ⁸⁵ Danişmend, İsmail Hamî (1974), **Sadr-ı âzam Tevfik Paşa'nın Dosyasındaki Resmi ve Hususi Vesikalara Göre: 31 Mart Vak'ası**, İstanbul, s. 7-8.
- ⁸⁶ **Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi, (1908-1920)**, III/6, Ankara: Genelkurmay Başkanlığı Yayınları, 1996, s. 104.
- ⁸⁷ Senâi, Osman "Yaverler", **Asker**, 21 Ağustos 1324/3 Eylül 1908, Nu.: 1, s.17-23.
- ⁸⁸ Kayalı, K. "Yenileşme Hareketleri ve Ordu", s. 1255.
- ⁸⁹ Sina Akşin, **31 Mart Olayı**, Ankara, 1970, s. 5; O dönemde Edirne'de bulunan II. Orduda görev yapan İsmet İnönü, saraya yakın ve merkezde bulunan subaylara göre taşradaki subayların düzensiz maaş ve haksız terfilerle maruz kaldığını kabul etmekle beraber, III. Ordu subaylarının diğer ordularda görev yapanlara göre daha şanslı olduklarını iddia etmektedir. İnönü'ye göre III. Ordu subaylarına bol ve muntazam maaşlar verilmekteydi. (İsmet İnönü, **İnönü'nün Hatıraları, Genç Subaylık Yıllarım (1884-1918)**, (Yay. hzl. Sebahattin Selek), İstanbul, 1969, s. 56).
- ⁹⁰ Tahsin Paşa (2008), **Abdülhamit, Yıldız Hatıraları**, Yay. hzl. Kudret Emiroğlu, Ankara, s. 198-199.
- ⁹¹ Eski Askerî Rütbelerin bugünkü karşılıkları şöyledir: Müşir-mareşal; 1. ferik-korgeneral; ferik-tümgeneral; mirliya tuğgeneral; miralay-albay (1993), kaymakam-yarbay; binbaşı-binbaşı; kolağası-on yüzbaşı; yüzbaşı-yüzbaşı; mülâzım-ı evvel-üstegmen; mülâzım-ı sâni-teğmen. Görgülü, İsmet **On Yıllık Harbin Kadrosu, 1912-1922, Balkan-Birinci Dünya ve İstiklâl Harbi**, Ankara, s. 4.

- ⁹² Karşılaştırmalı tablo için bk. Çadırcı, M. "II. Abdülhamit Döneminde Osmanlı Ordusu", s. 47; Ayı-şığı, M. **Mareşal Ahmet İzzet Paşa**, s. 2.
- ⁹³ Yalman, Ahmed Emin (1997), **Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim, I**, Yay. hzl. Erdi-нің, Erol Şadi, İstanbul, s. 86-87.
- ⁹⁴ Bayur, Y. H. **Türk İnkılabı Tarihi**, I/II, s. 89-90
- ⁹⁵ Ayışığı, M. **Mareşal Ahmet İzzet Paşa**, s. 21.
- ⁹⁶ Zekeriya Türkmen (2001), **Mütareke Döneminde Ordunun Durumu ve Yeniden Yapılanması**, Ankara, s. 7
- ⁹⁷ Y..., "Ordumuz", **Tanîn**, 5 Ağustos 1324/18 Ağustos 1908, No: 18.
- ⁹⁸ Turfan, M. N. (2003), **Jön Türklerin Yükselişi**, çev. Morali, Mehmet İstanbul, s. 194-195.
- ⁹⁹ Akşin, S. **31 Mart Olayı**, s. 26; Turfan, M. N. **Jön Türklerin Yükselişi**, s. 195.
- ¹⁰⁰ **BOA. İrade Askerî**, D: 77, G: 1326/L-59.
- ¹⁰¹ **BOA. İrade Askerî**, D: 77, G: 1326/L-59; **BOA, Y. PRK. BŞK.** D: 79, G: 61; **BOA, Y. A. RES.**, D: 158, G: 81.
- ¹⁰² Turfan, M. N. **Jön Türklerin Yükselişi**, s. 195-196.
- ¹⁰³ Cevat, A. **Otuzbir Mart Hadisesi**, s. 15-16.
- ¹⁰⁴ Akşin, S. **Jön Türkler**, s. 154-155.
- ¹⁰⁵ Meşrutiyet'in Koruyucusu.
- ¹⁰⁶ Alkan, A. T. **Ordu ve Siyaset**, s. 108.
- ¹⁰⁷ Yıldız, Sıddık (2006), **Çıkışından Bastırılmasına Kadar 31 Mart İsyanı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, s. 16-17.
- ¹⁰⁸ Baydar, Mustafa (1955), **31 Mart Vakası**, İstanbul, s. 9.
- ¹⁰⁹ **Takvim-i Vekayi**, 28 Teşrin-i Evvel 1324/10 Kasım 1908, Nu.: 35; Alkan, A. T. **Ordu ve Siyaset**, s. 105.
- ¹¹⁰ Akşin, S. **Jön Türkler**, s. 160-161.
- ¹¹¹ Jön Türkler ve İttihât ve Terakki Cemiyeti içerisindeki farklılıklar hakkında geniş bilgi için bk. Suavi Aydın, "İki İttihat Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, I, Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, Editörler: Tanıl Bora- Murat Gültekingil, İstanbul, 2001, s. 117-128.
- ¹¹² Tugay, Asaf **İbret, II**, İstanbul, 1962, s. 15.
- ¹¹³ Tugay, A. **İbret, II** s. 16.
- ¹¹⁴ Akşin, S. (1974), "Fedakâran-ı Millet Cemiyeti", **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, XXIX/1, Ankara, s. 126.
- ¹¹⁵ Akşin, S. **31 Mart Olayı**, s. 14; Bu gelenler arasında hürriyet kahramanları, büyük mücadeleciler ve değerli adamlar olduğu gibi, iktidar düşkünleri, maceracılar, şantajcılar, jurnalciler ve adi suçları yüzünden sürülmüş olanlar da vardı. Yalman, A. E. **Gördüklerim ve Geçirdiklerim**, s. 77.
- ¹¹⁶ Birinci, Ali (1990), **Hürriyet ve İtilaf Fırkası, II. Meşrutiyet Devrinde İttihat ve Terakki'ye Karşı Çıkanlar**, İstanbul, s. 37.
- ¹¹⁷ Tunaya, T. Z. **Türkiye'de Siyasi Partiler**, s. 233; Ahmet Bedevî Kuran, Cemiyet'in kurucuları olarak, Avnullah El Kâzîmî, Nazmi Bey 1945, Arap İsmail Hakkı ve Abdülkadir Beylerin isimlerini kaydeder. Ahmet Bedevî Kuran, **İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler**, İstanbul, s. 264.
- ¹¹⁸ A. Birinci, **Hürriyet ve İtilaf Fırkası**, s. 37.
- ¹¹⁹ Tunaya, T. Z. **Siyasi Partiler**, s. 234.
- ¹²⁰ Tunaya, T. Z. **Siyasi Partiler**, s. 235.
- ¹²¹ **BOA. DH. MKT.** D: 2663, G: 89.
- ¹²² **BOA. DH. MKT.** D: 1280, G: 77-1
- ¹²³ **BOA. DH. MKT.** D: 1280, G: 77-2.
- ¹²⁴ Akşin, S. "Fedakâran-ı Millet Cemiyeti", s. 130.
- ¹²⁵ Akşin, S. "Fedakâran-ı Millet Cemiyeti", s. 131.
- ¹²⁶ Akşin, S. "Fedakâran-ı Millet Cemiyeti", s. 131.
- ¹²⁷ Birinci A., **Hürriyet ve İtilaf Fırkası**, s. 37.

- ¹²⁸ Akşin, S. “31 Mart Olayına Değın Sabahattin Bey ve Ahrar Fırkası” **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, (Doç. Dr. Cem Sar’a Armağan), XXVII/3, Eylül 1972, s. 545.
- ¹²⁹ Kuran, A. B. **Jön Türkler**, s. 260.
- ¹³⁰ Kuran, A. B. **Jön Türkler**, s. 262.
- ¹³¹ Akşin, S. “Sabahattin Bey ve Ahrâr Fırkası”, s. 548.
- ¹³² Akşin, S. “Sabahattin Bey ve Ahrâr Fırkası”, s. 548; Kuran, Ahmet Bedevi Prens Sabahattin Bey’in döntüş tarihi olarak Rumî 21 Ağustos 1324 yani Miladî 3 Eylül 1908 tarihini vermektedir. Kuran, A. B. **Jön Türkler**, s. 265.
- ¹³³ S. Akşin, “Sabahattin Bey ve Ahrâr Fırkası”, s. 548.
- ¹³⁴ Tunaya, T. Z. **Siyasi Partiler**, s. 239-240; A. B. Kuran, **Jön Türkler**, s. 270; S. Akşin, “Sabahattin Bey ve Ahrar Fırkası”, s. 556.
- ¹³⁵ Tunaya T. Z., **Siyasi Partiler**, s. 239-240; Kuran, A. B. bu isimlere Ahmet Samim Bey ile Solon ve Bebi Kazanova Efendileri dâhil etmektedir. (A. B. Kuran, **Jön Türkler**, s. 270); Akşin, S. ise Ahrar Fırkası kurucularını Umumi Kâtip Nurettin Ferruh, muhasip Arif, Celalettin ve üyeler Sait, Mahir Fazlı, Ahmet Kıbrıslı Şevket ve Ahmet Paşa olarak zikretmektedir. Akşin, S. “Sabahattin Bey ve Ahrar Fırkası”, s. 556).
- ¹³⁶ Akşin, S. “Sabahattin Bey ve Ahrar Fırkası”, s. 557.
- ¹³⁷ Birinci, A. **Hürriyet ve İtilaf Fırkası**, s. 37.
- ¹³⁸ Akşin, S. “Sabahattin Bey ve Ahrar Fırkası”, s. 557.
- ¹³⁹ Tunaya, T. Z. **Siyasi Partiler**, s. 241.
- ¹⁴⁰ Kuran, A. B. **Jön Türkler**, s. 271.
- ¹⁴¹ Akşin, S. “Sabahattin Bey ve Ahrar Fırkası”, s. 557, dn:42.
- ¹⁴² Örneğın Sait Paşa Hükümeti döneminde II. Abdülhamit’in hafiyelerinden Beyoğlu Mutasarrıfı Hamdi Bey Zaptiye Nezaretine tayin edilmişti ki, bu durum Meşrutiyet’in ilanı ile hafiyelik ve jurnalciliğın biteceğini düşünen kişilerin hayal kırıklığına neden olmuştu. Gelen eleştiriler üzerine Sait Paşa bu kişiyi görevden almak zorunda kalmıştı. Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür (A. Tugay, **İbret**, II, s.39).
- ¹⁴³ Cahid, Hüseyin “İttihâd ve Terakkî Cemiyeti ve Ahrâr Fırkası”, **Tanîn**, 15 Mart 1325/ 28 Mart 1909, Nu.: 236.
- ¹⁴⁴ Cahid, Hüseyin “İttihâd ve Terakkî Cemiyeti ve Ahrâr Fırkası”, **Tanîn**, 15 Mart 1325/ 28 Mart 1909, Nu.: 236.
- ¹⁴⁵ Tunaya, T. Z. **Siyasi Partiler**, s. 245-246.
- ¹⁴⁶ Bayar, Celal (1997), **Ben’de Yazdım, Millî Mücadeleye Gidiş**, I, İstanbul, s. 126.
- ¹⁴⁷ A Cevat., **Otuzbir Mart Hadisesi**, s. 45.
- ¹⁴⁸ Akşin, S. **31 Mart Olayı**, s. 21.
- ¹⁴⁹ Vahdetî, Derviş “Kahraman-ı Hürriyet Niyazi ve Enver Beylere”, **Volkan**, 29 Teşrin-i Sâni 1324/11 Ocak 1909, Nu.:2
- ¹⁵⁰ Vahdetî, Derviş “İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti’nin Hakikati”, **Volkan**, 29 Şubat 1324/13 Mart 1909, Nu.: 69.
- ¹⁵¹ Turfan, M.N. **Jön Türklerin Yükselişi**, s. 196.
- ¹⁵² Alkan, A.T. **Ordu ve Siyaset**, s. 111.
- ¹⁵³ Danişmend, İsmail Hâmi (1972), **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, IV, İstanbul, s. 372.
- ¹⁵⁴ Turfan, M.N. **Jön Türklerin Yükselişi**, s. 196.
- ¹⁵⁵ Tunaya, T. Z. **Siyasi Partiler**, s. 261; F. Ahmad, **İttihat ve Terakki**, s. 61.
- ¹⁵⁶ Ahmad, F. **İttihat ve Terakki**, s. 61.
- ¹⁵⁷ Yıldız, S. **31 Mart İsyanı**, s. 71-72.
- ¹⁵⁸ Bayar, C. **Ben de Yazdım**, s. 207.
- ¹⁵⁹ Yıldız, S. **31 Mart İsyanı**, s. 72-73.
- ¹⁶⁰ Mutluçağ, Hayri “Mahmut Şevket Paşa’nın Bir Uyarması”, **Belgelerle Türk Tarihi Dergisi**, Sayı: 2, Kasım 1967, s.26-28.
- ¹⁶¹ Miladî: 13 Nisan 1909, Rumî: 31 Mart 1325. İsyân Rumî takvime göre tarihine atfen 31 Mart İsyanı olarak adlandırılmaktadır.

¹⁶² Akşin, S. **31 Mart Olayı**, s. 20, Baydar, M. **31 Mart Vakası**, s. 7.

¹⁶³ Akşin, S. **Jön Türkler**, s. 197-198.

¹⁶⁴ Uçar, Muhittin Selçuk (2007), **Siyasal Gelişmeler Işığında 31 Mart Olayı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya, s. 127.

¹⁶⁵ A. E. Yalman, **Gördüklerim ve Geçirdiklerim**, s. 110.

¹⁶⁶ Akşin, S. **Jön Türkler**, s. 201-202.

¹⁶⁷ Danişmend, İ. H. **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, IV, s. 371.

¹⁶⁸ “31 Mart Vak’a-i Hayriyesi ve Netayici”, **Asker**, 1 Mayıs 1325/14 Mayıs 1909, Nu.: 15, s.139-140. s.139-144

¹⁶⁹ “İstanbul’da Erbâb-ı Fesâd Tarafından İğfal Edilen Arkadaşlarımıza”, **Balkan**, 10 Nisan 1325/23 Nisan 1909, Nu.: 720; yine Rumeli ordularında görev yapan askerler tarafından isyancılara gönderilen beyannamelerden birinde devrisabıkta yılda bir kez alınan maaşların yeni dönemde düzenli şekilde ödenmeye başlamasından bahsedilerek bu şartlarda yine istibdat rejiminin mi istendiği soruluyordu. Bu beyannameden Meşrutiyetten sonra Rumeli’de görev yapan askerlerin en azından maddî olarak belli ölçüde tatmin edildikleri anlaşılmaktadır. Beyanname için bk. “İstanbul İhtilalcilerine”, **Balkan**, 10 Nisan 1325/23 Nisan 1909, Nu.: 720.

¹⁷⁰ Türkmen, Zekeriya (1999), **Hareket Ordusu ve Kurmay Yüzbaşı Mustafa Kemal**, Ankara, s. 13.

¹⁷¹ Stanford J. Shaw-Ezel Kural Shaw, **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, Reform Devrim ve Cumhuriyet:Modern Türkiye’nin Doğuşu, 1808-1975**, II, İstanbul, 1983, s. 338.

¹⁷² Türkmen, Z. **Hareket Ordusu**, s. 14.

¹⁷³ Akşin, S. **Jön Türkler**, s. 205.

¹⁷⁴ Türkmen, Z. **Hareket Ordusu**, s. 14.

¹⁷⁵ Bayar, C. **Ben de Yazdım**, I, s. 103-104; Ayrıca bk. David Farhi, “The Şariat as a Political Slogan: Or the “Incident of the 31 st Mart”, **Middle Eastern Studies**, Vol. 7, Nu.: 3 Oct., 1971, s. 276.

¹⁷⁶ **MMZC**, I/3, Ankara, 1982, s. 24-25; Ahmet Turan Alkan bu sayıyı muhtemelen hesaplamada sehven yapılan bir hata nedeniyle 5281 olarak kaydetmektedir. Alkan, A. T. **Ordu ve Siyaset**, s. 129; Bayar, Celal Takvim-i Vekayi’ye dayanarak bu dilekçeye imza koyanların sayısını 7676 olarak kaydetmektedir. (C. Bayar, **Ben de Yazdım**, I, s. 114); Ahmet Emin Yalman imzacı subayların sayısı konusunda Celal Bayar’a katılırken bu dilekçenin İsyanın ikinci günü yani 14 Nisanda verildiğini söylüyor (Yalman, **Gördüklerim Geçirdiklerim**, s. 111).

¹⁷⁷ C. Bayar, **Ben de Yazdım**, I, s. 119-122; 18 Mayıs tarihli Tanin gazetesi, “Vilayetlerde İrtica” başlığı ile verdiği haberde 31 Mart İsyasının İstanbul dışında kalan bölgelerde nasıl algılandığını anlatıyordu. (“Vilayetlerde İrtica”, **Tanin**, 5 Mayıs 1325/18 Mayıs 1909, No: 253).

¹⁷⁸ **BOA. DH. MKT. D:** 2803, G: 21.

¹⁷⁹ Bu yazının Dahiliye Nezaretine gönderildiği tarih, 2 Mayıs 1909’dur. Yani Hareket Ordusunun isyanı bastırmasından sonraya tekabül ediyor. (**BOA. DH. MKT. D:** 2803, G: 21). Vali Paşa’nın bu açıklamasına rağmen Erzurum’da küçük çaplı olayların devam ettiği anlaşılmaktadır. 14 Mayıs 1909’da yine Erzurum Valisi Tahir Paşa’nın merkeze gönderdiği telgraf Erzurum’daki olayların seyrini şu şekilde anlatmaktadır: “... *Erzurum ahalisi Meşrutiyet lehindedir ve mülhakatça da Muhalif bir hâl işitilmemiştir. Lakin efrad-ı askeriye mektebli zabitanın bazılarını istememek yolunda 8 Nisan 325 te Başladıkları talepte devam eyliyor. Müşir Paşa (Dördüncü Ordu Komutanı) nasihat eyledikçe şımarıp inatlarında ısrar gösteriyorlar. İstemedikleri zabitler ise unsurlar beynindeki muhabbetin devamındaki fevaidi takdir edici münevver fikirli zevattır. Kumandan Paşa efradın talim ve taallümatla iştilal eylemekte oldukları ve bunların itaatsızlığı zabitler hakkındaki talebe muhtasar olub asayiş ve sükûn-ı memleket için mücib-i endişe bir hal olmadığını temin eylemektedir. Erzurum’da mütenevvi birçok topçu alayları ve beş tabur piyade olmak münasebetiyle cihet-i askeriye’nin tedabirine muhtac olan bu keşakeşin biran evvel defî muktezidir. 1 Mayıs 325, Vali Tahir”.* (**BOA. DH. MKT. D:** 2813, G: 76-1). Erzurum’daki bu durum o dönemde İstanbul’a ulaşmış olan Hareket Ordusu Kumandanı Mahmut Şevket Paşa’ya iletilmiş ve onun da emri üzerine Erzincan’da bulunan IV. Ordu birlikleri Erzurum’daki olaylara müdahale etmişti. Erzurum Valisi Tahir Paşa IV. Ordunun müdahalesini 6 Haziran 1909’da Dâhiliye Nezaretine çektiği telgrafla şöyle anlatıyordu: “*Dördüncü Ordu*

Müşiri elyevm yedi tabur piyade ve iki tabur top ile Erzurum'a geldi. İstikbale giden kale ve seygar topçuları içinde serkeş olan birkaç çavuş ve onbaşı taht-ı tevkife aldırılması üzerine meslek-i itaatta sabit olan efrad tarafından vazife başına gelen mektepli zabıtlarına kemal-i meserret ve şükranla inkiyad gösterdiklerinden hamdolsun burada o cihetten mucib-i endişe bir hal kalmadığı arz olunur efendim. 24 Mayıs 325, Erzurum Valisi Namına Tahir". (BOA. DH. MKT. D: 2835, G: 81-1).

¹⁸⁰ Mahmut Muhtar, **Maziye Bir Nazar, Berlin Antlaşması'ndan Birinci Dünya Savaşı'na Kadar Avrupa ve Türkiye Almanya İlişkileri**, (Osmanlıcadan Çeviren: Nurcan Fidan), Ankara, 1999, s. 51.

¹⁸¹ Cevat, A. **Otuzbir Mart Hâdisesi**, s. 129.

¹⁸² Bayur, Y. H. **Türk İnkılabı Tarihi**, I/II, s. 108-109.

¹⁸³ Cevat, A. **Otuzbir Mart Hâdisesi**, s. 49.

¹⁸⁴ Turfan, M. N. **Jön Türklerin Yükselişi**, s. 280, dn. 89.

¹⁸⁵ Cevat, A. **Otuzbir Mart Hâdisesi**, s. 58-59.

¹⁸⁶ Ahmad, F. **İttihat ve Terakki**, s. 62-63.

¹⁸⁷ Alkan, A. T. **Ordu ve Siyaset**, s. 129-130.

¹⁸⁸ Kuran, A. B. **Jön Türkler**, s. 278.

¹⁸⁹ Turfan, M. N. **Jön Türklerin Yükselişi**, s. 280, dn. 89.

¹⁹⁰ C. Bayar, **Ben de Yazdım**, s. 114.

¹⁹¹ Güresin, E. **31 Mart İsyanı**, s. 58; Cemiyetin mebuslara yönelik yayımladığı beyanname için bk. A. Cevat, **Otuzbir Mart Hâdisesi**, s. 134; Ayrıca Cemiyet-i İlmiye-i İslamiyenin isyancı askerlere isyanı durdurmaları için çağrı yaptığı Beyanname için bk. "Asker Evladlarımıza Hitabımız", **Beyân-ül Hak**, II/29, 6 Nisan 1325, s. 668-676.

¹⁹² Cevat, A. **Otuzbir Mart Hâdisesi**, s. 135-137; T. Z. Tunaya, **Siyasi Partiler**, s. 275-277.

¹⁹³ İsyân üzerine Dersaadet'e gönderilen çok sayıda telgraf örneği için bk. **MMZC**, I/3, s. 24-26, 41-42, 43-53, 72-82, 89-97; İ. H. Danişmend, **31 Mart Vak'ası**, s. 40-53.

¹⁹⁴ İ. H. Danişmend, **31 Mart Vak'ası**, s. 53.

¹⁹⁵ Türkmen, Z. **Hareket Ordusu**, s. 18.

¹⁹⁶ İsyancıları bastırmak için kurulan bu orduya "Hareket Ordusu" adının o dönemde Selanik 11. Redif Kumandanı olan Hüseyin Hüsnü Paşa'nın emrinde bulunan Erkân-ı Harp Kolağası (Kurmay Kıdemli Yüzbaşı) Mustafa Kemal (Atatürk) tarafından verildiği iddia edilmektedir. (C. Bayar, **Ben de Yazdım**, s. 154; Z. Türkmen, **Hareket Ordusu**, s. 21).

¹⁹⁷ İnönü, İ. **İnönü'nün Hatıraları**, s. 76.

¹⁹⁸ Türkmen, Z. **Hareket Ordusu**, s. 19.

¹⁹⁹ Alkan, A. T. **Ordu ve Siyaset**, s. 133.

²⁰⁰ Bayur, Y. H. **Türk İnkılabı Tarihi**, I/II, s. 198.

²⁰¹ Ali Cevat, **Otuzbir Mart Hâdisesi**, s. 137-138; Bayar, C. **Ben de Yazdım, Millî Mücadeleye Gidiş**, II, İstanbul, 1997, s. 170-171.

²⁰² "31 Mart Vak'a-i Askeriyesi ve Netayıcı", s. 141-142; Ali Cevat, **Otuzbir Mart Hâdisesi**, s. 140-141; Bayar, C. **Ben de Yazdım**, II, s. 168-169.

²⁰³ Kuran, A. B. **İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele**, s. 466.

²⁰⁴ Turfan, M. N. **Jön Türklerin Yükselişi**, s. 199.

²⁰⁵ Danişmend, İ. H. **31 Mart Vak'ası**, s. 116-117.

²⁰⁶ Danişmend, İ. H. **31 Mart Vak'ası**, s. 118.

²⁰⁷ Türkmen, Z. **Hareket Ordusu**, s. 50.

²⁰⁸ Türkmen, Z. **Hareket Ordusu**, s. 50.

²⁰⁹ Bayar, C. **Ben de Yazdım**, II, s. 23.

²¹⁰ Turfan, M. N. **Jön Türklerin Yükselişi**, s. 200.

²¹¹ Güresin, E. **31 Mart İsyanı**, s. 69-70.

²¹² Nur, Rıza (1992), **Hayat ve Hatıratım, I, Rıza Nur Kendini Anlatıyor**, Yay. hzl. Dilipak, Abdurrahman, İstanbul, s. 302.

²¹³ Güresin, E. **31 Mart İsyanı**, s. 70.

²¹⁴ Güresin, E. **31 Mart İsyanı**, s. 70-74.

²¹⁵ Yalman, A. E. **Gördüklerim Geçirdiklerim**, s. 117-118.



TÜRK MÜSLÜMANLIĞI

PROF. DR. E. SEMİH YALÇIN*

Türkler, Emevilerin Maverâünnehir'e girmesiyle birlikte İslamiyetle tanışmışlar¹ ve VIII ila X. yüzyıllar arasında, gruplar hâlinde İslamiyete girmişlerdir.² Türklerin Müslüman olma süreci yaklaşık üç buçuk asırda tamamlanmıştır.³ Türkler, İslamiyet'i küçük gruplar hâlinde değil, âdeta toplu bir şekilde benimsemişlerdir.⁴ Bulgar Devleti, Karahanlılar ve Gazneliler gibi ilk Müslüman Türk devletleri ise ancak X. yüzyıldan itibaren görülmeye başlamıştır. Türkler İslamiyeti, herhangi bir zorlamaya maruz kalmadan, kendi rızalarıyla benimsemişlerdir. Bunda İslamiyetten önceki dinlerinin, İslamiyetle ortak birçok yönünün bulunması etkili olmuştur.⁵

Araplar, kendi içlerinden doğan İslamiyeti çabuk kabul ederek hızla yaymışlar, fakat aynı süratle siyasi sahada zayıflamışlardır. İranlılar ise İslamiyeti biraz da İslam ordularının İran'ı fethi neticesinde arzuları hilafına kabullenmiş ve bunun neticesinde de Şiilik adıyla bilinen farklı bir anlayış ortaya koymuşlardır. Türklerin İslam'a geçmesi ise yukarıdan aşağıya doğru ve zorla değildir. İslamiyet gönüllü ve tedricî olarak halk kitleleri tarafından benimsenmiş

Türkler İslamiyeti, herhangi bir zorlamaya maruz kalmadan, kendi rızalarıyla benimsemişlerdir. Bunda İslamiyetten önceki dinlerinin, İslamiyetle ortak birçok yönünün bulunması etkili olmuştur.

* TBMM Gaziantep Milletvekili.

olup çoğunlukla sivil karakter arz etmiştir. İslam'ın geniş kitlelere aktarılmasının bu özümseme neticesinde mümkün olduğunu ifade etmek mümkündür.⁶ Türklerin İslamiyeti kendi iradeleriyle benimsemeleri, bu dini kabullenirken kompleksiz biçimde öğrenmelerine, samimi olarak taassuptan uzak bir dinî hayat sürmelerine imkân tanımıştır.⁷ Türk Müslümanlığının öne çıkan diğer bir niteliği de hoşgörü ve tasavvufi derinliğe sahip olmasıdır.⁸ Bu durum İslamiyeti benimserken yaşanan sürecin doğal sonucudur.

İslam dini, Türkleri yeni bir hayat mücadelesine sevk etmiştir. Bu mücadele, Türklerin "i'la-yı kelimetullah" uğruna üç kıtada mücadele etmesiyle neticelenmiştir.⁹ Bir yandan İslam'ın koruyuculuğunu üstlenerek Haçlı Seferlerine

Türklerin Müslüman olmasıyla, Türk kültürü ve İslam dininin değerleri birleşmiş, neticede de Türk-İslam medeniyeti doğmuştur.

karşı mücadele etmişler, diğer yandan da İslam dinini tüm dünyaya yaymışlardır. Tüm bunlara ek olarak gaza anlayışıyla da Müslümanların hâkim olduğu toprakları genişletmişlerdir. Gaza kavramı önemlidir. Zira bu kavram Türklerin asker ruhuyla kaynaşan bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır. Hatta Hz. Peygamber bir hadisinde "Türkler size dokunmadıkça, sakın siz de onlara dokunmayın!" diyerek Türklerin İslam'ın yayılmasında icra ettiği fonksiyonun önemine işaret etmiştir. Ayrıca Türklerle ilgili olduğu kabul edilen başka hadisler de vardır.¹⁰

Türklerin İslamiyeti kabul etmesi; İslam, Türk ve dünya tarihi açısından dönüm noktasıdır. İslamiyeti kabul eden Türkler, İslam dünyasının koruyuculuğunu, bayraktarlığını ve liderliğini üstlenmiş, İslamiyeti millî bir din olarak kabul etmişlerdir. Bu minvalde batıda Haçlı Seferlerine, doğuda ise Moğol

akınlarına karşı mücadele etmişlerdir. Türkler İslamiyeti Hindistan'a, Balkanlar'a, Kafkaslar'a ve Afrika'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyaya yaymışlardır.

Türklerin Müslüman olmasıyla, Türk kültürü ve İslam dininin değerleri birleşmiş, neticede de Türk-İslam medeniyeti doğmuştur. Bilim, sanat ve edebiyat alanında gerçekleşen İslam Rönesansı, Türkler sayesinde yaşanmıştır. Bilim ve sanat alanlarında, bugün dahi önemini koruyan insanlar yetişmiş¹¹, sayısız ve paha biçilemeyecek eserler ortaya konulmuştur. Bu büyük medeniyet, diğer milletleri, dinleri ve kültürleri de etkilemiştir.

Türkler, İslamiyeti benimsedikten sonra eski örf ve âdetlerini büyük ölçüde korurken, eski âdet, gelenek ve efsanelerini İslami motiflerle yeniden şekillendirmişler, böylece İslam kültürü ile Türk kültürünü yoğurmuşlardır. Türklerin İslam'a ters düşmeyen, eski dinlerinden kalan bazı alışkanlıklarını korumaları

neticesinde “Türk Müslümanlığı” doğmuştur.¹² Türklerin İslam’la hemhâl olmaları sonucunda, özellikle Osmanlı Döneminde Anadolu’da hemen hemen hiç anılmayan “Türk” kelimesi, Batı’da Müslüman’ın eş anlamlısı olarak kullanılır hâle gelmiştir.¹³ Müslümanlığı seçmiş bir Batılıya, İsfahan’da ya da Fas’ta olmuş olsa bile, “Türk olmuş.” denmesi bu yüzdendir.¹⁴ Hristiyan Araplardan rahatlıkla sözü edilebilirken [Gagavuzlar istisna olmak üzere] Hristiyan Türk tabirine yer verilmemiştir. Buna karşılık Türkler, kökenlerini Hz. Nuh’un oğlu Yafes’in soyuna bağlamışlardır. Dede Korkut hikâyelerindeki Tepegöz tiplmesinde İslam ile eski dinleri arasındaki ilişkiler sergilenmiştir.¹⁵

Türk Müslümanlığı, bir din değildir. Türklerin İslam’ı algılama, yorumlama ve yaşama tarzının ifadesidir. O nedenle Türk Müslümanlığını ayrı bir din olarak görülmesi, dinî bir kavram olarak kullanılması yanlıştır.

Türk Müslümanlığı, bir din değildir. Türklerin İslam’ı algılama, yorumlama ve yaşama tarzının ifadesidir.¹⁶ O nedenle Türk Müslümanlığını ayrı bir din olarak görülmesi, dinî bir kavram olarak kullanılması yanlıştır. Türk Müslümanlığı denildiği vakit, İslam’ın özünden uzaklaştığı anlaşılmalıdır. Çünkü İslam ilahî bir dindir ve temel değerleri yine aynıdır; kimse tarafından değiştirilemez. Müslümanlık ise İslam’ın yorumlanmış şeklidir. Burada devreye insan faktörü girdiği için, Müslümanlık kavramı çeşitlilik gösterebilir.

Zaman zaman İslam ile Müslümanlık kelimeleri birbirinin yerine kullanılmakta, bu ise birtakım karışıklıklara sebebiyet vermektedir. Bunların arasındaki nüansı belirtecek olursak bu karmaşıklıkta da ortadan kaldırmamız. “İslam” kelimesi soyut anlamı ile bir din olarak temel kaynaklarındaki yazılı biçimiyle İslam dinini yani onun inanç, ibadet, ahlak vs. esaslarını işaret eder. “Müslümanlık” kelimesi ise İslam dininin tarihsel süreç içinde, kendilerine “Müslüman” denilen toplumlarca yorumlanarak pratiğe aktarılmış, yaşanmış, nihayetinde “kültürleşmiş”, dolayısıyla birbirine çok benzeyen yahut taban tabana zıt denecek kadar farklı olan şekillerin adıdır. Bu değerlendirme “İslam’ı ırk ya da ulus temeline indirgemek” değildir. Aksine İslam dünyasındaki fiilî durumu anlamamıza, çözümlememize ve açıklayabilmemize yardımcı olacak bir bakış açıdır. Dolayısıyla sosyolojik olarak tek değil, birçok Müslümanlık vardır. Bir diğer deyişle: İslam tek ve semavidir, Müslümanlık ise beşerî ve çeşitlidir.¹⁷

Türk Müslümanlığı, bir din değildir. Türklerin İslam’ı algılama, yorumlama ve yaşama tarzının ifadesidir. O nedenle Türk Müslümanlığını ayrı bir din olarak görülmesi, dinî bir kavram olarak kullanılması yanlıştır.

Bütün ilahî dinlerde olduğu gibi İslam'da da insanüstü bir öz vardır. Bununla birlikte İslam da diğer ilahî dinler gibi insanlar tarafından uygulanarak beşerî bir boyut kazanmıştır. Yani insanüstü olan dinin teorisi, pratiğe dökülmek suretiyle beşerileşmiştir. Buradan hareketle dünyanın hiçbir yerinde yalnızca nazariye olarak kalan bir din olmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Genel bir ifadeyle insan hayatında din, farklı toplumlar tarafından tatbik edilerek kültürel bir boyut kazanır. Bu doğrultuda bir Arap, Fars vs. Müslümanlığı ne kadar doğal ise Türk Müslümanlığı da o kadar doğaldır ve sosyolojik bir realitedir. İslam'ın yorum ve tatbikatında farklı kültürlerin etkisiyle bazen zihniyet boyutunda, çoğunlukla da pratikte oluşan farklılıkları ve bütün bunların meydana getirdiği tarzları temsil

Türk Müslümanlığı, Arap Müslümanlığı gibi kavramları getirir. Ancak dikkat edilmesi gereken bir nokta var ki Türk İslam'ı diye bir şey yoktur, Türk Müslümanlığı vardır.

eden, İslam'ın "Müslümanlık" boyutudur.¹⁸ Bu noktada İslam'ın özüne sadık kalmak şartıyla, itikat ve amelde çeşitli yorum zenginlikleri ortaya çıkar ki bu da Türk Müslümanlığı, Arap Müslümanlığı gibi kavramları getirir. Ancak dikkat edilmesi gereken bir nokta var ki Türk İslam'ı diye bir şey yoktur, Türk Müslümanlığı vardır. Nasıl ki, iki biber çeşidi de aynı güneşten enerji almalarına rağmen yaratılış programlarındaki farklılıklar sebebiyle sonuçta biri tatlı diğeri acı biber oluyorsa, milletler de ayırt edici temel özellikleri sebebiyle, aynı dini kabul etmelerine rağmen, dinî hayatlarında bazı önemli farklılıklar ortaya koyarlar. Dolayısıyla, Arapların kültürlerine ve coğrafyalarına göre içerik ve biçim kazanan bir Arap Müslümanlığından, Farslıların kültür ve coğrafyalarına göre içerik ve biçim kazanan bir Fars Müslümanlığından bahsetmek ne kadar doğal

ise, Türk milletinin kültür ve coğrafyasına göre muhteva ve şekil kazanan bir Türk Müslümanlığından bahsetmek de o kadar doğaldır.¹⁹

Yine belirtmekte yarar var ki; Müslüman milletler her ne kadar kendi algılayış ve kültür yapılarına göre bir Müslümanlık anlayış ve tarzı oluştururlarsa oluştursunlar, temelde onlara Müslüman dedirten, onları İslam dairesi içinde görmeye, nitelemeye sebep olan kaideler asla ve asla değişmez.²⁰ En basit ifadeyle bugün, Pakistan'da yaşanan İslam ile Azerbaycan'da yaşanan İslam'ın, Türkiye'de yaşanan İslam ile İran'da yaşanan İslam'ın birbirinden farklı olduğu göze çarpar. Meseleyi daha da açacak olursak; teoride Türk, İran ya da Arap Müslümanlığı olmadığı hâlde, toplumlar arasında İslam'a ters düşmemek kaydıyla algılama, yorumlama ve uygulama zenginlikleri görülmektedir. Hatta aynı ülkedeki farklı illerde bile, dinin yaşanması bakımından çeşitli farklılıklar olabilir.

mektedir.²¹ Fas'tan Endonezya'ya kadar İslam dünyası gezildiği zaman kültürleşmiş Müslümanlıklar ve bunlar arasındaki az ya da çok farklılıklar görülecektir. Bu inkâr edilemeyecek, sosyolojik bir gerçektir. Bu çerçevede "Türk Müslümanlığı", "Arap Müslümanlığı" veya "Fars Müslümanlığı" denilen kavramlardan bir ırk, bir ulus temelinde oluşturulmuş İslam modellerini anlamak ve bunlara bu yönde anlamlar yüklemek tamamen yanlış olur.²²

Ancak burada şu nokta unutulmamalıdır: Müslüman milletler ne kadar kendi algılayış ve kültürel yapılarına göre bir Müslümanlık anlayış ve tarzı oluştururlarsa oluştursunlar, temelde onlara Müslüman dedirten, onları İslam dairesi içerisinde görmemize ve nitelememize sebep olan birtakım temel inanç ve prensipler vardır ki, hangi millete, ırka ya da mensuba mensup olurlarsa olsunlar, yine de onları ortak birtakım duygularla evrensel bir İslam üst kimliğinde birleştirir ki bunun adına "İslam ümmeti" denir. Türkiye'de günümüzde dahi laik kesimin olduğu kadar, siyasal İslamcılarının da anlamadıkları, kavrayamadıkları "ümmet" kavramı asıl ve gerçek anlamıyla budur. İslam'daki ümmet kavramı sanıldığı aksine siyasal birliği değil, inanç ve kültür birliğini yansıtır. Şayet tarih ve sosyoloji iyi bilinmezse, bu kavramlara ideolojik eğilimler doğrultusunda yanlış anlamlar yüklenirse, dönem dönem ülkemizde de görülen gereksiz tartışmalar yaşanır.²³

Türk Müslümanlığındaki "Türk" kavramı, sırf Türk ırkını değil; tıpkı Türk milliyetçiliğinde olduğu gibi aynı dili konuşan, aynı ülküyü ve Türk kültürünü benimseyen ve paylaşan insanların benimseydiği kavramı ifade etmektedir. Bazı kesimler, Türk Müslümanlığı kavramınının 28 Şubat sürecinden sonra doğduğunu iddia etmektedir. Bu yanlış bir teşhistir. Çünkü bu kavram sosyal bir olgudur, sosyolojik bir kavramdır ve Türklerin İslamiyeti benimsediği andan itibaren çeşitli evrelerden geçerek olgunlaşmıştır.

Milliyetçi söylemlerin önem kazandığı Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında özellikle Ziya Gökalp ve Yahya Kemal gibi aydınların İslam'ın Türklere özgü üstün yaşayış tarzı üzerinde fikir ürettiklerini görmek mümkündür.²⁴ Ziya Gökalp, Türkçülüğün din alanında da olması gerektiğini savunmuş ve din alanında Türkçülüğün, din kitaplarının(Kur'an-ı Kerim'in), hutbelerin, vaazların ve duaların Türkçe olması ile mümkün olacağını öne sürmüştür.²⁵ Yeni devlet, Ziya Gökalp'in işaret ettiği gibi laikliği benimsemiş, ezanı ve ibadeti Türkçeleştirmiş-

Türk Müslümanlığındaki "Türk" kavramı, sırf Türk ırkını değil; tıpkı Türk milliyetçiliğinde olduğu gibi aynı dili konuşan, aynı ülküyü ve Türk kültürünü benimseyen ve paylaşan insanların benimsediği kavramı ifade etmektedir.

tir. Bu gibi girişimler, Türk Müslümanlığını öne çıkararak millileşme çabalarının göstergesidir.²⁶ Bu da bize Türk Müslümanlığının 28 Şubattan sonra doğmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Türk Müslümanlığı mefhumu, son dönemde baş gösteren suni gelişmelerin değil, Türklerin İslamiyeti kabulüyle başlayan sürecin doğal mahsulüdür. Zaten var olan Türk Müslümanlığı, Türkiye’de Cumhuriyetin ilan edilmesiyle iyice belirginleşmiştir.²⁷

Türk Müslümanlığının son dönemlerde ABD’nin Büyük Orta Doğu Projesi bağlamında Orta Doğu ülkelerinin demokratikleşmesinde mutedil bir Müslümanlık modeli olarak öne sunulup tartışıldığını belirtmekte de yarar var.²⁸ Bu noktada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, özellikle son 7 yıldır Batı tarafından dayatılmaya çalışılan “ılımlı İslam” ve “radikal İslam” akımlarının farklı amaçlara yönelik kullanılmak istenmesidir. Her iki anlayış da İslam’la alakalı değildir. Türk Müslümanlığı ne ılımlı ne de radikal İslam’la aynıdır. İslam’ı yozlaştıran bu zararlı telakkilere karşı, günümüzde daha çok ön plana çıkarılması gereken güçlü bir alternatiftir.

Türk Müslümanlığı ne ılımlı ne de radikal İslam’la aynıdır. İslam’ı yozlaştıran bu zararlı telakkilere karşı, günümüzde daha çok ön plana çıkarılması gereken güçlü bir alternatiftir.

“Türk Müslümanlığı” kavramını besleyen değişik temeller bulunmaktadır. Bunlardan biri ve belki en tartışmasız olarak kabul edilecek olanı, toplumların sosyolojik olarak çeşitli coğrafi, ırki ve başka kültürel farklılıklarına bağlı olarak, dinin inanç ve yaşayış boyutlarının farklı görünümlere bürüneceği dolayısıyla sosyal bir değişime uğrayacağı düşüncesidir. Hemen bütün dinler için bu durumun az ya da çok bir geçeklik özelliği taşıdığı görülmektedir.²⁹

Aynı şey diğer dinler ve milletler için de geçerlidir. Mesela Tanzanya’da Hz. İsa’yı resmetmek isteyen bir zenci, onu kıvrıkcık saçlı ve siyah tenli olarak hayal eder. Ya da Hz. Meryem’in Hollanda’da yapılan resmi ancak mavi gözlü ve sarı saçlı olabilir. Bu değişiklik yalnızca bölgesel farklılıklardan kaynaklanmamaktadır. Aynı zamanda yüzyıllar boyunca milletlerin din anlayışındaki, değişimlerinden de etkilenmektedir. Hristiyan kültüründe çok önemli bir yeri olan Noel Baba, paganların gün dönümü dolayısıyla yaptıkları ayinlerden kalma bir simgedir. Ayrıca İran Şia’sının derinliklerinde de Zerdüştilik ve Manihaizmden kalma çizgiler olduğunu iddia eden birçok yazar vardır.³⁰ Müslümanlarca kutsal sayılan Hicaz bölgesinde yaşayan insanlarda da eski Mısır’ın ve Sümerlerin, Asurların ve Babillerin inançlarından, kültürlerinden kalma bazı izlere rastlanılmaktadır.³¹

Türkler, Müslüman olmadan önce de bir devlet teşkilatına, bir töreye, ahlaka ve hukuk sistemine sahiptiler. Müslüman olduktan sonra bu değerlerin İslam'a aykırı olanlarını terk ettiler. Ancak İslam'a aykırı olmayanlarını da İslam ile zenginleştirdiler ve yeni bir terkibe ulaştırarak, yeni bir hayat üslubu kazandılar. Bu kültürel bir olgudur. Mesela, namaz kılmak için bir mekân gerekir. İslâm'ın öngördüğü şartları taşımak şartıyla Türk'ün, Arap'ın, Acem'in vs. farklı mimaride, farklı tezyinatta camileri teşekkül etmiştir.³² Mimariden musikiye, mutfak kültüründen ev döşemesine, aile hayatından mahalle hayatına, sanatın her dalında ve sosyal hayatın her unsurunda, "İslam'a tam uygun"; bununla birlikte millî geleneklerin, törenin, ahlakın, coğrafi ve hatta iklim farklılıklarının yer aldığı, özü İslam, kiblesi tek ancak kültürel dokusu renkli ve böylece İslam âleminin zenginliği olan farklı yapılar, farklı üsluplar, farklı kültürler oluşmuştur.³³

Mesela türbe ve kümbetler, İslam mimarisine Türklerin bir yeniliği olarak gelmiştir. Müslüman Türklerle o kadar özdeşleşmiştir ki, Türklerin fetrettiği yerlerde yapılan türbe ve kümbetler, yakın çevrenin Türkleşmesini de beraberinde getirmiştir. Buna ek olarak hat sanatı ve mimariye yansımaları, minyatür sanatı, ebru sanatı, çini ve cam işçilikleri gibi faaliyetlerde Türklerin geliştirdikleridir. Bunlar Türk Müslümanlığının somut örnekleridir.³⁴ Ayrıca Müslümanların çeşitli mevlitleri vardır; fakat hepsi birbirinden farklıdır. Maksat, Peygamber'imiz Hz. Muhammed'i anmaktır. Farklı dillerde, farklı nağmelerle farklı kültür eserleri teşekkül etmiştir. Aynı şekilde hat sanatında, Kur'an tecvidinde ve kıraatinde, nakkaşlıkta, tezyinde, tezhipte, çinicilikte, oymacılıkta, vitrayda, minyatürde, edebiyatta ve folklorda, destanlarda, mânilerde, ninnilerde, halk deyişlerinde, atasözlerinde ve kültürün bütün dallarında İslami değerlere bağlı kalarak zaman ve mekân içinde farklılıklar oluşmuştur. Bunu İslam tabii ve uygun görür. Aynı şekilde İslami algılayışlarda da farklılıklar görülebilir. Türk Müslümanlığında ileri düzeyde ve dengeli bir Peygamber sevgisi vardır. Türkler için Hz. Muhammed sadece bir din tebliğcisi değil, bunu da kapsayan çok daha fazla bir anlam taşımaktadır. O, Türkler için âdeta her şey olmuştur ve peygamber sevgisi aşk derecesine varmıştır.³⁵ Bu nedendir ki Türkler de benzeri olmayan bir mevlit geleneği vardır. Yine aynı nedenden dolayı Türklerin çoğunluğu Hanefi mezhebini benimsemiştir ve Türkler sünnete son derece önem verirler. Türkler İslamiyeti genellikle sade, temiz, açık, basit ve aydınlık bir şekilde algı-

Türkler, Müslüman olmadan önce de bir devlet teşkilatına, bir töreye, ahlaka ve hukuk sistemine sahiptiler. Müslüman olduktan sonra bu değerlerin İslam'a aykırı olanlarını terk ettiler.

lamışlar, bazı Müslüman ülkelerde olduğu gibi birilerine, topluma ve devletine düşmanlık ve hınc vesilesi yapmamışlar, ibadetlerini ve amellerini de nümayiş üslubuna büründürmeksizin, hayatlarının tabii bir parçası şeklinde gösterişsiz yaşamışlardır. Bu hayat üslubunda sevgi ve hoşgörü hâkimdir. İşte bunların özetine kültürel bir bütünlük içinde Türk Müslümanlığı denilebilir.³⁶

Görülmektedir ki her millet kabul ettiği dini, kendi tarihinden gelen bazı örfler, âdetler, inanışlar ve temayüllerle yoğurmuş ve ortaya millî benliğinin damgasını taşıyan bir din yorumlaması çıkmıştır.³⁷ Buna ek olarak; İslamiyet'te, bazı durumlarla ilgili net cevap bulunulamaması hâlinde İslam'a ters düşmemek kaydıyla kıyasa gidilmektedir. Bu gibi durumlarda genellikle örf ve âdetlere başvurulmaktadır.

Türk Müslümanlığında ileri düzeyde ve dengeli bir Peygamber sevgisi vardır. Türkler için Hz. Muhammed sadece bir din tebliğcisi değil, bunu da kapsayan çok daha fazla bir anlam taşımaktadır.

İslami hükümler ile örf ve âdetler arasında kalındığında ise kesinlikle İslami hükümler tercih edilmektedir. Bu uygulamada, doğrudan olmasa da Türk Müslümanlığı çerçevesinde değerlendirilebilir. Tekrar etmekte yarar var ki, özellikle, İslam dini için farklılıklar yalnızca uygulamadadır. Ve bu uygulamalar İslam'a ters düşmeyen uygulamalardır. İslam'ın özüyle asla ters düşmemektedir. Sadece benimseyen milletlerin coğrafi, iktisadi ve sosyal şartlarına göre farklı uygulamaları görülmüştür.

Tüm bu uygulamalar, milletten millete farklılık gösterdiği gibi, aynı ülkenin farklı illerinde de değişik şekillerde yansiyabilir. Mesela Mardin'de yaşanan bir Kurban Bayramı ile Hacı Bektaş'taki ya da Taksim'deki Kurban Bayramları farklı koşullarda yaşanan bayramlardır.³⁸ Anadolu'nun birçok yerinde, hâlen, sembolik küçük taşlarla yağmur duasına çıkılmakta; romantizmayı tezekle iyileştirmeye çalışmakta; cin çarpmasına karşı bazı tedbirler almakta; ölünün kırkını kutlamaktadır. Bu gibi birçok inanış eski Türk inancından kalmadır.³⁹

Türk Müslümanlığı ötekine karşı hoşgörülü, cami ile kiliseyi veya havrayı yan yana yaşatmaktan gocunmayan, kendinden emin bir Müslümanlıktır.⁴⁰ Osmanlı Devleti de bunun gereği olarak, İslam hukukuna ve geleneğine uygun olarak diğer dinlere karşı hoşgörülü davranmıştır. Farklı dinlere mensup insanlar birlikte barış ve güvenlik içinde Osmanlı hâkimiyetinde yaşamışlardır.⁴¹ Bu süreç günümüzde Türkiye'de de görülmektedir. Zira ülkemizde de farklı inançlara sahip insanlar, bu ülkenin vatandaşı olarak özgürce, barış ve güvenlik içerisinde yaşamaktadır.

Türk Müslümanlığı, tarihî ve sosyolojik olarak diğer milletlerin Müslümanlık tarzları gibi doğal ve meşrudur. Türklerin asırlarca kazandıkları yetenekleri sahip olduğu derin estetik anlayışını da hesaba katarsak aynı zamanda istisnai- dir de. Bu gerçek eski dünya karasından Asya ve Avrupa'nın büyük bir bölü- münde tecrübe edilen binlerce yıllık birikim ve gelişimin, son bin yılda İslam'la yoğrulması; ondan ilham ve ruh alması ve âdeta onunla taçlanmasıyla meydana gelmiştir.⁴²

Sonuç itibarıyla Türk Müslümanlığı, diğer Müslümanlıklardan farklı özel- likleri olan bir İslam yorumudur. Bu yorumu ifade ederken kavramlara yüklen- en anlamların çok önemli olduğunu vurgulamak gerekir. Türk Müslümanlığı kavramı ile Türk İslam'ı kavramı aynı olmayıp; Türk Müslümanlığı Türklerin İslam dinini pratik hayatta ve düşünce dünyasında nasıl yorumladığını ifade eder. Bu kavram tarihî ve sosyolojik gerçeklere uygun olarak ele alınmalıdır. Bu şekilde ele alındığı takdirde, Aleviliğin Türk Müslümanlığı ya da Sünniliğin Emevi Müslüman- lığı olduğu gibi yanlış anlaşılmanın önüne geçilir ve her iki anlayışında Türk Müslümanlığının iki farklı yorumu olduğu gerçeği görülür.⁴³

Cumhuriyetin ilanından beri tartışılmasına rağmen, İslam tartışmaları hâlâ bilimsel bir platforma oturtulamamış ve ideolojik deformasyondan kurtul- lamamıştır. Söz konusu tartışmaların bilimsel bir platforma oturtulamamış ve ideolojik deformasyon- dan kurtulamamış olması Türkiye'ye çok zaman kaybettirmiş ve toplumun çeşitli kesimleri arasında büyük bir kutuplaşma olmasına sebep olmuş, top- lumsal uzlaşmayı zorlaştıran bir engel olarak ortaya çıkmıştır.⁴⁴

Bu nedenle bugün bütün kesimler, artık bu gerçeği görerek, inanç boyutunu bireyin kendine bırakmalıdır. İslam'ı, Türk toplumundaki siyasi, toplumsal ve kültürel alanda, her türlü ideolojik ön yargıdan kurtarmalı ve İslam'ın inanan- inanmayan herkesçe doğru anlaşılmasını sağlamalıdır. Bu sağlandığı takdirde ül- kemizde uzun zamandır sürüp giden devlet ve toplum, elit tabaka ve halk arasındaki sürtüşme noktalarından biri kalkacak, tabiri caizse, Türkiye'nin ba- şını ağrıtan önemli bir problemin çözümüne doğru ciddi bir adım atılmış ola- caktır. Tek olan hakikatin ve onun bilgisinin, farklı, çok ve çoğulcu yansımaları pekâlâ olabilir. Bu çoklukta birliği ifade eder. Kuşkusuz İslam, yaşadığı koşullara ve karşılaştığı durumlara göre çeşitli şekillerde adlandırılabilir. Burada problem

Cumhuriyetin ila- nından beri tartışılmasına rağmen, İslam tartışmaları hâlâ bilimsel bir plat- forma oturtula- mamış ve ideolojik defor- masyondan kur- tulamamıştır.

sanki iki farklı din varmış gibi bir hataya düşmektir. Oysa bu hata farklı söylemler ve bu söylemlerin sunumlarından kaynaklanmaktadır. Yoksa öğretinin kökeniyle ilgili temel ayrımlar değildirler. Dolayısıyla da Arapların, Farşlıların, Hintlilerin, Türklerin vb. aynı ve bir tek İslam'ı benimsemeleri; fakat birbirinin tıpatıp aynısı olmayan Müslümanlıkları olabilir. Hatta bu millet ve halkların Müslümanlıkları da kendi içlerinde bazı farklılıkları da pekâlâ barındırabilir. Bu sosyal bir gerçekliktir. İşte bu farklı Müslümanlık anlayış ve yaşantılarının tümü gerçekte "Müslümanlık" denen bir deneyim zenginliğini yansıtmaktadır.⁴⁵

Türkiye'de, özellikle son yıllarda bazı çevrelerde Alevilik için, "Türk Müslümanlığı"; Sünnilik için de "Arap Müslümanlığı" değerlendirilmesi yapılmıştır,

Türkiye'de, özellikle son yıllarda bazı çevrelerde Alevilik için, "Türk Müslümanlığı"; Sünnilik için de "Arap Müslümanlığı" değerlendirilmesi yapılmıştır, yapılmaktadır.

yapılmaktadır.⁴⁶ "Bektaşî ve Aleviliğin gerçek Türk Müslümanlığı" olduğu açıklamaları özellikle 16-18 Ağustos 1998 tarihinde yapılan Hacıbektaş Veli törenlerinde (Dönemin Başbakanı Mesut Yılmaz'ın da aralarında bulunduğu) üst düzey siyasetler tarafından dile getirilmiştir.⁴⁷ Zaten Alevi-Bektaşî kökenli yazar-siyasetçi tarafından dile getirilen bu söylem, Sünniliğin Emevilerce meydana getirilmiş, Arap ve Fars kültürünün izlerini taşıdığını dile getiren söylemleri de beraberinde getirmektedir.⁴⁸ Ancak herkes tarafından bilinmektedir ki Sünnilik, iddia edildiği gibi Emevi Arap Müslümanlığı değildir. Üstelik Emeviler döneminde zulmün muhatabı yalnızca Ehl-i Beyt mensupları değil, tüm Hâşimi soyudur. Ayrıca Emeviler Döneminde Sünni-Şii ayrımınızın büyük bir halk çoğunluğu şiddetli zulüm ve eziyetlere maruz kalmıştır. Söz konusu durum

Emevilerin Sünni oluşundan değil, siyaset ve yönetim anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu meseleler sağlam bir sosyolojik ve tarihsel perspektiften incelenmelidir. Bu şekilde, bu tür tezlerin propaganda amaçlı, tepkisel tezler olduğu görülecektir.⁴⁹

Bir diğer açıdan devletin en üst düzey siyasetçi ve bürokratlarının böyle bir söylemde bulunmaları, devletin kendi vatandaşlarını resmen ikiye bölmeye anlamına gelmektedir. Laik, demokratik ve çağdaş olduğunu her fırsat da dile getiren devletin, vatandaşlarını bu şekilde ikiye ayırması kabul edilemez.⁵⁰ Bu değerlendirme sağlıklı değildir ve kötü sonuçlar doğurur. Çünkü bu değerlendirmeye göre Sünnilik gerçek Türk Müslümanlığı değildir sonucunu çıkarmaktadır. Bu açıdan, söz konusu değerlendirme sağlıklı değildir ve art niyetlidir. İki mezhep arasındaki farklılıkları, ayrıştırmayı doğurur. Ancak ilk değerlendirme iki mez-

hep arasında temel farklılıkların olmadığını göstermek ve Aleviliğin dışlanması gerektiğini belirtmek açısından yapılıyorsa ve bu şekilde anlaşılıyorsa sorun yoktur. İkinci değerlendirme külliye yanlıştır. Netice olarak Türklerin uyguladığı Alevilik de Sünnilik de Türk Müslümanlığı tanımını kapsamaktadır / kapsamalıdır. Çünkü her iki yorumda, Müslümanlığın Türkler tarafından yorumlanmasıdır. Aradaki yorum farklılığı; birinin Türk Aleviliği, diğerinin de Türk Sünniliği olarak isimlendirilmesinden ibarettir. Ancak her ikisi de Türk Müslümanlığıdır. Ayrıca bu kavramın sosyolojik olarak değil de politik ve ideolojik olarak değerlendirilmesi, kullanılması da bir o kadar yanlıştır. Bize göre Türk Müslümanlığı bütün kesimleri kucaklayan bir anlayışın ürünüdür.

Mesele özetlenecek olursa Türk Müslümanlığı, yalnız Alevilikten, Bektaşilikten ibaret değildir. Türk Müslümanlığı bir madalyona benzetilirse, bu madalyonun bir yüzünü Alevilik-Bektaşilik, diğer yüzünü de Sünnilik oluşturur. Çünkü Türklerin yaşadığı Sünnilik de Alevilik de millî kültürden beslenir, çevre kültürlerden de etkilenir; ayrıca dünya Müslümanlığıyla da evrensel bağları vardır. Alevilik ve Sünnilik; Türk Müslümanlığının, daha doğru bir ifadeyle, “ulusal din” anlamında değil ama tarihsel ve sosyolojik anlamda “Türkiye Müslümanlığı”nın tarihsel ve aktüel boyutunu oluşturan iki yorumudur. Siyasiler, aydın ve bürokratlar, Türkiye’nin bu gerçeğini sosyolojik bir yaklaşımla analiz edip anlamaya çalışmalı, birinin yerine diğerini tercih edip iki kesimi birbirine hasım hâle getirmekten, birini diğerinin aleyhine manipüle etmekten sakınmalıdır.⁵¹

Türkiye’de bütün kesimleri kucaklayan bir anlayışın ürünü olarak gördüğümüz Türk Müslümanlığı, toplumumuzu etkisi altına alan kimlik gerilimine karşı en akılcı uzlaşma çaresidir. Kanaatimizce, mevcut sorunları atlatmada yapıcı ve etkin bir rol oynayabilir.

Türkiye’de bütün kesimleri kucaklayan bir anlayışın ürünü olarak gördüğümüz Türk Müslümanlığı, toplumumuzu etkisi altına alan kimlik gerilimine karşı en akılcı uzlaşma çaresidir. Kanaatimizce, mevcut sorunları atlatmada yapıcı ve etkin bir rol oynayabilir. Türk Müslümanlığı, Sünni-Alevi, laik-Müslüman türünden derin sosyal ayrışma ve zıtlıkların sebebi olarak değil, aksine toplumun çeşitli kesimleri arasında, bir uzlaşma aracı olarak işlev görebilir. Kuşkusuz bunun temel bir göstergesi Türk toplumunun bu tarihî kültürel birlikteliği

Türkiye’de bütün kesimleri kucaklayan bir anlayışın ürünü olarak gördüğümüz Türk Müslümanlığı, toplumumuzu etkisi altına alan kimlik gerilimine karşı en akılcı uzlaşma çaresidir. Kanaatimizce, mevcut sorunları atlatmada yapıcı ve etkin bir rol oynayabilir.

vaktiyle hazmetmiş ve zengin bir kültüre sahip olmasıdır. Geçmişte İslam adına emsalsiz bir amaç üstlenen Türkler, bugün de tarihle bağıını koparmadan, tecrübelerinin de yardımıyla, İslam'ı kendilerine has üsluplarıyla yeniden yorumlayıp, gelecekte de dünya konjonktüründe etkin ve güçlü bir rol oynayabilirler. Ne var ki sadece düzleştirici modernlik formuyla bunun başarılması mümkün olmadığı gibi, dayatılmaya çalışılan diğer form ve kullanılan enstrümanlar da bu yorumu ortaya koyabilecek zenginlikte görülmemektedir. Türk Müslümanlığı, kendine has yorumunu doğal seyri içinde kendisi üretebilecek yeterliliktedir. Bu yorum, tüm diğer İslam yorumlarını dışlayıcı değil, aksine hepsini kucaklayacak tarzda, Kur'an'ın evrensel mesajlarını öne çıkaran birleştirici, çağdaş dünyayı anlayan ve İslam'ı iyi bir temsille anlatabilen yeni bir yorum olmalıdır.⁵²

Sonuç olarak Türk Müslümanlığı kavramının kullanımı sosyolojik olarak doğrudur ve Türklerin tarihî süreç içerisinde, İslamiyetten ne anladıklarını, İslam'ın yoruma açık yanlarını nasıl yorumladıklarını, hayatlarına nasıl tatbik ettiklerini ihtiva eder. Elde ettiğimiz bulgulardan da yararlanarak Türk Müslümanlığını şöyle tanımlaya biliriz: “Türk Müslümanlığı” naklin yanında rasyonel düşünceye de önem veren, dengeli bir peygamber sevgisi olan, cihat kavramını aksiyon anlamında hayat gayesi edinmiş, samimi ve toleranslı bir İslam yorumudur.⁵³ ■

¹ Türkler İslamiyetle ilk kez, Arapların İran'ı fethetmesiyle karşılaşmışlardır. Emevilerin Maveraünnehir'i fethetmeleriyle Türkler ile Araplar arasında doğrudan temaslar başlamıştır.

² Arpağuş, Hatice Kelpetin (2001), **Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları**, İstanbul: Çamlıca Yayınları, s. 76.

³ **Yeni Türk Müslümanlığı**, Şaka Matbaası, 1948, s. 8.

⁴ İnan, Abdulkadir (1976), **Eski Türk Dini**, Ankara, s. 199.

⁵ Türklerin İslam öncesi dini hayatları; tek tanrılı olması ve ahiret, cennet, cehennem gibi inançları barındırması bakımından İslam'la benzeşiyordu. Bunun yanında ruhun temizliği, kurban gibi inanç konuları ve hırsızlık, yalancılık, temizlik, adalet, iffet gibi ahlaki ve sosyal konulardaki temel benzerlikler, İslamiyet'in kabulü noktasında önemli yakınlık kriterlerini oluşturmaktadırlar. Ayrıca bu konu hakkında bakınız: Güney, Ünver Güngör, Harun **Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003; Turgut Akpınar, **Türk Tarihinde İslâmiyet**, İstanbul 1994.

⁶ Bayram Kahraman, “**Türk Müslümanlığı'nın Sosyolojik Boyutları**”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü) s. 76.

⁷ Kahraman, “**Türk Müslümanlığı'nın Sosyolojik Boyutları**”, s. 76.

⁸ Eren, Mehmet Ali (1997), “Türk Müslümanlığı”, **Aksiyon**, Sayı: 154, s. 30.

⁹ Kitapçı, Zekeriya (1991), **İslam Tarihi ve Türkistan**, 2. Baskı, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, s. 42.

¹⁰ Kitapçı, **İslam Tarihi ve Türkistan**, s. 176-180.

¹¹ Bunlardan birkaçı Ebû Mansur Maturidi, Muhammed b. İsmail Buhari, İmam-ı Gazali, Mevlâna Celaleddin-i Rumi, Kaşgarlı Mahmud, Farabi, Bruni, İbni Sina.

¹² Türk Müslümanlığının itikadı mimarı, Büyük Türk âlimi İmam Ebu Mansur Maturidi'dir. Semerkant'a bağlı Maturid kasabasında yetişen Maturidi, diğer büyük itikat imamı olan Hasan El Eş'âri'den, o dönemin sıcak tartışma konusu olan “Allah'ın zât'ı ve sıfatı” konusunda ayrılmaktadır. Aradaki ayrılık Yaradan ile yaratıklar arasındaki ilişkileri değerlendirmede önemli bir etkiye

sahip olmuştur. Eş'ari "Allah'ın zât'ı ve sıfatı birbirinden ayrıdır." anlayışını savunurken; Maturidi "İlahî zat ve sıfat, birbirinin ne aynıdır ne de gayrıdır." değerlendirmesini yapmıştır. Basitmiş gibi görünen bu farklılık, hayatın ve onun ayrılmaz bir parçası olan bilimin itikada bağlı olarak yaşandığı ve yapıldığı o dönemlerde önemli gelişmeleri de beraberinde getirmiştir. Eş'ari'nin yolunda yürüyenler (genellikle Araplar); içinde yaşadığımız âlemi, sıfatların yansıması ile oluşan bir gölge âlem olarak algılamışlar ve gerçek hayatın, Zât tecellisiyle oluşan âhiret hayatı olduğunu kabul etmişlerdir. Bu bakış açısının etkisiyle bu âlemde mevcut olan fiziksel ve toplumsal olgular üzerinde araştırma yapmak, tefekkür etmek beyhude işler olarak görülmüş, İslam'ın ilk yıllarında büyük bir atılım gösteren bilimsel çalışmalar birdenbire durmuş, medreselerde sadece ahiret bilgilerini içeren dersler verilmeye başlanmıştır. Hâlbuki Türk âlimi Maturidi, yaratılmışları, Yaradan'ı anlatan O'ndan mesajlar taşıyan birer âyet, işaret olarak kabul ettiği için, bilimsel çalışmalar Türkistan'da durmamış, olanca hızıyla gelişmiştir. Yaratıkta Yaradan'ı görmeyi teşvik eden bu bakış açısı, yaratılmışların en şerefli olan insana büyük bir değer kazandırmıştır. Dolayısıyla insanı sevmek, hoş görmek, insana hizmet etmek ve nihayet "her gördüğünü Hızır bilmek" inancı, Tanrı'yı her yerde hazır ve nazır bilmeyi de beraberinde getirmiştir. Çoklukta birliği, yaratıkta Yaradan'ı, halkta Hakk'ı aramak ve görmek Türk-İslâm Tasavvufunun da temel bakış açıları oluşturmuştur. Böylece Türk-İslâm Tasavvufunda, Ahmet Yeseviler, Şah-ı Nakşibendiler, Yunuslar, Mevlanalar, Hacı Bektaş Veliler, Hacı Bayram Veliler, Akşemseddinler ve daha nice alp erenlerin yetiştiği verimli bir iman ve amel ortamı oluşmuştur. Etem Manaslı, "Bilgi Toplumunda Dinin Yükselen Değeri ve Türk Müslümanlığı", 2023, S. 41, s. 54; Denilebilir ki, Ebu Hanife ve İmam-ı Maturidi Türk Müslümanlığı'nın rasyonel düşünce boyutunun, Ahmed-i Yesevi ise tasavvufi ve hoşgörü boyutunun mimarlarıdır; Sait Başer, **Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı**, Seyran Yayınları, İstanbul 1998, s. 202-232; Maturidi Hakkında Bakınız: **Ebü Mansur Semerkandî Mâturîdî (862-944) [Makaleler]**, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri 1986; Sönmez Kutlu, İmam Maturidi ve Maturidilik, Kitabiyat, Ankara, 2003; Hatta Osmanlı Devleti'nin gerileme nedenlerinden biri olarak, Maturidilikten Eşariliğe kayılmasını ileri sürenlerde vardır.; Ayrıca Türk Müslümanlığı kavramını ilk kez Yahya Kemal Beyatlı kullanmıştır. bk. Eren, M. Ali "Türk Müslümanlığı", **Aksiyon**, S. 154, s. 28.

¹³ Tarihte Türk kelimesinin ilk defa kullanılışı Göktürkler zamanında olmuştur. Kavram Türk soyuna mensup ve Türkçe konuşan bütün topluluklar için kullanılır olmuştur ve güçlü, kuvvetli ve olgun anlamlarına gelir. Şahin, Muhammet (1999), **Türk Tarihi ve Kültürü**, Ankara: Gündüz Yayınları, s. 9; Türk kelimesi cins isim olarak güç, kuvvet anlamlarına gelmektedir ve bu anlamıyla Çin kaynaklarında rastlamak mümkündür. Bu anlamıyla zamanla yaygınlaşarak, Türk soyundan gelen, Türkçe konuşan, Türk kültürüne bağlı bütün toplulukların umumi adı haline gelmiştir. Kafesoğlu, İbrahim (1999), **Türk İslam Sentezi**. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 12.

¹⁴ Ayrıca Ümit Alparslan bu konuda şu yorumu yapmaktadır: "*Türk kelimesi sadece bir ırkın adı değil, özellikle Haçlı Seferleri sonunda, bilhassa 1517'den itibaren Osmanlı döneminde Fas'a kadar bütün Müslümanların İslami kimliklerini tarifte Batı tarafından kullanılan bir kavram olmuştur. Her ne kadar Türklerin içerisinde az da olsa Hristiyan, Yahudi, Şaman ve Budist olsa da Türk isminin yanında İslam'ın vâsfedici olarak kullanılmasına ihtiyaç duyulmamıştır. Sadece, Müslüman olmayanlardan bahsederken mensup olduğu dini grup ismi bir istisna olduğu için kullanılmıştır.*" Ümit Alparslan, "Neden Türk Müslümanlığı", Köprü, Bahar 99, S. 66, s. 50.

¹⁵ Güngör, Harun Günay, Ünver (1998), **Türk Din Tarihi**, Kayseri: Laçın Yayınları, s. 284.

¹⁶ Nasıl ki Mezhepler, bir din değilse ve dinin, dine ters düşmemek kaydıyla yorumlanış biçimi, zenginliğiye, Türk Müslümanlığı da bu şekildedir.

¹⁷ Ocak, Ahmet Yaşar (2003), **Türkler, Türkiye ve İslam**, 6. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 152.

¹⁸ Açıkgöz, "Türk Müslümanlığı'nda İslam ile Bütünleşen Türk Kültür Motifleri", s. 40-41.

¹⁹ Manaslı, "Bilgi Toplumunda Dinin Yükselen Değeri ve Türk Müslümanlığı", s. 53.

²⁰ Türk Ocakları Merkez Heyeti'nden, "İslam Dini ve Türk Müslümanlığı", s. 10; Ocak, **Türkler, Türkiye ve İslam**, s. 152-153.

- ²¹ Hatemi, Hüsrev “Türk Müslümanlığı”, **Türk Edebiyatı**, S. 305, s. 12.
- ²² Ocak, **Türkler, Türkiye ve İslam**, s. 153.
- ²³ Ocak, **Türkler, Türkiye ve İslam**, ss. 153-154.
- ²⁴ Aktay, Yasin “Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı”, **İslâmîyât**, C.5, Sayı:4, Ekim-Aralık 2002, s. 44.
- ²⁵ bk. Ziya Gökalp (1979), **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul s. 164.
- ²⁶ Belirtmekte yarar var ki, günümüzde de, Türk Milliyetçilerinin söylemleri [doğrudan bu terimi kullanmasalar da], Türk Müslümanlığı kavramı ile örtüşmektedir. Bu söylemlere örnek vermek gerekirse: “Hıra Dağı kadar Müslüman, Tanrı Dağı kadar Türk’üz.”; “Milliyetçiliği reddeden bir dincilik anlayışı ile İslamiyete düşman bir milliyetçilik anlayışı, bize yabancıdır.”; “Türklük gurur şuurı İslam ahlak ve fazileti”; “Türklük kanımız, İslam canımız”... bk. Alparslan Türkeş (2002), **9 Işık**, Ankara: Emre Yayınları, Alparslan Türkeş (2002), **Temel Görüşler**, Ankara: Emre Yayınları, S. Ahmet Arvasi (2008), **Türk İslam Ülküsü**, İstanbul: Bilge Oğuz Yayınları.
- ²⁷ bk. Jaschke, Gotthard **Yeni Türkiye’de İslamlık**, Ankara 1972, s. 39-41.
- ²⁸ Çimen, Ali “İslam + demokrasi = Büyük Ortadoğu mu?”, **Zaman**, 23 Ağustos 2004.
- ²⁹ Aktay, “Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı”, s. 41.
- ³⁰ Akdemir, “Yahya Kemal ve Türk Müslümanlığı”, s. 26.
- ³¹ Çelik, Ali (1995), **İslam’ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları**, İstanbul s. 151.
- ³² Bu Konu Hakkında bk. Açıköz, Özkan “Türk Müslümanlığı’nda İslam ile Bütünleşen Türk Kültür Motifleri”, **Türk Dünyası Araştırmaları**, S. 140, s. 27-42.
- ³³ Türk Ocakları Merkez Heyeti’nden, “İslam Dini ve Türk Müslümanlığı”, s. 10.
- ³⁴ Açıköz, “Türk Müslümanlığı’nda İslam İle Bütünleşen Türk Kültür Motifleri”, s. 42.
- ³⁵ Hocaoğlu, “Türk Müslümanlığı Üzerine Bazı Notlar”, s. 16.
- ³⁶ Türk Ocakları Merkez Heyeti’nden, “İslam Dini ve Türk Müslümanlığı”, s. 11.
- ³⁷ Akdemir, Rızâ “Yahya Kemal ve Türk Müslümanlığı”, **Türk Yurdu**, S. 152, s. 26.
- ³⁸ Hatemi, “Türk Müslümanlığı”, s. 12.
- ³⁹ Aydın, Erdoğan (2008), **Nasıl Müslüman Olduk?**, 24. Baskı, İstanbul: Kırmızı Yayınları, s. 358-359; Eski Türk inançlarından kalma inanışlar ve İslamiyet’in Türkler tarafından uygulanması hakkında ayrıca bk. Arpağuş, **Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları**, s. 76-84.
- ⁴⁰ Vergin, Nur “Değişim ve Süreklilik”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 25, Kış 1993 s. 72.
- ⁴¹ Lewis, **Modern Türkiye’nin Doğuşu** s. 20.
- ⁴² Açıköz, “Türk Müslümanlığı’nda İslam İle Bütünleşen Türk Kültür Motifleri”, s. 42.
- ⁴³ Kahraman, “**Türk Müslümanlığı’nın Sosyolojik Boyutları**”, s. 79-80.
- ⁴⁴ Ocak, **Türkler, Türkiye ve İslam**, s. 11.
- ⁴⁵ Kahraman, “**Türk Müslümanlığı’nın Sosyolojik Boyutları**”, s. 80.
- ⁴⁶ Hocaoğlu, Durmuş “Millî Mutabakat Çerçevesinde Sünnilik ve Alevilik”, **Köprü**, (Bahar 98), s. 53.
- ⁴⁷ Siyasilerin oy kaygısıyla yaptıkları bu değerlendirmelere, bazı asker ve aydınlarda, Alevi-Bektaşiliğin gerçek Türk Müslümanlığı olduğunu öne süren yorumlarıyla destek verdiler. Durum böyle olunca, Sünni kesimde beklenen tepkiyi gösterdi ve Türkiye’nin gündemini meşgul eden yapay bir “Türk Müslümanlığı olur mu olmaz mı” tartışması başladı. Ocak, Ahmet Yaşar (2003), **Türkler, Türkiye ve İslam**, 6.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 149.
- ⁴⁸ Ocak, **Türkler, Türkiye ve İslam**, s. 147-148.
- ⁴⁹ Ocak, **Türkler, Türkiye ve İslam**, s. 154-155.
- ⁵⁰ Ocak, **Türkler, Türkiye ve İslam**, s. 148.
- ⁵¹ Ocak, **Türkler, Türkiye ve İslam**, s. 155-156.
- ⁵² Kahraman, “**Türk Müslümanlığı’nın Sosyolojik Boyutları**”, s. 81.
- ⁵³ Kahraman, “**Türk Müslümanlığı’nın Sosyolojik Boyutları**”, s. 7.

DÜŞÜNCE DÜNYASINDA TÜRKİZ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

Düşünce Dünyasında Türkiz dergisi, sosyal bilimler alanında iki ayda bir yayımlanan hakemli bir dergidir. Her yılın son sayısında derginin yıllık dizini yayımlanır.

Makalenin yazarı; adını, soyadını, unvanını, görev yaptığı kurumu tam ve açık olarak belirtmeli; ayrıca iletişim sağlanacak açık adres, telefon numarası ve e-posta adresini vermelidir.

Dergiye gönderilen yazılar, bilgisayarla hazırlanarak PC uyumlu disket (CD veya DVD) üzerinde olmalı veya e-posta adresine gönderilmelidir.

Gönderilen yazılar, daha önce yayımlanmamış olmalıdır. Herhangi bir sempozyum, kongre vb. bilimsel toplantıda sunulmuş bildiriler veya diğer bilimsel yazılar; etkinliğin adı, yeri ve tarihi belirtilmek koşuluyla yayımlanabilir.

Dergimizde yayımlanan yazılarda ileri sürülen görüşler ve sorumluluk yazarlara aittir.

Yayımlanmaları amacıyla dergiye gönderilen yazılar; Yayın Kurulunca yayın ilkeleri açısından incelenir ve değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Ancak, hakemlere yazar adı, yazarlara ise hakem adı bildirilmez. Hakem raporlarından birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması hâlinde yazı, üçüncü bir hakeme gönderilir ve bu sonuca göre Yayın Kurulunca yazıların yayımlanması hususunda karar verilir.

Yayın Kurulu, hakemlerin eleştirisi ve önerilerini dikkate alarak yazılar üzerinde anlatım açısından gerekli düzeltmeleri yapabilir.

Yayımlanması uygun görülmeyen yazılar, bir örneği saklanmak kaydıyla, yazarın isteği üzerine iade edilir.

Yazım Kuralları ve Biçimsel Özellikler

1- Dergiye gönderilen yazılar, Türk Dil Kurumunun *Yazım Kılavuzu*'na (kısaltmalar dâhil) uymak zorundadır. Yabancı sözcükler yerine olabildiğince Türkçe sözcükler kullanılmalıdır.

2- Başlık: İçerikle uyumlu olarak en çok 10-15 sözcükten ibaret, tamamen büyük harfle, koyu (bold) ve 12 punto olmalıdır. Ara başlıklar, bölüm başlıklar ve alt başlıklar sadece ilk harfleri büyük olacak şekilde, 11 punto koyu (bold) yazılmalıdır.

3- Yazar adı ve adresi: Makale yazarı, adını, soyadını ve unvanını yazı başlığının altına (*) işaretini belirterek yazılmalıdır. Bu işaret, dipnotta gösterilecek, makale yazarının kurumu ve unvanı yazılacaktır. Herhangi bir kurumda görev yapmayan yazarlar, konumuna uygun sıfatları kullanmalıdır: araştırmacı, yazar vb.

4- Ana metin: Yazılar, Times New Roman tipi ile 11 punto büyüklüğünde ve bir satır aralığıyla yazılmalıdır.

Alıntılar italik harflerle ve tırnak içinde verilmeli; beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan birer santimetre içeride, blok hâlinde ve tek satır aralığıyla yazılmalıdır.

5- Yazılara bilgisayarla sayfa numarası verilmemelidir (Gerekirse çıktılar üzerinde kalemle verilebilir.)

6- Kaynak gösterme: Metin içinde yapılan göndermeler soyadı, basım yılı, gerektiğinde sayfa numarası parantez içinde belirtilmelidir: (Özbay 2010), (Özbay 2010: 163). Yazarın aynı yıl yayımlanmış birden çok eserine gönderme yapılmışsa (Altın 2010 a Altın 2010 b); birden çok kaynağa gönderme yapılmışsa (Erkin 2008, Canbel 2009) şeklinde belirtilmelidir. Birden çok yazar adı yazılmalı ve “vd.” kısaltması kullanılmalıdır: (Yakıcı vd. 2005)

Dipnotlar yalnızca açıklamalar için kullanılmalı, sayfa altında ve numaralandırılarak gösterilmelidir. Herhangi bir internet adresine yapılan göndermelerde bu adresler kaynaklar arasında verilmeli ve indirme tarihi belirtilmelidir: (<http://www.guntulu.com.tr/22.03.2010>).

7- Kaynakça: Yararlanılan kaynaklar, yazının sonunda “Kaynakça” bölümünde, 10 punto alfabetik olarak verilmelidir. Makalelerde Türkçe kaynaklara öncelikle yer verilmelidir. Örnek olarak:

Tek Yazarlı Makale:

ÖZÖNDER, Cihat (1984), “Kültür Bültenleşmesi ve Alt Kültür Grupları Hakkında Düşünceler”, **Türk Kültür Araştırmaları**, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 132: 136-139.

Tek Yazarlı Kitap:

ÖZBAY, Hüseyin (2010), **Kelimeler Kuşatması**, Ankara: Berikan Yayınları.
FORSYTH, Patrick (2000), **30 Dakikada Rapor Yazma**, çev. E. Sabri Yarmalı, İstanbul: Damla Yayınevi.

İki Yazarlı Kitap:

KIRAN, Ali ve KIRAN, Ezgiler (2001), **Dil Bilimine Giriş**, Ankara: Seçkin Yayınları.

Çok Yazarlı Kitap:

YAKICI, Ali vd. (2008), **Üniversiteler İçin Türk Dili ve Kompozisyon Bilgileri**, Ankara: Gazi Kitabevi.

Yayımlanmamış Tez:

KARA, E. (1996), **Öğretmenlerin Statü Düzeyleri**, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Yazarın Aynı Yıl Yayımlanmış Birden Çok Makale veya Kitabı Varsa:

KORKMAZ, Zeynep (2005 a), **Türk Dili Üzerine Araştırmalar 1**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

KORKMAZ, Zeynep (2005 b), **Türk Dili Üzerine Araştırmalar 2**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

THE PUBLICATION PRINCIPLES OF THE JOURNAL OF OPINIONS WORLD (DÜŞÜNCE DÜNYASI'NDA TÜRKİZ)

The Journal of Opinions World is a peer viewed journal devoted to the social fields published on bi-monthly period. The annual index is given in the last issue of the year

The author(s) are supposed to clearly state their names, titles, institution and give a Corresponding address or an email.

The manuscript must be submitted a PC compliant CD or through email

The papers must be original and not published previously in any other journal. The papers submitted to a conference, congress or symposium can be published provided that the name, the place and the time of the activity are clearly stated.

All the opinions and the ideas published in the journal entirely belong to the authors and do not bind the journal in any way.

The papers submitted to the journal are first checked regarding to the publication rules of the journal by the editorial board and then sent to two referees for the through reviewing process. The manuscripts sent to the referees do not contain the names of the authors. Similarly the names of the referees are not revealed to the authors. In the case of one positive one negative view of the referees the manuscript is sent to a third referee for the final decision.

The editorial board reserves the right to make syntaxual changes on the papers based on the recommendations of the referees.

The rejected papers are returned to the authors upon request. A copy of each paper is achieved by the journal

Writing rules and formatting

1- The papers sent to the journal must be in compliance with Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu (including the abbreviations)

2- Title: The title must be in good compliance with the content, contain maximum 10-15 words, written in bold 12 fond capital letters. The sub titles should be 11 fond bold letter in title case

3- The name and the title of the author should be written under the title with *. This should give in the footnote indicating the institution and the title of the author. The authors which are not working in any institution should use titles which describe them such as researcher , author etc

4- Main text: The main text should be written 11 fonts Times New Roman with single spacing. The quotations should be italic and given within “. The quotations longer than five lines should be given by 1 cm indentation from the both end of the page with single spacing.

5- The papers should not contain page numbers (The authors may indicate the pages with a pencil on the hard copy if necessary)

6- Referencing: The references in the text should be given by the surname of the author and the publication year of the source in parenthesis (Özbay 2010).The related page can be quoted if necessary (Özbay 2010: 163). More than one documents of the same author published in the same year are referenced as (Altın 2010 a, Altın 2010 b); Referencing more than one source should be made as (Erkin 2008, Canbel 2009). The sources with more than one author should be given by the surname of the first author followed by et.al and the publication year : (Yakıcı et.al. 2005)

The footnotes should only be employed for the explanations and numbered according to the order given in the page . The quotations from an internet address should be given in the references by stating the downloading date : (<http://www.guntulu.com.tr/22.03.2010>).

7. References : All the sources used in the study should be given in the "References" section in 10 fonts alphabetical order . The Turkish sources should be given priority . Following are the examples of giving various references

Paper with a single author:

ÖZÖNDER, Cihat (1984), "Kültür Bültenleşmesi ve Alt Kültür Grupları Hakkında Düşünceler". **Türk Kültür Araştırmaları**, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 132: 136-139.

Book with a single author :

ÖZBAY, Hüseyin (2010), **Kelimeler Kuşatması**, Ankara: Berikan Yayınları.
FORSYTH, Patrick (2000), **30 Dakikada Rapor Yazma**, çev. E. Sabri Yarmalı, İstanbul: Damla Yayınevi.

Book with two authors :

KIRAN, Zeynel ve KIRAN, Ezgiler (2001). **Dil Bilimine Giriş**, Ankara: Seçkin Yayınlan.

Book with multiple authors:

YAKICI, Ali vd. (2008), **Üniversiteler İçin Türk Dili ve Kompozisyon Bilgileri**, Ankara: Gazi Kitabevi.

Unpublished thesis:

KARA, E. (1996), **Öğretmenlerin Statü Düzeyleri**, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Multiple papers or the book written by the same author and published in the same year:

KORKMAZ, Zeynep (2005 a), **Türk Dili Üzerine Araştırmalar 1**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

KORKMAZ, Zeynep (2005 b), **Türk Dili Üzerine Araştırmalar 2**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.