

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Uriel HEYD

Türk Hukuk
ve Kültür Tarihi
Üzerine
-Makaleler-

Oryantalist Klasikler; 4

ANKARA OKULU

Uriel Heyd

Uriel Heyd (1913-1968) Almanya'da doğup, genç yaşında Filistin'e göç ederek, İsrail devletinin kurulmasına bilimsel ve diplomatik açıdan hizmet etmiş olan çağdaş Yahudi aydınlarından biridir.

İsrail Müsteşrikler Cemiyeti'nin aktif bir üyesi olan Heyd, Hamizrah Hehadash, Asian and African Studies ve Oriental Notes and Studies adlı dergilerin editörleri arasında yer almıştır.

Uriel Heyd'in İngilizce, İbranice ve Türkçe gibi çeşitli dillerde yazılmış pek çok kitap, makale ve ansiklopedi maddesi bulunmaktadır. Eserleri arasında en önemlileri şunlardır:

1. *Dâhir al-'Umar, the Ruler of Galilee in the 18th Century* (Jerusalem: Rubin Mass, 1942).
2. *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp* (London, Luzac & Harvill Press, 1950).
3. *Language Reform in Modern Turkey* (Jerusalem: The Israel Oriental Society, 1954).
4. *Ottoman Documents on Palestine 1552-1615: A Study of the Firman According to the Mühimme Defteri* (Oxford: The Clarendon Press, 1960).
5. *Studies in Islamic History and Civilization* (editor), (Scripto Hierosolymitana IX), (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, Jerusalem, 1961).
6. *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (ed. V. L. Ménage) (Oxford: The Clarendon Press, 1973).

Ankara Okulu Yayınları: 322

© Ankara Okulu Basım Yay. San. ve Tic. Ltd. Şti.

Oryantalist Klasikleri: 4

Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi

Editör: Mehmet Azimli

Baskı, kapak baskısı, cilt: TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşletmesi

Birinci baskı: Haziran 2002

İkinci baskı: Mart 2014

Üçüncü baskı: Aralık 2019

ISBN 978-605-7596-35-2

Ankara Okulu Yayınları

Şehit Mehmet Baydar Sokak 2/A Maltepe/Ankara

Tel: (0312) 341 06 90 GSM: 0542 382 74 12

web: www.ankaraokulu.com

e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

ankaraokuluyayinlari@gmail.com

Türk Hukuk ve Kültür Tarihi  zerine

-Makaleler-

Uriel Heyd

**Tercüme ve Derleme
Ferhat Koca**

**Ankara Okulu Yayınları
Ankara 2019**

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	7
ÖNSÖZ	9
GİRİŞ	13
URIEL HEYD'İN HAYATI VE TÜRK HUKUK VE KÜLTÜR TARİHİ ÜZERİNE GÖRÜŞLERİ	13
I. Uriel Heyd'in Hayatı ve Eserleri	13
A. Hayatı	13
B. Eserleri	15
II. Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine Görüşleri	22
a. Kanun, Şeriat ve Fetva	22
b. Osmanlı Ceza Hukuku	31
c. Reformlara Karşı Ulemânın Tavrı	39
d. Türk Milliyetçiliği	43
e. Modern Türkiye'de İslâm'ın Serüveni.....	45
1. ESKİ OSMANLI CEZA HUKUKUNDA KANUN VE ŞERİAT	53
2. OSMANLI'DA FETVA MÜESSESESİNİN BAZI TEZAHÜRLERİ (III LEVHA İLE BİRLİKTE)	79
3. III. SELİM VE II. MAHMUD DÖNEMLERİNDE BATILILAŞMA VE OSMANLI ULEMASI	119
a. Ulemanın Tavrı	119
b. Reformlara Ulema Desteğinin Gerekçeleri	137
c. Sonuç.....	162
4. RUMELİ VE ANADOLU'DA SON DÖNEM OSMANLI HAKİMİYETİ	165
a. Yalnızlık.....	165
b. Parçalanma	168
c. Batılılaşıma	176
d. Tanzimat.....	179
e. Mutlakiyet.....	185
5. OSMANLI TARİHİ İÇİN İBRANİCE KAYNAKLAR	191

6. MÜHİMME DEFTERİ: OSMANLI İDARESİNİ	
ARAŞTIRMA KONUSUNDA TEMEL BİR KAYNAK.....	203
7. ON YEDİNCİ YÜZYILDA	
İSTANBUL'DAKİ YAHUDİ TOPLULUKLARI.....	207
a. İstanbul'daki Yahudi Cemaatleri.....	208
b. Temel Üç Yahudi Topluluğu.....	216
c. İstanbul'daki Yahudi Mahalleleri	221
8. MODERN TÜRKİYE'DE İSLÂM	231
a. Reform.....	231
b. Devrim	236
c. Sonuç.....	240
d. Reaksiyon.....	243
9. MODERN TÜRKİYE'DE İSLÂM'IN YENİDEN CANLANIŞI.....	249
10. MODERN TÜRKİYE'NİN KÜLTÜREL PROBLEMLERİ.....	271
a. Bir Milli Kültür Arayışı	274
b. Türk Dilinin Yeniden Canlanması.....	277
c. İslâm'ın Rolü	280
d. Batı Kültürünün Özümsemesi.....	285
11. MODERN TÜRKİYE'DE DİL REFORMU	289
a. Reformun İlk Safhası	290
b. Atatürk'ün "Dil Devrimi"	292
c. Sadeleştirmeye Tepki	294
DİZİN.....	299

EDİTÖRDEN

Ankara Okulu Yayınları “Oryantalist-Klasikleri” projesi üst başlığı kapsamında yayımlanan serinin dördüncü kitabı olarak, Uriel Heyd’in, “Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine -Makaleler-” adıyla tercüme edilen derleme eseri, Osmanlı hukuk tarihi ve Modern Türkiye konusunda birbiriyle mutabık 11 makalede ilginç bilgiler sunuyor.

Kitabın tarihçiler açısından; ceza hukuku, fetva müessesesi, modernleşme çabaları, mühimme defterleri ve Modern Türkiye gibi önemli konularda aktardığı önemli bilgiler, sağlam delillendirmeler içeriyor. Bu anlamda Hukuk tarihçileri açısından da kayda değer bir çalışma olarak karşımızdadır.

Bir anlamda Osmanlı’nın yıkılış ve Türkiye’nin kuruluş serüvenini anlatan Uriel Heyd’in eseriyle sizleri baş başa bırakıyoruz...

Hayırlara vesile olması dileğiyle...

Mehmet Azimli¹
Çorum-2019

ÖNSÖZ

Uriel Heyd (1913-1968) Almanya'da doğup, genç yaşında Filistin'e göç ederek, İsrail devletinin kurulmasına bilimsel ve diplomatik açıdan hizmet etmiş olan çağdaş Yahudi aydınlarından biridir.

Heyd, kısa süren hayatı boyunca, kendisini Osmanlı ve Türk tarihi, Osmanlı hukuk kurumları, Osmanlı ceza hukuku ve tatbikatı, Osmanlı diplomasisi, Osmanlılar dönemi Filistin ve Yahudilerin tarihi, Osmanlı İmparatorluğu ve çağdaş Türkiye'nin Batılılaşma ve modernleşme süreci, Türk dil reformu, modern Türkiye'nin dinî ve kültürel sorunları gibi çok çeşitli konuları öğrenmeye ve bu konular hakkında değerlendirmeler yapmaya adanmıştır.

Elinizdeki bu kitapta, Heyd'in özellikle Türk hukuk ve kültür tarihiyle ilgili çeşitli makale, tebliğ ve konferans metinleri bir araya getirilerek Türk okuyucusunun nazar-ı dikkatine sunulmuştur.

Aslında bize bu kitabı hazırlama fikrini, Batılı aydınların İslâm düşüncesiyle ilgili temel yaklaşımlarının ortaya konulması gerektiği anlayışı ilham etmiştir. Bazı arkadaşlarla İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar Perspektifi çerçevesinde yaptığımız çeşitli tartışmalarda, Batılı oryantalistlerin İslâm ve İslâm düşüncesinin temel sorunları hakkındaki yaklaşımlarının öncelikle tespit edilmesi, daha sonra da tespit edilen bu veriler değerlendirilerek isabetli olanlardan yararlanılması, isabetsiz olanların ise eleştirilmesi gerektiği şeklinde bir sonuca vardık.

Böyle bir çalışmada hangi Batılı aydın ve oryantalistler incelenmelidir? Bunun için, özellikle temel İslâm bilimleri alanında özgün değerlendirme ve eleştirilerde bulunan

ve görüşlerinin son versiyonlarına ulaşabilmek için de hayatta olmayan ilim adamlarının tespit edilmesinin yararlı olacağı sonucuna varıldı. Söz konusu arkadaşlar, bir hazırlık çalışması olarak, bu niteliklere sahip oryantalist ve İslamologların isimlerinin –kronolojik açıdan en sondan başlamak üzere- tespit edilmesi görevini ise bana verdiler. Böyle bir listeyi oluşturabilmek için yaptığım çalışmalar sırasında pek çok Batılı ilim adamının ismini tespit ettim ve onların isim listesini, söz konusu çalışmanın editörlüğünü yapacak olan arkadaşlara teslim ettim.

Bu isimler içerisinde yer alan kişilerden biri de Osmanlı ve Türk hukuk ve kültür tarihi konusunda derin araştırma ve analizlere sahip olan Uriel Heyd idi ve adı geçen ortak çalışmanın editörlüğünü yapan arkadaşlar; Heyd’in hayatı, eserleri ve özellikle de Osmanlı hukuk tarihiyle ilgili görüşlerinin tespiti ve onun önemli bir makalesinin tercüme edilmesini benden istediler.

İşte bu ortak çalışmaya katkı çerçevesinde, Heyd ve eserleri hakkında yaptığım araştırmalar sırasında, onun özellikle Osmanlı hukuk tarihi ve modern Türkiye’nin dinî ve kültürel sorunlarıyla ilgili Türkçeye tercüme edilmiş veya henüz tercüme edilmemiş çeşitli makalelerinin bir araya getirilmesinin, hukuk ve kültür tarihimiz açısından yararlı olacağı kanaatine vardım.

Bunun üzerine yurt içinden ve dışından, Heyd’in çeşitli eser ve makalelerini temin ederek bunlar arasında konu bütünlüğüne sahip olanları bir araya getirdim ve bu seçkiye *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine Makaleler* adını verdim. Dolayısıyla elinizdeki bu eserin ortaya çıkmasına vesile olan arkadaşlara, özellikle Prof. Dr. İlyas Çelebi ve Prof. Dr. Ahmet Yücel beylere teşekkür ederim.

Uriel Heyd’in burada yayımlanan makalelerinde, onun Osmanlı hukuk anlayışı ve tatbikatı ile çağdaş Türkiye’nin

dinî ve kültürel sorunları hakkında, olumlu veya olumsuz karşılayabileceğimiz pek çok görüş ve analizleri bulunmaktadır. Biz bu görüşlerin ne leh ne de aleyhinde herhangi bir değerlendirmede bulunmuyoruz. Çünkü böyle bir yargıda bulunmak, elinizdeki çalışmanın amaçlarını aşan ve hususi bir çalışmayı gerektiren bir iştir. Hatta Heyd'in katılmadığımız her bir görüşünün eleştirisi için belki de ayrı ayrı doktora çapında ciddi çalışmaların yapılması gerekecektir. Bizim şimdilik burada yaptığımız şey, Heyd'in görüşlerini Türk okuyucusuna derli toplu bir şekilde sunmaktır. Bu sayede, onun görüşlerine katılmayanlar, söz konusu değerlendirmelerin yanlışlığını ispatlama imkanına kavuşmuş olacaktır. Heyd'in görüşleri hakkında herhangi bir yargıda bulunmamakla beraber, şu hususa işaret etmeden de geçemeyeceğiz: Osmanlı İmparatorluğu ile modern Türkiye'nin dini, siyasi, sosyal ve kültürel alanlarda yaşadığı çeşitli gerginlikler ve değişim süreçleri konusunda Heyd'in elinizdeki çalışmalarını okuyan her bir Türk, adı geçen konular hakkındaki genel duruşu ister muhalif ister muvâfık, ister lehte ister aleyhte olsun, bu makalelerde kendi düşüncelerinin tarihsel temellerini hatta kısacası bizzat kendisini bulacak ve nerelerde isabet edip nerelerde hata yaptığını anlayacaktır. Bu durum ise, şüphesiz Türk hukuk ve kültür tarihinin hem doğru anlaşılıp yorumlanmasına hem de zenginleşmesine katkıda bulunacaktır.

Elinizdeki eserde, Uriel Heyd'in makalelerine geçmeden önce, onun hayatı, eserleri ve Türk hukuk ve kültür tarihi üzerine düşünceleri hakkında genel bir giriş yazmaya çalıştık. Bu girişten sonra, birinci olarak Heyd'in çeşitli mütercimler tarafından Türkçeye tercüme edilmiş olan makalelerini bir araya getirdik. Söz konusu makalelerin mütercimleri olan sayın Prof. Dr. Selahaddin Eroğlu, Prof. Dr. Fethi Gedikli ve Doç. Dr. Sami Erdem beylere ayrı ayrı şükranlarımı sunarım. Ayrıca, Heyd'in bir makalesini bu

eser için tercüme eden sayın Dr. Kamil Yaşaroğlu ile bir tebliğini yayınlarından nakletmiş olduğumuz Türk Tarih Kurumu'na da teşekkürü bir borç bilirim.

İkinci olarak, Heyd'in Türk hukuk ve kültür tarihiyle ilgili henüz Türkçeye tercüme edilmemiş olan bazı makalelerini de biz tercüme ettik. Bu makalelerin temini konusunda yardımcı olan Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) dökümantasyon şefi sayın M. Birol Ülker Bey'e, Heyd'in yurt içinde bulamadığımız bazı çalışmalarını bize gönderen, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Harvard Üniversitesi'nde doktora yapan genç ve gelecek vaad eden ilim adamlarımızdan sevgili kardeşim Cemil Aydın'a, bu makalelerin tercümesi sırasında bazı istişarelerde bulunduğum Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi'ndeki çeşitli öğretim üyesi arkadaşlarıma ve özellikle de Prof. Dr. Ahmet Cahit Haksever'e, kitapta bulunan bir haritanın çiziminde yardımlarını esirgemeyen Hitit Üniversitesi İngilizce Öğr. Görevlisi sayın Mehmet Aydınkal ve elinizdeki eserin yayımlanması konusunda en küçük bir tereddüt göstermeyen Ankara Okulu Yayınları sahibi sayın Lütfi Sever Bey'e en derin saygı ve şükranlarımı sunarım. Son olarak, diğer çalışmalarımda olduğu gibi, bu çalışmam sırasında da engin yardım ve teşviklerini gördüğüm eşim F. Hatice Hanımefendi'ye teşekkür ederim.

Bu mütevazı çalışmamız Türk hukuk ve kültür tarihinin anlaşılmasına küçük bir katkı yapmış olursa kendimizi bahtiyar sayarız.

Prof. Dr. Ferhat KOCA

2019

GİRİŞ

URIEL HEYD'İN HAYATI VE TÜRK HUKUK VE KÜLTÜR TARİHİ ÜZERİNE GÖRÜŞLERİ*

I. URIEL HEYD'İN HAYATI VE ESERLERİ

A. Hayatı

Uriel Heyd (daha önceden Heydt), 26 Temmuz 1913 tarihinde Almanya'nın Köln şehrinde Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babasının ölümü üzerine, annesinin teşvikleriyle, ailesine ait bir fabrikada çalışmayı planlayan Heyd; Köln, Münih, Heidelberg ve Berlin üniversitelerinde beş yıl hukuk ve ekonomi tahsili yapmıştır.

Daha ilk gençlik çağında Yakın-Doğu araştırmalarına ilgi duymaya başlayan Heyd, ortaöğretim döneminde iken İbraniceyi öğrenmiş ve Filistin'e göç etmeye karar vermiştir. Bu durum, Uriel Heyd'in genç bir Yahudi olarak, kuvvetli bir dinî ve millî duyguya sahip olduğunu göstermektedir. Heyd, ayrıca üniversitedeki öğrencilik yıllarında, Arapça öğrenmeye başlamıştır. Türk ve İran araştırmaları konusunda onu uyaran ve teşvik eden ilk kişi ise, kendisi de bir oryantalist olan amcası Dr. Kurt Levy'dir.

Heyd, 1934 yılında Kudüs'e göçmüş ve orada İbrani Üniversitesi'nin Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nde, Almanya'da iken başladığı şarkiyat tahsiline devam etmiştir. Bu üniversitede kendilerinden ders aldığı kişiler arasında G. Weil, L. A. Mayer ve S. D. Goitein gibi meşhur hocalar bulunmaktadır. Araştırmalarını Kudüs'teki İbrani Üniversitesi, Beyrut'taki Amerikan Üniversitesi ve Marseilles'nin Ticaret Odası arşivlerinde yapmıştır.

* Bu giriş, Ferhat Koca tarafından yazılmıştır.

Heyd, Filistin'in topografyasıyla ilgili çeşitli çalışmalardan sonra, hocaları Prof. Weil ve Mayer'in teşvikleriyle, 1939-1940 öğrenim yılında Türkiye'ye gelmiş ve İstanbul Üniversitesi'nde Türk tarihi ve edebiyatı hakkında araştırmalarda bulunmuştur. İstanbul'daki ikameti sırasında, bir imamın evinde kalarak, ondan Türkçe dersleri almıştır.

Mayıs 1940 tarihinde Filistin'e geri dönerken, Suriye'nin Halep kentinde Alman casusu olduğu iddiasıyla tutuklanan Heyd, suçsuzluğunu ispat ettikten sonra Filistin'e dönmüş ve burada Kudüs Radyosunun Türk haberleri yayınlarıyla ilgili bültenlerinin önce tercümanlığına, daha sonra da editörlüğüne atanmıştır.

Heyd, 1943 yılında Kudüs'de Jewish Agency'nin Ortadoğu siyasi şubesine girmiş, 1946 yılında ise aynı kurumun Londra şubesine atanmıştır. Londra'daki bu görevi sırasında, daha önceden başladığı Ziya Gökalp ile ilgili çalışmasını tamamlamıştır. Londra Üniversitesi'nin The School of Oriental and African Studies (SOAS) bölümünde, Eski ve Orta Farsça, Eski Türkçe ve Urduca dilleri üzerinde araştırmalar yapmış, SOAS'ın teklifi üzerine, burada öğrencilere, "XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu" adıyla bir ders vermiştir. 1948 yılında İsrail Devleti'nin kurulması üzerine diplomatik görev alan Heyd, önce Washington büyükelçiliğinde birinci sekreterlik, daha sonra da Ankara büyükelçiliğinde müsteşarlık yapmıştır.

1951 yılında diplomatik görevini bırakarak, Kudüs İbrani Üniversitesi'nde ders vermeye başlayan Heyd, 1959 yılında İslâm tarihi profesörü olmuştur. 1956-63 yıllarında Kudüs İbrani Üniversitesi'nin Asya ve Afrika Araştırmaları Enstitüsü'nün müdürlüğünü yapan Heyd, ölümünden kısa bir süre önce de aynı üniversitenin Müslüman Halklar ve Ortadoğu Tarihi Bölümü'nün başkanlığına getirilmiştir.

Heyd, hocalığı sırasında üniversitedeki İslâm, Doğu ve Afrika araştırmalarının gelişmesine önemli katkılarda bulunarak, pek çok yerli ve yabancı ilim adamının dikkatlerini bu-
raya çekmiş, yetiştirdiği birçok öğrenci ise dünyanın çeşitli üniversitelerinde öğretim üyesi olmuştur. Ortadoğu, Asya ve Afrika araştırmaları yapan İsrail Müsteşrikler Cemiyeti'nin de aktif bir üyesi olan Heyd, ayrıca *Hamizrah Hehadash*, *Asian and African Studies* ve *Oriental Notes and Studies* adlı dergilerin editörleri arasında yer almıştır.

Heyd, 13 Mayıs 1968 tarihinde, mesleğinde çok verimli bir çağda ve henüz 55 yaşında iken, Kudüs'te kalp krizinden ölmüştür.¹

B. Eserleri

Uriel Heyd'in İngilizce, İbranice ve Türkçe gibi çeşitli dillerde yazılmış pek çok kitap, makale ve ansiklopedi maddesi bulunmaktadır. Şimdi burada, onun bütün eserleri, yayım tarihlerine göre, sırayla verilecektir.

Bu liste, *Asian and African Studies* dergisinin, cilt V (Jerusalem 1969), s. 203-7 arasında bulunan "The works of Professor Uriel Heyd" adlı makale ile Aharon Layish'in "Uriel Heyd's Contribution to the study of the legal, religious, cultural, and political history of the Ottoman Empire and Modern Turkey"² adlı makalesinde verilen eserlerden meydana getirilmiştir.

- 1 Uriel Heyd'in hayatı ve eserleri hk.bk. Halil İncalcık, "Prof. Dr. Uriel Heyd", *TTK Belleten*, XXXIII/129 (Ankara 1969), s. 115-16; "The works of Professor Uriel Heyd", *Asian and African Studies*, V (Jerusalem 1969), s. 203-7; Aharon Layish, "Uriel Heyd's Contribution to the study of the legal, religious, cultural, and political history of the Ottoman Empire and Modern Turkey", *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, IX/1 (Oxford 1982), s. 35-54; N. Itzkowitz, "Heyd, Uriel", *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1972-78, VIII, 448; Jacob M. Landau, "Heyd, Uriel", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998, XVII, 285-86.
- 2 Aharon Layish, "Uriel Heyd's Contribution to the study of the legal, religious, cultural, and political history of the Ottoman Empire and Modern Turkey", s. 35-54.

1. Kitapları

1. *Dâhir al-'Umar, the Ruler of Galilee in the 18th Century* (Jerusalem: Rubin Mass, 1942), (İbranice). Uriel Heyd'in ilk eseri olan bu kitapta, XVIII. Asırda Sayda'daki Osmanlı yönetimine isyan ederek, Kuzey Filistin'in Celile bölgesinde özerk bir yönetim kuran, bedevî emîri Zâhir el-Ömer ve onun mücadelesi anlatılmaktadır.

2. *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp* (London, Luzac & Harvill Press, 1950) (İngilizce). Heyd, doktora tezini temel alarak hazırladığı bu eserde, modern Türk milliyetçiliğinin merkezî şahsiyetlerinden ve teorisyenlerinden biri olan Ziya Gökalp ve onun İslâm ve laiklik konularındaki görüşlerini incelemektedir. Heyd'in bu kitabı, Kadir Günay tarafından *Türk Ulusçuluğunun Temelleri* (İstanbul 1979) ve Cemil Meriç tarafından da *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri* (İstanbul 1980) adıyla iki ayrı tercüme-yeye konu olmuştur.

3. Mahmud Makal, Ha-Kêfâr şellanù (*Bizim Köy = Our Village*), Türkçeden İbraniceye tercüme (Tel Aviv; Hakibutz Hameuchad Publishing House, 1951). (İbranice). Bu eser ile Heyd, Türkiye'deki köy ve kırsal hayatını, İsrail ve dünyanın diğer bölgelerinde İbranice okuyan insanlara tanıtmayı amaçlamıştır.

4. *The Modern Middle East as a Subject of Research and Academic Teaching*, (An Inaugural Lecture Delivered at the Hebrew University), (Jerusalem, 1953), 18 s. (İbranice). Modern Ortadoğu konusunda araştırma yapmanın şartları ve zorluklarının anlatıldığı bir açılış dersinin metnidir.

5. *Language Reform in Modern Turkey*, (Oriental Notes and Studies, 5), (Jerusalem: The Israel Oriental Society, 1954, 116 s.) (İngilizce). Türk dil reformu tarihi ve bu konudaki tartışmaları içeren bir eserdir.

6. *Ottoman Documents on Palestine 1552-1615: A Study of the Firman According to the Mühimme Defteri* (Oxford: The Clarendon Press, 1960) (İngilizce). Heyd, 1552-1615 tarihleri arasında Filistin’le ilgili Osmanlı belgelerini değerlendirdiği bu eserini, Türkiye’de Başbakanlık Arşivi ve diğer bazı kütüphane ve araştırma kurumlarında bulunan belgelere dayanarak hazırlamıştır. Kitapta Filistin’in tarihi ile dönemin sosyal, ekonomik, dinî, kültürel, askerî şartları ve Osmanlı diplomasisi, *Mühimme Defterleri*’ndeki belgeler ışığında incelenmiştir.

7. *Studies in Islamic History and Civilization* (editor), (Scripto Hierosolymitana IX), (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, Jerusalem, 1961) (İngilizce). İslâm tarihi ve medeniyeti hakkında dokuz ayrı yazarın makalelerinden meydana gelen bir derlemedir. Bu eser içerisinde, Heyd’in en önemli makalelerinden biri olan, “The Ottoman ‘Ulemâ and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II” adlı makalesi bulunmaktadır (s. 63-96). Bu makale Sami Erdem tarafından, “III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Ulemâsı I-IV” adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir (bk. *Dergah*, VII/80, İstanbul 1996, s. 18-20; VII/81, 15-16; VII/82, 17-19; VII/83, İstanbul 1997, s. 17-19).

8. *Revival of Islam in Modern Turkey*, 28 Mart 1968 tarihinde the Eliahu Elath Chair of History of the Muslim Peoples (Turkish and Persian Studies) adlı kürsünün açılışında verilen bir konferans metnidir (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1968), 27 s. (İngilizce). Bu konferans metninin tercümesi elinizdeki eserde bulunmaktadır. Heyd bu konferansında, kendi gözlemlerine dayanarak, Türkiye’de Menderes Hükümetiyle başlayan dinî uyanışı ve bu uyanışın geleceğini değerlendirmiştir.

9. *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (ed. V. L. Ménage) (Oxford: The Clarendon Press, 1973) (İngilizce). Heyd bu eserinde, Osmanlı devletinin özellikle Fâtih Sultan Mehmed,

II. Bayezid, Kanuni Sultan Süleyman dönemlerinde ve XVII. yüzyılın ikinci çeyreğinde tatbik edilen ceza kanunlarını incelemiş, ayrıca genel olarak Osmanlı hukuk sistemi, mahkemeler, davalar ve kanunnâmeler hakkında da genel bilgiler vermiştir. Bu kitap, müellifin ölümünden sonra, V. L. Ménage tarafından yayımlanmıştır.

2. Makaleleri

1. "Islam in Modern Turkey", *Journal of the Royal Central Asian Society*, 34 (July-October 1947), s. 299-308 (İngilizce). Bu makale tarafımızdan tercüme edilmiş olup, tercüme metni elinizdeki kitapta bulunmaktadır.

2. "Ziya Gökalp, the Ideologist of Turkish Nationalism", *Hamizrah Hehadash* (Jerusalem), 2 (1950/51), No. 2, s. 108-17 (İbranice).

3. "The Jews of Palestine at the End of the Seventeenth Century, according to Turkish Registers of the Poll-Tax", *Yerushalayim*, 4 (1951/52), s. 173-84 (İbranice).

4. "The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century", *Oriens* (Leiden), 6 (1953), No. 2, s. 299-314 (İngilizce). Bu makalenin tercümesi elinizdeki kitapta bulunmaktadır.

5. "Language Reform in Modern Turkey", *Middle Eastern Affairs*, 4, (1953), No. 12, s. 402-9 (İngilizce). Bu makalenin tercümesi elinizdeki kitapta bulunmaktadır.

6. "Turkish Documents on the Jews of Safed in the Seventeenth Century", *Yerushalayim*, 1954/55, s. 128-35 (İbranice).

7. "Observations on the Religious-Cultural Situation in Iran", *Hamizrah Hehadash* (Jerusalem), 6 (1954/55), No. 1, s. 7-15 (İbranice).

8. "Common Problems of the Revival of the Turkish and Hebrew Languages" *Leshonenu La'am*, 6 (1955), No. 6, s. 9-15; No. 8-9, s. 14-19 (İbranice).

9. "A Turkish Description of the Coast of Palestine in the Early Sixteenth Century", *Israel Exploration Journal* (Jerusalem), 6 (1956), No. 4, s. 201-16, Plates 29-30 (İngilizce).

10. "A Turkish Document on Shabetay Tzvi", *Tarbitz*, 25 (1956), No.3, s. 337-9 (İbranice).

11. "The Mühimme Defteri (Register of Decrees): a Major Source for the Study of Ottoman Administration", *Aktendes 24 Internationalen Orientalisten-Kongresses, München, 1957* (Wiesbaden, 1959), s. 389-91 (İngilizce). Bu tebliğin tercümesi elinizdeki kitapta bulunmaktadır.

12. "Cultural Problems in Contemporary Turkey", *Hemizrah Hehadash* (Jerusalem), c. 10 (1960), No. 1-2, s. 7-15 (İbranice).

13. "Cultural Problems of Modern Turkey", *New Outlook* (Tel-Aviv), 3 (1960), No. 8, s. 13-23 (İngilizce).

14. "Ritual Murder Accusations in Fifteenth-and Sixteenth-century Turkey", *Sefunoth*, 5 (1960/61), s. 137-49 (İbranice).

15. "Oriental Studies at the Hebrew University", *Hamizrah Hehadash* (Jerusalem), 11 (1961), No. 1-2, s. 1-6 (İbranice).

16. "The Gulf of Aqaba Crisis in the Year 1906", *Elath* (Israel Exploration Society, Jerusalem), 1962/63, s. 194-206 (İbranice).

17. "An Unknown Turkish Treatise by a Jewish Physician under Süleyman the Magnificent", *Eretz-Israel*, Israel Exploration Society (Jerusalem), 7 (1963) (L. A. Mayer Memorial Volume), s. 48-53 (İngilizce).

18. "Moses Hamon, Chief Jewish Physician to Sultan Suleyman the Magnificent", *Oriens* (Leiden), 16 (1963), s. 152-70 (İngilizce).

19. "Turkish Documents on the Rebuilding of Tiberias in the Sixteenth Century", *Sefunoth*, 10 (1965/66), s. 195-210 (İbranice).

20. "Kânûn and Shari'a in Old Ottoman Criminal Justice", *Proceedings of the Israel Academy of Science and Humanities* (Jerusalem), 3 (1967), No. 1, s. 1-18 (İngilizce). Adı geçen makalenin İbranicesi için bk. *Aynı eser*, 3 (1968), No. 2, s. 14-26. Bu makale, Selâhaddin Eroğlu tarafından "Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat" adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir (bk. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII, 633-52).

21. "Osmanlı tarihi için İbranice kaynaklar" (Hebrew Sources for Ottoman History), *VI Türk Tarih Kongresi*, (Türk Tarih Kurumu Yayınlarından IX seri, no. 6) (Ankara, 1967), s. 295-303 (Türkçe). Heyd'in Türkçe olarak sunduğu bu tebliğin metni elinizdeki kitapta bulunmaktadır.

22. "Jerusalem under the Mamluks and the Turks", *Jerusalem Through the Ages* (Twenty-Fifth Annual Meeting of the Israel Exploration Society) (Jerusalem, 1968), s. 193-202 (İbranice).

23. "Historical Consciousness of the Turks - A Modern Muslim People's Search for its Identity", *Awareness of the Past in the Consciousness of the Nations and of the Jewish People* (Lectures Delivered at the Thirteenth Convention of the Historical Society of Israel, December 1967), (Jerusalem, 1969), s. 110-23 (İbranice).

24. "Some Aspects of the Ottoman fetva", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 32/1 (1969), s. 35-56. Bu makale, Fethi Gedikli tarafından, "Osmanlı'da Fetva Müessesesinin Bazı Tezâhürleri" adıyla Türkçeye çevrilmiştir (*Hukuk Araştırmaları*, IX/1-3, İstanbul 1995, s. 287-317).

25. "The Later Ottoman Empire in Rumelia and Anatolia", *The Cambridge History of İslam* (ed. P. M. Holt), Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 354-73 (İngilizce).

26. "The Ottoman Fetva", *Proceedings of the Twenty-Seventh International Congress of Orientalists, Ann Arbor, Michigan, 1967* (Wiesbaden, 1971), s. 217-18 (İngilizce).

3. Ansiklopedi Maddeleri

a. *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*

1. Bâb-i Humâyûn (I, 836-7).
2. "Buyuruldu" (I, 1357).
3. "Djza", II. -Ottoman Penal Law (II, 318-19).
4. "Djurm" (II, 604).
5. "Farman", II.- Ottoman Empire (II, 804-5).
6. "Hamon" (III, 147).
7. "İlmiyye" (E. Kuran ile birlikte), (III, 1152-4).

b. *The Hebrew Encyclopaedia:*

1. "Ankara" (IV, 662).
2. Bayazîd I, II (VII, 511-13).
3. Bâqî (VII, 515).
4. "Bayar, Celal" (VIII, 512).
5. "Gazi" (X, 188).
6. Jâmî (X, 201).
7. Dâhir al-Umar (XI, 765).

4. Armağanlar

1. *In Memoriam Uriel Heyd* (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1969), s. 5-12. A. Eban, G. Baer, D. Farhi ve R. Z. Verblowsky'nin Uriel Heyd hakkında yaptıkları konuşmaları ve verdikleri demeçleri ihtiva etmektedir.

2. G. Baer (ed.), *The Ulama' in Modern History. Studies in Memory of Professor Uriel Heyd in Asian and African Studies* (Jerusalem), 7 (Özel sayı) (1971), s. 1-12.

II. TÜRK HUKUK VE KÜLTÜR TARİHİ ÜZERİNE GÖRÜŞLERİ

Uriel Heyd, yukarıda verilen eserlerinin isimlerinden de anlaşılacağı üzere, pek çok konuyla ilgilenmiştir. Bunlar arasında Osmanlı ve Türk tarihi, Osmanlı hukuk kurumları, kanun ve şeriat, Osmanlı ceza hukuku ve tatbikatı, Osmanlı diplomasisi, Osmanlılar dönemi Filistin ve Yahudilerin tarihi, İslâm dünyasının ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu ve modern Türkiye'nin Batılılaşma ve modernizasyon süreci ve ulemânın bu sürece ilişkin tavır ve yaklaşımları, Türk dil reformu ve bu reforma karşı gösterilen tepkiler... gibi, haklarında değerlendirme yapabilmek için ayrıntılı, geniş ve uzun çalışmaları gerektiren birçok konular bulunmaktadır.

Biz bu konulardan özellikle, Heyd'in Osmanlılarda kanun, şeriat ve fetva kavramları, ceza hukuku sistem ve tatbikatı, Osmanlı ulemâsının modernleşme hareketlerine karşı tavrı, fikirleriyle Osmanlıların son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk dönemine önemli etkilerde bulunmuş olan Ziya Gökalp'in düşünce dünyası ve modern Türkiye'de İslâm'ın serüveniyle ilgili görüşlerini özetlemeye çalışacağız.

a. Kanun, Şeriat ve Fetva

Heyd'in Osmanlı hukuk sistemi hakkındaki araştırmalarında ulaştığı fikirlerin genel çerçevesi, onun "Kânûn and Shari'a in Old Ottoman Criminal Justice" adlı makalesinde çizilmektedir.

Her ne kadar Heyd'in en önemli eseri, hayatının son on yılını verdiği ve basılması ancak ölümünden sonra gerçekleşen *Studies in Old Ottoman Criminal Law* adlı kitabı ise de Heyd'in bu eserindeki anafikirleri ile temel bazı tespitleri, bu kitaptan önce yayımladığı "Kânûn and Shari'a in Old Ottoman Criminal Justice" adlı makalesinde yer almıştır.³ Bu sebeple, söz ko-

3 "Kânûn and Shari'a in Old Ottoman Criminal Justice" adlı makale içerisinde incelenen konular, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* adlı ese-

nusu makale, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* adlı eserin bir özeti ya da ilk müsveddesi olarak değerlendirilebilir.

Uriel Heyd, “Kânûn and Shari’a in Old Ottoman Criminal Justice” adlı makalesinde, Şer’î Ceza Hukukunun, İslâm ülkelerinde çok fazla tatbikî öneme sahip olmadığını ileri sürerek bunun sebeplerini; şeriatın maddî hukukunun oldukça yetersiz bulunması, belirlenmiş cezaların sınırlı birtakım suçlar için vâzedilmiş olması ve pek çok suçtan bahsedilmemiş olması şeklinde sayar. Ayrıca o, şer’î hukukta delil ve ispat kurallarının da son derece sınırlı olduğunu, bu sebeple de birçok suçun yeterince cezalandırılmadığını ileri sürer.

Heyd, genel olarak İslâm tarihinde, kadıların önleyemediği, bazı resmî görevlilerin işledikleri zulmü kontrol etmek, adaletten kaçanların eylemlerini düzeltmek ve haksızlık yapanlara engel olmak için Halifeler tarafından Mezâlim Mahkemelerinin kurulduğunu, bu mahkemelerin hükümdar, vezir, vali veya saray erkanından bir kişinin başkanlığında işleyen laik müesseseler olduğunu ve onların, dinî hukuka göre hüküm verilen normal hukuk mahkemelerinden farklı olduklarını ifade eder.⁴

Bu fevkalâde yargı organlarının, şeriatın katı ceza hukuku ve cezâî dava usûlü kaidelerinden uzakta olup, genelde örfî hukuk, kamu yararı (maslahatü’l-âmmе) ve özellikle idarî ve siyasî maslahatın gereğine göre hüküm verdiklerine ileri süren Heyd, XIX. yüzyılda başlayan Batılılaşma hareketinden önce, Anadolu dışında bulunan Kuzey Afrika, Güney Arabis-

rin fihristinin kısa bir açıklaması niteliğindedir. Ayrıca, *Studies* neşredilirken, editör V. L. Ménage, adı geçen eserin giriş bölümüne, “Kânûn and Shari’a”nın çeşitli kısımlarını aynen almıştır. (bk. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 1-3) Aynı şekilde, *Studies*’in sonuç kısmındaki, Osmanlı ceza hukukuna dair Batılı gözlemcilerin olumlu değerlendirmeleri ile Uriel Heyd’in bu hukuk sisteminin negatif yönlerine işaret eden satırlarının karşılaştırılması için bk. Uriel Heyd, “Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat” (trc. Selâhaddin Eroğlu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI, s. 650; a.mlf., *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 313.

4 Uriel Heyd, “Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat”, s. 633.

tan, Endonezya ve İslam dünyasının herhangi bir yerinde, Osmanlı kanunları gibi kanunnâmeler şeklinde resmen yürürlüğe konan, şer'î hukuk yanında örfî bir hukuk bulunmadığına işaret eder.⁵

Osmanlı Ceza Hukuku'nun kaynağı meselesinin henüz bütününüyle aydınlığa kavuşturulamadığını iddia eden Heyd, Bizans hukuku ile XIV. yüzyıl ortalarında Sırp Kralı Stephan Dusan'ın Kânunnâmesinin bazı Osmanlı mâlî ve feodal kanunlarına aksettirilmiş olabileceğini, ancak, çeşitli sebeplerle, para cezaları dışında, bu iktibasların Osmanlı ceza hukukuna hatırı sayılır ölçüde tesir etmediğini belirtir. Buna karşılık Heyd, Osmanlı ceza kanunu kaynaklarının, önceki Türk geleneklerine kadar gitmesini, yazılı lâik hukukun genel kavramlarının ise, Moğol İmparatorluğu hukuku ile onu takip eden Güney İran, Irak ve Doğu Anadolu'daki ülkelerin hukukuna uzanmasını daha çok ihtimal dahilinde görür.⁶

Osmanlı Hükümetinin, ehl-i örf adı verilen icra organlarının, tabîî hukuk ve hakkâniyetine hiçbir zaman fazla güvenmiş görünmediklerine işaret eden Heyd, bu sebeple de kadıların mahkemelerinde laik hukuk kurallarını tatbik etmelerinin istendiğini ileri sürer.⁷

Osmanlı sultanlarının, çok kere, özellikle hakkında geçmiş devir fukahâsının ihtilaf ettiği konularda, kadıların hangi dinî hukuku tatbik etmeleri gerektiğine karar verecek kadar, yasama alanına müdahalede ileri gittiklerini belirten Uriel Heyd, bu açıdan, Ebüssuûd Efendi gibi en kudretli bir şeyhülislamın bile, kendi hukukî görüşlerinin mahkemelerde tatbik edilmesini istediğinde, bunları sultana takdim ederek, ondan kadılarına ve ilgili devlet erkanına uygun emirler çıkarmasını talep etmek zorunda kaldığını söyler ve bu durumu da şeyhülislamların otoritesinin, bazen zannedildiğinden

5 Uriel Heyd, agm., s. 634.

6 Uriel Heyd, agm., s. 639.

7 Uriel Heyd, agm., s. 640.

daha da sınırlı olduğu, hatta genel kanaatin aksine, kanunların yürürlüğe girmesi için şeyhülislamın tasvibine ihtiyaç duyulmadığı, esasen kanunların tek hukukî dayanağının da saray fermanlarında ifade edilen sultanın iradesi olduğu konularındaki görüşlerine delil olarak gösterir ve sonuç olarak Osmanlılar'da kanun ya da kânunnâmelerin önceden tasvipleri alınmak üzere şeyhülislama takdim edildikleri hususunda herhangi bir delil bulunmadığını ileri sürer.⁸ Şu kadar var ki, bazı kanunların çıkarılışını müteakip ve hatta birçok durumlarda, uzun bir müddet sonra, şeyhülislam veya diğer bir müftî bunların meşruiyetini bir fetva ile teyid ediyordu.⁹

Bu arada, kanun ile şeriat arasındaki farklılıklara işaret eden Heyd, Müslümanlara göre şeriatın, hem bu dünyada hem de öbür dünyada kemâl ve saadete eriştireceğini; kanunun ise daha sınırlı bir amaca sahip olduğunu, bunun neticesi olarak da şeriattan daha aşağı bir mevki işgal ettiğini söyler. Kanun, insandan kaynaklanan bir hukuktur ve böyle hukuklar sadece, devletin düzenini ve onun maslahatını teminat altına almak, zulmü ve çekişmeyi ondan uzaklaştırmak gayesine matuftur. Nazarî olarak kanun, dinî hukuku feshetmek veya onun yerine geçmek için değil, yalnız onu tevsî etmek ve onun bir tamamlayıcısı olarak farz edilmiştir. Kanun, şekil ve karakter bakımından da dinî hukuktan farklıdır. Şeriat, Arapça fıkıh kitaplarında ifade edilmiş olup, herhangi bir mesele hakkında, hukukun ne emrettiğini kolayca anlamasına imkan vermez. Buna karşı kanun, Türkçe yazılmış, basit, açık ve şüpheyeye yer bırakmayacak şekilde ifade edilmiştir. Fıkıh kitapları, hukuku ilk planda Kur'an ve ilk İslâm toplumunun sünnetlerinden çıkaran ve kendi devirlerindeki hükümetle çok az veya hiç irtibatı olmayan büyük fakihlerin görüşlerini içerirken; kanunun hükümleri, Osmanlı İmparatorluğu dahilindeki günlük hayatın problemleriyle ilgilenen saray fermanlarından kaynakla-

8 Uriel Heyd, agm., s. 641.

9 Uriel Heyd, agm., s. 642.

nır. Şeriat, dinî ve ahlakî idealleri vurgulayıp ferдин maslahatını düşündüğü durumlarda; kanun, tesiri tercih eder ve devletin maslahatını dikkate alır. Şeriat, ilahî vahye dayandığından değişmez kabul edilmekte; kanun ise, gerektiğinde değişebilen, değişmesi gereken muvakkat kanunlardan ibarettir. İkisinde ortak olan nokta ise maddî hukuk ile dava usûlü, medenî hukuk ile de ceza hukuku arasını ayırmadaki eksiklikleridir. Heyd'e göre, bu eksikliğin sonucu olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nda ayrı ceza mahkemeleri oluşmamıştır.¹⁰

Uriel Heyd'e göre, Osmanlılarda kanun ve şeriat ilişkisi konusunda en çok hata yapılan nokta, kanunun ilk bakışta, şeriata nazaran daha müşfik ve daha yumuşak görülmesidir. Halbuki bu, büyük bir yanılgıdır. Osmanlı ceza kanunnâmelelerinin, İslâm hukukunda emredilen recm ve el kesme gibi bazı hudud cezalarının tatbikini sınırlandırma temayülü içerisinde bulunmasının, bu yanılgıya sebep olduğuna işaret eden Heyd, gerçekte ise Osmanlı kanun ve kanunnâmelerinin sanıkları cezaya çarptırmaya daha meyyâl olduğunu, bu kanunlarda, hadler dışındaki pek çok suç için ve değişik durumlarda, şeriatta belirlenmiş cezalardan daha şiddetli cezalar verildiğini söyler. Ona göre, Osmanlı kanunlarının suç ve cezaya karşı takındığı aslî tavır, dinî hukukun tavrından çok farklıdır. Suçların dar bir çerçevede tanımlanması, kısa süreli zama-naşimleri, kesin ispat halleri, suçlunun ikrah altında hareket etmiş olabileceği ve aktif pişmanlığının dikkate alınması, şahitlikten rücu' hakkının kabulü ve benzeri birçok durumlarda, şeriat, zor karar verme temayülü içerisinde. Halbuki kanun, tam bunun aksi bir tutum sergiler. Maznun hakkında hükme varıp, onu cezalandırmak için her şeyi yapar. Hatta, önceki devirlerdeki mezâlim ve şurta mahkemelerinde olduğu gibi kanun, şeriatın kabul etmediği veya yetersiz gördüğü delilleri bile kabul eder.¹¹

10 Uriel Heyd, agm., s. 642-43.

11 Uriel Heyd, agm., s. 644.

Para cezaları, fukahâ tarafından zâlimâne bid'atler olarak görülmesine rağmen, kanunda en yaygın ceza şekillerinden biri haline geldiğini söyleyen Uriel Heyd, Osmanlı kanunnâmelerinde ağır suçlar dışındaki suçların hemen tümü için para cezalarının standart ceza haline getirilişinin ana sebeplerinden birinin mâlî (iktisâdî) olduğunu ileri sürer. Çünkü Osmanlı idarecileri, bulundukları bölge sâkinlerinin ödedikleri vergilerden elde edilen gelirlerden külliyetli miktarda maaş verme arzusunda bulunuyorlardı. Para cezaları ise birçok açıdan vergilere benzemekte ve onlar gibi, muayyen yıllık ödeme suretiyle iltizam sistemi altında kiraya verilmekteydi.¹²

Osmanlılar'da para cezası gibi pek çok kanun hükmünde, dinî hukuktan açıkça sapma bulunduğunu ve buna rağmen, Osmanlı ulemâsının onları genel olarak kabul ettiğini belirten Heyd, müftüler ve onların reisi olan şeyhülislamın dahi, kanunun tatbik edilmesinde, hükümetle teşrîk-i mesâi yapmayı istediğine dikkat çeker. Hatta birçok durumda, şeriat dışı cezalara hukukî bir statü kazandırılması için kendilerine soru sorulduğunda, onların laik yetkililerin arzularına muvâfakat ettiklerini söyler. Heyd, ulemânın bu tutumunun ancak, imanın müdâffileri ve kâfirlere karşı savaşılan muzaffer muhâripler olan Sultanların güç ve prestiji ile açıklanabileceğini ifade eder.¹³

Uriel Heyd, Osmanlı ceza sisteminin bel kemiği olan para cezalarının, XVII. yüzyılın ikinci yarısında kaldırıldığını söyler. Özellikle Sultan II. Mustafa, Sadrazamına, bundan böyle sadece Allah ve Resûlü tarafından emredilen cezaların verileceğini, bütün emirlerin sadece şer'î hukuka dayalı olacağını ve "kanun" tabirinin artık "şeriat" ile yanyana zikredilmeyeceğini bildirmiştir. Her ne kadar bu yasak tam olarak tatbik edilmemişse de XVII. yüzyıldan itibaren fermanlar ve diğer kararlarda "kanun"a atıflar azalmış ve XVIII. yüzyıla kadar

12 Uriel Heyd, agm., s. 643.

13 Uriel Heyd, agm., s. 646.

“kanun”un ceza hükümleri tamamen unutulmuş gözükmektedir. Kanunun bu düşüşünün birçok sebebinin bulunduğu belirden Heyd, bu sebeplerin en önemlisi olarak ise, Osmanlıların duraklama ve gerileme devirlerinde siyasî güç ve nüfuzu artan kadı ve müftülerin, artık İslâm hukukuna aykırı düşen laik kanunlara karşı gizli muhalefetlerini açıkça ifade etme cesaretini göstermelerini belirtir.¹⁴

Heyd, Osmanlılarda ancak 1839 Gülhâne Hatt-ı Şerîfi'nin çıkarılmasıyla Sultanların her vatandaşın hayatını, mülkiyetini ve şerefini resmen tanıdıklarını, 1851 ve özellikle 1958 tarihli ceza kanunnâmelerinin ise, büyük ölçüde Batılı ceza hukuku kavramlarını yansıttığını söyler. Ne var ki, bütün bu kanunnâmeler, hatta Tanzimat devrinin bütün modern yasa-ma faaliyetleri bile, esas olarak, uzun zamandır süregelen laik Devlet Kanunu çıkarma geleneğinin bir devamıdır ve “kanun” adı verilen bu hukuk sistemi, Osmanlı sultanlarının büyük başarılarından birini teşkil eder.¹⁵

Uriel Heyd, “Some Aspects of the Ottoman fetva” adlı makalesinde ise, Osmanlılarda fetva kavramı ve kurumuyla ilgili çeşitli konuları incelemektedir. Bu konular arasında; fetvaların kaynakları olan fetva mecmuaları, fetvanın formu, fetvaların şeyhülislamlıkta hazırlanış süreci ve fetva bürokrasisi, fetvaların içerikleri ve hukukî değerleri yer almaktadır. Ayrıca Heyd, bu konuları incelerken XV. yüzyıl ve daha sonraki asırlarda verilen bazı fetvaların fotokopilerini de verir.

Heyd, genel ilke olarak fetvanın tuhaf ve muğlak konularda değil de sadece gerçekten yaşanan ve meydana gelen meseleler hakkında verilmesi gerektiğini, bununla birlikte, Osmanlı şeyhülislamlarının nazârî konular hakkında da bazen tereddütlü olmalarına rağmen fetva verdiklerini söyler. Bu görüşüne delil olarak da Hızır'ın bedensel olarak hayatta olup olmadığı veya

14 Uriel Heyd, agm., s. 648-49.

15 Uriel Heyd, agm., s. 651-52.

insan için az ya da çok malın/mülkün daha hayırlı olup olmayacağı konularında verilen bazı fetvaları örnek göstermiştir.¹⁶ Ayrıca, çok sayıdaki Osmanlı fetvasının, cevapları açık ve herhangi bir şüpheden uzak basit hukukî sorunlara temas ettiğini belirten Heyd, bu durumun şaşırtıcı olmadığını, zira İslâm'da fetvanın sadece karmaşık davalarda hukuku açıklama ve uygulama aracı olarak hizmet etmediğini, aynı zamanda kendi kendilerine bir hukuk kitabına bakacak konumda olmayan halk için de kullanıldığını anlatır. Muhtemelen bu sebeple, İstanbul'da birçok kimse, ihtilaflarını mahkeme dışında bir müftünün fetvasına göre halletmeyi tercih etmiştir.¹⁷

Osmanlılar'da dinî inançlar ve uygulamalar ile özel hukukun çeşitli meseleleri hakkındaki sorular yanında, kamu hukukuna ait birçok meselenin de müftülere arz edildiğini söyleyen Heyd, bu tür konulara örnek olarak savaş ve barış, idarî tedbirler ve ıslahatlar, vergi, ceza hukukunun çeşitli hüküm ve uygulamaları, sultanın tahttan indirilmesi gibi hususları sayar.¹⁸ Devlet işleri hakkındaki fetvaların genellikle sultan, vezir veya başka bir yüksek seviyeli hükümet görevlisi tarafından istendiğine işaret eden Heyd, söz konusu fetvaların sayısının merkezî hükümetin eylemlerinin hukukîleşmesi ihtiyacını gitgide daha çok hissettiği XVII. ve özellikle XVIII. yüzyılda arttığını ileri sürmüştür. Fetvaların sayısındaki bu artışa paralel olarak, söz konusu dönemde ulemânın başı olan şeyhülislamın Osmanlı devlet bürokrasisindeki önem ve etkisi de artmıştır.¹⁹

Osmanlı şeyhülislam ve müftülerinin sadece şer'î hukuka dayanan fetvalar vermekle kalmayıp, birçok Osmanlı fetva mecmualarının sonunda ayrı bir bölümün seküler devlet hukuku olan kânun veya padişah fermanlarınca düzenlenen zirâî ve feodal konuların bulunduğunu, bu tür konular içerisinde

16 Uriel Heyd, "Osmanlı'da Fetva Müessesesinin Bazı Tezâhürleri" (trc. Fethi Gedikli), *Hukuk Araştırmaları*, IX/1-3 (İstanbul 1995), s. 310.

17 Heyd, agm., s. 311.

18 Heyd, agm., s. 311.

19 Heyd, agm., s. 311-12.

vergi, belirli cezâî işler ve muhâkeme usûlüyle ilgili sorunlar olduğunu anlatan Heyd, bu tür sayısız davada, şeyhülislamın önce, sorulan konu hakkındaki kânunî düzenlemenin ne olduğunu “kanun müftüsü” adı verilen ve kanunlardan sorumlu olan “Nişancı”dan sorduğunu ve kanuna göre hüküm verdiğini ileri sürmüştür. Hatta, şeyhülislam kendisine sorulan fetva konusunda bizzat sultana mürâcaat ederek, adı geçen meseleye dair kararını (kanun) talep dahi edebilir. Bu çerçevede şeyhülislam, özellikle geçmiş hukukçuların ihtilaf ettikleri konularda (ihtilâfû'l-fukahâ) sultanın hangi görüşün tercih edilip uygulanması gerektiği konusundaki emrini isterdi.²⁰

Resmî Osmanlı müftülerinin devlete egemen olan Hanefî mezhebinin baskın veya en sahih görüşüne uygun olarak fetva verdiklerini, bunun istisnası olarak, genel kabul görmeyen bir Hanefî görüşünün veya diğer üç Sünnî mezhepten birinin görüşünün, zamanın maslahatına (kamu yararı) uygun olması halinde, en yüksek fetva yetkililerinin ve sultanın onayı ile tercih edilebildiğini belirten Uriel Heyd, Hanefî mezhebine mensup olmayan unsurların bulunduğu beldelerde ise, öteki mezheplerin gayr-i resmî müftülerine, sınırlı bazı alanlarda, kendi gelenek ve mezheplerine göre fetva vermeleri için, devletin izin verdiğini söyler.²¹

Son olarak, Osmanlı devletinde fetvanın hukukî değeri konusuna yer veren Heyd, kadının hükmünün aksine, fetvanın bağlayıcı bir hüküm olmadığını, bu sebeple de bazen kadıların müftünün fetvasını reddettiklerini anlatır. Ne var ki, bu durum, fetvanın ihmal edilmesi anlamına da gelmemelidir. Zira, birçok şeyhülislamın fetvasına göre, fetvalara itibar etmemek bir Müslümanın ta'zir cezasıyla cezalandırılmasını gerektirecek bir suçtur ve hatta kişiyi, “inanmayan (kâfir)” konumuna dahi düşürebilir ve fetvalara uygun hareket etmeyen ve böyle bir yaklaşımı alışkanlık haline getiren kadı da

20 Heyd, agm., s. 312.

21 Heyd, agm., s. 313.

görevinden uzaklaştırılmayı hak etmiş olur. Bütün bu hukukî fonksiyonları sebebiyle, Heyd'e göre, Osmanlı fetvası, özellikle son asırlarda, İslâm'ın dinî hukukunun inkişaf ve berraklaşmasında büyük bir rol oynamıştır.²²

b. Osmanlı Ceza Hukuku

Uriel Heyd, "Kânûn and Shari'a in Old Ottoman Criminal Justice" adlı yukarıda özetlenen önemli makalesinden sonra, Osmanlı hukuk sistemi ve özellikle ceza hukukuyla ilgili araştırmalarına devam etmiş ve geniş kaynaklara, Osmanlı ferman, sicil ve arşiv malzemeleri gibi, bir yabancı tarafından okunması ve anlaşılması oldukça güç olan pek çok tarihi belgeye dayanan *Studies in Old Ottoman Criminal Law* adlı kitabını kaleme almıştır.

Editörlüğünü V. L. Ménage'nin yaptığı ve Türkçeye *Eski Osmanlı Ceza Hukuku Hakkında Araştırmalar* adıyla tercüme edilebilecek bu eser, müellifin ölümünden sonra, Oxford University Press tarafından (Oxford 1973) neşredilmiştir.

Eserin önsözünde Hebrew Üniversitesi Başkanı A. Harman, Uriel Heyd hakkında şunları söyler:

Uriel Heyd verimli ve dikkatli ilim adamının, kendini öğrencilerine vakfetmiş öğretmen ve olgun diplomatın nadir bir bileşkesi idi. O, İsrail diplomasi servisinde istediği kadar yükselebiliyordu, fakat ilim dünyası, onu üniversite hayatına geri çeken bir mıknatıs oldu.

Onun gibi varlığı gerekli ve yeri doldurulmaz bir adamın bulunması çok nâdirdir.

Üniversitenin hayatında, ve geniş uluslararası ilim çevrelerinde, Heyd'in insanî meziyetleri uzun süre unutulmayacaktır.

Uriel Heyd ile 1958 yılında İstanbul'da birlikte bulunan eserin editörü V. L. Ménage, bu kitabın yazılış hikayesini an-

22 Heyd, agm., s. 313-14. Heyd'in fetva işlemleriyle ilgili bazı görüşlerinin değerlendirilmesi için bk. Ferhat Koca, "Osmanlılarda Meşihat Dairesi İçinde Müstakil Bir Birim Olarak Fetvahâne", *İLAM Araştırma Dergisi*, II/1 (İstanbul 1997), s. 146-48.

latırken, Heyd'in İstanbul'daki araştırmalarının tâlî bir ürünü olan "Some aspects of the Ottoman fetvâ" (*BSOAS*, XXXII/1 (1969), 35-56) adlı makalesinin, Heyd'in ölümünden sonra neşredilmesi üzerine, adı geçen makalenin *Studies*'den beklenen kuşatıcı ilim ve ihtisarın bir indeksi niteliğinde görüldüğünü söyler.²³ V. L. Ménage Bayan Heyd, Prof. Baer ve Prof. Ayalon'un teklifleriyle eserin editörlüğünü üstlenmiştir.

Kitabın kendisine verilen müsveddelerinin çeşitli tashih safhalarında bulunduğunu söyleyen V. L. Ménage, bu eserle ilgili olarak, Heyd'in geniş planının -Heyd'in bir raporuna dayanarak- şöyle olduğunu söyler: Osmanlı ceza hukuku ve XV. - XVII. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğundaki ceza hukuku yönetimini araştırmak için sistemli ilk girişimi yapmak için, eserin ilk kısmında, XIX. Asırdaki Batılılaşma reformlarından önce bir Müslüman devletin ceza hukukunun belli başlı tek seküler kanunu olan Osmanlı Ceza Kanununun gelişiminden bahsedilecektir. Osmanlı Ceza Kanununun Türkçe metninin pek çok yazmaya dayalı ilmî bir baskısı, daha sonra da şerhedilmiş İngilizce bir tercümesi yapılacaktır. Bundan sonra ise Osmanlı Ceza Kanununun kaynağı, İslâm'ın şer'î hukukuyla ilişkisi, çöküşünün sebepleri ve ceza prosedürü gibi adı geçen Osmanlı ceza hukukunun temel birtakım sorunları incelenecektir. Onun uygulama alanı, başlıca mahkeme kayıtları ve ferman kopyalarının defterleri olmak üzere, çeşitli kaynaklardan araştırılacaktır. Bu plana göre, eserin sonunda, ceza adaletinin dağıtılmasında sultan, valiler ve kadılar tarafından temsil edilen geleneksel bir İslâm Devleti'nde seküler bir hukukun statüsü ve Osmanlı adalet telakkisi konusunda bazı sonuçlara ulaşılabilecektir.²⁴

Bu geniş plandan gerçekleştirilen Birinci Bölüm (*Studies*, s. 5-147), editöre teslim edildiği zaman ilerlemiş bir redak-

23 Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (ed. V. L. Ménage), Oxford: The Clarendon Press, 1973, s. XI (editörün önsözü).

24 Uriel Heyd, *age.*, s. XI-XII (editörün önsözü).

siyon safhasında bulunmakta idi ve bu sebeple söz konusu bölümde, editörün müdahalesi asgari düzeyde olmuştur. Bu bölümün bütün metni ve numaralarla belirtilmiş olan dipnotları, bizzat Heyd tarafından yazılmıştır ve bu bölümde editör tarafından ilave edilen çok az sayıdaki dipnotlar yıldız işaretiyle işaretlenmiş ve köşeli parantez içerisine alınmıştır.

Uriel Heyd bu esere herhangi bir genel giriş yazmadığı için, editör V. L. Ménage, Heyd'in *Studies*'de ele alıp işlediği konuların birçoğunun özeti niteliğinde olan, '*Kânûn and Sharia in Old Ottoman Criminal Justice (Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat)*' (The Israel Academy of Sciences and Humanities, *Proceedings*, vol. III, no. I, Jerusalem, 1967) adlı makalesinin ilk paragraflarını *Studies*'e giriş olarak almış (s. 1-3) ve eserin birinci bölümünde, sadece bazı küçük düzeltmeler ve Osmanlı Ceza Kanununun pratikteki uygulaması hakkında, onun metninin sonuna bir "sonuç" kısmı olabilecek, muhtemelen henüz bitmemiş bazı sayfaları nakletmiştir (*Studies*, s. 148-57). Editör, bu bölümde, Heyd'in nihâî fikirlerini temsil etmeyebilecek paragraflara dipnotlarda işaret etmiş ve yine '[kurşun kalem notu]' veya '[ince uzun kağıt]' kelimeleriyle takdim edilmiş pasajları ve Heyd'in henüz daktilo sayfalar üzerinde yapmamış olduğu yorumları dipnotlar olarak (uygun noktalar olduğuna karar verdiği yerde) nakletmiştir.

Eserin ikinci bölümü (s. 165-313) olarak verilen malzeme-yi baskıya hazırlamak için editörün daha hassas bir çalışma yapması gerekmiştir. Editöre, bu bölümle ilgili, bazı sayfaları dolu, bazıları ise sadece bir veya iki cümle içeren, sayfa numarası verilmemiş, yaklaşık 400 yapraklı üç müsvedde dosyası teslim edilmiştir. Bu müsveddelerin her sayfası, tabîî olarak çeşitli düzeltme ve tashihleri ihtiva etmekte, hatta birçok not kurşun kalemle yazılı bulunuyordu ve bu müsveddelerin pek çoğu sadece bir telmih veya bir soru işareti içeriyordu. Editör, bu sayfaları yeniden düzenlemiştir. Böylece onlar; *kânûn* teşriinin hukukî karakteri ve onun *şeriatla* ilişkisi, ceza hukuku

yönetiminin otoriteleri, prosedür ve ceza olmak üzere dört ana başlık altında incelenmiştir. Bu bölümde, tekrarlar kaçınılmaz olduğu için, editör kaynaklara birçok mürâcaat kitabı da ilave etmiştir.²⁵

Bu dört başlıktaki pek çok sayfa, birinci bölümden daha az geliştirildiği için, editör onları neşre hazırlarken, birinci bölüme yapılandan daha çok müdahalede bulunmak zorunda kalmıştır. Bu çerçevede, üslupla ilgili birtakım değişiklikler yapmış, bazı boşlukları doldurmuş ve bazı teksirleri bertaraf etmiştir. Heyd'in açıkça bir paragraf genişletmeye veya daha ileri malzemeler eklemeye niyet ettiği noktalarda, editör paragrafı dört nokta ile sona erdirmiştir (örnek olarak bk. *Studies*, s. 170). Bu bölümde okuyucu, konunun bağlamına göre, "Bu konu daha ileri geliştirilmiş olmalı" veya "Burada tartışma konusunda bir vecih veya cüz'î bir boşluk bulunmaktadır." biçiminde değerlendirmelidir. Birinci bölümde olduğu gibi, bu bölümde de numaralanmış bütün dipnotlar Heyd'in; yıldız işaretleri ise editöründür. Bu bölümde çoğunlukla notlar, bir kaynağa "bk." veya "fakat bk."tan daha azdır; bu durumlarda, editör mümkün oldukça, ilgili çalışmalara bakmış ve kapsama uygun olması için karar verdiği bu tür girişimleri '[genişletilmiş kurşun kalem not(ları)]' olarak kendi kelimeleriyle yazmıştır. Bu sebeple, okuyucunun, bu "açıklamalar"ın, Heyd'in onlara verdiği önem veya yorumu taşımayabileceğini akılda tutmalıdır.

Bu dört kısım aslında, XV. Asrın sonlarından XVIII. asra kadar geçen dönemde, genellikle bizzat kânunnâmelere, diğer arşiv malzemelerine ve Avrupalı gözlemciler tarafından yapılan açıklamalara dayanan Osmanlı ceza adaleti idaresinin tam bir tasviri niteliğindedir.

Kısaltmalar Listesi, Elyazma Kaynaklar Planları, Transkripsiyon Hakkında Not, Uyum Listesi (Konkordans) (*Studies*,

s. 158-63), İndeksler ve Lügatçe'yi editör V. L. Ménage hazırlamıştır.

Studies in Old Ottoman Criminal Law adlı eserin giriş kısmı, yukarıda belirtildiği gibi, müellifin '*Kânûn and Sharia in Old Ottoman Criminal Justice (Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şerîat)*' adlı makalesinden alınan bir bölümünden meydana gelmektedir.

Eserin birinci bölümünde (s. 7-166) Osmanlı Ceza Kanunu konusu incelenmiştir. Burada sırasıyla;

I. Osmanlı Ceza Kanununun Gelişimi: 1. Sultan Mehmed II'nin Ceza ve Mâlî Kanununun Yapılışı ve Tarihi, 2. Kefalonya ve Karadağ Hristiyanları İçin *Kânunnâmelerde* Ceza Kanunları, 3. *Siyâsetnâme*, 4. Sultan Bâyezîd II'nin Ceza Kanunu, 5. Muhteşem Sultan Süleyman'ın Ceza Kanunu, Ek: *Kânunnâme* Yazmalarının Listesi

II. Eyâlet Kânunnâmelerinde Ceza Hukuku

III. Dulkadir Ceza Hukukuk: 1. Dulkadir Ceza Kanunu, 2. Para Cezalarıyla İlgili İki Dulkadir Listesi

IV. Osmanlı Ceza Kanunu: 1. Metin, 2. Tercüme

V. Dulkadir Kanunlarının Tercümesi

VI. Tatbikatta Osmanlı Ceza Kanunu: 1. Ceza Kanununun Daha Sonraki Tashihleri, 2. Uygulanan Kanun, 3. İlga edilmiş Kanun

Müellif, eserin birinci bölümünde Osmanlı ceza hukukunun, çeşitli dönemlerin etkisini taşıyan bazı unsurlar içermekle beraber, XIX. Asırdaki Batılılaşma reformlarından önceki devirler içerisinde, Müslüman bir devletin sahip olduğu, en geniş seküler ceza kanunları olduğu sonucuna varmıştır.²⁶ Hatta yazara göre, Tanzimat döneminde yapılan geniş yasama faaliyetleri de uzun zamanlardan beri devlet tarafından konan bu seküler ceza kanunları geleneğinin bir devamı niteliğindedir.²⁷

26 Uriel Heyd, *age.*, s. XI (editörün önsözü).

27 Aharon Layish, "Uriel Heyd's contribution to the study of the legal, religious, cultural, and political history of the Ottoman Empire and Modern Turkey", s. 39.

İkinci bölümde ise (s. 167-258), Osmanlı İmparatorluğunda Ceza Adaletinin Yönetimi anlatılmıştır. Bu bölümde sırasıyla;

I. Hukuk: 1. *Kanun* Terimi, 2. *Örf* Terimi, 3. *Kânunnâmelerin* Hukukî Karakteri, 4. Cezâî Düzenlemeler, 5. *Kanun* ve *Şerîat* Çatışması, 6. *Müftîlerin* Tutumu, 7. *Siyâseten* Ceza, 8. *Sâî bi'l-fesâd*, 9. *Siyâset-i şer'îyye* Doktrini, 10. *Hakku's-saltana* Telakkîsi.

II. Mahkemeler: 1. Giriş, 2. 'Seküler' Otoriteler, 3. Kadılar, 4. Kadılar ve *Kânûn*, 5. Kadı ve Vali Arasında İhtilaf, 6. Hususi Mahkemeler ve Ayrıcalıklar, 7. *Vezîriâzâm*'ın *Dîvânları*, 8. Sultan, 9. *Teftîş*, 10. *İhtisâb*: Pazarların ve Kamu Ahlâkının Denetlenmesi

III. Yargılama: 1. Tutuklama, 2. Kefâlet, 3. Sınırlama, 4. Kadının Yetkisi, 5. Davacı ve Davalı, 6. Davaya Bakma Usulü, 7. Tertip ve Tazminat, 8. Yeminlerin Tezkiyesi ve 'Sanığın Suçsuzluğunun Kabul Edilmesi', 9. İşkence, 10. Hüküm, 11. Temyiz.

IV. Ceza: 1. Giriş, 2. *Siyâset*: Ana Ceza ve Sert Bedenî Ceza: a. Terim, b. Ölüm Cezası Verilen Suçlar, c. Ana Cezanın Metotları, d. Sert Bedenî Ceza, e. *Siyâset* Cezasının İcrâsının Prosedürü, f. Özel Durumlar, g. *Bedel-i Siyâset*, 3. *Tazîr*: 'Sopa', 4. Para Cezaları: a. Terimler, b. Parayla Cezalandırılabilen Suçlar, c. Onların Mâlî Karakteri, d. Para Cezaları ve *Şerîat*, e. Para Cezalarının Tipleri ve Dereceleri, f. Gayrimüslimler ve Diğer Özel Durumlar, g. Para Cezalarını Toplayanlar, h. Para Cezalarının Toplanması, i. Gayri Meşru ve Aşırı Para Cezaları, 5. *Teshîr*: Genel Utanca Sergileme, 6. Hapsetme, 7. Sürgün, 8. Kayıklarda Kürek Cezası, 9. Tazminat Ödeme, 10. *Diyyet*: Kan Bedeli.

Uriel Heyd eserin ikinci bölümünde, Osmanlıların kanunlar ile şeriat arasındaki uzlaştırma faaliyetlerinden hareketle, bu tecrübenin özellikle bugünkü Müslüman devletlerin sekülerleşmesi çalışmalarına iki önemli katkıda bulunduğu sonucuna varmıştır. Bunlardan birincisi, kanun koyucu olarak Osmanlı sultanları, ulemânın da aktif yardımlarıyla, şeriat dışı bir alanda, kanun koymanın ideolojik temel ve tekniklerini oluşturmuşlardır. İkincisi ise, mahkemelerin birleştirilmesi ve şeriat mahkemelerinde zamanla laik hukukun uygulanır hale gelmiş olmasıdır.²⁸

Eserde kısa bir sonuç bölümünden sonra, ekler gelmektedir. Bu kısımda, I. Kaynaklar Hakkında Bir Not, 2. Moğol Hindistan'da Ceza Hukuku hakkında bilgi verilmekte, daha sonra da isimler, konu ve terimler indeksi ile lügatçe yer almaktadır.

Uriel Heyd, bu eserin sonuç kısmında (dipnotlarıyla birlikte)²⁹ ise şunları söylemektedir:

“Bazı İslâm hukukçularının görüşüne göre,³⁰ *tazîr* ve *hudûd* cezalarının ikisi de cezâen ‘islah ve sakındırmayı’ (*te’dîb ıstıslâh ve zecr*) amaçlamışlardır. Her nasıl olursa olsun, Osmanlı *kânûn*ları ve hükümleri, bu amaçlar arasında kesin bir ayırım yapar. Onlara göre, bir suçlunun celdeler, para cezaları, hapis, veya kürek mahkumiyeti cezası ile cezalandırılmasının amacı, onu ‘islah etmek’tir (*ıslâh veya ıslâh-ı nefis*).³¹ Öte yandan, ölüm cezası ve vücudu kesmeye yönelik bedenî ceza (bir elin kesilmesi gibi), ‘ülkenin düzeni uğruna’ (*nizâm-ı memleket içün*), bir ‘caydırıcı örnek ve başkalarını uyarı’ (*sâyirlere mûcib-i ibret veya bâis-i pend ü nasîhat*), ‘halkın güvenliğini sağlamak ve ülkeyi temizlemek’ (*te’mîn-i ibâd ve tathîr-i bilâd*) veya benzeri amaçlara hizmet için verilmişlerdir.³² Herhangi bir cezanın diğer iki amacına gelince, ceza vermek *kıyas* için muharrik (itici güç, motiv) oldu; özel bir ferдин hakkını ve cezasını çekerek ödemek ise, *keffâret* gibi sert dinî cezaların amacı oldu.

Türkçe meşhur bir söze göre, *şerî’atin kestiği parmak acımaz*, ‘şerîat tarafından kesilen bir parmak acı hissetmez’, yani salt cezaya kızılmaz. Bu duygu Osmanlı yetkilileri tarafından *şerîatla* uyum içerisinde verilen ceza ile sınırlandırılmış olmamalıdır. On dokuzuncu asrın birinci yarısının Avrupalı

29 Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 312-13.

30 Mesela, Mâverdî, 399; İbnü'l-Ferrâ, 263.

31 Mühimme Defteri, c. 6, no. 88; Başbakanlık Arşivi, Cevdet Kataloğu, Adliye 5576, vr. 2a, 5a, 6a, vs.; Kalebend Defteri, tür. yer.

32 Barkan, 70, § 44; MS. Eb, vr. 52b (ferman); Mühimme Defteri, c. 62, no. 228; c. 67, no. 80; Sünbülzâde, vr. 14b. [bk. Yukarı, s. 196.]

gözlemcileri³³ Osmanlılar arasında çeşitli cezaların haysiyet kırıcı olarak kabul edilmediğini ve cezâen suçlunun bilerek kanunlara karşı gelmekten daha ziyade merhamete konu olduğunu ileri sürerler. Bir cinayetin cezasının ödenmesinden sonra, hiçbir zaman suçlunun veya onun ailesinin şerefine yapışmış kalan ahlâkî kusur yoktur; hatta söylendiğine göre, cezâen idam edilmiş birinin oğlu, babasından dolayı mahcubiyet duymaz. Gerçekten Hristiyan mezarlıklarındaki bazı mezar taşları, orada gömülü şahsın kaderini, asılarak idam edilmiş veya başı kesilmiş bir adamın taşa kazınmış figürü ile göstermiştir. Bu davranış suçsuz olanı suçludan ayırmaksızın, halkın Allah'ın iradesine teslimiyeti, takdîr-ı ilâhî hakkındaki kaderci inançları ve eski karanlık bir çağın rastgele kök salan despotizmine itaatları ile açıklanmıştır. Şayet bu yorum doğru ise, galiba o, oldukça erken dönemler için geçerli olur.

On altıncı, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Avrupalı gözlemciler Osmanlı ceza adaleti idaresinin hızı, etkisi ve hatta âdil oluşu ile etkilenmişler idi. Onların görüşüne göre, Osmanlı ceza adaleti idaresi lehte bir şekilde, Avrupa'daki uzun-samimi bir şekilde konuşturulan ve çok pahalı olan davalılar ve mahkemelerle kıyaslanmıştır. Onlar Osmanlı mahkemelerinde bir olayın genellikle tek bir celsede görülmesini şaşkınlıkla not etmişlerdir; orada gereksiz yere prosedürü uzatan avukatlar yok ve temyizler nispeten nadirdir. Sürat ve yeterli polis metotları ve bütün köy veya mahalle halkının orada işlenmiş herhangi bir cinayet hakkındaki kolektif sorumluluğuyla birlikte, sıklıkla verilen şiddetli ceza, Avrupalı gözlemcilerin gözünde, şaşılacak derecede cinayet oranının özellikle şehirlerde düşük olmasının ana sebepleridir.³⁴

33 Ubicini (1850), I, 47-8, 120; White (1844), I, 104-5; D. Urquhart (1831-2), *Turkey and Its Resources*, London, 1833, s. 39, not.

34 Bk. Maurand (1544), 250-1; Chesneau (1547-55), 47-8; Schweigger (1578-81), 176; Deshayes (1621), 219-20, 246-7; Du Loir (1639-41), 79-80; Thévenot (1655-7), 124-7; Pouillet (1658), I, 347; La Motraye (1698-1710), I, 258; Montagu (1716-18), Letters 38 ve 42 (s. 373,

Ne olursa olsun, Osmanlı ceza adaletinin olumsuz yönleri, gözden kaçırılmamıştır.³⁵ Onda hayata, kol-bacağa, mal-mülke ve ferdî şeref ve haysiyete cüz'î bir değer verilmiştir. Ceza sıklıkla acele, keyfî ve haddinden fazla zâlimâne olmuştur. Şüphe delil olarak sıkça ihmal edilmiştir. On sekizinci yüzyılın Batılı bir seyyahının doğru bir şekilde gözlemlediği gibi,³⁶ Osmanlı adaleti 'kaçan bir suçluyu bırakmaktansa iki masum insanı kesmeye karar verir; bir suçsuzun idamı için, onlar düşünürler, suçsuzun yakalanması, gerçekten suçlu olan için de bir örnek teşkil eder.'³⁷

c. Reformlara Karşı Ulemânın Tavrı

Uriel Heyd, "III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Ulemâsı" adlı makalesinde, ondokuzuncu yüzyılın gerçek "Doğu Sorunu"nun, Osmanlı toplum ve devletinin Batılı çizgide modernleştirilmesi girişimlerinin başarısı veya başarısızlığı olduğuna işaret ederek, bu moderleşme girişimlerinin sonucunun, büyük oranda ulemânın tavrına bağlı olduğunu belirtir.

Osmanlı Sultanlarının ilk modernleşme çalışmalarının, birçok yüksek dereceli ulemânın aktif katılımıyla gerçekleştiğini ifade eden Heyd, ulemânın yalnızca Sultanlar ve onların

408); Porter (1746-62), II, 53-5; Lüdeke (1771), I, 307; Dallaway (1797), 80; ve diğerleri. [Kurşun kalem notu:] Moğol-Hindistan adalet sistemi hakkında, Avrupalı bir on yedinci yüzyıl gözlemcisi tarafından yapılan benzer bir değerlendirme için bk. Bernier, Muhammad Akbar tarafından nakledilmiş, *The Administration of Justice by the Muylsals*, Lahore, 1948, s. 65-6.

35 Genellikle Türk karşıtı gözlemciler tarafından ileri sürülmüş olan tenkitçi görüşler için örnek olarak bk. Rycout (1661-), Kitap I, bölüm. I; Febvre (1670), *Théâtre*, 69-87; Du Mont (1691), 280; de Saumery (1719), II, 108.

36 Blount (1634), 12.

37 [*genişletilmiş kurşun kalem notu:] Hatta, İmparatorluğun 'Altın Çağ'ında, Osmanlı sisteminin tabiatında birtakım zaaflar bulunmakta idi: Hükmü temyiz etmek pratik olarak imkansız idi; halkın pek çok sınıfı kâdının yargılama yetkisi altında değildi, ve ona muhalefet edebiliyorlardı; ve, belki de en önemlisi, vali ve kadı arasında açık bir otorite ayırımı yok idi.

danışmanlarınca girişilen yenilikleri desteklemekle yetinmediklerini, bazı âlimlerin Avrupaî çizgideki reformların hazırlanması, teklif edilmesi ve benimsenmesi sürecinde bizzat yer aldıklarını anlatır ve bu faaliyetlere katılan âlimlere örnek olarak Tatarcık Abdullah, Molla Keçecizâde Mehmed İzzet ve Mehmed Es'ad Efendi gibi yenilikçi bilginlerin adlarını sayar. Ulemânın ondokuzuncu yüzyılda destekledikleri yeniliklere örnek olarak ise fes giyme, nüfus sayımı, veba hastalığına karşı çeşitli karantina tedbirlerinin alınması, insan vücuduna ait bazı resimlerin bulunduğu tıbbî yayınların yapılması gibi konuları verir. III. Selim ve II. Mahmud'un Batılılaşmacı reformlarını destekleyen ulemânın tavrının tabiî olarak bütün bilginlerin tipik tavrı olmadığına işaret eden Uriel Heyd, alt tabakadaki birçok ulemânın ise, Avrupaî yeniliklere karşı müfrit düşmanlıklarını sürdürdüklerini ileri sürer.³⁸

Osmanlı yönetim ve toplumunun Batılılaşmasıyla ilgili reformların çoğuna karşı olan muhalefetin ana odaklarından birini, medrese öğrencilerinin (talebe-i ulûm ya da softalar) oluşturduğunu iddia eden Heyd'e göre, Osmanlı İmparatorluğunun tarihi boyunca softalar gayr-i memnunluğun ve fitne-ciliğin üretim zemini olmuşlardır. Bunun sebebi ise, ileri gelen ulemâ yönetimde yüksek mevkileri işgal ederken, softaların ve düşük dereceli ulemânın düşmanlığı tabiî olarak idarî otoriteye yönelmiştir. Ayrıca, medreselerdeki dinî öğretim geleneksel konularla sınırlandırıldığı için, softalar Avrupaî reformlara karşı çıkmaktaydı. Dolayısıyla onlar, söz konusu reformları hem kendi dinî inançları hem de iktisadî gelecekleri için tehlikeli görmekteydiler.³⁹

38 Uriel Heyd'in modernleşmeye karşı Osmanlı ulemâsının tavrıyla ilgili buraya kadar verilen görüşleri için bk. Uriel Heyd, "III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Ulemâsı I" (trc. Sami Erdem), *Dergah*, VII/80, İstanbul 1996, s. 18-20.

39 Uriel Heyd, "III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Ulemâsı II" (trc. Sami Erdem), *Dergah*, VII/81, İstanbul 1996, s. 15-16.

Heyd, geriye doğru bakınca yüksek ulemânın Osmanlı imparatorluğunun seküler Avrupaî düşünce ve kurumlara açılması politikasına verdiği desteğin aslında kendi gruplarının çıkarları açısından bir intihar politikası olduğuna işaret ederek, o zaman söz konusu ulemânın III. Selim ve II. Mahmud'un reformlarına niçin destek verdiği sorusunu yöneltir.

Heyd, bu sorunun birinci cevabı olarak, ulemânın gittikçe güç kaybetmesini, Sultanlardan ve özellikle de II. Mahmud'dan korkmalarını verir. Ona göre, ulemâ arasındaki birlik zamanla zayıflamış, onların ahlâkî yapıları bozulmuş ve bu sebeplerle de XVIII. yüzyılın sonlarına doğru, ulemâ büyük bir prestij kaybına uğramıştır.

Ulemânın reform politikasını desteklemesinin bir diğer sebebi de ulemânın Yeniçerilere ve onlara uyan kişilere karşı nefretleriydi. Çünkü mollalar ve özellikle ileri gelen ulemâ aileleri kamu hukukunun ve düzenin sâdık bekçileri idi. Dolayısıyla, bakkallar, balıkçılar, hamallar gibi kişilerden meydana gelen düzensiz grupların Yeniçeriler öncülüğünde organize olarak, her türlü devrimci harekete girişebilme ihtimalleri, yüksek ulemânın devlet yanında yer almasını gerekli kılıyordu. Heyd'e göre, ulemânın devletin reformcu girişimlerini desteklemelerinin bu negatif gerekçeleri yanında, bazı pozitif gerekçeleri de bulunmaktaydı.

Bu pozitif gerekçelerden en önemlisi, ulamanın sarayla içli-dışlı olmasıdır. Zira ulemânın pek çoğu padişahlara ilk gençlik yıllarından beri şahsî arkadaşlık bağlarıyla bağlı idiler. Ayrıca onlar, Meclis-i Şûrâ gibi, Osmanlı devletinin yüksek istişârî organlarında temsil edilmekteydi ve dolayısıyla aktif siyasî işleri anlama ihtiyacı duyuyorlardı. İstanbul'daki dönemin Avusturya elçisinin ifadesiyle, "Gerçek anlamda Osmanlı İmparatorluğunu onlar yönetiyordu." Ulemâdan bazıları, çeşitli istişârî organlarda aktif görev alırken, bazıları da elçi veya diplomat olarak görevlendiriliyordu. Bir Osmanlı kâdîsının otoritesi, yalnızca adaletin dağıtılması ile sınırlı olmayıp,

aynı zamanda, yetkili olduğu bölgenin sivil yönetiminin başı, idi. Bu çerçevede o, vergilendirme, insan ve toprak sayımı, çeşitli emtia ve eşyanın tedarik ve fiyatlarının belirlenmesi yetkilerine de sahip bulunuyordu.⁴⁰

Ulemânın reformları desteklemesinin bir diğer sebebi, hikmet-i hükümet anlayışıdır. Heyd'e göre, ulemâ, herhangi bir maslahatın gerçekleşeceği umulan yerlerde, dinî hukukun, Devletin ahvâliyle telif edilmesi gerektiği anlayışına ulaşmış idi. Çünkü onlar, sultanlar ve kendileri başta olmak üzere, toplumu meydana getiren bütün unsurların, "aynı gemide" birlikte yaşadıklarının bilincindeydiler. Bu çerçevede âlimler, Devlet maslahatı bulunan konularda, Bâb-ı Âlî'nin bizâtihi kendisini muktedir bir hâkim olarak değerlendirmekteydiler.

Heyd'e göre, Osmanlı ulemâsını, reformların gerçekleştirilmesi sırasında devletin yanında olmaya sevkeden bir başka etken ise, bizzat devletin İslâmî karakteridir. Zira, ona göre, özellikle III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde ulemâ, herhangi bir sekülerleşme tehlikesinin farkında değildi.

Netice olarak Heyd'e göre, ulemânın III. Selim ve II. Mahmud'un Batılılaşmacı reformlarına verdiği destek, onların yönetici sınıfla bütünleşmiş olmaları ve güçlü İslâmî karakterini hâlâ muhafaza eden Osmanlı İmparatorluğu yönetimindeki aktif katılımları ışığında anlaşılabilir. Ancak, bütün bunlara rağmen, söz konusu dönemde, ulemânın, bizzat kendileri tarafından desteklenen Batılılaşmacı reformların, sonuçta Osmanlı devlet ve toplumunun İslâmî karakterini yok edeceğini kavramakta yeteri kadar uzakgörüşlü olamamaları ise şaşılaçak bir durumdur.⁴¹

40 Uriel Heyd, "III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Ulemâsı III" (trc. Sami Erdem), *Dergah*, VII/82, İstanbul 1996, s. 17-19.

41 Uriel Heyd, "III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Ulemâsı IV" (trc. Sami Erdem), *Dergah*, VII/83, İstanbul 1997, s. 17-19.

d. Türk Milliyetçiliği

Uriel Heyd'in, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp* adlı eseri, son yüzyılın en önemli Türk düşünürlerinden biri olan Ziya Gökalp'in biyografisi ve görüşlerine dair değerli bir kaynaktır.

Eserin birinci bölümünde Ziya Gökalp'in hayatı anlatılmış, ikinci bölümünde "Gökalp'den Kalanlar" adıyla düşünürün görüşleri incelenmiş, üçüncü bölümünde ise "Değer Hükmü" başlığı altında Gökalp'in görüşleri değerlendirilmiştir.

Heyd, eserin önsözünde, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu öncesindeki "Genç Türk"lerin oynadığı rolün ve onların ideolojik yönlerinin henüz yeterince incelenmediğine belirterek, oysa modern millî hareketin Türk tarihinin bu kasırgalı on yılında (1908-18) doğduğunu ileri sürer.⁴²

Heyd, bu eserinde, Gökalp'in eski Türkler ve eski Türk medeniyeti hakkında tarihî araştırmalarına sadece devrinin meselelerine temel teşkil ettikleri ölçüde temas etmiş, nazari sosyoloji ile ilgili çeşitli makalelerini de orijinal bulmaması sebebiyle dikkate almamış, sadece onun sosyolojik nazariyelerini açıklamaya yarayan bazı temel kavramları açıklamıştır. Gökalp'in özellikle İslâm dini karşısındaki tavrı ve bu dinin Türk hayatındaki yeri ile ilgili düşüncelerini ise, gerek modern Türkiye'deki dini gelişmeye etkisi, gerekse İslâm dünyasındaki genel laikleşme cereyanını anlamak bakımından geniş bir şekilde ele almıştır.⁴³

Gökalp'in ilim adamlığı ve sosyologluğu konusunda, Hilmi Ziya Ülken'in onun hakkında söylediği, "Avrupalı elbisesi giymiş bir müftünün köhne zihniet" sözünü hatırlatır ve ilave eder: "İlm-i hâlindeki kesin hükümler, İslâmiyet'e değil, Durkheim sosyolojisine dayanan bir müftü."⁴⁴

42 Uriel Heyd, *Ziya Gökalp: Türk Milliyetçiliğinin Temelleri* (trc. Cemil Meriç), İstanbul 1980, I. Baskı, Sebil Yayinevi, s. 9.

43 Uriel Heyd, *age.*, s. 10-11.

44 Uriel Heyd, *age.*, s. 114.

Gökalp'in İslâmiyet ve İslâm tarihi hakkında yaptığı yorumları, "dikkate şâyân" bulan Heyd, bu konuyla ilgili olarak şöyle der: "Ne yazık ki, Türkiye'deki siyasî gelişmeler yüzünden, Türk aydınları onun çalışmalarını devam ettirememişlerdir. Evet... fikhın ıslahı hakkındaki düşünceleri laik bir devlet olan bugünkü Türkiye için olsa olsa nazarî bir değer taşır. Bununla beraber, İslâm dünyasının öteki bölgeleri için ameli bakımdan da ehemmiyetli olabilirler. Ama örfü, şeriat kanununun esas unsuru telakkî eden temel nazariyesi hiçbir Arap modernisti tarafından benimsenmemiştir."⁴⁵

Bu arada Heyd, Gökalp'in görüşlerinin yer yer Hindistan'daki Seyyid Ahmed Han ve şâkirtlerinin ıslahatçı düşüncelerine benzediğine dikkat çekerek şunları söyler: "(Gökalp), Naslara körü körüne bağlanmanın mahzurlarını sayar döker; şeriat fiilen kaldırılmalıdır; düşünce ve inanç hürriyetinin coşkun bir müdâfii; Gökalp, hayatın her alanında eski değerler yeni baştan ele alınmalı, sultanların otokratik rejimine, ulemânın gerici etkisine savaş açar; kadınlar, milletin bünyesinde yer almalı, içtimâî ve iktisadî hayata karışmalıdır."⁴⁶ Uriel Heyd, bu görüşleri sebebiyle Gökalp'i Protestan vaizlere benzetererek, "Yazar, bütün bu düşünceleriyle Avrupa'da kapitalist dönemin başlarındaki Protestan vâizlerini hatırlatmıyor mu?" sorusunu sorar.⁴⁷

Gökalp'in Türkçülüğü ile Alman milliyetçiliği arasında, sosyal ve siyasî açıdan bir benzerlik kurmaya çalışan Heyd, Türkçülüğün Germen nasyonalizmine benzediğini, ancak ondan farklı olarak, sadece siyasî bir program halinde kalmak istemediğini ve Türkçülüğün bir hayat felsefesi olmak iddiasında bulunduğunu ileri sürer.⁴⁸

45 Uriel Heyd, *age.*, s. 116.

46 Uriel Heyd, *age.*, s. 123-24.

47 Uriel Heyd, *age.*, s. 124.

48 Uriel Heyd, *age.*, s. 122-23.

Uriel Heyd, Gökalp'in sahici bir liberal olarak devrimden yana değil, tekâmüle inanan birisi olduğunu, aşağı sınıfların kaderi üzerinde fazla kafa yormadığını, Türk köylüsünün, Türk işçisinin acılarına karşı sıcak bir alâka göstermediğini, bu sebeple de bir Mehmed Akif, bir Mehmed Emin (Yurdakul) gibi söz konusu meselelerde hassas olmadığını, Gökalp'in tipik bir burjuva ıslahatçısı olduğunu, feodal ve aristokratik sınıfların ortadan kaldırılmasını ve ülkeyi millî bir burjuvazinin yönetmesi gerektiğini savunduğunu anlatır.⁴⁹

Heyd, Ziya Gökalp hakkında son olarak şu değerlendirmelerde bulunur: "Gökalp'in eserleri, Atatürk rejimiyle Jön Türklerin ideolojisi arasında zaruri bir halkadır. 1919-24 arasındaki yazılarında 1908-9 devriminin prensiplerinden (meşrûî hükümdarlık, Osmanlıcılık, İslâm'da reform, kapitalizm, liberal demokrasi, tekâmülcülük) yavaş yavaş uzaklaşmış; altı oka dayanan Kemalizmin yolunu açmıştır. Atatürk'ün aşırı görüşlerini bütünüyle paylaşmasa da modern Türk devletin nazarî temellerini atan odur diyebiliriz."⁵⁰

e. Modern Türkiye'de İslâm'ın Serüveni

Uriel Heyd, "Islam in Modern Turkey" adlı makalesinde, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan makalenin yazıldığı 1947 yılına kadar geçen süre içerisinde, İslâm'ın modern Türkiye'deki serüvenini, kayıp ve kazanımlarını anlatmıştır.

Konuyu "reform, devrim, sonuç ve reaksiyon" şeklinde dört ana başlık altında inceleyen Heyd, Atatürk'ün din alanındaki devriminin, diğer alanlardaki devrimleri gibi olmakla beraber, bu devrimin, birkaç nesil önce başlamış olan bir gelişmenin son evresi niteliğinde olduğuna işaret etmiştir. Osmanlı modernleşmesini III. Selim zamanından başlatan Heyd, bu dönem yazarlarının, İslâm-Türk kültürünün ebedî değerine inandıklarını, ancak çağdaş medeniyetin gelişme-

49 Uriel Heyd, *age.*, s. 124.

50 Uriel Heyd, *age.*, s. 126-27.

sinden habersiz zamanının Müslüman din adamlarına acımasızca saldırdıklarını söyler.

Yaklaşık olarak birçok Avrupalı ulusun Aydınlanma dönemi rastlayan Türk modernleşmesinin ilk devresine, Avrupa'daki pozitivist ve materyalist hareketlerde olduğu gibi, iç gelişmeler kadar, dış tesirlerin de etki ettiğini belirten Heyd, XIX. yüzyılın sonlarına doğru, Batılı düşünce dalgalarının, bütün geleneksel değerleri yıktığını ve bu durumun, henüz bugün dahi çözölemeyen bir kültürel krizin başlamasına sebep olduğunu, meydana gelen Doğu ve Batı medeniyetleri arasındaki çatışmanın, Türkiye ile sınırlı kalmayıp, sebep ve sonuçları itibariyle, baştanbaşa bütün Ortadoğu'da benzer etkiye sahip olduğunu ifade eder.

1908-09'da Genç Türk ihtilalinin sonucu olarak, II. Abdülhamid'in tahttan indirildiğini ve Batı çizgileri doğrultusunda radikal reformlarla Osmanlı İmparatorluğunu korumayı ümit eden liberal grupların iktidara geldiğini söyleyen Heyd, Reformcu hareketin, Osmanlıcılık sloganı altında, din ve ırk ayırımı yapmaksızın bütün vatandaşların eşit haklarını garanti ederek, çok uluslu Osmanlı İmparatorluğunu korumaya çalıştığını belirtir.

Heyd, Osmanlıcılığın başarısızlığa uğramasıyla, reformcu eğilimin yerini, modern Türkiye'de kuvvetli bir faktör haline gelen yükselen milliyetçi hareketin aldığını ve bu hareketin liderinin, bu asrın en önemli Türk düşünürü Ziya Gökalp olduğunu, Gökalp'in İslâm'ı en mükemmel bir din olarak kabul ettiğini, ancak İslâm'ın gelişim sürecinde yabancı bazı elementlerle kirletildiğine inandığını anlatır. Dikkatlerini modern bir ulus devleti kurmaya veren Gökalp ve arkadaşları dini yalnızca, millî kültür ve milliyetçilik temel unsuruyla uyum içerisinde bulunması gereken, Türk hayatının manevî kuvvetlerinden *biri* olarak kabul etmişlerdir. Heyd'e göre, onların amacı, dini Devlet'ten ayırmak ve dinin, sadece ferdi

ve onun vicdanını ilgilendiren bir konu olarak kabul edildiği, laik bir Devlet kurmak idi.

1914 yılında Cihat ilanının başarısız olması, takip eden yıldaki Arap isyanı ve bütün Arap topraklarının Osmanlı İmparatorluğundan ayrılması, Türkiye’de İslâm’a karşı yeni bir tavır alınmasına sebep olduğunu belirten Heyd, I. Dünya Savaşından sonra, modern Türkiye’nin kurucusu olan Mustafa Kemal’in en fazla Gökalp’in milliyetçilik programını uyguladığını, din konusunda ise daha ileri giderek, dinin sadece politik hayattan ayrılmasıyla yetinmeyip, İslâm’ın halkın sosyal ve siyasî hayatından tamamiyle çıkarılmasına ve hatta saf dinî davranışların dahi katı Devlet kontrolü altına alınmasına karar verdiğini ileri sürer.

Rejim sağlam bir hâle gelince, Atatürk’ün mümkün olduğu kadar hızlı bir şekilde, kendi Doğu-İslâm ülkesini laik bir Batılı Devlete çevirme amacıyla, radikal reformlara giriştiğini anlatan Heyd, bu reformlara şu örnekleri verir: Hilâfet ve dinî mahkemeler kaldırıldı, Batılı hukuk kodları İslâmî şer’î hukukun yerini almak üzere kabul edildi. Meşîhat ve Evkâf Nezâreti kapatıldı, ve onların fonksiyonları daha küçük Hükümet dairelerine devredildiler. Bütün sûfî tarikatları yasaklandı, Hıristiyan takvimi alındı ve Pazar günü resmî haftalık tatil ilan edildi. Kadınlara pek çok alanda erkeklerle eşit haklar verildi. Arap alfabesi yerine Latin alfabesi benimsendi ve bütün okullarda Arapça ve Farsça dilleri gibi, dinî eğitim de yasaklandı. Din adamlarının kendi ibadet yerleri dışında dinî kisvelerini giymeleri yasaklandı. İslâm hukukuna aykırı olarak pek çok yere heykeller dikildi ve Kur’an ve namaza çağrı (ezan) bundan böyle Arapça yerine Türkçe okunmak zorunda idi.

Atatürk’ün ciddî herhangi bir muhalefetle karşılaşmadan ve sivil bir savaşa yol açmadan, laikleşme programını tatbik etmesindeki başarılarının sebeplerini araştıran Heyd, bu sebepleri şöyle sıralar: Birincisi, rasyonalizm ve laikleşme sü-

reci, en azından iki nesil önceden başlamış ve birçok entelektüeli geleneksel dinden soğutmuştu. İkincisi, dış laik etkilere karşı korumasız olan Anadolu köylüleri, Sultan olsun Başkan olsun, herhangi bir yöneticinin emrine itaat etmeye alışkındılar. Üçüncüsü, İslâm kültürü Türklere kendi dillerinde çok değerli, klasik bir literatür mirası bırakmamıştı. Dördüncüsü ise, her sınıftan yüz binlerce Türk'ü kendi alanlarına celbeden Sûfî hareketler, Sünnî İslâm'ın pozisyonunu çürüten pek çok nesle sahip bulunmaktaydı.

Bugün Türkiye'de İslâm'ın resmî bir din olarak konumunu kaybettiğini ve güçlü kurumlarının kapatıldığını, Atatürk devriminin dini, eğitim gibi, bir Devlet fonksiyonu haline getirdiğini söyleyen Uriel Heyd, Cumhuriyet döneminde doğmuş ve yetişmiş yeni neslin dine karşı çoğunlukla ilgisiz olduğunu ve bu gerçeğin hiç de sürpriz bulunmadığını ifade eder. Çünkü ilk ve ikinci öğretimde, din eğitimi ve hatta Kur'an okuma dahi yasaklanmıştır. Ayrıca Heyd'in tespitlerine göre, dine olan ilginin azlığını, dinî konularda çok az sayıda kitabın basılmış olması da açıkça göstermektedir.

1938 yılının sonunda, İsmet İnönü'nün Cumhurbaşkanı olmasından itibaren, Ankara Hükümetinin İslâm'a karşı biraz daha olumlu bir yaklaşım içerisine girdiğine işaret eden Heyd, bu çerçevede ordudaki imamların durumlarının iyileştirildiğini, Tarihî veya mimarî değere sahip bir miktar caminin yeniden tamir edildiğini, Türk milletinin Müslüman geçmişine daha büyük bir minnettarlığını göstermek için, Osmanlı Sultanı II. Mehmed'in (Fatih) bir heykelinin dikilmesine karar verildiğini söyler.

Türkiye'de dinin son dönemlerdeki yeniden canlanışında, dış faktörler yanında iç faktörlerin de etkin olduğunu belirten Heyd, maddî ve manevî alanlarda yaşanan hızlı batılılaşmanın, Türkiye'de derin bir sosyal ve ahlâkî krize sebep olduğunu ve bugün dünyanın pek çok ülkesinde olduğu gibi

Türkiye’de de milliyetçiliğin, karşı karşıya bulunulan bütün iç problemleri yalnız başına çözme gücüne sahip bulunmadığına işaret eder. Bu gelişmeler çerçevesinde ise Heyd, Türkiye’de daha büyük bir demokratik hürriyet döneminin başlamasıyla, İslâm’ın, bu eski iktidar merkezinde, kaybettiği bazı mevzileri yeniden elde edebileceği öngörüsünde bulunur.⁵¹

Öte yandan, Uriel Heyd, ölümünden kısa bir süre önce, 28 Mart 1968’de İbrani (Hebrew) Üniversitesi’ndeki The Eliahu Elath Chair of History of The Müslim Peoples (Turkish and Persian Studies) kürsüsünün açılışı münasebetiyle verdiği, “Revival of İslâm in Modern Turkey” adlı konferansta temel olarak yukarıdaki görüşlerini tekrar etmiştir. Elinizdeki kitapta tercümesini bulacağınız bu konferansta Heyd, İslâm’ın modern Türkiye’deki canlanış ve serüveniyle ilgili olarak şu değerlendirmelerde bulunur:

İslâm’a karşı tavırlarında, Türklerin her zaman çelişkili eğilimler sergilediklerini ileri süren Heyd, Osmanlı Devleti’nin tarihteki son büyük İslâm İmparatorluğu olduğunu, onun hükümdarının da Sünnî Müslümanlarca tüm gerçek mü’minlerin halifesi olarak kabul edildiğini ve Şeriat’ın, kutsal İslâm hukukunun bu derece kesin tesis edildiği ve din adamları olan ulemaya hükümette ve kamu yönetiminde böylesine etkili bir yer veren, önemli başka bir İslâm devletinin bulunmadığını belirtir. Buna rağmen, modern reformların başlamasından çok önce, Osmanlı sultanı başka herhangi bir Müslüman hükümdarın yapmadığını yaparak, Şeriat’la açıkça çelişen seküler devlet yasası (kanun) geliştirmiştir.

Türklerin, kendi İslâmî kurumlarını, çoğunluğu teşkil eden gayri Müslim vatandaşlarının ihtiyaçlarına göre ayarladığını, Osmanlının çöküş döneminde ise, Hristiyan müttefiklerin gittikçe artan baskılarına cevap verebilmek için bazı

51 Uriel Heyd, “Islam in Modern Turkey”, *Journal of the Royal Central Asian Society*, vol. XXXIV/3-4, July-October, 1947, s. 299-308.

genişlemelerin gözleendiğini anlatan Heyd, Modern Türkiye'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün Osmanlıların son döneminde, özellikle Genç Türkler tarafından önerilen çeşitli değişim tekliflerinden daha ileri gittiğini söyler. Bu devrimler çerçevesinde, Mustafa Kemal din ile devleti tamamen ayırmayı amaçlayan meşhur reformlarını uygulamaya koymuş; saltanatı, halifeliği ve Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti'ni lağvettikten sonra, şeriat mahkemeleri ve dinî okulları kapatmış, İslâm hukuku yerine, Batılı hukuk normlarını koymuş, tarikatları yasaklamış, Pazar gününü resmî tatil ilan etmiş, Arap alfabesi yerine Latin alfabesini kabul etmiştir. 1928'de İslâm, Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî dini olma konumunu kaybetmiş ve Anayasa'da 1937 yılında yapılan bir değişiklik ile Türkiye Cumhuriyeti laik "seküler" olarak tanımlanmıştır.

Mustafa Kemal'in, akıllı bir politikayla reformlarını belli bir zaman diliminde tek tek yürürlüğe koymasının, halkın seküler reformları benimsemesini veya en azından karşı çıkmasını kolaylaştırdığını belirten Heyd, Atatürk'ün 1938 yılında ölümünden sonra, özellikle II. Dünya Savaşının Türkiye'nin politik bünyesinde büyük değişikliklere yol açtığını ve bunun sonucu olarak da çok partili sisteme geçildiğini anlatır. Çok partili sistemde, çoğunluğu teşkil eden muhafazakar halk kitlelerinin reyini almak amacıyla bazı partilerin laiklik ilkesinin daha az sert uygulanmasını veya hatta açıkça İslâm'ın lehinde bir tavır alınmasını istediğini ve bu çerçevede sınırlı ve seçmeli din eğitiminin ilkokullara yeniden konulduğunu, dinî görevleri öğretmek için kurslar düzenlendiğini, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açıldığını söyler.

Demokrat Parti'nin 1950 genel seçimlerinde zafer kazanmasıyla aşırı sekülerizmden geriye çekilme konusunda yeni bir safhanın açıldığını ileri süren Heyd, Adnan Menderes başkanlığında kurulan yeni hükümetin ilk icraatlarından birinin, ezanın yeniden Arapça okunmasına izin verilmesi olduğunu ifade eder.

Uriel Heyd'e göre, takip eden yıllarda Türk Hükümeti muhafazakâr kamuoyuna daha başka tavizler vermeye devam etmiş ve Demokrat Parti'nin on yıllık iktidarı döneminde sayısız yeni cami inşa edilmiş ve eskileri de kısmen gönüllü özel katkılarla tamir edilmiştir. Kur'an okuma ve dinî vaazlar devlet yayın kuruluşlarının programına girmiş, dinî eğitimin kapsamı ilkokullardan ortaokullara kadar genişletilmiş ve hatta yeni dinî okullar (İmam-Hatip Okulu) açılmasına izin verilmiştir.

Yine Heyd'e göre, 1960'da Menderes hükümetini deviren askerî darbe Kemalist, laik çevreler tarafından desteklenmiştir. Onların dinin konumuna ilişkin görüşleri, 1961 tarihli yeni Anayasa'da ifadesini bulmuştur. Heyd, Anayasa'yı yapanların, yeniden canlanan dinî hissiyata karşı, Türkiye Cumhuriyeti'nin laik karakterini korumanın gerekli olduğu kanaatini taşıdıklarını belirtmiş ve bu düşünceleri gereği de 1961 anayasasına laikliği pekiştiren çeşitli maddeler koyduklarını söylemiştir. Heyd, laikliğin anayasal metinlerde bu kadar yer almasına rağmen, Türkiye'de laik "seküler" teriminin manası hakkında hâlâ hararetli tartışmaların yapıldığına işaret etmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin büyük oranda dine tâbi iken, Türkiye Cumhuriyeti'nde dinin devlete tâbi olduğunu belirten Heyd, Müslüman din adamlarının laik cumhuriyetteki konumunun ciddi ve çetin sorunlar yarattığını ileri sürmüştür. 1950'li yıllardan sonra açılmaya devam eden İmam-Hatip Okullarının, Türk halkının geniş kesimlerince sadece meslekî eğitim kurumları olarak değil, aynı zamanda laik ortaokul ve liselere bir alternatif olarak hararetli bir şekilde karşılandığını ve bu okulların sayısı ile öğrenci mevcurlarının hızla arttığını ve bu okulların amaç ve eğilimleri hakkında modernistlerle muhafazakârlar arasındaki tartışmaların hâlâ devam ettiğini belirten Heyd, söz konusu okulların Türkiye'deki dinî ve kültürel gelişmenin geleceği açısından

çok önemli olduğunu ve bu okulların, eğitimleri ve dünya görüşleri itibariyle, Batılı olmaktan ziyade İslâmî olan yeni bir dindar nesil yetiştirdiklerini anlatır. Heyd, bu okullardan mezun olan nesillerin toplumda ne derece etkili olacaklarının ve toplumun modernleştirilmesi ve Batılaşmasına karşı nasıl bir tavır takınacaklarının, Türkiye Cumhuriyeti'nin geleceği açısından çok önemli olduğuna işaret eder. Uriel Heyd, bu konferansının sonunda, İslâm'ın modern Türkiye'deki gelişiminin; birincisi, İslâm'ın, kutsal hukuku (şeriat) olmadan da var olup olamayacağı; ikincisi ise Hristiyan olmayan bir milletin tarihî kimlik ve kültürel geleneklerinden vazgeçmeden modern Batı uygarlığı ile tamamen bütünleşip bütünleşemeyeceği konusunda anlamlı bir cevap teşkil edeceğini söyler.⁵²

Uriel Heyd'in yukarıdaki görüş ve değerlendirmeleri içerisinde tartışılabilir birçok unsur bulunmakla beraber; onun, eserlerinde kullandığı geniş kaynaklar ve orijinal belgeler vasıtasıyla, İslâm hukukunun emir ve yasakları ile Osmanlı uygulamasını ve Modern Türkiye gerçeğini anlayıp kavramaya çalıştığı yadsınamaz bir gerçektir.

52 Bu görüşler için bk. Uriel Heyd, *Revival of İslâm in Modern Turkey* (The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1968, s: 7-27.

1. ESKİ OSMANLI CEZA HUKUKUNDA KANUN VE ŞERİAT*

Selâhaddin Eroğlu**

I

Bilindiği gibi Şer'î Ceza Hukuku, İslâm ülkelerinde tatbiki ehemmiyeti pek hâiz olmamıştır. Şeriatın maddî hukuku oldukça yetersizdir: Tayin edilmiş cezalar sadece mahdut suçlar için vaz'edilmiş olup, birçoğu da hiç bahis konusu edilmemiştir. Bundan başka delil ve ispat kaideleri son derece mahdut olduğundan birçok suçlar yeterince cezalandırılmamaktadır.¹

Böylece ceza hukuku, İslâm'ın ilk asırlarından itibaren büyük ölçüde kadıların kaza salâhiyetinin dışında kalmıştır. Büyük, küçük suçların ekseriyeti *sahibu's-şurta, veliyyü'l cerâ'im* diye adlandırılan emniyet yetkililerince incelenmiş ve cezalandırılmıştır. Öte yandan *muhtesib*, ya da çarşı ve pazar kontrol memurları, ticaret anlaşmazlıkları ve İslâm ahlâkına aykırı suçlarla meşgul olmuşlardır.

Kadıların önleyemediği resmi görevlilerin zulmünü kontrol etmek, adaletten imtina edenlerin fiillerini düzeltmek ve haksızlık işleyen kimselere mani olmak için Halifeler, Şikâyet Mahkemeleri tesis ettirmişlerdir. *Mezâlim divanı* diye bilinen

* Bu makale, Uriel Heyd'in *Proceedings of The Israel Academy of Sciences and Humanities*, (Jerusalem), 3 (1967), No. 1, s. 1-18'de yayımlanan "Kânûn and Shari'a in Old Ottoman Criminal Justice" adlı makalesinin tercümesidir. Bu tercüme ise, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXVI (Ankara 1983), 633-652 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

** Prof. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Bu makalede zikredilen ya da bunun için faydalanılan kaynakların tamamı, yazarın yakında İngilizce basılacak olan *Studies in Old Ottoman Criminal Law* adlı eserinde görülebilir (Adı geçen eser, Oxford 1973'de yayımlanmıştır. Çeviren).

bu mahkeme, İbn Haldûn'un tarifinde görüldüğü üzere, "hükümdarın otorite gücü ile kadıların kaza salâhiyetini birleştirmektedir."² *Mezâlim* mahkemeleri, hükümdar, vezir, vali ve saray erkânından bir kimsenin başkanlığında işleyen lâik müesseseler idi. Çok kere kadılar da bulunmasına rağmen bu mahkemeler kadıların, adaleti dinî hukuka göre icra ettikleri normal hukuk mahkemelerinden farklı idi.

Bütün bu fevkalâde kaza organları, *şeriat*'ın katı ceza hukuku veya cezaî dâvâ usûlü kaidelerinden ârî olup, genelde örfî hukuk, kamu yararı (*maslahatü'l-âmm*e) ve özellikle idarî ve siyasî maslahatın gereğine göre yürütülüyordu.

Gerçeği ortaya çıkarma çabasından olarak, bu mahkemelerde tehdit ve hatta cebir sık sık tatbik edilmiştir. Verilen ceza her ne kadar tesirini gösterebilmiş olsa da bunun indî ve haddinden fazla ağır olarak takdir edildiği ihtimali ortadadır.

Osmanlılar, bu adalet organlarını kadıların *şer'î* mahkemeleri yanında muhafaza etmişlerdir. XVI. yüzyılın birinci yarısında Osmanlı Mısır'ında David Ben Zimrâ adlı bir Yahudi hahamı verdiği bir cevapta şöyle diyor: "... Onların (Osmanlılar) biri *şer'î*, diğeri *örffî* olmak üzere iki çeşit hukuk sistemi vardır. *Şer'î* hukuk, dinî hukuka göre karar veren baş kadı'ya tevdi edilmiştir ve vali onun kararlarını infaz ile yükümlüdür. Öte yandan, bir çeşit muvakkat kanunnâmelere dayanan *örffî* hukuk, o bölge valisinin sorumluluğundadır."³

Osmanlı sultanları idarî ve adlî iki ayrı kaza organları ile örfî ve dinî iki farklı hukuk sistemleri arasındaki ikiliği ortadan kaldırmak için önceleri kısmen başarılı sayılan büyük gayret gösterdiler. Bu çabalar aynı anda çeşitli yönlerde sarf edilmiştir. İlk olarak, *kadıların dışında kalan hâkimlerin şahsî arzularına binâen verdikleri cezaları tahdit etmek için sultan-*

2 İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut 1900, s. 222.

3 R. David b. Zimrâ, *She'elôth u Teshúvôth*, Venice 5309 (1748 /9), 1. v. 53 a, No. 296 (Bu pasaja, I. Goldziher, *Die Zahiriten*, Leipzig 1884. s. 205, n. 4) de değinmiştir.

lar, bu hâkimlerin tatbik etmek zorunda oldukları kanunları koymaya çalıştılar. Bu niyetle sultanlar İslâm'da o zamana kadar görülmemiş bir şey yapmış oldular. Lâik hukuku ve usûlü hakkında *kanun* adı verilen geniş ve teferruatlı kaideleri meriyet mevkiine koydular ve bunların *kanunnâme* adı altında toplanması için ferman çıkardılar.

XIX. yüzyılda başlayan Batılılaşma hareketinden önce Anadolu dışında hiçbir İslâm ülkesinde benzeri teşrî faaliyeti bilinmemektedir. *Şerîattan* farklı olan örfe dayalı ceza hukuku, Kuzey Afrika, Güney Arabistan, Endonezya ve İslâm dünyasının birçok yerlerinde mevcudiyetini sürdürmüştür. Ancak, hiçbir yerde bunlar Osmanlı kanunları gibi *kanunnâmeler* halinde resmen mer'iyet mevkiine konmamıştır. Müzakeresi yapılacak olan Dulkadir Kanunnâmeleri'ne ilâveten, bu paralelde zikredebileceğim yegâne Kânunnâme, daha sonraki bir devirde Hindistan'ın Müslüman hükümdarı Avrangzib⁴ tarafından 1672 yılında yayımlanan daha mahdut çerçeveli bir çeşit ceza kanunudur. Muhakkak ki bu bir tesadüf değildir. XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar ikinci yegâne büyük Sünnî Müslüman güç olan Moğol İmparatorluğu, Osmanlılar gibi geniş bir gayrimüslim tebaası olan ve Türk-Moğol geleneklerine dayalı müesseseleriyle merkezîyetçi teşkilâtı düzenli askerî bir devlettir.

Ceza hukuku sahasında *kanunların* çıkarılmasına gösterilen resmî Osmanlı gerekçesi iki veçhelidir ve bu, kanunların çifte karakterini yansıtır. Bir taraftan; şimdiye kadar yayımlanmış bulunan 1525 *Mısır Kanunnamesi*'nin⁵ uzun mukaddimesi, zamanla suçların kat kat arttığını, artık anlaşmazlıkların ve kan davalarının şer'î hukuk uygulayıcıları tarafından (kadılar) verilecek kararlarla neticeye bağlanamayacağını,

4 Bak., Ali Muhammed Han, *Mir'ât-ı Ahmedî*, I, Baroda 1928, s. 277-283 (Farsça metin); J. Sarkar, *Moghal Administration*, Calcutta 1935, s. 125-132 (İngilizce tercümesi).

5 Ayasofya Kütüphanesi, İstanbul, 4871, v. 118a vd.

bu nedenle, ağır cezalar uygulamaları hakkında kendilerine yetki verilenlerin (*kadıların dışında kalan hâkimler*) kılıçlarının ucuna ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Buna binâen, Osmanlı sultanlarının eski devirlerden beri *şerîata* muvâfık *kanunlar* koydukları ve suç işleyen bir kimsenin bunlara göre cezalandırılması gerektiği hususları yine mukaddimede bahsedilmektedir.

Öte yandan, ceza hukukunu hâvî diğer bazı *kanunnâmeler*, bu kanunların mahallî memurlar ve Tımar-Zeamet sahiplerinin zulmü hakkında halkın şikâyetlerine cevap olarak vaz'edildiğini teyit etmektedir. Bir yazmanın⁶ hâşiyesindeki bir not, *kanunların* hedefini, *halkı idarecilerin zulmünden kurtarmak* şeklinde tavsif ederek özetlemektedir. Bu ifade, *mezâlim* mahkemeleri fikrinin devamlılığını da göstermektedir.

Bu hedefe varmak için *kanunnâmelerin* muhteviyâtının halka bildirilmesi hakkında fermanlar çıkarıldı. Bazen bu i'lâm, bunların meydanlarda yüksek sesle okunmasıyla olurdu. Sultanın her tebaası böyle bir *kanunnâmenin* resmî bir suretini bir hükümet dairesinden ya da bir mahkemeden takdir edilen resmî fiyatını ödemek suretiyle temin etme hakkına sahipti.

II

Şimdiye kadar gün ışığına çıkmış en eski Osmanlı *kanunnâmesi*, Viyana'da bulunan eşsiz bir yazmadan 1921 yılında Fr. Kraelitz-Grefenhorst'un Almanca tercümesiyle yayımlanan metindir.⁷ (Bu önemli belgenin hiçbir Türk arşivinde yahut kütüphanesinde muhafaza edilmemiş olması hayret vericidir). Birçok ceza kanunlarını ihtiva eden bu *kanunnâmenin* ilk bölümlerinin Fatih Sultan Mehmed zamanında XV. yüzyılın ikinci yarısında te'lif edildiğinden şüphe etmek için bir sebep yoktur, hatta bunun bazı hükümleri daha da eski

6 Üniversite Kütüphanesi, İstanbul, T 1807. v. 1b.

7 *Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte*, I, Vienna 1921, s. 13-48.

olabilir. Ancak, Kraelitz ve diğerlerinin, gayrimüslim tebaa ile ilgili son bölümü de aynı devrin mahsulü saymalarının yanlışlığı ispat edilmiştir. Bu, muhtemelen 1488 yılında Fatih Sultan Mehmed'in oğlu Sultan II. Bâyezid'in padişahlığı zamanında yayımlanan ayrı bir *kanunnâmedir*. Bunun en çok dikkati çeken ceza kanunu, bundan böyle esas kabul edilen ilk bakışta şaşırtıcı olan; gayrimüslimlerin benzeri suçlarda Müslümanlara yüklenen para cezalarının yarsını ödeyecekleri hakkında olanıdır.

Buna göre, 1479-1500 yılları arasında Osmanlı işgalinde olan Cephallonia adası gibi Hristiyan vilâyetlerde ve bundan kısa bir müddet sonra da Montenegro'da özel ceza kanunnâmeleri icra edilmiştir.

Aşağı yukarı bu vakitte, gelişmede bir merhaleye daha ulaşılmış gibidir. Asıl ceza kanunnâmesi, ilâve bir bölümle tevsi' edilmiştir. Daha önceki kanunnâmelerde tayin edilen cezalar hemen hemen para cezaları ve ta'zir yani (Osmanlı tatbikatında) dayak ile ilgili iken; ilâve kanunlar *siyâset'i* yani idam yahut şiddetli dayak cezasını yüklemekte ve bunlar, ceza usulünü bir dereceye kadar düzenlemektedir. Esasında bunlar, *siyâsetnâme* adı verilen müstakil kanunnâmeler teşekkül ettirmiş görünümü vermektedir. Bu sıfatla *siyâsetnâme*, *nişân-ı sultânî* denilen bir ferman şeklinde valilere ve diğer geniş tımar ve zeametlere gönderilirdi. *Siyâsetnâme*'nin icrasında teşrîk-i mesâiye çağrılmalarına rağmen kadırlara bu nişanlardan gönderilmezdi.

Sultan Mehmed'in *kanunnâmesinin* ceza kanununa *siyâsetnâmenin* ilave edilışinin neticesi, meşhur *Kâunnâme-i Âl-i Osman*'ın birinci bölümünü teşkil eden Ceza Kanunnâmesi ortaya çıkmıştır. Bu zina, adam öldürme, yaralama, şarap içme, hırsızlık, kadın (yahut çocuk) kaçırma, yangın çıkarma ve diğer birçok suçlarla ilgilidir ve yukarıda belirtildiği gibi, ceza usûlü hakkında kaideleri de ihtiva eder. Bunun metni,

1913/4 yıllarında *Tarih-i Osmâni Encümeni Mecmuası*'nda Kanuni Sultan Süleyman'ın *Kanunnâme*si olarak yayımlanmış ve o zamandan beri bunun, Kanuni devrinde te'lif edildiği fikri yaygın olarak kabul edilmiştir.

Ne var ki, bu isnat yanlıştır. Türkiye ve Avrupa Kütüphanelerinde birçok nüshası bulunan bu *kanunnâmenin* Kanuni Sultan Süleyman'ın dedesi II. Bâyezid'in padişahlığı zamanında ihdas edildiği hususunda pek şüphe edilemez.

Metnin, 1501 yılında yani Bâyezid'in padişahlığı devrinde yazılmış bir yazması Türkiye'de özel bir kütüphanede mevcuttur ve resmi bir nüshası, Yavuz Sultan Selim'in 1516'da verilen bir emri ile tahrir defterlerinde muhafaza edilmiştir.

Ancak bu demek değildir ki, Ceza Hukuku alanında Sultan Süleyman, *Kanunî* lâkabını hak etmiş olmasın. Esasen, onun padişahlığı zamanında yeni bir ceza *kanunnâme*si ortaya çıkmıştır. Bunun şimdiye kadar bulunan en eski nüshası Cambridge Üniversitesi Kütüphanesindeki⁸ yazma olup 1545 tarihini taşımaktadır. Bu Kanunnâme, muhtemelen, *Asafnâme*'nin yazarı Lütü Paşa'nın vezir-i a'zamlığı zamanında, 1539-1541, meşhur Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi tarafından te'lif edilmiş olabilir. Yakında yayımlamayı ümit ettiğim bu Kanunnâme, Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid'inkilerden oldukça geniştir. Bir hayli ilâveler, eski kanunun sadece teferruatına inilmesinden ibaret değildir. Bilakis, livâta, yalan yere şehâdet, kalpazanlık gibi daha önceki kanunnâmelerin kapsamına girmeyen sahalarla, aşırı kâr (yani, % 10-15'den fazla), cuma namazını kılmamak, Ramazan orucunu tutmamak ve ahlâka mugayir davranışlar gibi *muhtesib* tarafından cezalandırılan suçlarla ilgili hükümler getirmektedir.

Bundan başka bu *kanunnâme*, farklı biçimde tertip edilmiştir. Sopa veya para cezası ile cezalandırılan suçlar ile idam veya şiddetli dayak arasındaki ayrılık kaldırılmış ve kanunlar

suçlara göre daha sistematik olarak düzenlenmiştir. Diğer bir farklılık, kullanılan dil ile ilgilidir. Yeni *kanunnâme*, eskilerin kullandığı Türkçe terimler yerine, Arapça karşılıklarını kullanmaktadır. Meselâ; *bay* yerine *ganiy* (zengin), *and* yerine *yemîn ve katavaş* yerine *cariye*.

Tanzimat devrinden önce te'lif edilen en son Osmanlı ceza kanunnamesi XVII. yüzyılda *şeriat* mahkemesinde bir kâtibin hazırladığıdır.⁹ Yüze yakın kanun ile bu kanunnâme, mevcut kanunnâmelerin en şümûllüsü olmasına rağmen, yeknesaklık ve muhtasar oluş yönünden eksik olup, daha da önemlisi; önceki devir *kanunnâmelerinin* resmi karakterinden de mahrumdur.

Şimdiye kadar müzakeresi yapılan kanunnâmelerden başka; çarşı ve pazar suçları, *kanun-i ihtisâb*, askerî teşkilât ve madenler hakkındaki *kanunlarla* bir takım eyâlet *kanunnâmeleri* gibi diğer bazı Osmanlı kanunlarında ceza nizamnâmeleri görülmektedir.

XVI. yüzyılın başlarında fethedilen birçok Müslüman vilâyetlerde Osmanlılar, önceleri genellikle malî konularla (vergiler, geçiş resmi, gümrük resmi vs.) ilgilendiği gibi, ceza kanunlarını da ihtiva eden mahallî lâik hukuku te'yid etmişlerdir. Bununla, mahallî tatbikatı kökünden söküp atmamak ve daha mühim olarak da yeni vilâyetlerin iktisâdî hayat nizamını bozmama gayesi güdülmüştür. Ancak, kısa bu geçiş devresinden sonra Osmanlı sultanları, önceki idarecilerin koydukları malî kanunların bazılarını muhafaza ederken, cezâî konularda Osmanlı Kanunu'nun tatbik edilmesi hükmünü koymuşlardır. Bu değişikliğe sebep olarak, daha önceki idareciler (rulers) tarafından icat edilen birçok gayr-i kanunî ve ezici *bid'atların* ortadan kaldırılması gereğini ve aşırı para cezaları ile diğer cinâî suçlara verilen cezalar dahil olmak üzere, hakları teyit edici

9 Belediye Kütüphanesi, İstanbul, M. Cevdet, K 223, v. 4 a - 12 a (ve diğer yazmalar).

mükellefiyetleri azaltarak o yerdeki ahalinin kötü durumunu tahammül edilebilir seviyeye getirilmesini göstermişlerdir. Osmanlı işgalinin ilk devresinde muhafaza edilen göze çarpan önemli mahallî hukuklar, o zamana kadar Memlûk vilâyetlerindeki Sultan Kayıtbay'ın, eski Akkoyunlu topraklarındaki Uzun Hasan'ın kanunları ile bilhassa Dulkadir hânedânının Ceza Kanunnâmesi ve para cezası listeleridir. Bu Türkmen kabilesi, son kuvvetli İlhan hükümdarı Ebû Sa'îd'in 1335 yılında ölümünden sonra Güneydoğu Anadolu'nun büyük bir bölümü üzerinde tedricen hâkimiyet tesis etti. Mısır Memlûk Sultanlığı ve Osmanlı, Akkoyunlu ve nihayet Safevî devletleri arasında bir tampon teşkil eden bu beyliğin toprakları, Yavuz Sultan Selim tarafından 1516 yılında fethedildi ve birkaç sene sonra resmen Osmanlı İmparatorluğuna ilhak edildi.

İki tercümesi Osmanlı Tahrir defterlerine konulan Dulkadir Ceza Kanunnâmesi, Ö. L. Barkan¹⁰ tarafından yayımlanmıştır. Bu, Anadolu'da Osmanlı Türklerinden olmayan ve şimdiye kadar kalan yegâne Türk Ceza Hukuku kaynağıdır. Birçok yönlerden bu ilk (devirlerdeki) Osmanlı Kanunnâmelerine benzemektedir, fakat genel olarak daha ağır cezalar yüklemekte ve bazı hususlarda şaşılabilecek ölçüde yüksek seviyede hukuk düşüncesini aksettirmektedir. Ne yazık ki, tarih konmamış ve ne zaman te'lif edildiğini gösterir dâhilî açık bir delil de yoktur. Şüphesiz bir tercümesinin 1479-1515 yıllarında hükmeden Dulkadir Beyi Alâu'd-Devle *Kanunnâmesi* olarak adlandırılması, Kanunnâmenin yahut bazı bölümlerinin daha eski devre ait olabileceği ihtimalini dışarıda bırakmamaktadır. Binaenaleyh, bunun Osmanlı Ceza Kanununa tesir edip etmediği veya Osmanlı kanunlarının tesirinde kalıp kalmadığı yahut da ikisinin de aynı kaynaktan çıkıp çıkmadığı hakkında kesin bir neticeye varmak güçtür.

10 Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVI. asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraat Ekonomisinin Hukukî ve Malî Esasları*, I: *Kanunlar*, İstanbul 1945, s. 119-129.

Osmanlı Ceza Hukuku'nun kaynağı meselesi henüz bütünüyle halledilememiştir. Bizans hukuku ile XIV. yüzyıl ortalarında Sırp Kralı Stephan Dusan'ın Kanunnâmesi bazı Osmanlı mâlî ve feodal kanunlarında aksettirilmiş olabilir. Ancak, çeşitli sebeplerle para cezaları sahası (Serbo-Croat *udava*) dışında bunların Osmanlı ceza hukukuna hatırı sayılır ölçüde tesir ettiği muhtemel görünmemektedir.

Ceza kanunu kaynaklarının daha önceki Türk geleneklerine uzanması, yazılı lâik hukukun genel mefhumlarının ise, Moğol İmparatorluğu hukuku ile onu takip eden Güney İran, Irak ve Doğu Anadolu'daki ülkelerin hukukuna uzanması daha muhtemel görünmektedir. Osmanlıların daha önce Uzun Hasan tarafından hükmedilmiş vilâyetler için çıkardığı kanunnâmelerin bazılarında "Yasa" denmesi mühim bir ipucu olabilir, zira bu tabir, Cengiz Han'ın meşhur kanunnâmelerinin adı olup; Memlûk tarihçilerine göre, Moğol İmparatorluğu sınırları ötesinde Müslüman ülkelerde dahi büyük itibar görmüştür.

Farsça yazılmış ve XIV. yüzyıl inşa'sıyla istinsah edilmiş¹¹ bir İlhan fermanına göre, suçluların *ber vech-i şer'îat ve yasa* (şer'îat ve yasalar uyarınca) cezalandırılacakları ifade edilmektedir. Bu kaide, Osmanlı hükümlerinde *şer'* ve *kanuna göre* şeklinde hayatîyetini sürdürmüştür. Bağdad Mercaniye Medresesi'ndeki 758/1337 tarihli bir kitâbede "*divan li faslî'l-kadâyâ eş-şer'iyye ve'l-yergûciyye*" (Dinî ve lâik hukuka göre hüküm icra eden *divan*) (*Yergûcî, şeriat Mahkemeleri dışındaki bir Moğol hâkimine delâlet etmektedir*) şeklinde gösterildiği gibi, dinî ve lâik olmak üzere iki ayrı mahkemeyi divanlarda te'lif eden Osmanlı sistemi, Moğol modellerini de ihtiva etmektedir.

Temel mefhumu ile Osmanlı Ceza Kanunu, Doğu modellerine de dayanır görünmektedir. Yunanca *kavıcv'*dan müştak

11 Muhammed b. Hinduşah, *Dastûr al-Kâtib fî Ta'yîn al-Marâtib*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Fatih 3763, v. 376 a.

olan *kanun* tabiri, Abbasiler devrinden beri hem Arapça, hem Farsçada vergi takdir etme, vergi kaydı veya vergi kanunu mânâlarında kullanılmıştır. Birçok İlhânî belgelerinde sarîh olarak belirtildiği üzere bu kanunların gayesi, köylüler ve şehir halkının, kanunlarda vaz'edilen mükellefiyetlerin (*mâl-i mukannan*) üzerinde vergi ödememelerini temin etmektir. Gördüğümüz gibi, aynı gaye, Osmanlı sultanlarını kendi *kanunnâmelerini* çıkarmaları için harekete geçirmiştir.

III

Zâlim idarecileri kontrol altında tutmak olan *kanun'un* ana gayesi, onlara sadece muayyen bazı kanunnâmeleri tatbik etmelerini emretmekle gerçekleşmiş olamazdı. Osmanlı Hükûmeti, *ehl-i örf* adı verilen icra organlarının tabîî hukuk ve hakkâniyetine hiçbir zaman fazla güvenmiş görünmemektedir. Binaenaleyh, onları zapt u rapt altında tutarak murakabe etmeyi zaruri telâkki etti ve bu sadece mahallî kadılar tarafından yapılabilirdi. Bunun neticesi olarak, valiler ve emri altındakilerle (*Subaşılar, voyvodalar, asesbaşılar* ve diğerleri) tımar-zeamet sahiplerinin, hiçbir vatandaşı kadı tarafından usulünce yargılanıp mahkum edilmeden önce cezalandırmayacakları esası konmuştur. Kadı, askeri veya polis yetkililerinin işlediği ciddi adaletsizliği, kendisi vaktinde mani olamadığı takdirde, merkezî hükûmete bildirmeye yetkili olmakla kalmayıp, bu hususta kesin emre muhataptır. Osmanlı müesseselerinin bozulmasına kadar bu sistem, önceki bazı idarecilerin zulmüne başarılı bir şekilde mani olmuştur. Kadılar bu vazifeyi, sanığı *mahkemelerinde* yargılayarak icra etmiştir; sanığı suçlu bulduklarında, onu cezalandırmaları için hükûmet idarecilerine yetki veren bir belge (*hüccet-i şer'iyye*) çıkarmışlardır.

Ancak, ceza davalarının birçoğunun kadı önüne getirilmesi kâidesi Şer'î ceza hukuku'nun münhasıran tatbik edildiği manasına gelmemektedir. Osmanlı sultanları, sadece dinî hu-

kuk tatbik edildiğinde kazanılması imkânsız görülen mües-sir ceza adaletini temin etmek için, daha önceki Müslüman halife ve hükümdarlardan daha az arzulu değillerdi. Binae-naleyh onlar, ikinci başlıca Osmanlı Türkleri yeniliği olarak, lâik hukuk kaidelerinin de kadı'ların mahkemelerinde tatbik edilmesine karar vermişlerdir.

Bu sebeple, Kanuni Sultan Süleyman, *Kanunnâme-i Al-i Os-man*'ın istinsah edilerek ciltli birer nüshasının her vilâyetteki *şeriat* mahkemelerine konması için talimat vermiştir. Bilâha-re, Kanuni'nin padişahlığı zamanında yeni ceza kanunnâme-si te'lif edildiği zaman, kadıların ondan bir nüsha istedikleri bilinmektedir. Bundan başka, XVI. yüzyılda çıkarılan pek çok sayıda ferman, kadıların adaleti, *şeriat ve kanun* uyarınca icra etmelerini talep etmiştir. Bu yolla, Osmanlı hükümeti, içinde çeşitli mahkemelerin aynı hukuku tatbik ettiği daha birlikçi ceza hukuku idaresini temin etmiştir.

Aynı gayeden hareketle Osmanlı sultanları, çok kere özel-likle hakkında geçmiş devir fukahâsının ihtilâf ettiği husus-larda, kadıların hangi dinî hukuku tatbik etmeleri gerektiği-ne karar verecek kadar ileri gitmişlerdir. Bu, sık sık böylesi münakaşa mevzuu olan hukuk meselelerini Sultana takdim edip muayyen görüşler beyan ettikten sonra, sultanın kara-rını soran *kazıaskerler ve şeyhü'l-islâmların* teşrîki mesâisiyle yapıldı. Bu tür meselelerin bir koleksiyonu XVI. yüzyıldaki büyük *şeyhü'l-islâm* Ebüssuûd Efendi'nin meşhur *Ma'ruzât*'ıdır. Meselâ; onun isteğiyle, Kanuni Sultan Süleyman, mürur-i zaman kanunu hükmü altında *mîrî* arazi ile ilgili olarak ara-dan on yıl geçtikten sonra davalara bakılmayacağına ve on beş yıl sonra diğer hiçbir dava yahut muhakeme olmayacağı-na karar vermiştir. Maddî hukukun meseleleri de bu yolla ele alınmıştır. Buna şöyle bir misal verilebilir: Eğer bir misafir bir kimsenin evinde öldürülür ve kâtil de bilinmezse, diyet; Ebû Hanîfe'ye göre ev sahibi tarafından mı ödenmeli yoksa Ebû Yusuf'un içtihadına göre evde fiilen ikâmet eden tarafından

mı ödenmelidir? O evde fiilen oturan kimsenin dikkat ve teyakkuz halini artıracak görüşünden hareketle, Ebu's-Su'ud, ikinci görüşü benimsemiştir. Onun bu teklifi Sultan tarafından kabul edilmiş ve kadılara, buna göre hareket etmelerini emreden fermanlar göndermiştir.

Burada hatırdaki tutulması gereken nokta; *şeyhü'l-islâm*'ın en yüksek dinî otorite ve Osmanlı İmparatorluğundaki bütün ulemanın başı olmasına rağmen, adaleti nasıl icra edeceklerine dair kadılara bağlayıcı direktifler vermemiş olmasıdır.

Ebüssuûd Efendi gibi en kudretli *şeyhü'l-islâm* bile kendi hukukî görüşlerinin mahkemelerde tatbik edilmesini istediğinde, bunları sultana takdim ederek, ondan kadılarına ve ilgili devlet erkânına uygun emirler çıkarmasını talep etmek zorunda idi. Başka bir cihetle, *şeyhü'l-islâm*'ın otoritesi, bazen zannedildiğinden daha da sınırlı idi.

Genel kanaatin aksine, kanunların geçerliliği için *şeyhü'l-islâm*'ın tasvibine ihtiyaç duyulmamıştır. Esasen, kanunların tek hukukî dayanağı, saray fermanlarında ifade edilen sultanın iradesidir. *Kanunlar* veya *kanunnâmelerin* önceden tasvibi alınmak üzere *şeyhü'l-islâm*'a takdim edildiği hakkında hiçbir delil yoktur. Yalnız bazı kanunların çıkarılışını müteâkip ve birçok durumlarda uzun bir müddet sonra, *şeyhü'l-islâm* veya diğer bir *müftî* bunların meşruiyetini bir fetva ile teyid ederdi.

Osmanlı *şeyhü'l-islâmları* ve *muftîlerinin* fetvalarının bir çoğunda dinî hukukun değil de *kanunun* tanzim ettiği meselelerle ilgilendikleri her zaman lâıykıyla anlaşılmamıştır.

Pek az olmayan böylesi durumlarda onlar, önce *müftî-i kanun* diye anılan Divan-ı Hümayun'un kanundan sorumlu üyesi *nişancı'ya* müracaat ederek ondan arz edilen mesele hakkında kanunun ne gibi hükümler getirdiğini sorarlardı. Verdikleri *fetvalarda* kanun veya diğer devlet hukukunu, bir ferman, *defter-i hâkânî*, yabancı bir ülke ile yapılan *ahdnâme* veya benzerlerin-

de vaz'olunduğu şekilde zikrederlerdi. Bu açıkça göstermektedir ki; XVI. yüzyıla kadar *kanun*, *şeriatın* itibar olunur fukahâsı tarafından bile, hukukun kabul edilmiş bir kaynağı olarak te-lakkî edilmişti. Binaenaleyh, Tanzimat'ın hukuk sahasındaki reformlarından çok önce *meşrû'* (şeriata uygun) tâbirinin resmî Osmanlı isti'malinde kelimenin daha geniş mefhumu ile; *kanunî* (legal) manasına kullanıldığı temayülü belirmiştir. Yani, "(kanunî) Şerîat ve Sultan'ın kanunlarına göre".

IV

Ancak bu, *kanunun şerîatla* aynı itibara sahip olduğu manasına gelmez. Müslümanların görüşüne göre *şerîat*, kendine tabi olanların hem bu dünyada, hem de öbür dünyada kemâle ve saadete erdirmektir.

Kanun ise daha mahdut bir gayeye sahiptir ve bunun neticesi olarak aşağı bir mevki işgal etmektedir. O, insandan kaynaklanan bir hukuktur ve böyle hukuklar Maimonides'in¹² dediği gibi, sadece "devletin düzenini ve onun maslahatını teminat altına almak, zulmü ve çekişmeyi ondan uzaklaştırmak gayesine mâtuftur."

Nazarî olarak *kanun*, dinî hukuku feshetmek veya onun yerine kâim olmak için değil, yalnız onu tevsi' etmek ve onun bir mütemmimi olarak farz edilmiştir. Ebüssuûd Efendi'nin bir fetvasına göre,¹³ "*nâ-meşrû olan nesneye emr-i sultânî olmaz.*" Ne var ki, hakikatte Ceza Hukukunun daha müessir bir şekilde icrası gayesiyle böyle çok sayıda hükümler çıkarılmıştır.

Kanun, şekil ve karakter bakımından dinî hukuktan esas olarak farklıdır. *Şeriat*, Arapça eserlerde ifade edilmiş olup, herhangi bir mesele hakkında hukukun ne emrettiğini kolayca anlamasına imkan vermemektedir. Öte yandan *kanun*, Türkçe

12 *Le guide des egares*, ed. S. Munk, II, Paris 1861, v. 86 a (Tercüme, s. 311).

13 Paul Horster, *Zur Amcendung des İslamischen Rechts im 16. Jahrhundert*, Stuttgart 1935, s. 53.

yazılmış ve basit, açık ve şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ifade edilmiştir. *Şerîatta* görülenin aksine *kanun*, hiçbir tefsire ihtiyaç göstermedi ve öğretim müesseselerinde üzerinde araştırmalar yapılmadı. Fıkıh eserleri, hukuku ilk planda Kur'an ve ilk İslâm cemiyetinin sünnetlerinden çıkaran ve kendi devirlerindeki hükümetle çok az yahut hiç irtibatı olmayan büyük fakihlerin görüşlerini ihtiva etmektedir. *Kanunun* hükümleri ise, tam aksine, Osmanlı İmparatorluğu dahilindeki günlük hayatın meseleleriyle ilgilenen saray fermanlarından kaynaklanmaktadır. Onlar, Sultan'ın veya ekseriyetle askerî eğitim görmüş ve büyük ölçüde idarî ve siyasî tecrübeye sahip hükümet reislerinin kararları üzere bina edilmiştir. Binaenaleyh, *şerîat*'ın yaklaşım tarzının şekli ve nazarî olduğu hallerde; *kanun*, pratik ve amelî temâyül göstermektedir. *Şerîatin*, dinî ve ahlâkî idealleri vurguladığı ve ferdin maslahatını düşündüğü hallerde; *kanun*, tesiri tercih etmekte ve devletin menfaati ile alakalı olmaktadır. Nihayet, *Şerîat*, ilâhî vahye dayandığından, değişmez kabul edilmekte; *kanûn* ise, lüzum görüldüğünde değişebilen, değişmesi gereken muvakkat kanunlardan ibarettir. İkisinde de müşterek olan husus; maddî hukuk ile dava usûlü ve medenî hukuk ile ceza hukuku arasındaki tefrik noksanlığıdır. Bunun neticesi olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nda ayrı ceza mahkemeleri olmamıştır.

Kanun ve şeriat arasındaki ceza hukuku sahasındaki ihtilaf, hemen hemen diğer bütün hukuk alanlarındakine nispetle çok olmuştur. Bunun bir takım sebepleri olabilir. Genel olarak *kanun*, *şeriat*ta ya çok sathî ya da hiç ele alınmamış hükümet, mahkeme, ordu ve feodal müesseseler gibi sadece amme hukukuna ait hususlarla alâkadardır. *Şeriat*ta ceza hukuku nispeten daha önemli yer işgal etmektedir. Bundan başka, İslâmî kanun geleneğine göre, Osmanlı ceza kanunu, ceza hukukunu sadece modern manasıyla ele almakla kalmaz, aynı zamanda dinî hukuka has olan medenî hukukun birçok meselelerini ve mala zarar vermekle ilgili konuları ihtiva eder. Ceza Usûlü

hakkındaki *kanun* hükümleri, *şerîtte* daha da açık ihtilaf arz etmektedir.

Osmanlı *kanununun* birçok hallerde ya şiddetli *şerîat* cezalarını hafiflettiğine yahut zina cezası olarak recm veya bazı hallerde hırsızlık cezası olarak el kesme yerine para cezaları gibi daha hafif olanlara tebdil ettiğine sık sık işaret edilmiştir. Böylece *kanun*, ilk bakışta nispeten daha müşfik ve *şerîata* nazaran daha yumuşak görünebilir. Hiçbir şeyin bundan daha hatalı olamayacağını belirtmek isterim. Osmanlı ceza *kanunnâmelerinin*, emredilen hudûd cezalarının bazılarının tatbikini tahdit etme temayülü gösteren İslâmî kanun tatbikatının gelişmesini yansıttığı doğrudur. Ancak *kanunlar*, cezalara çarptırmaya daha meyyâl olup, diğer birçok suçlar için ve müteaddit durumlarda, bunları *şeriattan* daha şiddetli olarak infaz etmektedir.

Kanunun suç ve cezaya karşı takındığı aslî tavır, dinî hukkunkinden çok farklıdır. Ortak kanaat odur ki, *şerîat*, suçların dar bir çerçevede tarif edilmesi, kısa süreli zaman aşimleri, kesin ispat halleri, suçu işleyenin ikrah altında hareket etmiş olabileceği ve aktif pişmanlığının nazar-ı dikkate alınması, şahâdetten sonra rücû hakkının kabulü ve birçok durumlarda, bir mahkumiyete mani olan şahitlerin dürüst davrandıklarına itimat edilmesi sebepleriyle zor karar verme temayülü göstermektedir.

Kanun bunun aksi tutumu gösterir. Genel olarak, maznun hakkında hükme varıp, onu cezalandırmak için her şeyi yapar. Önceki devirlerdeki *mezâlim* ve *şurta* mahkemelerinde olduğu gibi kanun, şeriatın kabul etmediği veya yetersiz gördüğü delilleri kabul etmektedir.

Özellikle, kaide olarak şeriatın müsaade etmediği, sanıklara işkence metodu, sık sık sarîh olarak emredilmiş ve suçluluk alâmetleri (alâyim) –oldukça müphem bir terim- olmak kaydıyla, işkence altında suçun ikrarı yeterli delil sayılmıştır.

Fer'î delâil kabul edilir, ve özellikle eğer sanık, sâbıkalı bir geçmişe sahip olup komşuları da onun bu kötü şöhreti hakkında şahâdetle bulunursa, bu, karar için kâfi olabilir. Bazı durumlarda bir kimse bir eve suç işleme niyetiyle girmek gibi sadece bir teşebbüste bulunsa, suçu gerçekten işlemiş gibi cezalandırılacak ve buna yardım eden ya da teşvik eden kimse de asıl suçlu gibi telâkki edilecektir.

Cezaların şiddetine gelince; bir mahpusu kaçırان, bir köleyi efendisinden kaçmaya teşvik eden veya bir dükkana zorla giren kimse idam edilecektir. Aynı ceza, önceden tasarlanmış, kundakçılık için de verilecektir. Sultan fermanlarının veya kadıların belgelerinin sahtesini yapmayı âdet edinmiş kimselerin bir eli kesilecektir. Hırsızlık gibi bazı suçların tekrarı, idam cezasını mucip olacaktır.

Bundan başka, kanun, dinî hukukta bilinmeyen cezalar yüklemektedir. Bir kız yahut oğlan çocuğunu kaçırma suçu için hadım etme, bazı sahtekârlık çeşitleri ve pezevenklik için alnın dağlanması ve özellikle para cezaları misal olarak gösterilebilir.

Para cezaları, fukahâ tarafından *zâlimâne bid'atler* olarak görülmesine rağmen, *kanunda* en yaygın ceza şekillerinden biri haline gelmiştir. Bu cezalara *cürm*, *cerîme* veya eski Osmanlıcada *kınlık* denmektedir. Kınlık tabiri, *kanlık* şeklinde yanlış okunuşuyla yaygın hâle gelmiş ve *kan bedeli* olarak anlaşılmıştır. Para cezaları Osmanlıların buluşu değildi. Maddî cezalar, şu veya bu şekilde, Osmanlılar daha devlet kurmadan önce İslâm dünyasında *kadıların dışında kalan* hâkimler tarafından uygulanıyordu. Dulkadir kanunnâmelerinde de para cezaları büyük rol oynamaktadır. Osmanlı Kanunnâmelerinde Memlûk para cezalarının bazı kalıntılarına rastlanabilmesi, Memlûk vilayetlerinin bir zamanlar nasıl olduğunu gösterir. Ancak, Osmanlı *kanunlarının* yüklediği para cezalarının iki özelliğine daha önceleri rastlanmamıştır. Birincisi, ceza-

lar, suçu işleyenin malî durumuna göre (zengin, orta halli, fakir) sık sık sınıflandırılıyordu. Bazen kullanılan *a'le'l-evsat*, *ednâ* vs. tabirleri, şeriata göre gayrimüslimlere konulan *cizye* (nüfus vergisi)nin tasnifini hatırlatmaktadır. İkincisi, Osmanlı ceza kanunlarının birçok hükümlerinde para cezaları, her durum için, adedi kadı tarafından tayin edilen sopa gibi *ta'zîr* cezasına bağlanmıştır. Kanun, suçlunun genellikle ayak topuğuna vurulacak her darbe için sadece kaç akçe ödemesi gerektiğini *vaz'* etmektedir. Falaka cezasını tasvir eden bazı XVII. yüzyıl minyatürleri, bir resmî görevliyi darbeleri bu gaye ile sayıyor gibi göstermektedir. Para cezalarının tasnifi ve miktarlarının kadı'nın *ta'zîr* cezasına uygun olarak tayin edilişi, *kanun*'un, şeriatın hükümlerinin bir çeşit mütemmimi olma temayülüne ilâve misaller teşkil etmektedir.

Ağır suçlar dışındakilerin hemen hepsi için para cezalarının standart ceza haline getirilişinin ana sebeplerinden birisi malî idi. Osmanlı hükümeti valiler, subaşılar, tımar-zamet sahipleri ve diğerlerine kendi uhdelerine verilen para cezaları ile bulundukları bölge sakinlerinin ödedikleri vergilerden elde edilen gelirden külliyetli miktarda maaş verme arzusunda idi. Birçok bakımdan para cezaları, vergilere çok benzemekte ve onlar gibi, muayyen yıllık ödeme suretiyle iltizam sistemi altında kiraya verilmekteydi. *Kanun* cezaları arasında ilk sırayı para cezalarının alması, ilk bakışta, Fatih Sultan Mehmed devrinden beri kanunnâmelerin cezalara müteallik kısmının genellikle feodal hukuk ve vergi tahsili ile ilgili olması şaşırtıcı gerçeğini büyük bir ihtimalle açıklamaktadır.

V

Para cezası gibi birçok *kanun* hükümlerinin dinî hukuktan açıkça sapmasına rağmen, Osmanlı uleması bunları genel olarak kabul etmiş veya ikrar mahiyetinde sukûtla karşılamıştır. Bu tutum, mühim ölçüde, imanın müdâfilere ve kâfirlere karşı

savaşan muzaffer muhâripler olan Sultanların güç ve prestiji ile açıklanabilir. Buna ilave edilecek önemli bir sebep de Osmanlı padişahlarının, ulemanın prestijini yükseltme ve onları (özellikle en yüksek sınıfı yani kadıları), devletin idarî mekanizmasına dahil etme çabalarında görülmektedir. Ulemanın ileri gelenleri, önceki devirlerdeki *mezalim* mahkemelerinin rolünü devralan yüksek mahkemelerde mühim mevkilere getirilmiştir.

Bunlardan biri, *Sadrızam* ve hepsi Hanefî mezhebinden olan başkentin dört baş kadısı tarafından adaletin icra edildiği Çarşamba *Divanı*'dır. Bunun gibi, en yüksek düzeyde siyaset tespit ve yapma organı olan *divan-ı hümayûn*'da, İmparatorluğun baş kadıları olan iki kazıasker, karara tesir edici yetkiye sahiptiler ve böylece bunlar, ceza hukukunu ilgilendirenler de dahil olmak üzere, hükümetin siyasî ve idarî telâkkilerine âşinâ olmuş ve çok kere bunlarla uyum sağlayacak tavır takınmışlardır. Daha alt seviyede, vilâyet kadıları, adlî görevlerine ilâve olarak mülkî idarede geniş yetkilere hâiz kılınmıştır.

Fukahâ ve *umerâ* arasındaki an'anevî uçuruma birçok yönlerden köprüler kurulmuş ve kadılar, hükümet emirleriyle onun lâik kanunlarını sadakatle icra etmişlerdir. *Müftiler* ve onların reisi *şeyhü'l-islâm* dahi yukarıda zikredildiği gibi, *kanun*'un tatbik edilmesinde, hükümetle teşrîk-i mesaî yapmayı genellikle istiyorlardı. Birçok durumlarda, *şerîat* dışı cezalara hukukî statü kazandırılması hakkında kendilerine sorulduğunda, lâik yetkililerin arzularına muvafakat etmişlerdir. Mesela, İstanbul Topkapı Sarayı arşivlerinde bazı *şeyhü'l-islâmlar* tarafından Sultan veya Sadrızam'ın müracaatına cevaben verildiği intibahı veren orijinal *fetvalar* koleksiyonu saklanmaktadır.¹⁴

Bu fetvalarda Sultan, *veliiyyü'l-emr* ve *sebeb-i nizâm-ı âlem* olarak, şeriata göre daha hafif cezalara maruz kalacak suç-

14 Topkapı Sarayı Arşivi, İstanbul, E 12079.

luları gerektiğinde idam cezasına çarptırma yetkisini vermektedir. Mesela, Sultan, devlet hazinesine girmek isterken yakalanan, fakat aslında bir şey çalmamış olan kimseyi idam salâhiyetine sahiptir.

Diğer bir fetva, sarayda işlenen bir adam öldürme fiilinde Sultan'ın; şeriat'ın emrettiği şekilde maktûlün varisinin meydana çıkarak dava açması ve dilediği takdirde diyet karşılığında kâtili idam ettirme hakkından vazgeçmesini beklemeksizin kâtilin idamına emir vermesine müsaade etmektedir. Diğer birçok fetvalar, dinî hukuka göre cezası idam olmayan suçluların bu gibi fiilleri işlemeyi âdet haline getirdikleri (*âdet-i müstemirre*) ispat edildiğinde, bunların *sâ'î bi'l-fesâd* (yeryüzünde fesat çıkaran) veya Kur'an'da tarif edilen (Mâide, 33) *bozgunculuk yapan kimseler*, kategorisi altında telakkî edileceği için idam edilebileceklerini belirtmektedir. Bu durumdaki cezaların siyaseten, *nizâm-ı memleket için*, *siyâneten li'l-ibâd* (halkı korumak için) veya *ibreten li's-sâ'irîn* (başkalarına ibret olucu bir misal olarak) verildiği telâkki edilmektedir.

Kanun ve Sultan'ın iradesine teslimiyette Osmanlı uleması, amme hukuku üzerinde söz sahibi İbn Teymiyye ve diğer büyük Ortaçağ ulemasının ele aldığı *siyâsetü's-şer'iyye* adlı eski İslâm nazariyesinde bazı mazur sebepler bulmuş olabilirler. XVI. yüzyılda yaşamış bir âlim olan Bursalı Dede Efendi'nin bu konuda Arapça olarak yazdığı ve Türkiye kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunan ve *siyâsetnâme* adı altında birkaç defa Türkçeye tercüme edilen eserde, bu gerekçeye işaret edilmiştir.

Bu nazariyeye göre, Müslüman hükümdar teorik olarak *şeriatı* yegâne muteber hukuk olarak tanır ve onun fiilleri dinî hukuk umdelerine aşırı derecede aykırı olmazsa, âmme nizamını ve emniyeti idame ettirmek için cezaî meselelerde kendisine geniş yetkiler verilir. Sultan'ın *kanunları* ve diğer

emirleri, müslümanlar kendilerinden olan *ulû'l-emr'*e itâat etmelidirler şeklindeki Kur'an hükmünün tatbiki ile usûlen meşrû kılınabilir.

Öz olarak, Sultan'ın kanunlarının birçoğu, kadınlara *ta'zir* cezası verme yetkisini nasıl tatbik edecekleri hakkında verilen talimat olarak yorumlanabilir. Ceza usûlü ile ilgili olarak, *kanun*'da bahsedilen birçok durumlarda davanın devlet görevlilerince yürütülmesi, suçluların Allah adına dava edildikleri *hisbe* mahkemesinin bir tekâmülü olarak telâkki edilebilir.

Ne var ki, ulemanın çoğu, şeriat dışı meselelere çok az itibar etmişler ve Hükümetin memurları da kanunun temel mefhumlarını araştıran ve onun şeriat'la münasebetini ortaya koyucu bir hukuk teorisi ile hemen hiç ilgilenmemişlerdir. Bu, teessüf edilecek bir husustur, zira bu mefhumların bir kısmı, hukuk fikrinin gelişmesine tesir edebilirdi. Buna bir misal verilebilir:

Hırsızlık, şeriat nazarında hem *hakk-ı âdemî*, kul hakkı (binaenaleyh çalınan mal iade edilmelidir), hem de *hakkul-lah*'tır (bunun için de hırsızın eli kesilebilir). Adam öldürme ve yaralama ise, genel olarak sadece kul hakkının ihlâli şeklinde kabul edilmekte olup, şeriat, öldürülen kimsenin vârisine veya yaralanan kişinin kendisine kısas veya diyet isteme hakkını vermektedir. Mamefi *kanun* bu husûsta daha da ileri giderek, diyet üzerine anlaşma sağlansa bile yetkili makamlara ödemesi için suçluyu, para cezasına çarptırmaktadır. Böylece, *Kanun*'un, netice itibariyle adam öldürme ve yaralama fiilinde, hırsızlık fiilinde olduğu gibi, âmme hukuku cihetini, diğer bir ifadeyle, bu suçların Allah'a karşı işlenmiş olmasa bile, o halde -modern deyişle- cemiyete veya Devlet'e karşı işlenmiş suçlar olduğunu tesis etmiş olduğu söylenebilir. Kul hakkı ve Allah hakkı gibi geleneksel hukuk mefhumlarına bir üçüncüsü olarak Mâverdi'de görülen *hakk-ı saltanat* tâbiri kullanılabilir.

VI

Osmanlıların yükselme devrinde ceza kanunu bir kenara itilmiştir. En eskisi Fatih Sultan Mehmed'in saltanatı yıllarına ait olan (Bursa'da) şer'î hukuk mahkemelerinin resmî sicilleri, XV. ve XVI. yüzyıllarda kadıların *kanun* hükümlerini fiilen tatbik ettiklerini ispat etmektedir. Hatta onlar, verdikleri cezalara mesnet olarak *Kanunnâmelerden* pasajlar zikretmişlerdir. İcra kuvvetini hâiz memurlar, mahpusları kadı huzuruna çıkarıyor ve ancak onun tarafından mahkum edildikten sonra ve verilen karara göre onları cezalandırıyorlardı. Ancak XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren *kanun*, özellikle onun cezaî hükümleri, hem *ehl-i örf* hem de kadılar tarafından nazarı itibara alınmamaya başlandı.

Birçok ceza kanunnâmelerinde (özellikle Leningrad'da muhafaza edilen ikisi)¹⁵ XVI. yüzyılın sonu ve XVII. yüzyılda yazılan hâşiyeler, bazı *kanun* hükümlerinin yanlış olduğuna ve *şerîata* aykırı olması hasebiyle yürürlükten kaldırıldığına işaret etmektedir. Tashihlerin birçoğu nişancı tarafından yapılmıştır.

Birçok Osmanlı vilayetinde, *kanun'un* ceza sisteminin bel kemiği olan para cezaları, XVII. yüzyılın ikinci yarısında kaldırılmıştır. Meselâ: Yeni fethedilen Girit ve Midilli adalarına yüklenen *rûsûm-i divâniyye* veya *örfiyye* gibi para cezalarını da muhtevî olan şerîat dışı vergiler artık toplanmayacaktır.

Bütün İmparatorluk düzeyinde benzeri bir siyaset, meselelerde bir *nizâm-ı cedîd* (yeni düzen) getiren enerjik Sadrazam Köprülü Fazıl Mustafa Paşa tarafından tatbik mevkiine kondu. Onun 1691 yılında vefatından birkaç sene sonra Sultan II. Mustafa, Sadrazamına verdiği emirde, bundan böyle sadece Allah ve Resûlü tarafından emredilen cezaların verileceğini, bütün emirlerin sadece dinî hukuka dayalı olacağını ve *kanun* tâbirinin artık *şeriat'la* yan yana zikredilmeyeceğini bildirmişti.¹⁶

15 Institut Naradov Azii, Leningrad, MSS A ve B 1882.

16 Osman Nuri, *Mecelle-i Umûr-i Belediye*, I, İstanbul 1922, s. 508, n. 37.

Bu yasak, tatbik edilmemekle beraber, XVII. yüzyıldan itibaren fermanların ve diğer kararların, o zamana kadar şeriat'la birlikte birçok Sultan emirlerinin hukukî dayanağı olarak zikredilen Kanun'a, giderek daha az atıfta bulunması şâyân-ı dikkattir. XVIII. yüzyıla kadar *Kanun*'un ceza hükümleri tamamen unutulmuş gibi görünmektedir.

Kanun'un bu düşüşünün sebepleri pek çoktur. Osmanlı duraklama ve gerileme devirlerinde siyasî güç ve nüfuzu artan kadı ve müftüler, artık İslâm hukukuna aykırı düşen lâik kanunlara karşı gizli muhalefeti açıkça ifade etme cesaretini gösterdiler.

Askerî yetkililer de, özellikle haddinden fazla para cezalarıyla ilgili hareket serbestliğini kısıtlayan kanun maddelerini bertaraf etmek istiyorlardı. Para cezalarından merkez hazine hiçbir gelir sağlamazken, bunlar, görevlilerin ve tımar-zeamet sahiplerinin yıllık gelirlerinin önemli bir kaynağını teşkil ediyordu. Bu sebeple Osmanlı Hükümeti, *kanunlar* vasıtasıyla para cezalarının toplanmasını mutedil ölçüler dahilinde tutup, halkın fakir düşmesine ve dağılmasına mani olmaya çalıştı. Özellikle, her tahta oturuştan sonra Sultanlar tarafından çıkarılan birçok *adâletnâme*, zalim memurların sıkı kontrol altında tutulacağını vadetmiştir. Ancak, bu tür va'dlerin sık sık tekrar edilişi, adaletnâmelerin ne kadar az tesir gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Eyâlet mülkî âmirleri ve tımar-zeamet sahiplerinin, *Kanun*'un tahditlerinden kaçamak yoluyla kurtulma temâyülü, bazı mazur sebeplere dayanmıştır. Osmanlı müesseselerinin katı muhafazakârlığı sebebiyle, akçe olarak tespit edilen cezaların miktarı, bu para biriminin devamlı devalüe edilmesine rağmen birkaç yüzyıl değişmemiştir. İnanılması güç bir gerçek, 1716/7 kanunnâmesi, XV. yüzyıldaki Fatih Sultan Mehmed kanunnâmesi'nin koyduğu para cezalarının aynısını emretmektedir. Halbuki akçe, bu arada aslî değerinin % 15'i altına düşmüştü.

VII

Ancak, *kanunun* inhirafı *şeriatın* ceza hukuku sahasındaki iddiasından neticelenmemiştir. Aynı zamanda, merkez Hükümet'in kontrolünün zayıflayışı ve kadıların da gittikçe bozuluşunun başlıca neticesi, icra organlarının yenilenen zulmü olmuştur. Halkın tehdit edilişi ceza hukukunun tekrar ana gayesi olmuş ve hiçbir ceza, bu gayeye ulaşmada yardımcı oluyorsa, aşırı keyfi veya insafsız değildi. O devrin batılı seyahat kitaplarında bu hususta yeterli delil bulunmaktadır.

Osmanlıların ilk zamanlarında birçok batılı gözlemciler, Avrupa'daki uzun ve masraflı davâ ve mahkemelerine nispetle Osmanlı hukuk icrasının ehliyeti ve hatta hakkâniyeti hususunda iyi intibalara sahiptiler. Onlara göre, süratle ve çok zaman şiddetli bir şekilde verilen cezaların yanında kifayetli polis tedbirleri ve herhangi bir suçun işlendiği köy veya mahalle sâkinlerinin gösterdiği ortak mesuliyet hissi, suçların, özellikle şehirlerde şaşılacak ölçüde az olmasının başlıca sebepleridir.

Diğer taraftan onlar, özellikle çok zaman acele, mesuliyetsiz ve çetin bir şekilde verilen cezalar ve şüpheyi, mahkumiyet için yeterli sebep olarak kabul etme temâyülü gibi, Osmanlı ceza hukukunun menfî yönlerini de görmezlikten gelmemişlerdir. Keskin zekalı bir XVII. yüzyıl seyyâhının¹⁷ müşahedesine göre Osmanlı adaleti, bir suçluyu kaçırmaktansa, iki masumu kesmeyi yeğlemektedir; çünkü, suçsuzun idam edilmesi, gerçekten suçlu olan için de bir örnek teşkil eder.

Başkentteki yüce mahkemelerde ve Hükümetin ceza meselelerindeki müdahalelerinde bile hukuk, diğer dinî, hukukî veya ahlâkî mütâlaalar üzerindeki hikmeti vücut prensibinin topyekûn üstünlüğü şeklindeki Osmanlı âmme hukukunun kök salmış bir temayülü ile gittikçe tehlikeye atılmıştır.

17 Henry Blount, *A Voyage into the Levant*, London 1669, s. 17.

Bu tutumun en göze çarpan misali, belki de *kürek* mahkûmu olarak gönderilen kimselerle ilgili sayısız vakalardır. Osmanlı donanmasının büyümesi ve sık sık harp zamanlarında yeni gemi yapma ve bunların mürettebatını karşılama ihtiyacı, çok geniş bir kürekçi mürettebatının bulundurulmasını gerektirmiştir. Gönüllü olarak kâfi sayıda insan seferber edilemediği ve harp esirleriyle diğer kölelerin tedârik kaynağı tükendiği vakit, suçlular ve suçlu olduğu iddia edilenler, bu gerekli insan gücünün önemli bir kaynağı haline geldi. Kürek mahkumiyeti, *şer'ât* ve *kanun*'da olmadığı halde, XVI. yüzyıldan itibaren çok yaygın bir ceza türü oldu.

Mühimme Defteri'ne nüshaları çıkarılan çok sayıda فرمانlardan ve özellikle, yine İstanbul Devlet Arşivinde muhafaza edilen bazı resmî kayıtlardan bunu öğrenmek mümkündür. Kanuni Sultan Süleyman'ın son birkaç yılı içinde telif edilen bu kayıtların en eskisi,¹⁸ çok çeşitli suçlar için küreğe mahkum edilenlerin listesini vermektedir.

Bu liste, katil gibi, şeriatın ölüm cezası verdiği veya hırsızlık gibi el kesmeyi takdir ettiği suçları ihtiva etmektedir. Şubat/Mart 1572'de, yani Osmanlı filosunun Lepanto deniz savaşında imha edilmesinden takriben dört ay sonra çıkarılan gerçekten enteresan bir ferman,¹⁹ yeni muhâripler sevk etmek için kölelere duyulan acil ihtiyaç doğrultusunda, suçluların idam veya şiddetli dayak cezası çekme yerine, kürek mahkumu olarak gönderilmeleri gerektiğini açıkça emretmektedir.

Diğer taraftan, dinî hukukun hiçbir cezaya çarptırmaya gerek görmediği kimseleri, kürek mahkumu olarak cezalandırmak, gelenek olmaya başladı. Herhangi bir eyâlette kanunsuzluk yaygın hâle geldiği zaman (ve bu Osmanlıların gerileme devrinde gittikçe arttı), Hükümet oraya bir kadı-

18 Başbakanlık Arşivi, İstanbul, İbnülemin Kataloğu, Adliye, no. 3 ve 4; Kâmil Kepeci Kataloğu, no. 677.

19 Başbakanlık Arşivi, İstanbul, *Mühimme Defteri*, c. X, no. 203.

yı müfettiş olarak ve bir *sancak beyi* veya *mahkeme âzâsını* mübâşir olarak gönderir ve bunlar, fizik olarak uygun olmak şartıyla, sâbika kaydı bulunan bütün muhtemel suçluları inceleyip tevkif ederek, geçmişte işledikleri kötü hareketleri ihtiva eden resmî bir dosya ile İstanbul'daki deniz tophanesine veya kürek mahkumu olarak çalıştırılmaları için diğer limanlara gönderirlerdi.

Bu tür seri cezalandırma, sadece *şerîat* hükümlerini değil, *kanun* prensiplerini de ihlâl etmiştir. Osmanlı Hükümeti, ceza hukukunu, Devletin ihtiyaçlarına hizmet edici olarak telâkkî etmişti. Ancak, 1839 Gülhâne Hatt-ı Şerîfi'nin çıkarılmasıyla, Sultanlar, her vatandaşın hayatını, mülkiyetini ve şerefini resmen tanımış oldular. Dikkat çeken husûs, bu hatt-ı şerîf'in ruhu doğrultusunda ilk yürürlüğe konulan kanunun 1840 ceza kanunu oluşudur. Bu kanunun en göze çarpıcı noktası, cemiyetin sadece suçlulara karşı daha müessir bir şekilde korunması olmayıp, halkın zâlim idarecilere karşı daha sıkı koruma altına alınmasını hedef almasıdır. Böylece bu kanun, Osmanlı Sultanı'nın 'her zulme uğrayanın kendisine sığındığı, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi' (*ya'vî ileyhi küllü mazlûm*) şeklindeki geleneksel imajını devam ettirmek için mücadele etmiştir. Sadece bunu takip eden 1851 ve bilhassa 1858 ceza kanunnâmeleri, büyük ölçüde batılı ceza hukuku mefhumlarını yansıtmıştır. Ancak, bu kanunnâmeler, hatta Tanzimat devrinin bütün modern kanun teşrîi dahi, esas olarak, uzun zamandır süregelen *lâik Devlet Kanunu* çıkarma geleneğinin bir devamıdır. *Kanun* adı verilen bu hukuk sistemi, Osmanlı Sultanlarının büyük başarılarından birisini teşkil etmektedir.

2. OSMANLI'DA FETVA MÜESSESESİNİN BAZI TEZAHÜRLERİ* (III LEVHA İLE BİRLİKTE)**

Fethi Gedikli***

Bugüne kadar Osmanlı fetvası hakkında kapsamlı bir inceleme yapılmamıştır.¹ Matbu ve elyazması halindeki pek

* Bu makale, Uriel Heyd'in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (BSOAS) 32 (1969), 36-56. sayfaları arasında yayınlanmış olan "Some Aspects of the Ottoman Fetva" adlı makalesinin tercümesidir [Çevirenin notu=Ç.n.]. Adı geçen tercüme ise, *Hukuk Araştırmaları*, IX/1-3, İstanbul 1995, s. 287-317'da neşredilmiştir. Bu tercümenin elinizdeki eserde yayımlanmasına müsaade eden sayın Doç. Dr. Fethi Gedikli Bey'e şükranlarımı sunarım (Ferhat Koca).

Bana mülkiyetlerinde bulunan fetva asıllarını ve fetva sicillerini inceleme ve fotoğrafını alma müsaadesini veren aşağıdaki kurumlara içten teşekkürlerimi ifade etmek benim için zevkli bir görevdir: İstanbul'daki Belediye [şimdi Taksim Atatürk Kitaplığı, Ç.n.], Süleymaniye ve Üniversite Kütüphaneleri; İstanbul'daki Müftülük ve Topkapı Sarayı Arşivleri; Ankara'da Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi; ve Dubrovnik Devlet Arşivi. Ayrıca bana *fetvahane* hakkında değerli bilgiler verme nezaketini gösteren Ankara'daki Türk Yargıtayının eski yargıcı Ali Himmet Berki'ye de teşekkür etmek isterim.

** BSOAS'nin yayın kurulu, Profesör Heyd'in zamansız vefatından duyulan derin üzüntüyü paylaşır. Kurul, bu makaleye ilgisinden ötürü Dr. V. L. Menage'ye müteşekkirdir.

*** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi.

1 Osmanlı fetvasının muayyen bazı tezahürlerinin ele alınış tarzı için M. D'Othsson, *Tableau général de l'Empire Ottoman*, II, Paris, 1790, 260-7, 284; J. von Hammer, *Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, Viyana, 1815, II, 376-8, 390-1; A. H. Lybyer, *The government of the Ottoman Empire in the time of Suleiman the Magnificent*, Cambridge, Mass., 1913 (yeni bası New York, 1966), 207-15 [Türkçesi: Kanuni Sultan Süleyman devrinde OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN YÖNETİMİ, çev. Seçkin Cılızoğlu, Süreç Yayıncılık, Kasım 1987, (İstanbul), Ç.n.]; 'İlmiye Sâlnâmesi, İstanbul, 1334/1914-16; L. Fekete, *Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatie der türkischen Botmasigkeit in Ungarn*, Budapeşte, 1926, s. lxiii-lxvi; Y.Z.Yörükan, 'Bir Fetva münasebetiyle', *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1952, 137-50; M. Tayyip Ökiç, 'Bir tenkidin tenkidi', aynı yerde, 1953, 219-50; H. A. R. Gibb ve H. Bowen, *Islamic society and the West*, cilt.1, II nci levha, OUP, 1957, özellikle s. 85 vd., 133 vd.; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı dev-*

muazzam Osmanlı fetva mecmualarının çok azı, ilmi şekilde basılmış veya batı dillerine tercüme edilmiştir.² Hattâ fetvalarda yansıtıldığı gibi, Osmanlı İmparatorluğundaki İslam Hukukunun tatbikatı hakkında sistemli bir araştırma henüz yeni yeni başlamıştır.³ Bu makale, Osmanlı *müfti*'sinin [bundan sonra, yerleşik 'müftü' yazımını kullanacağız. Ç.n.] belirli hukuk sorunları üzerindeki kararlarını gözden geçirmeyecek fakat Osmanlı fetvasının bazı genel tezahürlerini, biçimini, kompozisyonunu ve verilme usulünü, temas ettiği konuları, tatbik ettiği hukuku ve ilgili mevzuları tartışacaktır.

a. Kaynaklar

Bu meselelerin bazılarının sorgulanması için fetvaların asılları, tabii ki, en mühim me hazlardır. Bu güne kadar hiç ele alınmayan, fetva biçimi incelemeleri, esas olarak, 230 civarındaki özgün fetvanın tıpkıbasımını sunan, 1915-16 tarihli *'İlmiye Sâlnâmesi'*ne dayandırılmıştır. Bunların hepsi, yalnızca Osmanlı şeyhülislamlarının fetvalarıdır; içine hiç bir taşra müftüsünün fetvası dahil edilmemiştir ve hattâ o tarihte bir çok şeyhülislamın fetvası da bulunabilmiş değildir. Üstelik bir eski-yazıbilimci için bu tür tıpkıbasımlar, asıllarının ölçüsünü, arkalarını, kıvrımlarını ve muayyen başka ayrıntılarını göstermemeleri sebebiyle tatmin edici değildir.

Sâlnâme'de yayınlanan vesikaların büyük bir kısmı, Süleymaniye Camiinin arkasında yerleşik bulunan şeyhü-

letin *İlmiye teşkilatı*, Ankara, 1965, özellikle s. 196 vd.; *EI* (ilk bası), 'shaikh al-Islam' mad. (J. H. Kramers); (ikinci başı), 'Fatwâ, II. Ottoman Empire' mad. (J. R. Walsh); *IA*, 'Fetva' mad.ne (Ebü'l'ula Mardin) bakınız [Makale metnine bu dipnotu rakamını biz işledik. Ç.n.].

2 Meselâ P. Horster, *Zur Anwendung des Islamischen Rechts im 16. Jahrhundert*, Stuttgart, 1935; F. Selle, *Prozessrecht des 16. Jahrhunderts im Osmanischen Reich*, Wiesbaden, 1962.

3 Bu sahada yeni bir araştırma M. Grignaschi'nin 'La valeur du témoignage des sujets non-musulmans (dhimmi) dans l'Empire Ottoman', *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'Histoire Comparative des Institutions* (Brüksel), xviii, 1963, 211-323'dür.

İslamın fetva makamında muhafaza edilmiştir.⁴ Mustafa Kemal'in seküler ıslahatı esnasında bir kız okuluna dönüştürülen binası, 1927 yılında yandığında, görünüşe göre bütün fetvalar kaybolmuştur.⁵ Bununla birlikte, çok benzer bir derleme, İstanbul'daki Belediye Kütüphanesinde [şimdi Taksim'deki Atatürk Kitaplığı. Ç.n.] (Muallim Cevdet Yazmaları K 576) bulunmuştur. Bu toplama, tarih sırasına göre, Osmanlı şeyhülislamlarının ekseriyetinin özgün fetvalarını ihtiva etmektedir. Bu vesikaların kimisi,⁶ fetva örnekleri Sâlnâme'de⁷ hiç yer almayan şeyhülislamlar tarafından verilen fetvalardır. Bu toplamayı ikmal etmek için bu tip fetvaların fotoğrafları, O. Ergin tarafından yayınlanmıştır.⁸ Belediye Kütüphanesi derlemesindeki diğer fetvalar, Sâlnâme'de yenden-üretilmiş aynı şeyhülislamların fetvalarından, yayınlanan fetvaların mühürlerinin yerinde imza taşımalarıyla farklılık gösterirler.⁹

İstanbul'daki Süleymaniye Kütüphanesi, *Fetâvâ-yı yapıştırma* (Fatih, Yazmalar 2419) diye adlandırılan 967 özgün fetvadan oluşan başka bir önemli mecmuaya sahiptir.¹⁰ Bu mecmua, 1703'te idam edilen Şeyhülislam es-Seyyid Feyzullah'ın oğlu es-Seyyid Ahmed'e aitti ve bir zamanlar Yunanlıların eline geçmişti; sonunda Sultan Mahmud tarafından Fatih Kütüphanesine vakfedilmiştir. İçindeki fetvaların üçte ikisinden çoğu, Şeyhülislam Mehmed Efendi (1659-62) tarafından verilen fetvalardır.

4 Fetva makamının, 1826'da dağıtılmasından sonra Yeniçeri Ağalarının ikametgâhına (Ağa Kapusu) yerleşimi için bk. *Ta'rîh-i Lutfi*, I, İstanbul, 1290, 161-2.

5 Bk. İ. H. Konyalı, *Ankara abidelerinden: Karacabey mamuresi*, İstanbul, 1943, 110; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 209, dn. 2.

6 Nu: 44, 48-50, 62, 68, 69, 77, 87, 92.

7 Nu: 44, 47-9, 61, 67, 68, 76, 86, 91.

8 Osman Ergin, *Muallim M. Cevdet'in hayatı, eserleri ve kütüphanesi*, İstanbul, 1937, 716-19.

9 Yazmalar K 576, nu: 55, 79, 81 (krş. *İlmiye Sâlnâmesi*, nu: 54, 78, 80).

10 Eski numara: Fatih K 2516.

Fetva asıllarının çok büyük bir bölümü, Süleymaniye Kütüphanesi (Şehit Ali Paşa Yazmaları 2865-8)nde yer alan diğer dört ciltte toplanmıştır. 1713-16 tarihleri arasında sadrazam olan Ali Paşa'nın vakfı olan ilk cilt; pek çok fetvayı olduğu kadar, ulemâ tarafından verilen veya ulemâyâ hitap eden veyahut ulemâyı ilgilendiren belgeleri de ihtiva etmektedir. İkinci cilt de birincisine benzer bir toplamadır; oysa üçüncü ve dördüncü cilt, fetva mecmualarıdır. Bu son iki ciltten biri, 1000'den fazla ve öteki, *fihrist*'ine göre 750 dolayında fetvayı, yani en meşhur Osmanlı şeyhülislamı (1545-74) olan Ebüssuûd Efendi [bundan sonra Ebüssuûd. Ç.n.] tarafından verilen fetvaların üçte birinden biraz fazlasını kapsamaktadır.

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde (Türkçe Yazmalar 2088 ve 2112)¹¹ bulunan iki *mecmû'a-yı fetâvâ* hacimce mahduttur. İçindeki fetvaların ekseriyeti Ebüssuûd'a ait olan birinci toplamadaki fetvalar, hemen hemen münhasıran vakıf meselelerine hasredilmiştir. Konularına göre tertiplenen ikincisi ise, kimileri taşra müftülerince verilmiş, esasen 18. yüzyıla ait fetvaları içermektedir.

Şimdiye değin zikredilen mecmualardaki neredeyse bütün fetvalar, zahırları incelenemez boş sayfalara tutuşturulmuştur. Üstelik, vesikaların ekseriyetinin kenarları ('margin') vardır ve hattâ bir çoğunun metinlerinin bazı kısımları kesiktir.

Daha iyi surette muhafaza edilenler ise, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 4401 numarada (eski numara: 1106) kayıtlı değişik dönemlere ait¹² 200 civarındaki özgün fetvadır. Bir albüme yapıştırılmamış, tersine modern bir bloknot şeklinde bağlanmış ve ekseriyeti de kesilmemiş gözüküyorlar. II. Abdülhamid'in *tuğra*'sının çekili olduğu ih-

11 Her ikisi de özgün biçimleriyle Halis Efendi Kütüphanesindedir.

12 Bu fetvaların bir çoğu, aynı kimse (mesela İstanbul'da muayyen bir Kadızade Mehmed Çelebi) tarafından on yedinci asırdaki muhtelif (bu hadisede en az sekiz) şeyhülislamlardan talep edilmiştir.

tişamlı cildi, bu mecmuanın sultanın özel kütüphanesi için hazırlanmış olduğunu gösteriyor.

Osmanlı şeyhülislamlarına ve taşra müftülerine ait öteki fetvaların asılları, İstanbul'daki Topkapı Sarayı Arşivi¹³ ve Dubrovnik (Raguza) Devlet Arşivi gibi,¹⁴ Türkiye'deki ve diğer ülkelerdeki muhtelif arşivlerde ve kütüphanelerde bulunmaktadır.

Zikredilen bütün vesikalar özgündür. Daha önce fetvahanede korunanlar bile ham müsvedde veya suret olamaz, çünkü hemen hemen istisnasız hepsi *da'vet* (aşağıya bk.) başlıklıdır ve şeyhülislamın (veya başka bir müftünün) kendi elyazısıyla cevabını ve imzasını haizdirler. Kuvvetle muhtemeldir ki, özgün fetvalardan bu çeşit mecmualar yapışın esas sebebi, tarihî bir ilgi sebebiyle değil fakat uygulamaya dönük bir düşünüş, adını koyarsak, daha sonra gelecek fetvalara itimada layık öncüller sağlamak içindir. Bunların modern araştırmalar için büyük önemi ise, mukayeseli olarak, bir fetvanın hakikiliğini ve onu veren müftünün hüviyetini belirlemeyi mümkün kılmasıdır.

b. Biçim

Osmanlı şeyhülislam fetvalarının biçimi,¹⁵ on beşinci asırdan yirminci asra değin, diğer pek çok Türkçe vesikada olduğu gibi, şaşırtıcı bir surette az değişmiştir. Onun daha önceki İslam devletlerindeki fetva geleneğinden esasen hangi derecede etkilenmiş olduğu henüz kararlaştırılamaz, çünkü çok

13 E 10751, 12076, 12078, 12079 vs. Bir kaçının fotoğrafı, A. Mumcu, *Osmanlı devletinde siyaseten katl*, Ankara, 1963'de verilmiştir: ves: 3, 4, 15, 18, 20, 22.

14 *Acta Turcarum*, C 10-11. Bu toplama, (Mostar ve Yayçe'deki) kenar müftülerinin (taşra müftüsü) olduğu gibi, Ebüssuûd ve öbür şeyhülislamların da bir çok fetvasını kapsar.

15 Arapçada olduğu gibi, Osmanlı kullanışında da *fetvâ* terimi, kendisine yöneltilen bir soruya karşı müftünün, sadece cevabı demek değildir; bütün belgeye, veya nadiren sadece soruya göndermede bulunur (bk. I. Goldziher, *ZDMG*, LIII, 1899, 650-2; 'Atâ'î, *Zeyl-i Şakâyık*, İstanbul, 1268, 187).

az sayıda Osmanlı-öncesi fetvası günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bugüne değin yayınlanan ilk devirlere ait çok az sayıdaki fetva fotoğrafı,¹⁶ daha evvelki Arapça fetva metinlerinin nüshaları gibi,¹⁷ Osmanlı vesikalarından hatırı sayılır ölçüde farklılıklar gösterir.

Osmanlı şeyhülislamlarının günümüze kadar gelen özgün fetvaları, dikdörtgen şeklinde, uzunca, genellikle oldukça kalın kağıtlara yazılmıştır. Hususi şahıslarca istenen fetvaların en yaygın ölçüsü, genişlikçe 9-10.5 cm ve uzunlukça 19-22.5 cm'dir.¹⁸ Bununla beraber, kimisi daha geniş (12-16 cm) veya daha kısadır (15-17 cm) veya daha uzun (25-31 cm ve daha da uzun); kimileri de hacimce daha küçüktür, fakat kesik olabilirler. Pek çok fetvada, sağ kenarda 1.5-3 cm kadar boşluk vardır. Metnin altında büyük bir saha genellikle boş bırakılırken ekseriya da'vet, kağıdın üst ucuna yakın yerleştirilmiştir. Fetva metni, istisnaen süslü bir çerçeve ile çevrelenmiş ve küçücük çiçeklerle bezenmiştir.¹⁹ Bu çeşit süslemeler daha sonra ilave edilmiş gibi gözüküyorlar; belki de fetvayı alanca yapılmışlardır. Fetvalar, genellikle genişliğine birbirinden 2-4 cm civarında olan bükümlerle bükülmüş ve gönderilmek üzere zarflara konulmuşlardır. Bunların 11 cm genişliğinde ve 4 cm derinliğindeki bazıları Dubrovnik arşivlerinde korunmuştur.

Bir çok fetvanın arkasında, ters çevrildiği zaman çoğunlukla kağıdın sol üst köşesinde kısa kayıtlar bulunur. Bu kayıtlar umumiyetle soru soranın [*müstefti*, sorucu, fetva isteyen, vs. Ç.n.] ismini veya ikametgahını (genellikle mahalle veya

16 Örneğin, İspanya'dan on beşinci yüzyıla ait iki fetva, L. S. de Lucena Parades tarafından *Miscelanca de Estudios Arabes y Hebraicos* (Granada), V, 1956, 5-17.

17 Mesela, bk. S. Guyard tarafından *JA'da* (vie Sér., xviii, Ağus.-Eyl., 1871, 162-78) yayınlanan İbn Teymiyye fetvası.

18 Benzer ölçüler, *Tableau général*, II, Paris, 1790, 262'de D'Ohsson tarafından verilmiştir: Dörde dokuz 'parmak' (inç).

19 Bk. *İlmiye Sâlnâmesi*, 523 (on sekizinci asır ortası fetvası).

kasaba adını) veya her ikisini birden belirtir. Kimi zaman, soranın mesleği de *ma'cunci*, *muhâsebeci*, *yeniçeri*, *kadı*, vs. gibi, gösterilmiştir. Bu kayıtlar, bazı sorucuların, gayrimüslim veya hattâ Hristiyan ecnebiler; bazılarının da kadınlar olduğunu gösteriyor. Birçok hallerde, şeyhülislamdan, İstanbul dışında, meselâ, Edirne, Kayseri, Halep vs.de yaşayan insanlar tarafından da fetva istenmiştir. Bir kaç fetvanın arka yüzünde,²⁰ sorucunun ismine ilaveten başka bir isim daha, belki de fetvahanedeki görevlinin ismi bulunmaktadır. Hiç bir fetva metninde tarih yoktur fakat kimi fetvaların arkasında haftanın veya ayın günü (yine de yılın değil) zikredilmiştir.²¹

c. Da'vet

Osmanlı fetvalarının ekseriyetinde metnin başına Arapça bir dua cümlesi yazılır. Bu sözde *da'vet* sıradan karakterlerle yazılabilir; mamafih, çoğunlukla aşırı ölçüde sivilize edilmiştir. Kimi durumlarda,²² padişahın tuğrasını veya yüksek rütbeli bir görevlinin *pençe'sini* hatırlatan birbiri üstüne istiflenmiş harfleri bir kalıp teşkil eder.

Birçok Arap fetvası besmele veya hamdele ile başlarken, Osmanlı fetvasındaki da'vet umumiyetle Tanrı'yı öven ve/veya müftünün şeri'atın yorumlanmasında ilahi kılavuzluk dileğini ifade eden iki (veya üç veyahut dört) uyaklı satırı ihtiva eder. Kelimelendirme çağlar boyunca değişmiştir.²³ Başlangıçta Osmanlı şeyhülislamı, farklı da'vetleri tercih etmişlerdi fakat Ebüssuûd asrı olan on altıncı asrın sonunda ve on yedinci asrda bunlar, oldukça ortak bir hal aldılar:

20 Bk. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nu: 4401, 102, 158, vs.

21 Mesela, aynı yerde, nu: 143, 146, 152, 158, vs.

22 Bk. Meselâ, I nci levha; *İlmiye Sâlnâmesi*, 324, 338, 452, vs.

23 Osmanlı şeyhülislamının çeşitli da'vetlerinin tam olmayan bir dizelgesi (20 civarında), Fekete tarafından, *Einführung*, s. lxiv lxxv'de verilmiştir: Onun okuyuşunda tashihe muhtaç kimi noktalar vardır (meselâ, ikinci ibaredeki *su'al* yerine *es-su'al*, üçüncüdeki *muhîbb* yerine *mucîb* diye okuyunuz); tercümede de bir kaç hata görülmektedir.

Allahümme yâ veliye'l-isme ve't-tevfik, nes'eluke'l-hidâye ilâ sevâ'i't-târik, 'Yanılmazlığın ve başarının menbaı olan Allahım, senden doğru yolun kılavuzluğunu diliyoru(m)z'.²⁴ On sekizinci asrın ikinci yarısından itibaren şu kısa *minhu't-tevfik*²⁵ 'başarı O'ndan (Allah'dan)' ibaresi, Osmanlı şeyhülislamalarının²⁶ mutat da'veti²⁷ halini almıştır. Bazı istisnalar dışında,²⁸ şeyhülislamaların, fetvalarında genellikle aynı da'vet metnini kullandıkları, sadece şeklinin değiştiğinin görüldüğü kayda şayandır. Da'vetler yalnızca şeyhülislam fetvalarında değil fakat birinci vesikada görüldüğü üzere, sözde *kenar müftileri* denen Osmanlı İmparatorluğundaki taşra müftülerince verilen fetvaların da başında yer alırlar. Gerçekten de kimi taşra müftüleri, bazı şeyhülislamalar gibi, aynı da'vetleri kullanmışlardır.²⁹

Da'vet, fetvayı geçerli kılmazdı; geçerlilik işlevi, müftünün imzasıyla gerçekleşirdi. Üstelik, yukarıda zikredildiği üzere, aynı da'vet, değişik müftülerin fetvalarında yer alır. Bu sebeble, da'vetin, şeyhülislamın bir çeşit *pençe'si* olduğu görüşü,³⁰ yanlıştır ve Kraeitz³¹ ve Fekete³² tarafından haklı olarak reddedilmiştir.

24 Bk. 'İlmiye Sâlnâmesi, 378 vd., 394 vd., 413 vd., 443 vd., 455, 457, 459-60, 470, 476-7, vs.

25 Walsh'un (*El*, ikinci bası, 'Fatwâ' mad.) belirttiği gibi, *el-tevfik minhu* değil. Doğru kelime dizimi, belirli gırafık özelliklerinden ve *ve minhu'l-hidâye ve't-tevfik* ('İlmiye Sâlnâmesi, 502, 505) gibi benzer da'vetlerden istidlâl edilebilir.

26 Bir istisna için bk. Uzunçarşılı, 'İlmiye teşkilatı, xvi ncı levha, solda. [İngilizce metindeki 28 sayılı dipnota tekabül etmektedir. Ç.n.]

27 'İlmiye Sâlnâmesi, 556-641 ve daha evvelki bir çok örnek. [İngilizce metindeki 27 sayılı dipnota tekabül etmektedir. Ç.n.]

28 Mesela, 'İlmiye Sâlnâmesi, 423-6, 428-31; aynı yerde, 505 ve Mumcu, *Siyaseten katl*, ves: 15; 'İlmiye Sâlnâmesi, 500 ve Mumcu, ves. 22.

29 Meselâ, *hasbî Allâh* veya *huve'l-hâdî* [ve-] 'aleyhi *i'timâdî* ibaresi, hem şeyhülislam ('İlmiye Sâlnâmesi, 462, 464-5) ve hem de taşra müftülerinin fetvalarında (Konyalı, *Karacabey mamuresi*, 60, 79) yer almaktadır.

30 F. Babinger, 'Die grossherrliche Tughra', *Jahrbuch der Asiatischen Kunst*, II, 1925, 196.

31 *Mittcilungen zur Osmanischen Geschichte*, II, Hannover, 1926, 267-8.

32 *Einführung*, s. lxiv, süt. 1, dn. 2.

Bazı fetvalarda,³³ öteki Osmanlı resmi belgelerindeki gibi,³⁴ da'vetin üzerinde başka bir dua olan *huve 'O'* ('Allah') lafzı bulunur.

e. Mes'ele

Mamafih, bilinen en eski Osmanlı fetvalarının birçoğunun tepesinde, da'vet yerine, Tanrı duası veya O'nun rehberliğinin niyazı değil, *mes'elenin* ilk kısmı olan başka bir Arapça ibare vardır. Bir çok durumda, *e'immetü'd-dîn ve 'ulemâ' ehlü'l-yakîn rıdvânu'llahi te'âlâ 'aleyhim ecma'în*,³⁵ veya *humâtu'd-dîni'l-kavîm ve hudâtu'l-sırâti'l-mustakîm min erbâbi'l-fetvâ ve es-hâbi't-takva yessar Allahu lehum tarîke'l-hudâ'* ³⁶ 'Dinin ulu öğretmenleri...' (veya 'Gerçek dinin koruyucuları...') örneklerini, Türkçe *bu mes'ele beyânında ne buyurırlar ki* 'bu mes'ele hakkında ne buyururlar ki?' ifadesi takip eder. Bu tarz başlangıcın on beşinci asırda verilen bir fetvada yer alan daha kısa bir versiyonu,³⁷ başta herhangi bir ibare olmaksızın '*e'imme-i din işbu mes'ele beyânında ne buyurırlar ki* kelimeleriyle başlar.

Görünüşe göre, Şeyhülislam Kemalpaşazade zamanından (1525/6-34) sonra, fetvaların üzerine da'vet yerleştirmek mutlak bir hal alınca, mes'elenin metni şu sıtandart ibare ile başlamıştır: *Bu mes'ele beyânında (veya husûsunda) e'imme-i hanefiyyeden cevâb ne vech iledir (veya buyurılır) ki.*

Osmanlı şeyhülislamı veya taşra müftülerince verilen bir çok Arapça fetvada muvazi metin, *mâ kavlü's-sâdeti'l-'ulemâ'i (el-e'imme)'l-hanefiyye rıdvânu'llâhi te'âlâ 'aleyhim ecmâ'în fî* veya benzeridir³⁸ ki, -Hanefî imamlarına göndermede bulun-

33 Meselâ, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Yazmaları, 2867, v. 6b, 7b (Ebüssuûd fetvaları).

34 Bk. F. Kraelitz, *Osmanische Urkunden in Türkischer Sprache*, Viyana, 1921, 12, 14-17.

35 Bk. *İlmiye Sâlnâmesi*, 341.

36 Aynı yerde, 345, 347; Uzunçarşılı, *İlmiye teşkilatı*, II nci levha, sağda.

37 Topkapı Sarayı Arşivi, E 12076 (Uzunçarşılı, *age.*, I nci levha).

38 *İlmiye Sâlnâmesi*, 363; Konyalı, 109. Arapça fetva nüshalarındaki ibareye de bk. (Selle, 36, nu: 38; 61, nu: 3; Horster, 55, 1. 10; 59, 1. 12).

maktan başka- kimi Osmanlı-öncesi fetvalarda³⁹ yer alan (çok daha incelmış) ibarelere benzerdir. Öbür Arapça Osmanlı fetvaları, *mâ kavlukum* [cevâbukum] *radiye Allah te'âlâ 'ankum ve nefe' el-müslimîn bi-'ulûmikim* (ve-nefe'ena Allâh bi-bereket 'ulûmikim) *fî* ile başlar, bazı hallerde, Türkçe bu mes'eale... ifadesi bunlara öngelir.⁴⁰ Osmanlı İmparatorluğunun son bir kaç on yılında verilen Arapça fetvaların suretleri, *mâ kavlu şeyhu'l-İslâm dâme bâbuhu merci'en li'l-enâm fî* kelimeleriyle başlardı.⁴¹

İlk Osmanlı fetvalarında,⁴² başlangıç ibaresi, mes'elenin ilk satırının tamamlayıcı bir parçası iken, daha sonra metnin aşırı ölçüde sitilize edilmiş ve ekseriyetle okunmaz başlığı halini almıştır.⁴³ Birçok fetvada,⁴⁴ belgenin izleyen kısımları değil fakat da'vet ve başlangıç ibaresi, yazıya püskürtülmüş altın tozunun (*rîg*) izlerini taşır. Bu, tıpkı ferman ısdar etmede, belirli hallerde, tepesinde padişahın tuğrası bulunan boş kağıtların kullanılması gibi, şeyhülislam makamındaki yazıcıların 'açık' fetva hazırladıklarını gösterir, gözüküyor.⁴⁵

Başlangıç ibaresini, söz konusu nokta hakkında doğrudan bir sorunun sorulmasıyla biten mes'elenin sunulması takip eder. Daha sonra, *beyân buyurılıb 'inde 'llâh te'âlâ (el-meliki'l-ğafûr) müsâb ve me'cûr olalar (olasız ya da olına)* gibi, yahut bunun daha kısa bir versiyonu gibi, başka bir sabit ibare gelir. 'Bu açıklansın ve Melik ve çok bağışlayıcı olan Allah'tan karşılığını göresiniz'. Kimi şeyhülislam fetvalarında bu ibare,

39 İbn Teymiyye'nin JA, v16 Sér., xviii, Ağus.-Eyl., 1871, 162'deki fetvasının suretine bk.

40 Bayezit Kütüphanesi, Veliyyüddin Yazmaları 3216, v. 73a; 'İlmiye Sâlnâmesi, 382 (Ebüssuûd 'un bu fetvasındaki ayrı el yazısıyla yazılan iki ibare, aşağıda tartışılan 'açık' fetvanın kullanılışının başka bir göstergesi olabilir.) Başka bir ibare için bk. aynı yerde, 374.

41 *Ceride-i 'İlmiye*, nu: 4, 1332/1914, 169; nu: 5, 1332/1914, 201-4; vs.

42 Meselâ, *'İlmiye Sâlnâmesi*, 341, 348 üstte, 350.

43 Meselâ, aynı yerde, 484, 535, 546 vs.

44 Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Yazmaları 2865, s. 1, 35, 86 (Kemalpaşazade), 12, 43 (Ebüssuûd), 13 (Şeyh[i] 'Abdülkâdir).

45 Bk. Uriel Heyd, *Ottoman documents on Palestine, 1552-1615*, Oxford, 1960, 18.

ya da onun ikinci kısmı yoktur.⁴⁶ Özellikle, sultana (veya yüksek mertebeli görevliye) verilen ve tamamıyla şeyhülislam tarafından yazılan (aşağıya bk.) bir çok fetvada, Allah'tan karşılık dileği kısmı, öyle görünüyor ki, ihmal edilmiştir.⁴⁷

Osmanlı şeyhülislamlarının veya öbür müftülerin Arapça fetvalarında, bu ibare, *aftûnâ me'cûrîn asâbekum Allâh te'âlâ el-cenne bi-mennihi* veya *aftûnâ me'cûrîn bi'r-rahmeti'l-vâsi'a fî hâzihi'l-bâb ve-'bsutû lenâ el-cevâb* veya basitçe *aftûnâ* (veya *beyyinû*) *me'cûrîn*, şeklindedir.⁴⁸ Başka bir ibare, *netlu-bu'l-cevâb cezâkum Allâh 'annâ ve 'ani'l-müslimîn hayran*, yoludur.⁴⁹ Goldziher'in gösterdiği üzere,⁵⁰ müftü için Allah'tan karşılığını dileme, ilk İslami çağlara değin geriye gider ve Orta Çağdaki Musevi *responza*'sıyla koşutlukları vardır.

Genel hukuk noktasından fetvaya bir karar karakterini vermek için, mes'ele daima mümkün olduğu kadar soyut bir tarzda formülleştirilmiş ve güncel davalara atıfta bulunan bütün gereksiz ayrıntılar atılmıştır. Bilhassa, ilgili kişilerin gerçek isimleri yerine, erkekler için Zeyd, 'Amr, Bekr, Beşir, (veya Bısr), Hâlid, Velid, Sa'id, Mübarek, vs. gibi adlar; kadınlar için Hind, Zeyneb, Hadice, Ayişe, Ümm Külsum, Râbi'a, Sa'ide, Meryem vs. gibi hayalî adlar kullanılmıştır. Aynı adlar umumiyetle gayrimüslim uyruklara ve hattâ Hristiyan ve Musevi yabancılara da verilmiştir; fakat kimi fetvalarda Hristiyanlar için (Nikola, Yani, Mihal, Yanko, Hırsto; Marya, Matruka, Marula? ve Yahudiler için (İlya) özel isimleri kullanılmıştır.⁵¹ İstisnai olarak, fetvanın belirli kişilere (vezirler ve

46 Mesela, *İlmiye Sâlnâmesi*, 368, 384, 516 vd., 544-5, 585, vs.

47 Mumcu, ves: 3, 14, 15, 20, 22.

48 *İlmiye Sâlnâmesi*, 363 altta; Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Yazmaları 2865, s. 101; Konyalı, 109. Ayrıca bk. Selle, 36, nu:38; Horster, 55, 1. 12; 59, 1. 16.

49 *İlmiye Sâlnâmesi*, 382 (Ebüssuûd).

50 ZDMG, LVIII, 1899, 645-52.

51 Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Yazmaları 2419, nu: 103, 183, 220, 280, 292; *İlmiye Sâlnâmesi*, 335 üstte, 439 altta; Grignaschi (yukarıda s. 35, dn. 4 bk.), 280.

öteki yüksek rütbeliler gibi) gerçek adlarıyla atıfta bulunduğu hallerde, bunlar doğrudan doğruya davayla alâkalı kimse-ler değildir.⁵²

f. Cevab

Müftünün yanıtı, genellikle satır boyunca uzanan *el-cevâb* kelimesiyle başlar. Fetvaların ekseriyetinde, onu, çoğunlukla satırın sonunda ve bir miktar üstte müftünün yanılabilirliğini ima eden [ve-] *Allâh [subhânehu ve-te'âlâ] a'lem [ve ahkem]* '[ve] en iyisini [Sübhân olan Yüce] Allah bilir [ve en iyi hüküm verendir]' ibareleri, takip eder. Daha az yaygın olan ibareler, [ve-] *Allâh a'lem bi's-savâb* '[ve] doğrusunu en iyi Allah bilir',⁵³ veya *el-'ilm indehu* 'ilim, (Allah) katındadır'⁵⁴ şeklindedir. *el-Cevâb* başlığını, *ve-bi'llâh [te'âlâ] et-tevfk* 've başarı [Yüce] Allah'ın [bağışı] iledir', ibaresi izlerken; kimi fetvalarda,⁵⁵ müftünün cevabının sonunda *ve- Allâh [te'âlâ] a'lem* sözcük-leri yer alır. Diğer bazılarında, her iki ibare, cevabı önceler⁵⁶ veya [ve]'l-*Allâhu [te'âlâ] a'lem* ibaresi onu hem önceler, hem de takip eder.⁵⁷ Bir kaç fetvada ise⁵⁸ bu tür ibareler hiç yer almaz. *el-cevâb* kelimesine değin ve o da dahil (veya ona mümasil bir ibare) fetva, umumiyetle katip tarafından kaleme alınır.⁵⁹ Mamafih, cevabın kendisi, hemen hemen daima biz-zat müftü tarafından yazılır. Mes'elesinin de şeyhülislamın el

52 Bk. meselâ, '*İlmiye Sâlnâmesi*, 378.

53 Örneğin, aynı yerde, Memluk döneminin Arapça bir fetvasında cevabın başında *Allâhu'l-hâdî li's-savâb* ibaresiyle krş. (İbrani Üniversitesi Kütüphanesi, Kudüs, Yazmalar AP. AR.8 158. v. 11b).

54 '*İlmiye Sâlnâmesi*, 335, 428 altta, 438 üstte, 439, vs.

55 Aynı yerde, 362-3, vs.

56 Aynı yerde, 369-70.

57 Mumcu, ves: 18; Konyalı, 109 (Arapça fetva).

58 Örneğin, Kemalpaşazade'nin kimi fetvalarında ('*İlmiye Sâlnâmesi*, 348-50).

59 Erken dönem bir çok Osmanlı fetvasında *el-cevâb [ve]'l- Allâhu a'lem* sözcükleri, müftünün kendisince yazılmıştır: Bk. Topkapı Sarayı Arşivi, E 12076 (Uzunçarşılı, '*İlmiye teşkilatı*, 1nci levha) ve E 12078 (Yusuf b. Hızır b. Celâleddin'in fetvaları, örneğin, Sinân Paşa ve 'Alâeddin 'Ali el-'Arabi).

yazısıyla kaleme alındığı fetvalar istisnaidir; ve sultan veya yüksek rütbeli görevlinin sualine yanıt olarak verilen 'resmi' fetvalardır.⁶⁰

Şeyhülislamların cevaplarının 'daima çok kısa'⁶¹ olduğu hükmü, çok yaygındır! Oysa muhafaza edilen özgün fetvalarda, bilhassa sultanı veya yönetimi ilgilendiren⁶² ama sadece bunlara münhasır kalmayan mevzularda⁶³ oldukça çok sayıda uzunca kaleme alınmış cevap vardır. Şeyhülislamların, nâdiren kararlarının gerekçesini gösterdikleri fakat fetvalarının ekseriyetle muhtelif tarzlarda şartlı, sınırlı veya kısıtlı olduğu gerçektir. Bununla beraber, on yedinci yüzyıldan itibaren, yanıtı gitgide *olur(lar)* veya *olmaz(lar)* gibi tek bir kelimeye inhisar ettirmek gelenek halini almıştır.

g. Tamamlayıcı Sorular

Hatırı sayılır sayıdaki fetvada, müftünün yanıtının altında, ikinci bir bütünleyici mes'ele ve müftünün ona yanıtı vardır.⁶⁴ Hattâ'aynı kağıtta iki, üç veya daha fazla tamamlayıcı sorular olabilir.⁶⁵ Bu mes'eleler, başka bir da'vet başlığı ile başlamamıştır; *bu mes'ele Beyânında ...* ibaresi yerine, *bu sûretde* veya *sûret-i mezbûrede* kelimeleriyle açılırlar.⁶⁶ Genelde, ilk fetvanın neticesine ilişkin sorular veya onun belli bir yönünü beraklaştırma talepleri vardır. Bazı hallerde, ilave bir olgu yahut

60 Örneğin, Mumcu, ves: 3, 14, 15, 20, 22. Mes'elesi de bizzat müftünün elyazısı ile yazılmış bulunan bir taşra müftüsünün fetvası için bk. Topkapı Sarayı Arşivi, E 4724, nu: 4.

61 Walsh, *EI*, ikinci bası, 'Fatwâ' mad.

62 Örneğin, Mumcu, ves: 18; Topkapı Sarayı Müzesi, *Arşiv kılavuzu*, II, İstanbul, 1940, ves: 22.

63 Örneğin, *İlmiye Sâlnâmesi*, 370, 379, 394, vs. Ayrıca Selle, 17, 30, 50, vs.

64 Örneğin, II nci levha; *İlmiye Sâlnâmesi*, 380, 381, 433-6, 459-60, 462, 476, 546-7, 576-7, 581, 585 (son anılan dört belgede nâşirin basılı ilavesi, *diğer*, ihmal edilebilir), 601-2; Uzunçarşılı, *İlmiye teşkilatı*, xvi ncı levha.

65 Örneğin, *İlmiye Sâlnâmesi*, 419-20, 640; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar 4401, nu: 76.

66 Veya istisnaen *ve merkûm ... (ve ... -i merkûm)*, 've [eğer] yukarıda zikredilen...' (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Yazmaları 2867, v. 11b: Ebüssuûd fetvası).

bir faraziye ile değişmiş bir duruma göndermede bulunurlar ('Eğer aksi takdirde.'? 'Fakat eğer...?'). Tamamlayıcı mes'ele, aynı zamanda müftüye ikinci tercihi olarak, sorun hakkında başka bir görüşü ifade etme fırsatını verebilir. Meselâ, suçlu darp cezası ve hapse müstehaktır, fetvasını verdikten sonra, tamamlayıcı soruya cevabında müftü, muayyen ahvalde onun idam edilebileceğini de ilave edebilir.⁶⁷

Tamamlayıcı soru, ilkin yazan katip tarafından yazılır.⁶⁸ Kimi fetvalar üzerinde, müftünün birinci soru altındaki imzasıyla ikinci sorunun başlangıcı arasında, lüzumsuz şekilde geniş bir boş saha bırakılmıştır.⁶⁹ Kimilerinde ise,⁷⁰ müftünün ilk soruya cevabı, çok dar bir alana sıkıştırılmıştır. Böyle fetvalar, tamamlayıcı sorunun, müftünün daha ilk soruyu yanıtlamadan evvel yazıldığını kanıtlar. Tamamlayıcı sorunun, müftünün ilk soruya karşılıktaki kararına dayandığı gerçeği karşısında bu, şaşırtıcıdır. Bunun tek açıklaması, mes'eleleri biçimlendiren görevlinin (aşağıya bk.) müftünün fetvasının içeriğini önceden bildiğidir. Gerçekten, özgün soruyu sıklıkla ikiye (yahut daha çoğuna) ayıran da bu görevlidir. Az sayıdaki fetvada; herhangi bir tamamlayıcı soru yöneltmeden müftü, daha ziyade açıklık sağlamak üzere bir tür çıkmayı, gene eksiksiz imzasıyla, cevaba ilişirmiştir.⁷¹

h. İmza

Cevaba iliştirilmiş olan müftünün imzası, *ketebehu* veya *harrarahu* 'bunu yazdı..'; bazen babasının ve büyükbabasının isimleri, aile adı veya unvanı (örneğin Hz. Peygamber'in soyundan gelmeyi gösteren *şeyh* veya *es-seyyid* gibi) eklenmiş kendi ismiyle; ya ismi önceleyen ya da izleyen [*el-'abdu*]'l-fakir veya

67 Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Yazmalar Hazine 1650, v. 9b-10a.

68 Bir istisna için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazmalar Fatih 2419, nu: 62.

69 Örneğin, Topkapı Sarayı Arşivi, E 12078, nu: 5.

70 Örneğin, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar 2088, v. 4a ve 81a.

71 Örneğin, *Arşiv Kılavuzu*, II, ves. 22.

el-hâkir 'yoksul' veya 'hâkir [Allah'ın kulu]' veya *ed'af u'l-'ibâd* '[Allah'ın] kullarının en zayıfı', vs. sıfatı; ve onun kendi isminden sonra zikredilen hem müftüye, hem de babasına (ve büyükbabasına) atıfta bulunan *'ufiye 'anhu* (veya *ğufire lehu*) 'Af ola', veya *'ufiye 'anhuma* ('*anhum*), ibarelerinden oluşur.⁷²

Şeyhülislamın imzalarına mertebe ve makamlarını ilave etmezken,⁷³ kenar müftileri *el-müfti bi-...* '... müftüsü', veya *el-me'mur bi'l-iftâ' bi-...* '...de fetva vermeye memur', yahut da *el-müderris bi-medreset ...* '... medresesinde müderris', vs. şeklinde⁷⁴ kendi mertebe ve makamlarını gösterirlerdi.

On sekizinci yüzyılda ve on dokuzuncu yüzyıl başında, bir çok şeyhülislam fetvalarını imzalama yerine, mühürlemiştir.⁷⁵ Uzunçarşılı,⁷⁶ o durumda bile, cevap metninin şeyhülislamın kendi eliyle yazılması gerektiğini ve yazıldığını vurguluyor.⁷⁷ Mamafih, Walsh,⁷⁸ 'fizikî durumu yazmayı imkansız kılmadıkça, mührün (şeyhülislam tarafından) kullanılmasının yasaklandığı' görüşündedir. Bu görüş, cevabının, aynı şeyhülislamca imzalanan fetva cevaplarınınkinden farklı bir elyazısı ile yazılı görüldüğü kimi mühürlü fetvalar ile desteklenmektedir.⁷⁹

72 Kısa dua, Kemalpaşazade'nin ve Abdülkadir Çelebi'ninkilerde olduğu gibi (*'İlmiye Sâlnâmesi*, 347-54, 365-6), bilinen en eski özgün Osmanlı fetvaları olan II. Murad devrinin Şeyhülislamı Mehmed [Şemseddin] el-Fenârî'nin fetvalarının imzalarında da ihmal edilmiştir (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar 2088, v. 79a-80b, 81b; *'İlmiye Sâlnâmesi*, 323-6).

73 Fakat bir ilk dönem şeyhülislamın imzasına bk. 'Ali el-'Arabî el-müfti', (*'İlmiye Sâlnâmesi*, 340).

74 Bir *müderris* için müftünün işlevlerini yürütmek oldukça yaygındı.

75 Bk. *'İlmiye Sâlnâmesi*, 504, 540, 543, 544-5, 549, 556-7, 558-9, 562, 564; Topkapı Sarayı Arşivi, E 12076 (muhtemelen 1812'de verilen Ömer Hulusi'nin fetvası).

76 *İlmiye teşkilatı*, 204.

77 Bu tarz bir kaç fetvanın mukayesesini için bk. (*'İlmiye Sâlnâmesi*, 544-5, 548-9, 556-7), bununla birlikte, böyle olup olmadığı hakkında bazı şüpheler uyanıyor.

78 *El*, ikinci bası, 'Fatwâ' mad.

79 Mesela, *'İlmiye Sâlnâmesi*, 504 (Ergin, 717 altta); *'İlmiye Sâlnâmesi*, 543 (Ergin, 719 üstte sağda) (cevap ve imzayı, mes'eleyi yazan kişinin yazdığı yerde).

D'Ohsson⁸⁰ ve onu takip ederek Hammer⁸¹ taşra müftülerinin, şeyhülislamların aksine, verdikleri fetvalara kendi mühürlerini basmalarının zorunlu olduğunu iddia ederler. Bununla beraber, bu müftülerce verilen bir çok özgün fetvada, mühür yoktur.⁸²

i. Sonra Gelen Doğrulama

Şeyhülislamın kararı, bir veya daha ziyade ardılı tarafından daha sonra verilen aynı fetvayla desteklenebilir. Bu tür hadiseler çok nadir olmuş gözüküyor; bu yazarca incelenen bir kaç bin özgün fetva arasında bu çeşit sadece dört fetva bulunabildi. Birisi, II nci levhada yeniden üretilen özgün fetvadır.⁸³ Burada Ebüssuûd, kendisine sunulan esas ve tamamlayıcı soruya cevap vermiştir. Bu cevapların altında, *bu fetvalar şer'-i şerife muvâfık mıdır* diye soran başka bir sual vardır. *Muvâfıkdır* cevabı, şeyhülislam olarak (1574-7) Ebüssuûd'un halefi olan Hamid Efendi tarafından yazılıp imzalanmıştır.⁸⁴ Diğer misaller, Hoca Sa'deddin (1598-9) tarafından verilen üç özgün fetvada görülmektedir.⁸⁵ Buraya *kabiltuhu fe-kabbeltuhu* 'aynı fikirdeyim; ona hürmetim vardır (harfi harfine 'kabul ettim ve öptüm'), diyen bir derkenar düşülmüştür. Bu, ilk kez 1601-3'de şeyhülislam olarak hizmet eden oğlu Mehmed Sa'deddin tarafından imzalanmıştır. Sağa doğru başka bir *kabiltuhu* veya *cevâbî kezâlik* 'cevabım bunun gibidir' yahut da özgün fetvayı destekleyen başka bir kayıt, 1603-4 ve 1606 yıllarında şeyhülisamlık yapan [Ebu'l-Meyâmin] Mustafa tarafından ilave edilmiştir.⁸⁶

80 *Tableau général*, II, 284.

81 *Staatsverfassung*, II, 391.

82 Örneğin, 1 nci levha; Konyalı, 60, 79, 109.

83 Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Yazmaları 2867, v. 11a.

84 Krş. 'İlmiye Sâlnâmesi, 386-92.

85 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar 2088, v. 7b, 57a, 79a.

86 Diğer müftüler tarafından bir fetvaya rıza beyanı için ayrıca bk. C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, II, Bonn ve Leipzig, 1922, 429.

Ebüssuûd ve Sa'deddin gibi pek ziyade temayüz etmiş şeyhülislamların fetvalarının haleflerince teyit edilme gereği ve hattâ bu fetvaların birinin şeri'ata uygunluğunun sorgulanması oldukça hayret vericidir. Bunun sebebi, günün şeyhülislamları tarafından verilirse, fetvanın daha büyük bir tatbikî kıymete sahip olabileceği ihtimali midir?

j. Kaynaklar

Osmanlı şeyhülislamları, sultanın veya bir yüksek görevlinin sorusuna cevap teşkil eden kamu hukuku hakkındaki bazı fetvalar ayrık tutulursa,⁸⁷ fetvalarında umumiyetle her hangi bir hukuki yetke (otorite) zikretmemişlerdir.⁸⁸ Fetvalarında Kur'an'dan iktibaslar yapmaları da çok seyrektr.⁸⁹ Bazı fetva metinleri teliflerinde, özel hukuk vak'alarında da yetkin fıkıh eserlerine yollama yapıldığı veya onlardan alıntılarda bulunduğu, doğrudur fakat bunlar, muhtemelen öğretici ereklerle ve bilhassa gelecek müftülerin kullanımı için daha sonra yapılmış ilavelerdir.⁹⁰

Şeyhülislamların aksine, taşra müftüleri, fetvalarına genellikle yetkili kitap veya yazardan delil getirirlerdi. Haki-katen, resmen böyle yapmaya emredildikleri, III. Murad'ın, kuzey-batı Anadolu'da bir kasaba olan Balıkesri (Balıkesir) şer'iat mahkemesi siciline kaydedilen bir fermanından anlaşılıyor.⁹¹ Ferman, 1002 Zi'l-Ka'desi başında (1594 Temmuz) bu kasabanın kadısına ve orada müftülük ve müderrislik

87 Örneğin, Uzunçarşılı, *İlmiye teşkilatı*, xvı ncı levha, solda; Topkapı Sarayı Arşivi E 12076 ('Ömer Hulûsî Efendi Rusya ile sulh yapma hakkında). İngilizce metindeki 89 sayılı dipnotuna karşılıktır. Ç.n.].

88 Ayrıca bk. Hezârfenn Hüseyin, *Telhîsü'l-beyân fî kavânîn-i Al-i 'Osmân*, Ulusal Kitaplık, Paris, Eski Türk el yazmaları 40, v. 138a [İngilizce metindeki 88 sayılı dipnotuna karşılıktır. Ç.n.].

89 Örneğin, *İlmiye Sâlnâmesi*, 340 üstte (Sûre: xvii, âyet: 8'den iktibasen).

90 Krş. Horster, 20. Selle, (18, nu: 14; 19 nu: 16; 26, nu: 16; vs.) bu soy bir çok referansı, yanlışlıkla ayrı fetvalar şeklinde mütalâa eder.

91 Topkapı Sarayı Arşivi, *Balıkesir Sicilli*, c.ii, v. 71a. [Topkapı Sarayı'ndaki anılan bu sicil ve oradaki diğer bütün siciller Milli Kütüphaneye (Ankara) nakledilmişlerdir. Ç.n.].

yapan âlime gönderilmiştir. Bu fermana göre, yerel müftüler, fetvalarında delillerini (*nakl yazmak*)⁹² zikrederlerdi. Böylece halk, fetvaların kabul görmüş fıkıh kitaplarıyla uygunluğuna itimat eder ve vak'alarında karar için başka bir mercie başvurma ihtiyacında olmazdı. Mamafih, halihazırdaki müftü, herhangi bir hukuki yetkeye yollamada bulunmaksızın, yalnızca 'olur' veya 'olmaz' şeklinde cevaplarla fetvalar veriyor. Sonuç olarak, kadılar bu müftünün fetvalarını kabul etmede tereddüt ederler ve bu, kasaba ve komşu kasaba Müslümanları arasında büyük sıkıntıya sebebiyet verir. Sultan, müftüye evvelki usule dönmesini ve fetvalarında delil zikretmesini emrediyor.

Taşra müftülerinin fetvalarındaki, (Arapça) fıkıh yapıtları ve fetva seçmelerinden alıntılar veya onlara yapılan atıflar, umumiyetle müftünün imzasının altına kaydedilmiştir.⁹³ İnci levha, bir müderris tarafından verilen ve otorite olarak, Burhaneddin Mahmud tarafından telif edilen [*el*]-*Muhîtu'l-Burhânî*] ve *Fetâvâ-yı Kâdîhân*'ın zikredildiği böyle bir fetvayı⁹⁴ gösteriyor.

'İlmiye *Sâlnâmesinde* yeniden yayınlanan iki fetva (s. 337-8) sanki zikredilen bu kurallara istisnadırlar. Bu iki fetvada, taşra müftüleri, geleneğe uygun olarak fetvalarının kanıtlarını zikreder ama imzalarında konumlarını belirtmezler. Gerçekten bunlar, sıradan bir müftünün fetvaları değildirler, *Sâlnâme*'de yanlışlıkla belirtildiği ve Şeyhülislam Abdülkerim'e (ö. 901/1495-6) atfedildiği gibi, şeyhülislam fetvaları da değildirler (ona ait gerçek bir fetva Belediye Kütüphanesi, M. Cevdet Yazmaları K 576, nu: 5'de bulunur). Hakikaten, bu fetvalar, İstanbul'da ikamet eden ve 951/1544-5'de ölen pek

92 Aynı fermanla kullanılan eş anlamlı ifadeler, *nakl-i şer'i* (veya *nakl-i kitâbî* veya *menkûl 'anhî*) *yazmak*'tır.

93 Konyalı, 60, 79; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar 2112 ve Dubrovnik Arşivi, *Acta Turcarum*, C 10 (bir çok örnek).

94 Bu belge, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Yazmaları 2867, v. 84a'da bulunmuştur.

mübarek mutasavvıf, Şeyh Abdülkerim el-Kadirî tarafından verilmiştir.⁹⁵ Kadirî, derin hukuki bilgisi sebebiyle Kanuni Sultan Süleyman (Muhteşem) tarafından, şeyhülislam gibi, insanlara fetva vermek üzere yetkilendirilmiştir. Onun biricik değilse bile, bu istisnai konumu, fetvalarının da müstesna biçimini izah eder.⁹⁶

k. Dil

Osmanlı şeyhülislamlarının fetvalarının ekseriyeti Türkçe yazılmıştır fakat hatırı sayılır sayıda hem mes'elesi, hem de cevabı Arapça⁹⁷ kaleme alınan fetvalar da vardır; tabiatıyla Osmanlı İmparatorluğunun Arap vilayetlerindeki bir çok müftünün fetvalarındaki durum gibi.⁹⁸ Kimi şeyhülislamlar Fars dilinde de fetva vermişlerdir. Bazı belirli fetvalarda ise, mes'ele nazmedilmiş, şeyhülislam da cevabını, sorucu gibi aynı vezni ve kafiye kullanarak vermiştir.⁹⁹

1. Kompozisyon ve Fetva Verme

Öyle görünüyor ki, Kanuni Sultan Süleyman'ın saltanatına kadar, Osmanlı şeyhülislamları fetvalarını, genellikle Cuma namazlarından sonra camide, taslaklarını da kendileri hazırlayıp verirlerdi.¹⁰⁰ On altıncı asrın ilk çeyreğinin ünlü şeyhülislamı Ali el-Cemâlî penceresinden aşağıya içine herkesin sorusunu atabileceği küçük bir sepet sarkıtmıştı. Müftü efendinin, sicimi hareket ettirerek sepetçiği çektiği, aynı kağıda yanıtını yazıp sepetle birlikte aşağıya indirdiği söylenir. Ona, bu kendine has âdeti sebebiyle *Zenbilli* lakabı verilmiştir.¹⁰¹

95 Bk. *Sicill-i 'Osmânî*, III, 351.

96 Mecdî, *Tercüme-i Şakâ-yık-ı Nu'mânîye*, İstanbul, 1269, 517.

97 Meselâ, *İlmiye Sâlnâmesi*, 363 alt, 382. Ayrıca Horster, 55, II. 10-15; 59, II. 12-18; Selle, 61, nu: 3; 66-7, nu: 1; vs.'deki Arapça fetva suretlerine bk.

98 Örneğin, Konyalı, 109.

99 Örneğin, 'Atâ'î, 187 (Ebüssuûd'a ait manzum halde Farsça bir fetva metni); İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar 4401, nu: 123; Yenişehirli Abdullah, *Behçetu'l-Fetâvâ*, İstanbul, 1266, 155-6.

100 D'Ohsson, II, 266; Hammer, *Staatsverfassung*, II, 377.

101 Mecdî, 305; D'Ohsson, II, 266-7.

Bu saf ve sevimli usûl, on altıncı asırda şeyhülislam, imparatorluktaki tüm ulemâ topluluğunun başı haline geldiğinde ve ona sunulan soru adedi aşırı derecede arttığında değişmek zorunda kalmıştı. On yedinci asırda yetişen bir Osmanlı tarihçisine göre,¹⁰² şeyhülislam, haftada iki kez 300-400 fetva verirdi. 1011/1602-3'te¹⁰³ yazdığı bir mektupta Hoca Sa'deddin'in oğlu Şeyhülislam Mehmed, pek çok gün 200'e yakın fetva verme zorunda oluşundan şikayet etmişti. Hattâ bu rakam bile, Ebüssuûd tarafından tek günde verildiği rivayet edilen rekor fetva sayısı ile mukayese edildiğinde düşük kalmaktadır. Çünkü talebesi Âşık Çelebi'nin bizatihi şeyhülislamdan duyduğuna göre,¹⁰⁴ Ebüssuûd, bir gün, sabah ve ikindi namazları arasında 1412 ve başka bir gün 1413 fetva yazmış olduğunu söylemiştir. Onun hal tercümesi yazarı, bu başarıyı olağanüstü bir muvaffakiyet ve ilahi yardım olmaksızın tahakkuk etmeyecek bir mucize olarak mütalâa ediyor.

Daha aklî bir izah, kırtasiyeciliğe göndermede bulunur, çünkü Kanuni Sultan Süleyman devrinde, şeyhülislam makamı içinde fetva verme için, *fetva emini* yönetiminde, sözde *fetva kalemi* veya *fetvâhâne* denen geniş ve etkili bir birim teşkil edilmişti. Özel başvuruçulara¹⁰⁵ rutin fetva verme yöntemi şimdi aşağıdaki hali almıştı:¹⁰⁶ Mes'ele *müsteftâ* tarafından daha sonra *pusla odası* diye tanınan yerdeki taslak-

102 Hezârfenn, Paris Yazmalar, v. 137b.

103 Kütahya valisine (Anadolu'da bir vilayet) hitap eden mektubun aslı, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Yazmaları 2865, sf. 93-4'de muhafaza ediliyor.

104 'Atâ'î, 185-6; Hezârfenn, Paris, Yazmalar, v. 138a.

105 Resmî fetva talepleri için aşağıya bk.

106 Hezârfenn, Paris, Yazmalar, v. 137b. Biraz hatalı olsa da, münasip pasaj, Uzunçarşılı'nın *İlmiye teşkilatı*, 196, dn.2'de yayınlanmıştır. Başlangıcı (Venedik Aziz Marko Kütüphanesi'deki Hezârfenn yazmasına göre, Şark Yazmaları 91, v. 76a): *Kânûn-i fetvâ - Müsteftüler mesâ'il müsevvidlere yazdırub mübeyyizler ...* diye okunmalıdır. Daha sonraki dönemler için bk. A. H. Berki, *İslam Şeriatinde Kaza ... Tarihi ve İftâ Müessesesi*, Ankara, 1962, 83-4.

çılardan birine (*müsevvid* veya *müsveddeci*) arzediliyordu.¹⁰⁷ Müsveddeci, fetva emini tarafından daha sonra incelenip ve eğer gerekliyse düzeltilecek olan mes'elenin uygun bir biçimde (aşağıya bk.) kabaca taslağını yapardı. III ncü levhada bu çeşit bir pusula görülüyor. Bu pusula, mes'ele sahibinin adı ve memleketi (Karahisarlı Abdullah) gibi mes'ele ve tamamlayıcı mes'elenin kaba bir taslağını da kapsar. Fetva emininin onayından sonra, *mübeyyiz*, şeyhülislama sunulacak uygun bir nüsha¹⁰⁸ yapardı. Yine mübeyyiz, fetvayı yazıp imzalardı, bunun üzerine fetva, *mukabeleci*¹⁰⁹ tarafından düzenlenerek,¹¹⁰ onu mes'ele sahibine dağıtan *müvezzi'*ye intikal ettirirdi. Yukarıda işaret edildiği üzere, sorucunun adı fetvalarda, genellikle hattâ arkasında bile, zikredilmediğinden, müvezzi böyle hallerde, ancak, bu sebeple sürecin sonuçlanmasına değin saklanması gerekli olan pusula aracılığıyla onun kimliğini tespit edebilirdi.¹¹¹ Mes'ele sahipleri, ayrıca fetvahaneye müracaat edip şifahi fetva da¹¹² talep edebilirlerdi. Osmanlı İmparatorluğunun sonuna doğru, orada, özel bir görevli, *cevâb-ı şifâhî me'mûru* olarak hizmet vermişti.¹¹³

Şeyhülislamların yazılı fetvalarının hepsi, ayrı kağıt parçalarına yazılmamışlardır. Ayrıca, fetvahane, yazılı yapılan fetva taleplerinin (*istid'a*) yanına (*derkenâr*) kendi cevabını yazardı.¹¹⁴ Bu yüzyılın başlangıcında bu tür fetvaların ancak

107 Fetvahanenin bu birimi için bk. M. Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1946-56, 11, 782.

108 Walsh, (*El*, ikinci bası, 'Fatwâ' mad.) bunun yerine, *mümeyyiz*'in taslağı 'takdimin uygunluğu bakımından' incelediğini, söyler. Bu, *mübeyyiz* yerine: 'Mumeiz veya mes'elenin suretini çıkaran ya da iyi bir biçimde kaleme alan' diye yazan muhtemelen Rycault'nun (aşağıda, s. 52'deki dn. 146'ya bk.) sebebiyet verdiği bir yanılgıdır.

109 Yani kabaca çerçevesi çizilmiş uygun bir nüsha?

110 Yirminci yüzyılın başında, fetva odası görevlileri cedvelinde hiç bir *mukabeleci* yer almamıştır ('*İlmiye Sâlnâmesi*, 140-2)

111 Şeyhülislamların verdiği fetvaların kaydı hakkında aşağıya bk.

112 Sultanın emri üzerine bizihi şeyhülislamın şifahi bir fetvası için bk. Hammer, *GOR*, iv, 363.

113 '*İlmiye Sâlnâmesi*, 141; Pakalın, 11, 782; Berki, 84.

114 Berki, 84.

önemli hallerde bizzat şeyhülislam tarafından imzalandığı söylenir. Bu fetvalar umumiyetle fetva emini (ve *re'isü'l-mü-sevvidîn*)nin imza ve mührünü taşırdı.¹¹⁵

m. Fetva Emini

Şeyhülislam fetvalarını hazırlamanın esas sorumluluğu, tedricen fetva eminlerince deruhte edilmiştir. Altınbaş'ın bu görevliler üzerinde yaptığı bir incelemeye göre,¹¹⁶ ilk fetva emini on altıncı yüzyıl başında şeyhülislam Ali el-Cemâlî'nin hizmetinde bulunan Mehmed Muhyeddin idi. Altınbaş'ın muhtemelen tamam olmayan dizelgesi, birinci dünya harbine gelinceye dek 69 fetva eminini içeriyor. Siyasetle daha az ilgili olmaları hasebiyle, fetva eminleri, ortalama olarak, âmirleri olan şeyhülislamlardan daha uzun müddetler hizmet etmişlerdir. Fetva eminleri, meşhur fıkıh kitaplarının yazarları ve fetva mecmualarının musannifleri arasından temayüz eden eğitilmiş fakihler idiler. 'Ulemâ mertebelenmesi içindeki yüksek konumlarının göstergeleri olarak, on yedinci asırda meselâ, İstanbul kadıları¹¹⁷ olarak tayin edilebilmeleri ve daha sonraki zamanlarda Anadolu kadiaskerinin¹¹⁸ şahsi rütbesini elinde tutmaları işaret edilebilir. On sekizinci asırda ise, Mehmed 'Atâ'ullah, Yenişehirli Abdullah ve Vassaf Abdullah gibi bazı fetva eminleri nihayetinde şeyhülislam olmuşlardı.

Altınbaş tarafından zikredilen bazı ilk fetva eminlerinin elkabları, *-şeyhülislam kaymakamı* (veya *vekili*)- fetva eminlerinin, şeyhülislamlar İstanbul'dan ayrıldığında ya da hastalandıklarında onların vekilleri olarak görev yaptıklarını gösteriyor. Mamafih, esas işlevleri, -on sekizinci yüzyıl sonunda

115 A. Heidborn, *Manuel de droit public et administratif de l'Empire Ottoman*, 1, Viyana ve Layipzig, 1908, 269.

116 Mehmed Vamık Şükrü Altınbaş, *Fetva Eminleri*, kendi dergisinde bu çalışmayı yayınlamaya başlayan Diyanet İşleri Başkanlığında el yazması halinde, Ankara, *DİB Dergisi*, 11, 10, 1963.

117 Na'imâ, *Tâ'rîh*, İstanbul, 1147, 11, 424.

118 *İlmiye Sâlnâmesi*, 140.

ve on dokuzuncu yüzyılda 20 civarında,¹¹⁹ yirminci yüzyıl başın-da 30'u aşkın- tümü medrese icazetnamesine¹²⁰ sahip, sayıları gitgide artan *müsevvid* görevlileriyle şeyhülislamın *fetva odası'nı* (aşağıya bk.), idare etmekte. Şeyhülislamlar hükûmet işleriyle gitgide daha fazla meşgul hale geldiğinde, fetva eminlerinin mesuliyeti de bununla mütenasip biçimde artmıştır. On sekizinci yüzyıldaki Avrupalı bir gözlemcinin,¹²¹ kendi zamanında, *müftünün*, yani şeyhülislamın, fetvalarının hazırlanmasını, tamamıyla, 'meseleyi kendi tarzında belirtip ve müftüyü onu nasıl yazıp imzalayacağı konusunda yönlendiren', fetva eminine bıraktığını söylemesi doğru görünüyor.¹²² Mamafih, fetva emininin, şeyhülislamı hangi yolda 'yönlendirdiği' açıkça belirtilmemiştir. Düzgün bir soru nüshasıyla birlikte ona yazılı bir cevap taslağı da sunmuş muydu? Veya cevabı şifahen mi önermişti? İ. H. Konyalı'nın, maalesef kaynak belirtmeden¹²³ zikrettiği çok basit bir yöntem var. O, fetvahanede biri 'olur', diğeri 'olmaz torbası' diye adlandırılan iki atlas torba olduğunu söyler: Şeyhülislam, huzurunda yeşil torbaya yerleştirilmiş olan bütün fetvalara *olur*, kırmızı torbadaki bütün fetvalara da *olmaz* yazardı.

Konyalı'nın tespiti, 1900-14 senelerinde Osmanlı fetvahanesinde müsveddeci ve mümeyyiz olarak görev yapan Ali Himmet Berki tarafından bu satırların yazarına sözlü olarak teyit edilmiştir. Ona göre, başmüsveddecinin veya müşkül veya ehemmiyetli meselelerde, fetva emininin nezaretinde bir müsveddeci tarafından formülleştirilen sorular, bu tür torbalarda şeyhülislama cevap ve imza için arz edilirdi. Eğer

119 D'Ohsson, II, 260; Düstur, IV, 76, 1 (13 Muharrem 1292/19 Şubat 1875 tarihli *Fetvâhâne Nizâm-nâmesi*).

120 'İlmiye Sâlnâmesi, 140-2. Kadılar ekseriyetle kendi sınıflarından atanmışlardı (örneğin *Cerîde-i 'İlmiye*, nu:6, 1332/1914 sonu, 427).

121 [Sir James Porter], *Observations on the religion ... of the Turks*, Londra, 1771, 144.

122 On dokuzuncu yüzyılın başı için ayrıca bk. Hammer, *Staatsverfassung*, II, 377. Benzer şekilde, belirli vilayetlerdeki müftüler, bu görevi *emî-nü'l-futyâ*larına havale etmişlerdi (Gibb ve Bowen, I, II nci levha, 137).

123 Konyalı, 109.

o, teklif edilen fetva ile aynı görüşte değilse, yeniden düşünülmesi için belgeyi fetva odasına iade ederdi. Berki, 1910 Ocağında şeyhülislam tayin edildikten sonra Hüseyin Hüsnü Efendi'nin geleneksel uygulamaya devam edilmemesi ve bütün soruların bir torbaya atılması buyruğunu verdiğini ekliyor. Bununla beraber, bir kaç hafta sonra, şeyhülislam bizatihi olumlu veya olumsuz bir cevap verip vermemeyi kararlaştırmayı aşırı ölçüde yorucu bulmuş ve eski düzeni ihya etmişti.

Böylece, pek çok olayda şeyhülislamın yanıtını, soruyu bile okumaksızın yazıp vermiş olduğu görülüyor.¹²⁴ Bu durum, yukarıda zikredildiği üzere, ilk mes'eleye bir cevap verilmeden evvel, tamamlayıcı soruların nasıl yazıldığını ve her gün çok sayıdaki fetvanın nasıl verildiğini izah eder. D'Ohsson'a göre,¹²⁵ nadir meseleler hakkında fetvanın verilmesi için bazen iki veya üç güne ihtiyaç duyulurken; ölenin terekesinin taksimi gibi, bütün adi olaylar hakkındaki fetvalar, genellikle hazır (*prets*)dı. Berki,¹²⁶ sonraları, bütün bir fetva verme sürecinin en fazla bir haftayı aldığını belirtiyor.

n. Ebüssuûd'un Talimatı

Şeyhülislam fetvasına olan aşırı taleple başa çıkabilmek için, mes'eleyi, cevabının mümkün olduğu kadar kısa bir biçimde, tercihen tek bir kelimede (olur veya olmaz) verilebilecek tarzda formülleştirme gerekli olmuştur. Bu ancak vak'ayı açıkça tanımlanmış bir hukuk noktasına teksif etmekle başarılabilir. O kullanışlı olmazsa, yukarıda münakaşa edildiği gibi, bir veya daha çok tamamlayıcı soru eklenmeliydi.

Böylece, mes'elenin formülleştirilmesi fetvanın hazırlanmasında nihai bir safha halini almıştı. Müsveddecilerin ve onların başı olan fetva emininin fetva verme sürecinde artan

124 Oysa, kuramsal olarak, bir müftünün mes'eleyi bir kaç kere dikkatlice okuyacağı ve kendisine tamamen aşikar hale geldikten sonra yanıtlayacağı umulmuştur (*Fetâvâ-yı Âlemgîriye*, Kahire, 1323, III, 379).

125 *Tableau général*, II, 267.

126 *age*. (yukarıda, s. 47, dn. 107), 84.

önemlerinin başka bir sebebi de budur. Mes'elelerin nasıl vaz edileceğini fetva odasındaki yazıcılara öğretmek üzere Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi, bugüne kadar yayınlanmamış olan, kısa bir risale kaleme almıştır.¹²⁷ Bu risalede tarih kaydı yoktur; fakat ayrı ayrı İstanbul, Bursa ve Şam kadıları olarak Şah Çelebi,¹²⁸ Şeyhî Çelebi¹²⁹ ve Ma'luloğlu'na¹³⁰ atıfta bulunması hasebiyle, bu risale, Ebüssuûd'un şeyhülislam olarak yirmi beş yıl hizmette bulunduğu devrede, Receb 976 ve Receb 977, yani 1569, arasında telif edilmiş olmalıdır.

Ebüssuûd talimatlarının ilk bölümünde Arapça, Farsça ve -o dönemde, kayda şayandır ki- Türkçe kökenli çok sayıda kelimenin telaffuzunu düzene sokuyor. Bilhassa, *tâ'-i tevile* ve *tâ'-i merbûte* (veya son *hâ'*)nın kullanılışını tartışıyor, sık tekrarlanan *zâl* yerine *zeyn* yazım hatalarına karşı ikazda bulunuyor ve Türkçede kullanılan Arapça ve Farsça kelimelerin hangi yaygın bozulmalarının reddedilecek¹³¹ ve hangilerinin kabul edilebilecek (daha sonraki sözde *galatât-ı meşhûre*)¹³² olduğunu bahis konusu ediyor. Ayrıca, (doğru olan) *havâle* (bir gelirin bir görevliye) 'nakli' veya 'aktarılması'¹³³ yerine *sâlyâne*, *ba'de'l-isbât* 'hukuki kanıtın ortaya konulmasından sonra' yerine *ba'de's-subût*, vs. gibi kimi muayyen terimlerin kullanılmasını tasvip etmez.

127 Birçok varyantlarıyla beraber bu nüshalar, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Yazmalar, Hazine 1181, v. 95b-97a, ve Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi Yazmaları, 1017, v. 95b-96b ve Hacı Beşir Ağa Yazmaları 656, v. 235a-b (evvelce v. 246a-b), -en iyi nüsha sonuncusudur-, bulunur. Daha muhtasar bir nüsha için bk. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça Yazmalar 1496, v. 142b.

128 Şah Mehmed b. Hurrem, Ebüssuûd'un oğlunun damadı idi (bk. 'Atâ'î, 137).

129 Abdülkâdir Şeyhî, Ebüssuûd'un talebesidir ve daha sonra şeyhülislam olmuştur (aynı yerde, 327).

130 Daha sonra şeyhülislam olan Ma'lûlzâde Mehmed, Ebuussuud'un damadı idi (*İlmiye Sâlnâmesi*, 399-400).

131 *Ğırâr[a]* için *harâr* 'kıl torba' gibi.

132 *Destgâh* için *dezgâh* (yeni biçimi *tezgah*) 'tezgah' gibi.

133 Krş. S. J. Shaw, *Ottoman Egypt in the age of the French Revolution*, Cambridge, Mass., 1964, 176.

Bundan sonra, hukuken yanlış, yanlışsa götürücü veya fetvada verilecek cevabın esasına yardımcı olmayan belli bazı soru ibarelerine karşı çıkar. Meselâ, *talebe kâdir olur mı?*, ... *taleb edüb almağa kâdir olur mı?* sorusuyla değiştirilmelidir, çünkü talep hakkı sınırsız ve kısıtsızdır. *Keniseye vakf* 'kiliseye vakf' yerine (ki hukuk dışıdır), katip, *kenisenin fukarâsına vakf* diye yazmalıdır. *Ehl-i 'örf dahl etmeğe kâdir olur mı?* yerine Şeyhülislam, (sarahatan ve cevabın açık beklentisiyle) *ehl-i 'örf iftirâ edüb zulmen mâlını almağa kâdir olur mı?* yazmayı teklif eder. Diğer yandan, eğer fiil şeri'at tarafından yasaklanmış değilse, mes'ele *ne lâzım olur?* şeklinde değil, açıkça şeyhülislamın cevabına olumsuz bir zemin hazırlayacak *nesne lâzım olur mı?* şeklinde olmalıdır.

Diğer talimatlar, meselâ, verili bir vak'ada *kadı'ya, hâkim'e* (hükûmetin baş makamlarını işgal eden yetkili sivil memurlardan biri), veya bir *beğ'e* (yönetici) hangi cezanın münasip olduğu gibi şeyhülislamı, sıkıntıya sokucu veya mahcup edici sorulardan koruma gayesinde görünüyor. Muhtemelen Osmanlı seküler hukukunun (*kânûn*) bu cezaları, şeri'atca,¹³⁴ ya uygun görülmemiş (para cezası) ya da açıkça yasaklanmış (işkence) olduğundan, o (bir görevli) para cezası (*cerîme*) toplamaya kâdir olur mu? veya işkence ('örf) yapmaya kâdir olur mu? gibi suallerden de kaçınılmalıdır.

Dahası, Ebüssuûd, katiplerine, ahlâksız kimseye, sakalsız gence, vergi toplayıcısına (*âmil*) veya *ehl-i 'örfe* teveccüh ifade eden yani lehlerine sayılacak bir şey yazmamalarını kuvvetle tembihlemiştir.¹³⁵ Ayrıca hepsi de onun yakını veya talebesi olan yukarıda adları geçen İstanbul, Bursa ve Şam

134 Krş. U. Heyd, 'Kânûn and shari'a in old Ottoman criminal justice', *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, III, 1, 1967, 11-12. [Türkçesi,"Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat", çev. S. Eroğlu, *AÜİFD*, c. xxvi, s. 633-652, Ç.n.]

135 Son zikredilen bu iki görevli sınıfı, Osmanlı ulemasınca sık sık zulmedici ve hukuk dışı eylemleri dolayısıyla, itham edilmişlerdir (krş. Sel- le, 33, nu:5; 34, nu: 10).

kadılarının hükümlerini iptal edecek (*döndürebilecek*) veya (bu münasebetle) şöhretlerini lekeleyebilecek her hangi bir fetva' hazırlamaya karşı da uyarıldılar. Bu talimatlar, şeyhülislamların gerçekte, hayalî isimleri altında saklanmış (özel) sorucuların kim olduğunu ve suallerinin hangi fiilî vak'aya göndermede bulunduğunu bilmediklerini gösteriyor.

Çok muhtemeldir ki, daha sonraki tarihlerde şeyhülislamlar, ne özel bir sorucuyu kabul ettiler, ne de, yazılı şekilde arz edilmiş olsa bile, onun özgün sorusunu okudular. Neticeten, onlar, fetvahanedeki memurları tarafından formülleştirildiği gibi, mes'elenin fiilî vak'aya uygun olup olmadığını veya ehemmiyetli hakikatleri saklayıp saklamadığını veyahut örtbas edip etmediğini inceleyecek bir konumda -bunu yapacak vakitleri olsa bile- değildiler. Vak'anın sunumunun doğruluğu mes'elesinin, kararlarını *anladışa göre*¹³⁶ vermeleri gereken bütün müftülerin¹³⁷ karşılaştığı bir sorun olduğu doğrudur fakat bu sorun, özellikle çok sayıda fetva veren Osmanlı şeyhülislamları için ciddi idi. Ayırıcı nitelikte olarak, büyük İslam ıslahatçısı Seyyid Muhammed 'Abduh, 1889'da, Mısır büyük müftüsü olduğu zaman, seleflerinin yapmış olduğu gibi, bir ceza mahkemesince verilen ölüm cezasını teyit eden hazır-kalıp fetvaları imzalamayı reddetmişti. Evvelâ bizatihi vak'anın gerçeklerini ve mahkemenin tutanaklarını incelemede ısrar etmişti.¹³⁸

o. Kayıt

Osmanlı İmparatorluğunun son döneminde fetva eminince yönetilen fetvahane *i'lâmât odası* ve *fetva odası* (*hey'et-i iftâ'îye* de denir) diye iki kısma ayrılmıştı. Şa'bân 1332/Temmuz 1914 *Nizâmnâmesi*'ne göre,¹³⁹ fetva odası da iki bölüm-

136 Krş. Snouck Hurgronje (yukarıda, s. 44, dn. 87'ye bk.), II, 428.

137 Heideborn (yukarıda, s. 47, dn. 116'ya bk.), I, 268, dn. 201.

138 Muhammed Reşid Rıza, *Tâ'rîhü'l-ustâz ... Muhammed 'Abduh*, I, Kahire, 1350/1931, 646.

139 *Ceride-i 'İlmiye*, nu: 4, Şevvâl 1332/1914, 155-7.

den oluşmuştu. *Te'lif-i mesâ'il şu'besi* olan ilki, sistematik ve şümüllü fetva numuneleri mecmualarının telifine memurdu. *Taharri-yi mesâ'il şu'besi* adındaki ikinci bölümün memurları ise, arz edilen mes'elelere uygulanabilir örnekleri seçerek şeyhülislamca verilecek yanıtları hazırlar ve nihayet verilen fetvaları, dayanmış olduğu mehazlarıyla birlikte özel defterlere kaydederlerdi.

Fetvaların verilmesine ilişkin yukarıda verilen izahatta, kayıt hakkında hiç bir şey söylenmemiştir. Mamafih, on yedinci asırda Osmanlı şeyhülislamı tarafından verilen fetvaların sicillerinin (*defâtir*) fetvahanede muhafaza edildiği bilinmektedir.¹⁴⁰ Ankara'daki Diyanet İşleri Başkanlığı kütüphanesinde de son döneme ait iki fetva defteri saklanmıştır. Biri (Yazmalar 3627), 1917-18'deki, yani bütün Osmanlı müftülerinin 1916 Eylülünde böyle bir *sicill-i iftâ*¹⁴¹ tutması emredildikten sonra, Ankara müftüsünce verilen fetvaların suretlerini ihtiva ediyor. Öteki ise (Yazmalar 855), Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Şer'iyye ve Evkâf Vekaletince, 1924'ten itibaren de, Türkiye Cumhuriyeti'nin Diyanet İşleri Reisliğince [şimdi, Başkanlık, Ç.n.] verilen fetvaların özetlerini içerir. Şeyhülislamın makamı olan eski Meşihât'ın şimdi İstanbul Müftülüğündeki arşivleri tanzim edilip kullanıma açıldığında, evvelki dönemlerdeki fetva kayıtları hakkında belki daha çok şey keşf edilebilecektir.

Osmanlı şeyhülislamlarının fetvaları ile ilgili ehemmiyetli bir yenilik, makamlarının ilgasından bir kaç yıl önce getirilmişti. Fetvalardan, sadece sorucuların değil, geniş kamuoyunun da yararlanabilmesi görüşü ile yeni verilen fetvalar, 1332/1914'te yayımlanmaya başlayan Meşihât'ın aylık resmi süreli yayını olan *Cerîde-yi 'İlmiye*'de yayınlanmıştır.

140 *Fetvâ emîni* (daha sonra şeyhülislam) Esirî Mehmed Efendi'nin Şeyhülislam Zekeriyâzâde Yahya'nın fetvalarından oluşturduğu mecmuaya yazdığı önsöze bk. (Grignaschi, yukarıda, *age.*, s. 35, dn. 4, 284).

141 *Cerîde-i 'İlmiye*, nu: 26, 1334/1916, 656.

p. Ücretler

Müslüman geleneğine göre, müftülerin fetvalarını ücretsiz vermeleri düşünülmüştü.¹⁴² Hizmetlerinin karşılığı, mes'ele sonundaki değişmez ibarede de belirtildiği gibi, Allah tarafından onlara ihsan edilecek idi. Mamafih, ulemânın bir kısmı, müftülere, hiç değilse fetvalarını yazılı surette verdiklerinde, belli bir ücreti kabul etmeye müsaade edildiği görüşünde idiler.¹⁴³

Yüksek maaş alan Osmanlı şeyhülislamı, kesinlikle böyle bir ücrete muhtaç değildiler. Gerçekten, şeyhülislamın geniş bir fetva makamı kurmadıkları ilk devirlerde, sorucuların aldıkları fetva için her hangi bir ücret ödemedikleri anlaşıyor.¹⁴⁴ Bununla birlikte, on yedinci yüzyılda, her fetva için yedi veya sekiz *akça*'lık (takriben 5 İngiliz penny) bir ücret alınmış ve fetva emini ve/veya müsveddeci, mübeyyiz, vs. gibi memurları arasında bölüşülmüştür.¹⁴⁵ On sekizinci asrın ortasına değin, bu görevliler,¹⁴⁶ her fetva için yalnızca üç *para* almışlardı. Perişan durumdaki gelirlerini arttırmak üzere, 1180 veya 1181/1767-8'de, Şeyhülislam Velîyüddin, Bolu kazasından fetvahaneye arpalık olarak irat tayin edip beşte birinin fetva eminine ve geri kalanının maiyetindekilere¹⁴⁷ tahsis edilmesini, emretmişti.

142 Krş. İbn Kayyım el-Cevzîye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, Delhi, 1314, II, 262; *el-Fetâvâu'l-'alemgîriye*, Kahire, 1323, III, 380.

143 Bk. *el-Fetâvâu'l-Bezzâziye*, *el-Fetâvâu'l-'alemgîriye* kenarında, v, Bulak, 1310, 49.

144 Mecdî, 305.

145 Hezâfenn, Yazmalar, Paris, v. 137b-138a (müsveddeciye iki, mübeyyize beş akça); Uzunçarşılı, *İlmiye teşkilatı*, 197 (yayınlanmamış bir kunnameye göre, fetva eminine iki, müsveddeci, mübeyyiz, mukabeleci, kâtib ve müvezzîye beş akça); P. Rycault, *The history of the present state of the Ottoman Empire*, dördüncü bası, II nci kitap, v nci bölüm, Londra, 1675, 197 (müsveddeciye beş, mübeyyize iki (yukarıda s. 47, dn. 109'a bk.) ve şeyhülislamın mührünün bekçisine bir akça).

146 Çeşmîzâde, (gelen dipnotuna bk.) onlardan *müsevvidîn* diye söz eder fakat vazifelerini *tahrîr*, *tesvîd*, *tebyîz* ve *tevzî'* şeklinde tarif eder.

147 B. Kütükoğlu, (yay.), *Çeşmîzâde Tâ'rîhi*, İstanbul, 1959, 67-8; Şem'dânîzâde, *Murî'ü't-tevârih*, Beyazıt, Yazmalar 5144, v. 456b.

Şeyhülislam fetvaları için resmi ücret, Osmanlı İmparatorluğunun sonuna değin düşük tutulmuştu. Bu, başvuruçuların çok sayıda oluşunu izah eden bir olgudur. On sekizinci yüzyılın sonunda ve on dokuzuncu yüzyılın başında ücret, beş para yani iki peni civarında (veya 6 Fransız *sols'u*)¹⁴⁸ veya yedi para idi.¹⁴⁹ Osmanlı parasındaki değersizleşmenin bir sonucu olarak, söz konusu ücret, on dokuzuncu asrın ortasında 20 paraya (veya 12 Fransız santimine ['bir santim, fırankın yüzde biridir'.Ç.n.]),¹⁵⁰ veya başka bir Avrupalı kaynağa göre,¹⁵¹ fetva emininin masraflarını tesviye etmeye yardım eden iki veya üç kuruşa yükselmiştir. Mamafih, sorucuların ücrete ilaveten, münasip bir fetva alma düşüncesiyle fetva verene ekseriyetle rüşvet verdiği söylenmiştir.¹⁵²

On sekizinci asrın sonunda, Osmanlı İmparatorluğunda iki yüz on adet¹⁵³ olduğu söylenen taşra müftüleri, verdikleri fetvalar karşılığında umumiyetle bir ücret talep etmişlerdir, fakat bunun istida sahibinin servetine orantılı olduğu hükümü,¹⁵⁴ daha fazla kanıta muhtaçtır. Evliya Çelebi, on yedinci yüzyılda bir taşra müftüsünün tek fetva ücretinin on akça¹⁵⁵ olduğunu zikreder. Müteakip yüzyılda Halep müftüsünün fetva başına bir İngiliz şilinden biraz daha fazla bir ücret aldığı söylenir.¹⁵⁶ On dokuzuncu asır Kudüs'ünde müftü, muayyen bir ücret almaz, onun yerine hediye kabul ederdi.¹⁵⁷ Aynı asrın ilk çeyreğinde, adaletin idaresinde geleneksel Osmanlı müftülerinden çok daha büyük bir rol oynayan Kahi-

148 D'Ohsson, II, 267; T. Thornton, *The present state of Turkey*, Londra, 1809, I, 194.

149 Hammer, *Staatsverfassung*, II, 377.

150 A. Ubicini, *Lettres sur la Turquie*, I, Paris, 1853, 83 (Osmanlı müftüleri-ne genel olarak atıfta bulunuyor).

151 C. White, *Three years in Constantinople*, Londra, 1846, II, 166.

152 Porter, (yukarıda s. 48, dn. 122'ye bk.), 144.

153 D'Ohsson, II, 284; Hammer, *Staatsverfassung*, II, 390'da yinelenmiştir.

154 Gibb ve Bowen, I, II nci levha, 137.

155 *Seyâhât-nâme*, III, 429 (Edirne); IV, 175 (Van).

156 A. Russell, *The natural history of Aleppo*, Londra, 1794, I, 321.

157 J. Finn, *Stirring times*, Londra, 1878, I, 176.

re'nin başmüftüsü (Hanefî), fetva ücreti olarak, 'nadiren on kuruştan daha az, çoğunlukla yüz veya iki yüz kuruş' talep etmiştir.¹⁵⁸ (O devirde beş kuruş, bir şiline eşitti.)¹⁵⁹ O zaman, Mısır'ın meşhur başmüftüsünün bile verdiği fetvalar karşılığında asla her hangi bir ücret almadığı rivayet edilir, fakat o, 'dürüstlüğü nadir örneği' olarak mütalaa edilmiştir.¹⁶⁰

r. Muhteviyat ve Hukuki Temel

İlke olarak, fetva, tuhaf ve muğlak konular¹⁶¹ hususunda değil, sadece gerçekten ortaya çıkan meseleler hususunda verilmelidir. Bununla birlikte, Osmanlı şeyhülislamlarının nazari meseleler hakkında bazen tereddütle olmalarına rağmen¹⁶² fetva verdikleri bilinmektedir. Meşhur masalsı şahsiyet *Hızır*'ın bedensel olarak hayatta olup olmadığı¹⁶³ ya da insan için çok mu az mı mülkün daha hayırlı olduğuna¹⁶⁴ dair ilahiyatsal ve ahlâkî sorular hakkında da fetvalar verilmiştir.

Çok sayıdaki Osmanlı fetvası, cevapları açık ve herhangi bir şüpheden uzak pek basit hukuki sorulara temas ediyor. Yukarıda zikredilen risalesinde Ebüssuûd, memurlarına 'gün ışığından daha aydın herhangi bir şeyi ve [cevabı] çok âşikâr olan [herhangi bir] mes'eleyi' yazmama talimatı vemişti. Şeyhülislamlar tekrar be tekrar, zaman aşımı kanunu, bir vakıf binasının mülk olarak satışının geçerliliği, insanın ölen babasının karısının mahrem (yani evlenme için yasaklanmış akrabalık derecesinde) olup olmadığı, kadı tarafından bakılan bir

158 E. W. Lane, *The modern Egyptians*, krş. 1v (Herkesin Kitaplığı, Londra ve New York, 1936, 117-18).

159 Aynı yerde, 116, dn. 3.

160 Aynı yerde, 121. Ayrıca A. von Kremer, *Aegypten*, Layipzig, 1863, II, 73 bk.

161 Krş. *el-Fetâvâ'l-'alemgîriye*, Kahire, 1323, III, 379 (*ve-lâ yecibe'l-iftâ' fî-mâ lem yekâ*); Taşköprülüzâde, *Mevzû'âtü'l-'ulûm*, İstanbul, 1313, I, 90.

162 Örneğin, Katib Çelebi, *Mizânü'l-hakk fî ihtiyârî'l-ehakk*, İstanbul, 1280, 11-12, 136-7.

163 Bayezit Kütüphanesi, Veliyüddin Yazmaları 3216, v. 73a-b.

164 Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi Yazmalar 3553, v. 332a.

davanın yeniden dinlenip dinlenmeyeceği,¹⁶⁵ vs. gibi bu çeşit sıradan sorular hakkında fetvalar vermişlerdir.

Her halükârda, bu şaşırtıcı değildir. Bir kere, İslam'da fetva, sadece karmaşık davalarda hukuku açıklama ve uygulama aracı olarak hizmet görmemiştir; o aynı zamanda kendi kendilerine bir hukuk kitabına bakacak konumda olmayan halk için onu basitçe izah etmek için de kullanılmıştır.¹⁶⁶ Bundan ötürü, bir fetvanın takdimi, çok sıradan bir mes'eleye temas etse bile, birçok davada âdet hükmündeydi. Nihayet, İstanbul'daki Avrupalı bir gözlemci tarafından fark edildiği gibi,¹⁶⁷ birçok kimse, ihtilaflarını mahkeme dışında bir müftünün (çok daha ucuz) fetvası mucibince halletmeyi tercih etmiştir. Şeyhülislamılar bile hukukun en basit mes'eleleri hakkında fetva vermeyi yakışıksız diye mütalaa etmemişlerdir.¹⁶⁸ İstanbul müftüleri olarak orada bayağı bir müftünün işlevini ifa etmişlerdir. Yukarıda tartışılan fetvaların taşra müftülerininkilerle biçimsel benzerliği (bu müftülerin imzada lakablarını ve mehazlarını zikretmesi dışında) gösteriyor ki, fetva vermeye kalırsa, şeyhülislam sadece bir *eşitler arasında birinci*'dir.

Dinî inançlar ve uygulamalar hakkında ve özel hukukun muhtelif mevzuları hakkında sorulara ilaveten, kamu hukukunun birçok mes'eleleri de müftülere arz edilmiştir. Savaş ve barış, idari tedbirler ve ıslahatlar, vergi, ceza hukukunun belirli görünüşleri, bilhassa asilerin cezası ve görevlilerin idamı, Sultanın tahttan indirilmesi vs. ile ilgili fetvalar bunlara misal olarak zikredilebilir.¹⁶⁹ Bunların ekseriyeti, şeyhülis-

165 *İlmiye Sâlnâmesi*, 451, 531, 519; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 4401, nu: 44.

166 Bk. T. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leyden ve Layipzig, 1910, 55.

167 White, II, 166.

168 Öte yandan, Mısır'ın birçok büyük müftüsünün özel şahıslara fetva vermeyi reddetmiş olduğu söylenir (Reşid Rıza, *Tâ'rîhu'l-ustâz*, III, Kahire, 1324, 279).

169 Bk. Topkapı Sarayı Arşivi, E 12079. Bu çeşit isimli fetva nüshaları, belki de bizzat sultan için istinsah edilmiş, güzel bir surette yazılmış el

lamalar tarafından genellikle önde gelen diğer 'ulemâ'ya danışıldıktan sonra verilmiştir,¹⁷⁰ ama taşra müftüleri de vergiler ve ceza adaleti sorunları üzerinde fetvalar vermişlerdir.¹⁷¹ Devlet işleri hakkındaki fetvalar, umumiyetle sultan, vezir ya da başka bir yüksek hükûmet veya saray görevlisi tarafından istenmiştir. Bu tür fetvaların sayısının, merkezi hükûmetin, eylemlerinin hukukileşmesi ihtiyacını, gitgide daha ziyade hissettiği on yedinci ve bilhassa on sekizinci yüzyılda arttığı, ileri sürülmüştür.¹⁷² Bununla mütenasip olarak, ulemâ cemaatinin ve onun başı olan şeyhülislamın da Osmanlı zevalinin bu çağı sırasında devlet içindeki ehemmiyetinin arttığı, ilave edilebilir.

Müftü nazari olarak İslamın dinî hukukunun yorumlayıcısı olmasına rağmen, Osmanlı şeyhülislamları ve taşra müftüleri, denildiği gibi,¹⁷³ sadece şeri'at hukukuna dayanan fetvalar vermiş değildiler. Pek çok Osmanlı fetva derlemelerinin¹⁷⁴ sonunda ayrı bir fasıl, seküler devlet hukuku (kânûn) veya padişah fermanlarınca düzenlenen zirai ve 'feodal' konuları işler. Osmanlı müftülerinin şer'i-olmayan hukuka uygun olarak fetva verdiği öteki konular vergi, belirli cezai işler ve muhakeme usulü idi. Bu çeşit sayısız davada, şeyhülislam önce, sorulan husus hakkında düzenlemenin ne olduğunu, manidâr bir surette 'kanun müftüsü' diye tesmiye edilen, kanundan mesul

yazmalarında muhafaza ediliyor (örneğin, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Hazine Yazmalar 1650 ve Bağdat 107).

170 D'Ohsson, II, 266; Hammer, *Staatsverfassung*, II, 377.

171 Örneğin, Ö. L. Barkan, *Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları*, I *Kanunlar*, İstanbul, 1943, s. 209, §. 14; Topkapı Sarayı Arşivi, E 12079, nu: 3.

172 D'Ohsson, II, 261; Uzunçarşılı, *İlmiye teşkilatı*, 198, dn.1.

173 Örneğin Fekete, *Ein führung*, s. IXIII, süt. 2.

174 Örneğin Kemâlpasazâde, *Fetâvâ*, Belediye Kütüphanesi, M. Cevdet Yazmaları 0 44 son; Ali Efendi, *Fetâvâ*, Aya Sofya Kütüphanesi, Yazmalar 1572, v. 493b-496b; Yenişehirli Abdullah, *Behcetü'l-fetâvâ*, İstanbul, 1266, 640-3. Ayrıca *Kânûnnâme-i Üskübî* isimli zirai mevzular hakkındaki fetva mecmuasına bk. (Atıf Efendi Kütüphanesi, İstanbul, Yazmalar 1163, v. 12b vd.).

görevliden yani *nişâncı*dan sorup sonra ona uygun olarak karar vermiştir.¹⁷⁵ Başka olaylarda, şeyhülislam sultanın kendisine de müracaat edebilir ve kararını talep edebilirdi. Bilhas- sa, geçmiş hukukçular arasındaki anlaşmazlıklı mes'elelerde (*ihtilâfu'l-fukahâ*) sultandan hangi görüşün takip edilmesi gerektiğini emretmesini isterdi. Sultanın fermanlarına dayanan en ünlü fetva toplaması, Şeyhülislam Ebüssuûd'un sözde *Ma'rûzât*'ıdır¹⁷⁶ ki o, öteki Osmanlı müftülerinden daha ziyade *şer'i*-olmayan meseleler hakkında çok sayıda fetva vermekle tanınmıştı.¹⁷⁷ Osmanlı zamanlarının sonuna doğru, şeyhülislamların fetva odasının te'lif-i mesâ'il şu'besi, devamlı surette vakıf mülkiyeti ve mîrî araziye ilgilendiren fetva örneklerini, sultanın yeni fermanlarına¹⁷⁸ göre tadil etme zorundaydı. Kanuna¹⁷⁹ ve fermanlara atıflara ek olarak, *defter-i hakanîler*¹⁸⁰ ve hattâ yabancı hükûmetlerle olan '*ahdnâme*'ler 'kapitülasyonlar'¹⁸¹ müftünün fetvasının temeli olarak Osmanlı fetvalarında zikredilmiştir.¹⁸²

Resmi Osmanlı müftüleri, imparatorluktaki egemen mezhep olan Hanefî mezhebinin hakim ya da en sahih görüşüne uygun olarak fetva verirlerdi. Bunun istisnaları, yukarıda bahsedilen Nizamnamede açıkça belirlenmiştir.¹⁸³ Anılan Nizamnamenin 6. faslına göre, genel kabul görmeyen bir Ha-

175 *Millî Tettebbu'lar Mecmû'ası*, 1, 516; Bayezit Kütüphanesi, Bayezit Yazmaları 4789, v. 18b, 21a, vs.

176 Horster, *age.* (yukarıda s. 35, dn. 3) bu çalışmanın değerlendirilmesi için benim yayınlanacak olan *Studies in old Ottoman criminal law*'a [yazarın bu eseri, aynı adla, ölümünden sonra yayınlandı: 1973, Oxford, Ç.n.] bk.

177 'Atâ'î, 185; Hezârfenn, Paris Yazmalar, v. 138a.

178 *Ceride-i 'İlmiye*, nu: 4, Şevvâl 1332/1914, s. 156, §. 4'ki Şa'bân 1332/ Temmuz 1914 tarihli *nizâmnâmeye* bk.

179 Mahalli örf gibi, en azından kuramsal olarak *şer'i*ata aykırı olmamak şartıyla (Taşköprülüzâde, *Mevzû'ât*, 1, 91).

180 Bk. Pîr Mehmed, *Zahîrû'l-kudât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi Yazmaları 852, v. 3b.

181 Örneğin, Dubrovnik Arşivi, *Acta Turcaram*, C 10, nu: 19 ve 44.

182 Krş. Heyd, '*Kânûn and şari'a*', (yukarıda, s. 50, dn. 135), 8-9, 12-14.

183 *Ceride-i 'İlmiye*, nu: 4, Şevvâl 1332/1914, 156.

nefi görüşü, hattâ öteki üç Sünnî mezhepten (Şafiî, Malikî ve Hanbelî) birinin bir görüşü, zamanın maslahatı (kamu yararı) için en uygun diye mütalaa edilirse, en yüksek fetva yetkilerinin ve sultanın onayı ile fetvaların temeli olarak hizmet görebilirdi.

Hatırı sayılır gayri-Hanefî nüfuslu Osmanlı kasabalarında (yani özellikle Arap vilayetleri) öteki mezheplerin gayri resmi müftülerine, mahdud konularda, kendi geleneklerine uygun fetva vermeleri için¹⁸⁴ müsaade edilmişti. Genel kural, her müftünün fetvalarını, mes'ele sahibi başka bir mezhebe mensup olsa bile, kendi mezhebinin görüşlerine dayandırması gerektiği idi.¹⁸⁵

Kadının hükmünün aksine, fetva yerine getirilmesi gerekli bir hüküm (*mulzim bi'l-hukm*) değildir; o, tatbikatta soru sahibine, her zaman takip etmediği, sadece yetkili bir hukuki tavsiye (*muhbir 'ani'l-hukm*) temin eder. Bazen kadılar da müftünün fetvasını kabul etmeyi reddetmişlerdir.¹⁸⁶ Olabileceği üzere, bir davada iki tarafın davalarını ayrı ayrı, aynı müftüye arz ederek her ikisinin de ondan uygun bir fetva elde etmeleri, şaşırtıcı değildir.¹⁸⁷ Bundan dolayı Fekete, fetvalara -muvakkaten bile- '*Gesetzeskraft*' [kanun gücünde, Ç.n.] olma niteliğini hamlettiğinde çok ileri gidiyor.¹⁸⁸ Mamafih, kuramsal olarak, fetvalar, bilhassa şeyhülislaminkiler, ihmal edilmemelidir. Birçok şeyhülislamın fetvalarına göre,¹⁸⁹ fetvalara itibar etmemek bir müslümanı *ta'zir cezasına* maruz bırakır

184 D'Ohsson, II, 284; Hammer, *Staatsverfassung*, II, 391.

185 Bk. Mehmed Fıkhî el-'Ayıntâbî, *Risâle fî edebî'l-müfti*, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, Ankara, İsmail Saib Yazmaları 757, v. 12a-b.

186 Bk. meselâ, Selle, 63, nu: 10 (mes'eledeki yer alan *olan* kelimesini *olana*? diye okuyunuz).

187 Bk. Ubicini, (yukarıda, s. 53, dn. 151), I, 83.

188 *Einführung*, s. lxxiii, süt. 2.

189 Nuruosmaniye Kütüphanesi, İstanbul, Yazmalar 1967, v. 21b ve 25a (Kemâlpasazâde'nin fetvaları); İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar 2112, v. 44b (Şeyh Mehmed'in fetvası). Ayrıca Selle, 17, nu: 2; 63, nu: 10.

ve hattâ onu inanmayan (*kâfir*) konumuna düşürür ve onlara uygun olarak hareket etmeyen kadı da görevinden uzaklaştırılmaya müstahak olur.

Fetvaların kılğısal etkililiğı her ne olursa olsun, Walsh'un temayüz etmiş şeyhülislamların kararlarının hukuki emsaller olarak değeri taşımadığı değeriendirilmesi,¹⁹⁰ onların sadece 'case-law' meydana getirmediğı anlamında doğrudur. Bununla beraber, en azından sonraki devirlerde, Osmanlı müftülerinin ve hattâ şeyhülislamlarının genellikle uluseleflerini kararlarına yarak fetva verdikleri hükmü çok az şüpheyi davet edebilir.¹⁹¹ Osmanlı fetvası, böylece son bir kaç asır içinde İslam dinî hukukunun inkişafı ve berraklaşmasında büyük bir rol oynamıştır.

190 *El*, ikinci bası, 'Fatwâ' mad.

191 Krş. D'Ohsson, II, 261; *Cerîde-i 'İlmiye*, nu: 4, Şevvâl 1332/1914, s. 155-6, §. 3.

I. LEVHA


 بسم الله الرحمن الرحيم
 زید بن یحییٰ عمودون اشتراندم دیواقراری سجد اولنه غمیر
 سجد خاتون همدون اشتراندم دیواقراری سجد مقبدر
 کبریا بنین عمر کیدنده اولان صوره سجدلر بیر برینه مناقض اولوب
 تریبدن عمواس استماع اولسور من سجدلر ماقور اولسه
 الحوا اولتاز بیر برینه مناقضدر
 کتبه اخوان الحیر المکرم
 بکری بن علی
 و اما نقد منقح حکم الدعوی والینة
 لا تقبل یرون حکم الدعوی محیط
 والدعوی المکرم
 الشافعی
 قاضی

III. LEVHA

زید از صی امیر به دهنم طلبا به موقوف اولد بقر قازانکست نصفی اذن صاحب
 عمرده فراغ اینه که نصیب زید فوت اولوب صغیر اولدی بکر و خاله و ولیله
 ترک ایدوب فرجور اصفیر الکن عمر و بواسطه اول تارقات نصفی دیگرین
 دخی تقبل ضبط و توقیف ایدوب بکریل اولد بقر قازانکست نصفی اذن صاحب بکر و خاله
 بالغ اولد قلنده نصفی تیره یی عمر و دهنم و عول اینه کلنده عمر و بکر اید خالده حصه
 بکره فراغ ایدوکت دیوب زید لر دخی شوقه تقییدن تقابله سنه حر اول تار و دهنم
 حصه اینه عمر و فراغ ایدوب ایدوب ولیله دخی بالغ اولد قلنده اول تار و دهنم حصه
 عمر و دهنم المغه قازان اولدور

بو صورتده ولید عمر و کن عدت ککره جم اول تار لجه تعرفه اینه بکون عمر و
 اجرت نامه بنسبه المغه قازان اولدور

قره حصه دهنم

عبدالله

3. III. SELİM VE II. MAHMUD DÖNEMLERİNDE BATILILAŞMA VE OSMANLI ULEMASI*

Sami Erdem*

“Devlet-i Aliyyem, Muhammedî bir devlettir”
(Sultan II. Mahmud, Sadrazam Salih Paşa’ya, Nisan 1821).

“Türk İmparatorluğu apaçık biçimde çözülmeye doğru gidiyor
ve ancak, Hıristiyanlık medeniyetine bir yaklaşma onu bir
müddet için daha bir arada tutabilme şansını verebilir”

(İstanbul’daki İngiliz Elçisi Stratford Canning, Lord
Palmerston’a, 7 Mart 1832).

I

a. Ulemanın Tavrı

On dokuzuncu yüzyılın gerçek “Doğu Sorunu”, Osmanlı toplum ve devletinin batılı çizgide modernleştirilmesi girişimlerinin başarısı veya başarısızlığıydı; genellikle böyle ortaya konan mesele gerçekte, büyük ölçüde bu sürecin uluslararası politikadaki bir yansımasıydı. Modernleşme girişimlerinin neticesi büyük oranda, dini kurumlara, adli mekanizmaya ve İmparatorluğun eğitim işlerine hakim olan ve buna ilaveten kamu idaresi, diplomasi ve siyasetteki önemli mevkilerin çoğunu elinde bulunduran nüfuz sahibi bilgili müslümanlar ordusunun yani ulemanın tavrına bağlı ol-

* Bu yazı, Uriel Heyd’in editörlüğünü yaptığı *Studies in Islamic History and Civilization (Scripto Hierosolymitana IX)*, (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, Jerusalem, 1961) adlı eserin 63-96 sayfaları arasında yayımlanan, “The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II” adlı makalesinin tercümesidir. Bu tercüme, *Dergah*, VII/80, İstanbul 1996, s. 18-20; VII/81, 15-16; VII/82, 17-19; VII/83, İstanbul 1997, s. 17-19’da yayımlanmıştır. Dipnotlarda kısaltma, yıl/sayfa gösterme vb. konularda müellifin üslubu aynen muhafaza edilmiştir (çev.). Bu tercümenin elinizdeki eserde yayımlanmasına müsaade eden sayın Sami Erdem’e şükranlarımı sunarım (Ferhat Koca).

** Doç. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

muştur. Onların tavırlarını ve bu tavırları alma nedenlerini incelemek yalnızca, Osmanlı tarihinin bu hususi dönemi için önemli değildir. Bilakis bunun, genel anlamda Müslüman dini önderlerin modernleşme ve batılılaşma ile ilgili tavırlarının anlaşılmasında da bazı yardımları olabilir.¹

Batılılaşmanın Desteklenmesi

Osmanlı Sultanlarının ilk modernleşme reformları yüksek dereceli ulemanın pek çoğunun aktif iştirakiyle gerçekleştirilmişti. Örneğin matbaa, zamanın şeyhülislamının bu Avrûpâî icadın muayyen hudutlar içinde kullanılmasına izin veren bir fetva vermesinden ve birçok önde gelen ulemanın bu yeni sanat hakkında müsbet kanaatlerini ızhar etmesinden sonra 1727'de benimsenmişti.² Yaklaşık 50 yıl sonra bir şeyhülislam, Baron de Tott'un *sûratçı* denilen yeni topçu birliklerini teçhiz ettiği süngülere cevaz verdi.³ İmparatorlukta sistemli reformları başlatmış olan Sultan III. Selim, kazaskerler yanında birkaç şeyhülislam tarafından da desteklenmişti: Velizâde Mehmed Emin ve Tatarcık Abdullah. Şeyhülislamlar Mehmed Tahir (1825-28), Abdülvehhâb (1821-22- 1828-33) ve Mustafa Asım (1818-19, 1823-25, 1833-46), mollalar Mehmed Es'ad, Mustafa Behçet ve diğer birçokları, Yeniçeriliğin kaldırılmasında, Bektaşî tarikatının lağvedilmesinde

1 Burada New York, Rockefeller Vakfı'na diğer pek çok husus yanında, bana bu çalışma için malzeme toplama imkanı veren desteklerinden ötürü şükranlarımı arz etmek istiyorum. Aynı şekilde Viyana'daki Österreichisches Staatsarchiv, Abt. Haus-, Hof- und Staatsarchiv'in müdürüne, bana Sultan III. Selim ve II. Mahmud'un hükümlerlik dönemlerinde İstanbul'daki Avusturya elçilerinin raporlarını inceleme izni verdiği için en samimi teşekkürlerimi sunarım.

Bu belgeler şu şekilde gösterilecektir: Avusturya Elçisinin Raporu, [tarih] 11 Ekim 1830 (VI/51, no. 321 A), bu kısaltmanın anlamı şudur: Türki, Reihe VI, Karton 51, Dokument No. 321 A.

2 Söz konusu fetvanın metni ve ulemanın takrîz'i basılan ilk eser olan Vankulu'nun lüğatinin mukaddimesinde yer almıştır. Aynı şekilde bk. Fr. Babinger, *Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert*, Leipzig, 1919, s. 9-10.

3 Baron de Tott, *Mémoires sur les Turcs et les Tartares*, Amsterdam, 1785, III, 123-24.

ve devlet ve ordunun modernleştirilmesinde kendisinin [III. Selim'in -çev.) halefi olan Sultan II. Mahmud ile samimiyetle işbirliği yapmışlardır.

Önde gelen ulema yalnızca, Sultanlar ve onların Osmanlı ve Avrupalı danışmanlarınca girilen yenilikleri destekleyip onaylamakla kalmadılar. Onların bir kısmı, Avrupâî çizgideki reformların planlanmasında, teklif edilmesinde ve benimsenmesinde önemli bir rol de üstlendiler. Tatarcık Abdullah, Sultan Selim'e arz ettiği bir reform projesinde (*layiha*) büyük bir tehalükle, batılı askerlik bilim ve metodunun alınmasını, Avrupa teknik eserlerinin Türkçeye sistematik tercümesini ve yabancı uzman ve eğitimcilerin istihdam edilmesini istemiştir.⁴

Hatta daha yeni ve devlet adamı ağzı taşıyan fikirler bir nesil sonra Molla Keçecizâde Mehmet İzzet tarafından, 1826'da Yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra yazılmış az bilinen bir muhtıradan ortaya konmuştur.⁵ O, ulema da dahil olmak üzere devlet memurlarına sabit maaş ödenmesini ve kamu idaresinin diğer pek çok yönünün yeniden organizesini teklif etmişti. Teklifleri arasında belki de en dikkate değer olanları ekonomi ile ilgili olanlarıdır. O, İmparatorluğun (Müslüman) nüfusu arasında ticaret ve endüstriye daha büyük bir alakanın uyandırılması ihtiyacı üzerinde durmuş ve hassaten Osmanlı toplumunun üst tabakasının, kar peşinde koşmaya karşı geleneksel istighnalarını terk etmelerini istemiştir. Devlet, sermaye temin etmek ve kendilerini Avrupa'da cârî olduğu üzere ilk üç yıl boyunca vergiden muaf tutmak suretiyle yeni teşebbüsleri insicamlı olarak desteklemelidir. İthalat kesin olarak önlenmeli ve şimdiye kadar ithal edilen emtia, bilhassa İstanbul dışında emeğin ucuz olduğu yerlerde kurulacak

4 *Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası (TOEM)*, VII, no. 41 (1332), s. 257 vd.

5 Bu enterasan şahsın hayatı ve görüşleri hakkında bk. *TOEM*, VII, no. 41, s. 285-97; *Tarih Vesikaları*, I, no. 3 (1941), s. 162-66 ve *İslam Ansiklop.*, "İzzet Molla" md.

olan fabrikalarda üretilmelidir. Bundan başka, üst tabakaların (kendisinin mensubu bulunduğu ulemayı da içine alan) hayat standardının düşürülmesi ve kazançlı olmayan lüks konakların inşasının tahdit edilmesi lazımdır.⁶ Tanzimat döneminin başlangıcından on yıldan daha fazla bir zaman önce bu tür fikirlerin yüksek dereceli bir molla tarafından ortaya konulması dikkat çekicidir. Bu, o dönemde, gelişmekte olan siyasal ve ekonomik düşünceye ulemanın önemli katkısını gözler önüne seren bir örnektir.

On dokuzuncu yüzyılın ilk döneminde Osmanlı İmparatorluğu'ndaki okumuş müslümanların büyük çoğunluğu hâlâ ulema sınıfına mensup bulunuyordu. Bu yüzden reformcular, yeni düşüncelerin yaygınlaştırılması için geniş ölçüde, ulemanın, eserlerinde verdiği desteğe dayandılar ve ulemanın pek çoğu da bu türden hatırı sayılır bir destek verdi. Sultan Mahmud'un ilk reformları, yukarıda zikredilen mollalardan birisi olan Mehmed Es'ad tarafından, kendisinin 1241 (1825-26) tarihli İmparatorluk vekayinamelerinde ve Yeniçeriliğin kaldırılmasının meşhur hikayesi olan *Üss-i Zafer* adlı eserinde hararetle savunulmuştur. O, bu yaklaşımla resmî tarih yazan tek âlim değildi. II. Mahmud döneminin büyük vak'anüvisleri -Mehmed Es'ad'dan önce Şânîzâde Atâullah, aynı şekilde bir sonraki nesilde Ahmed Cevdet ve Ahmed Lütfî- de ulemadan idiler ve eserlerinde batılı yeniliklerin yararları ve meşruluğu samimi bir biçimde vurgulanmıştır.

Halk seviyesinde benzer bir görev ekseriya, başkentin kadısı tarafından, kahvehanelerde ve diğer yerlerde yeni askeri kurumlara karşı yapılan eleştirilerle mücadele etmesi istenen, İstanbul'un çeşitli semtlerindeki imamlar tarafından yerine getiriliyordu.⁷ 1243 (1827/8)'te yeni Osmanlı ordusun-

6 Bu muhtıranın bir el yazma nüshası Türk Tarih Kurumu kütüphanesinde mevcuttur, Ankara (Y 556). Bu muhtıra için ayrıca bk. İbnül Emin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, IV, İstanbul, 1937, s. 739-40.

7 Mehmed Es'ad, *Üss-i Zafer*, İstanbul, 1293, s. 65.

da fes kullanılmaya başlandığında bazı mümtaz dersiamlar yalnızca bu yeniliği Meclis-i Şûrâ'da tecviz etmekle kalmamış, halka meşruluğunu açıklamak için onu başlarına da takmışlardı.⁸ 1831'de, ilk Türk gazetesi olan, resmî *Takvîm-i Vekâyî* çıkıncaya kadar, imamlar ve hocalar hükümet propagandasının ana vasıtaları idiler. Yaklaşık bir yüzyıl kadar evvel ulema (ve bir tekke şeyhi) musahhih, yardımcı ve daha sonraları da İbrahim Müteferrika'nın, reaksiyonerler arasında büyük memnuniyetsizliklere sebep olmuş olan yeni kurulan matbaasında yönetici olarak görevlendirilmişlerdi. Muhtemelen aynı düşünceyle Sultan Mahmud da Molla Mehmed Es'ad'ı sözü edilen gazetenin editörü ve başka bir alimi de musahhihi yapmıştır.⁹ Benzer biçimde, 1830-31'de Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk modern genel nüfus sayımı yapıldığında halkın şüphelerini izale etmek için ulema (mesela Sofya'da Mehmed Es'ad), bölgesel ekiplerin çoğunun başkanlığına getirilmişti.¹⁰

Aynı molla tarafından ifa edilen bir başka hizmet de Sultan Mahmud'un vebaya karşı aldığı devrimsel tedbirlerle ilgilidir. Kadere olan yaygın iman, zaman zaman Osmanlı İmparatorluğu nüfusu arasında tahribata yol açan bu musibete karşı herhangi bir ön tedbir alınmasını engellemiştir. Örneğin 1812'de İstanbul ve civarında tahminen yetmiş binden fazla insan bu hastalıktan ölmüştü.¹¹ Tabiatıyla veba ile mücadelelenin en etkili yolu onun ülke dışından gelmesini önlemektir. Mehmed Ali aynı yüzyılın ilk yıllarında Mısır'da karantina uygulamıştı, İstanbul'da ise Sultan Mahmud'un bu örneği takip

8 Bk. Sadriazam tarafından Sultan II. Mahmud'a arzedilen takrîr, yay. İ. H. Uzunçarşılı, Türk Tarih Kurumu *Belleten*, XVIII (1954), s. 229.

9 Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî (SO)*, II, 83; Ahmet Refik, *Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı*, İstanbul, 1930, s. 168; Ahmed Lutfi, *Târîh*, III, 157; Ahmed Rasim, *Osmanlı Tarihi*, IV, İstanbul, 1328-30, s. 1855, dipnot.

10 Lutfi, III, 142; Avusturya Elçisinin Raporu, 11 Ekim 1830 (VI/51, no. 321 A).

11 Aynı elçinin raporları, 10 Eylül ve 10 Ekim 1812 (VI/4 A, no. 22 ve 24).

etme isteğine ulemanın karşı çıktığı rivayet edilir.¹² 1870'lerde Türkiye'de birkaç yıl kalmış olan Prusyalı genç zabıt Helmut von Moltke Şubat 1837'deki bir mektubunda şunu yazmıştı: "Ulema mevcut olduğu sürece, veba da var olacaktır".¹³ Mamafih kısa zaman sonra onun yanıldığı ortaya çıkacaktı. 1838'de Sultan bütün muhalefeti bertaraf etti ve Avusturyalı uzmanların yardımıyla İstanbul yakınlarında bir karantina istasyonu kurmayı kararlaştırdı. Bunu tasvip eden bir fetva alındı ve resmi gazete olan *Takvim-i Vekayi*'de yayınlanan bir makale yaygın önyargının aleyhinde bir dizi dini ve mantıkî deliller ortaya koydu.¹⁴ Projeyi gerçekleştirmekle görevlendirilen üç memur arasında iki alim bulunuyordu: Mehmed Es'ad ve hekimbaşı Abdülhak.¹⁵ Onların Hükümetle yaptıkları işbirliği, halk ve alt derecedeki ulema arasında mevcut olan muhalefeti telafi etmede şüphesiz yardımcı olmuştur. Takdire şayan bu kararların yıllarca kağıt üzerinde kalmış olması gerçeği¹⁶ ulema önderlerinin bu hassas meseledeki liberal tavrının önemini azaltmasa gerektir.

Her ne kadar, veba derecesinde vahim olmasa bile kolera da bu dönemde Osmanlılar arasında büyük bir zayiata sebep olmuştur. Sultan Mahmud'un emriyle, yakın dostu ve hekimbaşısı Kazasker Mustafa Behcet, bir Avusturya el kitabından istifadeyle kolera belası üzerine Türkçe bir risale yazdı. Hastalığın tarihçesini verdikten sonra müellif hastalığın belirtilerini tanımlamış ve ihtiyati tedbirlerle tedavi şekilleri konusunda tavsiyede bulunmuştur.¹⁷ Bu risaleden Matbaa-i Ami-

12 Aynı elçinin raporu, 7 Aralık 1836 (VI/65, no. 207); Ahmed Cevdet, *Tarih*, X (1309), s. 95.

13 Helmut von Moltke, *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei*, 6. bsk., Berlin, 1893, s. 122.

14 Lutfi, V, 125; Avusturya Elçisinin Raporu, 21 Mart 1838 (VI/67, no. 275).

15 Lutfi, III, 142; V, 152.

16 L.-P.-B. D'Aubignosc, *La Turquie nouvelle*, Paris, 1839, I, 232-35.

17 Bu risalenin bir Amerikalı [Dr. J. E. De Kay] tarafından İngilizce yapılmış geniş bir özeti için bk *Sketches of Turkey in 1831 and 1832*, New York, 1883, s. 518-520.

re'de binlerce nüsha basılmış ve Ağustos 1831'de İstanbul ve taşrada sivil halkla askerlere bedava dağıtılmıştır.¹⁸

Yine Mustafa Behcet, tıp çalışmalarının ilk gelişiminde aktif bir yere sahiptir. Onun üçüncü hekimbaşılık döneminde ve büyük ölçüde kendi inisiyatifiyle 1827'de yeni askeri tıp mektebi olan *tıphâne* ya da *tıbbiye* kurulmuştur.¹⁹ Bu yeni kurum, kadavraların teşrihine karşı çıkan güçlü bir geleneksel ön yargıyla başa çıkmak zorundaydı. Tıp okulunun açılmasından bir kaç yıl önce Sultan Mahmud bir hatt-ı hümayunla, daha önce adı geçen Şânîzâde Mehmed Atâullah Molla tarafından yazılmış olan *Mir'âtu'l-ebdân fî teşrîh-i a'zâ-i'l-insân* başlıklı bir anatomi eserinin tabını emretmişti. 1820'de basılan ve Avrupa'da büyük ilgi uyandıran bu kitap aynı zamanda metni resimle açıklamaya yönelik çok sayıda gravür ihtiva ediyordu.²⁰ İnsan vücuduna ait resimlerin yayınlanması da Osmanlı-İslam geleneğine aykırı idi. Hakikaten dikkate değer bir husustur ki, böyle iki güçlü dînî peşin hükümü görmezden gelen ve çağdaş tıpla ilgili bu öncü eseri telif eden bu zat ulema saflarının yüksek dereceli bir mensubu idi.

Ulema, işbirliğini tıp mektebindeki eğitim reformlarıyla sınırlamamıştı. 1838-39'da *rüşdiye* (orta mektepler)'nin kuruluşunun ilk adımları atılmış ve Anadolu kazaskeri nişanı sahibi İmamzade Mehmed Es'ad (*Mekteb-i Maârif-i Adliye* Nâzırı unvanıyla bunların idaresine atanmıştı.²¹ Sultan Mah-

18 Lutfî, III, 167; V, 126; R. Walsh, *A Residence at Constantinople*, London, 1836, II, 305; Avusturya Elçisinin Raporu, 10 Ekim 1831 (VIII/3, no. 337).

19 Aynı elçinin raporu, 10 Mayıs 1827 (VI/27, no. 171); *Tanzimat*, I, İstanbul, 1940, s. 937; Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, I, İstanbul, 1939, s. 282 vd.

20 T.-X. Bianchi, *Notice sur le premier ouvrage d'anatomie et de médecine, imprimé en turc*, Paris, 1821; Şânîzâde Mehmed Atâullah, *Târîh*, II, 336-37; Cevdet, X, 213; Fr. Babinger, *Geschichtsschreiber der Osmanen*, Leipzig, 1927, s. 346-47; *Tanzimat*, I, 935-36.

21 Lutfî, V, 137; *Tarih Vesikaları*, I, no. 3 (1941), s. 212 vd.; *SO*, I, 341; Râsim, IV, 1769, dipnot.

mud'un vefatından birkaç yıl sonra yukarıda bahsi geçen alim ve müverrih Sahhâflar Şeyhizâde Mehmed Es'ad kariyerini ilk Osmanlı Eğitim Bakanı olarak noktalamıştır.²²

III. Selim ve II. Mahmud'un batılılaşmacı reformlarına olan destek ya da muvafakatlarında ulema önderliği bazı tarikatlarla güç birliği etmiştir. Geleneksel olarak pek çok yüksek dereceli ulema güçlü sufi temayüllere sahipti. 18. ve erken dönem 19. yüzyıl şeyhülislamlarının bir çoğunun Nakşibendi ya da Mevlevi tarikatına bağlı olduğu,²³ diğerlerinin de derviş tekkeleri inşa ettikleri ya da bunları destekledikleri bilinen bir husustur.²⁴ Mevleviler Sultan III. Selim'in özel himayesinden ve böylece onun zamanında yüksek sosyete [avantajından -çev.] istifade etmişlerdir. Onlar siyasal olarak en güçlü tarikat haline gelmiş ve böylece reaksiyoner Yeniçeri birlikleriyle yakın ilişki içindeki popüler Bektaşileri geride bırakmışlardır.²⁵ II. Mahmud zamanında Mevleviler reformları desteklemeye devam ettiler. Onun zamanında tarikatın bazı müntesipleri yönetimde ve Sarayda çok etkili mevkilere geldi. En önemlilerinden olan Mehmed Said Hâlet yıllar boyunca Sultan'ın baş sırdaşı ve İmparatorluğun akıbetinin gerçek hakemi idi.²⁶ Mahmud'un son yıllarında kendisinin en gözde saraylılarından ve arkadaşlarından birisi bir Mevlevi müridi olan Abdi Bey idi.²⁷ Bir diğeri, Ahmed Sâdık Ziver Efendi 1838'de kurulan yeni *meclis-i vâlâ-yı ahkâm-ı adliye*'nin altı üyesinden birisi olarak atanmıştı.²⁸ 1830'ların sonlarında İstanbul'da dolaşan

22 SO, I, 339.

23 Mesela, Paşmakçızade Ali, Damadzade Ahmed, Çelebizade İsmail Asım ve Hamîdîzade Mustafa (bu zatların biyografileri için bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV, cüz 2, Ankara, 1959).

24 Mesela, Feyzullahzade Mustafa, Samânîzade Ömer Hulusi, a.o., aynı yer.

25 Cevdet, V (1278), s. 273; VI (1286), s. 166.

26 Bk. *İslâm Ansiklop.*, "Hâlet Efendi" md.

27 Lutfî, V, 25.

28 Lutfî, V, 107; SO, II, 437-38.

güçlü şâyialara göre Sultan içişleriyle ilgili olarak Mevlevi kanallarıyla sürekli gizli bilgi topluyordu.²⁹ Moldavya prensi Ghika'nın iddiasına göre aynı zamanda II. Mahmud'un şahsi arkadaşı olan, Galata (Pera)'daki ünlü Mevlevi tekkesi şeyhi Sultan'a, ulemanın reformlara olan muhalefetine kırılmasında en fazla yardımı yapmıştır.³⁰

Reformlara Muhalefet

III. Selim ve II. Mahmud'un batılılaşmacı reformlarını destekleyen mollaların tavrı, tabii ki bütün ulema çevrelerinin tipik tavrı değildir. 1807 devriminin bir sonucu olarak ulema önderliğindeki reaksiyoner unsurlar zaman zaman bu reformların güç yoluyla durdurulmasında başarılı olmuşlardır. Asi Yeniçeriler, 'Devrimin ruhu olan' Şeyhülislam Mehmed Atâullah, hocası Mehmed Münib, İstanbul Kadısı Muradzâde Mehmed Murad ve nizam-ı cedid reformlarını bidat ve kafirlerin kınanacak bir taklidi olarak kınadıkları bir *hüccet-i şer'iye* imzalamış olan diğer pek çok mollanın aktif olarak yardım ve kılavuzluğundan yararlanmışlardır.³¹ Mamafih, müteakip yılda Sultan Mahmud'un cülûsundan sonra³² muhafazakar ulema, hükümetin reform politikasını kabul ya da red konusunda yalnızca pasif bir tavır ortaya koyacak biçimde, artan ölçüde sırf savunmacı bir tavıra zorlanmıştır.

Lakin ilk bakışta daha az önemli görülebilecek bir meselede ulema önderliği başarılı biçimde Mahmud'un arzularına

29 D'Aubignosc, I, 201-6.

30 Charles Rolland, *La Turquie contemporaine*, Paris, 1854, s. 223.

31 Avusturya Elçisinin Raporları, 31 Mayıs ve 18 Temmuz 1807 (VI/1, no. 17 ve 21); 'Atâ (Tayyar-zâde Ahmed Ataullah), *Târîh*, III, 82-83; Ahmed Asım, *Târîh*, II, 46-49 (*hüccet*'in metni); fakat ayrıca bk. Asım'ın Şeyhülislam'ı savunması (I, 337).

32 1808'de Bayrakdar aleyhindeki ayaklanmada yüksek ulema, onun rejimine şiddetle karşı olmakla birlikte, kendilerini açığa vurmadılar ama söyledigine göre halkı imamlara ve dervişlere karşı tahrik etme işini terktiler. (Kırş. MacFarlane, *Constantinople in 1828*, London, 1829, II, 94; Jucherau de St. -Denys, *Histoire de l'empire ottoman*, Paris, 1844, II, 211 vd.).

muhalefet etmiştir. 1828'de Sultan'ın, bütün hükümet görevlileri ve askerler için zorunlu hale getirilen ve bizzat hükümdarın da giydiği yeni serpuş olan kırmızı fesi ulemanın da giymelerini istediği söylenir. Ancak, Yeniçeriliğin kaldırılmasında Sultan'la işbirliği yapmış ve müteakip bütün reformları meşru görmüş olan Şeyhülislam Mehmed Tahir bu yeniliğe boyun eğmeyi kesinlikle reddetmiştir.³³ Mahmud onu azletmiş, ama o sıralarda Rusya ile patlak veren savaş, ulema ile girişilecek herhangi bir ciddi sürtüşmeyi çok münasebetsiz hale getirmişti. Bu sebeple proje bir kenara bırakıldı³⁴ ve ulema, kendilerini halkın diğer kesimlerinden tefrik eden beyaz sarıklarını yüz yıl sonraki Atatürk reformlarına kadar muhafaza etti.

1829'da savaşın sona ermesinden sonra Mahmud, reformlarına kaldığı yerden daha büyük bir gayretle ve daha geniş çapta devam edebileceğini hissetti. Bir diğer Avrupa adetini devreye sokması, ulema ile yeni bir çatışmayı doğurdu ancak bu defa Sultan, onların kanaatlerini tamamen kulak ardı etti. Kendisinden önce Selim'in yaptığı gibi Mahmud da, şeyhülislamın dini geleneğin bu türlü bir ihlaline karşı çıkacağı düşünülmeye rağmen çeşitli zamanlarda kendi portresini yaptırmıştır.³⁵ 1832'de Sultan, şaşaalı portresini, şeyhülislama bir taltif olarak gönderecek kadar ileri gitmiş³⁶ ve yüksek dereceli devlet görevlilerine ve yabancı hükümdarlara bu tür hediyelerin verilmesi adet haline gelmiştir.³⁷ Mamafih, 1836'da hükümdarın portresi birçok kışla ve hükümet dairelerinde törenle teşhir edildiğinde özellikle ulema içinden olmak üzere pek çok kimsenin hoşnutsuzluk gösterdiği riva-

33 Mac Farlane, II, 44-46.

34 A. Slade, *Records of Travels in Turkey...in the years 1829, 1830 and 1831*, II, London, 1833, s. 207-8. Mac Farlane (II, 346-47)'deki, 1829'da ulemanın da fes takmış olduğu yolundaki bilgi yanlıştır (bk. Lutfi, II, 148, 195, 269-73); Mac Farlane Türkiye'yi Ekim 1828'de terketmiş bulunuyordu.

35 Walsh, II, 299.

36 Lutfi, IV, 65.

37 Lutfi, V, 98.

yet edilir.³⁸ Portrenin teşhirinden evvel büyük bir askeri geçit resmi yapılmış ve buna, müzik, top atışları ve ateş oyunları eşlik etmişti. Ancak işarete değer bir husus vardır ki o da, [portrenin -çev.] tebci için yapılan dini merasimlerin ulema tarafından değil de 'tarikât şeyhleri tarafından gerçekleştirilmiş olmasıdır.³⁹ Öyle görünüyor ki, ulemanın karşı çıkışı, portrenin teşhirinin, onun halk tarafından tapınılacak bir şey olması intibaini verebileceği yolundaki korkularından kaynaklanmaktadır.⁴⁰

Her ne kadar ulema kitlesinin başı, genel olarak Sultan Mahmud'u desteklemiş ya da en azından onun iradesine boyun eğmişse de, alt tabakalardaki birçok ulema Avrupalı yeniliklere karşı müfrit düşmanlığı sürdürmüşlerdir. Maalesef, batılılaşma karşıtlarının görüşlerini tam manasıyla incelemek mümkün değildir, zira onların çok azı, görüşlerini yazılı olarak açıklama cesaretini göstermiştir. Hatta bunu yapmış olsalardı bile, onların eserlerinin basımı ya da çoğaltılmasına müsaade edilmesi hemen hemen mümkün değildi. Reformlara muhalefet konusunda Avrupalı kaynaklarda bazı bilgiler mevcuttur ancak bunların çoğu, özellikle de incelenen döneme ait sayısız seyahat kitapları, itimada şayan değildir ve büyük bir ihtiyatla kullanılmalıdır.

Mamafih, Türk vekayinameleri bile Edirne Barışı'nı takip eden yoğun reform yıllarına ait olarak, reaksiyoner ulemanın yer aldığı bazı karışıklıkları kaydeder. Örneğin 1829'da bazı hocalar, camilerdeki Ramazan vaazlarında yeni kurumları eleştirdikleri için sürgün edilmişlerdir.⁴¹ Bunlardan Bosnalı bir müderris, yeni Avrupa kıyafetine açıkça muhalefet etmiş

38 Avusturya Elçisinin Raporu, 10 Ağustos 1836 (VI/65, no. 190 C); H. Southgate, *Narrative of a Tour through Armenia..and Mesopotamia*, New York, 1840, I, 79-81; J. M. Jouannin et J. van Gaver, *Turquie*, Paris, 1840, s. 428.

39 Lutfi, V, 50-52.

40 Lutfi'nin müdafaası için bk. *age.*, 51.

41 Lutfi, II, 144.

ve onu benimseyenleri zındık olarak ilan etmişti. Kendisinin daha sonra, Aydın bölgesinde, Allah tarafından fukarayı himaye etmek üzere gönderilmiş olduğunu iddia eden ve Yeniçeri bakiyyeleriyle diğer kanun dışı kimseleri kendi saflarına çekmiş olan tehlikeli bir isyancıya katıldığı konusunda delil bulunmaktadır.⁴² Kısa bir müddet sonra Kastamonu'nun güneydoğusunda yer alan Tosya'da müftü ve diğer bir alim, pek çoğunun 1826'da İstanbul'dan sürülen Yeniçeriler olduğu rivayet edilen yerel isyancıları desteklemiştir.⁴³

Osmanlı Yönetimi ve toplumunun Batı çizgisindeki reformlarının çoğuna karşı olan muhalefetin ana odaklarından birisi medrese öğrencileri, diğer bir deyişle *talebe-i ulûm* ya da *softalardır*. Bunların sayıları çok geniştir. 1784'e ait teferuatlı listelere göre⁴⁴ İstanbul'da yaklaşık 1500 softa bulunuyordu ki buna, talebelere karın tokluğuna, kalacak yer ve özel ücret karşılığı hizmet eden *çömezleri* dahil değildir. Ayrıca medreselerin dışında ikamet eden pek çok gündüzlü öğrenci de mevcuttu. İddiaya göre 1826'da Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasında üç binden fazla softa yer almıştır.⁴⁵ 1830'lar ve 40'larda başkentteki toplam öğrencilerin beş bin civarında olduğu tahmin edilmekteydi.⁴⁶ Softalar zaman zaman çok zor şartlarda hayatlarını sürdürmekle birlikte eğitimlerini uzun yıllar boyu devam ettiriyorlardı. Bunların çoğu yarı aç durumdaydı, -Batılı gözlemcilere göre⁴⁷- günde yalnızca bir öğün bedava yemek alıyorlardı. Dikkate değer bir kesimi delikanlılıktan çıkmış olmasına rağmen umumiyetle evli değillerdi. Pek çoğu, kale alınacak bir makam elde edebilmek için çok uzun zaman beklemek zorundaydı.

42 Lutfi, II, 169.

43 Lutfi, III, 146; IV, 56.

44 Toderini, *De la littérature des Turcs*, Paris, 1789, II, 6-25; J. Dallaway, *Constantinople*, London, 1797, s. 63-64.

45 *Üss-i Zafer*, 187-88; Lutfi, I, 147.

46 *Sketches of Turkey*, 257; krş, White, *Three Years in Constantinople*, London, 1845, II, 217.

47 Toderini, II, 25; White, II, 217.

Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi boyunca softalar gayr-i memnunluğun ve fitneciliğin üretim zemini olagelmıştır.⁴⁸ 18. ve erken 19. yüzyılda onların hoşnutsuzlukları, ulema liderliğindeki skandal boyuttaki bozulmanın bir sonucu olarak neşv-ü nema buldu. Fakir softaların (ve aşağı derecedeki ulemanın), daha sonra işaret edileceği üzere, az sayıdaki aristokratik ailelere mensup olan zengin üstlerine gıpta ile baktıkları rahatlıkla düşünülebilir. Özellikle içerledikleri suistimal, camia içindeki yüksek mevkilerin bu klanlara mensup ve çoğu kere cahil ya da layık olmayan üyelere tahsis edilmesi yönündeki artan eğilimdi.⁴⁹ Mâdûn (aşağı kademedeki) durumdaki ve özellikle taşra kökenli bir softa, müderris olmak için 10 ya da 20 yıl eğitim görüp birçok çetin imtihanı aşmak zorundayken, bazen seçkin bir aileye mensup yüksek seviyeli bir mollanın oğlu bu mevkiye 6 yaşında getiriliyordu.⁵⁰ Benzeri ayrımcılıklar müteakip terfilerde de aşıkardı. Daha yüksek mevkilere geleneksel kıdem esasına göre yükselmek yerine bu imtiyazlı grubun üyeleri zaman zaman "sırayı aşmışlardır" (tafra).⁵¹ Ulema heyetinin ileri gelenleri yönetimde yüksek mevkileri işgal ederken, softaların ve düşük dereceli ulemanın düşmanlığı tabii olarak bütün otoriteye yönelmiştir. Ulema saflarındaki bu sınıf mücadelesinin, -ki bu henüz tam olarak üzerinde araştırma yapılmamış olan bir mücadeledir- unsurları III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde olduğu gibi, askeri felaketler, büyük siyasi ve sosyal değişimler ve köklü reform girişimleri esnasında ciddi bir probleme sebebiyet verebilecek durumdaydı.

Mahmud'un hakimiyetinin ilk dönemi boyunca softalar müteaddit defalar açıkça Yönetimin ve bu çerçevede olmak

48 17. yüzyılda Anadolu'daki fenalıkları için örnek olarak bk. Ç. Uluçay, *XVII. Asırda Saruhanda Eşkiyalık*, İstanbul, 1944, s. 23-30.

49 Asım, I, 297, 334-36; Cevdet, I (1271), s. 118.

50 Dürrişâde Mehmed Atâ'ullah'ın durumunda olduğu gibi (bk. Rif'at Efendi, *Devhatu'l-Meşâyih*, (İstanbul, taşbaskı), s. 108.

51 Cevdet, IV (1275), s. 163; Slade, I, 229.

üzere yüksek ulemanın otoritesine meydan okudular. Bunun meşhur bir örneği 1817/8 kışındaki *mum vak'ası*dır. Bir bak-
kalın her bir müşteriye birden fazla mum satmayı reddet-
mesinden neşet eden bir anlaşmazlık, Yeniçerilerle öteden
beri silahlara sahip olma imtiyazını elinde bulunduran Fatih
Mehmet'in meşhur medresesinin talebeleri arasında ciddi
bir uyuşmazlığa sebebiyet vermiştir. Softalar protesto yap-
tılar ve Şeyhülislam'ın görevden alınmasına sebep oldular.⁵²
Birkaç yıl sonra 1821'de, yüzlerce softa Şeyhülislam'ın kona-
ğının önünde gösteri yaparak, hükümet aleyhtarı konuşma-
larından ötürü sürgüne mahkum edilmiş bulunan bir müder-
rislerinin serbest bırakılmasını istediler. Sadrazam bu kızgın
ve tehlikeli kalabalığı bizzat kendisi yumuşatmaya mecbur
kalmıştı.⁵³

Bundan başka, medresedeki eğitim katı biçimde İslamî
öğretinin geleneksel konularıyla sınırlandırıldığı için softa-
lar Avrupaî reformlara şiddetli muhalefette bulunmuşlardır.
Herhalde bunları, yalnızca dini inançlarına değil aynı zaman-
da iktisadi geleceklerine de bir tehlike olarak telakki etmiş-
lerdir. Bu sebeple, onların fanatikliğinin ve dar görüşlülüğü-
nün zaman zaman ulema önderlerinden daha öteye geçmesi
şaşırtıcı değildir. Örneğin, Nisan 1801'de takunya ve taşlarla
silahlanmış softalar Osmanlı yönetiminin özel izniyle Süley-
maniye Camii'ni ziyaret etmekte olan Rus elçisine ve içlerin-
de diğer diplomatların ve birkaç bayanın da yer aldığı grubu-
na saldırmış ve kovmuşlardı. Derin sıkıntıya düşen Bâb-ı Alî
birçok softanın idamına, diğer birçoğunun da sopalanmasına
ve sürgün edilmesine karar verdi.⁵⁴ 1833 baharında Fransa

52 Şânîzâde, II, 358-61; Avusturya Elçisinin Raporu, 26 Ocak 1818 (IV/8, no. 2).

53 Aynı elçinin raporu, 24 Aralık 1821 (VI/12. no. 116 A ve I).

54 Aynı elçinin raporu, 25 Nisan 1801 (II/125, no. 18); F. C. H. L. Pouqueville, *Voyage en Morée, a Constantinople, etc.*, Paris, 1805, II, 185-86; J. -E. Beauvoisins, *Notice sur la cour du Grand-Seigneur*, Paris, 1809, s. 84-86.

destekli Mehmet Ali Paşa, Osmanlı Devleti'nin varlığını tehdit edip Hükümet de yardım için Ruslara müracaat ettiğinde yabancı düşmanı fanatik softaların İstanbul'dan sürülmesi için müeyyidelere başvurulmuştu.⁵⁵

Nasıl ki ulema önderliğinin gelişmeci tavrı softaların ve düşük dereceli ulemanın Mahmud'un reformlarına olan muhalefetini etkilememişse, aynı şekilde Mevlevilerin ve diğer tarikatların Sultan'la yaptıkları işbirliği bütün dervişlerce paylaşılmıyordu. Hassaten, yaygın tarikatların birçok mensubu ve intisabı olmayan seyyah dervişler reform politikasına şiddetle karşı çıkmışlardır. 1829'da Süleymaniye Camii'nde Cuma namazı esnasında cezbe halindeki bir derviş, devletin diğer dini şahsiyetleriyle birlikte cemaat arasında bulunan Şeyhülislam'a, bidatleri benimseme konusunda Sultanı etkilediği gerekçesiyle açıkça beddua ve hakaret etti.⁵⁶ Hatta daha kötüsü, 1837'de yeni yapılmış olan Galata köprüsü üzerinde Sultan Mahmud'u durdurup ona "gavur sultan" diyerek kendisini İslam dinini yıkmakla suçlayan Şeyh Saçlı diye tanınan bir başka fanatik dervişin taşkınlığı idi. Halkın bir aziz gibi telakki ettiği bu derviş yakalanarak idam edilmiş ve kısa sürede halk arasında bir şehit efsanesi yayılmıştı.⁵⁷

Reform İdeolojisi

Eserlerinde ve Divan toplantılarındaki konuşmalarında reformların kabulünü dile getiren yüksek seviyeli ulema tavırlarını ya dini hukuk ve erken dönem İslam tarihinden alınma ya da akıl ve sağduyuya dayanan delillerle savunmuşlardır.⁵⁸

Kafirlerle karşı cihadın müminlerin önde gelen vazifelerinden birisi olduğunu savunuyorlardı. Binaenaleyh, İslam or-

55 Avusturya Elçisinin Raporu, 7 Nisan 1833 (VI/57, no. 6 G).

56 Lutfi, II, 94.

57 Jouannin-Gaver, 429.

58 Diğerleri için bk. *Üss-i Zafer*, özellikle 21 Şevval 1241 (29 Mayıs 1826) tarihli hüccet-i şer'iyeye, s. 36-40, Tatarcık Abdullah ve Keçecizâde İz-zet'in layihaları (bk. yukarıda 4 ve 6 nolu dipnotlar).

dusunun her türlü vasıtaıyla güçlendirilmesi önemli bir dini vecibe idi. İslam'ın son kalesi olan Osmanlı Devleti'nin üstün durumdaki Hıristiyan kuvvetleri karşısında yenilgi ardından yenilgiye uğradığı günlerde bu, en mübrem ihtiyaç haline gelmişti. İmparatorluğun ve dolayısıyla İslam'ın mevcudiyeti, artık, Avrupaî askeri teknikler benimsenmeksizin korunamazdı.

Kafir düşmandan bilgi almak bir bid'at sayılmazdı, aksine bu, düşmanla kendi silahlarıyla dövüşmek anlamında meşru bir 'mukabele bi'l-misl' uygulaması olurdu. Bu hareket tarzı Kur'an'da "Onlara (düşmanlara) karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayın." (VIII/60) ifadesinde olduğu üzere çeşitli ayetlerle tasvip görmüştü. "... ve müşrikler nasıl sizinle topyekün (kâffeten) savaşıyorlarsa siz de onlara karşı topyekün savaşın" (IX/36) ifadesi geleneksel olarak, Müslümanlara dört haram ay da dahil olmak üzere "bütün" aylarda savaş yapma izninin tanınması olarak anlaşılmıştır.⁵⁹ Mamafih, Mahmud'un reformlarını savunanlar bunu, 'kendilerine düşmanlarının kullandığı bütün silah ve taktikleri kullanma izni olarak yorumlamışlar ve hatta *kâffeten* ifadesini 'müttehit ve kesif bir yapıda' savaşmak anlamında tefsir etmişlerdir.⁶⁰ Bu son yorum hususiyetle, resmi olarak düzenlenen yeni Avrupaî talimin, *talim-i şer'î*'nin⁶¹ ve III. Selim ve II. Mahmud tarafından uygulamaya konan Batı tarzı savaş düzeninin meşrulaştırılmasını hedeflemişti. Bunlar için daha açık seçik bir temel şu ayette (LXI/4) keşfedilmişti: "Allah, kendi yolunda kenetlenmiş bir duvar gibi saf bağlayarak savaşanları sever".⁶²

Daha ileri deliller İslam tarihindeki geçmiş uygulamalara dayandırılmıştı. İbn Haldun'un, ilk Müslümanların müşrik Arap adeti olan vur kaç (*el-kerr ve'l-ferr*) şeklindeki şahsi mücadeleyi terk ederek saflar (*sufûf*) halinde savaşan Bizanslı ve

59 Bu ayet için örnek olarak bk., *Tefsîru'l-Celâleyn*.

60 *Üss-i Zafer*, 42.

61 *Age.*, 114.

62 *Age.*, 37, 44.

İranlı düşmanlarının daha gelişmiş askeri tekniklerini aldıklarını ortaya koymuş olduğunu söylüyorlardı.⁶³ Benzer biçimde, Ahmed Cevdet, Hz. Peygamber'in, Zerdüştî İranlılardan, o zamana kadar Arabistan'da bilinmeyen bir tekniği, başkenti Medine'nin etrafına hendek kazma işini öğrenmekten çekinmediğini ilave etmişti.⁶⁴ Başkaları da,⁶⁵ ilk Müslümanların, kafirlerce icat edilmiş olan barutun kullanımını benimsediklerini ileri sürmüşlerdir. Öyle anlaşıyor ki bununla, düşman üzerine fırlatılan Yunan ateşi ya da benzeri yakıcı malzemeye⁶⁶ hatta belki de Osmanlıların yüzyıllar sonra alıp benimsedikleri baruta atıf yapmaktadırlar. Daha da ileri gidilerek İslam Peygamberinin mümin olmayanlardan askeri malzeme ödünç alma konusunda bir sınır koymadığı söylenmiştir. Bedir gazvesinden sonra O, müşrik Mekkelilerden pek çok esiri Medine'deki Müslüman çocuklara okuma yazma öğretmede istihdam etmiştir.⁶⁷

Kafirlerden bilgi almak Müslümanlar arasında bir aşağılık duygusunun meydana gelmesine sebebiyet vermemeliydi. Şunu akıllarından çıkarmamalıydılar ki Hristiyan Avrupa'nın askeri alandaki gelişmesi, Osmanlı silahlarının ve Müslüman kahramanlığının yüzyıllar boyu süren üstünlüğünden korkan Batı'nın tepkisinden başka bir şey değildi.⁶⁸ Aynı şekilde, hükümet görevlilerine belirlenmiş maaşların ödenmesi gibi, Osmanlıların benimsemeleri gereken batılı ekonomik prensipler, Avrupalıların "bizim (İslami) dini hukukumuzdan aldıkları" fikirlerdi.⁶⁹ Batılı reformların ulema arasındaki ideologları,⁷⁰ muhaliflerinin, Müslümanların Avrupa'yı taklitleri-

63 Age., 49; krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, Beyrut, 1900, s. 271-73.

64 Cevdet, II (1271), s. 256.

65 *Üss-i Zafer*, 37-38.

66 Bk. *Encyclop. of Islam*, N. E., 'Bârûd' md., I, VI; Yine krş. Toderini, II, 2, bölüm 3, paragraf XII.

67 Mehmed Es'ad, *Târîh*, Österr. Nationalbibl., Vienna, H. O. 210 (Flügel, no. 1141), varak 202 a-b.

68 Tatarcık'ın Lâyihası (*TOEM*, VII. 260 ve devamı); *Üss-i Zafer*, 55.

69 Es'ad, *Târîh*, 200 a.

70 Örneğin, Şânizâde, I, 101.

nin kendi kimliklerini tamamen kaybetmelerine sebep olacağı anlamını ihtiva eden “Kim bir kavme benzemek isterse o onlardandır” şeklindeki delillerini hararetle reddetmişlerdir.

Reformcuların karşılaşmak durumunda oldukları, daha ziyade pratikten kaynaklanan ve görünüşte yaygın olan bir itiraz da, batılı metotların Müslüman dünyada cari olanlara zıt olması dolayısıyla bunların benimsenmesinin yıkıcı bir başarısızlığa götüreceğinin mukadder olduğu iddiasıydı. Bu iddiayı çürütmek için Keçecizâde⁷¹ kendi görüşüne göre Türkiye’den daha kötü durumda bulunan ve aynı şekilde bir Müslüman ülke olan Mısır örneğini aktarır. Ancak ‘bizim Padişahımızın ümmi bir veziri (Mısır valisi Mehmet Ali Paşa’ya atıfla), vasat zekaya sahip bir adam eski Mısır’ı yeni bir ülkeye dönüştürmüştür’.⁷² Netice itibariyle der, Keçecizade, pek ala bilinmektedir ki ‘bizim (Türk) ulemamız her bakımdan el-Ezher ulemasından üstündür ve bizim yüksek hükümet görevlilerimiz ve memurlarımız onun (Mehmet Ali’nin) Diwan Efendisi’nden daha akıllıdır’

Keçecizâde, Mehdi gelinceye kadar hiçbir şeyin yapılamayacağını iddia eden kaderci Müslümanları sert bir biçimde kınar. ‘İnsanın cehdi dağları yerinden oynatır’ mealindeki Arap deyişini iktibas ederek eski Osmanlı İmparatorluğu’nun yeniden düzene konulabileceğine inanmayanların kötümserliğine karşı çıkar. Onların dikkatini, ‘ilahi destekten mahrum olmalarına rağmen’ çok ciddi bozgunlardan sonra devletlerini yeniden kurmada ve tazelemede akli tedbirlerle (*tedâbîr-i akliye*) başarılı olmuş olan kafir Avusturyalılara, Prusyalılara ve Fransızlara çeker.⁷³ Sürgün edilmesinden ve vefatından çok kısa bir süre önce yazılmış olan son muhtırasında⁷⁴ bu

71 Kendisine ait muhtırada (Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, Ankara, Y 556, varak 4 b.).

72 Keçecizâde eski âlem ‘in zıddı için genellikle Amerika’nın vasfı olarak kullanılan yeni dünya terimini kullanır (*age*., 4 a).

73 *Age*., 4 a, 5 a.

74 Atâ, III, 261.

molla, Osmanlıları yalnızca her zaman mevcut olmayan ilahi yardıma dayanmaya değil, aksine devletlerini reforme etmek için gerekli yol ve vasıtaları oluşturmaya çağırmıştır.

Modernleşmeyi savunan bütün ulemanın son delili, bütün Müslümanların, ilahi hukuka aykırı olmadığı sürece Sultan'ın emirlerine uyma konusundaki dini sorumluluğu idi. 'Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin.' (IV/59) mealindeki Kur'an ayeti bütün reformcuların polemik cephanesinde hazır bir ifadeydi.

Ulema tarafından reformları tervic için ortaya konan delillerin çoğu, kendi tavırlarının hakiki gerekçelerini gizleyen birer ideolojik 'üstyapı'dan başka bir şey değildi. Geriye doğru bakınca, yüksek ulemanın Osmanlı İmparatorluğu'nun seküler Avrupaî düşünce ve kurumlara açılması politikasına verdiği destek, kendi gruplarının çıkarı açısından bir intihar politikası olarak görünmektedir. Şu halde ulema liderliği neden III. Selim ve II. Mahmud ile işbirliği etti ve -çok güçlü popüler muhalefetin dışlarında- reformlarını gerçekleştirmede onlara yardım etti? Onların tavrının gerekçeleri -ki bu makalenin ikinci bölümünün konusunu teşkil etmektedir- Osmanlı İmparatorluğu'nda ulemanın konumu, devletin karakteri ve bu zaman diliminde sultanların politikası incelenmeksizin anlaşılamaz.

II

b. Reformlara Ulema Desteğinin Gerekçeleri

Güç Kaybı

Yüksek dereceli ulemanın tavrının saiklerinden birisi Sultan'dan ve özellikle de II. Mahmud'dan olan korkularıydı. Bu güçlü idareci derebeylerini ve a'yânı merhametsizce safdışı etmişti. Kurduğu mutlak ve otokratik monarşiyi, Sultan'ın gücünü kontrol etmede sık sık ulemanın işbirlikçileri ya da maşaları durumuna geçen Yeniçerileri ortadan kaldırmak suretiyle taçlandırdı. Çeşitli vesilelerle Mahmud, ulema da

dahil olmak üzere bütün tebaasının kendi iradesine boyun eğmesini istediğini ortaya koymuş ve kendi arzularına mu- tabık olmayan şeyhülislamları ve diğer mollaları sürgün et- miş ve cezalandırmıştır. Bu yolla yalnızca, reformlarına olan muhalefetlerini susturmakla kalmamış aynı zamanda kendi politikasını uygulama konusunda kendisine yardımcı olma- rını sağlama başarısını da göstermiştir. Yukarıda aktarılan ör- nekler, Sultan'ın yeniliklerine halk desteğini sağlama ve dînî yaptırım temin etme maksadıyla, ulemanın halk üzerindeki ruhani nüfuzunu nasıl kullandığını göstermektedir.

II. Mahmud'un ulemayı kontrol altına almadaki başarısı, bu sınıfın özellikle askeri sınıfların gerilemesinden sonra olmak üzere nesiller boyu ellerinde tuttuğu büyük güç açısından ba- kıldığında fevkalade büyüktür. 18. yüzyılın ortalarında İstan- bul'daki bir İngiliz elçisi,⁷⁵ ulemanın siyasi nüfuzu karşısında derinden etkilenmiştir. Onun görüşüne göre, sadece bunların memnuniyetsizliği bile Sultan'ın tahtını sallamak için yeterliy- di. Fransız meslektaş da 1786'da şunu aktarıyordu: "Burada, Fransa'da olduğu gibi tek başına kral, efendi değildir. Ulema- yı, hukuk adamlarını ve mevcut ve sabık bakanları ikna etmek gerekir."⁷⁶ Birkaç yıl öncesinde Prusya elçisi, raporlarından bi- rinde 'ulemanın, kendilerinin ana unsurları oluşturacakları ve Sultanın yalnızca görüntüden ibaret olacağı bir tür aristokratik bir yönetim kurma hülyasında olduklarını' iddia ediyordu.⁷⁷

Mamafih, 18. yüzyılın sonlarına doğru ulemanın gücü tedrici olarak azalmıştır. Bunun temel sebeplerinden birisi aralarında birliğin bulunmayışı idi. Yukarıda işaret edildiği üzere yalnızca önde gelen ulema aileleri ve yüksek dereceli mollalar rütbe ve derece bakımından derin bir uçurumla ay-

75 Sir James Porter, *Observations sur la religion...des Turcs*, Londres, 1769, I, 113.

76 Choiseul-Gouffier to Vergennes, aktaran: L. Pingaud, Choiseul- Gouffier, *la France en Orient sous Louis XVI*, Paris, 1887, s. 82.

77 J. W. Zinkeisen, *Geschichte des osmanischen Reiches*, VI, Gotha, 1859, s. 19, dipnot 2.

rılmış olmayıp bizatihi ulema liderliğinin içinde daha yüksek mevkiler için girilen mücadele, süre giden entrikalara sebebiyet vermiştir. Bunlar, 18. yüzyılda, iltimasçılık ve akraba kayırcılığı sebebiyle ve buna bağlı olarak az sayıdaki üst düzey makamlar için artan aday sayısı sebebiyle fevkalade geniş sayıda müderris ve mollanın göreve atanmasında olduğu üzere tahripkar bir durum almıştır.⁷⁸ Şu halde zaman zaman, bir mollanın, bir rakibe karşı terfi elde etme bedeli olarak, Sultan'ın isteklerine boyun eğmeye razı olması ve hatta Batı kökenli yeniliklere mutabakat etmesi şaşırtıcı olmamalıdır.

Bundan başka, saflarındaki artan bozulma sebebiyle önceki nesiller döneminde ulemanın prestiji önemli ölçüde azaldı.⁷⁹ Mevkiler yüksek ulemanın hizmetçileri ya da takipçileri gibi ehil olmayan şahıslara verildi, hatta satıldı. Bazı durumlarda kendi isimlerini dahi okuyup yazamayan kişiler kadı olarak atanmışlardır.⁸⁰ Kadıların rüşvet alması darbı mesel haline geldi. Önde gelen bir alimin⁸¹ şikayet ettiği gibi, eski dönemlerde insanlar idareci ya da onun adamlarının baskısından şikayet için kadıya giderken şimdi durum tam tersine dönmüştü. Ulemanın, yönetimi, ilahi hukuku ihlal etmekten alıkoyması yerine Sultan, şeriatı ihlal etmemeleri için kadıları uyaran sayısız ferman çıkarmak durumundaydı.⁸²

Ulema grubunun ahlaki yapısı alarm verecek ölçüde zayıflamıştı. Hükümranlığının ilk yılındaki askeri ve mali krizler esnasında Sultan III. Selim bütün reyanın altın ve gümüş eşyalarını darphaneye getirmelerini emrettiği zaman pek çok zengin ulema, bu tür kapkacağın kullanılması dini hukukça da yasaklanmış olmasına rağmen, bu yönde davranmayı red-

78 Bk. Tatarcık'ın Layiha'sı (*TOEM*, VII, 273); G. A. Olivier, *Voyage dans l'Empire othoman*, I, Paris, yıl 9, s. 155-56.

79 Cevdet, V, 175 vedevamı; VIII (1288), s. 412 v.d.

80 *TOEM*, VII, 274.

81 Keçecizâde İzzet (bk. Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, Y 556, varak 22 a).

82 Lutfi, V, 94.

detmiştir. Bazıları, Sultan'ın emriyle ilgili eleştirilerini açıklamaya cesaretinde bile bulunmuştu.⁸³ Asım'a göre⁸⁴ III. Selim'in hükümlerinin ilk sıralarında bir alim ve öğrencisi Rus kafirlerine karşı olan savaşa katılmak için coşku ile gönüllü yazılmışlardır. Ancak bu tür olaylar 19. yüzyılın ilk dönemlerinde nadir hale gelmiştir. 1821'de toplanan Büyük Divan'da dramatik biçimde şeyhülislam, eline bir tüfek alıp başına da bir şal dolayarak Yunanlı asilere karşı savaşa gideceğini ilan etmiştir.⁸⁵ Söylemeye hacet yok ki, kendisi hiçbir vakit rahat konağını terk etmemiştir. Ulema grubunun ahlaki düşüşü, umum halkın onlara olan geleneksel saygı ve güveninin bir ölçüde kaybolmasına ve buna bağlı olarak da Sultan'ın baskısına direnme gücünün zayıflamasına sebep olmuştur.

Yeniçeri ve Bektaşî Düşmanlığı

Yüksek dereceli ulemanın reform politikasını desteklemesinin daha ileri bir gerekçesi onların Yeniçeriler ve bunların tabilerine olan nefretiydi. Evet, 1703, 1730 ve 1807-1808 devrimlerinde pek çok ileri gelen ulema isyancı Yeniçerilerle bir gaye uğruna bir araya gelmişlerdi, ancak böyle kısa ömürlü bir işbirliği, okuması yazması olmayan çalışan kesime mensup olan Yeniçerilerle, Osmanlı toplumundaki yegane aristokrasiyi meydana getiren yüksek ulema arasında mevcut olan temel çekişme eve düşmanlığı örtbas edemezdi.

II. Mahmud zamanına kadar mollalar Devlet içindeki en imtiyazlı sınıf durumundaydılar. Azledilip sürgüne gönderilebilirlerdi ama diğer hükümet görevlilerinin aksine hemen hemen hiç idama maruz bırakılmamışlardır. Büyük servetleri vergiye tabi değildi, torunlarına özgürce bırakılabiliyordu. Buna karşılık diğer yüksek rütbeli görevlilerinkiler -1826'ya

83 Cevdet, IV, 371-72; E. Z. Karal, *Selim III.'ün Hatt-ı Hümayunları*, Ankara, 1942, s 34-36.

84 Asım, I, 16.

85 Şânizâde, IV, 201.

kadar⁸⁶- sahiplerinin vefatından önce olmasa bile vefat sonrasında Sultan tarafından müsadere ediliyordu. Pek tabii ki mollalar ve içlerinden özellikle ileri gelen aileler kamu hukuku ve düzeninin sadık destekçileri idiler ve 'bakkallar, sandalcılar, balıkçılar, hamallar, kahvehane sahipleri ve benzeri kimselerden müteşekkil' ayaktakımının Yeniçeriler öncülüğündeki her türlü devrimci faaliyetlerinden korkuyorlardı.⁸⁷

Öyle görünüyor ki ulema, 1703'te başkaldıran Yeniçerilerce öldürülüp cesedi aşağılayıcı biçimde Edirne sokaklarında sürüklenen ve sonunda da nehre atılan ünlü Şeyhülislam Feyzullah'ın trajik akıbetini hiç bir zaman hatırdan çıkarmamıştır.⁸⁸ Acı tecrübeyle biliyorlardı ki Hükümete karşı isyan edenler genellikle, hiddetlerini zengin ve nüfuzlu ulema üzerinde izhar etmeye yöneliyordu. I. Abdülhamid devrinde Halep'teki eski bir mollanın durumu örnek olarak alınabilir: [bu molla] payitahta dönüşünde bir grup asinin saldırısına uğramış, kıymetli eşyaları çalınmış, elbiseleri soyulmuş ve isyancıların kindar istihfaf ve kahkahaları eşliğinde falakaya çekilmişti.⁸⁹ II. Mahmud'un reformlarını destekleyen ulema yazarları, Yeniçerilerin, dini hukuku ihlal eden ve hatta isyanları esnasında Kur'an nüshalarını parçalayan kötü Müslümanlar olduklarını göstermek için her türlü gayreti göstermişlerdir.⁹⁰

Bu kabil ithamların daha ağırları, Yeniçerilerle çok fazla yakınlığı olan Bektaşî tarikatına karşı yöneltilmiştir. Yüksek dereceli ulema en fazla hasmane tavrı, içerisinde eğitimsiz insanların en yüksek mevkilere yüксеlebildiği bu entelektü-

86 Comte Andréossy, *Constantinople et le Bosphore*, Paris, 1828, s. 69; Lutfi, I, 144-45.

87 Çelebi Efendi [Köse Kethüda Mustafa Reşid] tarafından 1804'te Nizam-ı Cedid'i açıklamak ve savunmak üzere yazılıp yayınlanan muhtıranın tercümesi, William Wilkinson, *An Account of the Principalities of Wallachia and Moldavia*, London, 1820 içinde s. 220-21.

88 Üss-i Zafer, 158.

89 Paris Bibl. Nationale'de bulunan bir mecmua'daki bir dilekçenin kopyası için bk. Suppl. turc, no. 1027, varak 219 a-b.

90 Üss-i Zafer, 113, 159.

el olmayan - hatta anti entelektüel olan- ve ayaktakımından müteşekkil tarikata karşı almıştır. Ramazan ayında bile şarap içmek, cuma namazlarını ihmal etmek ve Şiî adeti üzere ilk üç halifeyi kabul etmemek vb. işlerle itham ederek Bektaşiliğin gayri Sünnî davranışlarını şiddetle eleştirmişlerdir. Bektaşiler ise, mürailik ve diğer pek çok kötü meziyet isnat ettikleri debdebeli ulemaya hiciv ve istihfafla karşılık vermişlerdir. Bu tehlikeli rakipleriyle olan mücadelede ulema belirgin bir zafer elde etmiştir. Temmuz 1826'da -en azından liderlerinin çoğunluğu-, tekkelerinin pek çoğunu yıkmak ve mevcut gelirlerini hazineye aktarmak üzere müsadere yoluyla bu tarikatın kaldırılmasında Sultan'a destek vermişlerdir.⁹¹

Sarayla İlişkiler

Buraya kadar sayılan menfi gerekçeler, yüksek dereceli ulemanın III. Selim ve II. Mahmut ile işbirliğinin yegane ve hatta ana saikleri değildir. Bu ulemanın pek çoğu padişahlarına ilk gençliklerinden beri şahsi arkadaşlık bağlarıyla bağlıydılar. Üç örnek bunun için açıklayıcı olabilir:

Selim döneminde üç kez Rumeli Kazaskerliği makamına gelen ve Nizam-ı Cedid'i hararetle savunan Velîzâde Mehmed Emin, Sultana karşı hususi bir duygusal ilişki içinde bulunuyordu. Daha önceki Şeyhülislam olan babası Veliyyüddin'in Sultan III. Mustafa'ya Mihrişah isminde, Selim'in anası olacak olan güzel bir Gürcü cariye takdim ettiği söylenir. [Bu kadın] Oğlunun tahta geçmesinden sonra Valide Sultan olarak Sultan üzerinde ve kethüdası Yusuf Ağa kanalıyla da Devlet işlerinde çok güçlü bir etki elde etmiştir. Eski efendisine muhabbetli hislerini koruduğu ve kendisinin olduğu kadar, oğlu olan Sultan'ın da Velîzâde'ye nezaket gösterdiği rivayet edilir.⁹² Onun 1805'te ölümü.⁹³ Selim ve reform zümresine ağır bir darbe olmuştu.

91 Age., 199-211; Es'ad, *Tarih*, 183a-184a; Lutfi, I, 149-51.

92 Beauvoisins, 11-13.

93 Cevdet, VIII, 58.

Dikkate değer başka bir örnek, genellikle Çerkez Halil diye bilinen Halil Efendi'dir. Çerkezistan'da doğmuş olup babası bilinmeyen bu şahıs, annesinin, Sultan III. Mustafa'nın kızı Hibetullah Sultan'ın süttnesi olarak hizmet verdiği İmparatorluk haremine köle olarak getirilmişti. Sarayda Halil, genç Prens Selim'in şahsi hizmetçisi oldu. O da, 1789'da tahta geçince arkadaşını kazançlı bir görev olan hazine kethüdalığına getirdi. Yaklaşık 30 yıl sonra Halil, Saraydaki hizmetinden ayrıldı ve sayesinde yüksek ulema sınıfına katılacağı Galata Mollalığı [kadılığı -çev] makamını elde etti. İlk gençlik yıllarından itibaren dini ilimleri tahsil ettiği söylenmişse de, mollalıktan tamamen uzak birisinin bu şekilde atanması meslektaşları ulema tarafından çok şaşırtıcı bir yenilik olarak görülmüştür. Mamafih, Sultanın gözdesi olan bir arkadaşına karşı çıkma cüretini göstermemişlerdir. 1808'de II. Mahmud'un tahta çıkmasından sonra Halil, kendisini saraydaki hizmeti zamanından tanınması muhtemel olan genç Sultan üzerinde büyük şahsi nüfuz elde etmiştir. Meclis-i Şûrâ üyesi olmuş ve yabancı elçilerle olan görüşmelerde temsilci olarak görev almış, iki defa Rumeli Kazaskerliğine getirilmiş ve 1819'da ulema saflarındaki en yüksek mevkie ulaşmıştır.⁹⁴

Bir Çerkez kölenin şeyhülislamlığa kadar olan bu sıra dışı yükselişi, büyük ulema ailelerince, kendi camialarının geleneklerine tecavüzkar bir tahkir olarak görülmüştür.⁹⁵ Ama Mahmud, aşağı tabakadan bir katip olan Halet Efendi'yi devletin siyasi işlerindeki belirleyici bir mevkie çıkarması ve berberbaşısını sarayda benzer bir mevkie getirmesinde olduğu gibi, kendi şahsi gözdesini onların üstüne dayatmaktan çekinmemiştir.

Bu tipteki üçüncü alim, reformların başarısında daha da önemli bir yeri olan Yâsincizâde Abdülvehhâb'dır. Çocukken

94 'Ata, II, 184-85; Devha, 125-26; Avusturya Elçisinin Raporları, 10 Mart 1812 ve 10 Eylül 1819 (VI/4 A, no. 5; VI/8, no. 33 A ve C) (Detaylı biyografi).

95 Age., 33 C.

o da Saraya alınmış ve genç Selim'in refiki olmuştur. Saraydaki tanınmış bir alimden ders aldıktan sonra müderrislik payesi almış, hiyerarşide yükselmiş ve sonunda iki kez şeyhülislam olmuştur. İkinci seferinde, batılı reformların en belirgin olduğu 1828-33 yılları arasındaki dönemde görev yapmıştır. Kendisine çok ilgi gösteren II. Mahmud'u sürekli olarak desteklemiştir. 1834'te Abdülvehhâb öldüğünde sultan, Fatih Camii'ndeki cenaze namazına bizzat iştirak etmiştir. Bu sadık mollanın *Hülasatü'l-burhân fî itâ'ati's-sultan* (Sultana itaat konusundaki delilin özü) adlı bir risale telif etmiş olması da manidardır.⁹⁶

Zikredilen üç yüksek dereceli alim, gruplarının sarayla güçlü bağlarını sürdüren yegane mensupları değildiler. Yüksek dereceli ulema ve saray arasındaki yakın bağlantılar bütün zamanlarda mevcut oldu ve bunlar kendilerinin sultanlarla olan işbirliklerinin diğer bir gerekçesini oluşturuyordu. Uzun zamandır yerleşik teamüle göre Saraydaki dört önemli vazife -hekimbaşılık,⁹⁷ müneccimbaşılık ve tabii ki iki hususi imamlık (*hünkâr imamı* ya da *imam-ı sultanî*)- her zaman en yüksek ulema sınıfı tarafından deruhte ediliyordu. Saraydaki vazifelerinden önce ve sonra ulema hiyerarşisindeki en yüksek mevkileri işgal eden bu yüksek rütbeli memurlar, saray mensuplarının başlarıyla ve çoğu durumlarda bizzat Sultanın kendisiyle yakın bağlantılarını devam ettirmişlerdir.⁹⁸ Bunun en bariz örneği, Viyana'daki müstesna çalışmaları daha sonra dile getirilecek olan Hekimbaşı Mesud'dur. II. Mahmud'un o derece itimadını kazanmıştı ki, 1812'de Sultan, Romanya prensliklerinden birisinin yeni voyvodasına, uluslararası manzara ile ilgili gizli raporlarını Avusturya diplomatik kuryesiyle Mesud Efendi'ye göndermesi talimatını vermişti. Sultanın, sayesinde kendi Hükümetinin faaliyetlerini idare

96 Ata, II, 186-89.

97 Ulema saflarına mensup olmayan ve 1836/7'de görev yapan hekimbaşı Ahmed Necib, bir istisna idi. (Lutfi, V, 70; SO, I, 296).

98 Bk. Cevdet, X, 214.

edebilmek için yeterli bilgiyi elde edebilmeyi hedeflediği bu bağlantıyı Osmanlı kabinesinin bakanları bilmiyordu.⁹⁹

Selim ve Mahmud zamanlarında pek çok yüksek ulema ve Mevlevi şeyhi bir kısım saray görevlileriyle bir araya gelerek musiki ve edebiyatla ilgilenen bir entelektüeller halkası oluşturmuştu. Sık sık sarayda toplanıyorlar ve hatta Sultan'ın huzuruna kabul edildikleri bile oluyordu.¹⁰⁰

18. ve erken 19. yüzyıl boyunca ulema ile askeri ve yüksek idari mevkileri işgal eden Seyfiye arasındaki ihtilaf daha az sert hale geldi. Pek çok paşanın, ölümlerinden sonra mallarını müsadereden korumak ve mirasçılarına aktarmaya imkan bulmak için bir ya da daha fazla çocuğunu ulema saflarına katmış olduğu söylenir.¹⁰¹ 1774-75 ve 1785'te şeyhülislam olan İbrahim, bir paşa olan Sadrazam İvaz Mehmed'in oğlu olduğu için Bey Efendi unvanını taşımıştır.¹⁰² Benzer şekilde, III. Selim zamanındaki ulemanın önde gelenlerinden birisi olan İbrahim İsmet Bey Efendinin hem babası hem de dedesi vezir derecesinde paşa idiler.¹⁰³ 1791'de Zıştovi barış konferansında kendisiyle Osmanlı murahhas elçisi olarak bir araya gelen bir Avusturyalı diplomat onu mağrur ve şöhretli soyuyla çok gurur duyan birisi olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁴ II. Mahmud döneminde Sadrazam Halil Hamit Paşa'nın oğlu olan Mehmet Arif Bey Efendi müteaddit defalar Rumeli Kazaskeri olmuştur.¹⁰⁵ Daha bunun gibi pek çok örnek ilave edilebilir.

Önde gelen ulemanın pek çoğunun, devletin en yüksek seküler memuriyetlerinde çalışmış ya da çalışmakta olan yakın

99 Avusturya elçisinin gizli (şifreli) raporu, 25 Kasım 1812 (VI/5, no. 29). Mesud'un biyografisi için bk. Şanizade, III, 135-38.

100 'Atâ, III, 193-4.

101 Cevdet, V, 179; Olivier, I, 155-56.

102 *Devha*, 105-6; *SO*, I, 143-44.

103 *SO*, III, 472. İsmet'in oğlu olan Arif Hikmet, Abdülmecit zamanında meşhur bir şeyhülislamdı.

104 Avusturya Elçisinin Raporu, 26 Ağustos 1791 (II/97, no. 1).

105 *SO*, III, 272.

akrabalarının bulunması gerçeği onların manzarasını etkileyecek bir şeydi. Bu onları, zamanlarının siyasi ve askeri önderleriyle şahsi bağlantılar kurmaya itmiş ve İmparatorluğun ana problemleri konusunda net bir kavrayış kazanmalarına yardımcı olmuştur.

Yönetimde Ulema

Madem ki kendi heyetleri hükümette ve Osmanlı Devleti'nin yüksek istişari organlarında güçlü biçimde temsil ediliyordu, o halde yüksek ulema aktif siyasi işleri anlama ihtiyacındaydı. Eskiden olduğu üzere iki kazasker İmparatorluk Divanının belli başlı üyeleri idi. Bir başka üye olan nişancı da bazı zamanlarda ulema sınıfından oluyordu.

Önemli siyasi meseleleri görüşmek üzere toplanan Meclis-i Şûrâ ekseriya şeyhülislamın konağında toplanıyordu. Genellikle davet edilenler arasında, şeyhülislam¹⁰⁶ dışında görevdeki ve sâbık kazaskerler, İstanbul kadısı, Ayasofya şeyhleri ve diğer selâtîn camilerin imamı gibi diğer pek çok ulema, nakîbu'l-eşrâf (Muhammed (s.a.v)'in soyundan gelenlerin başı), hekimbaşı, Saray hocaları, dersiâmlar ve diğerleri bulunuyordu.¹⁰⁷ Bu ulema ekseriya, kendilerini meclis içinde ayrı bir grup olarak görüyorlar, sözcüleri kendi görüşlerini açıklamadan evvel aralarında müzakerede bulunuyorlardı.¹⁰⁸

Ulema heyetinin liderlerinin [Meclis-i Şûrâ'ya -çev.] dahil edilmesi ayrıca, önemli ve halkın hoşuna gitmeyecek kararların sorumluluğunu paylaşmalarını sağlamak ve müteakiben hükümetin politikasını açık ya da gizli biçimde eleştirmelerinin önüne geçmek için zaruri mülahaza ediliyordu.¹⁰⁹ Öte yandan, Meclis içtimalarında ulema ekseriya kendilerini ya

106 1826'da bu kuralın kaldırılmasına kadar (bk. aşağıda 170 nolu dipnot ve Lutfi, I, 91, 291; II, 86) daha önce bu görevde bulunanlar siyasi hayattan menediliyorlardı (bk. Râsim, IV, 1820).

107 Örneğin bk. *Üss-i Zafer*, 15-16.

108 Cevdet, II, 203, 206.

109 Cevdet, IV, 163.

da camialarını hassas meselelerde geri adım atamaz bir duruma getirmemeye çalışıyordu.¹¹⁰

Ayrıca ulema, III. Selim ve II. Mahmud tarafından kendi reform programlarını gerçekleştirmek üzere kurulmuş olan yeni meclislerde de aktif rol almıştır. Bunların ilki, Selim tarafından Nizam-ı Cedid'in icrası için kurulan ve bir süre önem bakımından Divan'ın yerini alan yüksek rütbeli görevliler meclisi idi. Önde gelen üç üyesinden birisi çok iyi tanınan bir alim olan Tatarcık Abdullah idi. O ve iki meslektaşı - darphane emini Yusuf Ağa ve çavuşbaşı ve sonradan da reisü'l-küttâb olan Mehmed Râşid- bütün önemli meseleleri gizlice müzakere eder ve karar verirlerdi, İstanbul'daki Avusturya elçisinin ifadesiyle 'gerçek anlamda Osmanlı İmparatorluğu'nu onlar yönetiyordu.¹¹¹

II. Mahmud'un saltanatının sonlarına doğru toplanan daimi meclislerde ulema oldukça sınırlı ölçüde temsil ediliyordu ki bu da onların azalmakta olan siyasi güçlerinin bir işaretiydi. 1837'de açılan yeni askeri şûrâ (dar-ı şûrây-ı askeri) sivil bürokrat ve askerlerden teşekkül etmişti. Ulema içinden sadece bir üyesi, Şûrâ müftisi, o da, Şûrâ'nın nizamnamesine göre iki fonksiyonu -Şûrâda ortaya çıkabilecek dini hukuka dair meselelerin tetkiki ve halli ve belli vakitlerde üyelere namazlarında imamlık- icra etmek üzere bulunuyordu.¹¹² 1838'de kurulan Meclis-i Vâlây-ı Ahkam-ı Adliye'de altı kişi içinde bir ve Dâr-ı Şûrây-ı Bâb-ı Alî'de de yedi üye arasında (başlangıçta) bir alim bulunuyordu.¹¹³ Yeni Nâfia Meclisine de bir müderris üye olarak atanmıştı.¹¹⁴

İncelediğimiz dönem boyunca ulema, İmparatorluğun dış politikası üzerinde dikkate değer bir etki icra etmiştir. Bu yal-

110 Örneğin, Aralık 1783 teki, Rusya'ya savaş açılıp açılmaması konusundaki müzakereler için bk. (Cevdet, II, 196 v.d.).

111 Avusturya Elçisinin Raporu, (25 Eylül 1792 (II/100, no. 32).

112 Ata, III, 121-22, 295-96.

113 Lutfi, V, 107.

114 Age., 140.

nızca onların çeşitli şûrâ meclislerinde bulunmalarına bağlı bir şey olmayıp, ileri gelen pek çok ulemanın önemli diplomatik görevlerde bulunmasından kaynaklanıyordu. 1810-11'de II. Mahmud hem Osmanlı İmparatorluğu'nu hem de İran'ı tehdit etmekte olan Rusya karşısında umumi bir Müslüman cephe oluşturmak istediği zaman, yüksek dereceli bir alim olan geleceğin şeyhülislamı Yasincizâde Abdülvehhâb'ı İran'a elçi olarak göndermişti.¹¹⁵ Aynı mevki, 25 yıl sonra o zaman İstanbul kadısı olan meşhur tarihçi Mehmed Es'ad'a tevdi edilmişti.¹¹⁶

Görünüşe bakılırsa ulema Hristiyan memleketlerde geçici ya da -18. yüzyılın sonlarından sonra- yerleşik diplomatik temsilci olarak görev yapmak istemiyordu. Mamafih, Avrupalı Güçlerle yapılan mütareke ve barış görüşmelerinde Osmanlı murahhasları arasında tebarüz ediyorlardı. Zamanın Ayasofya vaizi olan ve yukarıda zikrettiğimiz İran elçisinin babası Yasincizade Osman, 1772'de Fokşani'de Ruslarla yapılan akim barış görüşmelerinde Osmanlı ikinci murahhası olarak görevlendirilmişti.¹¹⁷ Yine yukarıda değinilmiş olan Molla İbrahim İsmet Bey Efendi, 1791-92'de Yaş'ta Rusya ile ve Zıstovi'de Avusturya ile yapılan barış konferansında Sultan'ın murahhaslarından birisiydi. II. Mahmud döneminde, Ruslarla Bükreş'te (1812), Akkerman'da (1826) ve Edirne'de (1829) pazarlığa oturan temsilcilerden birisi her defasında bir molla idi.¹¹⁸

Başkentte, yabancı diplomatlarla yürütülen resmi görüşme ve pazarlıklarda ulema öncü bir role sahipti. Bu tür toplantılara katılmaları, bu kesimin yüksek dereceli bir üyesinin

115 Şânîzâde, I, 399-402. Elçinin bir resmi, *Tarih Vesikaları*, I, no. 5 (1942), s. 370'in arkasında yayınlanmıştır.

116 Lutfî, V, 12.

117 J. von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 2. bsk., IV, 630 v.d.; SO, III, 432.

118 Şânîzâde, II, 96; Cevdet, X, 10-11; Lutfî, I, 119; II, 103; SO, I, 156; III, 349.

‘toplantı komiseri’ (mükalemeye memur, meclis-i mükaleme memuru) olarak atanmasıyla kurumsallaştırılmıştı.¹¹⁹ İstanbul’dan Avusturya elçileri tarafından gönderilen raporlarda bu görevliler ‘président des (aux) conférences’ olarak ifade edilmiştir.

18. yüzyılın sonlarında bu görevi üstlenenler arasında, geleceğin şeyhülislamı Müftizâde Ahmed, Mehmed Kâmil ve Hamîdîzâde Mustafa bulunuyordu¹²⁰ Yüzyılın [18. yy. -çev.] bitiminde yukarıda adı geçen Molla İbrahim İsmet bu görevi geldi ve Fransızların Mısır’ı işgalinden sonra İngiltere ve Rusya ile yürütülen müzakerelerde dikkate değer bir diplomatik yetenek sergiledi.¹²¹ Yabancı diplomatlarla olan görüşmeleri kontrol edebilmek için Sultanlar ekseriya, bu görevi itimat ettikleri ulemayı tayin ettiler. Nitekim, örneğin Sultan Selim’in reformlarının hararetli bir destekçisi olan Tatarcık Abdullah bu tür görüşmelerde uzunca bir zaman yer almıştır. II. Mahmud döneminin başlarında kendisinin sırdaşı Kazas-ker Halil Efendi yıllarca bu görevi yürütmüştür.

Avusturya arşivlerindeki raporlara göre ulemadan olan bu temsilcilerin bir kısmı sessiz seyirci olarak kalmış, ancak diğerleri, görüşmelerde aktif bir rol almış ve bazı zamanlarda meslektaşları olan reisü’l-küttabdan daha uzlaşmaz bir tavır takınmışlardır.¹²² Bu tür görüş farklılığı Osmanlı temsilcileri arasında her zaman için mevcut olmamış olabilir. Bu [görüş ayrılığı -çev.] Reis Efendi’ye, yabancı diplomatlara, Osmanlı kamuoyunun baskısını ya da hükümetinin ulemanın dini endişe ve itirazlarını görmezden gelecek ölçüde taviz vermeye istekli olmadığını göstermek için imkan vermiştir.¹²³

119 Şânîzâde, IV, 23; Cevdet, IV, 164.

120 *Devha*, 114; *SO*, I, 271; IV, 67-68.

121 Asım, I, 62, 295-96; Karal, 58-59.

122 Avusturya Elçisinin Raporları, 10 Eylül 1819, 10 Ocak 1792 ve 25 Kasım 1827 (VI/8, no. 33 C; II/98, no. 2, P.S. 2; VI/28, no. 199 B).

123 Tipik bir örnek olarak 1776’nın başlarında Rus temsilcisiyle yapılan görüşmeler için bk. (Zinkeisen, VI, 19.).

Ulemanın dışişleri üzerindeki büyük etkisi Mahmud'un reform dönemi boyunca devam etmiştir. Yukarıda zikredilen mütemayiz bir alim olan meclis-i mükaleme memuru Mehmed Arif'in 1829'da Hükümetin en önemli üyelerinden birisi olduğu söylenir. O zamanki Avusturya elçisi, Sultan'ı etkilemek için Mehmed Arif'e (ve diğer bir yüksek dereceli alim olan müneccimbaşıya) yakınlaştığını bildirmektedir.¹²⁴ 1830ların başında aynı mevki, mükerreren hekimbaşılık ve Rumeli Kazaskerliği yapan Mustafa Behcet tarafından deruh-te edilmiştir ki o da Divan'da büyük etki sahibi olmuştur.

Böylesine sorumlu diplomatik görevleri yerine getirebilmek için ulema hiyerarşisinin üst mertebedeki üyeleri dikkatlice seçilmeliydi. Sultan Selim'e sunduğu layihada Tatarcık Abdullah, yüksek dereceli ulemayla ilgili olarak şunları söylüyordu:¹²⁵ "Taşradan gelmiş olan birtakım kişiler, ne kadar fazla tahsil görmüş ve tekmîl-i nüsah eylemiş olurlarsa olsunlar görgüsüz ve kültürsüzdürler (bî terbiye) ki bunlar hükümet geleneklerinden habersiz ve yerleşik sosyal muâşeret ve mahremiyet teamüllerine aldırılmaz kişilerdir. Bir kere bu türlü şahıslar yüksek ulema mevkilerine terfi ettirildiği vakit bazen yakışıksız biçimde davranmaktadırlar." Bu sorumlu mevkiler, tarihçi Süleyman İzzî'nin ifadesiyle¹²⁶ tam olarak ancak 'dünya işleriyle ilgili bilgiye sahip ve umûr-ı hâriciyeye âşına' kimseler tarafından doldurulabilir. Böyle ulema, özellikle 18. yüzyılın sonlarından itibaren camianın gerilemesinden sonra pek fazla değildi,¹²⁷ ancak Tatarcık Abdullah, İbrahim İsmet ve diğer pek çokları gibi ulema Osmanlı dış politikası üzerindeki ilgisini kesinkes terk etmişti. II. Mahmud döneminin sonlarına doğrudur ki, ulemanın yerini diplomat olarak, 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın başlarında, sayı, eğitim ve siyasi nüfuz bakımından artış

124 Avusturya Elçisinin Raporu, 25 Mayıs 1829 (VI/37, no. 265 A).

125 TOEM, VII, 271.

126 Süleyman İzzî, *Tarih*, İstanbul, 1199, varak 143 b.

127 Cevdet, XI, 197.

gösteren yüksek seviyeli sivil memurlar olan hâcegân-ı divan almıştır.¹²⁸ Bunlar uluslararası ilişkiler konusunda daha iyi eğitim almış ve daha uzun tecrübeye sahip ve özellikle de, 1830larda 'önceki zamanlarda olduğu gibi bir serzeniş olmaktan çıkan ve Türkiye'de bir ayrıcalık haline gelen'¹²⁹ yabancı dil bilen kimselerdi.

En yüksek hükümet şûrâlarındaki ve diplomatik hizmetteki konumlarına ilave olarak ulema, kapasiteleri ölçüsünde kadı olarak önemli hükümet görevlerinin çoğunu ifa etmişlerdir. İyi bilindiği üzere, bir Osmanlı kadısının otoritesi yalnızca adaletin tevzii ile sınırlı değildi. Aynı zamanda o, kendi kazasının sivil yönetiminin başı idi ve vergilendirme, insan ve toprak sayımı, çeşitli emtia ve eşyanın tedarik ve fiyatı konularıyla da uğraşmak durumundaydı.

Hikmet-i Hükümet

Bu gerçekler ışığında Osmanlı ulemasının ve özellikle de yüksek dereceli olanlarının, yalnızca İslam'ın değil kendi kaderlerinin de İmparatorluğun vücut ve istikrarına bağlı bulunduğuna fazlasıyla kani olmaları hiç de şaşırtıcı değildir. Onlar biliyorlardı ki, Sultanlar kendilerinden ve diğer yüksek rütbeli görevlilerden destek isterken "cümlemiz bir sefine içinde"yiz demekte haklıydılar.¹³⁰ Şu halde onların zihninde hikmet-i hükümet asli bir ehemmiyet taşıyordu. 18. yüzyılın yüksek dereceli bir aliminin, bir maslahatı temin edeceği umulan yerlerde dînî hukukun Devletin ahvaliyle telif edilmesi gerektiğini ifade ettiği rivayet edilir.¹³¹ Zira onun kanaatine göre şeriat, İslam inancının yayılmasına yardım edecek bir anlayışı öngörmüştü, yoluna engeller koymayı değil.

128 Cevdet, IV, 163.

129 *Sketches of Turkey*, 141.

130 Saltanatının sonlarına doğru Abdülhamid I (Cevdet, IV, 164) ve erken dönemli bir hatta Selim (E. Z. Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları, Nizam-ı Cedit*, Ankara, 1946, s. 150) [bu ifadeyi kullanmışlardır -çev.].

131 [J. A] Guer, *Moeurs et usages des Turcs*, Paris, 1746-47, II, 131.

Osmanlı İmparatorluğu eski gücünü kaybedip Büyük Güçlerin iradesine boyun eğme zorunda kaldıkça, siyasi işlerde rol alan ulema, ekseriya, dînî hukukun gerekleriyle Devletin ihtiyaçları arasında zor bir seçimle karşı karşıya kalmışlardır. Örneğin, 1791 tarihli Osmanlı-Avusturya Zıstovi barış anlaşmasının çeşitli maddelerinin hayata geçirilmesi, şeriatı ihlal etmesizin çok zordu. Anlaşmaya göre, Türklerce ele geçirilip esir alınan Avusturyalı vatandaşlar iade edilecekti; ancak Avusturyalı elçiyle pazarlığı yürüten kazasker, bu müddet zarfında İslam'ı benimsemiş olanların -gerçi çoğu durumlarda icbar altında ya da çocuk olarak- serbest bırakılmasına dini zeminde şiddetle karşı çıkmıştı.¹³² Bu türden diğer problemler arasında, bir Avrupa ülkesinin konsüllük hizmetine girmiş Müslüman olmayan kimselerin statüsü; Türkiye'de ikamet eden Frenklerin çocukları ve Osmanlı Hıristiyan karıların statüsü; Osmanlı İmparatorluğu'na geri dönmeden önce Avusturya topraklarında bir müddet yaşamış olup oranın tabii vatandaşı olmuş olanların statüsü gibi hususlar bulunuyordu. Sultan'ın İdaresinin bütün bu insanların kendi uyruğu olarak telakki edilmesi yönündeki talepleri, anlaşma yükümlülükleriyle ve Avrupalı Güçlerin itirazlarıyla uyuşmuyordu.¹³³

Benzer bir problem, Osmanlı İmparatorluğu'nda ikamet eden yabancıların zimmî (gayrimüslim Osmanlı tebaa) sayılmaksızın gayri menkul sahibi olabilme hakkıyla ilgili olarak ortaya çıkmıştı. Hükümetin ulemadan olan üyeleri bunun dini hukuka aykırı olduğunu ancak, bu bakımdan yabancılar belirli haklar tanıyan statükoya muvafakat edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.¹³⁴ Ancak ortada daha da ciddi problemler

132 Avusturya Elçisinin Raporları, 26 Kasım 1791 ve 10 Ocak 1792 (II/97, no. 9, P.S. 2; 10, P.S. 1 ve II/98, no. 2, P.S. 1). Türklerin esirliğinde başlıca Ulahlar olmak üzere binlerce Avusturya vatandaşı bulunuyordu.

133 Aynı elçinin raporları, 24 Aralık 1791 ve 25 Şubat 1792 (II/97, no. 12, P. S. 4; II/98, no. 6, P. S. 2).

134 Age. Kutsal hukukun yabancı ikametçilerle ilgili olarak ihlali yeni değildir. İhlaller Avrupalı yöneticilere tanınan kapitülasyonlar sonucu yüzyıllardır mevcut olmuştur.

vardı. Hıristiyan Güçlerle ittifaklar, her ne kadar bazı ulemaya göre bir Kur'anî emre aykırı ise de, mecburi hale gelmiştir ve şeyhülislam ve en yüksek rütbedeki mollalar tarafından te-cviz edilmiştir.¹³⁵ Şeriat, Müslüman beldelerin herhangi bir parçasını kafirlere teslim etmeyi yasakladığından, Müslüman nüfusa sahip bir bölge olan Kırım'da Rus idaresinin tanınması ulemayı büyük sıkıntılara sokmuştur.¹³⁶ Benzer biçimde, 1830'da Osmanlı Yönetimi artık Büyük Güçlerin baskısına karşı koyamaz hale gelince şeyhülislam, bağımsız bir Yunan Devleti'nin tanınmasına muvafakatını ifade ettiği bir fetva¹³⁷ ısdar (vermek) etmek zorunda kalmıştı.

Böylece, yüksek ulema siyasal gerekliliğe baş eğmeye razıydı, hatta dînî hukukla uyuşmadığı yerlerde bile. Onlar, 'zaruretler mahzurları mubah kılar' şeklindeki kadim düsturu iktibas etmişler ve şeriata göre kişinin belirli durumlarda ehven-i şerreyni tercih etmek durumunda olduğunu iddia etmişlerdir.¹³⁸ Bu mesele, II. Mahmud'un ölümünden birkaç yıl sonra kırılma noktasına ulaşmıştı. 1843'te, dini hukukça öngörüldüğü üzere bir mürtedin idam edilmesi dost devletlerin elçilerinin özellikle güçlü İngiliz elçisi Startford Canning'in kuvvetli protestolarına sebep oldu. İlk önce Sadrazam geri adım atmayı reddetti ve İngiliz Elçiliği Mütercimine bunun 'dînî hukuka itaat için gerekli olduğu, aksi takdirde ulemanın bize karşı isyan edebileceğini" söyledi.¹³⁹ Mamafih yıllarca Sultan Mahmud idaresinde hizmet etmiş olan Şeyhülislam Mustafa Asım, Divan üyelerinin bazılarında daha liberal bir tavır almıştır. Kendisinin bakanlara, dini hukuku beyan etmekten başka yapabileceği bir şey olmadığından bu tür olayları kendisine getirmemelerini tavsiye ettiği rivayet edilir. La-

135 E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi*, V, Ankara, 1947, s. 20; aynı müellif, *Hatt-ı Hümay.*, 1942, s. 59-60.

136 Örneğin bk. Cevdet, II, 196-207.

137 Metni için bk. Lutfi, II, 14.

138 Örneğin, Cevdet, II, 203.

139 Mr. Pisani'nin 24 Ağustos 1843 tarihli raporu.

kin, der, Devlet maslahatı bulunan durumlarda Bâb-ı Alî'nin bizatihi kendisi muktedir bir hakim olarak değerlendirilebilir.¹⁴⁰ Ulema önderliğinin bu tavrı, Abdülmecid idaresinin son döneminde klasik ifadesini bulmuştur. Meclis-i Hâs'ta kendisinden, yapılması planlanan bir yenilik için fetva istenildiğinde liberal Şeyhülislam Mehmed Arif'in bakana şöyle dediği nakledilir: 'Efendim, her konuda bizim görüşümüzü sormayınız. Bize sorulmazsa sizin yaptığınıza müdahale etmeyiz'.¹⁴¹

Softa ve düşük dereceli pek çok ulemanın da içlerinde yer aldığı fanatik Müslüman halk kitlelerinin aksine, ulema saflarının yüksek sınıflarının üyeleri, incelediğimiz dönemde, Avrupalı Güçlerle iyi ilişkilere olan ihtiyacı kavramışlardı. Yine onların genel olarak, ister turist ister mukim olsun Hristiyan yabancılara karşı vasat Müslümanlardan daha dostane bir tutum takınmış oldukları görülmektedir. 17. yüzyılın ortalarına kadar Fransız diplomat ve seyyah d'Arvieux, kendisiyle zaman zaman birlikte akşam yemeği yediği ve yöre halkı çekildikten sonra din de dahil olmak üzere çeşitli konularda özgürce tartıştığı malumatlı Sayda kadisiyle şahsi bir arkadaşlık kurmuştu.¹⁴² 18. yüzyılda seyyahlar kendi Türkçe öğretmenlerinden arkadaşlar edinmişlerdi. Bir defasında İstanbullu bir molla [talebesi olan -çev] yabancıyı kendi evine davet etmişti.¹⁴³ 18. yüzyılın üçüncü çeyreği boyunca uzun yıllar İstanbul'da yaşamış olan Baron de Tott, şeyhülislam aile-

140 St. Lane-Poole, *The Life of the R.H. Stratford Canning*, London, 1888, II, 91.

141 Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahabeleri*, İstanbul, 1339, s. 303.

(Bu ifadenin daha iyi anlaşılması için *Tarih Musahabeleri*'ndeki ilgili kısmı aktarmak yararlı olabilir: "...Bakanlar kurulunda görüşülen bir konu için bazen bakanlardan birisinin 'bir kere de şeriat bakımından gereği için Bab-ı Fetvadan sorulsun' demesi üzerine rahmetli Arif Efendi 'efendim herşeyi bize sormayınız, sormadan yaptığınız şeylere karışıyor muyuz, bizim bir ölçümüz vardır, sorulan şeyleri o ölçüye vururuz, uyarıya ne alâ, ya uymazsa..' diye akıllıca karşılık vermiş....", sadeleştiren Enver Koray, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1985, s. 244 -çev.).

142 Chevalier d'Arvieux, *Mémoires*, Paris, 1735, I, 444.

143 J. Otter, *Voyage en Turquie et en Perse*, Paris, 1748, I, 23.

si olan meşhur Damatzade ailesinden zengin Molla Murad'la içli dışlı olmuştu. Molla, zaman zaman de Tott'un bölüğünde saatler geçirir ve birçok sürahi iyi maraschino (likör) ile canlanır, kendisiyle [de Tott'la -çev.] çeşitli konularda samimi biçimde konuşurdu.¹⁴⁴

Eyaletlerde yabancı turistler de benzeri tecrübelere sahiptiler. II. Mahmud zamanında Anadolu'da seyahat eden bir Fransız'ın aktardığına göre,¹⁴⁵ hem Amasya'da ve hem de Osmaniye'de beldenin kadısı kendisini evine, insanların şüphesini çekmemek için, gizlice gelmek üzere davet etmiştir. Biri İstanbul'dan diğeri de İzmir'den gelmiş bulunan bu iki alimin ikisi de kendisine, aralarında yaşamak zorunda oldukları cahil ve kültürsüz insanlardan acı acı dert yanarak okumuş bir misafirle birkaç saat geçirmekten dolayı ne kadar mutlu olduklarını ifade etmişlerdir.

III. Selim zamanında Avrupa ve Avrupa kültürüne karşı artan ilgi ve bunlarla olan yakın ilişkiler ulema sınıfını dahi etkilemiştir. 1801'de Hekimbaşı Numan Efendi'nin oğlu es-Seyyid Mustafa Mesud ansızın İstanbul'u terk ederek tıp tahsil etmek üzere Viyana'ya gitmiştir. Olay, Osmanlı başkentinde bir sansasyona sebep olmuştu. Söylendiğine göre ilk defa mütemayiz bir ailenin alim ve emir (seyyid=Hz. Peygamber'in soyundan) olan bir üyesi bilâd-ı küfre ilim tahsili için gitmişti. İstanbul'daki Avusturya elçisinin tanımıyla¹⁴⁶ çok ahlaklı, zahidane yaşayışlı ve çok çalışkan olan bu genç Efendi'nin, Türkçe kaynaklarda¹⁴⁷ zamanını ilim tahsili yerine Viyana'da tiyatrolarda ve balolarda geçirdiği zikredilir. Her halükarda, yukarıda işaret edilmiş olduğu üzere II. Mahmud döneminde hekimbaşı olarak babasının makamını devralan bu alimin tahsili bir istisna olarak kalmıştır.

144 Baron de Tott, I, 12, 34 v.d.; krş. SO, IV, 358-59.

145 V. Fontanier, *Voyages en Orient*, Paris, 1829, s. 219, 263-68.

146 Avusturya Elçisinin Raporu, 10 Temmuz 1801 (II/125, no. 24, P. S. 7).

147 Cevdet, X, 214. Şânîzâde (II, 344-45) daha da ileri giderek yıpratıcı dedikoculukla ilişkilendirmektedir.

Devletin İslami Karakteri

Batılılaşmacı reformlar ve Avrupa ve Avrupalılarla kurulan bağlantılara rağmen III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde ulema, görünüşe bakılırsa, herhangi ciddi bir sekülerleşme tehlikesinin farkında değildi. Gerçekten de, Mahmud'un saltanatının son çeyreğine kadar ve bazı yönlerden daha da uzun süre Osmanlı İmparatorluğu, İslami fikirlerin nüfuzunda olan ve gerçekte sadece Müslüman halkına dayanan, İslam hukuku üzerinde temellenen bir Müslüman Devlet olarak kaldı. Hatta, 19. yüzyılın ikinci ve üçüncü on yıllarında Avrupa devletleriyle yapılan feci savaşlar, Osmanlıların, İslam'ın son siperine Hristiyan dünyanın kararlaştırılmış bir saldırısıyla karşı karşıya oldukları hissini artırmıştır.

1798'de Mısır'ı işgal eden Fransızlar, 1810 ve sonrasında Türk ordularını yenen Ruslar ve daha sonra 1821'de ayaklanan Yunanlılar, bunların hepsi, maksadı İslam'ı yıkmak olan din düşmanları (a'dây-ı dîn) olarak görülmüştür.¹⁴⁸ Ağustos 1821'de Rus elçiliğine gönderilen resmi bir Osmanlı notunda kullanılan ifade hayli aydınlatıcıdır: "Bu Muhammedî Devlet ve Ahmedî (yani Müslüman) millet ... 1200 yıl önce vücuda gelmiş ... ve mutlak hiçlikten böyle güçlü bir bünye tezahür etmiştir".¹⁴⁹ Hatta yurt içine hitap etmesi hedeflenmeyen buna benzer bir belgede Sultan Mahmud'un imparatorluğu, Osman tarafından kurulan ve II. Mehmed, I. Selim ve I. Süleyman tarafından büyütülen devletin vârisi olarak görülmemiştir; bunun yerine Osmanlılar, 622'de İslam'ın kurucusu tarafından tesis edilen minicik Medine Arap devletinin vârisleri olarak kendileriyle iftihar ediyorlardı.

O zamanın Avrupalı devlet adamlarının zaman zaman barbar Müslüman Türklere karşı, Hristiyan dayanışmasının gerekliliğine atıfları ve Ortodoks papazların Yunan ayaklan-

148 Örneğin bk. Karal, *Osmanlı Tarihi*, V, 39-40; Şânîzâde, I, 365; Lutfî, II, 123.

149 Sözü edilen Türkçe metin Avusturya Elçisinin Raporuna eklenmiş durumdur, 5 Ağustos 1821 (VI/12. no. 100 A).

masına öncülük etmedeki önemli rolü, her sınıftan Osmanlının dini savaşlar yaptıkları kanaatini pekiştirmiş olmalıdır. Özellikle İngiliz, Fransız ve Rus filolarının 1827’de Navarino’daki müşterek taarruzları onlara bir kez daha “küfrün tek bir (düşman -müellif) millet olduğu” şeklindeki kadim İslami deyişi doğrular görünmüştü.¹⁵⁰ Manidardır ki, İmparatorluğun modernleştirilmesi yönündeki kesin adım olan 1826’da Yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra bile, II. Mahmud, kendi kurduğu yeni Avrupa tarzı ordusunu ‘Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye’ şeklinde adlandırmıştır.

Kafirlerle karşı sürekli cihada böylesine güçlü biçimde ahdeden bir devlette ulema haklı olarak, kendilerini en önemli ve başı çeken sınıf olarak hissetmiştir. 1825-26’da Şeybânî’nin *es-Siyeru’l-Kebîr*’inin muasır bir molla olan Mehmed Münib tarafından yapılan bir tercümesi Sultan Mahmud’un emriyle bastırılmış ve ‘müminleri müşriklere karşı savaşa teşvik ve Müslümanların önderine itaate sevk için’ dağıtılmıştı.¹⁵¹ Rusya’ya karşı yeni bir savaşın arefesinde 1827-28’de ulema, halkı cihada davet için Arnavutluk, Lazistan ve diğer eyaletlere gönderilmişti.¹⁵²

Mamafih Rusların bu savaştaki ezici muzafferiyetleri, Edirne’yi işgal edip İstanbul’u tehdit etmeleri derin bir değişikliğe sebep olmuştur. 1829 Edirne Barışıyla birlikte Osmanlı’nın Avrupa ile olan ilişkilerinde tamamen yeni bir dönem başlamıştır. Şimdi Türk liderler anlamışlardı ki, en azından bir büyük Hristiyan Güçle çok yakın ilişkiler muhafaza edilmediği takdirde imparatorluk kaybolacaktır.¹⁵³ Kasım 1828’de

150 G. Rosen, *Geschichte der Türkei*, I, Leipzig, 1866, s. 58. Bu deyim bir ahidnamede kullanılmış bulunuyordu, 934 (1527/8) (Bibl. Nationale, Paris, Ancien fonds turc, no. 81, varak 99 b).

151 *Üss-i Zafer*, 157-58; *Es’ad, Tarih*, 46a-47a.

152 Lutfi, I, 102, 260.

153 Napolyon’un Mısır’ı işgali esnasında Rusya ve İngiltere ile Fransa arasındaki ittifaka girmek zorunda kaldıklarında Osmanlılar, benzer bir müşkil durumu daha önceden de tatmış durumdaydılar.

Reis Efendi Pertev bir konuşmada, Osmanlı -Rus uyuşmazlığını halletmek üzere sürpriz bir genel Avrupa kongresi toplamak fikrini açıklamıştır. İstanbul'daki Avusturya elçileri onu, Osmanlı imparatorluğu'nun, Avrupa siyasi sistemine kabul edilme ve onun bir parçası olarak garanti altına alınma isteği olarak anlamışlardır.¹⁵⁴

Bu şartlar altında bir bütün olarak Hristiyan dünyaya karşı beslenen geleneksel düşmanlığın sürdürülmesi artık mümkün değildi. Zamanın eskitemediği, küffara karşı cihat sloganı, artık, yabancı savaş zamanlarında insanları cezbetmenin ana ya da en azından yegane unsuru olmaktan çıkmıştı. Yine bundan böyle bir mü'minin Kur'an'ın "Ey iman edenler! Mü'minleri bırakıp da kâfirleri dost edinmeyin" (IV/144) şeklindeki düsturuna ya da hadisteki benzer ifadelere kulak vermesi istenemezdi.¹⁵⁵ Bu değişiklik, birkaç yıl sonra 1832-33'te ve tekrar 1839-40'ta devletleri, Müslüman bir düşman, Mısırlı Mehmed Ali tarafından tehdit altında kalıp yalnızca -önce Ruslar, sonra da İngilizler ve onların müttefikleri olmak üzere- küffarın müdahalesiyle kurtulduklarında, Osmanlıların şuuruna zalimce yerleşti.

Bu gelişmeye paralel ve onunla bağlantılı olarak Osmanlı yönetiminin, gayrimüslim vatandaşlarına yönelik tavrı yüzyılın (18. yy. -çev.) 20'li yıllarının sonlarında değişmeye başladı. Görünen o ki II. Mahmud, Müslüman toplumla reaya arasındaki geleneksel boşluğun gerek siyasi ve gerekse ekonomik mülahazalarla kapatılması gerektiğine kani hale gelmiştir. Geniş kapsamlı anti-Hristiyan düzenlemelerin en son örneği, 1828'de İstanbul'daki Ermeni Katolik Cemaatinin tard edilmesi idi. Takip eden yılda Rus savaşının bitiminden sonra Sultan gayrimüslim tebaasına karşı olan liberal ve hayırhah tavrını ispat için çok gayret sarf etmiştir. Mamafih, II. Mahmud'un hali hayatında bu politika, imparatorluktaki Müslü-

154 Avusturya Elçisinin Raporu, 10 Kasım 1828 (VI/34, no. 241 B).

155 Asım, I, 238-39.

man vatandaşların ve İslam'ın fâikiyetini baltalamak suretiyle ulemayı korkutacak raddelere varmamıştır.

Bundan fazla olarak, modernleşme reformlarının bazısı, devletin İslami kurumlarını güçlendirmiştir bile. Bunun bir örneği, Yeniçeriliğin ilgasından kısa bir süre sonra çıkarılan ve yöneticilerin, muktedir bir kadının usulüne uygun hükmü bulunmaksızın ölüm cezasına çarptırılmasını yasaklayan fermandır.¹⁵⁶ Benzer şekilde, icra ve yargı güçlerini ayırmak düşüncesiyle 1838'de Sadaret Mahkemesi ilga edilerek görevleri, en yüksek dereceli ulemaya devredilmişti.¹⁵⁷

Bununla birlikte pek çok ulema, özellikle düşük dereceli olanlar, gösterilmiş olduğu üzere, reformlara şiddetle muhalefet etmişlerdir. Bu ulemayı yatıştırmak maksadıyla III. Selim ve II. Mahmud, bunları ve halkı, kendilerinin dine olan -en azından zahiren- bağlılıkları konusunda ikna etmek için ellerinden gelen bütün gayreti göstermişlerdi. Her iki idareci de, başkentte ve vilayetlerde bulunan önemli miktarda cami, türbe, tekke ve diğer dini yapıları onarmış ve yeniden inşa etmişlerdir.¹⁵⁸ Mahmud tarafından İstanbul'da iki yeni cami yaptırılmıştır: 1813-14'te Hidayet ve 1826'da Nusret.¹⁵⁹ Bu sultanlar cuma namazlarına iştirak etme sorumluluklarını titizlikle gözetmişler ve zaman zaman tarikat tekkelerini, özellikle Mevlevi ve Nakşilerinkini ziyaret etmişlerdir.¹⁶⁰ Sultanlar tarafından tekrar tekrar, bütün Müslümanların vakit namazlarını camilerde, işyerleri ya da ev ve konaklarında cemaatle kılmalarını emreden kesin buyruklar çıkarılmıştır.¹⁶¹ Yeni ordunun askerlerine dini hizmet ve derslerin sağlanmasına

156 Ata, III, 138; MacFarlane, II, 138.

157 Jouannin-Gaver, 434; Avusturya Elçisinin Raporu 4 Nisan 1838 (VI/67, no. 277 B).

158 Cevdet, V, 108, 273; Ata, III, 139-43; Lutfi, IV, 72, 160, 166; V, 10-11; VI, 36.

159 Şânîzâde, II, 212; Ata, III, 141; Es'ad, *Tarih*, 84 a-b.

160 Avusturya Elçisinin Raporu, 2 Aralık 1834 (VI/61, no. 98); Lutfi, V, 21.

161 Lutfi, V, 65-66; Southgate, I, 168-69.

özel itina gösterilmiştir. Selim'in Nizam-ı Cedid kitalarının her birimine özel imamlar tahsis edilmiştir.¹⁶² Mahmud'un modernize ordusunun Kanunnamesinin ilk paragrafına göre,¹⁶³ her alayın imamları, askere boş vakitlerinde İslam'ın şartlarını (şurut-ı salat, ilmi hal vb.) öğretecekler ve onların dini vazifelerine riayet edip etmediklerini kontrol edeceklerdi. Sultan ayrıca, çeşitli hükümet birimlerine imam ve dini öğretmenler atanması yönünde emirler vermiştir.¹⁶⁴

Mahmud, saygı ve desteğini yalnızca dine değil, aynı zamanda onun temsilcileri olan ulemaya da gösterdi. 1831'de oğlu ve veliahdı Abdülmecid'in dini tahsile başlaması dolaısıyla düzenlenen merasime, geçmişte alışlagelenden çok daha fazla sayıda ulemayı davet etmişti.¹⁶⁵ 1251 Ramazan'ında (Ocak 1836), Sultan'ın huzuruyla önde gelen ulema arasında Kur'an ayetlerinin müzakeresi şeklinde yapılan *sudûr dersi*, uzun zamandır terkedilmişken, yeniden yapılmaya başlanmıştır.¹⁶⁶ Sıkça vesilelerle Sultan, ulemaya, softalara ve sadık dervişlere hediyeler ihsan ediyordu.¹⁶⁷ Muhtemeldir ki Mahmud, geçmişte alt dereceden ulemanın hoşnutsuzluğunun ve endişesinin sebeplerinden birisinin onların fakirlikleri olduğunu biliyordu.¹⁶⁸ O, imamların ve vakıf kurumlarında çalışanların maaşlarının artırılmasını emretmiştir. Aynı şekilde, ölümünden kısa bir süre önce, halka Türkçe hitabeden ve ekseriya vaazlarında belirli mevzuları işleyen hatiplerin aksine siyasi olarak önemli olan vaizlerin maaşlarını artırmıştı.¹⁶⁹ Yeniçeriliğin 1826'da lağvedilmesinde ulema önderliğinin desteğine karşılık olarak Sultan, Yeniçeri Ağası'nın konağını

162 Asım, I, 39.

163 Kanunnâme-yi Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye, İstanbul, 1244.

164 Es'ad, *Tarih*, 49 b-50 a, 56 a.

165 Lutfi, III, 163.

166 Lutfi, V, 38-39.

167 Örneğin, Lutfi, II, 144-45; III, 170; *Moniteur Ottoman*, İstanbul, no. 90, 9 Şevval 1250 (7 Şubat 1835).

168 1807'deki durum için bk. Asım, I, 332-33.

169 Lutfi, IV, 166; V, 4, 65; VI, 29.

şeyhülislamların ikametine tahsis etti ve bir şeyhülislamın, azledildikten sonra aktif olarak çalışan devlet görevlileriyle her türlü bağlantısını kesmesini öngören kadim kuralı yürürlükten kaldırdı.¹⁷⁰

II. Mahmud'un, Mısır'da Mehmed Ali örneğini takip ederek, büyük ölçüde ulema tarafından idare edilen ve menfaati kendilerine tevcih edilmiş olan devasa vakıf emlakini eline geçirmeyi tasarladığı söylenir. Mamafih o, bunların iktisadi çıkarlarına böyle açıkça zarar vermeye ve bazı önemli dini ve hayri kurumların vakıf geliri üzerinde bir tür Devlet denetimi kurmayla yetinmeye kalkışmadı.¹⁷¹ Bununla birlikte, bu değişimler diğer bir takım ekonomik faktörlerle birlikte¹⁷² neticede ulemanın fakirleşmesine götürmüştür. [Bin sekiz yüz -çev.] otuzların sonu ve kırklarda Avrupalı seyyahlar pek çok medresenin inhitat etmekte olduğunu, hocalarının büyük darlıklar içinde yaşadığını ve öğrencilerinin şiddetli açlık çektiğini iddia ediyorlardı.¹⁷³ 1847'de bir gözlemci, muhtemelen biraz mübalağayla, "cami iratlarından büyük gelirler elde eden yüksek ulema sınıfının neredeyse tamamının fakirliğe batmış durumda" olduğunu ifade ediyordu.¹⁷⁴ Mamafih bu ciddi kötüleşme, Abdülmecid idaresinde aşıkâr hale gelmiştir. Mahmud döneminin sonuna kadar ulema genellikle, ekonomik ve sosyal imtiyazlarının çoğunu muhafaza etmede başarılı olmuştur. II. Mahmud idaresinde görev yapan sñn şeyhülislam Mekkizade Mustafa Asım'ın, 1846'da öldüğünde geriye 20 milyon kuruş değerinde mal bıraktığı rivayet edilmektedir.¹⁷⁵

170 *Üss-i Zafer*, 116, 125-26; Lutfi, I, 144, 148. 1826'da Yeniçeri ayaklanması patlak verdiğinde pek çok sabık şeyhülislam sadık güçlerin karargahlarına çağırılmıştı. (Es'ad, *Tarih*, 147 a-b).

171 Avusturya Elçisinin Raporu, 25 Haziran 1827 (VI/27, no. 178 D); A. Ubicini, *Lettres sur la Turquie*, I, Paris, 1851, s. 190; Ata, III, 138.

172 Ubicini, I, 211-12.

173 Southgate, II, 166-67 (1838'de Bağdat'la ilgili olarak); Krş. MacFarlane, *Turkey and Its Destiny*, London, 1850, I, 396-97; II, 52-56, 535.

174 MacFarlane, I, 106.

175 Abdurrahman Şeref, 301.

III

c. Sonuç

Ulema liderlerinin III. Selim ve II. Mahmud'un batılılaşmacı reformlarına olan desteği, onların yönetici sınıfla olan bütünleşmeleri ve güçlü İslami karakterini hala muhafaza eden Osmanlı İmparatorluğu yönetimindeki aktif katılımları ışığında anlaşılabilir bir şeydir. [Ulema -çev.] Reaksiyoner Yeniçeriler ve Bektaşilere olan düşmanlıklarında kendilerini reformcu Sultanlarla tabii müttelik olarak bulmuşlardır. II. Mahmud'dan korkmuşlar ve saflarındaki dahili zayıflamanın, onun politikalarına karşı açık bir direnişi artık mümkün kılmadığını fark etmişlerdir. Her iki sultanın, Sünnîliklerini ispat için sarf ettikleri sürekli gayretleri ve ulemanın gönlünü almaları, ulemanın yeniliklere karşı çıkmalarını zorlaştırmış ve vicdanlarını kesip atmalarına yardım etmiştir. Son olarak, III. Selim ve II. Mahmud idaresindeki büyük değişiklikler yeni bir ideoloji adına yapılmış değildi; onlar, yeni bir değerler bütününe dayanmıyor ya da [böyle yeni bir değerler bütünü onlara -çev] eşlik etmiyordu. Aksine bütün önemli reformlar, -gösterildiği üzere- İslam tarafından emredilmiş ya da onun tasvibinden geçmiş olarak sunuluyordu. Her şey din ve devlet için yapılmıştı.

Ekseriya gözlenen odur ki, ulema çeşitli zaman dilimlerinde ve farklı memleketlerde, pratikte İslami kurumların korunması için mücadele etmekten çok, İslam'ın ideallerini ve teorik değerlerini muhafaza etmekle uğraşıyordu. Öteden beri seküler yöneticilerin iradesine boyun eğmeye ve Müslüman toplum tarafından ilahi hukukun ihlaline müsamaha göstermeye alıştılar. Onlara göre önemli olan, İslam'ın ilahi doktrinleriydi, realite ise her halukarda muvakkat, fani ve ahlaki olarak kötüydü. Snouck Hurgronje'in ifade ettiği üzere¹⁷⁶ "kanunun tamamına yakın bir kısmına aldırış etmemek-

176 *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, ed. G. H. Bosquet ve J. Schacht, Leiden, 1957, s. 248.

le veya onu ihlal etmekle münkir olunmayacağına bilakis, bu ilkelerin bir tanesinin bile ebedi ve ezeli değerinden şüphelenmekle, onları ıslah ya da reforme etmekle münkir olunacağına" inanıyorlardı. III. Selim ve II. Mahmud bu sonuncuyu [reforme etmeyi -çev.] yapmadıktan sonra, daha ileri hiçbir şeyin yapılamayacağına dair zihinlerinde olan şeyi tebarüz ettirmekten uzak durmuşlardır. Hukuki reformlar ancak Abdülmecid devrinde başlamış, dini reformların açıkça tartışılması ise çok daha geç olmuştur.

Lakin Selim ve Mahmud zamanlarında önde gelen ulemanın, kendilerince desteklenen batılılaşmacı reformların sonuçta Osmanlı devlet ve toplumunun İslami karakterini yok edeceğini kavramakta yeteri kadar uzak görüşlü olmaları şaşılacak bir durumdur. Bu feraset yoksunluğu şüphesiz onların, kendi dinlerinin ezeli gücüne ve üstünlüğüne olan sınırsız itimatlarına ve aynı zamanda Batı'daki tarihi gelişmelerle ilgili bilgi ve anlayışlarının sınırlılığına bağlıydı. Aralarından, çağdaş Avrupa'da dinin ve din adamları sınıfının gücünün azalmasından haberdar olanlar bile, modernleşmenin İslam beldelerinde de benzer bir sonuca götürebileceği yönündeki mantıki sonucu çıkarmakta başarısız olmuşlardır.

Ulemayı yönetimin esaslı bir unsuru yapmak suretiyle Osmanlılar, umerâ (siyasi-idari gerçeklik) ve fukahâ (dini hukuki teori) arasındaki geleneksel boşluğu kapatmada büyük ölçüde başarılı oldular. Bununla birlikte, böylece Avrupaî türden Kilise ile Devlet arasındaki bir çatışmanın önüne geçerken, hem ulema saflarında hem de ileri gelen ulemanın zihinlerinde derin bir çatlağa yol açtılar. Ulemanın, imparatorluğun yönetici sınıfıyla bütünleştirilmesi Osmanlı devletin bütünlüğü için yararlı olmuş olabilir ama bu durum din için en azından onun resmi formunda çok ciddi sonuçlar hasıl etmiş, yüksek ulemanın esas ilgilerini siyaset ve idareye vakfetmelerine ve diğer faktörlerle birlikte, İslam'ın, Batı

medeniyetiyle kesin karşılaşma döneminde özgür ruhani gelişimine engel olmuştur.*

* S. Erdem tarafından tercüme edilen U. Heyd'in bu makalesi *Dergah* dergisinde (80-83. sayılar, Ekim 1996-Ocak 1997) yayımlandıktan yaklaşık bir yıl sonra, aynı makale Erbay Aydın tarafından ikinci defa tercüme edilmiştir (bk. *İslam Dünyası ve Batılılaşma*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1997). Söz konusu tercümede, yukarıda okumuş olduğunuz S. Erdem tarafından yapılan tercümeyle müsbet veya menfi herhangi bir atıf yapılmadığı halde, onun büyük ölçüde adı geçen tercümeden yararlanılarak yapıldığına dair güçlü işaretler bulunmaktadır. İlgili duyan okuyucularımıza, söz konusu iki tercümeyi karşılaştırarak okumalarını tavsiye ederiz (Sami Erdem).

4. RUMELİ VE ANADOLU'DA SON DÖNEM OSMANLI HAKİMİYETİ*

Kâmil Yaşaroğlu**

a. Yalnızlık

Osmanlının “Muhteşem Yalnızlığı” Sona Eriyor

Karlofça Antlaşması (1110/1699) Osmanlı tarihinde bir dönüm noktası niteliğindedir. Üç yüzyıldan fazla bir süre Hıristiyan dünyasını korkutan Osmanlı İmparatorluğu'nun savaşçı bir güç olma özelliği sona erdi. O andan itibaren Osmanlı İmparatorluğu Hıristiyan Avrupa'nın ezici gücü karşısında çoğunlukla geri çekilme savaşları yaptı. Sınırları kademeli olarak daralmakla birlikte iki yüzyıl daha ayakta kalmaya devam etti. Bu ölçüdeki şaşırtıcı kararlılığın sebepleri şunlardı: Büyük güçler arasındaki rekabet, Balkan halkları arasındaki karşılıklı düşmanlık ve onların Avrupa hakimiyeti korkuları, imparatorluğun modernleşmesi son fakat en önemlisi ise Müslüman askerlerin özellikle Türklerin askeri nitelikleri ve dini değerleri.

XVIII. yüzyılın ilk on yılından itibaren Osmanlılar'ın Avrupalı baş düşmanları Venedik Cumhuriyeti ve Habsburg İmparatorluğu olmuştu. Hızlı bir çöküşte olan Venedik Cumhuri-

* Bu yazı, Uriel Heyd'in, *The Cambridge History of Islam* (ed. P.M. Holt-Ann K: S. Lambton-Bernard Lewis, Cambridge University Press 1970) adlı eserin, c. I, s. 354-373'de yayımlanan “The Later Ottoman Empire in Rumelia and Anatolia” isimli makalesinin tercümesidir. Bu makaleyi elinizdeki eser için tercüme eden sayın Dr. Kâmil Yaşaroğlu'na şükranlarımı sunarım. Ayrıca, burada şu hususu da belirtmeden geçemeyeceğim: Söz konusu bu makaleyi sayın Yaşaroğlu tercüme ettikten sonra, onun daha önceden başka bir mütercim tarafından tercüme edildiğini tespit ettik. Bu tercüme ve elinizdeki makaleyle karşılaştırılması için bk. *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti* (çev. Hulusi Yavuz), Hikmet Yayınları, İstanbul 1988, I, 361-379 (Ferhat Koca).

** Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

yeti artık doğu Akdeniz'deki deniz gücü üstünlüğünü devam ettiremiyordu. Yunan Ortodoks nüfusun Katolik idaresinden nefret ettiği Mora'da halk tarafından sevilmeyen otuz yıllık yönetimden sonra Venedikliler Osmanlı güçleri tarafından bozguna uğratıldı ve Karlofça Antlaşması ile elde ettikleri en büyük kazançları olan yarımada Pasarofoça Antlaşmasıyla (1130/1718) dönmek zorunda kaldılar.

Habsburg orduları Prens Eugene'nin muhteşem liderliğinde kesin zaferler kazanmak için savaşa Venediklilerin yanında savaşa girdiler. Pasarofoça Antlaşmasında Venedik toprak kaybından kurtulamazken Avusturyalılar padişahı Temeşvar'ın Banat'ını, Küçük Eflak'ı ve Osmanlıların daru'l-cihad'ı durumundaki Belgrad ile kuzey Sırbistan'ın bazı bölümlerini bırakmaya zorlayarak kendileri için önemli kazançlar elde ettiler. Yirmi yıl sonra Türkler daha başarılı şekilde savaştılar ve Belgrad Antlaşmasında (1152/1739) bu bölgelerin çoğunu geri aldılar. Lehteki barış şartlarının önemli bölümü Fransa'nın diplomatik desteği neticesinde sağlandı ve bu desteğin ödülü olarak 1740 yılında kapitülasyonlar verildi. XVIII. yüzyılda Avusturya'ya Bukovina'dan başka (1189/1775) daha önemli bir bölge bırakılmadı. Zıştova barışı ile birlikte (1205/1791) Habsburg imparatorluğu ile 250 yıldan fazla süren düşmanlıklar sona ermeye başladı.

XVIII. yüzyılın ortalarında, Türklere karşı savaşan Avrupa'nın lideri rolündeki Habsburg'ların ilk amaçları olan Rusya'nın arka kapısı ve Osmanlı başşehri İstanbul'un siperi durumundaki Karadeniz'in egemenliği, Çarlar tarafından ele geçirildi. 1107/1696 yılında Büyük Petro Azak'da ayak basacak sağlam bir yer elde etti. Fakat 1123/1711 yılında ordusunun Prut'da yok edilmesini önlemek için geri vermeye mecbur bırakıldı. Galip olan ancak 1148-52/1735-9 savaşında Avusturyalı müttefikleri tarafından terk edilen Ruslar Belgrad Antlaşmasıyla az miktarda kazanç elde ettiler. Ardından gelen uzun barış sürecinde Rus gücünün büyümesinin farkında olmayan

Türkler kendi güçlerini sağlamlaştırmak için çok az çaba gösterdiler. Böylece 1182/1768 yılında yeni bir savaş patlak verdiğinde Rus ordusu onları ağır yenilgilere uğratabildi. Baltık denizinden Akdeniz'e doğru yola çıkan ve çoğunlukla İngiliz subayların yönettiği bir Rus donanması Osmanlı donanmasını tahrip etti ve Mora'daki Rumları harekete geçirdi.

Osmanlı-Rus ilişkilerinde bir dönüm noktası durumunda olan felaket niteliğindeki Küçük Kaynarca Antlaşması (1188/1774) Bâb-ı Âlî'ye Kırım Tatarlarının siyasi bağımsızlıklarını kabul ettirdi. Onlar sadece dini konularda Osmanlı halifesine bağlı kaldılar. Bu durum aynı zamanda padişahın imparatorluk sınırları dışında bulunan Müslümanlar üzerinde hakları bulunduğu iddiasının uluslararası nitelikte ilk kez tanınması anlamına geliyordu. Rusya o zamana kadar bir Osmanlı gölü durumunda olan Karadeniz'in kuzey kıyılarındaki bazı bölgeleri aldı ve Çanakkale ve İstanbul boğazları üzerinden Türk sularında ticari deniz taşımacılığının engellenmeden yapılmasını sağladı. Hristiyanlık ve kiliseler konusunda Bâb-ı Âlî daha sonra Çarların padişahın Yunan asıllı Ortodoks tebaası üzerinde himaye iddialarını dayandırdıkları belirli sorumlulukları üzerine aldı. Rusya'nın Karadeniz bölgesindeki gücü 1197/1783 yılında padişahın hükümdarlık alanından çıkan ilk Müslüman toprağı olan Kırım'ı 1197/1783'de ilhak etmesi ve sınırlarını Dinyester'e kadar batıya doğru genişletmesiyle daha da arttı (Yaş barış Antlaşması 1206/1792).

Rusların Kafkasya içlerine ve daha ileriye doğru ilerlemesini engellemek ve aynı zamanda askeri üstünlük ve zayıf bir düşmandan yeni topraklar elde etmek düşüncesiyle Osmanlılar 1134/1722 yılında Safevi yönetiminin çöküşü ile birlikte İran'da hakim olan karışıklıktan yararlandılar. Resmi fetvalarla Şii İranlılar ortadan kaldırılmaları gereken dinden çıkmış kişiler olarak ilan edildi ve Sünnî Afgan saldırganlar da İran tahtını gasp ettiklerinde Osmanlı hilafetine karşı gelen asiler olarak itham edildiler. Türkler Rusya ile yapılan paylaşma an-

laşmasına (1136/1724) uygun olarak Gürcistan'ı ve İran'ın kuzey batısındaki geniş toprakları aldılar. Fakat Nadir Şah'ın galip geldiği karşı hücumların sonucu olarak 1159/1746 yılında IV. Murat döneminde belirlenmiş olan eski sınırı yeniden kabul etmek zorunda kaldılar.

XVIII. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Osmanlılar artık kendilerini büyük bir güce karşı tek başlarına savunma durumunda bile olmadıkları şeklindeki acı gerçekle karşılaştılar. Kendilerini Avrupa diplomasisinin karmaşık işleyişi ile daha uyumlu şekilde bütünleştirmeyi ve özellikle Hristiyan güçlerle ittifak karşısındaki İslami endişelerinin üstesinden gelmeyi denemenin gerekli olduğu sonucuna vardılar. Bu amaca yönelik ilk kararsız adımlar XVIII. yüzyılda atılmıştı. Karlofça, Pasarofça ve Belgrad barış konferanslarında Osmanlılar dost batılı güçlerin temsilcilerinin arabuluculuklarını kabul ettiler. Tam aksine 1745 yılında Bâb-ı Âlî savaşan Hristiyan devletlerarasında arabuluculuk yapmak için görülmemiş, başarısız çabalarıyla Avrupalı diplomatları şaşırttı. Büyüyen Rus tehlikesi Osmanlı yönetimini Rusya'nın İsveç (1740.1789) ve Prusya (1790) gibi diğer düşmanlarıyla ittifaklar yapmaya zorladı. Fakat Napolyon'un Osmanlı hakimiyetindeki Mısır ve Filistin'e yönelik akınları (1213-14-1798-9) Fransa ile geleneksel dostluğu geçici olarak kesti, Rusya ve İngiltere ile askeri işbirliği ve ittifaklara yöneltti. Osmanlılar 1832-33 ve 1839-40 yıllarında Müslüman bir düşman yani Mısırlı Mehmed Ali Paşa tarafından tehdit edildiklerinde yabancı güçlere olan bağımlılıklarını daha şiddetli bir şekilde hissettiler ve sadece kafir müttefikleri olan Ruslar, İngilizler ve diğerleri tarafından korundular.

b. Parçalanma

Osmanlı İmparatorluğu'nun Parçalanması

XIX. yüzyılda Rus ağırlığı Osmanlı dış ilişkilerinde başlıca faktör olarak kendisini hissettirdi. Çarların politikaları zayıf

ve merkezi otoritesini kaybetmiş Osmanlı imparatorluğunu Rus koruması altına almak arzusu ile Osmanlı topraklarını ilhak etmek ya da Balkan yarımadasında bağımsız Hristiyan devletler yaratmak suretiyle Osmanlı İmparatorluğunu bölme isteği arasında kararsızlık gösteriyordu. Asıl amacın Karadeniz ve boğazların egemenliği olduğu asla gözden uzak tutulmuyordu. Rusya'nın Balkanlara doğru yayılması Avusturyalıların korkularını artırırken boğazlar üzerindeki planı Akdeniz'deki hakimiyetlerini sürdürmek, Doğu yolunu ele geçirmek ve Avrupa'daki güç dengesini korumak isteyen Fransa ve İngiltere'nin muhalefeti ile karşılaştı. Dahası her iki ülkenin de Osmanlı İmparatorluğu'nda korunması gereken önemli iktisadi kazançları vardı. XIX. yüzyılda İngiltere Osmanlı Devleti'nin dış ticaretinde zirveye oturdu. 1825-52 yıllarında Türkiye'ye yönelik İngiliz ihracatı sekiz kat arttı ve bu sürenin sonuna gelindiğinde ihracatı hemen hemen Türkiye'den yaptığı ithalatın dört katı büyüklüğündeydi. XVIII. yüzyılda gelişen bir Doğu Akdeniz ticareti kuran Fransa Osmanlı ticaretinde önemli derecede pay sahibi olmaya devam etti. İngiltere ve Fransa tarafından Osmanlı hükümetine önemli miktarlarda ödünç verilen meblağlar ya da imparatorluktaki yatırımlar Osmanlı Devleti'nin korunmasında bu iki ülkenin kazançlarını artırdı. Son olarak Rusya'nın imparatorluk sınırları içindeki dindaşlarının himayesine karşılık bir denge unsuru olarak Fransa Katolikler üzerindeki geleneksel koruyuculuğunu sürdürdü ve İngiltere de diğer gayrimüslim topluluklar olan Protestanlar Yahudiler ve Dürzileri savunmayı üstlendi.

Osmanlı İmparatorluğu'nun istikrarı Avrupa'da hakimiyeti altında bulunan bölgelerin aşırı derecede Türk olmayan hatta gayrimüslim nüfusa sahip olma gerçeği ile daha da tehdit edildi. Balkan halklarının çoğu sadece Hristiyan dinlerini ve kültürel kimliklerini muhafaza etmekle kalmadılar aynı zamanda iç işlerinde geniş ölçüde özerk idiler. Hukuki

olarak kabul edilmiş olan *milletler* içinde düzenlenmiş olan Hristiyan tebaa ikinci sınıf vatandaş sayıldıkları Müslüman Osmanlı devleti ile kendilerini hiçbir zaman özdeşleştirmediler. Fransız Devrimi ile ortaya çıkan özgürlük ve milliyetçilik fikirleri Batılılaşma çabalarına Türklerden çok daha önce başlayan bu halklar arasında verimli bir zemin buldu ve bu halklar milli bağımsızlıkları için mücadele etme yönünde Hristiyan güçler tarafından cesaretlendirildi.

II. Mahmud döneminde (1808-39) Osmanlı hükümeti ciddi boyutlardaki bu dahili tehlikenin farkına vardı. Fakat aşağıda ele alınacak olan sebeplerden dolayı Hristiyanları sadık tebaa durumuna çevirmek ve Balkan milletlerinin peş peşe ayrılmalarını önlemek için yapılan düzenlemeler konusunda çok geç kalınmıştı ya da isteksiz davranıldı.

Rusya bu durumu lehine kullandı ve XIX. yüzyılın ilk üçte birlik döneminde amaçlarına ulaşmak için önemli ilerlemeler kaydetti. Besarabya'nın ilhakından sonra (1812) komşu Boğdan ve Eflak'ın iç işlerine müdahalesini artırdı ve Edirne Antlaşmasıyla (1829) bu prensliklerin kendi idaresi altında özerkliklerini sağladı. 1830 yılında teyit edilen aynı antlaşmada benzer bir statü Bâb-ı Âli tarafından 1804 yılında Balkanlarda ilk milli ayaklanmayı başlatan ve geniş ölçüde Rusların desteğini alan Sırlara verildi. 1829 yılında Çar Karadeniz'in doğu kıyılarındaki ya da yakınlarındaki önemli noktalarla birlikte Tuna ağzındaki yerleri aldı ve onun unvanı Gürcistan tarafından kabul edildi.

Avrupa'da Osmanlı yönetimine karşı daha ağır bir tehdit 1821 yılındaki Yunan isyanı idi. Yunanlılar Osmanlı ticaretinde ve deniz taşımacılığında önemli bir rol oynadılar ve aynı zamanda Balkanlarda hakim dini ve kültürel faktör idiler. İstanbul Rum Ortodoks Patrikliği sultanın Hristiyan tebaası üzerinde en önemli dayanağı olmuştur. İstanbul'un Fener semtinin Rum aristokrasisi Bâb-ı Âli'nin ve Bahriye nazırlı-

ğının tercümanlıkları, Boğdan ve Eflak voyvodalıkları gibi yüksek devlet mevkilerini ellerinde bulundurdular. II. Mahmud Yunan donanmasının üstünlüğüne rağmen isyana sert tepki gösterdi ve İngiltere, Fransa ve Rusya Navarin savaşına (1827) girmeselerdi Mehmed Ali'nin modern askerlerinin yardımıyla başarıyla bastırabilecekti. 1830 yılında sultan onların isteklerine boyun eğmek ve Osmanlının itibarına ağır bir darbe olan Yunanistan'ın bağımsızlığını isteksizce tanımak zorunda kaldı.

Rusya'nın İstanbul'daki etkisi 1833 yılında sultanın isteği üzerine bir Rus donanmasının boğaza girmesi ve tahtı Mehmed Ali'ye karşı korumak için askerlerini indirmesiyle doruk noktasına ulaştı. Hünkâr İskeleyi Antlaşması'nın (Temmuz 1833) gizli bir maddesiyle II. Mahmud Çanakkale'yi bütün diğer güçlerin savaş gemilerine kapalı tutmaya aynı zamanda – ya da bazı otoritelerin yorumladığı şekliyle- Rus savaş gemilerine boğazdan hatta Akdenize inmek için Çanakkale'den geçmelerine müsaade etmeye söz verdi. Bu tür izinler 1799 ve 1805 yıllarındaki Osmanlı-Rus ittifaklarında daha sınırlı bir şekilde verilmişti.¹ Rusların ilerlemesi ile korkuya kapılan Palmerston ilk kez genç Pitt tarafından savunulan aktif olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun desteklenmesi suretiyle Rusya'nın durdurulması politikasını uygulamaya karar verdi. 1839 yılında Mehmed Ali'nin İmparatorluğun varlığına karşı yeniden ortaya çıkan tehdidi bir başka uluslararası krize neden oldu. İngiltere hem rakibi Fransa'nın Mısır'daki hamiliğini sınırlandırmakta hem de Rusya'nın 1833 yılındaki kazançlarını iptal etmekte başarılı oldu. Londra Toplantısı (1841) Osmanlı devleti barış halinde olduğu sürece boğazların bütün yabancı savaş gemilerine kapalı olması gerektiği şeklindeki eski kuralı yeniden tesis etti.

1 Bu antlaşmaların ilgili maddeleri ile ilgili yorumlar üzerindeki tartışmalar için bk. J.C. Hurewitz, "Russia and the Turkish Straits: A Revaluation of the Origins of the Problem", *World Politics* XIV/4 (July 1962), s. 605-32.

Rusya'nın, görünürde Filistin'deki kutsal mekanların korunması hakkında Fransa ile arasındaki anlaşmazlığın sebep olduğu Kırım Savaşındaki yenilgisinin bir sonucu olarak Çar'ın hırsı kontrol altına alındı. Paris Antlaşması (1856) sınırlı sayıda hafif Osmanlı ve Rus gemilerinin dışında Karadeniz'i tarafsızlaştırdı. Hiçbir savaş gemisine bu sulara girme izni verilmedi. Bu sınırlama Fransa-Almanya savaşında Rusya tarafından geçersiz hale getirildi ve 1871 yılında resmen yürürlükten kaldırıldı. Rusya Tuna ağızlarını ve güney Besarabya'yı teslim etti ve Boğdan ve Eflak üzerindeki Rus himayesinin yerine güçlerin ortak garantisi tesis edildi. Osmanlılar açısından daha da önemlisi antlaşmada yer alan ve güçlerin resmen Osmanlı İmparatorluğu'nu Avrupa ittifakına kabul ettikleri ve onun bağımsızlığını ve toprak bütünlüğünü garanti altına aldıkları madde idi. Sultanın aşağıda zikredilen Hatt-ı Hümayun'daki Hristiyan tebaanın şartlarını güçlendirmek konusundaki taahhüdü karşılığında güçler onların lehlerine müdahale hakkından vazgeçtiler. Böylece İmparatorluğa gayrimüslimlere Müslümanlarla eşit haklar verilmesi şartıyla taze bir kiralık hayat sağlandı.

Ancak bu amaca yönelik çok fazla ilerleme kaydedilmedi ve Hristiyanlık karşıtı tecavüzler 1858 yılında Cidde'de 1860 yılında Lübnan ve Şam'da güçler üzerinde askeri müdahalelere neden oldu. Balkanlarda Osmanlı yönetimi zayıflıyordu. Boğdan ve Eflak özerk Romanya prensliği adı altında birleşti (1861) ve Türkler Sırbistan'daki kalelerini boşaltmak zorunda kaldılar (1867). Fransa'nın 1871 yılında yenilmesinden ve Fransa yanlısı sadrazam Âlî Paşa'nın aynı yıl ölümünden sonra Osmanlı hükümeti sürekli olarak Panslavizm amaçlarını gerçekleştirmek için uğraşan Rus elçisi Kont Ignatev'in etkisi altına girdi. 1875 yılında Hersek'te ciddi bir isyan çıktı. Bu isyanı 1876 yılında Bulgaristan'da çıkan isyan ve Sırbistan ve Karadağ tarafından İmparatorluğa karşı ilan edilen savaş izledi. Bulgaristan'daki şiddetli Türk karşı tedbirleri İngiltere-

re'de bir öfke fırtınası doğurdu. Rus orduları Osmanlı sınırlarını geçtiler ve Osman Paşa'nın Plevne'deki muhteşem savunmasına rağmen Sofya'yı ve Edirne'yi ele geçirerek İstanbul'un kenar mahallelerine kadar ulaştılar. Mart 1878'de Ayastafanos'da (bugünkü Yeşilköy) imzalanan antlaşma Türkiye'nin Avrupa'da kalan son kalıntılarını tamamen parçaladı.

Bu aşamada Disraeli Rusya ile savaş riskine rağmen Balkanlar ve boğazlardaki kontrolünü ve Doğu Anadolu yoluyla Mezapotamya'ya doğru ilerlemesini önlemek için müdahale etti. Berlin Kongresi'nde (Haziran-Temmuz 1878) imzalanan antlaşma Rusya'yı zafer meyvelerinin bir bölümünden mahrum bıraktı ve aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun çözümlmesini hızlandırdı. Batum, Ardahan ve Kars Çar'a verildi. Sırbistan, Karadağ ve Romanya tam bağımsızlıklarını kazandılar. Yunanistan bir takım vaatlerle ertelendi. Sadece 1881'de Teselya ve Epir'in bir bölümünü ilhak etti. Bulgaristan özerk bir prenslik haline geldi. Daha önce 1870'de Bulgar kilisesine İstanbul'da bağımsız milli bir piskoposluk kurma izni verilmişti. Fakat Ayastafanos Antlaşması gereğince kendisine bırakılan bölgelerin Ege girişi dahil yaklaşık üçte ikisini kaybetti. Güney bölümü olan doğu Rumeli sultana iade edildi ve 1885 yılında Bulgaristan'la birleştirildi. Osmanlıların reformlarını gerçekleştirebilme ve devletlerini savunma gücünden ümidini kesen ve Türkiye'nin borçlarını ödeyememesinden mali bakımdan zarar gören Batılı güçler imparatorluğun bütünlüğünü destekleme politikalarından vazgeçtiler. İngiltere Rus saldırılarına karşı sultanın Asya'da hakimiyeti altında bulundurduğu bölgeleri savunmaya katılma taahhüdüne karşılık olarak Kıbrıs adasını işgal etme ve yönetme hakkını elde etti. Bunu 1881 yılında Fransızların Tunus'u 1882 yılında da İngilizlerin Mısır'ı işgalleri izledi. Balkanlarda Rus yayılmacılığını ve güney Slavlarının birleşmesini durdurma amacıyla Bosna Hersek Avusturya yönetimine bırakıldı. Sırbistan ve Karadağ arasında bulunan Yeni Pazar sancağı Avusturya as-

keri işgali altında kaldı. Berlin Antlaşması Osmanlılara yüzyılın başında Avrupa'da yönettikleri bölgelerin yaklaşık olarak yarısını bıraktı.

Berlin Kongresi sırasında ve sonrasında parçalanan Osmanlı İmparatorluğunun herhangi bir bölümünü ele geçirmemiş olan tek büyük Avrupalı güç Alman İmparatorluğu idi. Kongrede "dürüst komisyoncu" rolünü oynayan Bismarck Almanya için Doğu meselesinin tek bir Pomeranian askerinin kemiklerinden daha değerli olmadığı görüşündeydi ve Avusturya'nın Doğuya doğru yayılma (Drang nach Osten) politikasını teşvik etti. Fakat II. William benzer iktisadi ve stratejik sebeplerden dolayı İstanbul'un ve Asya'daki Osmanlı Devleti'nin geleceğine büyük ilgi gösterdi. Alman askeri uzmanları, tüccarları ve bankerleri Türkiye'ye akın etti. Almanya'nın Osmanlı ticaretindeki payı gittikçe arttı. Deutsche Bank grubuna İstanbul ve merkezi Avrupa'yı İran Körfezi ile birleştirecek olan Bağdad demiryolunu inşa etme imtiyazı verildi.

Alman Baronu Von der Goltz tarafından yeniden organize edilen Osmanlı ordusunun Yunanlılara karşı 1897'deki kolay zaferine rağmen sultanın balkanlardaki yönetimi son derece tehlikeli hale geldi. 1908 yılındaki Genç Türkler Devrimi'nden kısa süre sonra Bulgaristan bağımsızlığını ilan etti. Avusturya resmen Bosna Hersek'i ilhak etti ve Girit Yunanistan ile birleştirdiğini açıkladı. Son darbe o zaman kadar birbirine düşman olan Balkan milletlerinin birlik teşkil edip savaş ilan ettikleri zaman geldi ve birkaç hafta içinde Türkleri tamamen bozguna uğrattılar (1912). Sonuç olarak özerk bir Arnavutluk kuruldu. Karadağ, Sırbistan ve Romanya topraklarını genişlettiler. Yunanistan Epir'in büyük bölümünü Girit'i ve bazı Ege adalarını aldı. "İnançlar ve ırklar karışımı" olan Makedonya Yunanistan, Sırbistan ve Bulgaristan arasında paylaştırıldı. Ayrıca Bulgaristan Trakya'nın önemli bir bölümünü almıştı. Fakat 1913 yılındaki İkinci Balkan Savaşı sırasında başarılı bir Türk hücumundan sonra Edirne dahil doğu Trakya'yı

sultana geri vermek zorunda kaldı. Osmanlılar on bir milka-reden daha az alanı elinde bulundurdu. Bu alan Berlin Antlaşması gereğince kendisine bırakılan Avrupa topraklarının onda biri bile değildi.

Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi Osmanlı Devleti'ni Trablusgarp ve Bingazi'nin kaybedilmesiyle sonuçlanan İtalya savaşı (1911-12) ve iki balkan savaşı ile yorgun düşmüş halde buldu. Rusya'ya karşı geleneksel düşmanlık, Almanya'nın üstün etkisi, kaybedilmiş bazı toprakların geri alınması, Pan-İslamizm ve Pan-Turanizm rüyaları genç Türk liderlerini Almanya ile gizli bir ittifak yapma ile sonuçlanan vahim bir karar almaya ve Ekim 1914'de onun yanında savaşa girmeye sevk etti. İngiliz hükümetinin İngiltere'de Türkler için inşa edilen iki savaş gemisini istemesi ve Osmanlı donanmasına katılan Alman kruvazörleri Goben ve Breslau'nun Ağustos 1914'de ulaşması kamuoyunun etkilenmesine yardım etti.

Alman uzmanları ve savaş teçhizatı ile önemli ölçüde desteklenen Osmanlı orduları cesaretlerini son kez ispatladılar. İstanbul'a saldırmak ve Rusya'ya giden Karadeniz yolunu açmak için 1915 yılında Çanakkale yarımadasında karaya çıkan İngiliz ve İtilaf güçleri kısmen daha sonra Atatürk olarak bilinen Mustafa Kemal Bey'in cesaretlendirici liderliği sebebiyle geri püskürtüldü. Mezopotamya ve Filistin'deki İngiliz ilerlemesi de 1917 yılına kadar durduruldu. Bolşevik ihtilalinden sonra Çar İmparatorluğunun dağılması Türklere kuzey doğu Anadolu'yu yeniden alma ve Kafkasya ötesine ve İran'a doğru ilerleme imkanı verdi. Fakat önemli cephelerde Almanya ve Avusturya-Macaristan'ın yenilmesi, bereketli hilalin batısının itilaf güçleri tarafından zapt edilmesi ve Bulgaristan'ın düşüşü sultanı 30 Ekim 1918'de Mondros'ta imzalanacak olan bir ateşkes istemeye mecbur bıraktı. En sonunda Osmanlı Devleti yenildi.

Öldürücü darbe imparatorluğun son iki asırdır baş düşmanı olan ve iki kez (1829 ve 1878’de) Ayasofya üzerine haç dikme ve Türklerin yerine geçerek boğazların koruyucusu olma şeklindeki tarihi arzusuna ulaşmak üzere olan Rusya tarafından vurulmadı. Rusya 1915 yılında İngiltere ve Fransa’yı Türkiye’nin yenilmesinden sonra İstanbul’u ve boğazları ilhak etmeye gizlice ikna etmeyi başarmıştı. Tarihin bir cilvesi olarak imparatorluk Osmanlıları nesiller boyu destekleyen ve yeni Türk milletinin ortaya çıkışına yol açacak sosyal ve kültürel değişiklikler için ana ilham kaynağı olarak hizmet eden batılı güçler tarafından işgal edildi ve daha sonra paylaşıldı.

C. Batılılaşma

Batılılaşmanın Başlaması

XVIII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nun iki hakim sınıfı büyük değişikliklere uğradı. Çoğu sultanın kulları olan Hristiyan anne babalardan doğmuş, devşirme sistemi gereğince askere alınmış ve önemli ölçüde saray okullarında eğitim görmüş olan kılıç adamları devletin en yüksek seküler görevleri üzerinde bulunan tekellerini kaybettiler. Aynı zamanda onların aksine varlıklarını çocuklarına bırakabilen ulema bir tür aristokrasi haline geldi. Politik olarak güçlü oldukları halde ahlaki bakımdan gittikçe bozuldular. Sözelimi Şeyhülislam Feyzullah Efendi’nin sınırsız ihtirası ve utanmaz akraba ayırmcılığı Sultan II. Mustafa’yı tahttan indiren 1115/1703 yılındaki askeri isyanın ana nedenlerinden biriydi. Artık ulema İslam toplumundaki tek eğitimli sınıf olmaktan çıktı. Hem kılıç adamları hem de din adamları yükselen bürokrat sınıfın rekabeti ile karşı karşıya gelmeye başladılar.

Bu kalem adamlarının çoğu sivil hizmetlerde bulunan hür Müslümanların çocuklarıydı. Onlar genellikle medrese eğitiminden geçmemekle birlikte gençliklerinden itibaren hükümet dairelerinde eğitildiler. Onlar arasında en yetenekli olanlar basit memurluklardan hükümetteki yüksek makamlara

(sadrızamlığa) kadar yükselmeye başladı. Reisü'l-küttâb ya da reis efendi dış işlerinde artan bir sorumluluk aldı. İmparatorluğun dost güçlere karşı artan bağımlılığı ile birlikte Avrupa siyasetinin basit bilgisine sahip Osmanlı diplomatlarının önemi arttı. Bu nedenle XVIII. yüzyılda pek çok reis efendinin ve diğer yüksek bürokratların sadrazamlık makamı elde etmesi şaşırtıcı değildir.

Bu yeni seçkin sınıfın üyeleri geçmişte sıklıkla sadrazamlık yapan bağnaz ve savaşçı kılıç adamlarından önemli ölçüde farklı idiler. Onların çoğu kural olarak askeri işlerde oldukça yetersiz olmalarına rağmen yüksek eğitim almıştı ve kültürlü insanlardı. Savaş alanlarında orduyu yönetmek için komutan olarak çağrıldıklarında bazıları yüz kızartıcı şekilde başarısız oldu. Bu kalem adamlarının ulema ile pek çok ortak yönleri vardı fakat çoğu batılı görüşlerden etkilenmeye eğilimli idiler ve XIX. yüzyıldaki Osmanlı reformlarında önemli rol oynadılar.

Bu yeni sınıfın ortaya çıkışı İstanbul'da kültürel bir uyanışa sebep oldu. III. Ahmed döneminde (1115-43/1703-30) ve özellikle damadı Damad İbrahim Paşa'nın sadrazamlığı sırasında (1130-43/1718-30) lüks köşkler inşa edildi ve Versay taklidi bahçeler düzenlendi. Alim Nedim'in başlarında bulunduğu yetenekli saray şairleri eğlenceli bir hayatı ve dünya zevklerini övdüler ve Osmanlı rokoko tarzı moda haline geldi. İlk Türk (ve Müslüman) matbaası yalnızca dini olmayan kitapların basımı için 1717 yılında bir Macar dönmesi olan İbrahim Müteferrika tarafından kuruldu. Yahudi Ermeni ve Yunan kitapları daha önce İstanbul'da uzun yıllardan beri basılmaktaydı. İbrahim Paşa tarafından kurulan ve ulema ile alim bürokratlardan oluşan bir komite çeşitli Arapça, Farsça ve Yunanca bilimsel eserlerin Türkçeye çevrilmesi faaliyetini başlattı. III. Ahmed ve halefi I. Mahmud (1143-68/1730-54) başkentte birkaç önemli kütüphane kurdu.

Lale yetiştirilmesine olan rağbet sebebiyle Lale Devri olarak bilinen bu süreç kısa sürdü. Askeri reform projelerinden telaşlanan yeniçeriler sarayın lüksüne, yeni Avrupalı tarzlara ve İran'daki askeri fetihlerin kaybedilmesine kızgın olan diğer muhafazakar unsurlarla birlikte güçlerini birleştirdiler. Yüksek vergiler ve hızla artan fiyatlar altında inleyen halkı kıskırttılar ve 1143/1730 yılında sultanı ve hükümetini devirdiler.

Bu isyan batılılaşma sürecini yavaşlattı fakat Avrupa medeniyeti çeşitli şekillerde yerleşmeye devam etti. Pek çok yabancı diplomat, tacir, uzman ve gezgin Türk aydınlarına ve memurlarına daha kolay ulaşabildi. Yunan ve Ermeni üst sınıfı Avrupa ile ilişkilerini güçlendirdi ve Batı başkentlerindeki ilk Osmanlı elçileri raporlarında Avrupa hayatını ve kurumlarını tasvir ettiler. Osmanlı İmparatorluğu ile Hristiyan Avrupa arasındaki "demir perde" kalkmaya başladı.

XVIII. yüzyıl sırasında ordunun yenilenmesine yönelik teşebbüsler, geleneksel çizgideki feodal sistem, mali ve genel idarenin imparatorluğun sürekli düşüşünü durduramayacağı açıkça ortaya çıktı. O sırada zaten orduyu batılı modellere göre yeniden şekillendirmeye yönelik ilk geçici düzenlemeler gerçekleştirilmişti. Comte de Bonneval ve Baron de Tott gibi Avrupalı uzmanların yardımıyla topçu sınıfı, ağır silahlar ve mühendis grupları yeniden düzenlendi. (Süngü gibi) yeni silahlar ve yeni askeri teknikler benimsendi ve modern erler toplandı. Bu reformlar 1182-8/1768-74 yıllarındaki Rus savaşında ortaya çıkan felaketi bertaraf etmekte başarısız oldu.

Ruslar ve Avrupalılar tarafından 1201-6/1787-92 yıllarında uğratılan bir diğer bozgundan sonra III. Selim (1203-22/1787-1807) özellikle askeri alanda bir dizi kapsamlı reform başlatmaya karar verdi. Batılı tarzda eğitilmiş ve donatılmış modern ordu birliklerinin (Nizam-ı Cedid) oluşturulması bunlar arasındaydı. Eskiden kurulmuş çeşitli müfrezeler

ve savaş endüstrisi de yeniden düzenlendi. Yeni kurulan ya da yeniden düzenlenen askeri ve donanma mühendis okulları batıya dönük subay sınıfı yetiştirmeye başladı. Büyük güçlerle ilişkiler batı ve orta Avrupa'nın önemli başkentlerinde ilk daimi Osmanlı elçiliklerinin kurulmasıyla güçlendirildi.

Fakat yeni orduya asker alınması 1807 yılında Selim'in saltanatına ve reformlarına son veren yeniçerilerin ve ulemanın ayaklanmasına neden oldu. Bir sonraki yıl başarılı bir darbeye liderlik eden Bayraktar Mustafa Paşa II. Mahmud'u tahta çıkardı ve askeri alandaki yenilikleri yeniden başlatmayı denedi. Birkaç ay sonra yeni bir yeniçeri isyanında öldü. Bu ilk batılılaşma teşebbüslerinin dramatik bir şekilde başarısız olması bu tür reformların geleneksel Osmanlı kurumları yapısı içinde uygulanamayacağını ispat etmiş oldu.

d. Tanzimat

Osmanlı siyasi yapısındaki reformlar güçlü ve gururlu bir padişah olan ve haklı olarak Büyük Petro ile mukayese edilen II. Mahmud (1808-39) tarafından kararlı bir şekilde başlatıldı. Bu reformların başlıca amacı çürümekte olan kurumları modernleştirme (batılılaştırma) yolu ile imparatorluğu kurtarmaktı. Bu amacın farkında olan yegane güç sultan ve onun birkaç ilerlemeci çalışma arkadaşları olduğu için her şeyden önce sultanın mutlak ve merkezîyetçi hakimiyetinin kurulması zorunlu görüldü. Sonuç olarak Mahmud bir kısmı iyi ve sevilen idareler kurmuş olan Rumeli'deki ve hemen hemen bağımsız derebeyiler durumunda olan babadan oğla geçen Anadolu ayanlarının gücünü kırdı. Aynı dönemde Vidinli Pasvanoğlu Yanyalı Ali Paşa ve diğer valilerin isyanları bastırıldı. Sadece Avrupai reformları daha kapsamlı ve daha sert bir şekilde daha önce başlatmış olan Mısır valisi Mehmed Ali Paşa fiili bağımsızlık elde etme konusunda başarılı oldu.

1826 yılında Mahmud Yunan savaşında Mehmed Ali Paşa'nın askerleri ile karşılaştırıldığında yetersizliklerini göste-

ren Osmanlı ordusunun tepkisel ve kanun tanımaz özü durumundaki yeniçeriliği kaldırdı. Onların müttefiki olan Bektaşî dervişleri zor durumda bırakıldı ve pek çok Bektaşî tekkesi yıktırıldı. Son olarak artık yeniçerilerin desteğine güvenmeyen ulema ya kazanıldı ya da tehdit edildi ve kademeli olarak yönetimdeki görevlerinden yargı ve eğitimdeki üstün mevkiilerinden vakıf denetimlerinden mahrum bırakıldı. Şu husus belirtilmelidir ki pek çok meşhur ulema çeşitli nedenlerden dolayı hükümete batılılaşma reformlarında bile destek verdi. Onlar ulema liderleri ile halk üzerindeki tepkisel etkilerini sürdüren daha fanatik ulema yani alt seviyedeki softalar ya da medrese öğrencileri ve dervişler arasındaki geleneksel uçurumu derinleştirdiler

Bu engellere rağmen II. Mahmud pek çok önemli yenilik başlattı. Halefleri Abdülmecid (1839-61) ve Abdülaziz'in (1861-76) emri altında bulunan birkaç ilerlemeci ve yetenekli devlet adamı Mustafa Reşit Paşa (ö. 1858) ve onun öğrencileri, Âlî ve Fuad Paşalar tarafından bu yenilikler sürdürüldü ve önemli ölçüde genişletildi. Bu teşebbüslerde ıslahatçılar aktif olarak (yıllarca güçlü Stratford Canning tarafından İstanbul'da temsil edilen) İngiltere ve kısmen 1867-70 yıllarında Fransa tarafından desteklendi.

Güçlerin Osmanlı hükümeti üzerinde çok ısrarcı bir şekilde teşvik ettikleri değişiklikler imparatorluğun Hristiyan tebaası ile ilgiliydi. Aslında Tanzimat olarak adlandırılan reformların başlangıç noktası olarak kabul edilen Abdülmecid'in 1839 tarihli Hatt-ı Şerif'i din ayrımı yapmaksızın bütün Osmanlı tebaası üzerinde belirli temel haklar garanti ediyordu. Bu ilke Avrupa'da Hatt-ı Hümayun olarak bilinen ve daha ileri giderek gayrimüslimlere, sivil ve askeri okullara giriş yanında adli sistem, vergi, kamu işleri ve askeri hizmetlerde dini özgürlük ve eşitlik sözü veren 1856 tarihli Islahat Fermanı tarafından yeniden teyid edildi.

Bu sözler güçlerin taleplerine uyarak yerine getirildi ve Osmanlı hükümeti artık bağımlı hale geldi. Onlar Müslüman kamuoyunda gelişen liberal eğilimi yansıtmıyordu. İslam'ın üstünlüğü ile ilgili dini kabul ve inanmayanlar üzerindeki Müslüman hakimiyeti ile ilgili asırlardır süregelen gelenek kendisini kolayca değişime uğratamayacağına dair bir tavır ortaya çıkardı. İslam'ın öncüsü olan Osmanlı İmparatorluğu'nun gayrimüslimlere tam eşitliğin verildiği seküler bir devlet haline dönüşümü düşünülemezdi. Tanzimat liderleri devrim niteliğinde bu tür bir eylem yönü düşünmüş olsalardı bile bunu Müslüman nüfusun önemli çoğunluğunun pasif direnci ya da sert muhalefetine karşı uygulayamazlardı. Hıristiyan güçlerin askeri zaferleri dindaşlarının lehine müdahaleleri ve XIX. yüzyılda Balkan halklarının kanlı isyanları Müslümanlar arasındaki Hıristiyan karşıtı hisleri körükledi.

Bundan başka gayrimüslim topluluklar da genellikle bu politikalar konusunda hükümetle işbirliği yapma konusunda isteksizdi. Onlar kendi statülerinin geliştirilmesini arzu etmekteydiler fakat bütün haklara sahip vatandaşlar üzerindeki zorunlu yükümlülükleri kabullenme konusunda hazırlık değillerdi. Bunun bir örneği gayrimüslimlerin askerlik hizmetlerine kabul edilmesiydi. Bu durum sadece kafirlerin yanında savaşıma ve gayrimüslim subayların emirlerine boyun eğme düşüncesinden nefret eden Müslümanların muhalefeti ile karşılaşmakla kalmadı. Aynı zamanda Hıristiyanlar da askerlik görevinden ve diğer Hıristiyanlara karşı silah kullanmaktan muaf tutulma avantajlarından vazgeçme konusunda isteksizdiler. Genel Osmanlı sadakat ve vatanseverliği duygusundan mahrum oldukları için iktisat ve eğitim alanlarındaki hızlı ilerlemelerinin anahtarı olarak kabul ettikleri kendi özel menfaatleri konusunda daha kıskançtı. Dahası 1856 fermanı açıkça milletlerin idaresinde din dışı unsurların güçlendirilmesini gerektirdiği için gayrimüslim toplulukların geleneksel liderleri olan ruhban sınıfı kendilerine verilmiş olan

hakların kaybolmasından korkuyorlardı. Hristiyanlar Osmanlı hükümetinin samimiyetinden şüphe ettiler ve özellikle Rusya başta olmak üzere dış yardımla daha fazla özerkliğe ve son olarak bağımsızlığa ulaşacaklarını umuyorlardı.

Sonuç olarak gayrimüslimler için eşit haklar vadinin etkisi sınırlı oldu. Hristiyanlar ve Yahudiler yeni idare meclislerine ve mahkemelere katılmakla birlikte onların etkisi sınırlı kaldı. Az sayıda gayrimüslim yüksek makamlara atandı. Cizye kaldırıldı fakat onun yerini pratik amaçlar sebebiyle askerlik muafiyet vergisi aldı. İdare ve yargı özellikle İstanbul dışında gayrimüslimlere karşı ayrımcılık yapmaya devam etti. Hakkını vererek belirtmek gerekir ki Müslüman kitleler de çok sıkıntı çektiler. Politik ve sosyal olarak gayrimüslimler tam eşitliğe ulaşmadılar. Modern milliyetçilik döneminde güçler tarafından desteklenen daha ileri Hristiyan halklarının bir Osmanlı milleti içinde bütünleşmesi imkansız bir uygulama olduğunu gösterdi.

Diğer pek çok alanda Tanzimat daha iyi sonuçlara ulaştı. Bakanlıklar kuruldu ve Avrupalı tarzda bir kabine teşkil edildi. Yürütme, yargı ve yasama kademeli olarak ayrıldı. Reformcular birkaç değişiklikten sonra 1868 yılında yeni kanunlar hazırlamakla sorumlu olan Devlet Şurası ve Ahkam-ı Adliye'ye bölünen bir Ayan Meclisi kurdular. Eyalet yönetimleri de Fransız modelleri takip edilerek tamamen yeniden şekillendirildi. Valilerin yönetimi askeri mali ve adli işlerde seçilmiş bağımsız üyelerden teşekkül eden yeni idari meclislerin yanında daha bağımsız eyalet yetkilileri tarafından frenlendi. Bu sürecin doruk noktası 1876 anayasasının ilan edilmesiydi.

Eski Osmanlı geleneğine uygun olarak sultan *kanunu* yürürlüğe koydu. Reformcular bölgesellik ilkesi üzerine bina edilmiş olan modern ceza, ticaret, arazi, vatandaşlık ve diğer batı tipi kanunları yürürlüğe koydular. Fakat aile ve miras hukuku dini olarak kaldı ve Ahmed Cevdet Paşa liderliğindeki

bir komisyon tarafından hazırlanan yeni borçlar ve medeni yargılama usulü hukuku (Mecelle) şeri hukukun modern bir kodifikasyonu idi. Yeni kanunları uygulamak için karma ticaret ve ceza mahkemeleri ve diğer din dışı mahkemeler kuruldu. Bütün resmi görevliler için belirli maaşlar bağlandıysa da rüşvetçilik Osmanlı kamu hayatında ortadan kaldırılamaz bir kötülük olarak kaldı.

Geleneksel okulların yanında ilk ve orta dereceli yeni laik kurumlar açıldı. Orta dereceli kurumlar arasında ana eğitim dili Fransızca olan meşhur Galatasaray Lisesi de vardı (1868). İlk olarak sadece ordu için açılan yeni tıp fakültesi (1827), askeri akademinin yanında (1834) meslek okulları, öğretmen yetiştirme kolejleri, sivil memurlar için okullar ve 1870 yılında kısa süre açık kalan üniversite (darülfünun) batılı kurumlardan ilham almıştı. Von Moltke gibi Prusyalılar ve diğer batılı danışmanlar ve eğitimciler modern düzenli ve yedek bir ordu ve modern bir donanmanın kurulmasına yardım etti. Mehmed Ali örneğini takip ederek çok sayıda askeri öğrenciler ve sonuç olarak sivil memurlar Avrupa'ya gönderildi.

1831 yılında ilk Türk resmi gazetesi (*Takvîm-i Vekâyi'*) yayınlandı ve bunu daha sonra bağımsız gazeteler izledi. Tercümeler, oyunlar ve romanların içinde bulunduğu modern bir edebiyat gelişmeye başladı. Fransız modellerden etkilenen bu edebiyatın dili oldukça sadeydi. Üst sınıfın tarzları ve modaları Dolmabahçe örneğinde görüldüğü gibi mimarının yanı sıra gittikçe Avrupalı olmaya başladı.

İktisadi alandaki kalkınma şaşırtıcı derecede azdı. Geleneksel olarak Türkler ticareti diğerlerine bırakmışlardı. İdare, hukuk ve diplomasi alanlarında eğitim almış olan Tanzimat liderleri sınırlı bir iktisadi işler anlayışına sahipti. İlkel ziraat metotları insan gücü kıtlığı, sermaye yetersizliği, ağır vergiler ve yetersiz iletişim zirai kalkınmayı engelledi. Uzun süre iltizamı sona erdirmek ve geniş vakıf mallarını laikleştir-

mek için belirli hiçbir metot uygulanmadı. Eski feodal sistemin kalıntıları kaldırıldı fakat yeni kanunlar gereğince devlet arazilerindeki pek çok mültezim toprak ağası oldu ve sonuç olarak çiftçilerin durumu önemli ölçüde kötüleşti. Potansiyel olarak zengin maden kaynakları önemli ölçüde işletilmez halde kaldı. Bazı yeni yollar ve daha sonraki aşamada ilk demir yolları dışında birkaç kamu hizmeti yapıldı.

Pek çok geleneksel meslek ve onların birlikleri ucuz ve modern Avrupa ürünlerinin girişiyle ortadan kalktı. Yeni endüstriler kurma teşebbüsleri teknik bilgi, sermaye ve girişimci gerektirdiği için önemli ölçüde başarısız oldu. İran-Rusya ve Süveyş kanalından geçen doğu batı ticaret yollarının gelişmesi önemli transit ticaretinin bir bölümünü Türkiye'den uzaklaştırdı. Bununla birlikte ticaret ve deniz taşımacılığı önemli ölçüde gelişti fakat büyük çapta gayrimüslim tebaa ve yabancıların elinde kaldı. Yabancılar dahili ticarete de bağımsız haklara sahip oldular ve 1867'de emlak sahibi olma hakkını elde ettiler. Onlar böylece Osmanlı vatandaşlarıyla yasal eşitlikten yararlandılar ve uzun süre koruyucu siyaset yolunu tıkayan kapitülasyonlar gereğince hukuki ve iktisadi imtiyazlarına devam ettiler. Tanzimat döneminin son bölümüne kadar yabancı mallar üzerindeki gümrükler yerli ihraç ürünlerine uygulanan vergilerden daha düşüktü. Türk mallarının Avrupa'da ödemek zorunda oldukları ithal vergilerinin neredeyse dörtte biri idi Osmanlı İmparatorluğu böylece batı ülkelerine ucuz hammadde sağlayan ve onlara endüstriyel ürünleri için geniş pazar sunan bir tür Avrupa sömürgesi oldu. Avrupa kapitali yağdı ve oldukça kârlı imtiyazları elinde bulundurdu.

Modası geçmiş bozuk vergi sisteminin ve zengin Avrupa vilayetlerinin kaybolması sonucunda devlet gelirleri tamamen yetersiz hale geldi. Aynı zamanda giderler büyük bürokrasi, geniş ordu ve donanma, lüks saray harcamaları sebebiyle önemli ölçüde arttı. Daimi hazine açıkları ve ticaret

dengesinin aleyhte artış göstermesi mali krizlere yol açtı. Bu krizler madeni paranın değerini düşürmek ve kağıt para basmak şeklindeki kötü para politikası ile şiddetlendi. 1854'den itibaren Osmanlı hükümeti gittikçe yıkıma götüren şartlarla özellikle İngiliz ve Fransız kaynaklarından borçlandı; faiz ve anaparayı ödeyebilmek için gelirlerinin önemli bir kısmını rehin olarak bırakmak zorunda kaldı. Bu süreç 1875 yılında devletin iflası, batılı finans kontrolüne teslim olmak, 1881 yılında Osmanlı devlet borçları idaresinin (düyûnu umûmiye) kurulmasıyla sonuçlandı.

Tanzimat döneminin reformları İmparatorluğun parçalanmasını önleyemedi ve belli başlı dahili sorunları çözemedi. Liderler güçlere ekonomik ve mali bakımdan bağlı olmanın siyasi bağımsızlığı tehdit konusunda savaş cephesinde mağlup olmaktan daha önemsiz olmadığını farkına varamadılar ya da geç fark ettiler. Onların reformları halktan kaynaklanmadı ve kamuoyu tarafından desteklenmedi. Reformlar yabancı reformların böylesine acele aktarılmasına tamamen hazırlıksız olan topluma yukardan kabul ettirildi. Modern laik kanunların ve kurumların geleneksel olanlarının yanında kabul edilmesi tehlikeli bir dualizm yarattı ve küçük batılı elitlerle 1868'de ancak yüzde ikisinden daha azı okuma yazma bilen Müslüman nüfusun muhafazakar çoğunluğu arasındaki ciddi gerilimleri daimi hale getirdi.² Fakat bütün eksikliklerine ve yetersizliklerine rağmen Tanzimat modern Türk devleti ve toplumunun temellerini attı.

e. Mutlakiyet

Mutlakiyete Karşı Mücadele

Tanzimat'ın belki de en önemli sonucu sivil memurlar, ordu subayları, yazarlar ve çok sayıda ulema ve çok az işadamlarından oluşan ılımlı ilerlemeci Müslüman orta sınıf aydınların ortaya çıkmasıdır. 1865'de bu sınıfın bazı üyeleri daha

sonra Yeni (ya da Genç) Osmanlı Cemiyeti olarak bilinen ilk kez basın ve edebiyatı kamuoyunu şekillendirmek ve hükümeti eleştirmek için kullandıkları siyasi bir hareket kurdular. Liderleri Ziya Paşa, Namık Kemal, Ali Süavi, Mısır hidivi İsmail'in kardeşi Mustafa Fazıl Paşa gibi bazı önemli yazarlar ve gazetecilerdi. Çoğu modern laik okullardan mezun ve az çok Avrupa kültürü ve fikirlerine aşina olan bu kişiler bir tür Müslüman Osmanlı milliyetçiliği geliştirdiler ve pek çoğu ayrıcalıklı ailelerin dar halkasına ait olan kıdemli bürokratların ve önde gelen ulemanın güçlü oligarşisine karşı hücumla geçtiler. Sultanın mutlak ve keyfi yönetiminin sınırlandırılmasını istediler. Saray erkanı ve bakanları güçlere, gelişigüzel Avrupalılaşmaya ve aşırı laikliğe bağlı olmakla suçladılar. Tanzimat'ın başlıca sloganı "adalet", "hürriyet" ve "vatan sevgisi" idi. Bütün toplulukların eşitliğini ilan ederken Müslümanların özellikle Türklerin üstünlüğünü korumayı arzuluyorlardı. Batılı maddi medeniyetin benimsenmesini bir dereceye kadar Avrupa liberal görüşleri ve kurumlarını savundukları halde onları kendi fikirleri açısından bilimsel ilerlemeye ve demokratik hükümete engel olmayan ideal İslam ve Osmanlı geleneğindeki en iyi kurumlarla uzlaştırmayı denediler.

Genç Osmanlı aydınları hemen hemen sürekli olarak sert şahsi tartışmalar ve ideolojik çatışmalara giriştiler. Çoğu politik zekadan yoksundu ve birkaçı da her fırsat çıktığında nefret edilen kurum ile birleşme isteğinin gösterdiği gibi karakter azminden mahrumdu. Bir süre İstanbul'dan kaçmak ve propagandalarına yurt dışından devam etmek zorunda kaldılar. Olaylarla dolu 1876 yılında Tuna ve Bağdad vilayetlerinin ilerici valisi olarak ünlenen ve 1872'de kısa bir süre sadrazamlık yapan Mithat Paşa genç Türklerin umutlarını gerçekleştirdi. Daha muhafazakar unsurlarla işbirliği yaparak Sultan Abdülaziz'i tahttan indirmeyi başardı ve birkaç ay sonra onun psikolojik bakımdan rahatsız olan halefi V. Murat'ı (1876) II. Abdülhamit (1876-1909) lehine tahttan in-

dirdi. Yeni sultan (sadrazam olarak yeniden atadığı) Mithat Paşa'ya verdiği sözleri yerine getirdi ve 23 Aralık 1876'da iki meclisli parlamenter sistemi kuran ilk Osmanlı anayasası olan Kanun-ı Esasi'yi ilan etti. 1839 ve 1856 yıllarında olduğu gibi daha liberal rejime yönelik bu yeni adım Osmanlı hükümetinin acilen Avrupa'daki kamuoyu üzerinde olumlu etki bırakmak ve dış müdahaleyi engellemek istediği sırada atıldı.

Dini ve milli azınlıkların geniş şekilde temsil edildiği yeni Meclis-i Mebusan oldukça sınırlı haklarını en iyi şekilde kullanmaya çalıştı. Fakat Mithat Paşa'yı 1877 Şubat'ının başlarında azledip sürgüne gönderen otoriter sultan bir yıl sonra meclisi kapattı ve kanuni esasiyi askıya aldı. Yıldız sarayında gözlerden uzak dikkatlice planlanmış istihbarat teşkilatının, geniş ölçüde yaygın telgraf ağının, ağır sansürün yardımı ve Müslüman tebaasının dini duygularını zekice kullanarak imparatorluğu otuz yıl idare etti. Özellikle o döneme kadar "sadık toplum" olarak bilinen Ermeniler arasındaki dahili kargaşa sert bir şekilde bastırıldı. Hem imparatorluk içinde hem de dışında Pan-İslamizm fikrinin güçlü bir şekilde propagandası yapıldı. Bunun maddi sonuçlarından biri dünyanın her yerinden Müslümanların katkılarıyla finanse edilen dini ve stratejik öneme sahip Hicaz demiryolunun inşası idi. Hukuk, eğitim ve askeri alanlarda çok sayıda reformlar gerçekleştirildi ve özellikle Almanya ve diğer batılı ülkelerin yardımıyla maddi ilerlemeler yapıldı .

Bu "mutlakiyet dönemi"nde eski Genç Osmanlı Cemiyeti'nin yerini İtalyan Carbonari modeline benzer yeni bir devrimci teşkilat aldı. 1889'da İstanbul'daki askeri okulların öğrencileri tarafından kurulan bu teşkilat daha sonra Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti adını aldı. Üyeleri genel olarak Genç Türkler olarak bilindi. Tasavvuf şeyhleri, Rusya'dan kaçan Türk göçmenlerin yanında Kürtler, Arnavutlar, Araplar ve diğerleri gibi çok sayıda Türk olmayan pek çok alt orta sınıf unsurları çekti. 1896 yılında erken bir darbe planı ortaya çık-

tığında pek çok suikastçi tutuklandı ve sürgün edildi. Bazıları Fransa, İsviçre ve Mısır'daki genç Türkler gruplarına katıldı. Bazı liderleri kaçtı geri kalanlar ise farklı düşünce akımlarına ayrıldılar. Prens Sabahattin'in taraftarları liberal adem-i merkezîyetçiliği savundular. Görünüşte daha fazla Türk milliyetçisi olan çoğunluk ise pozitivist Ahmed Rıza Bey tarafından yönlendirildi. Onların çeşitli milli azınlıkların devrimci teşkilatlarıyla özellikle Ermenilerle ilişkileri kuşu uyandırıyordu. Bu entelektüel hareket liderliği XX. yüzyılda hemen hemen bütün İslam ülkelerinde önemli bir siyasi rol oynayacak sahnedeki tek etkin sosyal güç olan milliyetçi, batılılaşmacı ve laik memur subay sınıfı tarafından üstlenilinceye kadar etkisiz kaldı.

Genç Türklerin merkezleri sonunda Mason localarının örtülü yıkıcı faaliyet gösterdikleri yer olan çalkantılı Makedonya'nın başkenti kozmopolit şehir Selanik'te kuruldu. Temmuz 1908'de birkaç hafta sonra Kral VII. Edward ile Çar II. Nikola'nın Makedonya'da yeni yabancı müdahalesine yol açacağı beklenen Reval buluşmasından sonra bu eyalette görevlendirilen üçüncü kolordunun hoşnutsuz subayları aniden ayaklandılar. Neredeyse hiç kan dökmeden Sultan Abdülhamid'i anayasayı yeniden yürürlüğe koymaya ve meclisi yeniden açmaya zorladılar. 1909'da sonuçsuz kalan tepkisel ayaklanmadan sonra sultanı tahttan indirdiler ve göstermelik bir kişilik olarak kardeşi V. Mehmed Reşat'ı oturtular (1909-18). Liberal ve demokratik idealistler olarak özellikle İngiltere'de alkışlanan Genç Türkler ilk olarak Osmanlıcılık yani toplumlararası eşitlik ve işbirliği fikrini savundular ya da öyle göründüler. Bu ideal kısa süre sonra terk edildi ve imparatorluğu Türklerin neredeyse nüfusun yarısını oluşturduğu hakim şekilde Müslüman bir Asya devleti haline indirgeyen 1912-13 yıllarındaki Balkan savaşlarından sonra anlamını tamamen kaybetti. Müslüman Arnavutlar bağımsızlıklarını ilan ettiklerinde, (1912) 1914'deki kutsal savaş ilanı İslam dünyasında

beklenen etkiyi göstermeyince ve son olarak Mekke Şerifi Hüseyin halife sultana karşı ayaklanınca (1916) rakip İslamcılık ve Pan İslamcılık ideolojileri de terk edildi. Bu durum en baştan beri Genç Türklerin ana ideali olan geçici olarak yayılcı Pan-Turanizm şekliyle Türk milliyetçiliğinin son zaferine neden oldu. Entelektüel bakımdan dinamik olan bu yıllarda Türk milliyetçiliği ya da "Türkizm" teorik olarak onu batılılaşma ve sert biçimde reform edilmiş İslam ile uzlaştırmayı deneyen Ziya Gökalp tarafından savunuldu.

Hemen hemen Genç Türkler dönemi boyunca devam eden savaşlar onlar için bağımsız politik hayatı bastırma bahanesi oldu. Parlamenter hükümet alay konusu haline geldi ve 1913 yılındaki bir darbeden sonra Genç Türkler kısa süre sonra Enver, Talat ve Cemal Paşa üçlüsünün askeri diktatörlüğüne dönen tek parti yönetimini kurdular. Onların sert Türkleştirme politikaları Türk olmayan milliyetler arasındaki artan hoşnutsuzluğu çoğalttı. Birinci Dünya Savaşı sırasında Genç Türkler düşmanla işbirliği yapmakla suçladıkları Ermenilere sürgün ve katliamla Suriye Araplarına ise baskı ile karşılık verdiler.

Savaşın bitmesinden sonra Genç Türk hükümeti kapitülasyonları tek yanlı olarak kaldırdı. Türk ticari ve endüstri burjuvazisini geliştirmek için çeşitli iktisadi düzenlemeler yapıldı fakat savaş yıllarında devletçi ekonomiye doğru eğilim arttı. Tanzimat bir dereceye kadar devleti dinden ayırmış ve böylece yargı ve eğitim alanlarında iki sistem meydana getirmişken Genç Türkler bir adım daha ileri gittiler ve dini okullar ve şer'i mahkemeler gibi İslami kurumları laik devletin kontrolüne vermek suretiyle sistemleri birleştirmeye teşebbüs ettiler. Sonuç olarak XIX. yüzyılda kabinenin bir üyesi olan şeyhülislamın makamı gücünün çoğunu kaybetti. Çoğu savaşta çalışmış olan Müslüman kadının sosyal durumu 1917 tarihli Aile Hukuku Kararnamesi ile iyileştirildi ve kızlara daha geniş eğitimi imkanları sağlandı.

Genç Türkler genellikle baskıcı bir hükümet kurmak ve Osmanlı İmparatorluğu'nu nihai çöküşe götürmekle eleştirildiler. Fakat şüphesiz ki onların yönetimi Mustafa Kemal'in milliyetçi Türk cumhuriyetine, onun otoriter ve devletçi rejimine, radikal laiklik ve batılılaşma politikasına zemin hazırlamıştır.

5. OSMANLI TARİHİ İÇİN İBRANİCE KAYNAKLAR*

Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi için dikkate değer bilgiler muhtelif İbranice eserlerde bulunursa da, şimdiye kadar bu kaynaklardan sistematik surette istifade edilmemiştir.

I

Uzun bir ananeye malik olan İbrani tarihçiliği ortaçağda inkitaya uğramış, fakat XVI. asrın başında birdenbire parlak bir surette canlanmışır. Bu uyanış bilhassa İtalya'da, Girit adasında ve Türkiye'de oturan Yahudiler arasında vuku bulmuştur. Bu keyfiyetin başlıca iki sebebi vardır, zannederiz. Asırlarca Yahudi milletin en mühim merkezi ve İslâm hâkimiyeti altında muhteşem bir İbrani-Arap kültürüne sahne olan İspanya, 1492 yılında tamamıyla Hristiyanlar tarafından fetholunmuş ve Hristiyanlığı kabul etmeyen Yahudiler katil veya nefyedilmişlerdir. İspanya'dan ve birkaç sene sonra da Portekiz'den sürülen Yahudilerin çoğu, İtalya'ya ve Osmanlı İmparatorluğu'na göçmüşlerdir. İberyaya yarımadasında bu eski ve büyük Yahudi merkezinin böyle feci bir surette yıkılması, birçok Yahudi aydınlarının ruhunu sarsarak gönüllerinde derin bir manevî buhran yaratmıştır.¹ Milli tarihlerinin mahiyetini ve manasını idrak etmeye çabalayan bu Yahudiler, kendi mukadderatının bağlı olduğu büyük devletlerin tarihini ve münasebetlerini anlamak ve dindaşlarına anlatmak istemişlerdir. O zamanlarda Akdeniz bölgesi olağanüstü tarihi

* Bu yazı, 20-26 Ekim 1961 tarihleri arasında Ankara'da düzenlenen VI. Türk Tarih Kongresine Uriel Heyd tarafından sunulan tebliğ metnidir. Bu metin, *VI. Türk Tarih Kongresi, Ankara 20-26 Ekim 1961*, (Ankara 1967, Türk Tarih Kurumu Basımevi), s. 295-303 arasında yayımlanmıştır. Adı geçen eserde, metnin aslının İngilizce veya başka bir dilde olup olmadığı hususunda bir bilgi verilmediğinden, Heyd'in bu tebliği Türkçe olarak sunduğu kanaatine varılmıştır (Ferhat Koca).

1 Yösef hak-Kohën, *Divrê hay-Yâmim*, I, v. 36 b.

gelişmelere sahne oldu. Batıdaki en son Müslüman devleti haç önünde boyun eğmek zorunda kaldığı vakit, doğu ve merkezi Akdeniz’de yükselen Müslüman Osmanlı İmparatorluğu, Hristiyan âlemine karşı mütemadiyen galip durumdaydı. Bu muazzam mücadeleyi Yahudiler, büyük bir heyecan ve hayati bir alâka ile takip etmişlerdir.

İbrani tarihçiliğinin o devirde canlanmasının diğer bir sebebi de şüphe yok ki, Rönesans devrinin tesiri idi. Ortaçağ Avrupa’sının dini taassubunun azalması, Amerika’nın ve Hindistan deniz yolunun keşfi, klâsik Yunan ve Roma edebiyatının meydana çıkarılması neticesinde yeni bir siyaset ve tarih zihniyeti vücuda gelmiştir ki, bu İtalya’da ve Venedik müstemlekelerindeki münevver Yahudi zümresi üzerine de hissedilir derecede tesir etmiştir. Böylelikle, ufukları genişletilmiş, başka milletlerin tarihlerine karşı alâka uyandırılmış ve muasır siyaset ve harp olayları kendileri için de kayda değer mevzular olmuştur. Fakat tarihin paradoks bir cilvesi neticesi olarak İtalya’da ve diğer bazı Hristiyan memleketlerinde ruhani bakımdan geto’dan çıkmağa başlayan Yahudiler, orada dinî müsamahaya, hukuki emniyete ve iktisadi hürriyete hiç kavuşmamışlardır. Bu müsamahayı, emniyeti ve hürriyeti o devirde yalnız Osmanlı İmparatorluğunda bulmuşlardır. Bu sebepten XVI. asır İbrani tarihçilerinden çoğunun Türk devleti ve hükümdarlarından hayranlık, minnettarlık ve hattâ sevgi ile bahsetmelerine hayret etmemelidir. Türklerin Hristiyan milletlerine galip gelmelerini, kendilerini ezen Hristiyanlar’a karşı ilâhî bir ceza telâkki etmişlerdir. 1453’te İstanbul’un fethi ile Peygamber Yirmiyahu (Jeremi)’nin sözlerinin yerine getirilmiş olduğunu yazanlar bile vardır.² Birçok Avrupa Yahudisi Türkiye’ye iltica ettikten ve Filistin ile Mısır da bu imparatorluğa ilhak edildikten sonra, yaygın vaziyette bulunan Yahudi milletinin gittikçe toplanacağını ve böylece Mesih’in yakında geleceğini ümit etmişlerdir.

Bu anlayışa göre Osmanlı tarihi yazan Yahudilerin çoğu, İmparatorluğun dışında Hristiyan memleketlerinde oturanlar idi. Eliyahu Kapsali, 1490 senelerinde, Venediklilerin hükmü altında bulunan Girit adasında doğmuştur. İtalya'nın Padova şehrinde meşhur bir Yahudi "medrese"sinde tahsil gördükten sonra vatanına dönmüş ve haham tayin edilmiştir. Venedik Cumhuriyeti tarihinden başka bir Osmanlı tarihi yazarak 1523 senesinde bitirmiştir. Her iki eserin şimdiye kadar yalnız bazı parçaları neşredilmiştir.³ Osmanlı İmparatorluğu tarihinin mevcut dört yazmasına dayanarak bir édition critique neşrini şimdi Kudüs Üniversitesi'nde hazırlıyoruz.

Görünüşe göre Türkçe bilmeyen Kapsali, İbraniceden başka İtalyanca ve Rumcaya vâkıftı. Binaenaleyh batıda yazılan tarihi eserlerden istifade etmiş olması mümkündür. Fakat en mühim kaynaklar şifahi idi. Babası İstanbul'da tahsil görmüş ve Fatih Sultan Mehmed tarafından hahambaşılığa tâyin edilen amcası Moşe Kapsali'yi tanımıştır. Bizim tarihçi II. Mehmed ve II. Bayezid devirleri hakkında babasından malûmat aldığına şüphemiz yoktur. Bundan başka Eliyahu Kapsali Girit'te resmi bir vazife gördüğünden, oradaki Venedik çevreleri ile sıkı bir temasta bulunmuştur. Eserinden öğrendiğimize göre mühim bir ticaret merkezi olan Girit adasından geçen Avrupalı ve Türk tâcirleriyle de görüşerek kitabı için malzeme toplamış, İtalya, Türkiye, Filistin ve Mısır'daki hahamlarla da daimî temasta bulunarak orada olup-bitenlerden haberdar olmuştur. 1516-17 senelerindeki harpte Sultan Selim'e refâkat eden İshak el-Hekim adlı bir Yahudi'den de Kölemen devletinin fethine dair bilgiler elde etmiştir.

Kapsali tenkitçi ve objektif bir tarihçi değildir. Hakikat ile masal arasındaki farkı her zaman görmüyor ve görmek istemiyor. Sağlığı, kuvvetli dînî imanı ve ahlâkî kanaatleri buna mâni idi. Fıkra ve latife seven bu haham, kendisinin söyledi-

3 M. Lattes, Likkútım Şônîm, Padova, 5629 (1868/9); Mayer A. Halevy, *Studia et Acta Orientalia*, I, Bükreş 1958, s. 189-98.

ği gibi, Osmanlı tarihini okuyucularına zevk vermek ve haz duyurmak için yazmıştır. Hakikaten bu eser, bir vak'anüvisin kuru kronolojisi değil, üslûbu zarif, lisanı zengin, hatta tantanalı olan bir hikâyecinin edebî eseridir.

Bu sebepten, verdiği malûmattan hangisinin tarihi olup, hangisinin menkıbe veya efsane olduğunu kestirmek kolay değildir. Fakat hakiki olmayan hikâyeleri bile XVI. asrın başında Yahudilerle başkaları arasında Osmanlı devlet ve sultanları hakkında ne gibi fikirler ve hükümler mevcut olduğunu göstermesi bakımından enteresandır. Fatih Sultan Mehmed'in bir taraftan gaddarlığını, diğer taraftan da adalet ve müsamahasını gösteren birkaç fıkra nakleder.⁴ Diğer bir hikâyeye göre, Fatih kendi müstakbel fetihlerine dair Yahudilerin Kitab-ı Mukaddes'lerinde ve bilhassa Daniel kitabında mevcut kehanetleri bir hahamdan öğrenmek istemiştir. Yahudileri yeni fetholunmuş İstanbul'a davet ve orada iyi şartlar altında iskân eden Sultan Mehmed'i büyük bir hürmetle zikretmişse de,⁵ Kapsali'nin en çok sevdiği Padişah Yavuz Sultan Selim'dir. Anlattığına göre, Yavuz Selim, babası Bayezid zamanında kapatılmış sinagogların yeniden açılmasına izin vermiştir. İslâm'ı kabul etmeye mecbur olmuş Yahudilere eski dinlerine dönmek müsaadesini veren sultan, kimsenin zorla Müslüman olmasına Hazret-i Muhammed'in razı olmadığını söylemiş. Bir gün Sultan Selim İstanbul sokaklarından geçerken, İspanya'dan yeni gelmiş bir Yahudi, evinin pence-resinden Padişahın üzerine gül suyu dökmüş. Suikast olduğunu zanneden muhafızlar eve girip Yahudiye derhal katletmek istemişlerse de, Sultan, "Yabancıdır, bizim kanunları bilmez" diyerek kendisini affetmiş.⁶

Kapsali'nin çağdaşı, diğer bir İbrani tarihçisi, bir İspanyol mülteci ailesine mensup hekim Yósef hak-Kohén'dir. 1496'da

4 Kapsali, D'be Eliyahu, fasıl.

5 Aynı eser, 31. fasıl.

6 Aynı eser, 96-97. fasıllar.

Avignon'da doğmuş, beş yaşında İtalya'ya gelmiş ve bütün hayatını Cenova ve Cenova'ya tâbi yerlerde geçirmiştir. "*Fransa Kralları ve Türk Âl-i Osman Hükümdarlarının Tarihi*" adlı kitabının ilk iki kısmı 1554'de İtalya'da basılmış, üçüncü kısmı ise tam 400 sene sonra, 1953'te Kudüs'te neşredilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihini başlangıcından kendi zamanına kadar anlatan hak-Kohén, hakiki bir vak'anüvistir. Takdire değer bir hususiyeti, yazarın hayale kapılmaksızın elde edebildiği malûmâtın kaydında gösterdiği titizliktir. Eserinde, Kanuni Sultan Süleyman zamanında Akdeniz muharebeleriyle bilhassa Cenevizli Andrea Dorya'nın gösterdiği faaliyetler ve Türk gemilerinin İtalya sahillerine karşı yaptıkları akınlar hakkında bol bol bilgi veriyor.⁸ "Emek hab-Báhá" (Ağlama Deresi) isminde diğer bir eseri ve buna anonim bir yazar tarafından eklenilen bir ilâvesi Yahudi tarihine hasredilmiş olmakla beraber, Osmanlı tarihine dair muhtelif malûmât ihtiva etmektedir. Meselâ, 1570 senesinde Osmanlı - Venedik harbi patlayınca, Müslüman olsun, Yahudi olsun Şark memleketlerinden gelen bütün tacirler Venedik'te tevkif edilmiştir, diyor.⁹ Kıbrıs adasının fethini müteakip, Türk - Venedik sulh müzakerelerinde önemli bir rol oynayan ve 1574 senesinde Osmanlı Sultanı namına Venediğe resmî bir ziyarette bulunan Ş'lomo Aşkenazî ismindeki Yahudi hekiminin faaliyetleri bu arada zikredilir.¹⁰ Aynı zamanda, Giacomo Soranzo adlı bir Venedik elçisinin İstanbul'dan Venediğe dönerken, Türkiye'ye iltica etmiş İspanya Yahudilerinin top ve diğer harp sanayiinde Osmanlı devletine yaptıkları büyük hizmetleri Venedik hükûmetine anlattığını bu kaynaktan öğreniyoruz.¹¹

XVI. asırda sarayda vazife gören başka meşhur bir Yahudi hekiminin siyasî hayatta oynadığı rol hakkında hak-Kohén

7 *Divrê hay-Yámîm l' Malhe Sarfât ú-Vêt Ottoman hat-Túgár.*

8 Aynı eser, III, s. 50-51, 60, 63-66, 68-69.

9 Ed. Lettedis, Viyana, 1852, s. 142.

10 Aynı eser, s. 134-35, 147, 150-51.

11 Aynı eser, s. 147-49.

tarihi ve diğer İbranice kaynaklardan bir çok malûmât alınabilir. Kanuni Sultan Süleyman'ın hususi hekimlerinden Moşe Hámón, bu kaynaklara göre Hürrem Sultan ve Rüstem Paşa ile işbirliğinde bulunarak hem Sadrazam Makbul İbrahim Paşa ve hem de Şehzâde Mustafa'ya karşı cephe almıştır.¹² 1622-24 seneleri vekâyiini, yani Genç Osman'a karşı yapılan isyanı, Sultan Mustafa'nın ikinci saltanatını ve IV. Murad devrinin başlangıcını anlatan mufassal bir İbranice tarih, Oxford'da Bodleian kütüphânesinde muhafaza edilmektedir.¹³ Müellifi malum olmayan ve maalesef nâtamam olan bu eser henüz neşredilmemiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun muhtelif vilâyetlerinde vuku bulan ve oradaki Yahudi cemaati ile ilgili olan hadiselerle dair müteaddit İbranice eserler yazılmıştır. Örnek olarak üç eser zikretmekle iktifa edeceğiz. Bunlardan birisi, 1524 senesinde Mısır'da isyan eden ve Kahire'deki Yahudileri büyük tehlikeye maruz bırakan Hain Ahmed Paşa vak'asını anlatır.¹⁴ XVIII. asırda şimâlî Filistin'de hemen hemen gayrı müstakil bir surette hüküm süren Zâhir el-Ömer ismindeki bedevi şeyhi, 1741-42 yıllarında Şam valisi Süleyman el-Azım ile ciddî bir muharebede bulunmuştur. Bu muharebe ve bilhassa Paşa'nın Taberiye muhasarası hakkında en mufassal bilgiler, o devirde yazılan bir İbranice risalede bulunmaktadır.¹⁵ Nihayet Yósef Sambarî isminde bir Mısırlı Yahudi tarafından XVII. asırda yazılmış ve şimdiye kadar neşredilmemiş İbranice bir eser, Osmanlıların hükmü altında bulunan Mısır'dan bahsetmektedir.¹⁶

12 U. Heyd, "Alílot Dám b'-Turkíya", *S'fúnót*, V, Kudüs, 5721 (1960/1), s. 146-47 ve "Moses Hamon, Chief Jewish Physician to Sultan Süleymán the Magnificent", *Oriens*, 16 (1963), s. 152-70.

13 Poc. 31.

14 *M'gillat Mişrayyim*. İbranice metin ve İngilizce tercümesi: G. Margoliouth, *Jewish Quarterly Review*, VIII (1896), s. 274-88.

15 Ya'akov Bêrav, *Zimrat há-Areş*, Mantova, 5505 (1744/5).

16 Divrê Yósef. Hülâsası: *Sippúr D'várím*, İstanbul, 1728.

Mezkûr kaynaklardan başka, İbrani harfleriyle Türkçe yazılmış veya istinsah edilmiş tarihi kaynakları da burada kaydetmek münasip görülmektedir. Bodleian kütüphânesinde Osman Gazi'den II. Murad'a kadar Osmanlı tarihini anlatan bir yazma vardır ki, bundan 30 sene evvel Babinger tarafından hakkında malûmat verilmiş,¹⁷ fakat bugüne kadar neşre dilmemiştir. Madame Mélikoff'un dediği gibi,¹⁸ bu gibi transkripsiyon metinlerinin eski Osmanlı telaffuzunun tetkiki için de enteresan tarafları olabilir. 1567 yılında Selanikli haham, filozof ve astronom Moşe ben Bárúh Almosnino, o zamanki İstanbul hayatını tasvir eden mühim bir eser yazmıştır. İspanyol lisanı ile fakat İbrani harfleriyle yazdığı "*Extremos y grandezas de Constantinopla*" adlı bu kitap, malûm olduğu gibi, Latin harflerine çevrilerek 1638'de Madrit'te basılmıştır.

II

Osmanlı tarihi için ikinci mühim bir kaynak gurubunu da Yahudi "fetva" mecmuaları teşkil eder. İslâm'da olduğu gibi, Yahudilikte de herkes, herhangi bir hukuki meselede dinî bir otoriteye müracaat ederek salâhiyetli bir cevap talep edebilir. Yalnız şu farkla ki, İslâm'da bu vazifeyi ifa eden müfti umumiyetle mahkemede hüküm veren kadıdan ayrı bir şahsiyet olduğu halde, Yahudilerde haham her iki görevi üzerine alabilir. Hahamlar, müftiler gibi, cevap verdikleri zaman büyük seleflerinin aynı mesele üzerindeki fikirlerine çok ehemmiyet verirlerdi. Bu sebepten, meşhur hahamların İbranice "ş'élót u-t'súvót", yani "sual-cevaplar" denilen responza veya fetvaları toplanıp kalın ciltler halinde neşredilmiştir. XVI. asırdan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda yetişen büyük hahamların bu tipten birkaç mühim eseri vücuda gelmiş ve bazıları da o zaman Türkiye'de basılmıştır. Zikri geçen sual-cevaplar umumiyetle İbranice yazılmış, fakat epeyce İspanyol-

17 F. Babinger, "Eine altosmanische anonyme Chronik in hebraischer Umschrift", *Archiv Orientalní*, Prag, IV (1932), s. 108-11.

18 I. Mélikoff-Sayar, *Le Destan d'Umúr Pecha*, Paris, 1954, s. 36.

ca ve Türkçe terimler de kullanılmıştır. Bu kaynaklar yalnız Türkiye'deki Yahudi cemaatlerinin vaziyetleri için değil, aynı zamanda umumi Osmanlı tarihi hakkında da bol bol ve dikkate değer malûmat ihtiva etmektedir. Bu malzemedен, XVI. ve XVII. asırlardaki Rumeli vilâyetlerine ait seçilmiş parçalar, geçenlerde Sofya'da İbranice metni, Bulgarca tercümesi ve pek kısa Fransızca özetleriyle iki cilt halinde neşredilmiştir.¹⁹

Sual-cevaplardaki malûmâtın en zengin ve en mühim kısmı şüphe yok ki iktisadî sahaya aittir. Bu kaynaklar, Yahudilerin ticaret ve bâhusus ithalât ve ihracat işlerinde işgal ettikleri önemli mevkii aksettirmektedir. İtalya'da Venedik, Ankona, Ferrara gibi şehirlerle, İstanbul, Selânik ve Mısır arasında büyük ölçüde mübâdele edilen emtianın neveleri, kıymetleri, nakliye yolları ve gümrük tarifelerine dair pek çok malûmât bulunabilir. Türkiye'deki Yahudi tacirlerinin XVI. asırda hem Mısır ve Filistin'de, hem de İtalya, Felemenk, Avusturya ve Almanya'da kendileriyle sıkı işbirliğinde bulunan akraba, ortak ve acentaları vardı. Yapılan mukâveleler ve verilen poliçelerin metni, sual-cevaplarda çok defa kaydedilmiştir. Akdeniz'de seyreden ticaret gemilerinin birçoğu düşman ve korsanlar tarafından zaptedildiğinden, kaybolan eşya hakkında davalar açılmış ve tazminat tespit edilmiş, İtalya ile Türkiye arasında deniz nakliyatı için enteresan bir sigorta usulü de kullanılmıştır.²⁰

II. Selim zamanından sonra Osmanlı parasının kıymeti ve resmî rayicindeki değişmeler bu kaynaklarda sık sık zikredilmektedir. Asıl keyfiyet malûm olmakla beraber, bu değişme-

19 Aser Hananel et Eli Eskenazi, *Fontes hebraici ad res oeconomicas socialesque terrarum Balcanicarum pertinentes*, I (saec. XVI), II (saec. XVII), Sofya, 1958, 1960. Bu malzemedен istifade eden diğer eserler: Morris S. Goodblatt, *Jewish Life in Turkey in XVIth Century as Reflected in the Legal Writings of Samuel de Medina*, New York, 1952; I.-S. Emmanuel, *Histoire des Israélites de Salonique*, Paris, 1936; I.-S. Emmanuel, *Histoire de l'industrie des tissus des Israélites de Salonique*, Paris, 1935.

20 *Fontes*, I, no. 132, v.s.

lerin ticaret ve kredi muâmelâtında ne gibi ciddi güçlüklerle sebebiyet verdiği bunlardan pek açık bir şekilde anlaşılıyor.

Birçok vesikalarda XVI. asırda Yahudilerin ve bilhassa İspanya ve Portekiz'den iltica etmiş olanların sanayide gösterdikleri büyük faaliyetler anlatılmaktadır. Selanik'te mensucât atölyelerinin imalâtı, teknik tafsîlâtı da dahil olmak üzere,²¹ çok defa kaydediliyor. O asrın ortalarına doğru, Selanik'teki Yahudi kumaşçılarıyla Osmanlı askerleri için kumaş satın alan hükümet memuru arasındaki muâmelât hakkında bir hahamın cevabında dikkate değer malûmât verilmiştir.²² Kezâ şaphaneler ve İbranice metinde "kerhâne" denilen maden çıkarma atölyelerine dair epey malûmât vardır.²³ İtalya'dan İstanbul'a muhâceret ederek Osmanlı payitahtında İbranice kitap basan bir aileye mensuplardan -haham Y'hóşu'a Son-sino'dan aşağıdaki سوال sorulmuştur: "Bugüne kadar Edirne'de ne Yahudiler ne de Müslümanlar elinde bir cam fırını (atölyesi) vardır. Şimdi R'úvën (İslam fetvalarında Zeyd'in yerini tutan isim) gönlünün teşvikiyle faaliyete geçerek kendi avlusunda bir cam fırını inşa etmiş; (burada) kalan işçiler Müslümandır. Hoca(mız) bize öğretsin ki (fetvalarda "beyan buyurula" mânasına geliyor) acaba Cumartesi (ki Yahudilerin istirahat günüdür) işlemeye cevaz var mıdır? Zira; işçiler (o günde) çalışmazlarsa, ... fırın soğur ve pazar gününde de işlemezler..." ve saire.²⁴

XVI. ve XVII. Asırlarda sınaî maddelerle diğer emtia ve evlerle arsaların fiatlarına ve hem de maaşlara dair bu kaynaklarda çok geniş malûmât bulunmaktadır. Mesela, 1578 – 79 senesinde yapılan bir mukâveleye göre, bir Yahudi öğretmene senelik maaş olarak 4,000 akçe, "makamına uygun güzel bir mesken", her hafta on tane ekmek, senede üç hedi-

21 Aynı eser, I, no. 3.

22 Goodblatt, s. 48-49.

23 *Fontes*, I, no. 134; II, no. 21.

24 Aynı eser, I, no. 210.

ye, Púrím bayramında para armağanı ve ilâveten de sadaka verilecektir.²⁵ O zamanki Türkiye’de hayat seviyesi hakkına aydınlatıcı malûmata gelince, sual-cevaplara göre 40-60,000 akçeye mâlik olan adam zengin, 5-10,000 akçeye gücü yeten orta halli, malı 5,000 akçeden az olan kimse ise fakir addedilirdi.²⁶ Bu rakamların eski Osmanlı kanunnamelerinde verilmiş olanlarla karşılaştırılması faydalı olacaktır. 1,000 akçeye bile malik olmayan adam, bütün cemaat vergilerinden muâf tutulurdu.²⁷ Aynı vesikalara göre, bir dükkânın senelik kirası 200-600 akçe, bir evin senelik kirası ise 500 ile 1,000 akçe arasında idi.²⁸

Başka malûmât Osmanlı devletindeki gayrimüslimlerin vergileri, hukukî vaziyeti ve devlet makamları ile münasebetlerine aittir. Meselâ 1568’de tespit edilen ve Yahudiler tarafından “mas b’gádím”, yani “elbise vergisi” denilen bir vergi olarak, Selânik’teki Yahudi kumaş tacirleri ordu için hükûmette her sene 1200 parça kumaş vermek zorunda idiler.²⁹ Bir Müslüman kadı önünde şer’î usullere göre yapılan Yahudi vakıflarının tesisleriyle idaresini mufassalen tasvir eden vesikalar vardır.³⁰ Muhtelif hukuki meselelerde hahamlar, Talmud’un esaslı bir kaidesi olan (Aramîcede) “Díná d’malhútá díná”, yani “devletin kanunu kanundur” usulüne dayanarak Osmanlı devleti kanunlarını Yahudi cemaati için de muteber saymışlardır.³¹ XVI. asırda, meşhur Selânik hahamı Ş’múél de Medina’dan sorulan bir sualde şöyle denilmektedir: “Biz, onların (yani Türklerin) hükmü altında bulunduğumuzdan dolayı devletin her kanununu kabul etmeliyiz.”³²

25 Aynı eser, I, no. 206.

26 Goodblatt, s. 59.

27 Aynı eser, s. 80.

28 Aynı eser, s. 59.

29 Aynı eser, s. 76.

30 *Fontes*, I, no. 180; II, no. 9, 171.

31 *Fontes*, I, no. 67; II, no. 60, 91, 161; Goodblatt, s. 122.

32 *Fontes*, I, no. 11; Goodblatt, s. 214, n. 2.

Son olarak, bir kaç سوال-cevapta, umumi Osmanlı siyasi tarihiyle alâkalı bilgiler de buluyoruz. Meselâ, II. Sultan Selim'in nedimlerinden Don Yósef Násí gibi ileri gelen Yahudi şahsiyetlerinden bahsediliyor.³³ Ayrıca Fatih Sultan Mehmed'in 1452 senesinde, Yakub Paşa olduğu farzedilen hususi Yahudi hekimine verdiği muafnâme de burada muhafaza edilmektedir.³⁴ Bu vesikanın metni, İngilizce tercümesi ile beraber Bernard Lewis tarafından neşredilmiştir.³⁵

Sözlerimize nihayet verirken zikri geçen Yahudi tarih eserlerinin yakında neşredileceğini ve سوال-cevaplardaki zengin malzemenin kısa bir zaman zarfında bir kaç kişinin işbirliği ile toplanarak ilmi bir surette de değerlendirileceğini ümit ederiz.

33 *Fontes*, I, no. 11.

34 Aynı eser, I, no. 1.

35 "The Privilege Granted by Mehmed II to His Physician", *BSOAS*, 1952, s. 550-63.

6. MÜHİMME DEFTERİ: OSMANLI İDARESİNİ ARAŞTIRMA KONUSUNDA TEMEL BİR KAYNAK*

Ferhat Koca

Osmanlı İmparatorluğu'nun kurumlarının yapı ve fonksiyonları sık sık tasvir edilmiş olmasına rağmen, onlar hakkındaki bilgimiz hâlâ bölük pörçüktür. Konuyla ilgili birçok standart çalışmanın daha ziyade teorik olması, hukuk teorisi ve idârî tatbikatı geniş bir şekilde birbirinden farklı olan Osmanlı İmparatorluğuyla ilgili araştırmalardaki ciddî bir eksikliktir. Osmanlı Devleti'nin karmaşık teşkilat yapısı, ancak onun gerçek ve günbegün çalışan mekanizmasını aksettiren dökümanların yardımıyla uygun bir biçimde araştırılabilir.

Bu tür belgelerin en değerli koleksiyonlarından biri *Mühimme Defteri*'dir (The Register of Important Affairs). O, yabancı hükümdarlara gönderilen Padişah mektuplarının (nâme-i humâyûn) ve İmparatorluğun çeşitli bölgelerinde bulunan görevlilere gönderilen fermanların müsvedde ve kopyalarını ihtiva eder. İstanbul'da bulunan *Başvekâlet Arşivi* bu kütük defterlerinden 961 (1554)'den XIX. Asrın ikinci yarısına kadar geçen süreyi kaplayan 262 cilde sahip bulunmaktadır; fakat serilerde pek çok boşluk vardır. Hatta bu siciller hakkındaki bazı genel bilgiler son günlerde G. Elezovi, B. Lewis, M. Sertoğlu ve başkaları tarafından neşredilmiş olsa da pek çok temel problem henüz incelenmemiştir.

Bu bilginler tarafından tanıtılmış olan sicillerden ayrı olarak, Defter'in ilave bazı ciltleri Devlet Arşivleri'nin diğer kısımlarında ve başka yerlerde bulunmaktadır. İstanbul'da-

* Bu yazı, Uriel Heyd'in *Aktendes 24 Internationalen Orientalisten-Kongresses, München, 1957* (Wiesbaden, 1959), s. 389-91'de yayımlanmış olan "The Mühimme Defteri (Register of Decrees): a Major Source for the Study of Ottoman Administration", adlı tebliğinin tercümesidir.

ki Topkapı Sarayı Kütüphanesi (Koğuş K., no. 888), 959/60 (1552) tarihli fermanları içeren geniş bir cilde sahiptir. Onun arşivlerinde korunduğu söylenen bir başkası ise, birkaç yıl daha eski olmalıdır. *Mühimme Defteri*'nin pek çok cildi, evrak ve arşiv nâzırı olarak görev yapan Vezîriâzâmların, onları cepheye götürmesi sebebiyle, savaşlar sırasında kaybolmuş olmalıdır. Şükür ki, bunlardan düşman ellerine düşen birkaçı muhafaza edilmişe benzemektedir; mesela 1085/6 (1675) yılına ait bir cilt Viyana'da Hofbibliothek'de bulunmuştur (Flügel I, no. 334). Diğer ciltler, bazı yüksek memurların ölüm veya azillerinden sonra Bâb-ı Âlî'ye dönmemeleri sebebiyle kaybolmuş olabilir. Mesela, Köprülüzâde Abdullah Paşa İran cephesinde başkomutan olduğu zamanki 1734/5 yılını kaplayan bir cildini, İstanbul'daki Köprülü Kütüphanesi'nde (Hacı Ahmed kısmı, no. 364) buldum.

Mühimme Defteri'nin önemi iki kattır. Birincisi, bu siciller pek çok tarihî olay ve Osmanlı Hükümeti'nin yabancı ülkelerle ilişkileri hakkında ve bunların ötesinde, bütün Türk şehirlerinin demografik, sosyal, ekonomik, politik, askerî, dinî, ve kültürel şartları hakkında en değerli, en orijinal bilgileri muhafaza etmektedir. Onun önemi özellikle eski mahkeme sicilleri, Şer'î mahkeme kayıtları ve mahallî yöneticilere gönderilmiş olan fermanların kopyalarıyla birlikte kaybedildiği bölgeler için büyüktür.

Mühimme Defteri'nde kaydedilmiş olan hükümler, cevap verdikleri rapor veya dilekçelerin tam bir özetini ihtiva eder. Ne var ki, bu çok ilginç ve ayrıntılı bilgi hazinesi, Ahmed Refik'in İstanbul'la ilgili hükümlere dair koleksiyonları ve Makedonya hakkındaki belgeleri ihtiva eden D. Shopowa tarafından yazılan küçük bir kitap hariç, herhangi bir Osmanlı şehir veya bölgesinin araştırılması konusunda henüz sistematik bir şekilde kullanılmamıştır. Yakında, XVI. ve XVII. Asrın başlarında, Filistin'le ilgili geniş bir hükümler külliyyatını yayımlamayı ümit ediyorum.

Defter, ayrıca, genel anlamda Osmanlı idaresini araştırma konusunda da büyük bir öneme sahiptir. Ondan merkez ve taşra idarî kurumları, otöritenin genişliği ve memurların gücü ve askerî subaylar, onların inisiyatiflerinin ölçüsü, beceriklilik, sadâkat vs. konular hakkında pek çok şey öğrenilebilir. Bu malzemenin incelenmesi sayesinde, adalet teşkilatının yönetilmesinde kadı ve yönetici (bey) arasındaki ilişki gibi, birtakım zor problemler hakkında, en azından kısmî bir çözüm bulunabilir.

Dahası, *Mühimme Defteri*'nde muhafaza edilen fermanlar, Sultan'ın kanunları yapma imtiyazı sebebiyle, basit idarî emirlerin genellikle sahip olduğundan çok daha geniş bir anlama sahiptir. Onlar, Osmanlı seküler hukuku ve onun kodları olan *Kânunnâmeler*'in araştırılması için de vazgeçilmez bir kaynak teşkil ederler. Nihayet, Defter ferman ve diğer emirlerin temize çekilme, yazılma ve gönderilme tarzı hakkında olduğu kadar, resmî Türk belgelerinin yapısı ve cümle kuruluşunun (hatt-ı siyâkat) araştırılması konusunda da çok büyük değere sahiptir.

Mühimme Defteri'nin sistematik ve bilimsel olarak incelenmesi, bir takım problemleri ortaya çıkarır. En açık olan problem ise, elbette, çoğu zaman *dîvânî kırması* formunda yazılan metinleri okuma güçlüğüdür. Her ciltte bulunan hükümler, ekseriyeti çok dikkatsizce yazan, hareketlerin çoğunu, birçoğunu veya hatta tamamını ihmal eden, çok sayıdaki farklı kâtipler tarafından kopya edilmiştir.

Daha ciddi bir probleme ise, hükümlerde kullanılan sayısız teknik terimler ve henüz yerleşmiş manalar sebep olmuştur. Diğer yandan, *Mühimme Defteri* coğrafi, etnik, idarî ve askerî pek çok Türkçe terimi, ağırlık ve ölçü birimlerini vb. anlamak için yapılan araştırmalara çok fazla yardım edebilecek hemen hemen yegâne bir kaynaktır.

İmparatorluğun muayyen bir bölgesinin tarihi ile veya genel olarak Osmanlı idaresiyle ilgilenenler için kullanılabi-

lecek Defter'in muhtevasını ortaya çıkarmadaki önemli bir zorluk, deftere kaydedilmiş çok büyük sayıdaki hükümlerden kaynaklanmaktadır. Onlar, basit kronolojik sıra ile kaydedilmiş olarak belki de toplam yüz elli veya hatta iki yüz bin civarındadır. Şayet bu çok geniş malzemedен tam olarak yararlanılmak isteniyorsa, açıkça bir grup ilim adamı tarafından ortaya konulacak bir işbirliği gerekmektedir. Böyle planlı bir işbirliği, seçilmiş hükümlerin muhtelif ilim adamlarınca ayrı ayrı basılmasından çok daha yararlı olacaktır.

7. ON YEDİNCİ YÜZYILDA İSTANBUL'DAKİ YAHUDİ TOPLULUKLARI*

Ferhat Koca

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gayrimüslimlerin tarihi hakkındaki önemli bir kaynak, çeşitli şehir ve eyaletler için düzensiz aralıklarla tanzim edilmiş olan *Cizye Tahrir Defterleri*'dir. Bugüne kadar gün ışığına çıkmış olan defterlerden bazıları, cizye ödeyenlerin sayı ve isimlerine ilave olarak, onların yerleşim yerleri, onlar tarafından toplu veya ferdî olarak ödenmiş olan vergilerin miktarı, ve hatta onların meslekleri hakkında ilginç bilgiler ihtiva eder.

İstanbul'daki Devlet Arşivi (Başbakanlık Arşivi)¹ on yedinci asırda Osmanlı'nın merkezinde bulunan Yahudî nüfusuyla ilgili birkaç deftere sahip bulunmaktadır. Bu belgeler şunlardır:

No. 2060, Şaban 1011'de (Ocak 1603) yazılmış,

No. 286, Cemâziyelevvel 1032'de (Mart 1623) yazılmış,

No. 4646, tahminen 1048 veya 1049'da (1638-40) yazılmış. Bu defterin tarihi bulunmamaktadır. Fakat, onun sonunda, biri Yahudî cizye mükelleflerinin kaydından sorumlu olan mübâşirin ve diğeri ise Kahire eski kadısı olan, Kâsım adındaki sorumlu kadının olmak üzere, iki mühür bulunmak-

* Bu yazı, Uriel Heyd'in *Oriens* (Leiden), 6 (1953), No. 2, s. 299-314'de yayımlanmış olan "The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century" adlı makalesinin tercümesidir.

1 Bu vesileyle, Başbakanlık Umum Arşiv Müdürlüğü'ne bu ve diğer belgelerin incelenmesi ve kopyalarının alınması konusunda gösterdikleri nazik müsaade dolayısıyla samimi teşekkürümü ifade etmek isterim. Yine, okunması zor olan bazı kelime ve pasajların çözümlenmesinde bana cömert yardımlarda bulunan, arşivlerin bilimsel memurları, sayın Midhat Sertoğlu ve sayın Muhtar Dağlı'ya da bu vesileyle teşekkürlerimi sunarım.

tadır. Bir Kâsım Efendi'nin 1048-49 (1638-40) tarihlerinde İstanbul'a kadı olarak tayin edildiği bilindiğinden (Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV, 49), defter bu yıllarda tanzim edilmiş olabilir.

No. 4036, 1100 (1688/9) yılında yazılmış, 1101 (1689/90) tarihli ekleriyle birlikte.

No. 3661, 1103 (1691/2) yılı için.

a. İstanbul'daki Yahudi Cemaatleri

Sicil defterlerinden dört tanesi İstanbul'daki Yahudî cemaatlerinin listelerini ihtiva eder. Tam listeler 286 ve 4036. defterlerde verilmiştir; 2060 ve 4646 numaralı defterler ise tam değildir.

Hemen hemen birbirine benzer cemaatlerin isimlerini içeren ilk iki belgede, İstanbul Yahudileri iki gruba ayrılmıştır. Birinci gruptaki cemaatlere (no. 4036'da) *sürgün* adı verilmiş, yani (İstanbul'a) zorla gönderilenler, ikinci gruptaki cemaatler ise *kendi gelen* olarak, yani bizzat kendi arzusu ile gelenler şeklinde nitelenmiştir.

Birinci grup aşağıdaki cemaatlerden meydana gelmiştir (no. 286'nın sırasına göre düzenlenmiştir):

İstanbul-i Büzürg:² Büyük İstanbul

İstanbul-i Küçük: Küçük İstanbul

(*İzdîn*), *İzdîn*:³ Bugün Yunanistan'da, Euboea (Negropont veya Ağriboz) adasının kuzey-batı zıddında, Lamia (Zituni) adıyla anılan yer.

2 Makale metninde, bu coğrafi isimler, Osmanlıca (Eski Türkçe) harflerle yazılmış ise de biz onları bugünkü alfabe harfleri ile yazmayı tercih ettik (Ferhat Koca).

3 4036 numaralı defterde farklı yazılışlar parantez içerisinde verilmiştir. Bu tür defterlerde birçok kelime harekelenmemiş/noktalanmamıştır. Burada konulmamış noktalar, kelimelerin en çok muhtemel olan manalarına göre konulmuştur. Bazı kelimelerin, ve özellikle de isimlerin okunuşlarındaki hatalar, hemen hemen kaçınılmazdır; onlar ancak benzer belgelerin yardımıyla düzeltilebilir.

Ağrıboz (İğrıboz), Euboea (Negropont) adası veya onun merkezi (Chalcis).

Dimetoka (Dimotika), bugün Yunanistan'ın Türk sınırına yakın Dhidhimotikhon şehri.

Selanik-i Büzürg: Büyük Selanik, Salonika.

Selanik-i Küçük: Küçük Selanik. No. 4036 şunları ilave eder: "Eliah'ın soyundan gelenler dahil, Fukarâsı adı verilmiştir).

Tire, Batı Anadolu'da İzmir'in güney-batısında.

Siroz (Serres), bugün Yunanistan'da, Selanik'in kuzey-batısında, Serrai.

Sinop, Anadolu'nun Karadeniz kıyısında.

Borlu, muhtemelen Anadolu'da Isparta'nın kuzey-batısındaki Uluborlu.

(Burası, Batı Anadolu'da Manisa'nın kuzey-batısındaki Borlu'dan daha uygun gözükmetedir. On dördüncü yüzyılda Uluborlu ve komşu Keçiborlu, aşağıda adı geçen Antalya'yı da ellerinde tutan Hamîdoğulları'nın hakimiyet bölgeleri idi. Bu dönemde, Uluborlu bölgesinden birçok ürün Antalya'ya (bk. İslâm Ansiklopedisi, *Hamîd-oğulları*), ihraç edildiği için, bu iki bölgede de Yahudî cemaatlerinin bulunması sürpriz değildir. Ayrıca Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 114'de, Mehmed II (Fatih) tarafından İstanbul'a yerleştirilen nüfus arasında Uluborlu'nun yakınındaki, Hamîdoğulları'nın merkezi olan Eğridir'den de insanların bulunduğunu anlatır.)

Kuruçeşme, Boğaz'ın Avrupa yakasında, İstanbul'un bir banliyösü.

Antalya (Antalia), Anadolu'nun Akdeniz kıyısında. Yahudiler burada Orta Çağın sonuna doğru yaşamışlardır. Bk. W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au moyen-âge*, I, Leipzig, 1923, s. 548.

Nîkebolî: Niğbolu, bugün Bulgaristan'daki Nikopol.

Samatya (Psamathia), İstanbul'un güney-batı kesiminde bir semt.

Yanbolu, bugün Türkiye'nin kuzey sınırında, Bulgaristan'daki Yambol.

Edrine (Edirne), Adrianople. 4036 nolu defter, "Edirne Karaitleri" diye yazar.

Karaferye, bugün Selanik'in batısındaki Verroia.

Ohri, bugün Yugoslav Makedonya'sındaki Okhrid.

Kesriye, bugün Yunanistan'ın kuzey sınırına yakın Kastoria.

İştib, bugün Yugoslav Makedonya'sındaki Stip.

4646 nolu defter bu gruba üç cemaat daha ilave eder: *Bru-sa (Bursa)*; güney-batı Anadolu'da Aydın yakınındaki Çine (bu isim 4036 nolu defterde Hâne şeklinde yazılmıştır, zira onda ikinci grup cemaatler bulunmaktadır), ve tam çözülemeyen bir isim ki, *Manastır* (Makedonya'da) olarak okunabilir.

İkinci grup cemaatler (no. 4036 *kendi gelen*) aşağıdakilerden meydana gelmiştir:

Portugal (Portekiz).

Katalan, Catalan, Catalonia.

Hâmân, Hamon. (Türkçe kelime Hân'a benzemektedir, ancak bunun hemen hemen yer adı olarak anlamı yoktur. 1059 (1649) tarihli bir Türk belgesinde bu ismi okuyan Danon, onu "Hanan" şeklinde okur ve onu tam olarak tanımlayamadığını belirtir: *Jewish Quarterly Review*, N. S., XVII, 242, 258). Bu topluluk, Granada'dan gelen Hamon ailesi tarafından kurulmuştur. Saray hekimi olarak babası Joseph'in yerini alan Moses Hamon, Süleyman I'ın saltanatı döneminde temayüz etmiştir (Henri Gross, *La famille juive des Hamon*, *Revue des Études Juives*, LVI, 1-26).

4036 numaralı defter şu bilgileri ilave eder: "Maior diye de isimlendirilmiştir". Bu isimdeki topluluklar Selanik (Da-

non, *R. É. J.*, XL, 212; S. Rozanes, *History of the Jews in Turkey*, İbranice, I, sadece bu cilt, Tel-Aviv neşrinde, s. 61), Edirne (Cizye defteri No. 4021 Türk Devlet Arşivleri; Rozanes, *History*, I, 143), ve Bursa'da (Rozanes, s. 62, 166) da mevcuttur. Bu ismin kökeniyle ilgili görüşler farklıdır (Rozanes, s. 135; Danon, *R. É. J.*, XL, 212). Yahudi kaynaklarında verilen bilgilerden (A. Galanté, *Hist. des Juifs d'Istanbul*, I, İstanbul, 1941, s. 165; Cecil Roth, *The House of Nasi, Doña Gracia*, Philadelphia, 1947, s. 164-5; ve aşağıda tartışılmış olan İbranice liste) Hamon'un Maior adıyla nitelenmesi şüpheli gözükmemektedir.

İskanâzî el-Amân; Almanya'da Ashkenazim.

Gerûş: *Gērúsh*, İbranice "kovulmuş", yani bir yerden kovulmuş kimseler anlamına gelir. İbranice bir kaynağa göre (Responsa of H. Samuel de Medina, *Yóreh De'áh*, No. 97), belki de *Gērúsh* *Séphárad*'dan bir kısaltmadır (İspanya'dan kovulmuş).

Çıçilyân-ı Büzürg: Büyük Sicilya.

Çıçilyân-ı Küçük: Küçük Sicilya.

Şalom Aragon. 2060 numaralı defterde şöyle yazar: "Aragon, Şalom adıyla da anılmıştır" (İbranice "barış" anlamında).

Cordova.

Kalavirye: Calabria.

Seniora: "Señora" tarafından kurulmuş grup (Doña veya İbranice kaynaklarda, *Gēbhereth*) Gracia Nasi, Naxos Dük'ü Don Joseph Nasi'nin mümtaz halası ve kayınvâlidesi. Bu grubun üyelerinin pek çoğu *Gērúsh* topluluğundan gelmiştir (*id.*; Roth, *The House*, s. 125-6).

Câne der Balât: Balat'ta Cana (?), Galanté tarafından tespit edilmiştir (*Hist. des Juifs*, s. 168), Castoria yakınında Epirus'da Tziana (?) adında bir kasaba (ancak, Epirus'da değil). Galanté ve Danon'un ikisi de Balat semtinde Tchana adı verilen eski bir sinagogdan bahsederler. Danon, bu isim ile Selanik'te-

ki Kiana sinagogu arasında bir ilişki kurar (*J.Q.R.*, N. S., XVII, 258; *R. É. J.*, XL, 214). 1022 (1613) yılına ait bir Türk defteri, Selanik'teki Kâne semtinin Calabrian Gêrúsh cemaatine bağlı olduğunu belirtir (bk. B. Lewis, *Notes and Documents from the Turkish Archives*, Jerusalem, 1952, s. 26).

Messina.

Zeyrek. 2060 numaralı defterde: (İstanbul'un) "Zeyrek semti" (bk. aşağıya).

4036 numaralı defter şunları ilave der:

Budun, Macaristan'ın başkenti. 2060 numaralı defterde: "Buda'dan gelen Macarlar".

2060 numaralı defter, biri Aragon ve diğeri Alman cemaatlerine "bağlı" olan (nereden ayrılmış?) iki küçük cemaat daha zikreder. Alman toplumundan ayrılma konusu, Yahudi kaynakları tarafından da bilinmektedir (bk. the Responsa of R. Joshua Soncin, *Sēfer Nahaláh Lihóshu'a*, Constantinople, 5491 (1730/I), No. 40). Bu defter sade bir şekilde Sicilyalı bir topluluğa Çiçilyân ve bir diğeri Çiçilyân-ı Atîk (Eski Sicilya) adını verir. Nihayet o, Etıbbe-i Hamon (Hamon tabipleri) grubunu, yani yukarıda adı geçen Saray Hekimleri'nin soyundan gelenleri ihtiva eder. Deftere vergi oranları kaydedilmeyen kişiler içerisinde listesi tam olarak verilenler sadece onlar olduğundan, onlar cizye vergisini ödemekten muaf tutulmuşa benzemektedir (Hamon ailesinin vergi bağışıklığı hk. bk. Rozanes, *History of the Jews in Turkey*, II, 286-8).

Çeşitli defterlerde listesi verilen cemaatlerin sayısı hemen hemen kırk tane olup, bu sayı on altıncı asırdaki Avrupalı seyyahlar tarafından verilen rakamlarla aşağı yukarı aynıdır. Bu sebeple, Hans Dernschwam (Roth, *The House of Nasi*, s. 95'den iktibasla), İstanbul'da 42 veya daha fazla sinagog (topluluk, bağımsız kilise) tespit etmiştir. Halbuki, Stephan Gerlach (bk. H. Graetz, *Geschichte der Juden*, IX, Leipzig, 1891, s. 30,

n. 1), İstanbul'da büyük yangından önce (anlaşılan on altıncı asırda, Galanté, *Histoire des Juifs d'Istanbul*, II, 1942, s. 136-7) 44 sinagogun mevcut olduğunu, fakat 1574 yılında ise geride 40'dan daha az sinagog kaldığını belirtmiştir.

Bizim defterlerde kaydedilen Yahudi cemaatlerinin isimleri, bir Yahudi kaynağı tarafından da genel olarak doğrulanmıştır. *Mish nath Rabbi Eliezer* üzerine yapılan ve tam yüz yıl önce (5613-1852/3) Selanik'te basılan zeyl niteliğindeki the Responsa of R. Eliezer de Toledo, s. 185 b'de benzer bir liste verilmiştir. Üzerinde tarih bulunmayan bu liste, Abraham Galanté tarafından *Les synagogues d'Istanbul*, Haménora, İstanbul, juillet-août 1937; *Histoire des Juifs d'Anatolie*, II, İstanbul, 1939, s. 335-6; *Histoire des Juifs d'Istanbul*, I, 163-8 içerisinde neşredilmiştir. Onun tercüme ve açıklayıcı notları bir seri hatayı içerir ve geride çözümlenmemiş bazı temel sorular bırakır.

Yahudi kaynağı da çeşitli cemaatleri (*Kēhillóth*, Türk sicillerinde *cemâat*) iki grupta toplar: "Bénë Séphárad (Sephardim) cemâatları, Sultanın defterinde (defter-i hâkânî) *kendi gelen* adıyla kaydedilmiştir" (Türkçenin Yahudi telaffuzuna uygun şekliyle bu kelime İbranicede "yelen" şeklinde kopya edilmiştir) ve "Bénë Romania (Romalılar) cemâati, Sultan sicilinde *sürgünlüler* adıyla kaydedilmiştir". Galanté yanlış bir şekilde, *kendi gelen* ve *sürgünlü*'nün, her grubun ilk cemaatinin isimleri olduğunu zannetmiştir. Danon da, *J.Q.R.*, N. S., XVII, 253'de Türk belgelerinde bulduğu bu terimleri yanlış anlamıştır. O, *sürgünü* *Gērúsh* ile nitelemiş ve boş yere *kendi gelen* sinagogu aramıştır. Bu terimler hakkında bizim yorumumuz ise, onların manasını oldukça açık bir şekilde veren 4036 numaralı deftere dayanmaktadır. Ayrıntı için aşağıya bakınız.

İbranice listedeki *sürgün* grubunda bulunan isimlerin birçoğu, iki ana Türk defterindekilerle aynı kimliği taşımakta-

dırlar. Poli Yáshán (Eski “Şehir”) ve Poli Hádásh (Yeni “Şehir”), belki de Türk belgelerinde Büyük İstanbul ve Küçük İstanbul şeklinde geçen isimlerin başka bir adıdır. Yine bu belgeler, şimdiye kadar anlaşılamayan Pakaras veya Fakaras (Fukarâ(-sı) Selanik’ten gelen Yahudi cemaatlerinden biri) ve Samagia (görünüşe bakılırsa, Samatya’nın yanlış yazılmış hali) şeklindeki İbranice isimleri de açıklar.

Galanté’nin görüşüne göre, Edirne cemaati ve Bénë Mikrá (Karaitler) ayrı gruplardır. Ne var ki, Türk defterlerinden biri, İbranice listede de birbirini izleyen bu iki ismin kimliğini doğru bir şekilde tespit eder. Mehmed II Yahudileri Edirne’den İstanbul’a naklettiği zaman, Edirne’de önemli bir Karaite topluluğunun bulunduğu bilinmektedir (M. Franco, *Essai sur l’histoire des Israélites de l’Empire Ottoman*, Paris, 1897, s. 33). Bu Edirne Yahudileri bugünkü Eminönü semtinin yakınına yerleştirilmişlerdir (bk. Tahsin Öz, *Zwei Stiftungsurkunden des Sultans Mehmed II Fatih*, *Istanbul Mitteilungen*, Heft 4, İstanbul 1935, s. 25-8). Bu, diğer kaynaklardan da öğrendiğimize göre (aşağıdaki Yahudi mahallelerinin listesindeki Bâb-ı Cuhûd’a bakınız), Osmanlı İstanbul’undaki başlıca ilk Karaite semtidir. Son olarak, bu kimlik tespiti, “Edirne Karaite cemaati” (Danon, J. Q. R., N. S., XVII, 245, 252, 275) veya sadece “Edirne cemaati”nden (aynı eser, s. 172) bahseden birçok Karaite belgeleri tarafından da kanıtlanmıştır.

Sadece Türk defterlerinde adından bahsedilip, İbranice listede bulunmayan üç cemaat ise Kuruçeşme, İzdin ve Borlu cemaatleridir. Bunlardan birincisi, şüphesiz içerisinde karışık kökenli bazı Romalı Yahudilerin de bulunduğu, geniş bir Yahudi nüfusunu cezbeden İstanbul’un bir banliyösüdür. İzdin’e gelince, çeşitli Yahudi kaynakları, mesela, the Responsa of R. Eliah Mizrahi, No. 15 ve No. 57, İstanbul’da Zeitun adında önemli bir cemaatten bahsederler. Rozanes, *History I*, 122, onun (güney-doğu) Anadolu’da Zeitun’dan gelen Yahudiler tarafından kurulduğunu düşünmüştür. Bu görüş, onun üye-

lerinin Valachia'daki bir kasabadan geldiğine inanan Galanté (*Histoire* I, 169) tarafından reddedilmiştir. Ne var ki, bizim defter, bu Zeitun'un, Danon'un daha önceden işaret ettiği gibi (*J.Q.R.*, N. S., XV, 320; XVII, 258), Thermopylae'nin birkaç mil kuzeyinde ve cizye defterlerinde İzdin'den hemen sonra gelen Ağrıboz (Euboea) adasının kuzey-batı burnunda bulunan Türk İzdin (Lamia Zituni) (bk. Pîrî Re'is, *Kitâb-ı Bahriye*, 1935 İstanbul baskısı, s. 125-6, 128) olduğuna dair bir delildir. Yahudiler on yedinci asrın sonunda bile hâlâ bu yere Zeitun adını vermişlerdir (Rozanes, *History* IV, 277-8, 282).

Borlu, Türk defterlerindeki tek *sürgün* cemaatidir, ancak benzer İbranice listede bulunmamaktadır. Öte yandan, İbranice liste, Türk belgelerinde bulunmayan Plateia veya Palatia adında bir isim içermektedir. Galanté bu yeri, eski Milet'in yıkıntıları üzerine kurulmuş bir kasaba olarak tespit eder. Orta Çağlarda Palatia adı verilen bu kasaba, on dördüncü yüzyılda bu bölgeyi yönetmiş olan Menteşe Beyliği'nin ana ticaret merkezlerinden biri idi. Bugün o, Balat adında küçük bir köydür (W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant*, I, 544-6; İslâm Ansiklopedisi, *Balat*). Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme* I, 114'de, Balat'taki insanların, Mehmed II tarafından İstanbul'da bu ismi taşıyan mahalleye yerleştirildiklerini anlatır.

Kendi gelen cemaatlerinin listesi, Türkçe ve İbranice listelerde hemen hemen tamamıyla tespit edilmiştir. Sadece İbranice liste bir Sicilyalı cemaattan bahseder (diğeri, geç bir tarihte ayrılmış olabilir). İbranice kaynaktaki Maior ve Hamon arasını ayırım, yukarıda belirtildiği gibi, doğru olabilir. Öte yandan, Türkçe defterler, İbranice listedeki Névêh Shálóm'un (Barış evi, beytü's-selâm), Galanté'nin zannettiği gibi, ayrı bir grup olmayıp, fakat Aragon cemaatinin diğeri bir adı olduğunu ispat eder.

b. Temel Üç Yahudi Topluluğu

İsminden de anlaşılacağı gibi, birinci grup (*sürgün*), en azından başlangıçta, İstanbul'a göç etmeye zorlanmış olan Yahudiler tarafından oluşturulan bütün cemaatleri içine almıştır. Yeni başkentinin nüfusunu artırma konusunda çok istekli olan Mehmed II, Müslüman, Yahudi ve Hristiyan grupları İstanbul'a göndermeleri için taşradaki yöneticilerine emirler çıkarmıştır. Evliyâ Çelebi'nin bu nüfus transferiyle ilgili rakamlar (*Seyahatnâme*, I, 114-5. Evliyâ Çelebi'nin bu konuda verdiği bilgi, diğer pek çokları için söz konusu olduğu gibi, büyük bir dikkatle kullanılmadır) *sürgün* cemaatlerinin listesiyle karşılaştırıldığında, yeni gelen Yahudilerin, Yahudi olmayan unsurların da nakledildikleri, başlıca şu bölgelerden getirildiklerini ortaya koyar: Bulgaristan (Niğbolu, Yanbolu), Trakya (Edirne, Dimetoka), Makedonya (Selanik, Siroz, Karaferye, Kesriye, Ohri, İştîp), Merkezî Yunanistan (Ağrıboz, İzdin), ve on dördüncü asır Anadolu Beyliklerinden Osmanlılar (Bursa), Mentешеoğulları (Çine (?), Balat), Aydınogulları (Tire), Hamidoğulları (Antalya, Borlu -hemen hemen Uluborlu ile aynı) ve İsfendi-yaroğulları (Sinop). Bu liste, on dördüncü yüzyılda Balkanlar ve Anadolu'daki Yahudi iskanının tarihi konusunda önemlidir.

Kendi gelen grubu, Osmanlı sınırları dışındaki ülkelerden, yani başlıca İber Yarımadası (Gêrúsh, Catalan, Aragon, Cordova, Hamon, Maior, Seniora, Portekiz), güney İtalya (Calabria, Büyük ve Küçük Sicilya, Messina), Almanya (Alaman) ve Macaristan (Budun) gibi ülkelerden kovuldukları için gelen Yahudiler tarafından kurulmuş cemaatlerden meydana gelmiştir.

İstanbul cemaatlerinin bu iki gruba ayrılması birçok soruyu ortaya çıkarır. *Sürgün* grubu, buraya nakledilmemiş iki eski İstanbul (Poli) cemaatini içine alır. Onlar burada, diğer Romalı (Bizanslı) cemaatleriyle sıkı ilişkileri dolayısıyla listeye alınmış olabilirler.

Buda cemaatinin, "kendi arzusıyla gelen" ikinci gruba dahil olması ise, genel kanaate göre ilginçtir (mesela, Rozanes I, 122; Galanté, I, 165). Çünkü bu cemaat, Süleyman I'in Macaristan'ın merkezini fethettikten sonra, İstanbul'a gönderdiği Macaristan Yahudileri tarafından kurulmuştur (bk. *Târîh-i Peçevî*, I, 99). Bununla birlikte, söz konusu cemaatin daha eski ve ilk kurucularının *kendi gelen* grup -Türkiye'ye kendi arzusıyla gelen muhacirler- olması imkansız değildir. On dördüncü asrın ikinci yarısında ise, bir miktar Macaristan Yahudi'sinin, birkaç yıl sonra bir Osmanlı eyaleti haline gelen Bulgaristan'a hicret ettikleri bilinmektedir (Rozanes, I, 115, 145, 220). Onların torunlarından bazıları 1453'ten sonra İstanbul'a göçmüş olabilir. Diğerleri ise, on beşinci yüzyılda Rabbi Isaac Sarfati tarafından Almanya, Avusturya ve Macar Yahudilerine gönderilen ve onları Osmanlı Padişahlarının huzurlu bölgelerine gelmeleri ve buralarda yerleşmeleri hususunda teşvik eden ısrarlı ricalara cevap olarak doğrudan Macaristan'dan ayrılmış olabilirler (Graetz, Gesch, d. J., VIII, 214).

Şayet Buda cemaati, sadece 1526 yılında veya ondan sonra kurulmuşsa, onun ikinci gruba dahil olması, *sürgün* ve *kendi gelen* cemaatleri şeklindeki Türkçe ayırımın, tarihi sebepler üzerine değil, fakat Romalı toplum ile diğer bütün cemaatler arasında daha sonradan meydana gelen Yahudi ayırımı üzerine kurulmuş olduğu varsayımıyla açıklanabilir. Onların Sephardim -gerçek *kendi gelen*- içerisinde tedricen erimeleri (asimilasyonu) sebebiyle, bütün daha sonra gelenler sonuç olarak bu toplum içerisinde yer almıştır.

Bu durum çok uzun bir gelişmenin sonucu olmuştur. Aslında, İstanbul'daki çeşitli Yahudi cemaatleri, Osmanlı İmparatorluğunun diğer bölgelerindekiler gibi, kendi hususiyet ve bağımsızlıklarını korumak için çok kuvvetli bir azim göstermişlerdir. Her biri, birinden diğerine sadece dil, giyim-kuşam ve kültürel arka plan bakımından değil, fakat aynı zamanda kendi geleneksel ayinler, dinî töreler ve örflere itibar etme,

ve hatta kendi asıl memleketlerinden getirdikleri geleneksel kanunlar ve hukukî tatbikatı önemseme bakımlarından da birbirinden farklı olan belirli bir ülke, eyalet ve hatta kasabadan gelen bir Yahudi grubu tarafından kurulmuştur. Her cemaat kendi hahamına, okul ve kursuna, zengin kuruluşlara ve birçok durumda da üyelerinin katkılarıyla desteklenmiş olan dinî mahkemeye (rabbinical tribunal) sahip bulunuyordu. Bundan başka, Yahudi cemaatlerinden her biri, üyelerini sicile kaydettirmek, vergi tarh etmek, toplamak ve vergilerini Osmanlı yetkililerine ödemekten sorumlu olan malî bir birim kurmuştur.

Bu sebeple, genel kanaate göre, herhangi bir Yahudi'nin kendi cemaatinden başka bir cemaate geçmesi genellikle yasak idi. Bununla birlikte, söz konusu bu yasak, birçok cemaatin dağılmasını önleyememiştir. Şahsî anlaşmazlıklar ve diğer sebepler dolayısıyla, özellikle de vergilendirmeye ilgili olarak, bir grubun diğerinden ayrılıp kendi cemaatini kurmasıyla ilgili birçok örnek bulunmaktadır. Bu durum ise, sicil defterlerimizde aynı isimde iki cemaatin bulunması hâlini geniş ölçüde açıklar.

On altıncı yüzyıl boyunca Selanik'te de yaygın olan (bk. I. – S. Emmanuel, *Histoire des Israélites de Salonique*, Paris, 1936, s. 145 vd.) bu küçük gruplara ayrılma sürecine, ileride daha merkezci eğilimler karşı çıkmıştır. İç ve dış çeşitli etkenler işbirliği ve bütünleşmenin daha büyük bir ölçüsünü beraberinde getirmiştir. Sephardic (İspanyol-Portekiz) cemaatleri toplumda tadrîcî olarak üstün bir konum elde etmiştir. Onların daha yüksek olan kültürel standardı, Marranos'dan yapılan sürekli göçler sebebiyle gittikçe artan sayısal kuvvetleri ve önemli ekonomik pozisyonları, diğer birçok cemaati tadrîcî bir şekilde eritmeleri ve içine çekmelerine sebep olmuştur.

Sephardim'in ayinleri, örfleri, hukukî gelenekleri ve hatta lisanını ilk benimseyenler, bazı İtalyan grupları olmuştur

(Rozanes, I, 226). Küçük Aşkenazic cemaati bile kendisini git-tikçe üstün topluluğa dayandırmıştır (aynı eser, İstanbul için, III, 28; Selanik için, II, 114 ve III, 185). Defterlerimiz (no. 2060 ve 286), bu cemaatlerin on yedinci yüzyılın başlangıcındaki nisbî ekonomik gücünü yansıtmaktadır. Gêrúsh ve Hamon tarafından yönetilen Romalı olmayan, Sephardic cemaatler, yüksek vergi (a'lâ ve evsat) ödeyen üyelerin en geniş yüzdesi-ne sahip idi. İtalyan kökenli Yahudiler daha düşük oranlarda vergi tarh edilenlerin ortalamasını teşkil ederken, Aşkenazim onlardan çok daha düşük oranda vergi ödemişlerdir. 1623 yılında Aşkenazim arasında vergi (cizye) verenlerin sadece %8'i a'lâ ve evsat kategorileri içerisine girerken, Gêrúsh ce-maati içerisinde, mesela, benzer rakam %57 olmuştur.

Sephardic üstünlüğüne karşı sert ve sürekli dirençler, sa-dece iki Rumca konuşan topluluktan gelmiştir: Ülkedeki en eski Yahudi toplumu olmaktan dolayı gurur duyan Romalı-lar ile inanç ve gelenekleri sebebiyle bütün diğer cemaatler-den farklı olan Karaitler. On yedinci yüzyılın ikinci yarısında, Fransız seyyah Michel Febvre (*Théâtre de la Turquie*, Paris 1682, I. Lévi tarafından R. É. J., XX, 97'de iktibas edilmiştir) Türkiye'de hâlâ iki çeşit Yahudi'nin varlığından -yerli ve ya-bancı, yani İspanyol ve Portekiz Yahudileri ki, bunlar farklı şapkaları sebebiyle kolayca tanınırlar- bahsetmektedir.

On altıncı asrın sonuna doğru birçok cemaat, üç ana toplu-luğu -Romalılar, Sephardim ve Karaitler- meydana getirmiş-tir. 5337'de (1572/3) bütün İstanbul Yahudilerini temsilen, Romalı toplumu ile Sephardic toplumu liderleri -daha sonra kendilerine katılan Karaitler hariç- tarafından evler kiralama konusunda yapılan dinsel bir mukâvele imzalanmıştır (mukâ-velenin metni için bk. Rozanes, III, 339-46). Bu dönemde, bazı Romalıların ve diğer Sephardic toplumunun, İstanbul'da cemaatler arası refah ve akademik kurumları bulunmaktadır (aynı eser, III, 30, 157).

Cizye defterleri sadece *sürgün* (Romalılar) ve *kendi gelen* (Sephardim) olmak üzere başlıca iki temel topluluk tanır. Fakat, diğer Türk belgelerinde ise, onların üç gruba ayrıldıkları dile getirilmiştir. 994 (1586) tarihli İstanbul Kadısı'na gönderilen bir hüküm (sultan fermanı), bütün İstanbul Yahudileri⁴ adına *Sürgün*, *kendi gelen* ve Edirne (anlaşıldığı kadarıyla Karaite) topluluklarının delegeleri tarafından yapılmış olan önemli bir vergi tarhi hakkında yetkililerin ifadelerinden bahseder (Ahmed Refik, *Onuncu asr-ı hicrîde İstanbul hayatı*, İstanbul, 1333, no. 20, s. 80-1). Bundan iki ay daha erken tarihli olan benzer bir belge (hüküm) ise, Ağrıboz temsilcilerinden⁵ ve *sürgün* tâifesine bağlı Edirne cemaatlerinden ve, *kendi gelen* toplumunun bir kısmını oluşturan Sicilya⁶ temsilcileri ve Portekiz cemaatlerinden meydana getirilmiş bir İstanbul Yahudileri delegasyonundan söz etmektedir.⁷ Birkaç yıl daha erken, 990 (1582) yılında, İstanbul Yahudileri *evkâf* yetkililerinden, Karaitler de dahil olmak üzere, bütün cemaatler için yeni bir mezarlık olarak kullanılmak üzere, Hasköy'de bir toprak parçasının kendilerine tahsis edilmesi ricasında bulunmuşlardır. Görüşmeler *sürgün*, *kendi gelen*, ve Karaite topluluklarının temsilcileri tarafından yapılmıştır (Danon tarafından (tercümesi) yayımlanmış belge, *J. Q. R.*, N. S., XVII, 255-6).

4 Bu, yukarıda belirtilen daha erken tarihli hükme göre, kimlikleriyle ilgili bir şekilde, İstanbul'daki Yahudi nüfusunun tamamı tarafından ödenmiş olan cizye miktarından ortaya çıkarılabilir.

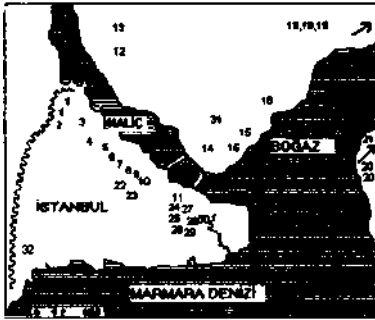
5 Metin, onun *sürgün* toplumuna ait Edirne Yahudilerinden mi olduğu yoksa müstakil bir cemaat mi teşkil ettiği konusunda açıklık getirmez. Ayrıca bk. Danon, *J. Q. R.*, N. S., XV, 337.

6 Galanté (*Documents officiels turcs concernant les Juifs de Turquie*, Stamboul, 1931, s. 100), bu kelimeyi Seville diye tercüme etmiştir. Ne var ki, bu isim İstanbul cemaatleriyle ilgili herhangi bir listemizde zikredilmemiştir. Basılmış Türkçe metindeki (Silye) kelimesi, bütün listelerde bulunan, ve hatta 4021 numaralı defterde de harekelenen (Sisilye=Sicilya) kelimesinin yanlış yazılmış şekli olarak gözükmektedir.

7 Refik, no. 19, s. 79-80. Bu yorum, *kendi gelen* ve Sicilya kelimelerinin hatâen yer değiştirdiğine dair varsayım üzerine kurulmuştur. Bu tasahh olmaksızın, terminoloji hemen hemen anlaşılabilir değildir.

c. İstanbul'daki Yahudi Mahalleleri

1103 (1691/2) yılına ait 3661 numaralı defter, Yahudilerin yaşadıkları mahallelere göre, İstanbul Yahudilerinin listesini çıkarır. Beş binden fazla cizye ödeyen Yahudi aşağıdaki şekilde kaydedilmiştir:



1. Cerrah (ve) 81 isim

12. Hasköy (ve)

5

1. Tekfur Sarayı (ve)	81
2. Sultan Hamamı	72
3. Balat (ve)	1,547
4. Fener	55
5. Bâb-ı Cedîd (ve)}	55
6. Aya	}
7. Cübbe (Cebe) Ali (ve)}	354
8. Tüfenkhane (ve)	}
9. Kapan-ı Dakîk	}
10. Bâb-ı Ayazma (ve)	49
11. Balık Pazarı	97
12. Hasköy (ve)	515
13. Piri Paşa	77
14. Galata (ve)	1,033

15. Tophane	96
16. Fındıklı (ve)	40
17. Beşiktaş	102
18. Ortaköy	637
19. Kuruçeşme	128
20. Kuzguncuk	111
21. Üsküdar	101

Açıklama 1. Numaralar ayrıca üzerinde semtlerin işaret edildiği haritaya da istinat eder. Buradaki “ve”, defterlerdeki “ma’a” kelimesi, bir başlık altında iki (veya üç) mahalleyi birleştirir.

Açıklama 2. Tekfur Sarayı yakınında. İstanbul’un planı için bk. E. Mamboury, *Byzance-Constantinople-İstanbul, Guide Touristique*, İstanbul, 1934, 86. sayfadan sonra.

Açıklama 3. Bu Yahudi mahallesinin en azından bir kısmı Balat Kapısı’nın dışında idi (Eremya Çelebi Kömürcüyan, *İstanbul Tarihi, XVII. Asırda İstanbul*, İstanbul 1952, s. 20). Bu ve Altın Boynuz (Haliç) kıyısında bulunan birçok mahallede ve Saray duvarı yakınında, Yahudiler zaten on beşinci yüzyılın ikinci yarısında yaşamışlardır (bk. Tahsin Öz, *Zwei Stiftungsurk*, s. 25 vd.).

Açıklama 4. Yahudiler burada Altın Boynuz’un kıyı boyunda Rumlar’la karışık olarak yaşamışlardır.

Açıklama 5. Türklerin İstanbul’u fethinden sonra, Aya Kapı’nın batısında açılmış olan bu kapı, ayrıca Yeni Aya Kapısı veya Yeni Cibali Kapısı adıyla da anılmıştır (Mehmed Ziya, *İstanbul ve Boğaziçi*, I, İstanbul, 1336, s. 342; Kömürcüyan’a atıflarla, s. 175).

Açıklama 6. Aya Kapısı (Aykapı), Aziz (Aya) Theodosia kilisesi (Gül Camii) yakınında bulunması sebebiyle, bu isim verilmiştir.

Açıklama 7. Defterde Cebe Ali şeklinde harekesiz yazılmış, fakat bir on beşinci yüzyıl belgesinde Cübbe (Cebbe) Ali şeklinde şedde ile harekelenmiştir (Tahsin Öz, s. 27); bugün Cibali.

Açıklama 8. Bu adı taşıyan kapının arka kısmında yer almaktadır; yaklaşık Cibali iskelesi ve Unkapanı arasında yarı yolda (M. Ziya, I, 337; Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, I, İstanbul, 1939, s. 43).

Açıklama 9. Unkapanı'nın (un ambarı) edebî şekli, bugün Gazi (Atatürk) Köprüsü'nün yakınında.

Açıklama 10. Unkapanı Kapısı ve Odun Kapısı arası.

Açıklama 11. Eminönü'nün batısı, bugünkü Galata Köprüsü'nün yakınında.

Açıklama 12. Bizans döneminden beri Yahudi mahallesi (A. Galanté, *Histoire des Juifs d'Istanbul*, I, 52). Bu mahallenin bir tasviri için bk. Evliyâ Çelebi, *a.g.e.*, I, 413-4.

Açıklama 13. Hasköy'ün kuzeyi.

Açıklama 14. Yahudiler Burada Bizans yönetiminden beri yaşamışlardır (Galanté, I, 57). Evliyâ Çelebi (I, 431-2) bu mahallede iki sinagog tespit etmiştir.

Açıklama 15. Evliyâ Çelebi tarafından zikredilen (I, 332) Çıfıt Hamamı'nın (Yahudi Hamamı) bu mahallede olması muhtemeldir.

Açıklama 16. Ne Evliyâ Çelebi ne de Kömürcüyan bu mahallede Yahudilerden bahseder.

Açıklama 17. Evliyâ Çelebi tuhaf bir şekilde bu Yahudi mahallesini bilmezden gelir.

Açıklama 18. Yahudiler burada oturanların çoğunluğunu teşkil etmekteydi (Kömürcüyan, s. 45). Ermeni coğrafyacı İnciciyan'a göre, Yahudiler on altıncı asırda burada ilk defa, Avrupa'dan getirilmiş enginarlar yetiştirmişlerdir (Kömür-

cüyan'a atıflar, s. 270). Bu mahalleye yakın bir yerde, Don Joseph Nasi'nin meşhur Belveder(e) konağı bulunmakta idi (C. Roth, *The House of Nasi, The Duke of Naxos*, Philadelphia, 1948, s. 11).

Açıklama 19. Burada on altıncı asrın sonunda meşhur bir İbrani matbaası mevcut idi (Roth, s. 219).

Açıklama 20. İnciciyan'a göre, o, Yahudi mezarlığı yanında, mezarlığın hususi kutsallığından etkilenmişti, çünkü mezarlığın zemini, Boğaz'ın Asya tarafıyla birleşik idi, yani deniz ile Mukaddes Topraklar'dan ayrılmamıştı (Kömürcüyan'a atıflar, s. 292). Benzer bir şekilde, Üsküdar yakınındaki büyük Müslüman mezarlığının da mukaddes şehirler olan Mekke ve Medine ile birlikte, aynı kara parçasında bulunması sebebiyle, özellikle kutsal olduğu söylenmiştir (Mamboury, *Guide*, s. 191).

Açıklama 21. Burada, Şemsi Paşa camiinin yakınında, sahil ile bitişik ve bugünkü Üsküdar iskelesinin güney-batısında bir Yahudi mahallesi var idi (Kömürcüyan, s. 54).

Daha erken bir tarihte, muhtemelen 1048 veya 1049'da (1638-40) yazılmış olan 4646 numaralı defter, *kendi gelen* ve birkaç diğer cemaate ilave olarak, İstanbul'da az sayıda Yahudi mahallesi zikretmektedir. Bu liste, yukarıda belirtilen mahallelerden ayrı olarak, başka birkaç mahalle daha ihtiva etmektedir:

22. Zeyrek

23. Küçük Pazar

24. Balkapanı

25. Alaca Hamam

26. Sultan Hamamı

27. Bâb-ı Cuhûd

28. Meydancık

29. Hoca Paşa (ve)

30. Nöbethane

31. Mahalle-i Frenk

Açıklama 22. Unkapanı Kapısı'nın yarım milden daha az güney-batısında.

Açıklama 23. Unkapanı Kapısı ve Süleymaniye Camii arasında, Bâb-ı Ayazma mahallesinin yakınında (no. 10).

Açıklama 24. Son zamanlarda yangından harap olan bu isimdeki eski Han, Mısır Çarşısı'nın batısına yakın bir mesafedir.

Açıklama 25. Mısır Çarşısı'nın az bir güneyi.

Açıklama 26. Bu defterde listesi verilmiş olan diğer mahallelerden, bu mevkinin no. 2'de belirtilen yer ile aynı olmadığı gözükmemektedir; fakat bu isim, Alaca Hamam yakınındaki bir yere işaret eder.

Açıklama 27. Veya Çıfıt Kapısı (Yahudi Kapısı), Yeni Cami (Yeni Valide camii) yakınında, Eminönü ve Sirkeci arasındadır. Bu ismin kökeni için bk. Evliyâ Çelebi, I, 102, 114 ve M. Ziyâ, I, 325. Bu kapı bazı kimseler tarafından Bizans'ın Neorion Kapısı ve Türkçe Bahçe Kapısı şeklinde tespit edilmiştir; bugünkü Dördüncü Vakıf Han yakınındadır (Mamboury, s. 352-3; Kömürcüyan'a atıflar, s. 164), diğer bazı kişiler ise (Ali Saim Ülgen, *Fatih Devrinde İstanbul*, Ankara 1939, s. 12; ayrıca bk. Enc. of Islâm, *Constantinople*) onun, biraz daha ötedeki Porta Hebraica olduğunu söylerler.

Burası, ilk dönem Osmanlı İstanbul'unda bulunan başlıca Yahudi mahallelerinden biridir. Mehmed II tarafından İstanbul'a getirilen bazı Selanik Yahudilerinin buraya yerleştirildikleri söylenmiştir (Evliyâ Çelebi, I, 114). On altıncı asrın son yıllarında Yeni Cami'nin inşası başladığı zaman, buranın Yahudi nüfusu azalmıştır. 1660 yılındaki büyük yangından sonra, bu mahallede yaşayan Karaite Yahudileri Hasköy'e göç etmek zo-

runda kalmışlardır (Danon, *J. Q. R.*, N. S. XVII, 277-82; M. Ziyâ, I, 377; Kömürcüyan, s. 16, 164). Fakat on yedinci asrın ikinci yarısında, Kömürcüyan (s. 16) bu mahallede hâlâ yüz (?) civarında Yahudi kasap ve manav dükkanı tespit etmiştir.

Açıklama 28. Bugünkü Merkez Postahane'ye ve Mahkemeler'e bitişik.

Açıklama 29. Bu isimdeki caminin yakınında, bugünkü Ankara (Bâb-ı Âlî) Caddesi'nin biraz doğusunda.

Açıklama 30. Hoca Paşa camiinin birkaç adım kuzey-doğusunda, Ankara Caddesi ve Saray duvarı arasında.

Açıklama 31. Bu isim, Avrupalıların kendi hususi mahallelerine sahip oldukları Galata'nın bir kısmına verilebilir (Evliyâ Çelebi, I, 115, 431). Bununla birlikte, onun, Kömürcüyan'ın (s. 41) bazı Yahudilere rastladığı Galata'nın kuzeyindeki Beyoğlu (Pera) olması daha çok ihtimal dahilindedir.

İlave olarak, 1623 tarihli 286 numaralı ve 1688/9 tarihli 4036 numaralı defterler aşağıdaki mahallede bulunan Yahudileri de zikrederler:

32. Samatya

Açıklama 30. Geniş oranda Rum ve Ermeni nüfusuna sahip bir mahalle (Kömürcüyan, s. 3).

Bu belirtilenlere oldukça yakın, hiçbir defterde listesi verilmemiş, fakat çağdaş kaynaklarda, Yahudi sakinleri bulunduğu söylenen birkaç başka mahalle daha vardır. Kömürcüyan (s. 21, 39, 52), Balat'ın kuzey-batısında olan Ayvan-saray'da (haritamız üzerinde no. 1a) ve -Tophane'den uzak olmayan- Galata surlarında bir kapı olan Eğri Kapısı'nın (no. 15a) yakınında Yahudiler tespit etmiştir. Yine o, Boğaz'ın Asya tarafındaki kıyısında olan Çengelköy'de (no. 20a) az bir sayıda Yahudi bulunduğunu söyler. Evliyâ Çelebi, I, 452'de Ortaköy'ün kuzeyinde bulunan Arnavutköy'de (no. 19a) bazı Yahudilerin yaşadığını ilave eder.

İstanbul Yahudilerini özellikle şehrin mahallelerine göre gruplandıran tek defter olan 3661 numaralı defterin, kendisinden daha eski olan defterde zikredilen 22-32 nolu mahalleleri atlamış olması ise dikkate değer bir noktadır. Bunun sebebi, Zeyrek ve Küçük Pazar gibi söz konusu mahallelerden bir kısmının, 3661 numaralı defterde listesi verilmiş olan diğer mahallelere çok yakın olmasıdır ve böylece onları müstakil bir biçimde zikretmeye gerek kalmamıştır. Fakat bu görüş, İstanbul'un güney-batı bölümünde bulunan Samatya'ya (no. 32) ve kuzey-doğuda takriben sürekli olarak bir yerleşim bölgesi teşkil etmiş olan 24-30 numaralı mahallelere hemen hemen tatbik edilemez. Nitekim, bu iki defterin tarihleri arasındaki dönem süresince (1638/40-1691/2), Yahudi sâkinlerin şehrin başka bölgelerine veya varoşlarına gitmek üzere bu mahalleleri terk ettikleri görünmektedir.

Üstelik, sadece daha eski defterde zikredilen bütün mahalleler (no. 22-31) kıyıda biraz uzak bulunurken, 1691/2 tarihli defterde listesi verilen bütün mahalleler (no. 1-21) Haliç veya Boğaz'ın sahillerine yakın veya bizzat sahillerdedir. Bunun sebebi, on yedinci yüzyılın ikinci yarısında Kömürcüyan tarafından (s. 21) tespit edilen durumdur ki, bu konuda o açıkça şunu söyler: "Yahudiler hiçbir yerde denizden uzakta yerleşmezler, fakat her zaman sahillerde yaşarlar." Yine o, Samatya'da yaşayan herhangi bir Yahudi'den bahsetmez.

Bu hareketlerin sebebi, on yedinci yüzyıldaki pek çok eski Yahudi mahallelerini harap eden büyük yangınlardı. 1633 yılı Ağustos ayında Cibali Kapısı yakınında çıkan bir yangın buradan Ayakapısı, Unkapanı ve Fener'e yayıldı (J. De Hammer, *Histoire de l'Empire Ottoman*, IX, 20). Yine daha büyük bir felaket de 1660 yılındaki yangın olmuştur. O, Ayazma Kapı'dan Unkapanı, Mahmud Paşa, Tahtakale ve Hoca Paşa gibi mahalleleri içine alarak ve hipodrom (atmeydanı) semtine ulaşarak, diğer mahallelere yayıldı. Hatta Samatya bile kısmen harap oldu (Hammer, IX, 103-4).

Bu yangınların (ve aynı dönemde ortaya çıkan birçok veba salgınlarının) sonucu olarak pek çok Yahudi'nin yeni semtlere göç etmesi, Yahudi toplumunun dahilî yapısında derin değişikliklere yol açmıştır. Aynı kökenden gelen kişiler tarafından kurulmuş ve sıklıkla kendi sinagogları çevresindeki aynı mahallede toplanmış olan bağımsız cemaatler üzerine kurulu eski düzen –İmparatorluğun pek çok bölgesindeki Yahudi yerleşiminin alışılmış şekli (Selanik için bk. Danon, *R. É. J.*, XL, 212; Filistin'deki Safed için bk. Lewis, s. 7)- şimdi tamamıyla yıkılmıştır. Pek çok Yahudi yeni ikametgâhlarının yanındaki başka cemaatlere katılmak zorunda kalmıştır, hatta bu cemaatler kendi benimsediklerinden farklı bir cemaat olsa bile. Bu dönemin Yahudi kaynakları, mesela, R. David Falkon, Séfer Béné David, Constantinople, 1737/8, *Hilkhóth Ishúth*, s. 21a, cemaatlerin, özellikle de Romalı ve Sephardim'lerin birbirine karışmasının sonucu olarak ortaya çıkan hukukî ve ekonomik birçok problemden şikayet eder. Daha önceden zikredilen genel gelişme ile birlikte, bu değişimlerin, diğer cemaatlerin mahallelerinden daha geniş bir boyutta mahalleleri felakete uğramış gözüken Romalı toplumunun talihsizliğini ortaya koyduğu farzedilmiştir. Yangınları izleyen yeni düzenlemeler süresince, pek çok Romalının Sephardic cemaatlere katıldığı görünmektedir.

Romalı toplumunun gerilemesi defterlerimiz tarafından da teyit edilmiştir. Defterlerde kayıtlı cizye ödeyenlerin sayısı –daha ileri belgelerle doğrulanmadan- bize İstanbul'daki Yahudilerin tam sayısını tespit imkanı vermese de onlarla bazı izafi sonuçlara varılabilir. 1688/9 tarihine ait 4036 numaralı defterde verilen rakamlar 1623 tarihine ait 286 numaralı defterde verilenlerle karşılaştırıldığı zaman, bu altmış beş yıl boyunca Romalı topluma mensup cizye ödeyenlerin sayısının aynı kaldığı, fakat diğer cemaatlerin (özellikle de Sephardim) ise hemen hemen iki katına çıktığı görünür.

Bu dönemde Romalılar, egemenliklerine uzun süre karşı çıktıkları Sephardim'e kesin olarak yenilmişlerdir. İstan-

bul'daki Romalılar (Bizanslılar), kendi atalarından kalan dillerini terk edecek ve Sephardim tarafından kullanılan İspanyolcaı benimseyecek boyutta, Sephardim arasında erimişler (asimile olmuşlar)dir. Aynı durum, İmparatorluğun pek çok diğer bölgeleri için de geçerlidir. Mesela, Makedonya'daki Kesriye'de (Kastoria), Romalıların asimilasyonu on yedinci yüzyılın ortalarında tamamlanmıştır (Michael Molho, *Histoire des Israélites de Castoria*, Thessalonika, 1938, s. 25-6).

8. MODERN TÜRKİYE'DE İSLÂM*

Ferhat Koca

a. Reform

Atatürk'ün din alanındaki devrimi, diğer alanlardaki devrimleri gibi oldu. Ancak bu devrim, birkaç nesil önce başlamış olan bir gelişmenin son evresi niteliğindedir. Genellikle modernleşmenin, III. George'ın çağdaşı olan ve meşhur Yeniçeriler yerine modern bir ordu kurmaya çalışan, Sultan III. Selim zamanında başladığı kabul edilir. Bununla birlikte, Batılı fikirlerin etkisi, 1839'da başlayan ve Tanzimat adıyla bilinen siyasî reformlar dönemine kadar kuvvetli bir şekilde hissedilmemişti. Bu neslin manevî liderleri, İslâm'ın geleneksel tarzında yetişmiş olmalarına rağmen, sadece siyasal özgürlük ve vatanseverlik fikirlerinde değil, aynı zamanda rasyonalizm ve terakkîye iman konularında da yetiştikleri Batıya ve özellikle de Fransa'ya yöneldiler. Endişe ve utanç duygusuyla karışık bir şekilde, ülkelerinin geri kalışına baktılar ve ulaşılması uzak politik ve siyasî reformlar gerçekleştirmek ve kitlelerin eğitim seviyesini yükseltmek istediler.

Namık Kemal ve bu dönemin diğer yazarları, İslâm-Türk kültürünün ebedî değerlerine inandılar. Fakat onlar, İslâm'ı asırlar boyu gelişmiş olmasından dolayı tenkit ettiler ve Muhammed'in orijinal akîdesine geri döndüler. Pek çokları tarafından modern zamanların en büyük Türk şairlerinden biri olarak kabul edilen Abdülhak Hâmid ilk ve klasik İslâm'ı romantik bir bakış açısıyla tasvir etti. Meşhur şiirlerinde o, Cehennem ve Kıyamet Günüyle ilgili ürpertici hikayelerle halkı korkutan, çağdaş medeniyetin gelişmesinden habersiz ve

* Uriel Heyd'in bu yazısı, *Journal of the Royal Central Asian Society*, c. XXXIV/3-4, July-Oct., 1947, 299-308 sayfaları arasında yayımlanmış olan "Islam in Modern Turkey" adlı makalesinin tercümesidir.

Batı bilimini tahsil edenleri kınayan, zamanının Müslüman din adamlarına acımasızca hücum etti. Şair, yanıp tutuşan bir teşvikle vatandaşlarını, güzelliğinden zevk almak ve gelişmesi için çalışmak üzere, dikkatlerini bu dünyaya çevirmeye çağırdı.

Yaklaşık olarak birçok Avrupalı ulusun Aydınlanma dönemine rastlayan Türk modernleşmesinin ilk devresi, geçen yüzyılın yetmişlerinin nihayetinde son buldu. Bu değişim, Avrupa'daki pozitivist ve materyalist hareketlerin gelişmesinde olduğu gibi, iç gelişmeler kadar, dış etkilerin de sonucu idi. Sultan II. Abdülhamid'in gerici ve zorba rejimi, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bütün siyasî ve fikrî özgürlükleri baskı altına aldı. Ayrıca, önceki dönemde Türk kültürünü canlandıran Batılı düşünce dalgaları, bütün geleneksel değerleri yıkarak, başıboş sel baskınları yapmaya başladı. Bu durum, henüz bugüne kadar çözülememiş olan bir kültürel krizin başlamasına sebep oldu. Böylece, Türk toplumunu feodal bir yapıdan kapitalist bir yapıya geçirmekte uyum içerisinde bulunan, Doğu ve Batı medeniyetleri arasında, bir çatışma meydana geldi. Bu çatışma, tabîî olarak Türkiye ile sınırlı kalmayıp, bilakis sebepler ve sonuçlar itibariyle, baştan başa bütün Ortadoğu'da benzer etkiye sahip oldu. Doğunun kültürel mirası baştan başa bütün alanlarda gitgide önemini kaybetti.

Servet-i Fünûn dergisi etrafında bir araya gelen bu dönemin manevî liderleri (ki, edebî ekolleri bu derginin ismini almıştır), Batı medeniyetinin parlaklığı ile büyülenmişlerdi. Hatta Batılı gözlerle kendi halkına bakarak, Batı Avrupa'nın kendi ülkesi (veya daha açıkçası, kendi şehri, bu hareketten itibaren, daha öncekinde olduğu gibi, İstanbul'un sınırlarının ötesine hemen hemen geçmemiştir) için bilinen küçümsemesini kabullenmeyi neredeyse otomatik olarak kafalarına koymuşlardı. Bu yüzden, Tevfik Fikret ve arkadaşlarının, İslâm'ı kendi millî çöküşlerinin temel sebeplerinden biri olarak değerlendirerek, ona karşı oldukça yüksek eleştirel bir tavır

benimsemiş olmalarına şaşmamak gerekir. Bu kötümserlik, abartılmış entelektüellik ve asrın sonunun Paris’inin kopya edilmiş taklidi atmosferi içerisinde, Türk aydın sınıfı, bütün kültürel ve ahlâkî geleneklerini kaybetme ve Hüseyin Rahmi’nin çağdaş romanlarında oldukça ustaca tasvir ettiği, tipik Levanten olma tehlikesi içinde bulunuyordu.

Türk aydınları kozmopolit hayallere dalarken, Abdülhamid devrilmeye yüz tutan rejimini İslâm Birliği politikası ile güçlendirmeye çalıştı. Bu hareketin kurucusu olan Şeyh Cemâleddîn el-Afgânî, Bâb-ı Âlî’de büyük saygıyla karşılandı. Her nasıl olursa olsun, bu İslâm Birliği eğilimi temel politika içerisinde yer almakta idi, ve Türk sosyolog Ahmet Emin¹ tarafından işaret edildiği, hatta gerçekte de olduğu gibi, o, Batılı kafalarda yaratılmış bir efsane idi. Her hâlükârda bu hareket, Abdülhamid’in yönetimi sırasında laikleşme sürecini geciktirmesi dışında, Türkiye’nin kültürel gelişmesi üzerinde az miktarda bir etkiye sahip oldu.

1908-09 Genç Türk ihtilalinin bir sonucu olarak, baskıcı Sultan tahttan indirildi, ve Batı çizgileri doğrultusunda radikal reformlarla Osmanlı İmparatorluğunu korumayı ümit eden bu liberal gruplar iktidara geldi. Onlar, dine karşı tavırları İslâmî reform hareketi içerisinde değerlendirilebilen Türk orta sınıfının isyanını temsil ettiler. Hind İslâm’ı içerisindeki Emîr Ali’nin ekolüyle karşılaştırılabilen bu hareketin liberal kanadı, I. Dünya Savaşı’nın bir kısmı sırasında Sadrâzam olarak hizmet etmiş olan Prens Mehmet Said Halim (Paşa) tarafından yönlendiriliyordu. Onun 1918 yılında basılmış olan “İslâmlaşmak” adlı makalesi, o zaman çok ilgi çekti ve reformcu hareketin bir nevi programı olarak kabul edildi. Diğer taraftan, bu hareketin daha muhafazakâr kanadı, grubun organı *Sebîlürreşad*’ın baş editörü olan, meşhur şair Mehmet Akif tarafından yönlendiriliyordu. Türk reformcular Mısır’daki benzer hareketle, özellikle

1 Ahmet Emin, *Turkey in the World War*, 1930, s. 180.

el-Menâr çevresiyle sıkı bağlantılara sahipti. Bizzat Mehmet Akif, Mısırlı büyük reformcu Şeyh Muhammed Abduh'un bazı yazılarını Türkçeye tercüme etti.

Mısırlı modernistler gibi, Türk reformcular da gerçek İslâm'ın çağdaşlaşma yolunda engel olmadığı görüşünde idiler. Buna karşın, dinin en yüksek formu olması ve akıl ile mükemmel bir şekilde uzlaşması sebebiyle İslâm, bütün alanlarda Türk hayatının temel unsuru olarak hizmet edebilir ve etmelidir. Fakat, İslâm'ın öğretisi yeniden yorumlanmak ve modern hayatın gereklerine uyarlanmak zorundadır. Bu amaçla, maslahat prensibinden (kamu yararı) daha çok yararlanılmalı ve, hatta daha önemlisi, içtihat kapısı (İslâm hukukunun özgür yorumu) geniş bir şekilde yeniden açılmalıdır. Bu fikirler, Mısır modernizminden haberdar olan herkes tarafından çok iyi bilinmektedir.

Tıpkı, bu dünyada aktif ve pratik çalışmanın ahlâkî önem ve değerine vurgu yapan, Batıdaki Protestan ve Kalvinist Reform Hareketi gibi, Mehmet Akif de aynı şekilde, şiirlerinde Türk İslâmî'nin temelini oluşturan kaderciliğe, tembelliğe ve şehvete hücum etti ve çalışmaya, itidâle ve kahramanlığa çağırdı. Bu fikirler ile meşhur Hintli Müslüman reformcu İkbâl'in öğretisi arasında çarpıcı bir benzerlik bulunmaktadır. Bu Hristiyan ve İslâmî reform hareketlerinin her birinin başlangıcının, kendi ülkelerinde kapitalist bir düzenin başlangıcına rastlaması tesadüfî değildir.

Reformcu hareket, Genç Türk veya İttihat ve Terakkî hareketi içerisinde liberal eğilimin bir parçası oldu; Osmanlıcılık sloganı altında, din ve ırk ayırımı yapmaksızın bütün vatandaşların eşit haklarını garanti ederek, çok uluslu Osmanlı İmparatorluğunu korumaya çalıştı. Her nasıl olursa olsun, Osmanlıcılığın başarısızlığa uğramasıyla, reformcu eğilimin yerini, modern Türkiye'de kuvvetli bir faktör haline gelen, yükselen milliyetçi hareket aldı. İşbu hareketin lideri, bu asrın en önem-

li Türk düşünürü olan Ziya Gökalp idi. Reformcular gibi, Gökalp de İslâm’ı en mükemmel bir din olarak kabul etti, ancak İslam’ın, gelişim süreci içerisinde yabancı unsurlarla kirletildiğine inandı. Dinî sorunlar konusunda milliyetçi hareketin yayın organı olan *İslâm Mecmuası*’nda, Gökalp ve arkadaşları, İslâm’ın temellerinin ve örfün yani zaman ve mekana bağlı unsurların, neler olduğunu ve bunların birbiriyle uyumlu bir şekilde değişmeye elverişli olduklarını tespit etmeye çalıştılar. Bu davranış şu sonuca varmak için sadece kısa bir adım oldu: İslâm’ın yani Şerîat ya da dinî hukukun ana unsurunu meydana getiren bütün sosyal, hukukî ve siyasî kuralları, modern Müslümanın hayatını düzenlemek için tatmin edici bir kanun mecmuası hazırlamak üzere durdurulmuştur.

Bu noktada milliyetçiler liberal reformcularla dahi birlik içerisine girdiler. Dikkatlerini modern bir ulus devleti kurmaya veren Gökalp ve arkadaşları dini yalnızca, millî kültür ve milliyetçilik temel unsuruyla uyum içerisinde bulunması gereken, Türk hayatının manevî kuvvetlerinden *biri* olarak kabul ettiler. Onların amacı, dini Devlet’ten ayırmak ve dinin, sadece ferdi ve onun vicdanını ilgilendiren bir konu olarak kabul edildiği, laik bir Devlet kurmak idi. 1917’de Gökalp “İttihat ve Terakkî” Partisi kongresine, içerisinde, güçlü şeyhülislamlık kurumu Meşihat ile Şer’iye ve Evkâf Nezâreti’nin zımnen ilgasını istediği bir tezkere sundu. Genç Türk Hükümeti gerçekten, Osmanlı Devleti’nin laikleştirilmesine doğru birkaç tereddütlü adım attı. Ancak, yeni bir Aile Hukukunu da içeren bu yenilikler, 1918’deki Türk yenilgisinden sonra yürürlükten kaldırıldı. Genç Türkler, Osmanlı Devleti’nin yapısında temel değişimler yapmak konusundaki genel bir isteksizlikten ayrı olarak, Emperyal düşüncelerle herhangi bir laik reform yapmaktan da alıkonuldular. İslâm dünyasının başı olarak Halife’nin prestiji ve İmparatorluğun üç ana ulusu (Türkler, Araplar ve Kürtler) arasındaki duygusal bağ olarak İslâm’ın önemi, düşünmeden iskartaya çıkarılamaz siyasî değerlerdi.

b. Devrim

1914 yılındaki Kutsal Savaş anlamındaki Cihat ilanının başarısızlığı, takip eden yıldaki Arap isyanı, ve bütün Arap topraklarının Osmanlı İmparatorluğundan ayrılması, ne şekilde olursa olsun, Türkiye’de İslâm’a karşı yeni bir tavır alınmasının yolunu açtı. I. Dünya Savaşından sonra modern Türkiye’nin kurucusu olan Mustafa Kemal, din hariç, en fazla Gökâlp’in milliyetçilik programını uyguladı. Din konusunda ise o, daha da ileri gitti. Atatürk, dinin sadece politik hayattan ayrılması ile yetinmedi. O, İslâm’ın halkın sosyal ve siyasî hayatından tamamıyla çıkarılmasına ve hatta saf dinî davranışların dahi katı Devlet kontrolü altına alınmasına karar verdi.

Ne var ki, başlangıçta, Mustafa Kemal aşırı dinî muhalefetin kendi hareketini desteklememesinden endişeli idi. Yunanlılara karşı verilen Bağımsızlık Savaşı süresince bizzat o, Allah ve Peygambere dua ediyordu ve bu dönemde Mehmet Akif tarafından yazılan millî marş, İstiklâl Marşı, hâlâ kuvvetli bir dinî renge sahipti.

Bununla birlikte, onun rejimi sağlam (stabil) bir hâle gelince, Atatürk mümkün olduğu kadar hızlı bir şekilde, kendi Doğu-İslâm ülkesini laik bir Batılı Devlete çevirme amacıyla, radikal reform yoluna çıktı. Hilâfet ve dinî mahkemeler kaldırıldı, Batılı hukuk kodları, İslâmî şer’î hukukun veya onun üzerine kurulmuş olan medenî hukukun yerini almak üzere, kabul edildi. Meşîhat ve Evkâf Nezâreti kapatıldı, ve onların fonksiyonları daha küçük Hükümet dairelerine devredildiler. Bütün sûfî tarikatları yasaklandı, Hristiyan takvimi alındı ve Pazar günü resmî haftalık tatil ilan edildi. Kadınlara pek çok alanda erkeklerle eşit haklar verildi. Arap alfabesi yerine Latin alfabesi benimsendi ve bütün okullarda Arapça ve Farsça dilleri gibi, din eğitimi de yasaklandı. Her mezhebe mensup din adamları, kendi ibadet yerlerinin dışında dinî kisvelerini giymekten men edildiler, İslâm hukukuna aykırı olarak pek

çok yere heykeller dikildi ve Kur’an ve namaza çağrı (ezan) bundan böyle Arapça yerine Türkçe okunmak zorunda kaldı.

Bu politika, bir değişiklik sırasında anayasada resmî ifadesini buldu. Nisan 1928’de, İsmet Paşa’nın (bugünkü Türkiye Cumhuriyeti’nin Başkanı İsmet İnönü) liderliğinde, Parlamento’nun 121 üyesi tarafından teklif edilen, Türk Devleti’nin resmî dininin İslâm olduğuna dair esasını iptal eden bir yasa kabul edildi. Ve 1937’de Anayasanın 2. maddesi, yeni Türk Devleti’nin karakterini “cumhuriyetçi, milliyetçi, demokratik, devletçi, *laik* ve devrimci” şeklinde tanımlayan bir cümleyle genişletildi.

Türk Parlamentosu Türkiye’yi laik bir Devlete dönüştürme sorununu tartışırken, İslâm’ı yeni ulusal Devlet çatısı içerisinde reform etmek üzere bir girişim, ve bildiğim kadarıyla son ciddi girişim, yapıldı. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm’ın Türkiye’de reform edilmesi için bilimsel temelleri araştırmak üzere bir komite kurdu. Bu komitenin başkanı Ziya Gökalp’in öğrencisi, meşhur Türkolog, bugün kendisine Fuat Köprülü adını veren, Köprülüzâde Fuat idi, ki o, son sıralarda Türkiye’deki yeni muhalefet partisinin liderlerinden biri olarak kamuoyunun önüne çıkmaktadır. Komite, araştırmalarının sonucu olarak, Eğitim Bakanlığına sunulan bir rapor hazırladı ve bu rapor Haziran 1928’de basında yayımlandı. Rapor, Kemalist devrimin, bilimsel düşünce ve milliyetçilik olmak üzere, iki temel üzerine kurulduğuna işaret etti. Din, diğer bütün sosyal kurumlar gibi, günlük hayatın ihtiyaçlarını karşılamak ve değişim yolunu izlemek zorundadır. İslâm’ın reformu, her nasıl olursa olsun, şayet mistik ve akıl dışı çizgiler üzerine kurulursa, gerçekleştirilmesi imkansızdır. Bu reformun, bilimsel bir şekilde gerçekleştirilmesi zorunludur.

Komite tarafından yapılan pratik öneriler oldukça sınırlı bir derecedeydi, ve temel olarak, ibadet ve vaazların Türkçe yapılması, dinî hizmetlerde müzik âletlerinin kullanılmasına

izin verilmesi (bunların ikisi de geleneksel İslâm'ın uygulamasına aykırıdır), ve vaazların genel standardının yükseltilmesi gibi, kamuya açık ibadetlerin iyileştirilmesiyle ilgili idi. Ne var ki, Ankara Hükümeti, bu mütevazı teklifleri bile kabul etmedi. Komite fesih edildi, ve 1933 yılında İstanbul Üniversitesi yeniden organize edildiği zaman, İlâhiyat Fakültesi kapatıldı ve onun yerine bir İslâm Tetkikleri Enstitüsü kuruldu.

Atatürk'ün ciddî herhangi bir muhalefetle karşılaşmadan veya Batı Anadolu'daki mahallî karışıklıklar düzeyindeki rahatsızlıklar, ve dinî reformlara muhalefetten daha ziyade, sosyal ve siyasal faktörler dolayısıyla, geniş bir alana yayılmış olan Kürt isyanı sebebiyle, sivil bir savaşa yol açmadan, laikleşme programını tatbik etmesindeki başarılarının sebeplerini araştırmak ilgi çekicidir.

Atatürk devriminin yalnızca, Türklerin hiçbir zaman din-dar bir halk olmamaları sebebiyle gerçekleştiği iddiası sıkça dile getirilmiştir. Onlar, iddia edildiğine göre, sadece "Peygamberin Kılıcı" olarak hizmet ettiler, yani bu, onlara göre, İslâm esas olarak, geniş bir İmparatorluk kazanmak anlamına gelir, demektir. Bu görüş, benzeri her genelleştirme gibi, herhangi bir ciddi araştırmaya dayanmaz. Bir ırk olarak Türklerin, metafizikle ve genel olarak da din ile hususi bir şekilde ilgilenmediklerini farz edelim. Bu, Anadolu halkının geniş bir kesiminin Türk asıllı olmadıkları, fakat yeni dine giren kişilerin torunlarını oluşturdukları, ve mühtedîlerin yeni dinlerine karşı sık sık, bu din içerisinde doğanlardan daha büyük sadâkat gösterdiklerini asla gözden uzak tutmak anlamına gelmez. Anadolu'da en kuvvetli nüfuza sahip olan sûfî hareketlerin bulunması, Türklerin sadece aksiyon adamları olmadıklarının başka bir delilidir. İslâm'ın atılmasında Atatürk'ün başarılarının diğer sebepleri mutlaka araştırılmalıdır, ve bu konuda aşağıdaki faktörler daha uygun gibi gözükmektedir:

Birincisi, rasyonalizm ve laikleşme süreci, yukarıda da

gördüğümüz gibi, en azından iki nesil önceden başlamıştı ve birçok entelektüeli geleneksel dinden soğutmuştu. İkincisi, dış laik etkilere karşı korumasız olan Anadolu köylüleri, kendi baskı ve fakirliklerinin uzun tarihine borçlu olarak, Sultan olsun Başkan olsun, herhangi bir yöneticinin emrine itaat etmeye alışkındılar. Ve özellikle onlar, 1918 ateşkesinden sonra, Halife-Sultan, Türkiye’nin düşmanlarıyla işbirliğine girerken, kendilerini yabancı egemenliğinden kurtaran Gazi’ye itaat ettiler. Üçüncüsü, İslâm kültürü Türklere kendi dillerinde çok değerli, klasik bir literatür mirası bırakmazken, Kur’an ve İslâm’ın diğer kutsal kitapları, başka halkların millî miraslarına aitti ve yabancı dillerde yazılmışlar idi. Dördüncüsü, (ve öyle gözüküyor ki, bu yeterli derecede farkına varılmamış bir faktördür) her sınıftan yüz binlerce Türk’ü kendi alanlarına celbeden Sûfî hareketler, Sünnî İslâm’ın pozisyonunu çürüten birçok nesle sahip bulunmaktaydı. Reformcu hareketin başlamasından uzunca bir süre önce, bu sûfî tarikatlar, taraftarlarından resmî İslâm’ın merasim ve sosyal yükümlülüklerini değil, kendi iç dünyalarını murâkabe eden terbiye ve ortak vecd ile elde edilmiş olan Allah sevgi ve bilgisini, dinin temel unsuru olarak göz önünde tutmalarını istemişlerdi. Türkiye’deki tasavvufî tarikatların en yaygın ve sayısal bakımdan en güçlüsü olan Bektaşî tarikatı, bilhassa Sünnî İslâm ve onun temsilcilerini aşağılamakta meşhur idi. Yaklaşık elli yıl önce İstanbul’da yazılmış olan Bektaşî şiirlerinden alınmış aşağıdaki satırlar, bu tavrı örneklerle açıklayabilir:

Abdestlerin, oruç ve namazların
 Ey zâhit, seni Cennet’e götürmeyecek
 Zemzem suyunu bırak, şarap iç...
 Sofuluk ve ikiyüzlülük Tanrı’ya ulaştırmaz²

C. Sonuç

Bugün Türkiye’de İslâm’ın pozisyonu nedir? Türkiye’de uzun yıllar yaşayan ve Türk okullarında yaptığı çalışması sayesinde buradaki şartları ayrıntısıyla bilen, Amerikalı sosyolog D. E. Webster 1939 yılında bu soruya şöyle cevap verdi: “Bu, hakkında tartışanları kadar, cevapları da çok olan, çift yönlü bir sorudur. Bu konuda pek çok görüş var; ancak, büyük bir objektif bilgi eksikliği ile birlikte.”³

İslâm resmî din olarak pozisyonunu kaybetti ve onun güçlü kurumları kapatıldı. Atatürk devrimi, Gökalp’in son döneminde hayal ettiği, özerk Müslüman “Kilisesi”ni yaratmadı, fakat dini, eğitim gibi, bir Devlet fonksiyonu haline getirdi. Bir nesil önce, ulemânın reisi ve en yüksek müftü olan şeyhülislam, Devletin kanunlarının İslâmî Şer’î Hukuka uygun olup olmadığını inceleyen, Kabinenin önemli bir üyesi idi. Modern Türkiye’de onun halefi ise, din hizmetlerini denetleme, din görevlilerini tayin etme vb. konularla otoritesi sınırlandırılmış olan, Hükümetin Diyanet İşleri Bölümünün Başkanı idi.

Bununla birlikte, Türkiye’nin yöneticileri, din karşıtı saldırgan bir yönelişin örneği olan Sovyetler’in peşinden de gitmediler. İslâm’ın Devletin dini olduğunu belirten maddenin iptal edilmesi hakkındaki yasa tasarısında açıkça yer almıştır ki, “Din ve Devletin arasını ayırma ilkesi, Hükümetin dinsiz bir davranışı desteklediği anlamına gelmez. Onun amacı, dinin, Devlet adamlarının elinde bir âlet haline gelmesini önlemektir.” Aynı görüş, bizzat Atatürk tarafından da Ekim 1927’de, otuz yedi saatlik konuşmasından meydana gelen, Bağımsızlık Savaşı ve ulusal devrimin tarihinin anlatıldığı, meşhur *Nutuk* adlı eserinde de belirtilmiştir.⁴

Son savaş sırasında Hindistan’ı ziyaret eden Türk Basın delegasyonundan bir üye Madras’daki bir Müslüman lidere

3 D. E. Webster, *The Turkey of Atatürk*, 1939, s. 278.

4 İngilizce baskısı, s. 684.

şöyle dedi: “Bizim ülkemizde, her yerde olduğu gibi, ibadet eden insanlar da ibadet etmeyenler de var; Ramazan orucunu tutan da var, tutmayan da var. Fakat Hükümet, münhasıran Allah ile kul arasındaki ilişkilerle ilgili bir mesele olarak değerlendirilen bu gibi konularda, daha uzun süre müdahaleler yapamaz.”

Gerçekten, Devlet görevlileri de dahil, Türkiye’de herkese, umumî dinî merasimleri gerçekleştirmeleri için izin verilmiştir, hatta Atatürk zamanında, Müslüman hayatının geleneksel yollarına çok büyük engel koymak, güzel bir düzenleme olarak kabul edilmemiştir. Müzeye çevrilen Ayasofya’dan başka, Hükümet tarafından kapatılmış cami yoktur. Ne var ki, onlardan pek çoğu terk edilmiş ve kamuoyu veya yetkililer tarafından gösterilen aktif bir ilgiden mahrum olarak çürüyorlar. Ramazan geceleri ve diğer dinî bayramlar süresince minareler, İstanbul’u ziyaret eden herkesi büyüleyen bir görünümde, ışıktandırılmışlardır. Yeni ulusal festivaller, Bağımsızlık Savaşı ve Cumhuriyetin kuruluşu sırasındaki önemli olayların hatıraları, yetkililer tarafından daha büyük bir ihtişamla kutlanması yanında, Mekke’ye hacca gidişin bayramı olan Kurban Bayramı ve Ramazan orucunun sonunu belirleyen Şeker Bayramı günleri hâlâ resmî tatil olarak kabul edilmiştir. Mutlu bayramlarda camilere giden ve Ramazan süresince oruç tutan kişilerin sayısı hâlâ hatırı sayılır derecededir. Basında sık sık, ölmüş kişilerin aileleri tarafından, sevilen bir formda Muhammed’in doğumunu tasvir eden bir on dördüncü asır geleneksel Türk şiiri olan, *Mevlûd-ü Şerîf* okuma töreninde bulunmak üzere yapılan davetler kadar, oldukça tuhaf fotoğraflarla birlikte, uzman sünnetçi reklamları da bulunur. Türk halkının alkolle ilgili dinî yasak karşısındaki kayıtsızlığı, Ankara Hükümeti’nin laik politikasının eseri olmamalıdır. Türk millî içkisi rakının tüketimi Kemalist devrimden de önce hatırı sayılır derecedeydi. Diğer yandan, Türklerin Mekke’ye yıllık ziyaret anlamına gelen hacca az gitmeleri, Hükümetin,

bu *en üst derecedeki* İslâm-Birliği toplantısına, kendi yurttaşlarının katılımını teşvik etmemesi sebebiyledir. Aynı sebeple, Türkiye'deki herhangi bir dinî kurum ile yurt dışındaki İslâmî heyetler arasında da hiçbir bağlantı bulunmamaktadır.

Atatürk'ün laik reformlarından çoğunlukla etkilenmiş olan sınıf, şüphesiz ki, İmamlar, Müftüler ve vâizler vb. gibi, büyük bir ekonomik sıkıntıya düşürülmüş olan din adamları idi. Birçok müezzinin, oldukça mütevazı olan geçimlerini sürdürebilmek için farklı minarelerden ezan okumak amacıyla, camiden camiye koştukları söylenmektedir. Diğerleri ise kütüphaneci, küçük devlet memurluğu vs. olarak görev yapıyorlar. Yirmi beş yıl önce, binlerce müstakbel ulemânın yetiştiği dinî medreselerin kapanmasından sonra, dinî bir meslek edinmek isteyen az sayıdaki genç Türk, şimdi özel olarak tahsil yapmak zorundadır. Pek tabîî olarak, Atatürk'ün reformlarına en sert muhalefeti de bu sınıf gösterdi. Mesela, şair Mehmet Akif, başa giyilen geleneksel sarığın yasaklanmasından sonra, Türkiye'yi terk ederek Mısır'a gitti. Şimdilerde, her nasıl olursa olsun, yeni rejimin bu muhaliflerinin pek çoğu ölmüş ve bugünün din görevlilerinin çoğu, mahkum olmamak veya muhtemelen, daha çok da görevlerini muhafaza etmek için yeni rejim ile uzlaşmışlardır.

Cumhuriyet idaresi altında doğmuş ve eğitim almış yeni nesil dine karşı çoğunlukla ilgisizdir. Bu gerçek hiç de sürpriz değildir. İlk ve ikinci öğretimde, Devlet ve özel ikisinde de, din eğitimi ve hatta Kur'an okuma dahi yasaklanmıştır. Veliler, -bu gerçektir- çocuklarına dinî eğitim vermeye izinlidir, ancak çok az anne-baba buna ilgi duymakta ve bunu yapmak için yeterli beceriye sahip bulunmaktadır. Ayrıca, din ve İslâm'ın gelenekleri hakkında daha çok şey öğrenmek isteyen genç bir Türk tarafından karşılaşılabilecek pek çok pratik güçlükler bulunmaktadır. İslâm'ın klasik dilleri olan Arapça ve Farsça, Türk okullarının müfredat programlarından çıkarılmışlardır. Ve Türk edebiyatının bu yüzyılın başına kadar

olan dili, Arapça ve Farsça kelimeler ve bugün ikinci kademe bir Türk okulundan mezun olan bir kişinin dahi sözlüğe bakmadan hemen hemen anlayamayacağı deyimlerle dolu idi. Bütün bu edebiyat, artık Türk okullarında okunmayan Arap alfabesiyle basılmıştı, halbuki modern yani Latin harflerle yeniden basılan İslâmî çalışmaların sayısı gerçekten çok azdır. Kur’an modern Türkçeye tercüme edilmiştir, ancak bu form içerisinde o, Kur’an’ın huşû telkin eden acâyipliğini ve klasik güzelliğini kaybetti. Ayrıca, bu tercümeler –birkaç tane mevcuttur- Türk edebiyatını, İncil’in otorite kabul edilen İngilizce tercümesinin işgal ettiği konumla karşılaştırılabilir bir pozisyona ulaştırmaktan uzaktırlar.

Modern Türkiye’de dine olan ilginin azlığını, dinî konularda basılmış kitapların sayısının çok küçük olması da açıkça göstermektedir. Resmî bir bibliyografyaya göre, 1939 yılında basılmış olan binden fazla kitap içerisinde din hakkında sadece on iki kitap bulunmaktadır ve onlardan dördü namaz hocası ve hutbe mecmuaları, dördü soru-cevaplı din kitabı, dört kitap da İslâm ahlâkı ve merasimleri hakkındadır. Başında da dinî sorunlar hemen hemen hiç tartışılmamaktadır. Genç Türk yönetimi altındaki on yıllık süre içerisinde, Türk entelektüelleri arasındaki temel tartışma konularından biri olan İslâmî reforma uzun süreden beri herhangi bir ilgi gösterilmemektedir. Umulur ki, Türk İslâmı, devletten ayrılması ve kendi kaynaklarına inmek zorunda kalmasından sonra, şimdiye dek gerçekleştirilemeyen manevî bir güç olarak, yeniden canlansın.

d. Reaksiyon

Ne var ki, “Genç bir Müslüman... belki de hayatında Kur’an’ı hiç okumayan ve Şer’î Hukuktan bildiği şeyleri de sevmeyen biri, hâlâ ateşli bir şekilde, kendisinin bir Müslüman olduğunun şuurundadır.” Son günlerde, bir yazar tarafından Hindis-

tan'daki modern İslâm üzerine yapılan bu gözlem,⁵ aynı şekilde Türkiye'ye de tatbik edilebilir. Müslüman bir Türk -belki dinsiz bile olabilir- yanlışlıkla dahi Hristiyan veya Yahudi sayılmaya sert bir şekilde kızar ve hatta yabancı biri tarafından İslâm'ın eleştirilmesini duymak bile istemez. Bu sürpriz çelişkinin sebebi, yüz yıllarca Müslüman olma ile hor görülen "Gavur"lara karşı hükmeden yönetici sınıfla birlikte olmanın, özdeş hale gelmesidir. Hatta son aylarda bazı ayrımlar iptal edilmiş olmasına rağmen, bugün Türkiye'deki gayrimüslim azınlıklar, uygulamada Müslümanlarla tam eşit olma hakkından yararlanamazlar. Sıradan bir Türk (Katolik bir Fransız veya Protestan bir İngiliz'in yapabildiği gibi) bizzat kendisini iki sosyal gruba, yani Türk milleti ve İslâm toplumuna ait olarak kabul etmez. Onun için, İslâm-Türk toplumu tek bir bağımsız varlıktır. Hatta dinsiz bir Türk, İslâm'ın kendi millî karakterinin bir parçası olduğunu kabul eder veya en azından öyle hisseder.

Bu otomatik İslâm bilinci, dış dünya konusunda, bütün misyoner faaliyetlerine kamuoyunun sert muhalefetini izah eder. Y. M. C. A.⁶ Kurumları ve Türkiye'deki pek çok yabancı okul dinî eğitim ve merasimlerini bırakmak zorunda kalmışlardır. Ve zaman zaman meydana geldiği gibi, Yabancı Okullarında okuyan Müslüman öğrenciler Hristiyanlığı kabul ettiklerinde, Türk Basını sert protestoda bulunmaktadır. Bu tavrın en tipik örneği, yarı resmî gazete olan *Ulus*'taki böyle bir vesile üzerine birkaç yıl önce yayımlanmış olan bir makaledir. "Herkes istediğini düşünür ve istediğine inanır" diyen yazara göre, "Fakat bu, aydın görünümümüze tamamıyla yabancı olan bir kültürün içimizde türeyebileceği görüşünü kabul ettiğimiz anlamına gelmez. Din sadece ferdî bir mesele değil, aynı zamanda o, kesinlikle sosyal ve kültürel bir

5 W. C. Smith, *Modern Islam in India*, London, 1946, s. 8.

6 Y. M. C. A. Kelimeleri, Young Man Christian Association (Genç Hristiyan Erkekler Birliği) adlı kuruluşun isminin kısaltmasıdır (Ferhat Koca).

sorundur.”⁷ Türkler, dinini değiştiren kişinin Türk toplumuna sırtını dönebileceği ve Türk millî duygusunu kaybedebileceği endişesinden hareketle, din değiştirmekten korkuyor gözüküyor. Ki bu durum, -kısmen, belki de bilinç altına yerleşmiş bir şekilde- onların din ile milliyet arasında hâlâ nasıl bir bağ kurduklarını kanıtlamaktadır.

Laikleşme süreci şehirlerde oldukça hızlı giderken, kırsal alanda ve özellikle Doğu Anadolu’nun uzak illerinde İslâm hâlâ derin bir şekilde kök salmıştır. Birkaç yıl önce, 1943 yılı yazında, yirmi yedi kişi, bir sûfî tarıkata mensup olmak isna-dıyla önce Ankara mahkemesine getirildiler. Şeyhleri en son Avrupa modasından giyinmiş genç bir şehirli olduğu halde, sanıkların çoğunluğu köylü ve zanaatkar idi. Şâhitlerden biri, bir gün şeyhinin ata bindiğini, iki kişinin dizginlerini tuttuğunu ve diğerlerinin de onun arkasından koştuğunu gördüğünü anlattı. Dinleyicilerden biri, bu şerefın Peygambere bile verilmediğini söyleyince, bir kadın, “Onun adını pis ağzına alma; Allah bizi Kıyamet gününde onun sancağı altında toplayacak” diye cevap verdi. Bu durum, tasavvufî tarikatları yasaklayan 1925 tarihli kanuna rağmen, tarikatların Anadolu’da hâlâ varlığını devam ettirdiğinin tipik bir örneğidir.

Katı İslâm duygusu sadece eğitimsiz köylülerle sınırlı değildir. Savaş sırasında İstanbul’da görülmeye başlayan din adamları ve âlimlerden meydana gelen bir komite tarafından yayımlanan *İslâm-Türk Ansiklopedisi*’nce gösterildiği gibi, bu durum bazı şehirli sınıflarda da mevcuttur.⁸ Onun önsözünde, İslâm, dünya tarihinde bir dönüm noktası olarak tasvir edilmiş ve Avrupa medeniyetinin pek çok temel değerini İslâm’dan ödünç aldığına işaret edilmiştir. Kemalist Türkiye’nin kurucularının fikirlerine karşı göze çarpan (bir) çelişki de Türklerin İslâm’ı, kendi millî ruh ve karakterlerine tam anlamıyla uygun düştüğü için kabul ettiklerini belirtmesidir.

7 *Ulus*, Ankara, 10 Şubat 1936.

8 *İslâm-Türk Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1360 (1941).

Bu ansiklopedinin editörleri, Avrupa'da yayımlanmış olan *Encyclopedia of Islam*'ı, "Onun, Hristiyanlık propagandasına zemin hazırlamak için hiçbir gayreti esirgemeyen meşhur Hristiyan misyonerler ve oryantalistler tarafından yazıldığını" ileri sürerek, sert bir şekilde eleştirirler.

Burada, böyle bir ansiklopedinin Atatürk zamanında basılmış olamayacağına dair küçük bir şüphe olabilir. 1938 yılının sonunda, İsmet İnönü Cumhurbaşkanı seçildiği zaman, birçok insan dine karşı resmî tutumda bir değişim (olacağını) ümit etti. İnönü, ılımlı ve oldukça muhafazakâr görüşleriyle biliniyordu. Ve gerçekten, onun iktidara gelmesinden itibaren, Ankara Hükümeti'nin İslâm'a karşı biraz daha olumlu bir yaklaşımı fark edilmektedir. Ordudaki imamların durumları iyileştirildi. Tarihî veya mimarî değere sahip bir miktar cami yeniden tamir edildi. Türk milletinin Müslüman geçmişine daha büyük bir minnettarlığını göstermek için, Osmanlı Sultanı II. Mehmed'in (Fatih) bir heykelinin dikilmesine karar verildi ve benzeri uygulamalar yapıldı.

Bu yeni eğilim son aylarda dikkate değer bir gelişme gösterdi. Geçen Aralık ayında Türk Parlamentosunda Eğitim bakanlığının bütçesi üzerindeki bir tartışma sırasında, bazı üyeler komünist propagandanın tesirlerine cevap vermek için dinî eğitimin Türk okullarına yeniden konulması gerektiği görüşünü dile getirdi. Bu teklifleri bizzat cevaplayan Başbakan Recep Peker, İslâm'ın pratiğinin, bütün diğer dinlerin olduğu gibi, Türkiye'de tamamıyla serbest olduğunu ve bütün bu ibadetlerin Devlet tarafından korunduğunu ifade etti. O, dinin, sadece Tanrı ve insanın vicdanı arasındaki ilişkiyle alâkalı olduğuna ve dinin bu dünyanın işlerine etki etmesini isteyen kişilerin sosyal hayatı zehirlediklerine işaret etti. Türk halkı geçmişte, aşırı bir şekilde din adamlarının siyasî nüfuza sahip olmasını savunmaktan (klerikalizm) ve onların, dinin komünizme mukâbele olarak kullanılmasına karşı oldukları-

na dair, dinî önyargıdan çok acı çekmiştir.⁹ Bununla birlikte, dinî eğitim fikri değerlendirilmiştir. Bu yılın Ocak ayında, Modern Türkiye’de iktidar partisi olan Cumhuriyet Halk Partisi Meclisi din eğitiminin, zorunlu olmaması, resmî okul müfredat programının dışında olması, Latin harfleriyle öğretilmesi ve Hükümetin kontrolü altında bulunması şartıyla, yeniden başlatılmasının uygun olacağı kararını verdi.¹⁰

Türkiye’de dinin son dönemlerdeki yeniden canlanması üzerine yorum yapan bazı yabancı gözlemciler, bu olgunun sebebinin, Türkiye’nin bağımsızlığına karşı yapılan dış tehditler hakkındaki endişeyle ilgili, genel duygu olduğunu tespit ediyor. İlave bir faktör ise, resmî tavrın ilgilendiği kadarıyla, Atatürk’ün Ortadoğu’daki Müslüman ülkelerle ilişkilerde takip ettiği soğukluk politikasını ortadan kaldırmak olabilir. Bir Arap devlet adamı tarafından yapılan, “Türkiye, Doğu medeniyetinin en sağlam sütunlarından biridir”¹¹ şeklindeki son açıklamaya Türklerin çoğunluğunun katılıp katılmadığı çok şüpheli iken, en azından Türkiye’nin dış politikasında İslâm karşıtı eğilimin geçici olarak bir kenara konulması, Ankara’da uygun ve yerinde (bir karar) olarak telakkî edilmişe benziyor.

Bununla beraber, söz konusu bu yeni eğilim için dâhilî bir sebep bulunmaktadır ki, işbu sebep, yeni uluslararası konuma karşı yapılan yukarıdaki tepkilerden belki de daha önemlidir. Maddî ve manevî alanlarda yaşanan hızlı batılılaşma, Türkiye’de derin bir sosyal ve ahlâkî krize sebep oldu. Bugün dünyanın pek çok ülkesinde olduğu gibi, milliyetçilik, Türkiye’nin şu anda karşı karşıya bulunduğu bütün iç problemleri yalnız başına çözüme gücüne sahip gözüküyor. (Ayrıca) şu da önemlidir ki, son sıralarda Türk basınında, özel ve kamusal hayatta ahlâkî değerlerin yeniden inşa edilmesi için dinî

9 *Ulus*, Ankara, 25 Aralık 1946.

10 *Ulus*, Ankara, 28 Ocak 1947.

11 Suudi Arabistanlı Şeyh Yusuf Yasin ile Kahire’de yapılmış bir mülâkat (bk. *Cumhuriyet*, 24 Mart 1947).

eğitimin önemini vurgulayan birçok makale yayımlanmaktadır. Öyle gözüküyor ki, Türkiye’de daha büyük bir demokratik hürriyet döneminin başlamasıyla, İslâm, bu kendisinin eski iktidar merkezinde, kaybettiği bazı mevzileri tekrar ele geçirmeye çalışabilir.

9. MODERN TÜRKİYE'DE İSLÂM'IN YENİDEN CANLANIŞI*

Ferhat Koca

I

Son yıllarda özellikle İsrail dışındaki Yahudiler içinde, Yahudilerle Hristiyanlar arasında bir diyalog ortamı oluşturu-

- * Bu yazı, Uriel Heyd'in 28 Mart 1968'de Kudüs İbrani (Hebrew) Üniversitesi'ndeki The Eliahu Elath Chair of History of The Müslim Peoples (Turkish and Persian Studies) kürsüsünün açılışı münasebetiyle verdiği, "Revival of İslâm in Modern Turkey" adlı konferansın, *Revival of İslâm in Modern Turkey* (The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1968) adıyla basılmış olan metnin (önsöz hariç) tercümesidir. Adı geçen eser, *Türkiye'de İslâm ve Laiklik* (Derleme), İstanbul 1995 (İnsan Yayınları) adlı kitabın, s. 165-183. sayfaları arasında, "Modern Türkiye'de İslâm'ın Yeniden Dirilişi" adıyla tercüme edilmiştir. Bu tercümenin üzerinde, tercüme eden kişinin ismi belirtilmemiştir. Söz konusu tercümeyi elinizdeki eserde yayımlamak için izin almak amacıyla, *Türkiye'de İslâm ve Laiklik* adlı derlemeyi yapan sayın Prof. Dr. Davut Dursun'a müracaat ettim. Sayın Davut Dursun, adı geçen makalenin müterciminin kendisi olmadığını, İnsan Yayınları'nın kendisine tercüme edilmiş bir düzine makale vererek, onlardan bir derleme yapmasını istediğini, kendisinin de adı geçen makalelerden konu bakımından bir bütünlük teşkil edenleri *Türkiye'de İslâm ve Laiklik* ismi altında bir araya getirdiğini ve bu esere kendisinin sadece bir giriş yazdığını (s. 7-10), adı geçen makaleleri tercüme eden kimselerin isimlerinin ise, söz konusu yayınevi tarafından unutulması veya karıştırılması sebebiyle kendisine bildirilmediğini, dolayısıyla Heyd'in bu eserinin kim tarafından tercüme edildiğini bilmediğini söyledi. Bunun üzerine, biz de söz konusu eserin kimin tarafından çevrildiği belli olmayan bir tercümesini vermek yerine, onu bizzat kendimiz yeniden tercüme ederek okuyucularımıza sunmaya karar verdik. Bu metin, Uriel Heyd'in daha önceden tercümesini sunduğumuz "Modern Türkiye'de İslâm" adlı bilimsel makalesinin bir konferans formatında anlatılmasından ve özetlenmesinden ibarettir. Bu arada, söz konusu konferans metnine ait bizim tercümemizle, yukarıda adı geçen mütercimi belli olmayan tercümenin bazı cümlelerinin birbiriyle örtüştüğü görülecektir. Çünkü, bazı cümlelerin Türkçe anlamları çok açık, kesin, sınırlı ve hatta Türkçede başka türlü tercüme edilemeyecek kadar diğer seçeneklere kapalı olabilmektedir. Bir eserin iki farklı tercümesi arasında herhangi bir benzerliğin bulunmaması kaygusuyla, söz konusu eserin, bizzat müellifinin kasetmediği anlamlara çekilerek tercüme edilmesi ise,

mak için çok gayret harcanmıştır. Yahudilik ile İslâm arasındaki -geçmişte, şimdi ve gelecekte- ilişki konusunda, şimdiye kadar benzer bir çaba görülmemiştir. Bunun sebeplerini keşfetmek zor değildir. Anlamli bir Yahudi-Müslüman diyalogu, ancak her iki dinin mensupları bir arada yaşadıkları zaman, yani Müslüman ülkelerde veya İsrail'de mümkün olabilirdi. Ne var ki, İslâm ülkelerindeki nispeten az sayıdaki Yahudiler böyle bir tartışmaya katılmaya pek muktedir veya istekli değildi; çünkü bu, ancak siyasî bir güven ve fikrî bir özgürlük atmosferinde yapılabilirdi. İsrail'deki engeller ise başkadır: Yahudi toplumundaki kayıtsızlık, Arap toplumundaki düşmanlık ve her ikisindeki cehalet. Dahası, Yahudiler arasında Müslümanlara karşı bir Yahudi misyonu ve Yahudilere yönelik de bir Müslüman misyonu bulunmadığı için, modern zamanlarda Hristiyan teologların karşılaştıkları meydan okumayla, -yani başka inançlarla olan ilişkilerini incelemeyele- yüz yüze gelmemiştir.

Ne var ki, bir Yahudi-Müslüman diyalogu Yahudilik ile Hristiyanlık diyalogundan daha verimli olabilirdi. Bu diyalog, sadece ağır tarihsel itham ve karşı ithamlardan -bir taraftan karar, diğer taraftan asırlar boyu süren yargılama- kendini korumaz. Aynı zamanda o, son derece geniş bir ortak zemine de dayanabilirdi. Modern Yahudi ve Hristiyan'ın genelde aynı dili konuştukları ve benzer şeyler düşündükleri gerçektir; fakat Yahudilerle Müslümanlar daha fazla geniş benzer bir mirası ve hatta ondan neş'et eden günümüz sorunlarını tartışabilirler.

Yahudilik ile Müslümanlık arasındaki temel yakınlık ve benzerlikler malumdur: Onların sıkı Tektanrıcılık, her şeyi

eser ve müellifine olduğu kadar, okuyucusuna karşı da büyük bir saygısızlık demektir. Ne var ki, bu durum, söz konusu tercümelerin birbirinin aynısı olduğu anlamına da gelmez. Zira, bir metnin muhtelif tercümeleri arasındaki asıl farklılıklar, onların genel üsluplarında, çeşitli incelik, ayrıntı ve spekülasyonlarında gizlidir. Heyd'in adı geçen konferans metninin farklı iki tercümesi de bu açılardan birbirinden ayrı ve müstakil tercümelerdir (Ferhat Koca).

kuşatan hukukun merkezî rolü ve onun araştırılması, kiliseye benzer bir kurumun ve ruhbanlığın bulunmayışı, pek çok kuralları ve ritüel saflık, yeme-içme konusundaki belli başlı yasalar, sünnet ve resim ile plastik sanatların yasaklanması gibi pek çok gelenek ve ameller. *Bahur Yeşivah* ve *Softa, Talmid Hakam* ve âlim, *Hassidic Zaddik* ve *Pir* tipleri arasındaki insanî benzerlikler gibi, Yahudilik ile Hristiyanlık arasında benzerlikler nerede bulunacaktı?

İslâm’ın ilk gelişmesi sırasında Yahudilerin ona yaptıkları önemli katkının karşılığı, Arapların Ortaçağ İbrani dili ve edebiyatına, Yahudi düşünce ve felsefesine yaptıklarıyla cömertçe geri ödenmiştir ki, Yahudilerin Avrupa’da özgürlüğünü elde etmesinden önce, buna benzer Hristiyanî bir katkı vâki olmamıştır.

Geleneksel İslâm ile Yahudilik, Batının modern seküler medeniyetinin etkisiyle aynı zamanda sarsılmışlardır. On sekizinci yüzyılın ilk yarısında, söz gelişi matbaa ve askeri teknikler gibi Avrupa’nın icatlarını kabul eden ilk Müslüman millet Osmanlı Türkleridir; bunları ise on dokuzuncu yüzyılda Batı tarzında yapılan Osmanlı idarî ve hukukî reformları süreci izlemiştir. Aynı zamanda, Fransız Devriminin idealleri –vatanseverlik ve milliyetçilik, sekülerizm ve demokrasi- eğitilmiş Türk zümresine gittikçe nüfuz etti. Napolyon’un 1798’de Mısır’ı işgali ve Mısır’ın enerjik yöneticisi Mehmet Ali Paşa’nın izleyen reformları, Arapça konuşan ülkelere gittikçe artan sayıda Batılı uzmanlar ve fikirler getirmiştir. Bu nedenle, Hristiyan Avrupa ve Yakın ve Orta Doğu arasındaki hemen tüm barışçıl ilişkileri engellemiş olan demir perde yavaş yavaş yükselmeye başladı. Ardından gelen İslâm toplumunun Batılılaştırılması ve modernleştirilmesi, ciddî toplumsal gerginliklere ve manevî bunalımlara yol açarak, onun geleneksel kurumları ve medeniyetini tedricen zayıflatmış ve aşındırmıştır.

Batı medeniyetinin Avrupalı Yahudiler üzerindeki benzer etkisi elbette daha güçlü idi ve modern anlayışlar, değerler ve yaşam tarzlarının daha çok ve daha hızlı benimsenmesine neden oldu. İsrail’de Batılılaşma sürecinde Yahudilerin Müslümanlar üzerindeki bu üstünlüğünün neticesi, bugüne kadar gelen ilişkilerine ağırlıklı dayanan başlıca farklılıklardan biri olmuştur. Ne var ki, paradoksal bir biçimde, modern Siyonizm ve bir Yahudi devletinin kurulması -ki, bunlar Müslümanlarla Yahudiler arasındaki siyasî gerginlik kaynaklarıdır- Müslüman halkların karşı karşıya kaldığı sorunlardan bazılarıyla Yahudiliği yüz yüze bırakmıştır. Ama yine de modern İslâm’ın sorunlarıyla olan bu Yahudi benzerliğine bugüne kadar çok az Batılı ve çok nadir Müslüman bilgin dikkat çekmiştir. Araplar tarafından modern İsrail üzerine yazılmış olan sayısız kitap, risale ve makale, ne yazık ki yalnızca onun varlığının siyasî yönlerine değinmektedir. Türkiye, İran ve diğer Müslüman ülkelerde, bildiğim kadarıyla, İsrail’le ilgili henüz hiçbir ciddi çalışma yapılmamıştır. Fakat modern İslâm üzerine yazılmış geniş Batı literatüründe İsrail’deki Yahudilikle yapılan karşılaştırmalar pek yoktur. Birçok Avrupalı ve Amerikalı İslâmolog, Ortadoğu’nun en azından kültürel olarak bir parçası saymadıkları modern İsrail’in dinî gelişmesine hâlâ çok az ilgi göstermekte ve bu konuda çok sınırlı bilgiye sahip bulunmaktadır.

İsrail’deki oryantalistler, özellikle de nispeten uzun geçmiş olan geleneksel İslâm araştırmalarına sahip Kudüs’teki İbrani Üniversitesi’ndekiler, bu sebeple ileride belki bir gün bir Yahudi-Müslüman diyaloguna dönüşebilecek bir çalışmaya katkıda bulunmaya davet edilmektedir. Böyle bir katkının önemi komşularımızın din ve medeniyetini daha iyi anlamak ve onlara saygı göstermekle sınırlı değildir. O aynı zamanda kendi tarih ve kültürümüzün araştırılması ve yorumlanmasına ilave bir boyut sağlayacaktır. Üstelik, modern Yahudi ve Müslümanlar arasındaki büyük farklılıklara rağmen, mevcut

sorunlarımızın aslında pek çoğumuzun düşünmeye meyilli olduğu kadar kendimize özgü olmadığını da gösterecektir.

II

Modern dünyada İslâm’ı araştıranlar için Türkiye son derece ilginç bir vakadır. İslâm’a karşı olan tavırlarında, Türkler her zaman esas itibariyle çelişkili eğilimler sergilemişlerdir. Osmanlı Devleti tarihindeki son büyük İslâm İmparatorluğu idi; onun hükümdarı Sünnî Müslümanlarca tüm gerçek mü’minlerin halifesi olarak kabul edilmişti. Şeriat’ın, kutsal İslâm hukukunun bu derece kesin tesis edildiği ve din adamları olan ulemaya hükümette ve kamu yönetiminde böylesine etkili bir yer veren, önemli başka bir İslâm devleti yoktu. Öte yandan, modern reformların başlamasından çok önce, Osmanlı sultanı başka herhangi bir Müslüman hükümdarın yapmadığını yaparak, Şeriat’la açıkça çelişen seküler devlet yasası, kanun geliştirmiş ve bir araya toplamıştır. Dahası, güçlü Sünnî kurumların yanında, Osmanlı Türkiye’sinde bir de fevkalâde güçlü, iyi organizeli ve halk desteğine sahip derviş tarikatları var olmuştur; onların çoğu dinî hukukun ve onun otoritelerinin hükmüne açıkça meydan okumuştur.

Altı asır boyunca Osmanlılar esas güçlerini Hristiyanlar’a karşı kutsal savaşa, cihada hasretmişlerdir. Fakat, başka hiçbir Müslüman devlet Hristiyan Avrupa’nın böylesine büyük bir parçasına hakim olamamış ve Batı’nın bütün büyük güçleriyle yakın diplomatik ilişki kuramamıştır. Şüphe yok ki Türkler, kendi İslâmî kurumlarını, çoğunluğu teşkil eden gayrimüslim vatandaşlarının ihtiyaçlarına uydurmuş ve Osmanlının çöküş döneminde ise, Hristiyan müttefiklerinin gittikçe büyüyen baskılarına bir dereceye kadar uydurmak için bazı genişlemelere sahip olmuştur.

On sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı sultanları Batılı reformlar yapmaya giriştiklerinde önde gelen ulemanın ekserisi değişik sebeplerden dolayı onları destek-

lemiştir; halbuki daha aşağı derecedeki din adamları onların kanunlarına genelde katı bir şekilde ve sık sık şiddet kullanarak karşı çıkmıştır. Modernleşme ve sekülerleşme leh ve aleyhindeki mücadele o zamandan beridir Türk devlet ve toplumunda süregelmektedir. Son asrın ikinci yarısında yeni bir ilerlemeci aydınlar sınıfı, Yahudi tarihindeki *Haskalah*'a bazı yönlerden benzeyen bir hareket başlattılar. Sultan II. Abdülhamid bu hareketi bastırmıştır -genellikle düşünüldüğünün aksine bazı açılardan daha az tepkici olan bu padişah güçlü bir İslâm siyaseti izlemiştir. 1908/1909'daki Genç Türklerin devrimi onun despot idaresine nihayet verdikten sonra, Türk milliyetçiliği gittikçe seküler bir mahiyet kazanarak egemen bir ideoloji halini aldı. Onun önde gelen teorisyeni Ziya Gökalp Türkçülüğün, modern Batı uygarlığının ve İslâm'ın -kesin olarak reform edilmiş haliyle- değerlerinden bir sentez meydana getirmiştir.

Modern Türkiye'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk daha da ileri gitmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun tamamen çöküşü, Arap Müslüman eyaletlerin kaybedilmesi, Sultan-Halifenin ve en yüksek ulemanın ulusal kurtuluş hareketine fiilî düşmanlığı, yeni Türk seçkinleri arasında seküler eğilimlerin hızla gelişmesine sebep olmuştur. Mustafa Kemal böylece din ile devleti tamamen birbirinden ayırt etmeyi amaçlayan meşhur reformlarını uygulamaya koymuştur. Saltanatı, halifeliği ve Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti'ni lağvettikten sonra o, şariat mahkemelerini ve dinî okulları kapatmış, İslâm hukukunun kalan kısımları yerine, Batılı hukuk normlarını koymuş ve derviş tarikatlarını dağıtmıştır. Pazar resmi tatil ilan edilmiş, okullarda İslâm'ın klasik dilleri olan Arapça ve Farsça yasaklandığı gibi, dinî eğitim de yasaklanmış ve Arap alfabesi yerine Latin alfabesi kabul edilmiştir. Kadınlara erkeklerle eşit haklar verilmiş, çarşaf ve diğer geleneksel kıyafetlerini çıkarmaları için onlara şiddetli baskı yapılmıştır. 1928'de İslâm, Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî dini olma konumunu kaybet-

miş ve Anayasa’da 1937 yılında yapılan bir değişiklikle Türkiye Cumhuriyeti laik “seküler” olarak tanımlanmıştır.

Atatürk, birçok gözlemcinin beklediğinin aksine, çok fazla dirençle karşılaşmadan bu büyük reformları tatbik mevkiine koyabilmiştir. Bunun sebebi, bazen ileri sürüldüğü gibi, Türk halkının dinine bağlılığının azalması değildir. Atatürk’ün, muhafazakâr muhaliflerine karşı kazandığı nispeten kolay zaferin sebepleri başkadır. Onun “devrim”i gerçekte var idi, fakat o, önceki yüzyılda yüksek tabakanın geniş kesimlerinde seküler bir dünya görüşü yaratmış olan uzun modernleşme ve Batılılaşma sürecinin mantıksal ve nihai sonucudur. Mustafa Kemal ve onunla birlikte olanların, Kurtuluş Savaşı’nda Yunanlılar’a karşı kazandığı parlak zaferler ve ondan sonra 1923 yılında yapılan Lozan Barış Konferansı, onlara eşsiz itibar kazandırırken, Osmanlı İmparatorluğu’nun gerilemesi ve nihayet çökmesi, geleneksel İslâmî kurumları tamamen gözden düşürmüştür. Başka herhangi büyük bir Müslüman halktan daha disiplinli asker bir millet olan Türkler emirlere uymaya alışıktilar ve eskiden sultanların emirlerine itaat ettikleri gibi, şimdi de devlet başkanlarına sadâkatle itaat ediyorlardı. Mustafa Kemal’in, akıllı bir politikayla reformlarını belli bir zaman diliminde tek tek yürürlüğe koyması sebebiyle, halkın seküler reformları benimsemesi veya en azından karşı çıkmaması kolay olmuştur. Öte yandan, değişimlere karşı baş gösteren fiilî direnmeler, Mustafa Kemal’in otoriter rejimi tarafından kontrol altına alınmış ve 1925 Kürt isyanı gibi bazı durumlar ise sert karşı tedbirlerle bastırılmıştır.

Atatürk 1938 yılında öldüğünde birçok insan, onun sadece Türkiye’yi modern seküler bir devlete dönüştürmekte başarılı olmadığını, fakat aynı zamanda İslâm’ın Türk toplumsal ve kültürel hayatında yaşamsal bir güç olmasına son verdiğini düşünmüştür. Ne var ki, bu yargının erken verilmiş olduğu -eğer tamamen yanlış değilse tabii- kısa süre sonra anlaşılmıştır. II. Dünya Savaşı’ndan sonra iç ve dış etkenler Türkiye’nin

politik bünyesinde büyük değişikliklere yol açtı. O zamana kadar tek başına ülkeyi yöneten Atatürk'ün Cumhuriyet Halk Partisi'ne (CHP) karşı mücadele etmek için yeni partilere izin verilmiştir. Kendi ideolojisi gereği ve kâhîr bir ekseriyette olan muhafazakar halk kitlelerinin reyini almak umuduyla, bu partilerden bazıları, laiklik ilkesinin daha az sert uygulanmasını veya hatta açıkça İslâm'ın lehinde bir tavır alınmasını istemiştir. Muhalefetin baskısıyla iktidardaki parti 1940'ların sonlarında bazı ayrıcalıklar vermek zorunda kalmıştır. Bu çerçevede laik öğretmenler tarafından verilen sınırlı ve seçmeli din eğitimi ilkokullara yeniden konmuş, dinî görevleri öğretmek için kurslar düzenlenmiş ve Ankara Üniversitesi'nde bir İlâhiyat Fakültesi açılmıştır (Bir tesadüf olarak, bu fakültenin üç üyesi İbranice, Kitâb-ı Mukaddes ve Yahudi tarihi çalışmak üzere İbrani Üniversitesi'ne gönderilmiştir).

Demokrat Parti'nin 1950 genel seçimlerinde zafer kazanmasıyla, aşırı sekülerizmden geriye çekilme konusunda yeni bir safha açılmıştır. Adnan Menderes başkanlığında kurulan yeni hükümetin ilk icraatlarından birinde, minarelerden namaza çağrı anlamına gelen ezanın yeniden Arapça okunmasına izin verilmiş olması mânîdardır. Başbakan, Atatürk'ün dayattığı, ezanın Türkçe formunu sürdürmenin vicdan özgürlüğüne ters olabileceğini açıklamıştır.

Aynı mülâkatta Menderes, reformlardan genel bir şekilde kabul görmemiş olanların yeniden üzerinde düşünülebileceğini ima ederek, "milletle mal olmuş inkılâpları" korumayı temel bir politika olarak benimsediğini söylemiştir. Menderes, demokrasi ve vicdan özgürlüğü adına, hükümetinin bir tür tarafsız hakem olabileceğini ve "hiçbir şartta ne dindarın veya ne de dine karşı ilgisiz kalan kişinin birbirine baskı yapmasına izin vermeyeceğini" beyan etmiştir. Bu, yeni demokratik rejim altında da seçmen kitlesinin büyük çoğunluğunu teşkil eden dindar Türk köylüsünün, büyük oranda laik görünüşe sahip olan tahsilli yüksek tabaka üzerinde etkili olmasına

izin verilmediği anlamına gelmektedir. Türkiye, –diğer büyük bir İslâm ülkesi olan Pakistan gibi- “güdümlü bir demokrasi” (guided democracy) olarak kalacaktı.

Takip eden yıllarda Türk Hükümeti muhafazakâr kamuoyuna daha başka tavizler vermiştir. Demokrat Parti’nin on yıllık iktidarı döneminde sayısız yeni cami inşa edilmiş ve eskileri de kısmen gönüllü özel katkılarla tamir edilmiştir. Kur’an okumaları ve dinî vaazlar devlet yayın kuruluşlarının programına girmiş ve ilk defa olarak Mekke’ye hacca gidenlere büyük maddî ve başka tür destekler verilmiştir. Dinî eğitimin kapsamı ilkokulda genişletilmiş ve ortaokullara da konulmuştur (Bu yıldan itibaren liselerde de din eğitimine başlanmıştır). En önemlisi Menderes, ileride üzerinde tartışılacak olan, geniş bir sayıda ikinci kademe yeni dinî okullar (İmam-Hatip Okulu) açılmasına izin vermiştir.

1960’da Menderes rejimini deviren askeri darbe Kemalist, laik çevreler tarafından desteklenmiştir. Onların dinin konumuna ilişkin görüşleri, uzun ve hararetli tartışmalardan sonra, 1961 tarihli yeni Anayasa’da ifadesini bulmuştur. Anayasa’yı yapanlar, yeniden canlanan dinî hissiyata karşı, Türkiye Cumhuriyeti’nin laik karakterini korumanın zorunlu olduğunu açıkça düşünmüştür. Anayasa, yalnızca devletin yukarıda belirtilen “laik” niteliğini muhafaza etmemiş (Madde 2), fakat, bir taraftan din özgürlüğünü teminat altına alırken, dinin veya dinî duyguların siyaset ve kişisel amaçlar için istismar edilmesini de şiddetle yasaklamıştır (Madde 19). Dahası, Atatürk zamanında yürürlüğe konulan birtakım laik reform yasalarının yeni Anayasa’ya aykırı bir biçimde yorumlanamayacağı resmen kabul edilmiştir (Madde 153). 1960’tan bu yana iktidara gelen partiler –ilk önce İsmet İnönü’nün Cumhuriyet Halk Partisi, sonra da Menderes rejiminin manevî mirasçısı olan Süleyman Demirel’in Adalet Partisi- genel olarak Atatürk’ün laik devletin çerçevesi içinde kalarak din özgürlüğünü arttırma politikası gütmüşlerdir.

III

Diğer yandan, laik “seküler” teriminin anlamı Türkiye’de hararetli bir şekilde tartışılmıştır. Onun resmî yorumuna göre “laiklik”, hiçbir şekilde dine veya onu yaşayan kişilere karşı herhangi bir haksızlık yapma formu içermez. Katı laik görüşlerine rağmen Atatürk hiçbir zaman Sovyet tipi bir din karşıtı propagandaya girmemiştir; onun zamanında otoriteler, özellikle askeriyede, kamu hizmetlerinde ve aydınlar arasında geleneksel dinin aşırı nümayişine hoş bakılmamasına rağmen, Atatürk’ün amacı İslâm’ı tamamen yok etmek değil, fakat onun devletle olan ilişkisini kesmek, onu kişisel inanç ve ibadet konularıyla sınırlandırmaktı.

Şayet böyle ise, -Kemalizmin sağ ve sol kanat tenkitçileri tarafından söylendiği gibi- o zaman modern Türkiye’deki İslâmî kurumların tıpkı Hristiyan ve Yahudi azınlığın olduğu gibi Devletten bağımsız olması gerekmez mi? Atatürk ve halefleri bugüne kadar bunu yapmaya cesaret edememişlerdir. Onlar, İslâmî kurumlara verilen tam bir özerkliğin onları gerici unsurların kontrolüne sokacağını düşünmüşlerdir. Bu sebeple Başbakanlığa bağlı olarak Diyanet İşleri Reisliği -bugün Başkanlığı- kurulmuştur. Başbakan, din görevlilerinin eğitimi ve ataması, ibadet, camilerde verilen siyasi bakımdan önemli olan vaazlar vb. gibi konularda nihaî yetki sahibidir. Başkanlığın, devletin genel idaresine dahil edilmesi, o kadar önemsenmiştir ki, bu durum açıkça 1961 Anayasasına bile girmiştir (Madde 154). Modern Türkiye’de İsrail’deki Başhahamlık (Chief Rabbinate) ile mukayese edilebilecek, devletten ayrı dinî bir otorite mevcut değildir.

Başka bir ifadeyle, Osmanlı İmparatorluğu’nda devlet büyük oranda dine tâbi iken, Türkiye Cumhuriyeti’nde din devlete tâbidir ve din adamları da düşük dereceli kamu görevlileridir. Bu durum -Türkiye’deki birçok kişinin düşüncesine göre- gerçek laiklik olarak isimlendirilemez.

Ancak, hatırlamak gerekir ki, bu düzenleme en azından resmî olarak cumhuriyetin devrimci bir yeniliği değildir; zira o Türk tarihine kök salmıştır. Osmanlı İmparatorluğu’nda İslâmî kurumların çoğu devlet idaresinin bir parçası ve onun paraleli iken, kabul edilmiş olan Yahudi ve Hristiyan halk veya milletler geniş bir özerkliğe sahip olmuşlardır. En yüksek din adamları sınıfını teşkil eden kadılar hukuki görevlerinin yanında, pek çok genel idarî görev ifa ediyordu ve Osmanlı kabinesinin (divan) sürekli ve en saygın üyeleri arasında iki yüksek kadı, kazaskerler, ve on dokuzuncu yüzyıldan itibaren ise imparatorluğun başmüftüsü ve bütün ulemanın başı olan şeyhülislam bulunmaktaydı. Burada, değişen şey dinî kurumlarla, seküler kurumların bütünleşmesi değil, onların itibarlı görevlilerinin siyasî nüfuzunun ölçüsüdür.

Müslüman din adamlarının laik cumhuriyetteki konumu ciddi ve çetin sorunlar yaratmıştır. Yeni camilerin sayısındaki büyük artışın ve II. Dünya Savaşı’ndan sonra din eğitiminin hızla genişlemesinin bir neticesi olarak, had safhada din görevlisi ve din hocaları açığı ortaya çıkmış ve bu açık hâlâ devam etmektedir. Hemen hemen bir kuşak boyunca ihmal edilen din adamları eğitiminin neticesinde, bu boşluğun cahil yobazlar tarafından doldurulması şeklinde vahim bir tehlike mevcuttur. Bu sebeple, 50’li yılların başlarında, gelecekteki imam ve vâizleri yetiştirmek için, hususî orta ve lise kısmı bulunan İmam-Hatip Okulları, Milli Eğitim Bakanlığı (Maarif Vekâleti) tarafından birçok şehirde kurulmuştur. Bakanlığın bu işte, vatandaşlardan özel grupların malî desteğine başvurması anlamlıdır. Birçok yönden İsrail’deki *Yeshivoth Tikhoni-yoth* okullarına benzeyen bu okullarda Arapça, Farsça, Kur’an ve Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam ve Felsefe gibi “dinî” konular (*limmudey qodesh*) müfredatın yüzde kırkının üzerinde bir miktardadır. Bu yeni okullar, Türk halkının geniş kesimlerince sadece meslekî eğitim kurumları olarak değil, aynı zamanda laik ortaokul ve liselere bir alternatif olarak hararetli bir

şekilde karşılanmış ve bu okulların sayısı, onlara kaydolan öğrencilerin sayısı gibi, çok hızlı bir şekilde artmıştır. Bu öğrencilerin arzulan şeklide yetişip yetişmeyeceğini yani bir yanda iyi bir Müslüman, diğer yanda dinî hükümlere ve Türkiye Cumhuriyeti'nin laik prensiplerine bağlı aydın modern insanlar olup olmayacaklarını söylememiz henüz çok erkendir. Bu okulların amaç ve eğilimleri hakkında modernistler ile muhafazakârlar arasında devam eden tartışmalar hakkında pek çok delil vardır. Muhafazakârlara göre, Ankara İlahiyat Fakültesi bu okullardan mezun olanlar için bir yüksek öğretim kurumu olarak geleneksel ve dinî vazifesini yeterli bir şekilde yapamamaktadır. Bu sebeple, onlar için İstanbul ve Konya'da son zamanlarda Yüksek İslâm Enstitüleri kurulmuştur.

Bu okulların ve enstitülerin Türkiye'deki dinî ve kültürel gelişmenin geleceği için önemi büyüktür. Onlar, eğitimleri ve dünya görüşleri Batılı olmaktan ziyade İslâmî olan yeni bir dindar nesil yetiştiriyor. Örneğin, bir haftada Arapça ve Farsçanın öğretilmesine ayrılan zamanla karşılaştırıldığında, bir Avrupa diline ayrılan zamanın son derece cüz'î olduğu dikkate değerdir. Öğrencilerin kâhir ekseriyeti kırsal kesim çocuğu olmakla beraber, onların çoğu mezuniyetten sonra büyük şehirlerde ve küçük kasabalarda iş bulabilmektedir. Bu okullardan mezun olanların ilköğretim okullarında genel konular üzerine dersler vermelerine izin verilmesi için sürekli talepler bulunmaktadır.

Bu kurumlara ilave olarak, Atatürk zamanında uygun görülmeyen özel din eğitiminin, çoğu kez otoritelerin yardımları ve hatta teşvikiyle yıldan yıla arttığı gözükmemektedir. Kasaba ve köylerde mahallî imamlar, kız ve erkek çocuklara İslâm'ın temel akîdelerini, Arap yazısını ve Kur'an'ın Arapça geleneksel okunuşunu öğretirler; bildiğime göre, çoğu kez imamlar onlara tek bir ayetin Türkçe tercümesini belletmeksizin bu eğitimi yaparlar.

Bu dinî okullarda ve kurslarda okuyan öğrencilerdeki ciddiyet, coşkulu samimiyet ve arzu çok iyi bilinmektedir. Şahsen ben birkaç yıl önce İstanbul’un uzak semtlerinden birinde bulunan metruk bir camiye ziyaret ettiğimi hatırlıyorum. Burada yoksul Anadolu gençlerinden meydana gelen küçük bir grubun bir Ortaçağ Arapça gramer kitabını okumak üzere bir araya geldiklerini gördüm. Onların, oldukça kuru ve yavan gramer kurallarını, sanki kutsal bir metinmiş gibi ezberlemeye çalışmaları sırasında gösterdikleri iştiaak oldukça etkiliydi.

Bu dinî okul ve özel kurslardan mezun olanlar gelecekte Türkiye’de yeni bir din adamı sınıfı oluşturacaklardır. Onların ne derece güçlü ve etkili olacağı ve toplumun modernleştirilmesi ve Batılılaştırılmasına karşı nasıl bir tavır takınacağı, Türkiye Cumhuriyeti’nin geleceği açısından çok önemli sorulardır.

IV

İslâm modern zamanlarda Batı uygarlığının etkisine çeşitli şekillerde tepki göstermiştir –tayini mümkün bir direnç önererek veya hatta karşı saldırıya geçerek, Batı modeli liberal bir din olmak amacıyla kendini reform ederek veyahut seküler milliyetçilikle bir çeşit ittifak kurarak. Bütün bu eğilimlerin modern Türkiye’de görülmesi mümkündür.

Osmanlı İmparatorluğu’nun sonuna doğru İslâmcılık veyahut Pan-İslâmizm olarak bilinen ilk tepki yani direnç, Atatürk tarafından bastırılmıştır. Ne var ki, son yirmi yılda onun seküler reformlarına karşı olan örgütlü muhalefet şamataci hale gelmiştir. Milliyetçi Parti ve diğer dinî partiler, İslâm’a daha çok saygı gösterilmesini ve daha bağımsız dinî kurumlar talep ediyorlar.

Geçmişte ülkeyi idare eden kesimlere (establishment) karşı uzun geleneksel düşmanlıklarını sürdüren bazı popüler derviş hareketleri gittikçe uç noktaya kaymışlardır. Örneğin, Kuzey Afrika kökenli Ticâniye tarikatının mensupları,

Atatürk'ün laik inkılâplarına karşı nefretlerini, onun birçok büstünü sistemli bir şekilde parçalayarak açığa vurmuşlardır.

En yaygın ve en aşırı dinî propaganda 1950'lerden beri "Üstad" olarak anılan Bediüzzaman Said-i Nursî adındaki bir Kürt şeyhinin bağlıları olan Nurcular tarafından yapılmıştır. Henüz hakkıyla incelenmemiş olan birçok kitap ve risalesinde Nursî, Kur'an ve Şeriat'a dayanan ve bir ulema kurulu tarafından idare edilen gerçek bir İslâm devletinin yeniden kurulmasını teklif etmiştir. Böylece, çok-eşlilik yeniden serbest bırakılmış olacak, dinî okullar yeniden açılmış olacak ve tüm Batılı yenilikler ortadan kaldırılmış olacaktı. Onun 1960'da ölmesinden sonra bu hareket -ki birçok yönlerden Mısır'daki İhvân-i Müslimîn ve İran'daki Fedâiyân-i İslâm hareketlerine benzer- bir dereceye kadar hız kaybetmişse benzemektedir. Hem köylerde hem de şehirlerde yaşayan Türk halkının hızlı ekonomik, sosyal ve kültürel kalkınması kadar, bütün Türk hükümetlerinin onlara karşı aldıkları sert önlemler, bu tür dinî reaksiyonların daha çok başarı şansı elde etmesini oldukça imkansız kılmışa benzemektedir.

Her ne kadar bu hareketler, Anadolu'nun okuma-yazma bilmeyen köylüleri arasında hâlâ bir dereceye kadar destek bulsa da yüksek sınıf -siyasî ilişkisi ne olursa olsun- büyük oranda saatin geriye çevrilmesine ve Kemalist devrimin büyük başarılarının ilga edilmesine karşıdır. Geçen yüzyılın ikinci yarısından beri Hindistan ile Mısır gibi diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi Türkiye'de de bu tabakanın ileri gelenleri, İslâm'ın modern liberalizm ruhu içerisinde reform edilmesi konusunda çeşitli tekliflerde bulunmuşlardır. Onlar gerçek, aslî İslâm'ın düşünce özgürlüğüne, sosyal ve politik gelişmeye karşı olmadığını ispata gayret etmişlerdir. Aksine onlar, tipik bir romantik ve özür dileyici bir tarzda, modern uygarlığın temel birçok unsurunun -akılcılık, hoşgörü, demokrasi, parlamento idaresi gibi- bozulmamış İslâm'da da bulunabileceğini iddia etmiştir.

Gökalp ve Genç Türkler zamanındaki takipçileri, İslâm’ın temel esasları ile örf yani zaman, mekan ve toplumun gelişmesine uygun olarak değişen unsurlar arasında bir ayırım yapmaya çalışmışlardır. Burada geriye, Şeriat’ın ana kısmını teşkil eden İslâm’ın hukukî ve toplumsal hükümlerinin, modern bir Müslümanın hayatını düzenlemek için tatmin edici bir kanun olmaktan uzak olduğuna varmak için sadece kısa bir adım kalmıştı.

Yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin çevresinde, İslâm’ı reform etmek için ilginç bir girişim, kırk yıl önce, Gökalp’in öğrencilerinden biri ve seçkin bir ilim adamı ve daha sonra da dışişleri bakanı olan Köprülüzâde başkanlığında, İstanbul’da İlâhiyat Fakültesi’nce oluşturulmuş bir komisyon tarafından yapılmıştır. 1928 yılında yayımlanan bu komisyonun kararları, Yahudilikte reform öngören eğilimlerle çarpıcı bir benzerlik gösterir. Bu komisyonun kararlarında denilmektedir ki, din diğer herhangi bir sosyal kurum gibi, kendini toplumun değişim ve gelişimine uydurmalıdır. Modern din reformu, dinin mistik ve irrasyonel (gayrı aklî) unsurlarına değil, bilimsel ölçülere dayanmış olmalıdır. Ondan sonra, bir seri pratik öneriler yapılmıştır: İbadethâneler daha temiz ve daha düzenli tutulmalı; dinî ibadetler müzikle eğitilmiş müezzin ve imamların istihdamından ve müzik âletlerinin konulmasından esinlenerek daha güzel yapılmalıdır; ibadet dili olarak kutsal dil (Arapça) yerine millî dil (Türkçe) kullanılmalı ve camilerde verilen vaazlar daha derin ve felsefî bir İslâm anlayışını yansıtmalıdır. Komisyonun fikirleri halkta bir velveleye sebep olduğu için Hükümet raporu rafa kaldırmak ve komisyonu dağıtmak zorunda kalmıştır. O zamandan beri bu tür bir teşebbüs daha olmamıştır.

Bununla birlikte, modern İslâm konusunda önde gelen otoritelerden biri olan W. C. Smith, Atatürk tarafından gerçekleştirilen din ve devlet ayrılığı ve başka sebeplerden dolayı, modern Türklerin İslâm reformunda yol gösterici bir rol

oynayabileceklerine inanma eğilimindedir. Ne var ki, bugün bu ümidi doğrulamak için çok az kanıt bulunmaktadır. Son yıllarda İslâm ve onun geçmiş ve geleceği hakkında yayımlanmış kitap ve broşürler genellikle kalitesizdir, onların pek çoğu cahil halk kitlelerine hitap etmektedir. Din probleminin günlük parti çekişmeleriyle çok yakından ilgili olması gerçeği, tartışmaların çoğu zaman şiddetli derecede politik karakterli olduğunu göstermektedir. Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin öğretim üyelerinin çoğu şimdiye kadar bu polemiklere girmeyi reddetmişler ve geleneksel din adamları da modern dünyada İslâm'ın problemlerini özgürce tartışmaya küçük bir meyil göstermiştir.

Fakat bugün birçok eğitimli Türk'ün bir çeşit liberal, zamanımıza uygun ve onun ahlâkî değerlerinin merkezde olduğu, modernleşmiş bir İslâm yaratmak üzere el yordamıyla da olsa çalıştığının çeşitli işaretleri bulunmaktadır. Bu görüş genelde üçüncü bir ideoloji ile birleşir ki, bu ideolojinin İsrail'deki Ortodoks olmayan Yahudilerin bakış açılarına ilginç bir benzerliği bulunmaktadır. Bu görüşe göre, her ne kadar İslâm'ın geleneksel biçimi artık yetkili ve bağlayıcı değilse de o, bir değer olarak ulusal Türk mirasının tarihsel ve kültürel bir parçasıdır.

Kemalizm, Türk tarihinin Müslüman, özellikle Osmanlı kesitinin önemini küçültmeye çalışmıştır. Bir yönden modern İsrailli *Kena'anî* gibi Atatürk ve takipçileri ulusal tarihlerinin devamlılığını inkâr etmiş ve şimdiki hallerini geçmişin daha uzak bir dönemine bağlamaya çalışmıştır. Bu dönem, Türklerin X. asırda Müslüman olmalarından ve Anadolu'yu XI. asırda fethetmelerinden önceki eski zamanlardır. 1931 yılında Atatürk tarafından kurulmuş olan Türk Tarih Kurumu, İslâmiyet öncesi Türklere ve Türk öncesi Anadolu'ya özel önem vermekle itham edilmiştir. Türk milletinin tarihî köklerini araştırmada artık Arap ve İranlıların yerini şimdi Türklerin ataları olarak kabul edilen Sümerler ve Hititler almıştır.

Atatürk’ün ölümünden sonra bu fikirlerden daha hayalpe-rest görünenlere tepki gösterilmiştir. Atatürk’ün İslâm öncesi Türklerin büyüklüğüyle ilgili tarihi görüşü ılımlı bir biçimde korunurken, Osmanlı dönemine karşı tutum giderek daha çok olumlu olmuş ve İslâm ile Türk tarihi arasındaki güçlü bağlar yeniden vurgulanmıştır. Türk kökenli büyük Müslüman filozof, bilim adamı ve şairler millî gururla anılmaktadır, hatta onlar Arapça veya Farsça ile yazmış olsalar ve kendilerini Türk halkının mensupları olarak kabul etmeseler bile. Tarihî olarak daha doğru olan görüş şudur ki, Osmanlılar İslâm ülkesini oldukça genişletmiş ve onların imparatorluğunda İslâm’ın dinî kurumları, bilimsel faaliyet, tasavvuf ve sanat büyük gelişme göstermiştir.

Pek çok tahsilli Türk tarafından benimsenen İslâm’ın bu liberal ve ulusal yorumu, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından uygun görülen şimdiki okul kitaplarının açıklamasından anlaşıldığı kadarıyla, bugün aynı zamanda resmî yorumdur da. Benim bir yüksek lisans öğrencim tarafından yakın zamanda yapılan bir araştırmaya göre, bu kitaplarda İslâm, bilim ve modern uygarlıkla tam bir şekilde uyuşan akılcı bir din -tek din değilse de- olarak gösterilmiştir. İslâm mistizmi anlamındaki tasavvuf, Türk İslâmı’nda oldukça etkili ve yaratıcı bir güç olmasına rağmen hemen hemen tamamıyla görmezden gelinmiştir. İslâm’ın emirlerinden ahlakî olanlara önem verilmiş, diğerleri ise akılla açıklanmış veya tevil edilmiştir. En çok dikkat çekici olan ise, İslâm ve Türklerin ulusal tarihi arasındaki sıkı ilişkilere yapılan vurgudur.

V

Türk toplumunda bugün gerçekten dinî durum nedir? Bu soruya yaklaşık otuz yıl önce modern Türkiye üzerine deneyimli bir gözlemcinin kullandığı şu cümlelerle cevap verme eğilimindeyim: “Pek çok görüş mevcut, fakat büyük bir objektif bilgi eksikliği bulunmakta.” Durum kesinlikle çok karma-

şık ve değişkendir; söylenecek her söz aşırı basitleştirme ve genelleştirme veya en son gelişmelere aşırı önem verme riskini taşımaktadır. Şu doğrudur ki, modern Türkiye’de İslâm hakkında birçok büyük çalışma bulunmaktadır. Fakat Türkler tarafından yazılan eserlerin çoğu taraf tutmaya meyilli iken, Batılı olanlar ise tam gerçekleri elde etme konusunda güçlük çekmektedir. Kamuoyu üzerinde Türkler tarafından yapılan sosyolojik araştırmalar ve bilimsel incelemeler henüz çok gelişmiş değildir; gayri müslim yabancılar için ise, araştırma sahası, konunun nazik tabiatından dolayı, kolay değildir.

Bununla beraber, genel olarak kabul edilmiş bir gerçektir ki, son yirmi yıl veya şu kadar süre içerisinde, Türk toplumunda müthiş bir dinî yeniden diriliş duygusu ve ilgi kendini göstermiştir. Sözelimi giderek daha çok artan bir sayıda halk -ne yazık ki sınıflara ve yaş gruplarına göre yapılmış herhangi bir analiz mevcut değildir- camilere gitmekte, Ramazan ayında oruç tutmakta ve Mekke’ye yıllık hac ziyaretine gitmektedir. Konya’daki Celâleddin Rumî ve Kırşehir yakınlarındaki Hacı Bektaş gibi büyük İslâm mutasavvıflarının türbeleri, geleneksel sema, müzik ve ilahî gösterilerini izlemeye gelen binlerce kişiyi cezbederler. Daha önce söylediğimiz gibi, dinî okullara giden veya özel İslâm ve Arap dili eğitimi alan çocukların sayısı hızla artmaktadır. Yine pek çok kadın başa örtülen geleneksel örtü, çarşaf giymekte ve hatta bazıları yüzlerini peçeyle tamamen kapatma cesaretini göstermektedir. Arapça yazılmış dinî vecizeler bir kez daha dükkanlara, taksilere ve başka yerlere asılmaktadır. Dinî kitap, risale ve süreli yayınların sayısı gittikçe artmakta ve pek çok gazete hemen her gün İslâm kahramanları ve velilerinin sevilen hikayelerini yayımlamaktadır. Son zamanlarda pek çok minareye konulan hoparlörlerde günde beş kez okunan ezan şehirlerdeki trafik seslerini bastırmaktadır. 40’lı yılların sonlarına kadar tamamıyla yasak olan veya en azından hoş görülme-yen bu ve benzeri diğer birçok olgu, cumhuriyetçi Türkiye’nin tam bir

İslâm ülkesi görünümünü yeniden kazanmasına çok katkıda bulunmaktadır.

Bütün bunlar yeni bir dinî uyanış olarak adlandırılabilir mi? Birkaç yıl öncesine kadar benim de dahil olduğum pek çok yabancı gözlemci, bu gelişmenin uzun bir süre hür olarak ifade edilemeyen duyguların ifadesinden başka bir şey olmadığını ve sekülerleşme sürecinin yavaş, fakat karşı konulamaz bir biçimde yürüdüğünü düşünme eğilimindeydi. Bugün ise ben bu görüşün hâlâ kabul edilebilirliğinden şüpheliyim. Türk toplumunun modernleşmesinin gelişme gösterdiği ve sol kanat eğilimlerin -özellikle genç aydınlar arasında daha açık bir şekilde geliştiği bir gerçektir. Fakat Türk tarihinde sık sık görüldüğü gibi, karşı bir akıntı güç kazanmaktadır. Bütün Müslüman ülkelerin en laiki olan Türkiye’de İslâm’ın bu ayakta kalışı ve -eğer yorumum doğru ise- yeniden dirilişi, İslâm’ın modern dünyadaki geleceği açısından son derece önemlidir.

Bunu açıklamak için birtakım sebepler ileri sürülebilir; ne var ki, herhangi bir gerekçe bulmadan bunları söylemek meseleyi tam açıklamaz. Atatürk’ün laik reformları kasabada ve özellikle kırsal kesimde yaşayan dindar halk kitlelerine çok derin bir şekilde nüfuz edememiştir. Onların siyasî bilinçleri ve etkileri, çok partili rejime geçilmesinden beri ve köy ve özellikle de dinî muhafazakarlığın geleneksel merkezleri olan kasabaların ekonomik gelişmelerinin bir neticesi olarak, sürekli artmaktadır.

Aynı zamanda Avrupa ve Amerika’da savaş sonrasında meydana gelen bazı eğilimler, örneğin seküler pozitivizmin gerileyişi ve komünizmin yayılışı, Batı ile Sovyet blokları arasındaki sınırda bulunan Türkiye’de muhakkak ki yansımaları bulacaktı.

Üstelik Atatürk’ün kültürel yöneliminin iki ana sütunu olan Türk milliyetçiliği ve Batı uygarlığı, pek çok tahsilli Türk

için bile, İslâm'ın saf dışı bırakılmasıyla oluşan manevî boşluğu doldurma kudretine sahip olmamıştır. İslâm öncesi Türk uygarlığının kalıntıları; ulusal gurur, kültürel ilham ve tarihsel devamlılık duygusuna temel bir kaynak olamayacak kadar çok az veya -Anadolu'da ortaya çıkarılan muhteşem Hitit kalıntılarında olduğu gibi- çok uzaktır.

Batı medeniyetine gelince; modern Türkiye Batı dünyasıyla -siyasî, askerî, iktisadî ve hatta kültürel olarak- tam bütünleşme çabasında diğer herhangi bir İslâm ülkesinden daha ileri gitmiştir. Ne var ki, son yıllarda kolay ve kesin bir şekilde teşhis edilemese de bu çabalara karşı bir tepkinin olduğu görülebilir. Şüphesiz bu eğilim, birtakım uluslararası gelişmelerle -Asya ve Afrika'da bağımsızlığını yeni kazanan ülkelerin ortaya çıkması, Soğuk Savaş'ın bitişi, Kıbrıs sorunu ve diğerleri- bağlantılıdır. Fakat ben, Türkiye'nin Batı'yla olan ilişkilerindeki bugünkü bunalımın derinleştiğine inanıyorum.

Son 150 yılı aşkın modernleşme süreci boyunca Türkler çeşitli sebeplerle duraklamış ve tam bir Avrupalı ulus olma yolunda sarf ettiği hararetleli gayretler henüz istenilen gelişmeyi sağlamadığını keşfetme konusunda sadece geçici bir denge çizmiştir. Bugün de onlar belki bu noktaların bir başka yerindedirler. Kaydettiği büyük gelişmeye rağmen Türkiye, ekonomik olarak hâlâ geniş bir biçimde Batının yardımına bağımlı, gelişmekte olan ülkelere biridir. Bu sebeple de on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı reformcularının takdîrî bir şekilde *milel-i mütemeddine* dediği modern Batı uygarlığının milletleri içine henüz tam olarak kabul edilmediği ve onunla eşit seviyede olmadığı düşünülebilir. Ortaya çıkan hayal kırıklığı duygusu, pek çok aydını Türk toplumunu modernleştirmek yani Batılılaştırmak için büyük çabalar göstermeye sevk etmektedir. Bununla beraber, ötekilerin ise, farklı bir yolla tepki göstermeye yani daha çok içe çekilme ve kendi dinî ve kültürel geleneklerine ve büyük millî geçmişine dönerek, özgüvenlerini arttırma eğiliminde oldukları gözüküyor.

Henüz izâfî gücü tam kestirilemeyen bu ikinci eğilim bizzat İslâm’ın tabiatı tarafından kolaylaştırılmaktadır. Yahudilik gibi, İslâm da müntesiplerinin toplumsal râbitasını daima güçlü bir şekilde vurgulamıştır. Laik bir Müslüman Türk için bile dinî toplumuna bağlılığın büyük bir sosyal ve siyasal önemi vardır. Türkiye Cumhuriyeti yasaları Yahudi ve Hristiyan vatandaşları da tam bir eşitlik içerisinde kabul etse de Türklerin çoğuna göre, ancak bir Müslüman gerçek bir Türk olabilir. Asırlarca, Müslüman olmak demenin, yönetici sınıfa dahil olmak demek olduğu kolayca unutulmamaktadır. Pek çok Arap ülkesinin aksine, Türkiye’de bugün oldukça büyük bir Hristiyan ve Yahudi azınlık bulunmaması ve bunların Türk ulusal hareketinde hemen hemen hiçbir yer tutmaması, Türk’ü Müslüman ile özdeşleştirme eğilimini oldukça güçlendirmektedir. Birçok tahsilli Türk bir kimsenin agnostik (bilinemezci) veya ateist (tanrıtanımaz) olmasına kızmaz, fakat -tıpkı İsrail’deki Yahudiler arasında görüldüğü gibi- onun Hristiyan olması genellikle onun ulusal toplumdan dışlanma sebebi olarak görülebilir. Gerçekte, Türk Anayasasında vicdan ve din özgürlüğü kesin teminat altına alınmışsa da (Madde 19) modern Türkiye’de Hristiyan misyoner faaliyetlerinin sınırlandırılışı İsrail’den geri değildir.

Benzer bir tutarsızlık da dış ilişkiler alanında mevcuttur. Atatürk ve takipçileri, İslâm birliği politikalarından vazgeçmişler ve genellikle dine dayanan uluslar arası gruplaşmalara katılmayı reddetmişlerdir. Fakat, bugüne kadar diğer bir Müslüman millet -Türkiye ile samimi bir ilişkisi olmasa bile- Türk basınında hep “kardeş millet” olarak isimlendirilmiştir. Öte yandan, Türkiye ve Hristiyan bir ülke arasında meydana gelen herhangi bir gerginlik, hâlâ İslâm’ın Hristiyan dünyasıyla giriştiği asırlar boyu süren kavganın, -özellikle eğer bu rakip güce Başpiskopos Makerios gibi bir din adamı başkanlık ediyorsa- hâtırasını Türk kamuoyunun zihninde canlandırır.

Tüm bu psikolojik fenomenlerin, daha akılcı ve gerçekçi mülâhazalar tarafından etkisizleştirilebilecek önemsiz duy-

gular olduğu söylenebilir. Fakat ben, onların varlığını görmezden gelmenin veya onlara önem vermemenin yanlış olduğunu zannediyorum.

Neticede, İslâm'ın modern Türkiye'deki gelişimi, Yahudiler ve İsrailliler olarak bizi özellikle ilgilendiren şu iki soruyu akla getirmektedir. Birincisi şudur: İslâm, kutsal hukuku (şariat) olmadan var olabilir mi? Türkiye Cumhuriyeti'nde şariat, hemen tümden ilga edilmiştir. Buna rağmen Türkler, sadece Müslüman olduklarını söylememekte, fakat son yıllarda birçoğunda gerçekten İslâmî bilincin geliştiği ve dinî amellere bağlılığın arttığı gözlemlenmektedir. Bu, İslâm'ın sadece dinî bir inanç, duygu ve ibadet sistemi olarak var olabileceği ve hatta yeniden canlanabileceği anlamına gelir mi?

Bu soruyla yakından ilgili olan ikinci soru da şudur: Hıristiyan olmayan bir millet tarihi kimliği ve temel kültürel geleneklerinden vazgeçmeden modern Batı uygarlığı ile tamamen bütünleşebilir mi?

Türkiye tecrübesi buna anlamlı bir cevap verebilir.

10. MODERN TÜRKİYE’NİN KÜLTÜREL PROBLEMLERİ*

Ferhat Koca

Eski zamanlarda içerisinde milletin yetiştiği, coğrafik merkezini kurduğu, yaratılan biricik ve hususi kültürünün yaşadığı yurt parçası olan “Anavatan”, her türlü milliyetçi hareketlerde ve modern kültürde önemli bir rol oynar.

Türkiye 4.000 yıldan daha fazla geriye giden bir tarih ve kültüre sahip bir ülkedir. Fakat, bu ülkenin sakinleri ve yöneticileri olan Türkler, bu ünlü geçmişin sadece küçük bir parçasını paylaştılar. Hititler ve Firigyalılar, Lidyalılar ve Farslar, Grekler, Romalılar ve Bizanslılar, milattan sonra XI. yüzyılda görülen ilk Türk akınından önce, Anadolu’yu yönettiler ve onu görkemli kültürel hazinelerle zenginleştirdiler. Ülkenin Türkleşmesi ise, Doğu’daki Ermeni azınlığı ve Batı’daki Rum azınlığının ortadan kaybolması sebebiyle, ancak şimdiki asırda tamamlandı; hâlâ doğu Anadolu’da geniş bir Kürt topluluğu bulunmaktadır.

Öte yandan, Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde yaşayan Türklerin sayısı –yaklaşık 27 milyon- Türkiye’nin sınırları dışında, Balkan ülkelerinde, Irak, İran, Afganistan, Sovyetler Birliği ve Çin’in Batı bölgelerinde yaşayan Türklerden çok daha azdır. Bütün bu ülkeler, dilleri Türkiye’deki Türkçeye benzeyen, Türk kökenli yurttaşlara sahiptir.

Politik bir ifadeyle, modern Türkiye’nin kurucuları, çağdaş Türkiye’yi yarattıkları zaman, seleflerinin Pan-Türkist ve Turancı bütün isteklerinden vazgeçtiler ve milliyetçiliklerini

* Bu yazı, Uriel Heyd’in *New Outlook*, c. 3, No. 8 (Tel-Aviv, 1960), s. 13-23’de yayımlanan “Cultural Problems of Modern Turkey” adlı makalesinin tercümesidir. Adı geçen makale ise, *Hemizrah Hehadash*, c. 10, No. 1-2 (Jerusalem, 1960), s. 7-15’de yayımlanan İbranice aslından İngilizceye tercüme edilmiştir.

Anadolu üzerine kurma niyetinde olduklarını ilan ettiler. Ancak, II. Dünya Savaşı'nda Almanlar'ın Sovyetler Birliği'ni işgali sırasında, Türkiye'de Pan-Türkist hareket yeniden canlanma işaretleri gösterdi. Kırım Yarımadası gibi Türk nüfusuna sahip bölgelerin Naziler tarafından işgal edilmesi, Alman ordusunun Azerbaycan ve diğer Türk merkezlerine ilerlemesi, Ankara'nın liderliği altında geniş bir Türk federasyonu veya konfederasyonu kurulmasına ilişkin bazı ümitleri uyandırdı. Nazilerin yenilmesi üzerine, bu hareket çöktü; kulüpleri ve gazeteleri kapatıldı, ve liderlerinin birçoğu yargılandı. Bununla birlikte, kültürel olarak, Türkler aynı ırktan gelen ve aynı dili konuşan Türkiye ve diğer taraftan Sovyet, Irak ve İran sınırlarındaki hemcinsleri olan Türklerle hâlâ sıkı bağlara sahiptirler. Bir süre önce, Ankara'daki Türk Dil Kurumu'nun Genel Sekreteri, Azerbaycan'da yetişen büyük Türk şairi ve aynı zamanda Türkiye'de de büyük bir millî şair olarak kabul edilen Fuzûlî'nin ölümünün 400. Yıldönümü törenlerine katıldı. Bu törenler, Türk dünyasının bütün bölgelerinden resmî temsilcilerin katılımıyla Bakü'de yapıldı. Dil Kurumu Sekreteri tarafından Türk basınına yapılan açıklamaya göre, o sıcak bir şekilde karşılandı ve toplantıda Sovyetler Birliği'nde yaşayan Türk yazar ve ilim adamlarıyla kültürel işbirliği imkanları tartışıldı.

Çağdaş Türkiye, Türklerin orijinal anavatanı değildir, ve Türk dünyasının sadece küçük bir parçasını, Batı ucundaki bir çeşit fıskırmayı teşkil eder. Bu gerçek Türk milliyetçiliği için bir problem ortaya çıkarır, fakat Türkiye'deki kültürel gelişmeleri önemli ölçüde engellemez. Daha ciddi olan ise, başka bir problemdir: Sürekli bir milli kültürün bulunmaması.

Batı'da genel olarak, Türklerin (burada sadece Batı'nın kendisiyle tanışmış olduğu Türkler yani Osmanlı Türkleri bahis konusudur) geniş bir imparatorluk kuran bir iyi asker milleti oldukları, fakat büyük kültürel mevkîe sahip milletler arasında sayılmadıkları zannedilmektedir. Bu düşünce tama-

mıyla yanlıştır. Türklerin büyük siyasi maharet ve idari kabiliyeti olmasaydı, yükselme döneminde Avusturya sınırlarından Yemen'e, Atlas Dağları'ndan Hazar Denizi'ne kadar genişlemiş olan Osmanlı İmparatorluğu altı yüz yıl yaşayamazdı. Osmanlılar, yüksek dereceli memurların ve din görevlilerinin yetiştirilmesinde önemli ve orijinal başarılar kaydettiler, ve İslâm hukukunun gelişmesine ciddî katkılarda bulundular. İstanbul yüzyıllar boyu bütün Doğu'nun belli başlı kültürel merkezlerinden biri idi. Anadolu'daki Selçuklu medrese ve hanlarını veya İstanbul'daki Osmanlı cami ve saraylarını ziyaret eden, Türk seramik, halı, ağaç ve metal oymacılığı, elbise ve nakış işlemleri müzelerini gezen, İslâm dünyasının en zengin kütüphaneleri arasında yer alan İstanbul kütüphanelerinde çalışan, tasavvuf musikisini dinleyen, veya Anadolu folklorunu gören herhangi bir kimse, Türklerin önemli herhangi bir kültür yaratmadıkları görüşüne katılmayacaktır. E. J. W. Gibb tarafından yazılan Osmanlı şiirinin tarihiyle ilgili altı ciltlik eser, ve Osmanlı İmparatorluğu'nda meydana getirilen büyük tarihî literatür, Türklerin oldukça canlı bir edebiyat yarattıkları gerçeğinin yeterli kanıtıdır.

Bununla birlikte, pek çok alanda onların kültürel başarılarının, Arap ve Farslar'ın başarılarından daha az orijinal olduğu gerçektir. Osmanlı Türkleri'nin kültürü, İslâm dininin ve Osmanlılar'ın klasik dilleri olan Arapça ve Farsçayla yazılmış olan edebiyat üzerine kurulu bir İslâm kültürüdür. Göçebe Türkler, Muhammed'in dinini kabul ettikleri zaman, kendi orijinal geleneklerinin pek çoğunu terk ettiler ve daimî ikametlerini İslâm toprakları üzerinde kurdular. Kendilerini Bizans İmparatorluğu'nun mirasçıları olarak kabul eden Osmanlılar, düşman Fars krallığı tarafından araları bölünmüş olan Orta Asya'daki Türklerle bütün bağlarını hemen hemen kestiler. Böylece, Osmanlı İmparatorluğu'nda aydınlar, bir yüksek sınıf kültürü yarattı, ancak bu kültür, ulusal açıdan Türk değildi.

a. Bir Milli Kültür Arayışı

XVIII. yüzyıldan itibaren bu entelektüel tabaka Batı ile gittikçe artan bir ilişki içerisinde girdi ve Avrupalı güçlerin gittikçe çoğalan etkisi, geleneksel kültürü temellerinden sarstı. Fakat yeni kültürel değerler eski değerlerden daha millî değildi. Şiirdeki Farsçanın etkisinin yerini Fransızca'nın etkisi aldı; İslâm hukukunun yerini de Avrupalı hukuk kitapları aldı; ve Osmanlı toplumunun daha yüksek tabakaları her alanda kendi kendilerini Batı'nın yönelişlerine adapte ettiler.

Dolayısıyla, bu kültürel Batılılaşma süreci, Osmanlı Türkleri'nin karşı karşıya oldukları -şehir ve özellikle şehirli aydınlarla köy arasındaki çelişkinin meydana getirdiği temel kültürel problemi çözmedi. Osmanlı İmparatorluğu hemen hemen birbirinden farklı iki kültürü devam ettirdi: Yüksek sınıfın ve kitlelerin (halkın) kültürü. Bu çelişki, kültürel hayatın bütün cephelerinde kendisini gösterdi.

Dinî alanda, Sünnî Müslüman muhafazakarlığının bekçisi olan *ulema*, kendilerini sufi tarikatlara dayayan ve milyonlarca müntesipleri bağrına basan, daha ziyade ahlâk kurallarından muaf olduklarını savunan ve geniş ölçüde Şîî olan, mistik hareketlerle çatışmaya girdi. Edebiyat alanında, Osmanlılar döneminde gelişmiş olan klasik *divan* edebiyatı, insanı hayrette bırakan bir süs ve ses uyumu içerisinde, çiçeklerle bezemiş şekildeki ideal bir dünyayı tasvir ederken İran şiirini taklit etti. Hemen hemen tamamıyla Arapça ve Farsça olan onun dili kitleler tarafından anlaşılmıyordu. Bununla birlikte, halk türküleri, milli kahramanlarla ilgili hikayeler, tasavvuf musikisi ve popüler oyunlar dahil olmak üzere, bağımsız bir şekilde zengin bir halk edebiyatı da gelişti. Bu edebiyatın konuları genellikle gerçek hayattan alınmaktaydı, ve kullanılan dil basit, direkt ve sade, hatta bazen ilkel ve kaba, ve fakat her zaman klasik edebiyattan daha çok Türkçe idi.

Müzik ve diğer alanlarda da kendisini gösteren bu çelişkilere, Türkçe kukla gösterilerinde sanatsal bir anlatım verilmiştir. Bu gösteriler, iki temel karakter arasındaki çelişki etrafında yoğunlaşır: Oldukça işe yaramaz bir figür ve eğlence konusu olan, akıllı kimse rolünde Hacivat ve halkın sevdiği kimse rolünde Karagöz; o, eskilerin ağır ifadelerle dolu dilini anlayamaz, ancak Hacivat'ı alt edebilir; onun doğal canlılık ve kurnazlığına teşekkürler.

Böylece modern Türkiye'nin sakinleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun yöneticilerinden sadece ciddi siyasi, ekonomik ve sosyal problemler değil, aynı zamanda çetin kültürel problemler de miras aldılar. Atatürk ve arkadaşları, "Avrupa'nın hasta adamı"nı sıkıştıran bütün hastalıklar için seküler bir milliyetçilik içerisinde deva araştırdılar. Onlar, Ziya Gökalp ve Genç Türkler döneminin diğer düşünürleri tarafından iletilen fikirleri takip ederek, yeni cumhuriyetin kültürel hayatının orijinal Türk unsurları üzerine kurulması gerektiği konusunda ısrar ettiler. Onların görüşlerine göre, bu unsurlar iki yolla bulunabilir: İslâm öncesi Türk kültürel mirasına geri dönmekle ve Anadolu köylüsünün folklorunu geliştirmekle. 1930'ların başında Atatürk bu iki amacı gerçekleştirmeye yönelik güçlü bir program başlattı.

Birinci basamak, 1931'de temel amaçlarından birisi Türklerin İslâm'a girmeden önceki tarih ve kültürünü araştırmak olan, Türk Tarih Cemiyeti'nin (bugünkü Türk Tarih Kurumu) kurulması olmuştur. Dahası, eski çağlarda büyük kültürel başarılar elde etmiş olan çeşitli halklar –Sümerler, ve hatta modern Anadolu yurtseverliği nokta-i nazarından daha önemli olan Hititler- Türk halkının ataları arasında sayıldı. İki büyük milli bankanın isimleri –Sümer (Sümerliler) Bank ve Eti (Hitit) Bank- bu yaklaşımı ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra bir ürünü de Hitler'in Almanya'sını terk etmeye zorlanan birçok oryantalistin Ankara Üniversitesi'nde bir sığınak bulmuş ol-

masıdır. Söz konusu oryantalistler, Atatürk'ün davetiyle, burada kendi alanlarıyla ilgili özel bölümler kurdular.

Türklerin uzak geçmişlerine dair bu ani ilgi, eski çağlarda yaşamış olan çeşitli halkların tarihinin Türklerle ilgili olduğuna dair iddia gibi, ülkedeki okul kitaplarına yansıtıldı ve halk kitleleri tarafından geniş bir şekilde kabul edildi. Yeni yöneliş, tamamıyla değişmiş olan modern Türklerin tarihsel bilinçlerinde geniş etkilere sahip oldu. Osmanlılar için "milli" tarih XIV. yüzyılın başlarında, Osmanlı hânedanının kurulmasıyla başlar; onlar nihayetinde bunu kendilerinden önce gelen Müslüman halkların tarihine dahil etmek istiyorlardı. Ne var ki, genç Türk bugün kendisinin, dünyanın dört köşesini fethetmek üzere çıktığı fırtınalı bir yolculukta, anayurdundan –bugünkü Moğolistan- dünyaya dağılmış olan eski bir ulusun bir ferdi olduğunu düşünür. Türk Hükümeti Hitit sanatının muhteşem bir müzesini Ankara'da yaptı, ve bugün Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde Türk arkeologlarının gözetiminde birçok önemli kazılar yapılmaktadır. Arkeoloji, İsrail'de olduğu gibi, henüz Türkiye'de de çok popüler bir ilim haline gelmemiştir, ancak burada olduğu gibi, orada da geçmişin kaybolan milli şan ve şerefine kazı yoluyla ortaya çıkararak, ülkesiyle milli bağlarını canlandırma konusunda gittikçe artan bir istek bulunmaktadır.

Türkiye'yi önemli bir turist merkezi haline getirme arzusu, geçmişin kalıntılarını koruma gayretini cesaretlendiren maddi bir dürtü ilave etmiştir. Hükümet dikkatini sadece Türk tarihiyle ilgili eski eserlere yöneltmemektedir. Hemen hemen 500 yıl cami olarak kullanılan harika Bizans kilisesi Ayasofya, Atatürk tarafından müzeye çevrildi. Son yıllarda Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde şahane Bizans mozaikleri kazılarla ortaya çıkarılmaktadır. Bu yeni ve, bir Müslüman nokta-i nazarından, Hristiyan kalıntılarına karşı devrimci bir yaklaşımın en çarpıcı örneği ise, Hristiyan geleneğinin Bakire Meryem'in evi olduğuna inandığı Batı Anadolu'daki

Efes'te bulunan binanın yeniden inşa edilmesidir. Bu kutsal şehre yapılan Hristiyan hac ziyaretleri şimdi Türk yetkililer tarafından aktif bir şekilde desteklenmektedir. Şüphe yok ki, bütün dönemlere ait arkeolojik kalıntılara karşı bu olumlu yaklaşım, zaman içinde Türk halkının derece ve siciline etki edecek, onun kültürel ufuklarını genişletecek ve onun milli ve dini hoşgörüsünü kuvvetlendirecektir.

Türk folkloru ve Anadolu'ya ait halk kültürü hakkında ilgi uyandırmak için milli liderler tarafından harcanan çaba, Türklerin İslâm öncesi ve Türkiye'nin eski tarihi konusunda ki bu yeni ilgiden daha az önemli değildir. Burada da tamamıyla bir geriye dönüş söz konusudur. XIX. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı aydınları, "Türk" sıfatını, herhangi bir kimseye cahil ve görgüsüz bir budala şeklinde hitap etmekle eşdeğer bir hakaret olarak kabul ettiler. İlk reformcular gayretlerini, geri kalmış kırsal nüfusu kentsel medeniyetin seviyesine getirme konusunda yoğunlaştırdılar. Bununla beraber, Atatürk köylülerin modern Türkiye'nin efendileri olduklarını ilan etti, ve bilim adamlarına, yazarlara ve sanatçılara Türk ulusunun ruhunu, yabancı etkilerle kirletilmemiş olan saf milli kültürü araştırmak için Anadolu köylerine gitmelerini emretti. Atatürk'ün bu romantik cazibesi, zengin Türk folkloru hakkında ilk ciddi bilimsel araştırmalar yapılmasını ve Anadolu'daki köy hayatını tasvir eden önemli sayıda kitapların yazılmasını sağladı; Türkiye dışında bu türün en meşhur olan kitabı, Mahmud Makal'ın *Bizim Köy* adlı eseridir.

b. Türk Dilinin Yeniden Canlanması

Dil sorunu Türk kültüründeki yeni eğilimler için mükemmel bir mihenk taşıdır. XIV. yüzyıldan beri Türklerin yazılı dili olan Osmanlı Türkçesi, pek çok Arapça ve Farsça kelimeye sahip bulunmaktaydı. İngilizcedeki Latin ve Fransızca kelimelerden farklı olarak, bu yabancı kelimeler Türkçe içerisinde kendi orijinal form, gramatik yapı ve hatta bazı söz dizim

özelliklerini dahi korudular. Bu edebî dil, sadece Arapça ve Farsça bilen bazı kişiler tarafından iyice bilinen katışık (melez) bir dil idi, ve bu sebeple de yalnızca küçük bir aydınlar tabakası tarafından anlaşıldı.

Daha sade ve daha milli bir edebî dil yaratılmasına doğru ilk adımlar Genç Türkler tarafından atılmıştır. Ancak Atatürk daha da ileri gitti. 1928 yılında o, Müslüman halkların kültürel birliğini sembolize eden Arapça yazı karakterini Latin alfabesiyle değiştirdi. Dört yıl sonra, 1932’de, Türk lider Türk dilinin geleceği konusunda etkili bir konferans topladı. İstanbul’da Sultanların Sarayı’nda yapılan toplantıda, konferans Osmanlı Türkçesinin yerini almak üzere, yeni bir milli dil yaratılmasına karar verdi. Bazı sebeplerle kurulmuş olan Türk Dil Akademisi, yabancı kelimelerin yerini alabilecek olan unutulmuş Türkçe kelimeleri sistematik bir şekilde toplamakla görevlendirildi. Bu tarihten itibaren araştırmacılar ve öğretmenlerden oluşan çalışma grupları, eski Türkçe metinleri incelemeye ve edebî dilde kullanılmayan Türkçe kelimelerin listelerini düzenlemeye çalıştı.

Hatta daha duygusal ve geleneklere aykırı bir husus ise diğer yöndeki faaliyet idi. Konferansın kapanmasından hemen sonra, Türk Hükümeti ülkedeki sıradan insanlar arasında kullanılan, fakat edebiyatta yer almayan bütün Türkçe kelimelerin toplanması için tüm ülkedeki devlet görevlilerinin yardımını düzenleyen bir emir yayımladı. Her vilayette bir dil komitesi kuruldu: Bu komiteye genellikle bölgenin Valisi, belediye başkanları, askeri komutanlar, Eğitim ve Sağlık Bakanlıkları yöneticileri ve okul müdürleri dahil idi, ve onun görevi kelimelerin toplanmasına nezaret etmektir. Bizzat çalışma ise okul öğretmenleri tarafından yürütüldü; öğretmenler ihtiyaçlara uygun düşen bütün kelimeleri kartlara işlediler. Bu kartlar mahalli koordinatörlere gönderildi, burada kısa bir incelemeye tabi tutuldu ve daha sonra da Ankara’daki Türk Dil Kurumu’na gönderildi. Çalışma projesinin ilk yılın-

da, 100.000'den fazla kart toplandı. Bu faaliyetler büyük bir şevkle yürütüldü, ancak her zaman aynı derecede bilimsel bilgiyle değil.

Bu proje tarafından ulaşılan sonuçlar esas alınarak, Akademi ikinci adımı attı: O, yabancı terimleri dilden çıkardı ve onların yerine Türkçe kelimeleri koydu. Bütün yönetim birimleri bu görevde birbiriyle işbirliği yaptı. Yüzlerce yeni terim, okul ve üniversite ders kitaplarına ve devlet memurlarının kullanımına sokuldu. 1945 yılında bu faaliyetler, içerisindeki Arapça ve Farsça kelimeler en aza indirilen Türk anayasasının yeni bir uyarlanması (çevirisi) yayımlanmasıyla zirveye ulaştı.

Ne var ki, 1940'larda, Atatürk'ün ölümünden sonra, bu dili sadeleştirme reformuna karşı olan direnç şiddetini artırdı. Aydınların birçoğu, daha yüksek makamdan gelen talimatlara göre ve Hükümet baskısının kullanılmasıyla yeni bir dil yaratmanın imkansız olduğunu iddia etti. Diğer bazıları, Türk halkı tarafından yüz yıllarca kullanılmış olan Arapça ve Farsça kelimelerin dilden çıkarılmasından pişman oldu, ve bunu geçmişin manevi mirasıyla ilgiyi kesen zararlı ve aşırı bir (davranış) olarak gördü. Öteki bazı çevreler ise, özellikle üniversitelerdekiler, bütün bu hareketin lüzumsuz olduğunu düşündüler. Onlar, reformcuların, mesela bilimsel terminoloji alanında, uluslar arası kabul edilmiş terimler yerine yeni Türkçe terimler yaratmak istemelerinin -Türk profesörlerinin görüşüne göre- Türk bilim adamları ve aydınlarını, Batı dillerindeki bilimsel literatüre, genel olarak da Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki kültürel hayata daha kapalı hale getirdiğini ileri sürdüler.

Bu tenkit, kusursuz bir şekilde, çağdaş Türkiye'nin kültürel gelişmesinde yeni bir devreyi aksettirmektedir. Atatürk ve İnönü dönemlerinde, ve onların devriminin neticesi olarak önemli bir süreye kadar, bir Türk-Müslüman orta sınıfı

(burjuvazisi) yaratıldı (Eski zamanlarda serbest mesleklerin ve sanat, ticaret ve endüstri alanlarındaki kilit mevkilerin en çoğu yabancılar ve gayrimüslim azınlık gruplarının mensupları tarafından işgal edilmiştir). Bu burjuvazi devletin yönetiminde, sonra özel bürokrasi alanında ve memur sınıfında kendi payını istemeye başladı. Yeni orta sınıfın yükselişi, 1950 seçimlerinde Demokrat Parti'nin zaferini doğurduğu gibi, ülkenin kültürel hayatında da ifadesini buldu. Bu sınıfın mensupları, devlet tarafından kanunsuz müdahale yapılmaksızın, daha geniş özgürlük ve kültürel hayatın gelişmesini savundu.

c. İslâm'ın Rolü

Bu olaylar Türkiye'nin kültürel hayatında yeni bir dönemin başlangıcını haber verdi. Geçmişte, XVIII. yüzyılda Batılılaşma sürecinin başlamasından itibaren, Türkiye'deki bütün önemli değişimler tepeden aşağıya doğru yöneltilmiştir. Değişimlerin pek çoğu, Batı'daki orta ve çalışan sınıfların mücadelesinde olduğu gibi, dahilî bir mücadele ve yeni sınıfların yükselişlerinin sonucu olarak meydana gelmemiştir. Bu değişimler devrimci ve ileri görüşlü reformcular tarafından Türkhalkına empoze edildiler; tahsilli subay ve memurlardan meydana gelen küçük bir grup tarafından da desteklendiler. Atatürk ve İnönü, Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmud gibi, sosyal şartlar olgunlaşmadan ve ülke onlara hazır hale gelmeden önce, reformlarına giriştiler. Sadece 1908-9 yılındaki Genç Türkler ihtilali ile bundan on yıl sonraki Osmanlı İmparatorluğu'nun nihaî çöküşü arasında geçen kısa bir dönemde, temel sosyal ve kültürel problemler konusunda gerçek ruhi heyecan, ideolojik mücadele ve hür bir tartışma mevcut idi. Tanzimat günlerinde ve yine Atatürk ve İnönü döneminde, ilerici Türk aydınları yeni yollar açmadılar, fakat genel bir kural olarak sadece yöneticilerin görüşlerinin propagandasını yaptılar ve onların icrasına yardım ettiler.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra başlayan liberalleşme ve demokratikleşme süreci, devletin aydınları kendi himaye ve denetiminden özgürleştirdiği gibi, kültürel hayat alanında da bu umudu uyandırdı. Son birkaç yıldır Türk basınında, milli kültürün ve özellikle de dinin statüsü sorunu etrafında yoğunlaşan bir tartışma gittikçe şiddetini artıran bir şekilde yaşanmaktadır. Hatta Atatürk'ün ölümünden sonra, aşırı milliyetçi gruplar, modern kültürün, İslâm öncesi Türk geleneklerinin yeniden canlandırılması ve halk sanatı hazinelerinin geliştirilmesi temeline dayanamayacağı görüşünde olduklarını söylemeye başladılar.

Bu yönelişler hakkında yapılan sun'i ve faydasız girişimler arttıkça, Osmanlı geçmişine karşı önceden mevcut olan olumsuz tutumun da gittikçe artması hali, yavaş yavaş takdir ve iftihar duygularından birine dönüşmektedir. Sadece Osmanlı dönemine tahsis edilmiş olan popüler bir tarih mecmuası dikkate değer biçimde geniş bir tirajı başardı ve Türkçe gazetelerin pek çoğu Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihinden alınmış çeşitli konular hakkında sık sık hikaye ve makaleler neşretmektedirler. Dolayısıyla, bizzat milliyetçiliğin dolduramadığı seküler devrim tarafından yaratılan kültürel boşluğun, geleneksel değerlerin ve özellikle de İslâm dininin yeniden canlanması sonucunu doğurabileceği beklenmektedir.

Gerçekten, son zamanlarda yazılan yazıların çoğu, Türkiye'de genellikle adına "dinî uyanış" denilen şey hakkındadır. Yabancı gözlemciler, geleneklere olan yüksek katılıma ve seküler devrime karşı bir tepkiye işaret etmek için ciddi ihtimam göstermektedirler. Gerçek şudur ki, son yıllarda pek çok cami inşa edilmekte, ibadet edenlerin sayısı dikkat çekici bir şekilde artmakta ve daha çok Türk Mekke'ye yıllık hac ziyaretine gitmektedir. Gittikçe şehirli kadınlar yeniden bütün bedenlerini ve hatta yüzlerinin bir kısmını da örten geleneksel siyah elbise *çarşafı* giyiyor. Anadolu şehirlerindeki bazı yeni sinemalar erkek ve kadınlar için ayrı bölümler tahsis ediyor.

Dini konulardaki pek çok popüler kitap ve dergi kitap standlarında teşhir edilmekte ve dükkan sahipleri ve taksiler, Atatürk ve İnönü döneminde ardiye dışında yasaklanan, Arapça dini yazıları (levhaları) asmaktadırlar.

Öte yandan, insanlarda her zaman mevcut olan dinî duyguların, onlar tarafından daha özgür bir şekilde ifadesine otoritelerce izin verilmesi, daha liberal bir tutumun sonuçlarına işaret etmekle beraber, şüphe yok ki, genel anlamda bu olgu, dine karşı daha olumlu bir yaklaşımı ima etmez.

1950 yılında iktidara gelişinden sonra Demokrat Parti Atatürk'ün dini konulardaki katı seküler yasaklarını yavaş yavaş yumuşattı. Demokratlar'ın dostları, bunu onların liberal görüşlerinin bir ifadesi olarak kabul ettiler; muhalifleri ise, onların amacının Türk seçmeninin %80'ini teşkil eden köylülerin sempati ve desteklerini kazanmak olduğunu iddia ettiler. Demokratlar, seleflerinin radyodan Kur'an'ın veya minarelerden Arapça ezanın okunmasının yasaklanması gibi çeşitli seküler kanunlarını iptal ettiler. Hatta daha da önemlisi, onların, İnönü döneminde küçük bir ölçüde eski haline dönen, okullardaki dini eğitimi genişletmiş olmaları gerçeğidir.

Bununla birlikte, bana göre, bütün bu faaliyetler seküler devrimin başarılarının ciddi bir şekilde sakatlanması olarak değerlendirilmemelidir. Arapça yazıyı ve *şeriatı* (İslam'ın dini hukuku) geri getirmek isteyen aşırı gerici gruplar tarafından ileri sürülen talepleri ciddi bir görüş olarak kabul eden herhangi bir Demokrat lider bulunmamaktadır. Fakat seleflerinden farklı olarak, Demokrat liderler dini alandaki durumu kabul ettiler veya, başka bir ifadeyle, kırsal nüfusun büyük çoğunluğu ile şehirli orta ve çalışan sınıfların bir kısmının dini geleneklerle hâlâ sıkı bağlara sahip olduğu gerçeğini kabul ettiler. Yine şu gerçek de devam etmektedir ki, Demokrat Hükümet'in faaliyetlerinin bulunduğu hiçbir yerde İslâm'ı Türkiye'de daha önceden sahip olduğu üstün mevkiine geri

getirmeyi tasarlayan bir politikanın herhangi bir alâmeti yoktur.

Türkiye'nin hızlı sosyal gelişmesi karşısında, dinin statüsü Hükümet iradesiyle kararlaştırılamaz ve gerçekten halk kitlelerinin ataletine büyük bir itibar gösterilip gösterilmeyeceği hususu şüphelidir. Yeni Türk kültürünün tabiatı Türkiye'deki ve yurt dışındaki aydınlar, üniversite ve yüksekokul mezunları tarafından belirlenemeyecektir. Bugün bu çevrelerin pek çoğu dine karşı ilgisizlik ve dini konulara karşı hayret verici bir cehaletle tavsif edilmektedir. Türk gençliği, bugün bütün dünyadaki genç nüfus gibi, gittikçe artan bir şekilde teknik ve doğal bilimlere cezbedilmiş ve son yıllarda Türk üniversitelerindeki beşeri bilimler fakültelerinde kayıtlı öğrencilerin sayısı ciddi endişeye sebep olacak şekilde, en aşağı bir noktaya düşmüştür.

Din eğitimi, din görevlilerini yetiştirmek amacıyla son yıllarda açılmış olan *İmam-Hatip Okulları*'nda merkezileşmiştir. Ne var ki, öğrencilerine yoğun dini dersler (Arapça, Farsça, Kur'an ve tefsiri, *hadis*, *fıkıh*, vb.) yanında ikinci kademe genel eğitimi veren bu kurumlara rağmen, henüz nihaî yol bulunmamıştır. Hükümet, bu okulların mezunlarının İslâmî bir eğitim yanında, aynı zamanda Türk milli şuuru ve modern düşünceler kazanmalarını istemektedir. Bununla birlikte, bu kurumları destekleyen şahıslar gibi, birçok öğrencinin velisi de dine karşı modern yaklaşıma muhaliftirler ve adı geçen okulların mezunlarının eski emsalleri gibi din görevlileri olmalarını istemektedirler. Diğer pek çok örnekte olduğu gibi, bu konuda da Türkiye'deki ilerici devlet adamı, bugünkü tipik birçok Asya ve Afrika ülkesinde olduğu gibi, güç bir problemle (dilemma) karşı karşıya bulunmaktadır: O, çoğunluğun kârıyla kabul edilen demokratik prensibe sadakat ile milletini terakki ettirmek için bizzat nefret etse dahi ihtiyaç duyulan zaruri şeyler arasında bir seçim yapmaya zorlanmıştır.

Devlet okul sisteminin çatısı dışındaki dini eğitim de özellikle alt gelir grupları arasında son yıllarda alanını genişletmektedir. Burada da geleneksel zihniyet genel olarak yaygın bulunmaktadır. Geçen sonbaharda İstanbul'un uzak banliyölerinden birinde küçük bir mescidi ziyaret ettim. Camiye vardığımda, *imam* mahallenin erkek ve kız çocuklarına Kur'an öğretiyordu. O, en iyi öğrencisini iftiharla bana takdim etti, ve isteğim üzerine, öğrenci Arapça Kur'an'dan bir *surenin* bir parçasını geleneksel okunuşuyla, akıcı bir şekilde ve büyük bir şevkle okudu. Fakat ben ondan okuduğu bölümün bir kısmını Türkçeye tercüme etmesini istediğim zaman, *imam* hemen atılarak şunları söyledi: "Bunu onlara öğretmedim." Bana öyle gözüktü ki, kutsal Kitab'ın kelime kelime bugünkü Türkçeye tercüme edilmesi bizzat *imamdan* istenmiş olsaydı, o da ne yapacağını bilemeyip şaşırır kalırdı.

Bu durum karşısında, aydın çevrelerde İslâm'ın esasen sosyal-millî birleştirici bir güç olması yanında, duygusal ve hissî bir bağlılık konusu olarak kalması da sürpriz değildir.

Bugüne kadar Türkiye'de dini reform konusunda fark edilebilir ciddi herhangi bir gelişme olmamıştır. Birçok on yıllardan beri Türk düşünürlerinin, İslâm hukukunun ve İslâm'la ilgili doğu medeniyetinin değerlerinin büyük bir kısmı ilga edildiği zaman, İslâm'ın bir ahlâkî inançlar ve davranışlar çerçevesine sokulmasını istedikleri gerçektir. Fakat bu istekler açık bir programa ve yaygın genel desteğe sahip bir hareketin kurulması sonucunu doğurmadı. Hatta camide Türkçe-millî bir dille ibadet etme ve camiye daha modern bir tabiat kazandırma konusunda Atatürk zamanında yapılan sınırlı girişimler bile meyve vermedi. Bir dini reform hareketinin bulunmamasının sebepleri ne olursa olsun (bütün soruna karşı aydınların ilgisizliği, gerçek duruşa sahip dini bir reformcunun bulunmaması veya bizzat İslâm'ın tabiatı), Türk aydını –diğer pek çok İslâm ülkesindeki aydınlarla ortak bir şekilde- sadece iki seçenekten birini seçme gerçeğiyle karşı

karşıyadır: Gerçek (Ortodoks) İslâm'ı kabul etmek, veya tümüyle dini reddetmek.

d. Batı Kültürünün ÖzümSENmesi

Şayet milliyetçilik ve din yeni Türkiye'nin kültürel hayatı için esas temeli oluşturmazsa, modern Türk vatandaşının ruh dünyasını ne dolduracaktır? Şüphe yok ki, bugün en önemli faktör Batı kültürüdür. Bu hususta Türkiye bugün iki sebepten dolayı eskiden olduğundan daha iyi konumdadır: Birinci olarak, Hristiyan dünyası Türkiye'nin gerçek varlığını tehdit eden siyasi bir düşman değildir; Türklerin manevi yönelişi siyasi yönelişleriyle özdeş hale gelebilir (yani Hristiyanlaşabilirler - mütercim). İkinci olarak, Atatürk devriminin başarısından ve yeni cumhuriyetin kurulmasından sonra, her alanda milli değerlere vurgu yapma ihtiyacı fark edilebilir bir ölçüde azaldı. Artık, Türkiye'nin bağımsız varlığını ispat etmek ve bağımsızlık mücadelesinde bütün milleti birleştirmek ve onlara ilham vermek için sadece milli bir kültür o kadar da elzem değildir.

Diğer bir çok Müslüman milletten farklı olarak, Türkler, veya en azından yönetim çevreleri ve aydınların geniş bir kısmı, Batı ile tam bir işbirliği ve Batı dünyasıyla tam bir uyum (entegrasyon) istemektedir. Türkiye'nin Avrupa kıtasında olan toprak parçası ülkenin toplam alanının yalnızca küçük bir kısmını teşkil etmesine rağmen, bugünkü Türk aydını kendisini bir Avrupalı olarak düşünür ve şevkle Batı kültürü içerisindeki eşitler arasında bir eşit olarak kabul edilmeyi arzu eder.

Bunun sadece geçici politik etkenlerin ve prestij düşüncelerinin sonucu olduğunu düşünmek hatalıdır. Türkiye'nin Batılılaşma yolu, genellikle değerlerinin altında paha biçilmiş olan bir takım tarihi faktörler tarafından kolaylaştırılmıştır. Hatta tarihi ve kültürel açıdan ifade etmek gerekirse, Osmanlı İmparatorluğu'nun kökleri Batı'da kök saldı, bu imparatorluk

gerçekten 600 yıl boyunca Avrupalı bir güç oldu, ve Osmanlılar Avrupa'daki vilayetlerine büyük önem verdiler. Dahası, Osmanlı İmparatorluğu'nun baştan başa bütün tarihi boyunca Balkan halklarının mensupları, Sultan'ın tebaası, imparatorluğun askeri ve sivil hiyerarşisinde baş rolleri işgal ettiler. Günümüzde bile, Türkiye'nin yol gösterici devlet ve bilim adamlarının büyük bir kısmı Balkan ülkeleri kökenlidir.

Aynı zamanda, Türkiye gibi Müslüman bir ülkenin Batı'ya ait kültürel kampa girmesi, aşırı derecede ciddi problemleri ortaya çıkarır. Türklerin bu konudaki başarı ve başarısızlıkları, Asyalı ve Afrikalı diğer halklar, özellikle de Batılılaşmaya doğru ilerlemede Türkiye'nin arkasından yavaş yavaş gelen ülkeler için bir örnek veya bir teşvik olacaktır. Türk eğitimciler, mesela, -İsrail'de bizim de bildiğimiz gibi- Batılı kültürün temel unsurlarının Türk gençliğine nasıl nakledilmesi gerektiği problemiyle pençeleşiyorlar. Bu kültür iki unsur üzerine kurulmuştur ki, Türkler söz konusu unsurların ikisinin de çok küçük bir parçasına sahiptir: Hristiyanlık ve Yunan - Roma mirası. Hristiyanlığı anlama ve değerlendirme girişiminde, Türk aydını belirli duygusal engellerle karşılaşır. Klasik Batılı kültüre gelince, bu konuda Türk aydınının bilgisi çok sınırlıdır. Osmanlılar'ın klasik dilleri olan Arapça ve Farsçanın -ki onlar ilga edilmişlerdir- eğitiminden sonra bile, Latince ve Yunanca ikinci kademe okullarında öğretilmemiştir ve tahsilli Türk genci Batı kültürüne anahtar olarak, *modern* bir Avrupa dilini öğrenme konusunda razı edilmek zorundadır. Nitekim bugün Türk genci, Batılı veya Doğulu *hiçbir* klasik dil ve edebiyat okumadan okuldan mezun olur.

Bugün Türkiye, bütün gerilim ve kusurlarıyla birlikte, bir geçiş dönemi içerisinde bulunmaktadır. Birçok aydın, özellikle daha yaşlı nesil, ruhî olarak ikiye bölünmüştür. Entelektüel bir ifadeyle, onlar tam bir Batılılaşma taraftarıdır, ancak Müslüman geçmişlerine dair hatıraları ve bu geçmişe karşı duygusal özlemleri (nostalji) onların pek çoğunun aklından hâlâ

çıkamamıştır. Onların geleneksel edebiyata karşı yaklaşımları simgeseldir. Aşırı modernist bir yazar olan Nurullah Ataç, birkaç yıl önce şöyle yazdı: "*Divan* şiiri çağdaş problemlere bir cevap vermez ve XX. yüzyılda yaşayan bir adamın karakterini şekillendirme yeteneğinden yoksundur; fakat aynı zamanda, o kalbi ısıtır ve derin duygular uyandırır."

Türkiye'nin lider ve aydınları şimdi asıl dikkatlerini kültürel problemler değil, fakat ülkelerinin ekonomik gelişmesi üzerine yoğunlaştırıyor. Öyle gözüküyor ki, gelecek birkaç yıl içerisinde Türk toplumunda teknisyenler ve ekonomistler, yazarlar ve din adamlarından daha önemli roller oynayacaklardır. Bu uzmanların ortaya çıkması, Müslüman orta sınıfının (burjuvazi) desteklenmesi, Anadolu köylüsünün artan refahı ve endüstriyel alanda çalışan bir sınıfın yaratılması, kültürel hayat üzerinde önemli etkiye sahip olacak sosyal değişimlerin habercileridir. Bu değişimler, bugün bütün Orta Doğu halklarının karşı karşıya oldukları şu aynı temel kültürel problem hakkında yeni bir Türk çözümünün doğmasına sebep olabilir: Her biri ayrı ayrı olan milli ve dini gelenekler ile modern Batı medeniyeti arasında bir senteze nasıl ulaşılır?

11. MODERN TÜRKİYE'DE DİL REFORMU*

Ferhat Koca

Dil reformu -kendisiyle sıkı ilişki içerisinde olan din probleminden ayrı olarak- modern Türkiye'de en geniş bir şekilde tartışılan kültürel sorundur. Bunların ikisi de kültürel yönelişin temel problemleridir. İslâm medeniyetinin ortaçağ dünyasında yaşayan Osmanlı Türkleri'nin herhangi bir dil problemi olmamıştır. Bu sorun, Avrupa medeniyetinin etkisi altında, dinî geleneğin geleceği hakkındaki problemle birlikte ortaya çıkmıştır.

Osmanlı Türkçesi karışık bir dil idi. O, tabîî dil topluluğu içerisinde, Yunan sınırlarından Çin'in Batı vilayetlerine kadar, dünyanın çok büyük bir bölgesinde konuşulan geniş Türk dilleri ve lehçeleri ailesine mensup bulunmaktadır. Türkler İslâm'ı kabul ettikleri ve Müslüman bölgelere göç ettikleri zaman, din ve ilim dilini Arapçadan, şiir dilini ve, bazı ilk Türk yerleşim bölgelerinde ise yönetim dilini Farsçadan olmak üzere, geniş bir miktarda kelime ödünç aldılar. Onlar yalnızca, şimdiye kadar Türk kabilelerinde bilinmeyen bir takım manalar ve düşünceler için kelime almadılar, fakat -daha önceden Farsçanın Arapça kelimelerle istila edildiği gibi- Türkler birçok yaygın kelime de dahil olmak üzere, kendi orijinal kelimelerinin önemli bir kısmını, daha kibar ve daha asil kabul edilen Arapça ve Farsça kelimeyle değiştirdiler. XVI. yüzyılda Osmanlılar en yüksek dönemine ulaştığı ve İstanbul batı İslâm dünyasının merkezi haline geldiği zaman, içerisinde Türkçe olmayan kelimelerin karşı konulamaz bir biçimde hakim olduğu, edebî bir Osmanlı dili billurlaşmıştı.

* Bu yazı, Uriel Heyd'in *Middle Eastern Affairs*, c. 4, No. 12 (1953), s. 402-9'da yayımlanan "Language Reform in Modern Turkey" adlı makalesinin tercümesidir.

Bu dil, ortaçağ Latincesinin rahip sınıfından olmayan Avrupalılar için anlaşılır olmadığı gibi, Türk köylüsü ve okumamış şehirlisi için anlaşılır değildi. Öte yandan, halkın anadili ve popüler edebiyat dili, çok daha temiz bir Türkçe halinde muhafaza edilmiş, ancak tahsilli kişiler tarafından kaba bir dil (jargon) olarak küçümsenmiştir.

a. Reformun İlk Safhası

Geçen yüzyılın ilk yarısında Türk aydınları Batı'ya dönmeye ve en büyük gayretlerini ülkenin modernleştirilmesine harcamaya başladığı zaman, iki misli bir dil problemiyle karşılaştılar. Osmanlı Türkçesi ne modern düşünceleri ifade etmeye muktedir ne de popüler eğitimin bir aracı olmaya elverişli idi. Dil aynı zaman içinde zenginleştirilebilmeli ve basitleştirilebilmelidir.

Bu konuda Türkler, Avrupalı kültürel etkiye maruz kalmış olan diğer Doğulu milletlerle aynı durumdadır. Gerçekten, XIX. Asrın yarısında gerçekleşen Tanzimat döneminin başından 1908 yılındaki Genç Türk ihtilaline kadar geçen Türk dil reformunun ilk safhası süresinde, Osmanlı Türkçesi, diğer Doğulu diller tarafından modern zamanlarda izlenmiş olan çizgilere benzer doğrultuda gelişti. O daha az süslü hale geldi ve anlaşılabilirlik kazandı. Birçok yeni kelime ve teknik terim batılı dillerden ödünç alındı veya İslâm'ın klasik dilleri olan Arapça ve Farsçadan icat edildi. Gazetelerde ve tiyatrodaki kullanılan edebî Türkçe, orta sınıf şehir halkının konuşma diline daha çok yaklaştı.

Bu yüzyılın başında Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkmasıyla birlikte, problem daha da karmaşık hale geldi. Türk yazarlar şimdi iki cephede birden savaşmaya başladılar: Avrupalı kelimelerin artan akınlarına karşı, ve geçmişte ödünç alınan sayısız Arapça ve Farsça kelimelere karşı. Bu mücadele, Arapça, modern İbranice, ve hatta geniş oranda Arapça kelimeye sahip Farsçada olduğu gibi, diğer Yakın ve Orta Doğulu dil-

lerin gelişmesine benzemez. Adı geçen dilleri konuşan halklar, kendi milli yeteneklerinin bir ifadesi olarak aziz tutulan ve modern milli rönesansları da dahil olmak üzere bütün dönemlerinde edebî dillerinin temeli ve modeli olarak muhafaza edilen büyük bir klasik edebiyata sahiptirler. Türkler böyle bir edebiyata sahip değil, ve onların milli hareket liderleri, Türk tarihinin İslâmî dönemini yabancı kültürlerin ve yabancı dillerin hakimiyeti altında geçen bir devir olarak kabul ettiler. Türk milli hayatının kaynaklarına geri dönme konusundaki oldukça romantik eğilimleri sırasında, onlar İslâm öncesi tarihe ve halklarının geleneklerine çok büyük önem atfettiler. Dil sahasındaki bu davranış, Osmanlı dilinin Arapça ve Farsça kelimelerden arındırılması konusunda artan bir istek haline geldi.

Bu hareketin öncüleri, -sözlükçü Şemseddin Sami Bey gibi- geçen yüzyılın ikinci yarısı gibi oldukça erken bir dönemde ortaya çıktı. Bununla birlikte, dil reformu konusunda açık bir programı formüle etmek ve düşüncelerini eyleme çevirmek amacıyla, ilk olarak, bir grup genç yazar 1911 yılında Selanik’te çıkan *Genç Kalemler* dergisi etrafında toplandı. Bu grubun yol gösterici üyeleri olan kısa hikaye yazarı Ömer Seyfettin ve sosyolog Ziya Gökalp, Osmanlı Türkçesi’nde geniş bir şekilde kullanılan Arapça-Farsça gramer kurallarına ve güzel Türkçeden karşılığı bulunduğu halde gereksiz yere Arapça ve Farsçadan ödünç alınmış olan kelimelere karşı savaş açtılar. Muhafazakâr yazarlar tarafından gösterilen acı verici sert muhalefete rağmen, “yeni dil” iddiasını sürdürmeye devam etti ve I. Dünya Savaşı’nın sonuna doğru, onun zaferi kesinleşti. Osmanlı Türkçesi’nin gramer ve kelime yapısındaki bu derin değişiklikler, Türk şiirinin yapısındaki eş zamanlı bir değişimle desteklenmiştir. Türkçe kelimelerin yalnızca güçlülükle uygun düşebildiği geleneksel Arapça-Farsça niceliksel şiir vezni (aruz), eski ve popüler Türk şiirinin hece vezniyle değiştirildi.

b. Atatürk'ün "Dil Devrimi"

Tanzimat ve Genç Türk rejimleri döneminde başlatılan birçok değişimler gibi, dil reformu hareketi de Mustafa Kemal tarafından büyük bir şekilde hızlandırılmış ve ona daha çok radikal bir istikamet verilmiştir. Dil yavaş bir tekamül sürecine sahip olduğu için, Mustafa Kemal, eski "Osmanlıca"ya karşı çıkarken, yeni "Türkçe" yaratılmasını tasarlamadı; o kısa bir süre içerisinde sert kanunlarla amacının başarıya ulaşması için çalıştı.

Atatürk'ün devrimci kanunları Kasım 1928'de Arapça harfler yerine Latin harflerinin getirilmesiyle kurumlaştı. Alfabenin değiştirilmesi konusundaki uzun tartışmalar kamuoyunun genel olarak dil reformuyla alâkalı probleme ilgisini çekti. Grafikte gösterilen Latince yazı, Osmanlıcada kullanılan harflerden farklıdır. Çok titiz bir fonetik heceleme ilkesi üzerine kurulu bulunan yeni alfabe, tam anlamıyla Türkçeleşmemiş olan Arapça ve Farsça kelimeleri açık bir şekilde yabancı kelimeler haline getirdi. Latince kalıp içerisinde, onların etimolojisi, yapısı ve kökenleri, özellikle 1929'dan itibaren artık okullarda Arapça ve Farsça öğretilmeyen daha genç nesil için anlaşılmaz hale geldi.

Latincenin kabulü, 1925-1928 arasında yapılan seküler reformların bir parçasıdır; gelecek adım ise, Türk tarihi hakkındaki yeni yaklaşımla sıkı bir şekilde ilgili idi. 1931 yılında Mustafa Kemal, temel amacı, eski dönemine özel dikkat atfederek Türklerin milli tarihi hakkında ilgi ve araştırmaları geliştirmek olan Türk Tarih Araştırmaları Cemiyeti'ni kurdu. Birinci Tarih Kongresi'nin kapanışını izleyen günde (12 Temmuz 1932), Gazi daha sonra *Türk Dil Kurumu* adını alan Türk Dil Cemiyeti'ni kurmak için bazı kimseleri çağırdı. Bu kurumun kanunlarına göre, Cemiyet'in amacı, "Türk dilinin gerçek güzellik ve zenginliğini ortaya koymak ve onu dünya dilleri arasında layık olduğu yüksek dereceye çıkartmak" idi.

Kanunların daha sonraki versiyonlarında ise, dilin yabancı kelimelerden arındırılması konusu, onun amaçları arasında açık bir şekilde belirtilmiştir.

Eylül 1932’de birinci Dil Kongresi İstanbul’da eski Sultan sarayı olan Dolmabahçe’de toplandı. Etkili ortam, Mustafa Kemal’in gelişi, ve müzakerelere gösterilen geniş ilgi, Kongre’yi milli bir olay haline getirdi. Kabul edilen kararların birinde, dilde bulunan yabancı kelimelerin gerçek Türkçe kelimelerle değiştirilmesi için sistematik çalışmalar yapılması istendi. Ne var ki, bu çalışmalar, öncelikle, edebî dilde bulunan sınırlı sayıdaki gerçek Türkçe kelimelerin sayısı artırılmadan yapılamazdı. Kasım 1932’de Hükümet halkın konuşma dilinde geçen, fakat Türk edebiyatının standart sözlüklerinde yer almayan Türkçe kelimeleri toplamak amacıyla geniş kapsamlı bir kampanya açmak için bütün ülkedeki idari organları harekete geçiren bir kararname yayımladı. Her vilayette, en yüksek mahallî memurlar başkanlığında kurulan komiteler, genel olarak okul öğretmenleri tarafından tamamlanan bu işi organize etti ve denetledi. Toplanan bütün kelimeler Dil Kurumu’na gönderildi. Aynı zamanda, unutulmuş Türkçe kelimeler ve terimler için büyük bir miktardaki eski Türkçe eserler sistemli bir şekilde tarandı. Yıllar sonra çeşitli ciltler halinde kısmen basılan bu kelimeler, 1933-1935 yıllarında, Kurum’un *Cep Sözlüğü*’nün hazırlanması sırasında bir kaynak olarak hizmet etti. Bu sözlükte bulunan gerçek Türkçe kelimeler, yedi binden fazla yabancı kökenli (çoğu Arapça veya Farsça) kelimenin yerine geçer.

Bununla birlikte, *Sözlük* basıldığı zaman (Sonbahar 1935), dilin arılaştırılması konusunda, daha önceden de mevcut olan, yüksek meddücezir (tartışma) yaşandı. Bu durum, Arapça ve Farsçadan alınmış olan binlerce ortak kelimenin, sadece çeşitli Türk lehçelerinde bulunan veya az ya da çok tanınan bazı köklerden elde edilen bir takım bilinmeyen Türkçe kelimelerle değiştirilmesi konusunda, halkın isteksiz olduğunu açıkça

göstermiş oldu. Yeni ılımlılık politikası, o günlerde geliştirilen bir dil nazariyesi niteliğindeki Güneş Dil Teorisi tarafından da doğrulanmaktadır. Onun savunucuları, Türk ırkının yurdu olarak Orta Asya'nın, beşer uygarlığının beşiği olduğunu, dolayısıyla Türkçenin de insanlığın anadili olduğunu ileri sürdü. Osmanlı dilinde kullanılan birçok Arapça, Farsça ve Avrupa kökenli kelime gerçekte Türkçe kökenlidir, ve bu sebeple de onların dilden çıkarılması gerekli değildir. Böylece, Türkçe kelimelerin yabancı kökenli kelimeler yerine geçirilmesi konusundaki heveskâr tutum sakinleşti. Takip eden yıllarda Dil Kurumu esas olarak dikkatini okullar için teknik ve bilimsel terimlerin Türkçeleştirilmesi konusuna çevirdi; 1939'da beş bin civarında Türkçe terim, resmi olarak eğitim dili ve okuma kitapları içerisine sokuldu.

Kasım 1938'de Atatürk'ün ölmesi, "dil devrimi"nin önemini daha da azaltmış gözüküyor. Fakat, 1941'de, dil reformuna daima büyük bir şahsî ilgi gösteren, onun halefi İsmet İnönü, yeni bir sadeleştirme hamlesi başlattı. Bu hamle, Atatürk'ün seküler reformlarını kuvvetlendirmek için çıkarılan daha sert kanunların kabul edilmesi zamanına rastladı: Geleneksel başlıkların (takke), Arapça yazının, ve Arapça ezanın yasaklanması. Gerçek Türkçe ile ifade edilen yeni bilimsel terimlerin listelerinin basılmasını, birçok Arapça ve Farsça kelimeyi dilden ihraç eden ve önemli bir sayıda kelime üreten yeni bir Türkçe sözlük takip etti. Bu safhanın en önemli çabası, Türk Anayasası'nın 1945 yılında daha sade bir Türkçeye "çevrilmesi" oldu.

c. Sadeleştirmeye Tepki

Yıllardan beri, Dil Kurumu'nun çalışması gittikçe artan bir sayıda tenkitle karşılaşmaktadır. Bu muhalefetin sebepleri türlü türldür. Pek çok insanın, çocukluk çağından beri kullandığı dili değiştirmeye karşı doğal bir durgunluğu vardır. Gazetecilerin çoğu okuyucularının bilmediği yeni kelime-

leri kullanmayı sevmez. Yazar ve şairlere göre, yeni üretilen Türkçe kelimelerin, yabancı asıllı eski kelimelerin mana bakımından sahip oldukları çağrışım ve ince nüanslara ihtiyacı vardır; genellikle onlar zorla gerçekleştirilen herhangi bir dil reformuna yan bakmışlardır, çünkü onlar, kendi çalışmalarının daha eski Osmanlıca literatürün kaderini paylaşabileceğinden korkmuşlardır, zira o literatür, gelecek nesiller için anlaşılmasız hâle gelmiştir. Birçok ilim adamı, özellikle de beşerî bilimlerle ilgili çeşitli branşlardakiler, genel olarak henüz kesin ve açık bir anlamı kabul edilmeyen birtakım yeni terimler hakkında küçük bir ilgi gösterdi.

Dil reformunun yaygınlaştırılmasına karşı gösterilen dirençlerin diğer sebepleri ise ideolojiktir. Muhafazakar çevreler, Arapça ve Farsça kelime ve deyimlerin toptan çıkarılmasının, geçmişin dinî ve geleneksel kültürüyle tam bir şekilde ilginin kesilmesine sebep olabileceğinden korktular. Sosyal hayatın bütün alanlarında Devlet müdahalesine karşı çıkan inanmış liberaller ise, Dil Kurumu’nun yetkililerle işbirliği içerisinde yeni dili halka, ve özellikle de okul çocuklarına zorla kabul ettirmeye çalıştığından yakındılar.

Dil Kurumu dilbilim noktai nazarından da sert bir şekilde tenkit edildi. Bazı kişiler, planlanmış bir dil reformunu prensipte uygun görmedi; onlar bir dilin tekamülle ve tabîî kanunlarına uygun olarak gelişebileceğine inandı. Diğer bazıları ise, tasfiye hareketinin dili fakirleştirdiğini ve onun ahenk ve zarafetini yıktığını ileri sürdü. Dil Kurumu tarafından teklif edilen yeni kelimelere karşı yapılan bir hayli eleştiri, onların çirkin, yanlış, veya anlaşılması zor olduğu gerekçesiyle yapılmıştır. Eski kelimelerin yeniden canlandırılmasına ve Türkiye dışındaki Türkçe konuşulan dillerden ödünç alma uygulamasına da özellikle itiraz edilmiştir.

Atatürk’ün rejimi süresinde ve İnönü’nün başkanlığının ilk yılları sırasında, bu tür tenkitler açık bir şekilde seslen-

dirilemezdi. Bununla beraber, II. Dünya Savaşı'ndan sonra, Türk sosyal hayatının artan demokratikleşmesiyle birlikte, basının geniş bir bölümü (özellikle İstanbul'da), Öğretmenler Birliği, ve diğer organizasyonlar zorla yapılan dil reformuna karşı muhalefetlerini hür bir şekilde ifade etti. İstanbul Üniversitesi bilimsel terminoloji sorunu hakkında Dil Kurumu'yla çatıştı, çünkü onun profesörlerinin pek çoğu yeni üretilen Türkçe terimlere karşı uluslar arası terimleri tercih etti.

Dilin arılaştırılmasına karşı olan bu eğilim, Mayıs 1950'de yapılan genel seçimlerdeki Demokrat Parti'nin zaferinden sonra resmi destek gördü. Dil Kurumu yarı resmi statüsünü kaybetti ve Meclis Kurum'un bütçesine yapılan yıllık yardımı kesme kararı verdi. Halka açık beyanatlarda, yeni Eğitim Bakanı abartılı bir sadeleştirmeden rahatsızlık duyduğunu ifade etti ve okuma kitaplarından yeni üretilen uygunsuz kelimeleri çıkarmaya söz verdi. Dil reformuna karşı bu resmi tavır, 1945 Anayasa'sının Türkçeleştirilmiş versiyonunun iptal edilmesi sırasında en dikkat çekici ifadesini buldu. İlk önce, Anayasa'nın Türkiye'nin "yaşayan dili" ile yeniden yazılmasına niyet edildi, ancak Başbakan'ın Meclis üyelerine açıkladığı gibi,¹ bu durum dil problemleri hakkında uzun bir tartışmayı yeniden açabilirdi. Bu sebeple Meclis geçen 24 Aralıkta, karşı konulamaz bir çoğunluk oyuyla, anayasanın 1924 tarihli versiyonunun (1945'den önce yapılmış olan değişiklikler de dahil) dilde herhangi bir değişim yapılmaksızın tekrar kabul edilmesine karar verdi.

Aynı şekilde, dil reformu hakkındaki resmi politika, daha erken dönemlerde olduğu gibi, din hususunda yapılan değişimlere paralel değişiklikler geçirdi. Demokrat Parti hükümeti, iktidara gelişinden hemen sonra, Arapça ezan yasağını kaldırdı ve Ankara Radyosu'nda Kur'an okunmasına izin verdi. Bu politikanın sebeplerini açıklayan Başbakan Adnan

1 Cumhuriyet (İstanbul), 17 Aralık 1952.

Menderes, hükümetinin “milletin kabul ettiği devrimci değişiklikleri muhafaza edeceğini” ifade etti.² Bu beyanat, daha önceki rejimin genel bir şekilde kabul edilmemiş olan kanunlarının yeniden değerlendirilmesi konusunda, yeni hükümetin niyetinin bir kanıtı olarak yorumlanabilir. Bu kanunlar arasına, en azından kısmen de olsa, geçmiş yirmi yılda yapılan dil reformları da dahil gibi görünüyör.

Daha ılımlı bir yöntem lehine olan son günlerdeki değişim, Türkiye’de dil reformunun sonu olarak değerlendirilmemelidir. Kültürel yeniden yönelişin modern Türkçe için yarattığı zor problemler henüz çözülmedi. Bu problemler, Anadolu köylüsünün gittikçe artan okur yazar sayısının ve ekonomik gelişmesinin sonucu olarak ortaya çıkan çağdaş sosyal değişimler tarafından vurgulandı ve daha fazla zorlaştırıldı.

Dil reformunun önceki safhası, yetkililerin bu alandaki duruşunun etkili olduğunu, ancak hiçbir surette kesin bir faktör olmadığını gösterdi. Konu genel üslupla ilgili olduğu kadar, bu hususta, en nihayetinde başlıca eğitim, basın ve radyo, ve modern edebiyat vasıtasıyla şekillenmiş olan yeni aydınların zihniyet ve temayülüyle karar verilecektir.

Arapça ve Farsça tekrar ortaöğretim okulları müfredat programına sokulmadığı müddetçe (ve şu anda böyle bir şeyin tasarlandığına dair küçük bir ihtimal gözüküyor), dil gelişmesinin saati geriye doğru çevrilemez. Nitekim, reformcuların dili arılaştırma politikasına sert bir şekilde karşı çıkan kişiler dahi, eski “Osmanlıca” diline geri dönüşü savunmaktadır. Onlar Arapça ve Farsçadan ödünç alınan eski kelimelerin elde tutulmasını arzu ediyorlar, ancak yeni kavramların Türkçe veya Avrupalı kelime ve terimlerle ifade edilmesi gerektiğine de taraftardır. Batı dillerindeki Grek-Latince terminolojiden farklı olarak, en çok Arapçadan alınmış olan Osmanlıca bilimsel terminoloji, herhangi bir resmî müdahale

olmaksızın bile tedricen azalmaya mahkum edilmiş gibi görünüyor. Bu süreç elbette genel olarak derin bir şekilde dile etki edecektir.

Bugün gazetelerin ve radyonun kullandığı kelimeler eski ve yeni dil arasında gidip gelmektedir. Çoğunluğu, bilinen Türkçe köklerden elde edilmiş olan büyük bir sayıdaki yeni kelime kabul edilmiş gözükmetedir. Aralarında İstanbul'da yayımlanan günlük *Cumhuriyet* ve *Yeni İstanbul* gazetelerinin editörlerinin de bulunduğu birçok meşhur gazeteci, sistematik bir şekilde Arapça ve Farsça kelimeleri, onların dengi olan Türkçe kelimelerle değiştirmektedir. Birçok gazetede eski ve yeni kelimelerin ikisi de rastgele bir şekilde kullanılmaktadır. Türk dilinin zenginleşmesi hatırına ümit edilir ki, bu tür anlamdaş kelimeler, ileride farklı manaları geliştirecek, böylece yazarlar anlamın farklı nüanslarını ifade edebilme imkanına kavuşacaklardır.

Yeni Türk edebî dili ne yetkililerin emriyle ne de Dil Kurumu'nun kararlarıyla değil, fakat Türkiye'nin yazar ve şairlerinin çalışmasıyla kurulmuş olacaktır. Onun karakteri hakkında bugün sezilen şey; daha basit, daha arı ve geniş olarak halkın konuşma dili üzerine kurulmuş olan daha anlamlı bir dile doğru genel bir temayülden çok fazla bir şey değildir. Teknik ve bilimsel terimler hakkında yeni bir sisteme olan ihtiyaçla birlikte, bu temayül, büyük bir ihtimalle, özellikle "yerleşik kelimeler" olmak üzere, birçok Arapça-Farsça kelimenin daha ileri derecede Türkçeden çıkarılması sonucunu doğuracaktır. Onların karşılıklarının ne miktarda klasik ve modern Batı dillerinden ödünç alınacağı, veya gerçek Türkçe köklerden üretileceği ise tahmin edilemez. Modern Türkçenin gelişmesi (gelişme süreci), üzerlerindeki ihtilaf ve ittifakların çağdaş Türkiye'nin kültürel yüzünü şekillendirdiği çeşitli etki ve eğilimlerin çok ilginç bir yansımasıdır.

DİZİN

A

- Abbasiler 62
Abdi Bey 126
Abdülaziz 180
Abdülhak 124
Abdülhak Hâmid 231
Abdülhamid 188, 233
Abdülhamid (I.) 141
Abdülhamid (II.) 46, 82, 232, 254
Abdülkerim el-Kadirî 97
Abdülmecid 154, 160, 161, 163, 180
Abdülvehhâb 120, 144
Abraham Galanté 213
adâletnâme 74
Adalet Partisi 257
a'dây-ı dîn 156
âdet-i müstemirre 71
Adnan Menderes 50, 256, 296
Adrianople 210
A. Eban 21
Afganistan 271
Afrika 14, 15, 268, 283
Afrikalı 286
A. Galanté 211, 223
agnostik 269
Ağriboz 208, 209, 215, 216, 220
A. Harman 31
Aharon Layish 15
ahdnâme 64, 112
Ahmed Cevdet Paşa 122, 135, 182
Ahmed (III.) 177
Ahmedî 156
Ahmed Lütfî 122
Ahmed Refik 204, 220
Ahmed Rıza Bey 188
Ahmed Sâdık Ziver Efendi 126
Ahmet Emin 233
Aile Hukuku Kararnamesi 189
akça 107
akçe 74, 199
Akdeniz 166, 167, 169, 171, 191, 195, 198, 209
Akkerman 148
Akkoyunlu 60
Aktendes 24 Internationalen Orientalisten-Kongresses 19
a'lâ 219
Alaca Hamam 224, 225
Alaman 216
Alâu'd-Devle 60
a'le'l-evsat 69
Âlî 180
Ali el-Cemâlî 97, 100
Ali Himmet Berki 101
âlim 251
Ali Paşa 82, 172
Ali Saim Ülgen 225
Ali Süavi 186
Allah 38, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 107, 137, 236, 239, 241, 245
Alman 14, 174, 175, 212, 272
Alman Baronu 174
Almanca 56
Alman İmparatorluğu 174
Alman milliyetçiliği 44
Almanya 13, 172, 174, 175, 187, 198, 211, 216, 217, 275
Altınbaş 100
Altın Boynuz 222
Amasya 155
Amerika 192, 267
Amerika Birleşik Devletleri 279
Amerikalı 252
Amerikan Üniversitesi 13
âmil 104
Anadolu 23, 48, 55, 60, 95, 100, 125, 155, 175, 179, 209, 214, 216, 238, 245, 261, 262, 264, 268, 271, 273, 276, 277, 281, 287, 297
Anadolu Beylikleri 216
Anavatan 271
Anayasa 50
Andrea Dorya 195
Ankara 14, 20, 106, 245, 247, 272, 276, 278
Ankara Caddesi 226

- Ankara Hükümeti 48, 238, 241, 246
 Ankara Radyosu 296
 Ankara Üniversitesi 256, 275
 Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 20, 50, 260, 264
 Ankona 198
 Antalya 209, 216
 Aragon 212, 215, 216
 Aramîce 200
 Arap 44, 85, 97, 113, 134, 136, 156, 187, 189, 191, 235, 236, 247, 250, 251, 252, 254, 260, 264, 266, 269, 273
 Arap alfabesi 47, 50, 236, 243, 254
 Arapça 13, 25, 47, 50, 59, 62, 65, 71, 84, 85, 87, 88, 89, 96, 97, 103, 177, 236, 243, 251, 254, 256, 259, 260, 261, 263, 265, 266, 273, 274, 277, 279, 282, 283, 284, 286, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297
 Arap isyanı 47, 236
 Ardahan 173
 aristokrasi 176
 aristokratik 45
 Arkeoloji 276
 Arnavutköy 226
 Arnavutlar 187
 Arnavutluk 157, 174
 arpalık 107
 Asafnâme 58
 Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye 157
 asasbaşı 62
 Ashkenazim 211
 asimilasyon 217
 Asya 14, 15, 173, 174, 188, 224, 226, 268, 283
 Asyalı 286
 Âşık Çelebi 98
 Aşkenazim 219
 Atatürk 45, 47, 50, 128, 175, 231, 236, 238, 240, 242, 246, 247, 256-258, 260, 261, 263, 265, 267, 269, 275-277, 279-282, 284, 292, 294, 295
 Atatürk devrimi 240
 Atatürk Kitaplığı 81
 ateist 269
 Atlas Dağları 273
 atmeydanı 227
 Avignon 195
 Avrangzib 55
 Avrupa 38, 44, 58, 75, 121, 125, 128, 129, 135, 152, 155-158, 163, 165, 166, 168-173, 177-180, 183, 184, 186, 187, 192, 209, 223, 232, 245, 251, 253, 260, 267, 275, 279, 285, 286, 289, 294
 Avrupai 40, 120, 129, 132, 134, 137, 163, 178, 179, 182, 183
 Avrupalı 34, 37, 43, 46, 101, 108, 110, 121, 129, 148, 154, 156, 161, 168, 174, 178, 193, 212, 252, 268, 286, 290, 297
 Avrupalılar 135, 178, 226
 Avrupa medeniyeti 178
 Avusturya 41, 124, 144, 147-150, 152, 155, 158, 166, 173, 174, 175, 198, 217, 273
 Avusturyalı 145
 Avusturyalılar 136, 166, 169
 Awareness of the Past in the Consciousness of the Nations and of the Jewish People 20
 Aya 221, 222
 Aya Kapısı 222, 227
 Ayalon 32
 Ayan Meclisi 182
 Ayasofya 146, 148, 176, 241, 276
 Ayastafanos 173
 Ayazma Kapı 227
 Aydın 130, 210
 Aydınöğulları 216
 Aykapı 222
 Ayvansaray 226
 Azak 166
 Azerbaycan 272
 Aziz 222
B
 Bâb-ı Âli 42, 132, 154, 167, 168, 170, 204, 226
 Bâb-ı Ayazma 221, 225
 Bâb-ı Cedîd 221

- Bâb-ı Cuhûd 214, 224
 Babinger 197
 ba'de'l-isbât 103
 ba'de's-subût 103
 Baer 32
 Bağdad 186
 Bağdad demiryolu 174
 Bağdad Mercaniye Medresesi 61
 Bağımsızlık Savaşı 236
 Bahriye nazırlığı 170
 Bahur Yeşivah 251
 bâis-i pend ü nasihat 37
 Bakire Meryem 276
 Bakü 272
 Balat 211, 215, 216, 221, 226
 Balıkesir 95
 Balıkesri 95
 Balık Pazarı 221
 Balkan 165, 174, 286
 Balkanlar 169, 170, 172, 173, 216
 Balkan milletleri 170
 Balkan savaşları 188
 Balkan ülkeleri 271, 286
 Balkan yarımadası 169
 Balkapanı 224
 Baltık denizi 167
 Banat 166
 Bank 275
 Baron de Tott 120, 154, 178
 Başbakanlık Arşivi 17, 207
 Başhahamlık 258
 Başpiskopos Makerios 269
 Başvekâlet Arşivi 203
 Batı Anadolu 209, 238, 276
 Batı Avrupa 232
 Batum 173
 Bayezid 194
 Bayezid (II.) 18, 57, 58, 193
 Bayraktar Mustafa Paşa 179
 Bedel-i Siyâset 36
 Bedir gazvesi 135
 Bediüzzaman Said-i Nursî 262
 beğ 104
 Bektaşî 141, 180, 239
 Bektaşîler 142, 162
 Bektaşî tarikatı 239
 Belediye Kütüphanesi 81, 96
 Belgrad 166, 168
 Belgrad Antlaşması 166
 Belveder 224
 Béně Mikrá 214
 Béně Romania 213
 Béně Séphárad 213
 Berlin 13
 Berlin Antlaşması 174, 175
 Berlin Kongresi 173, 174
 Bernard Lewis 201, 203
 ber vech-i şeriat ve yasa 61
 Besarabya 170, 172
 Beşiktaş 222
 Bey Efendi 145
 Beyoğlu 226
 Beyrut 13
 beytû's-selâm 215
 bid'at 27, 59, 68
 Bingazi 175
 Birinci Dünya Savaşı 47, 175, 189, 233, 236, 291
 Birinci Tarih Kongresi 292
 Bismarck 174
 Bizans 24, 223, 225, 276
 Bizans İmparatorluğu 273
 Bizanslı 134, 216, 271
 Bizim Köy 16, 277
 Bodleian kütüphanesi 196, 197
 Boğaz 226
 Boğdan 170, 172
 Bolşevik ihtilali 175
 Bolu 107
 Borlu 209, 214, 215, 216
 Bosna 129
 Bosna Hersek 173
 Breslau 175
 Brusa 210
 Buda 217
 Budun 212, 216
 Bukovina 166
 Bulgarca 198
 Bulgaristan 172, 174, 175, 209, 216, 217
 Bulgar kilisesi 173
 Bulletin of the School of Oriental and African Studies 20
 Burhaneddin Mahmud 96
 Bursa 73, 103, 104, 210, 211, 216
 Bursalı Dede Efendi 71

- Bükreş 148
 Büyük Güçler 153
 Büyük İstanbul 214
 Büyük Petro 166, 179
 Büyük Sicilya 211, 216
- C-Ç**
 Calabria 211, 216
 Calabrian Gêrúsh 212
 Cambridge 20
 Cambridge Üniversitesi 58
 Câne der Balât 211
 Carbonari 187
 cariye 59
 case-law 114
 Castoria 211
 Catalan 210, 216
 Catalonia 210
 Cebbe 223
 Cecil Roth 211
 Cehennem 231
 Celâleddin Rumî 266
 Celîle 16
 Cemâleddîn el-Afgânî 233
 Cemal Paşa 189
 Ceneviz 195
 Cengiz Han 61
 Cennet 239
 Cephalonia 57
 Cep Sözlüü 293
 Cerîde-yi 'İlmiye 106
 cerîme 68, 104
 cevâb-ı şifâhî me'mûru 99
 Chalcis 209
 Chief Rabbinate 258
 Cibali 223
 Cibali Kapısı 227
 Cidde 172
 Cihat 236
 cizye 69, 182, 219, 221, 228
 cizye defterleri 220
 Cizye Tahrir Defterleri 207
 Comte de Bonneval 178
 Cordova 211, 216
 Cumhuriyet 48, 298
 Cumhuriyet Halk Partisi 247, 256, 257
 Cübbe (Cebe) Ali 221, 223
 cülûs 127
 cürm 68
 Çanakkale 167, 171, 175
 Çar 166, 167, 168, 170, 172, 173, 175, 188
 çarşaf 281
 Çarşamba Divanı 70
 çavuşbaşı 147
 Çengelköy 226
 Çerkez 143
 Çerkez Halil 143
 Çerkezistan 143
 Çift Hamamı 223
 Çift Kapısı 225
 Çiçilyân 212
 Çiçilyân-ı Atîk 212
 Çiçilyân-ı Büzürg 211
 Çiçilyân-ı Küçük 211
 Çin 271, 289
 Çine 210, 216
 çömez 130
- D**
 Dâhir al-'Umar, the Ruler of Galilee in the 18th Century 16
 Damad İbrahim Paşa 177
 Damatzade ailesi 155
 Daniel kitabı 194
 Danon 210, 213, 215, 220
 dar-ı şûrây-ı askeri 147
 Dâr-ı Şûrây-ı Bâb-ı Alî 147
 darphane emini 147
 daru'l-cihad 166
 darülfünun 183
 d'Arvieux 154
 da'vet 85, 86
 David Ben Zimrâ 54
 defâtir 106
 defter-i hâkânî 64, 213
 Demokratlar 282
 Demokrat Parti 50, 256, 257, 280, 282, 296
 Dergah 17
 derkenâr 99
 dersiâm 146
 Deutsche Bank 174
 Devlet Arşivi 203, 207
 D. E. Webster 240

- D. Farhi 21
 Dhidhimotikhon 209
 dil devrimi 294
 Dil Kurumu 294, 295, 296, 298
 Dimetoka 209, 216
 Dimotika 209
 Díná d'malhútá díná 200
 Dinyester 167
 Disraeli Rusya 173
 Divan 133, 153
 divan edebiyatı 274
 Divan Efendisi 136
 Divan-ı Hümayun 64, 70
 dîvânî kırmayı 205
 Divan şiiri 287
 Diyanet İşleri Başkanlığı 106, 258
 Diyanet İşleri Bölümü 240
 diyet 36, 71
 Doğu Akdeniz 169
 Doğu Anadolu 24, 61, 173, 245
 Doğu Sorunu 39
 D'Ohsson 94, 102
 Dolmabahçe 183, 293
 Doña 211
 Don Joseph Nasi 201, 211, 224
 Drang nach Osten 174
 D. Shopowa 204
 Dubrovnik 84
 Dubrovnik (Raguza) Devlet Arşivi 83
 Dulkadir Bey 60
 Dulkadir Kanunnâmeleri 55, 60, 68
 Durkheim 43
 Dürziler 169
 düyûnu umûmiye 185
- E**
 Ebû Hanîfe 63
 Ebu'l-Meyâmin Mustafa 94
 Ebû Sa'îd 60
 Ebû Yusuf 63
 Ebüssuûd 24, 63, 64, 65, 82, 85, 94, 98, 103, 104, 109, 112
 Edirne 85, 141, 148, 157, 173, 174, 210, 211, 214, 216, 220
 Edirne Antlaşması 170
 Edirne Barışı 129
 Edirne cemaati 214
 Edirne Karaite cemaati 210, 214
 Edirne Yahudileri 214
 Edrine 210
 Edward (VII.) 188
 Efes 277
 Eflak 170, 172
 Ege 173
 Ege adaları 174
 Eğridir 209
 Eğri Kapısı 226
 ehl-i örf 24, 62, 73, 104
 e'imme-i hanefiyye 87
 E. J. W. Gibb 273
 Elath 19
 elbise vergisi 200
 el-Ezher 136
 Eliah 209
 Eliyahu Kapsali 193
 el-kerr ve'l-ferr 134
 el-Menâr 234
 el-Muhîtu'l-Burhânî 96
 E. Mamboury 222
 Eminönü 214, 223, 225
 Emîr Ali 233
 Encyclopedia of Islam 246
 Endonezya 24, 55
 Enver 189
 Epir 173, 174
 Epirus 211
 Eremya Çelebi Kömürcüyan 222
 Eretz-Israel 19
 Ermeni 223, 226
 Ermeni Katolik Cemaati 158
 Ermeniler 187, 188, 189
 Eski Osmanlı Ceza Hukuku Hakkında Araştırmalar 31
 Eski Sicilya 212
 es-Seyyid Ahmed 81
 es-Seyyid Mustafa Mesud 155
 es-Siyeru'l-Kebîr 157
 establishment 261
 Etibbe-i Hamon 212
 Eti Bank 275
 Euboea 208, 215
 evkâf 220
 Evkâf Nezâreti 236
 Evliyâ Çelebi 108, 209, 215, 216, 223, 225, 226

evsat 219
 Extremos y grandezas de Constantinopla 197
 ezan 47, 50, 237, 282, 296

F

Fakaras 214
 Fars 97, 271, 273
 Farsça 14, 47, 61, 62, 103, 177, 236, 243, 254, 259, 260, 265, 273, 274, 277, 279, 283, 286, 289-291, 293-298
 Fatih Camii 144
 Fatih Kütüphanesi 81
 Fatih Sultan Mehmed 17, 48, 56, 58, 69, 73, 74, 132, 193, 194, 201, 246
 Fedâiân-i İslâm 262
 Fekete 86
 Felemenk 198
 Felsefe 259
 Fener 170, 221, 227
 feodal 29, 45, 111, 184
 ferman 32
 Ferrara 198
 Fetâvâ-yı Kâdîhân 96
 Fetâvâ-yı yapıştırma 81
 Fethi Gedikli 20
 fetva emini 98, 100, 105, 108
 fetvâhâne 85, 98, 101, 107
 fetva kalemi 98
 fetva odası 101, 105, 112
 fıkıh 259, 283
 Fındıklı 222
 fırank 108
 Filistin 13, 14, 17, 22, 168, 175, 192, 193, 196, 198, 204, 228
 Firigyalılar 271
 Fokşani 148
 Foundations of Turkish Nationalism 43
 Fransa 132, 138, 166, 168, 169, 171, 176, 180, 188, 231
 Fransa Kralları ve Türk Âl-i Osman Hükümdarlarının Tarihi 195
 Fransız 136, 138, 155-157, 173, 182, 183, 185, 219, 244
 Fransızca 183, 198, 274, 277

Fransız Devrimi 170, 251
 Fransız santimi 108
 Fransız solsu 108
 Frenkler 152
 Fr. Kraelitz-Greflenhorst 56
 Fuad Paşalar 180
 Fuat Köprülü 237
 fukahâ 163
 Fuzûlî 272

G

Galanté 211, 213, 214, 215
 Galata 127, 221, 226
 Galata Köprüsü 133, 223
 Galata Mollalığı 143
 Galatasaray Lisesi 183
 galatât-ı meşhûre 103
 Gavur 244
 Gazi 239, 292
 Gazi Atatürk Köprüsü 223
 G. Baer 21
 Gëbhereth 211
 G. Elezovi 203
 Genç Kalemler 291
 Genç Osman 196
 Genç Osmanlı Cemiyeti 187
 Genç Türkler 43, 46, 50, 187-189, 233-235, 243, 254, 263, 275, 278, 280, 290, 292
 Genç Türkler Devrimi 174
 George (III.) 231
 Germen nasyonalizmi 44
 Gërúsh 211, 216, 219
 Gesetzeskraft 113
 Ghika 127
 Giacomo Soranzo 195
 Girit 73, 174, 191, 193
 Goben 175
 Goldziher 89
 Gracia Nasi 211
 Granada 210
 Grek 271, 297
 Gül Camii 222
 Gülhâne Hatt-ı Şerîfi 28, 77
 Güneş Dil Teorisi 294
 Güney Arabistan 23, 55
 Güneydoğu Anadolu 60
 Güney İran 24, 61

Gürcistan 168, 170

Gürcü 142

G. Weil 13

H

Habsburg 166

Habsburg İmparatorluğu 165

hac 241, 257, 266

Hacı Bektaş 266

Hacivat 275

hadis 259, 283

haham 197

Hain Ahmed Paşa 196

Ha-Kêfâr Şellânû 16

hakk-ı âdemî 72

hakk-ı saltanat 72

hakkullah 72

Hakku's-saltana 36

Halep 14, 85, 108, 141

Halet Efendi 143

Haliç 222, 227

Halil 143

Halil Efendi 143

Hâmân 210

Haménora 213

Hamid Efendi 94

Hamîdîzâde Mustafa 149

Hamîdoğulları 209, 216

Hamizrah Hehadash 15, 18

Hammer 94

Hamon 210, 215, 216, 219

Hamon tabipleri 212

Hanbelî 113

Haneî 30, 70, 87, 109, 112, 113

Hans Dernschwam 212

Haskalah 254

Hasköy 220, 221, 223, 225

Hassidic Zaddik 251

Hatt-ı Hümayun 172, 180

hatt-ı siyâkat 205

Hatt-ı Şerif 180

havâle 103

Hazar Denizi 273

Hebrew Üniversitesi 31

Heidelberg 13

hekimbaşı 124, 146

Hekimbaşı Mesud 144

Hekimbaşı Numan Efendi 155

Helmuth von Moltke 124

Hersek 172

hey'et-i iftâ'îye 105

Hıristiyan 38, 47, 49, 57, 89, 134, 135, 148, 152-154, 156, 157, 165, 168-170, 172, 176, 178, 180-182, 191, 192, 216, 244, 249, 251, 253, 259, 269, 270, 276

Hıristiyanî 251

Hıristiyanlık 119, 167, 172, 246, 286

Hıristiyan misyonerler 246

Hızır 109

Hibetullah Sultan 143

Hicaz demiryolu 187

Hidayet 159

Hilkhóth Ishúth 228

Hilmi Ziya Ülken 43

Hind 233

Hindistan 44, 55, 192, 240, 243, 262

hipodrom 227

hisbe 72

Histoire des Juifs d'Anatolie 213

Histoire des Juifs d'Istanbul 213

Hitit 268, 276

Hitit Bank 275

Hititler 264, 271, 275

Hitler 275

Hoca Paşa 225, 226, 227

Hoca Sa'deddin 94, 98

Hofbibliothek 204

hudûd 37

Hukuk Araştırmaları 20

hüccet-i şer'îyye 62, 127

Hülasatü'l-burhân fi itâ'ati's-sultan 144

hünkar imamı 144

Hünkar İskeleyi Antlaşması 171

Hürrem Sultan 196

Hüseyin Hüsnü Efendi 102

Hüseyin Rahmi 233

I-İ

I. Lévi 219

In Memoriam Uriel Heyd 21

Irak 24, 61, 271, 272

Islahat Fermanı 180

ıslâh-ı nefis 37

Isparta 209

- Israel Exploration Journal 19
 İzdîn 208
 İber Yarımadası 191, 216
 İbn Haldûn 54, 134
 İbn Teymiyye 71
 İbrahim 145
 İbrahim İsmet Bey 145, 150
 İbrahim Müteferrika 123, 177
 İbrahim Paşa 177
 İbrani 15, 16, 18, 191, 192, 194, 197, 211, 213, 214, 215, 251
 İbranice 13, 20, 193, 196, 199, 256, 290
 İbrani Üniversitesi 13, 14, 49, 252, 256
 ibreten li's-sâ'irîn 71
 icazetname 101
 İğriboz 209
 İ. H. Konyalı 101
 ihtilâfu'l-fukahâ 30, 112
 İhtisâb 36
 İhvân-i Müslimîn 262
 İkbal 234
 İkinci Balkan Savaşı 174
 İkinci Dünya Savaşı 50, 255, 259, 272, 281, 296
 İlâhiyat Fakültesi 263
 i'lâmât odası 105
 İlhan 61
 İlhan hükümdarı 60
 İlhanî 62
 ilmi hal 160
 İlmiye Sâlnâmesi 80, 96
 iltizam sistemi 27
 İmam-Hatip Okulları 51, 257, 259, 283
 imam-ı sultani 144
 İmamzade Mehmed Es'ad 125
 İnciciyan 223
 İncil 243
 İngiliz 138, 157, 158, 168, 169, 173, 175, 185, 244
 İngilizce 15, 16, 17, 18, 19, 20, 32, 201, 243, 277
 İngiliz Elçiliği 153
 İngiliz elçisi Startford Canning 153
 İngiliz peni 107
 İngiliz şilini 108
 İngiltere 149, 168, 169, 171, 172, 173, 175, 176, 180, 188
 İnönü 279, 280, 282, 295
 İran 13, 148, 167, 175, 178, 184, 204, 252, 271, 272, 274
 İran Körfezi 174
 İranlı 135, 264
 İshak el-Hekim 193
 İskanâzî el-Amân 211
 İslâm 22, 26, 29, 31, 32, 43-50, 52, 53, 71, 83, 110, 111, 114, 125, 133, 134, 135, 156, 159, 162, 163, 186, 188, 189, 194, 197, 232, 235, 237, 238, 243, 244, 245, 250-252, 254, 258, 261-266, 268-270, 275, 277, 281, 284, 289
 İslâm Birliği 233, 242, 269
 İslâmcılık 189, 261
 İslâm Hukuku 80
 İslâmî 42, 132, 156, 157, 233, 242, 255, 260, 283
 İslâmiyet 43
 İslâmolog 252
 İslâm-Türk Ansiklopedisi 245
 İsmet İnönü 48, 237, 246, 257, 294
 İsmet Paşa 237
 İspanya 191, 199
 İspanya Yahudileri 195
 İspanyol 218, 219
 İspanyolca 197, 229
 İsrail 16, 31, 249, 250, 252, 258, 259, 264, 269, 276, 286
 İsrail Devleti 14
 İsraililer 270
 İsrail Müsteşrikler Cemiyeti 15
 İstanbul 14, 20, 29, 31, 41, 77, 81, 83, 85, 96, 100, 103, 104, 110, 119, 121-123, 125, 126, 130, 133, 147, 149, 154, 155, 157-159, 166, 167, 170, 171, 173-177, 180, 182, 186, 187, 192-199, 203, 204, 207-209, 212, 214, 216, 217, 219, 220, 222, 225, 228, 232, 241, 245, 261, 263, 273, 278, 284, 289, 293, 296, 298
 İstanbul Devlet Arşivi 76

İstanbul-i Büzürg 208
 İstanbul-i Küçük 208
 İstanbul Kadısı 127, 146, 148, 220
 İstanbul Müftülüğü 106
 İstanbul Rum Ortodoks Patrikliği 170
 İstanbul Üniversitesi 14, 296
 İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 237
 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi 82
 istid'a 99
 İstiklâl Marşı 236
 İsveç 168
 İsviçre 188
 işkence 36, 67
 iştib 210, 216
 İtalya 175, 191, 192, 193, 195, 198, 199, 216
 İtalyan 187, 219
 İtalyanca 193
 İttihat ve Terakkî 234, 235
 İzdin 214, 215, 216
 İzmir 155, 209

J

Jeremi 192
 Jerusalem 15, 16
 Jerusalem Through the Ages 20
 Jewish Agency 14
 Jewish Quarterly Review 210
 Jön Türkler 45

K

Kadir Günay 16
 Kafkasya 167, 175
 Kahire 108, 207
 Kalavirye 211
 Kalvinist Reform Hareketi 234
 kamu yararı 113, 234
 kan bedeli 68
 Kâne 212
 kanlık 68
 Kanun-ı Esasi 187
 kanun-i ihtisâb 59
 Kanuni Sultan Süleyman 18, 58, 63, 76, 97, 98, 195, 196
 kanun müftüsü 30

Kânunnâme-i Âl-i Osman 57, 63
 Kânunnâmeler 55, 56, 58, 60, 62, 67, 73, 77, 160, 205
 Kapan-ı Dakîk 221
 kapitalizm 45
 kapitülasyonlar 112, 166
 Kapsali 193, 194
 Karadağ 35, 172, 173, 174
 Karadeniz 166, 167, 169, 170, 172, 175, 209
 Karaferye 210, 216
 Karagöz 275
 Karahisarlı Abdullah 99
 Karaite 220
 Karaite Yahudileri 225
 Karaitler 214, 219, 220
 Karlofça 168
 Karlofça Antlaşması 165
 Kars 173
 Kâsım Efendi 207, 208
 Kastamonu 130
 Kastoria 210, 229
 Katalan 210
 katavaş 59
 Katolik 166, 169, 244
 kavıcv 61
 Kayıtbay 60
 Kayseri 85
 kazasker 125, 146, 259
 Kazasker Halil Efendi 149
 Kazasker Mustafa Behcet 124
 kazıasker 63
 Keçecizâde 136
 Keçiborlu 209
 Kefâlet 36
 Kefalonya 35
 keffâret 37
 Kelam 259
 Kemalist 51, 245, 257, 262
 Kemalist devrim 237, 241
 Kemalizm 45, 258, 264
 Kemalpaşazade 87
 Kena'anım 264
 kenar müftileri 86
 kendi gelen 208, 210, 213, 215, 216, 220, 224
 Kenise 104
 kerhâne 199

Kesriye 210, 216, 229
 kethüda 142
 Kıbrıs 173, 195
 Kıbrıs sorunu 268
 kınılık 68
 Kırım 153, 167, 272
 Kırım Savaşı 172
 Kırım Tatarları 167
 kısas 37
 Kıyamet Günü 231
 Kiana 212
 Kilise 163
 Kitâb-ı Mukaddes 194, 256
 klerikalizm 246
 kolera 124
 Kont Ignatev 172
 Konya 260, 266
 Kölemen devleti 193
 Köln 13
 Kömürcüyan 223, 226, 227
 Köprülü Fazıl Mustafa Paşa 73
 Köprülü Kütüphanesi 204
 Köprülüzâde Abdullah Paşa 204
 Köprülüzâde Fuat 237
 Kraelitz 86
 Kudüs 13, 108, 195, 252
 Kudüs Radyosu 14
 Kudüs Üniversitesi 193
 Kur'an 25, 48, 51, 71, 72, 95, 137,
 141, 153, 158, 160, 239, 242,
 243, 257, 259, 260, 262, 282,
 283, 284, 296
 Kurban Bayramı 241
 Kurt Levy 13
 Kurtuluş Savaşı 255
 Kuruçeşme 209, 214, 222
 Kutsal Savaş 236
 Kuzey Afrika 23, 55, 261
 Kuzey Filistin 16
 Kuzguncuk 222
 Küçük Aşkenazic 219
 Küçük Eflak 166
 Küçük İstanbul 214
 Küçük Kaynarca Antlaşması 167
 Küçük Pazar 224, 227
 Küçük Sicilya 211, 216
 kürek 76
 Kürek Cezası 36

Kürt 187, 235, 262, 271
 Kürt isyanı 238, 255

L
 Lale Devri 178
 L. A. Mayer 13
 Lamia 208
 Lamia Zituni 215
 Language Reform in Modern Tur-
 key 16
 Latin 277
 Latin alfabesi 47, 236, 254, 278
 Latince 290, 292, 297
 Latin harfleri 243, 247, 292
 layiha 121
 Lazistan 157
 Leningrad 73
 Lepanto 76
 Leshonenu La'am 18
 Les synagogues d'Istanbul 213
 Levanten 233
 liberal demokrasi 45
 Lidyalılar 271
 limmüdey qodesh 259
 Londra 14
 Londra Toplantısı 171
 Londra Üniversitesi 14
 Lord Palmerston 119
 Lozan Barış Konferansı 255
 Lübnan 172
 Lütfi Paşa 58

M
 Maarif Vekâleti 259
 Macar 177, 212
 Macaristan 175, 212, 216, 217
 ma'cunci 85
 Madras 240
 Madrit 197
 Mahalle-i Frenk 225
 Mahmud 133, 134, 143, 179
 Mahmud (I.) 177
 Mahmud (II.) 17, 39, 40, 42, 119,
 121, 122, 126, 131, 134, 137,
 138, 140-145, 147-150, 153,
 155-159, 161, 163, 170, 171,
 179, 180, 280
 Mahmud Makal 16, 277

- Mahmud Paşa 227
 Maimonides 65
 Maior 210, 215, 216
 Makedonya 174, 188, 204, 210, 216, 229
 Malikî 113
 mâl-i mukannan 62
 Ma'luloğlu 103
 Manastır 210
 Manisa 209
 margin 82
 Marranos 218
 Marseilles 13
 Ma'rûzât 63, 112
 mas b'gâdîm 200
 maslahat 234
 maslahatü'l-âmm 23, 54
 Mason locaları 188
 Matbaa-i Amire 124
 materyalist 46
 Mâverdî 72
 Mayer 14
 M. Cevdet Yazmaları 96
 Mecelle 183
 Meclis-i Hâs 154
 Meclis-i Mebusan 187
 meclis-i mükaleme memuru 149, 150
 Meclis-i Şûrâ 41, 123, 143, 146
 Meclis-i Vâlây-ı Ahkam-ı Adliye 126, 147
 mecmû'a-yı fetâvâ 82
 Medine 135, 156, 224
 Mehdi 136
 Mehmed Akif 45
 Mehmed Ali 123, 158, 161, 168, 171, 179, 183
 Mehmed Arif 150
 Mehmed 'Atâ'ullah 100
 Mehmed Emin Yurdakul 45
 Mehmed Es'ad 120, 122, 123, 124, 148
 Mehmed Es'ad Efendi 40
 Mehmed (II.) 48, 156, 193, 246
 Mehmed II 35, 209, 214, 215, 225
 Mehmed Kâmil 149
 Mehmed Muhyeddin 100
 Mehmed Münib 127, 157
 Mehmed Râşid 147
 Mehmed Sa'deddin 94
 Mehmed Said Hâlet 126
 Mehmed Süreyyâ 208
 Mehmed Tahir 120, 128
 Mehmed Ziya 222
 Mehmet Akif 236, 242
 Mehmet Ali Paşa 133, 136, 251
 Mehmet Arif Bey Efendi 145
 Mehmet Said Halim 233
 Mekke 135, 224, 241, 257, 266, 281
 Mekke Şerifi Hüseyin 189
 Mekkizade Mustafa Asım 161
 Mekteb-i Maârif-i Adliye 125
 Mélikoff 197
 Memlûk 60, 61, 68
 Menderes 257
 Menderes Hükümeti 17, 51
 mensucât 199
 Menteşe Beyliği 215
 Menteşeoğulları 216
 Merkez Postahane 226
 Mesih 192
 Messina 212, 216
 Mesud Efendi 144
 Meşihât 106, 235, 236
 Meşihât ve Evkâf Nezâreti 47
 meşrûfî hükümdarlık 45
 Mevlevî 126, 133, 159
 Mevlevî Şeyhi 145
 Mevlûd-ü Şerîf 241
 Meydancık 224
 mezâlîm 67
 Mezâlîm Mahkemeleri 23, 53, 54, 56, 70
 Mezapotamya 173
 M. Franco 214
 Mısır 54, 105, 109, 123, 136, 149, 156, 158, 161, 168, 171, 173, 188, 192, 193, 196, 198, 233, 242, 251, 262
 Mısır Çarşısı 225
 Mısır hidivi İsmail 186
 Mısır Kanunnamesi 55
 Mısırlı 196, 234
 Mısır Memlûk Sultanlığı 60
 Michael Molho 229
 Michel Febvre 219

- Middle Eastern Affairs 18
 Midilli 73
 Mihrişah 142
 milel-i mütemeddine 268
 Milet 215
 Milli Eğitim Bakanlığı 259, 265
 Milliyetçi Parti 261
 Mir'âtu'l-ebdân fî teşrîh-i a'zâ-i'l-
 insân 125
 mîrî arazi 63, 112
 Mish nath Rabbi Eliezer 213
 Mithat Paşa 186
 Moğol 61
 Moğol Hindistan 37
 Moğol İmparatorluğu 24, 55, 61
 Moğolistan 276
 Moldavya 127
 Molla İbrahim İsmet 148, 149
 Molla Keçecizâde Mehmet İzzet 40,
 121
 Molla Mehmed Es'ad 123
 Molla Murad 155
 Mondros 175
 Montenegro 57
 Mora 166, 167
 Moses Hamon 210
 Moşe ben Bârûh Almosnino 197
 Moşe Hámón 196
 Moşe Kapsali 193
 M. Sertoğlu 203
 Muhammed 146, 194, 231, 241,
 273
 Muhammedî Devlet 156
 muhâsebeci 85
 muhbir 'ani'l-hukm 113
 muhtesib 53, 58
 mukabele bi'l-misl 134
 mukabelecî 99
 Mukaddes Topraklar 224
 mulzim bi'l-hukm 113
 mum vak'ası 132
 Murad (II.) 197
 Murad (III.) 95
 Murad (IV.) 168, 196
 Muradzâde Mehmed Murad 127
 Musevi 89
 Mustafa Asım 120
 Mustafa Behçet 120, 125, 150
 Mustafa Fazıl Paşa 186
 Mustafa (II.) 27, 73, 176
 Mustafa (III.) 142, 143
 Mustafa Kemal 47, 50, 81, 175, 190,
 236, 254, 255, 292, 293
 Mustafa Reşit Paşa 180
 mübeyyiz 99
 müftî-i kanun 64
 Müftizâde Ahmed 149
 Mühimme Defterleri 17, 76, 203,
 204, 205
 Münih 13
 müsevvid 99, 101
 müstefti 84, 98
 müsveddecî 99, 102
 müvezzi 99
 M. Ziya 223
N
 Nadir Şah 168
 Nâfia Meclisine 147
 nakîbu'l-eşrâf 146
 Nakşibendi 126
 Nakşiler 159
 nâme-i humâyûn 203
 Namık Kemal 186, 231
 Napolyon 168, 251
 Navarin 171
 Navarino 157
 Naxos Dük 211
 Naziler 272
 Nedim 177
 Negropont 208
 Neorion Kapısı 225
 Névêh Shálóm 215
 New Outlook 19
 Niğbolu 209, 216
 Nîkebolî 209
 Nikola (II.) 188
 Nikopol 209
 Nişancı 30, 112
 Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi 58
 Nişan-ı sultânî 57
 Nizam-ı Cedid 73, 127, 142, 147,
 160, 178
 nizâm-ı memleket için 37
 Nöbethane 225
 Nurcu 262

Nursî 262
 Nurullah Ataç 287
 Nusret 159
 Nutuk 240

O-Ö

Odun Kapısı 223
 O. Ergin 81
 Ohri 210, 216
 Okhrid 210
 Oriens 18, 19
 Oriental Notes and Studies 15
 Orta Asya 273, 294
 Ortadoğu 14, 15, 46, 247
 Ortaköy 222, 226
 Ortodoks 156, 166, 167, 264, 285
 oryantalistler 252, 276
 Osmancık 155
 Osman Ergin 223
 Osman Gazi 197
 Osmanlıca 292, 295, 297
 Osmanlı Ceza Kanunu 32, 33, 61, 66, 69
 Osmanlıcılık 45, 46, 188, 234.
 Osmanlı Eğitim Bakanı 126
 Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti 187
 Osmanlı Türkçesi 277, 278, 289, 290, 291
 Osmanlı Türkleri 60, 63, 251, 273, 274, 289
 Osman Paşa 173
 Ottoman Documents on Palestine 1552-1615 17
 Oxford 31, 196
 Öğretmenler Birliği 296
 Ö. L. Barkan 60
 Ömer Seyfettin 291
 örfî hukuk 54

P

Padova 193
 Pakaras 214
 Pakistan 257
 Palatia 215
 Palmerston 171
 Pan-İslamizm 175, 187, 261
 Panslavizm 172

Pan-Turanizm 175, 189
 Pan-Türkist 271
 Paris 233
 Paris Antlaşması 172
 Pasarofça 168
 Pasarofça Antlaşması 166
 pençe 85, 86
 peni 108
 Pera 127, 226
 Pir 251
 Piri Paşa 221
 Pîrî Re'is 215
 piskoposluk 173
 Pitt 171
 Plateia 215
 Plevne 173
 P. M. Holt 20
 Poli 216
 Poli Hádâsh 214
 Poli Yáshán 214
 Pomeranian 174
 Porta Hebraica 225
 Portekiz 191, 199, 210, 216, 218, 219, 220
 Portugal 210
 pozitivist 46
 pozitivizm 267
 Prens Eugene 166
 Prens Sabahattin 188
 Prens Selim 143
 président des (aux) conférences 149
 prets 102
 Proceedings of the Israel Academy of Science and Humanities 20
 Proceedings of the Twenty-Seventh International Congress of Orientalists 21
 Protestan 44, 169, 234, 244
 Prusya 138, 168
 Prusyalı 124, 136, 183
 Prut 166
 Psamathia 210
 Púrím bayramı 200
 pusla odası 98

R

Rabbi Isaac Sarfati 217
 rabbinical tribunal 218

- Ramazan ayı 266
 Ramazan orucu 58, 241
 rasyonalizm 47
 Recep Peker 246
 recim 26
 Reis Efendi Pertev 158
 reisü'l-küttâb 147, 177
 re'isü'l-müsevvidîn 100
 Responsa of R. Eliezer de Toledo 213
 responza 89, 197
 Reval 188
 Revival of Islam in Modern Turkey 17
 rîg 88
 Roma 192, 286
 Romalı 213, 214, 216, 217, 219, 228, 271
 Romanya 144, 172, 173, 174
 Rozanes 214
 Rönesans devri 192
 Rum 167, 170, 222, 226
 Rumca 193, 219
 Rumeli 173, 179, 198
 Rumeli Kazaskerliği 142, 143, 145, 150
 Rus 133, 140, 148, 153, 156, 157, 158, 166, 168, 169, 171, 173, 178
 Rusya 128, 148, 149, 157, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 175, 182, 184, 187
 R'ûvên 199
 Rüstem Paşa 196
 rüsûm-i divâniyye 73
 rüşdiye 125
 R. Z. Verblowsky 21
- S-Ş**
 Sadaret Mahkemesi 159
 sadrazam 27, 70, 73, 132, 172
 Sadrazam Halil Hamit Paşa 145
 Sadrazam İvaz Mehmed 145
 Sadrazam Makbul İbrahim Paşa 196
 Sadrazam Salih Paşa 119
 Safed 228
 Safevî 60, 167
 Sahhâflar Şeyhizâde Mehmed Es'ad 126
 sahibu's-şurta 53
 sâ'î bi'l-fesâd 36, 71
 Sâlnâme 81
 Salonika 209
 sâlyâne 103
 Samagia 214
 Samatya 210, 214, 226, 227
 Sami Erdem 17
 sancak beyi 77
 Sayda 16, 154
 sâyirlere mûcib-i ibret 37
 S. D. Goitein 13
 sebeb-i nizâm-ı âlem 70
 Sebîlürreşad 233
 Sefunoth 19
 Selâhaddin Eroğlu 20
 Selanik 188, 197, 198, 199, 200, 209, 210, 211, 213, 216, 218, 225, 228, 291
 Selanik-i Büzürg 209
 Selanik-i Küçük 209
 Selçuklu 273
 Selim 128, 179
 Selim (I.) 156
 Selim (II.) 198, 201
 Selim (III.) 17, 39, 40, 42, 45, 120, 126, 131, 134, 137, 139, 142, 145, 147, 155, 159, 162, 163, 178, 231, 280
 Seniors 211, 216
 Señora 211
 Sephardic 218, 219, 228
 Sephardim 213, 217, 219, 220, 228
 Serbo-Croat udava 61
 Serres 209
 Servet-i Fünûn 232
 Seyfiye 145
 seyyid 155
 Seyyid Ahmed Han 44
 Seyyid Muhammed 'Abduh 105
 Sırbistan 172, 173, 174
 Sırp Kralı 24, 61
 Sırp lar 170
 sicill-i iftâ 106
 Sicill-i Osmânî 208
 Sicilya 220
 Sicilyalı 212, 215
 sinagog 211, 212

- Sinop 209, 216
 Sirkeci 225
 Siroz 209, 216
 siyâneten li'l-ibâd 71
 Siyâset-i Şer'iyye 36
 siyâsetnâme 57, 71
 siyâsetü's-şer'iyye 71
 Siyonizm 252
 Slavlar 173
 Snouck Hurgronje 162
 softalar 40, 130, 154, 251
 Sofya 123, 173, 198
 Soğuk Savaş 268
 Sovyet 272
 Sovyetler 240
 Sovyetler Birliği 271, 272
 Stephan Dusan 24
 Stephan Gerlach 212
 Stratford Canning 119, 180
 Studies in Islamic History and Civil-
 ization 17
 Studies in Old Ottoman Criminal
 Law 17, 22, 31, 35
 Subaşılar 62
 sudûr dersi 160
 Sûfî hareketler 48
 sûfî tarikatlar 239
 sufûf 134
 Sultan Abdülaziz 186
 Sultan Hamamı 221, 224
 Sultanların Sarayı 278
 Sultan Mahmud 81, 122, 123, 125,
 127, 129
 Sultan Mustafa 196
 Sultan Selim 150
 Suriye 14, 189
 Süleyman Demirel 257
 Süleyman el-Azım 196
 Süleyman (I.) 156
 Süleyman I 210, 217
 Süleymaniye Camii 80, 132, 133,
 225
 Süleymaniye Kütüphanesi 81
 Süleyman İzzî 150
 Sümer 264, 275
 Sümerliler 275
 Sünnî 30, 49, 55, 253
 Sünnî Afgan 167
 Sünnî İslâm 48, 239
 Sünnîlik 162
 Sünnî mezhebi 113
 Sünnî Müslüman 274
 sürgün 36, 208, 215, 216, 220
 sürgünlü 213
 Süveyş kanalı 184
 Şafiî 113
 Şah Çelebi 103
 Şalom Aragon 211
 Şam 103, 104, 172, 196
 Şânîzâde Atâullah 122
 Şânîzâde Mehmed Atâullah 125
 şaphane 199
 Şehzâde Mustafa 196
 Şeker Bayramı 241
 ş'êlôt u-t'sûvôt 197
 Şemseddin Sami Bey 291
 şeriat 61, 63, 65, 66, 67, 70, 71, 72,
 73, 75, 76, 77, 104, 139, 153,
 235, 253, 262, 263, 270, 282
 şeriat mahkemeleri 63
 Şer'î Ceza Hukuku 53, 62
 şer'î hukuk 54
 Şer'i mahkemeler 189
 Şer'iyye ve Evkâf Nezâreti 235
 Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti 50, 106, 254
 Şeybânî 157
 Şeyhî Çelebi 103
 Şeyh Saçlı 133
 şeyhülislam 25, 27-30, 63, 64, 70,
 80, 83-87, 90, 93, 95, 97, 98,
 100-107, 109, 110, 112, 113,
 120, 128, 132, 133, 138, 142,
 145, 146, 154, 189, 259
 Şeyhülislam Abdülkerim 96
 Şeyhülislam es-Seyyid Feyzullah 81
 Şeyhülislam Feyzullah 141, 176
 şeyhülislam kaymakamı 100
 şeyhülislamlık 28
 Şeyhülislam Mehmed 81, 98
 Şeyhülislam Mehmed Arif 154
 Şeyhülislam Mehmed Atâullah 127
 Şeyhülislam Mustafa Asım 153
 Şeyhülislam Velîyüddin 107
 Şîf 142, 167, 274
 Şikâyet Mahkemeleri 53
 şilin 109

Ş'lomo Aşkenazî 195
 Ş'mû'el de Medina 200
 Şûrâ müftisi 147
 şurta mahkemeleri 67
 şurut-ı salat 160

T

Taberiye 196
 Taharri-yi mesâ'il şu'besi 106
 Tahrir defterleri 60
 Tahsin Öz 214, 222, 223
 Tahtakale 227
 tâ'-i merbûte 103
 tâ'-i teville 103
 takdîr-ı ilâhî 38
 takke 294
 Takvîm-i Vekâyî 123, 124, 183
 Talat 189
 talebe-i ulûm 40, 130
 Talmid Hakam 251
 Talmud 200
 Tanrı 77, 85, 87, 239, 246
 tanritanımaz 269
 Tanzimat 28, 35, 65, 77, 122, 180,
 181, 182, 183, 184, 185, 189,
 231, 280, 290, 292
 Tarbitz 19
 Tarih-i Osmâni Encümeni Mecmu-
 ası 58
 Taşra müftüleri 96
 Tatarcık Abdullah 40, 120, 147,
 149, 150
 ta'zir 30, 57, 69, 72, 113
 Tazîr 36, 37
 Tchana 211
 tedâbîr-i akliye 136
 te'dîb ıstıslâh 37
 Tefsir 259
 Tekfur Sarayı 221
 tekmi'l-i nûsah 150
 Tektanrıcılık 250
 Te'lif-i mesâ'il şu'besi 106, 112
 Temeşvar 166
 te'mîn-i ibâd ve tathîr-i bilâd 37
 Temyiz 36
 Teselya 173
 Teşhîr 36
 Tetkikleri Enstitüsü 238

Tevfik Fikret 232
 The Cambridge History of İslam 20
 The Eliahu Elath Chair of History of
 The Müslim Peoples 49
 The Encyclopaedia of Islam 21
 The Hebrew Encyclopaedia 21
 The Israel Academy of Sciences and
 Humanities 33
 The Life and Teachings of Ziya Gö-
 kalp 43
 The Modern Middle East as a Sub-
 ject of Research and Academic
 Teaching 16
 Theodosia 222
 The Register of Important Affairs 203
 the Responsa of R. Eliah Mizrahi 214
 Thermopylae 215
 The School of Oriental and African
 Studies 14
 The Ulama' in Modern History 21
 tıbbiye 125
 tımar 57, 62
 Tımar-Zeamet 56
 tıphâne 125
 Ticânîye 261
 Ticaret Odası 13
 Tire 209, 216
 Tophane 222, 226
 Topkapı Sarayı 70
 Topkapı Sarayı Arşivi 83
 Topkapı Sarayı Kütüphanesi 204
 Tosya 130
 Trablusgarp 175
 Trakya 174, 216
 tuğra 82
 Tuna 170, 172, 186
 Tunus 173
 Turancı 271
 Tüfenkhane 221
 Türk 13, 22, 24, 43, 45, 48, 61, 123,
 129, 136, 156, 157, 169, 172,
 174-178, 183, 184-187, 189,
 192, 193, 195, 204, 209, 214,
 215, 231-233, 235, 238, 240,
 242-246, 251, 254-256, 259,
 262, 264-267, 269, 271, 272,
 275, 277, 279-284, 287, 290,
 292

Türk Basını 244

Türkçe 14-16, 20, 25, 31, 32, 47, 59, 83, 87, 88, 97, 103, 121, 124, 154, 155, 160, 177, 193, 197, 198, 215, 217, 234, 237, 243, 256, 260, 263, 271, 274, 277-279, 281, 284, 290-298

Türkçe Bahçe Kapısı 225**Türk Devleti 237****Türk Dil Akademisi 278****Türk Dil Cemiyeti 292****Türk Dil Kurumu 272, 278, 292****Türk Hükümeti 51, 278****Türk İslâmı 243, 265**

Türkiye 14, 16, 17, 22, 43, 45, 46, 48, 49, 50, 52, 58, 71, 83, 124, 136, 151, 152, 169, 173, 174, 176, 184, 191-193, 195, 197, 198, 200, 210, 217, 233, 234, 236, 237, 239-247, 252-255, 257, 258, 260-262, 265, 266, 268, 269, 271, 272, 275-277, 279-281, 283-287, 289, 295-298

Türkiye Cumhuriyeti 43, 45, 50, 51, 106, 237, 254, 257, 258, 260, 261, 263, 269, 270, 271

Türk İzdin 215**Türkizm 189**

Türkler 43, 48, 49, 152, 156, 165-167, 170, 172, 174-176, 183, 188, 192, 222, 235, 238, 241, 245, 247, 253, 255, 263-265, 268-273, 275-277, 285, 286, 289, 290-292

Türkleştirme 189**Türkmen 60****Türk milliyetçiliği 267, 272, 290****Türk Milliyetçiliğinin Temelleri 16****Türkolog 237****Türk Parlamentosu Türkiye 237****Türk Tarih Araştırmaları 292****Türk Tarih Cemiyeti 275****Türk Tarih Kongresi (VI.) 20****Türk Tarih Kurumu 264, 275****Türk Ulusçuluğunun Temelleri 16****Tziana 211****U-Ü****Uluborlu 209, 216****ulû'l-emr 72****Ulus 244****umerâ 163****Unkapanı 223, 227****Unkapanı Kapısı 223, 225****Urduca 14****Uzunçarşılı 93****Uzun Hasan 60, 61****Üsküdar 222, 224****V****Valachia 215****Valide Sultan 142****Vassaf Abdullah 100****vekayiname 129****Veliyyüddin 142****veliyyü'l cerâ'im 53****veliyyü'l-emr 70****Velîzâde Mehmed Emin 120, 142****Venedik 166, 192, 193, 195, 198****Venedik Cumhuriyeti 165, 193****Venedikliler 166, 193****Verroia 210****Versay 177****Vezîriâzâm 36, 204****Vidinli Pasvanoğlu 179****Viyana 56, 144, 204****V. L. Ménage 18, 31, 33, 35****V. Mehmed Reşat 188****Von der Goltz 174****Von Moltke 183****voyvoda 144****voyvodalar 62****W****Walsh 93, 114****Washington 14****W. C. Smith 263****Weil 14****W. Heyd 209, 215****Wiesbaden 19, 21****William (II.) 174**

Y

Yabancı Okullar 244
 Yahudi 13, 192, 193, 194, 195, 196,
 197, 199, 200, 208, 209, 212,
 213, 216, 218, 219, 223, 224,
 225, 228, 244, 252, 254, 256,
 259, 269
 Yahudi hahamı 54
 Yahudi Hamamı 223
 Yahudi Kapısı 225
 Yahudiler 22, 89, 169, 182, 191,
 192, 194, 199, 214, 216, 219,
 222, 226, 249, 250, 252, 264,
 269, 270
 Yahudilik 197, 250, 251, 252, 263,
 269
 Yahudi mezarlığı 224
 Yakub Paşa 201
 Yanbolu 210, 216
 Yanyalı Ali Paşa 179
 Yasa 61
 Yasincizâde Abdülvehhâb 143, 148
 Yasincizade Osman 148
 Yaş 148
 Yavuz Sultan Selim 58, 60, 194
 yelen 213
 Yemen 273
 Yeni Aya Kapısı 222
 Yeni Cami 225
 Yeni Cibali Kapısı 222
 Yeniçeri 41, 85, 120-122, 126-128,
 130, 132, 137, 140, 141, 157,
 160, 162, 178, 231
 Yeniçeri Ağası 160
 Yeni İstanbul 298
 Yeni Pazar 173
 Yenişehirli Abdullah 100
 Yeni Valide camii 225
 Yeni ya da Genç Osmanlı Cemiyeti
 186

Yergûcî 61
 Yerushalayim 18
 Yeshivoth Tikhoniyoth 259
 Yeşilköy 173
 Y'hôşu'a Sonsino 199
 Yıldız sarayı 187
 Yirmiyahu 192
 Y. M. C. A. 244
 Yósef hak-Kohén 194
 Yósef Sambarî 196
 Yugoslav Mekadonya 210
 Yunan 135, 140, 156, 166, 167, 171,
 177, 178, 179, 192, 286, 289
 Yunanca 61, 177
 Yunan Devleti 153
 Yunanistan 171, 173, 174, 208, 210,
 216
 Yunanlılar 81, 170, 174, 236, 255
 Yusuf Ağa 142, 147
 Yüksek İslâm Enstitüleri 260

Z

Zâhir el-Ömer 16, 196
 zeamet 57, 62
 zecr 37
 Zeitun 214
 Zemzem suyu 239
 Zenbilli 97
 Zerdüştî 135
 Zeyrek 212, 224, 227
 zimmi 152
 Zıştova 166
 Zıştovi 145, 148, 152
 Zituni 208
 Ziya Gökalp 14, 16, 22, 43, 45, 46,
 189, 235-237, 240, 254, 263,
 275, 291
 Ziya Paşa 186

Uriel HEYD

Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine

Cumhuriyet idaresi altında doğmuş ve eğitim almış yeni nesil dine karşı çoğunlukla ilgisizdir. Bu gerçek hiç de sürpriz değildir. İlk ve ikinci öğretimde, Devlet ve özel ikisinde de, din eğitimi ve hatta Kur'an okuma dahi yasaklanmıştır. Veliler, -bu gerçektir- çocuklarına dinî eğitim vermeye izinlidir, ancak çok az anne-baba buna ilgi duymakta ve bunu yapmak için yeterli beceriye sahip bulunmaktadır. Ayrıca, din ve İslâm'ın gelenekleri hakkında daha çok şey öğrenmek isteyen genç bir Türk tarafından karşılaşılabilecek pek çok pratik güçlükler bulunmaktadır. İslâm'ın klasik dilleri olan Arapça ve Farsça, Türk okullarının müfredat programlarından çıkarılmışlardır. Ve Türk edebiyatının bu yüzyılın başına kadar olan dili, Arapça ve Farsça kelimeler ve bugün ikinci kademe bir Türk okulundan mezun olan bir kişinin dahi sözlüğe bakmadan hemen hemen anlayamayacağı deyimlerle dolu idi. Bütün bu edebiyat, artık Türk okullarında okunmayan Arap alfabesiyle basılmıştı, hal-buki modern yani Latin harflerle yeniden basılan İslâmî çalışmaların sayısı gerçekten çok azdır. Kur'an modern Türkçeye tercüme edilmiştir, ancak bu form içerisinde o, Kur'an'ın huşu telkin eden acâyipliğini ve klasik güzelliğini kaybetti.



ANKARA OKULU YAYINLARI