



**T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ
SÜTÇÜ İMAM
REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY**

**YIL / YEAR: 8 SAYI / NUMBER: 16
TEMMUZ-ARALIK / JULY-DECEMBER / 2010**

ISSN-1304-4524

T.C.

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

KSÜ Adına Sahibi / Publisher

Prof.Dr. M. Fatih KARAASLAN (Rektör)

Genel Yayın Yönetmeni / General Publishing Menager

Prof.Dr. İdris ŞENGÜL (Dekan)

Yazı İşleri Sorumlusu / Editor

Doç.Dr. Ahmet AK / Doç.Dr. Abdulkadir EVGİN

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR (Başkan)

Prof.Dr. M.Ali KİRMAN / Prof.Dr. Zekeriya PAK

Doç.Dr. A. Kadir EVGİN / Doç.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU

Doç.Dr. M. Akif ÖZDOĞAN / Yrd.Doç.Dr. Şaban ÖZ

Sayfa Düzeni

Yrd.Doç.Dr. Faruk ÇİFTÇİ

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz.

Baskı ve Cilt:

KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş

Yazışma adresi: KSÜ İlahiyat Fakültesi / Kahramanmaraş

Tel: 0 344 251 23 15 **Faks:** 0344 251 23 08

e-mail: ilahiyat@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş – 201

Bu Sayıdaki Hakemler / Referees on This Issue

Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. M. Ali KİRMAN

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Temel YEŞİLYURT

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Ahmet AK

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. M. Akif ÖZDOĞAN

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd.Doç.Dr. Şaban ÖZ

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

♦ Prof.Dr. Abdulaziz Bayındır (*İstanbul Ü*) ♦ Prof.Dr. Ahmet Yaşar OCAK (*Hacettepe Ü*) ♦ Prof.Dr. Ali AKTAN (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Ali Osman ATEŞ (*Çukurova Ü*) ♦ Prof.Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (*Muğla Ü*) ♦ Prof.Dr. Bahattin KÖK (*Atatürk Ü*) ♦ Prof.Dr. Bekir KARLIĞA (*Marmara Ü*) ♦ Prof.Dr. Cemal TOSUN (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Saffet KÖSE (*Selçuk Ü*) ♦ Prof.Dr. Fahri KAYADİBİ (*İstanbul Ü*) ♦ Prof.Dr. H. Ezber BODUR (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. Hakkı ACUN (*Gazi Ü*) ♦ Prof.Dr. Hakkı ÖNKAL (*Dokuz Eylül Ü*) ♦ Prof.Dr. Halis ALBAYRAK (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Harun GÜNGÖR (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Hasan ONAT (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Hasan ŞAHİN (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Haşim KARPUZ (*Selçuk Ü*) ♦ Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM (*Selçuk Ü*) ♦ Prof.Dr. Hüseyin PEKER (*Ondokuz Mayıs Ü*) ♦ Prof.Dr. İdris ŞENGÜL (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. İlhami GÜLER (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK (*Atatürk Ü*) ♦ Prof.Dr. H. Tekin GÖKMENOĞLU (*Selçuk Ü*) ♦ Prof.Dr. M. Ali KIRMAN (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. M. Faruk TOPRAK (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. M. Kemal ATİK (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mehmet AYDIN (*Sakarya Ü*) ♦ Prof.Dr. Mehmet BAYRAKTAR (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN (*Marmara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. Mehmet PAÇACI (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Metin YURDAGÜR (*Marmara Ü*) ♦ Prof.Dr. Murtaza KORLAELÇİ (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mustafa ERDEM (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mustafa KESKİN (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Mustafa Sıtkı BİLGİN (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. Mustafa UZUN (*Marmara Ü*) ♦ Prof.Dr. Nadim MACİT (*Gazi Ü*) ♦ Prof.Dr. Necip TAYLAN (*Marmara Ü*) ♦ Prof.Dr. Nevzat H. YANIK (*Atatürk Ü*) ♦ Prof.Dr. Niyazi USTA (*Ondokuz Mayıs Ü*) ♦ Prof.Dr. Osman KARADENİZ (*Dokuz Eylül Ü*) ♦ Prof.Dr. Ömer ÖZSOY (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Recep KILIÇ (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. S. Kemal SANDIKÇI (*Rize Ü*) ♦ Prof.Dr. Sadık KILIÇ (*Atatürk Ü*) ♦ Prof.Dr. Selahattin POLAT (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Talat SAKALLI (*Süleyman Demirel Ü*) ♦ Prof.Dr. Turan KOÇ (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Ünver GÜNAY (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Y. Vehbi YAVUZ (*Uludağ Ü*) ♦ Prof.Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Musa YILDIZ (*Gazi Ü*) ♦ Prof.Dr. Zekeriya PAK (*KSÜ*) ♦ Doç.Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU (*KSÜ*) ♦ Doç.Dr. Abdulkadir EVGİN (*KSÜ*) ♦ Doç.Dr. Ahmet AK (*KSÜ*) ♦ Doç.Dr. İsrail BALCI (*19 Mayıs Ü*) ♦ Doç.Dr. Nuri KAHVECİ (*KSÜ*) ♦ Yrd.Doç.Dr. Halil APAYDIN (*KSÜ*) ♦ Yrd.Doç.Dr. Şaban ÖZ (*KSÜ*)

YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:
 - a. IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalıdır.
 - b. A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 3'er cm. bırakılarak çıktısı alınmalıdır.
 - c. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, *Bookman Old Style* yazı tipinde biçimlendirilmelidir.
2. Yazının başlığı İngilizce çevirisiyle birlikte verilmelidir.
3. Yazılar CD'siyle birlikte üç nüsha hazırlanmalı, birinci nüshada yazarın adı, soyadı ve akademik unvanı dipnotta belirtilmeli, diğer iki nüsha isimsiz olmalıdır.
4. Yazarın özgeçmişi, posta ve e-mail adresleri ile telefon numaraları yazar isminin bulunduğu ilk nüshanın sonuna eklenmelidir.
5. Yazının Türkçe ve İngilizce ortalama 50 kelime-lik özeti metinden önce verilmelidir.
6. Dipnotlarda eserlerin ilk referans verildiği yerlerde tercihen aşağıdaki format uygulanmalıdır:

Telif: Adı Soyadı, Eser Adı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Çeviri: Adı Soyadı, Eser Adı, Çeviren: Adı, Soyadı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Makale: Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Makalenin Yayınlandığı Kaynak*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Ansiklopedi maddesi: Adı Soyadı, "Madde Adı", *Ansiklopedinin Adı*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.
7. Dipnotlarda aynı esere ikinci kez atıf yapılıyorsa, yazarın soyadı, eserin cilt ve sayfa numarası, aynı yazarın birden fazla eseri kullanılıyorsa, yazarın soyadı ve eserinin kısaltılmış ismi her defasında verilmelidir.
8. Makeleler alanında uzman en az iki akademisyen hakeme gönderilir. Hakemlerden birinin raporunun olumsuz olması halinde makale üçüncü bir hakeme daha gönderilir.

İÇİNDEKİLER

Urcûzeler ve İbn ‘Abdirabbih’in Tarihî Urcûzesi: Bir İslâm Tarih Yazım Türü Örneği	1
Yrd. Doç.Dr. Faruk ÇİFTÇİ	
Modernleşmenin Osmanlı Toplumunun İnanç Yapısı Üzerine Yaptığı Bazı Etkileri	55
Dr. Hasan GÜMÜŞOĞLU	
Yaşadığı Dönemin İlmî Anlayışı Bağlamında Saçaklızâde’nin İlmî Kişiliği	91
Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ	
İrâde-i Cüz’iyye Risâlesi	119
Yazan: Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî Sadeleştiren: Doç.Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU	
Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım	149
Dr. Ali BAYER	
Yusuf el-Kardavi ve Tarık Ramazan’ın Sekülerleşme Anlayışı: Farklılıklar ve Benzerlikler.....	191
Yazan: Göran LARSSON Çeviren: Yrd.Doç.Dr. İsmail GÖNENÇ	

Urcûzeler ve İbn ‘Abdirabbih’in Tarihî Urcûzesi: Bir İslâm Tarih Yazım Türü Örneği

Yrd.Doç.Dr. Faruk ÇİFTÇİ*

Özet

İslâm tarihinde müstesna bir konuma sahip olan Endülüs, İslâm medeniyetinin Batı’yla karşılaşp, bilimin Avrupa’ya aktarılmasında önemli bir unsur olmuştur. Müslümanların yedi asrı aşan Avrupalı olma macerasını algılamada, bu yedi asırlık zaman dilimini, siyasal ve sosyal bakımdan bölümlendirmek kuşkusuz gereklidir. Endülüs tarihinde, Emevî Hilafet Dönemi olarak bilinen ve önceki dönemde yaşanan kargaşa ve keşmekeş ortamının sona erip, siyasal ve sosyal alanda huzur ve sükûnun sağlandığı, III. Abdurrahman (en-Nasır) döneminin ayrı bir yeri vardır. Zira bu dönem; yıllarca süren, ülkeyi tarih sahnesinden silinecek noktaya getiren ve Endülüs tarihinde “Büyük Fitne” olarak anılan kargaşa ortamından sonra, iç ve dış istikrarın sağlanmasıyla siyasal istikrara ulaşılan bir dönem olup, aynı zamanda bilim ve kültür alanında da gelişmelerin yaşandığı ve Endülüs’ün bir bilim merkezi haline geldiği dönem olarak da kabul edilidir.

Bu makalede, öğretici şiir türü olarak bilinen Recez ve Urcûzenin kısa bir tarihçesi ve III. Abdurrahman döneminin önemli şairlerinden İbn ‘Abdirabbih’in Endülüs tarihinin güçlü kişiliği Halife III. Abdurrahman’ın dönemini yansıtan Urcûzeleri ele alınıp, incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Recez, İbn ‘Abdirabbih, En-

* KSÜ İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

dölüs, tarih yazıcılığı, didaktik şiir, Urcûze

Urjûzas and the Historical Urjûza of Ibn 'Abdirabbih: A Case of Islamic Historiography

Abstract

Andalusia, has an exceptional location in the Islâmic history. Andalusia, has been an important factor in the transport of Islamic science and civilization to Europe. History of Islam in Andalusia, is composed of many periods. One of these periods, and most importantly, the period of the Caliphate. During this period the Caliph Abdurrahman III, ended turmoil and has provided an environment of peace, stability and confidence

In this article, the historical poems of Ibn 'Abdirabbih, that they are known as urjûza, will be examined. Urjûza in Arabic, is the plural of rajaz. And the rajaz also known as the type of didactic poetry. the poet has addressed, in his poems, the events and history of a period of twenty-two-year. We, here, will examine a brief history of Rajaz and Urjûza and the Urjûzas of Ibn 'Abdirabbih who was important poets of the period of the Caliph Abdurrahman III.

Key Words: Urjûza, Andalusia, Arabic poet, Ibn 'Abdirabbih, Islamic Historiography

Giriş

Hayatın içinden süzülerek gelen duygu ve düşüncelerin aktarıldığı edebî eserleri, sadece bu eserleri kaleme alan kişilerin ruh ve his dünyalarını yansıtan metinler olarak nitelemek eksik bir değerlendirme olsa gerektir. Bu metinler, edebî ilimlerin merkezinde yer almakla birlikte, sosyoloji, tarih, coğrafya, dinî ilimler vb. sosyal bilimler için de birer kaynak metin özelliği taşımaktadır. Birkaç beyitlik bir şiir, belki de edebî metin olmaktan ziyade, tarih kitaplarında yer almayan bir olayı aktaran

önemli bir kaynak olabilmektedir. Hatta mısralar arasına yerleşmiş bir dünya görüşünün su yüzüne çıkabilmesinde araştırmacılara dolaylı gözlem imkânı sunabilmektedir.

Bu tespit bizi, tarih boyu İslâm dünyasında eğitim-öğretimi gerçekleştirmede ve tarihi olayların hafızalarda kalmasını sağlamada etkin bir araç olan urcûzeleri ve Endülüs tarihinde önemli bir konuma sahip Halife III. Abdurrahman döneminin seçkin şairi İbn ‘Abdirabbih’in (246/860- 328/940) nazmettiği bir urcûzeyi bu makalede tanıtmaya sevk etmiştir. Bu amaçla **urcûzelerin** ilk şekli olan **recezin** gelişimi, Doğu edebiyatında urcûzeler, bu tarzın Endülüs’teki tezahürü ve bir örnek olarak İbn ‘Abdirabbih’in tarihî urcûzesi incelenip, değerlendirilecektir.

Recez ve Urcûze

Recez ve kaside, Arap şiirinin tespit edilebilen Cahiliyye devrinde ve aynı şiir söyleme geleneğinin sürdüğü hicretin ilk yarım asrında birbirinden açıkça ayrılan iki nazım türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Araplarda şiir oluşmadan önce seci‘ ve vezinsiz sözlerin varlığı ve bu sözlerin giderek bir nazım, bir vezin şeklini almasıyla ilk şiirin oluştuğu ifade edilmektedir. Arap şiirinin bu ilk ve basit şekli recez olarak kabul edilmekte olup, Arap şiirinin başlangıcında secili nesirden şiire geçişte ilk nokta olduğu kanaati paylaşılması hasebiyle recezin babasının seci‘, annesinin hidâ’ (deveci ezgisi) olduğu ifade edilmektedir¹. Ne var ki, Cahiliyye döneminde söylenmiş çok az sayıda recez muhafaza edilebilmiş ve sonraki kuşaklara intikal ettirilebilmiştir.

Recez, lügatte “titremek, sallanmak, sendelemek” anlamında olup, “kalkarken devenin bacaklarını dizlerini

¹ Zeydân, C., *Târîhu Âdâbi’l-Luğati’l-‘Arabiyye*, Kahire, tsz, I, 55; el-Fâhûrî, H., *el-Câmi’ fî Târîhi’l-Edebil-‘Arabî* el-Kadîm, Beyrut, 1986, s. 135; Huart, C., *Arap ve İslam Edebiyatı*, Ankara, 1971, s.15; Mehmed Fehmi, *Târih-i Edebiyât-ı Arabiyye*, İstanbul, 1917, s. 256.

4 ▪ Urcuzeler ve İbn Abdırrahman'ın Tarihi Urcuzesi

titreten bir hastalık" anlamındadır². Yine recez, devenin kalkmak istediğinde ya da bir süre yürüdüktan sonra yere çökmek istediğinde dizleri veya bacaklarının titremesi anlamındadır. Sözlükler bu kelimeyi, erkek veya dişi devenin arka bacak ve baldırlarında görünen bir hastalığın adı olarak da zikretmektedir. Recez kelimesinden türetilerek kullanılan ناقة عجزاء ifadesi, çöktüğü yerden kalkmak istediğinde zayıf bacaklarından dolayı iki ya da üç kez kalkma teşebbüsünden sonra kalkabilen deve için kullanılmaktadır³. Recez kelimesinden türeyen, ارتجز الرعد ifadesi, göğün peş peşe gürlemesi anlamında kullanılmaktadır⁴. Bu kelimenin, yukarıdaki kullanımlarına baktığımızda, içinde barındırdığı anlamın hareket ve titreme ve sesin birbirini izlemesi olduğu görülmektedir. Bu kelimenin taşıdığı anlamın bir şiir bahrına veya bir şiir türüne ad olarak verilmesinde, şiirin taşıdığı özelliklerle örtüşmesinin büyük payı olduğu görülmektedir. Nitekim şiirin kısa, söylenişi kolay ve kelimelerin ağızdan peş peşe çıkması bu durumu ortaya koymaktadır.

Recez, zikredilen anlamlarının yanı sıra Arap şiirinde bir türe ve şiir bahrına verilen bir isim de olmuştur. İki "sebeb" bir "veted"ten müteşekkil "tef'ile"lerden oluşan bu bahır, altı adet مُستَفْعِلٌ den oluşmuştur.

Recez türünün, daha ziyade develerin üzerinde söylenen ve onların yürüyüş tempolarını ayarlayan türküler (hidâ'), hiciv (hakaret), savaşçıların birbirilerine meydan okumaları, kadınların savaşçılara serzenişleri, ninniler vs. gibi ânî ilhamların irticalen ifadesinde kullanılmakta olduğu bilinmektedir. Recezin konuları arasında hamaset, nesib, medih, hiciv, ağıt ve zühhd gibi kasidenin konuları yer almaktadır⁵. Bu şiirlerin umumiyetle kısa

² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut, tsz., V, 350; ez-Zebidî, Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs*, I-X, Beyrut, 1966, IV, 36-37.

³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, V, 349, 350.

⁴ ez-Zemaḥşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, Kahire, 1960, s. 324; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, V, 350.

⁵ Şâkir el-Cüdi, *İlmâme bi'r-Recez fi'l-Câhiliyye ve Sadri'l-İslâm*, Bağdat, 1966, s. 14.

olduğu, başlangıçta şiirin kalitesinin yüksek ve sanatlı olmadığı kanaatinin yaygınlığından olsa gerek, dönemin en-Nâbiğa (öl. yak. 604), Zuheyr (öl. yak. 627), Tarafa (543-569), 'Antara (öl. yak. 615) gibi birçok büyük şairin şiirleri arasında receze fazla rastlanamamaktadır⁶.

Recez, ilk dönemlerinde şairlerin savaşta veya düşmanlarına karşı övündüğünde terennüm ettikleri iki, üç ve nadiren daha fazla beyitlik kıtalar biçiminde teza-hür ederken, Sadru'l-İslâm dönemiyle birlikte kaside gibi uzun şiirler haline getirilmiştir. Emevîler dönemine gelindiğinde ise, şairler sadece gözde konuları kaside tarzında söylemekle kalmamış, edebî şiirin yetenekli, usta şairleri, daha basit bir ölçü kabul edilen recez tarzında da şiirler söylemeye başlamışlardır⁷. Recezi uzatan şairlerin ilki el-Ağleb b. Cuşâm el-İclî (öl. 21/641)⁸ olmuştur. Aynı zamanda iyi bir kaside şairi de olan el-İclî'nin *ümmü'r-recez* adıyla maruf recez tarzı şiiri bulunmaktadır⁹. Böylece recez, başlangıçta yüksek sanat sayılmazken¹⁰ el-Ağleb el-İclî tarafından kaside tipinde uzun şiir biçimine soku-larak artık itibar gösterilir hale gelmeye başlamış ve bu tip yeni recezlere urcûze (çoğulu arâciz) adı verilmiştir.

Hicrî II. asra gelindikçe rağbet görmeye başlayan bu tarz, bazı şairlerin eserlerinde geniş ölçüde yer almış, hatta zamanla ilhamını yalnızca urcûzelerle terennüm eden râcizler (ruccâz) "recez şairleri" yetiştirilmiştir. el-'Accâc (öl. 98/715) ve oğlu Ru'be (öl. 145/762) bu tarzın en

⁶ Çetin, Nihat M, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul, 1973, s. 66.

⁷ Goldziher, İ., *Klasik Arap Literatürü*, s. 48; Huart, a.g.e, s.63.

⁸ el-Cumahî, İbn Sellâm, *Tabakâtu Fuhûli's-Su'arâ'*, Kahire, 1974, s. 737. İbn Reşîk el-Kayravânî, el-'Umde fî Mehâsin's-Şi'r ve Âdâbihi ve Nakdihi, I-II, Beyrut, 1972, I, 189.

⁹ Brockelmann, C., *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Kahire, 1983, I, 226.

¹⁰ Bu düşünce Sadru'l-İslâm'da bir süre etkin olmuştur. İbn Sellâm'ın zikrettiği şu olay bunu açıkça ortaya koymaktadır. Şair Zu'r. Rumme (117/735-36), recez şairi Hişâm el-Mere'î'yi hicvetmiş, Hişâm da dostu Cerîrle karşılaştığında, Cerîr arkadaşına Zu'r-Rumme'nin kendisini hicvettiğini söylediğinde, Hişâm: "*Ben ne yapabilirim ey Cerîr! Ben bir recez şairiyim o ise bir kasidecidir. Recez, hicvide kasideye karşı direnemez. Ama sen bana yardım edersen başka*" diyerek Cerîr'den yardım istemiştir. Bkz. el-Cumahî, a.g.e, s. 556-557.

6 ▪ Urcuzeler ve İbn Abdirrahman'ın Tarihi Urcuzesi

meşhurları sayılmaktadır¹¹. Nitekim Ru'be gibi 400 beyitlik bir urcûzeyi söyleyen şair çıkmamıştır. Şekil bakımından kasidelerden sadece vezinleri, nadir kelimelerin bir araya toplanması ve bütün mısraların kendi aralarında kafiyeleşmesiyle farklılık göstermesi, bu tür uzun urcûzelerin temel özellikleri arasında yer almıştır¹².

Emevî yönetiminin Arap dilinin ve şiirinin korunması maksadıyla geliştirmiş olduğu politikaların gereği çölde yaşayan şairlerin sarayda büyük değer görmeleriyle başlayan recezin yükselişinin uzun sürmediği görülmektedir. Abbasîler döneminin şairlerinden Halife el-Mu'tez'in oğlu ünlü şair İbnu'l-Mu'tez (öl. 295/907-8)'in, akrabası Halife el-Mu'tadî'nin erdemleri ve savaştaki başarılarının da yer aldığı bütün hayatını şiirle anlattığı 420 beyitlik, uzun bir urcûzesi bulunmaktadır¹³. Fakat bu dönemde benzeri bir tarzda ortaya konan urcûzeye rastlanamamaktadır. Neticede Abbasî döneminde bu tarzın kullanıldığı alan sınırlandırılmış ve hikâye, fıkra, tasvir, öğretici eserler vs. gibi birtakım mevzulara tahsis edilmiştir.

Doğudaki şiir geleneğinin sürdürülmeye çalışıldığı Endülüs'te başlangıçtan itibaren kaside tarzının yer almasına karşın, urcûzelerin ve recez bahrinin başlangıçta fazla tercih edilen bir tarz olmadığı görülmektedir. Hilafet döneminin önemli şairi İbn 'Abdirabbih'in önemli eseri *el-'Ikdu'l-Ferîd*'de yer alan recez bahrinde söylenmiş şiirlere göz atıldığında bu şiirlerin şairlerinin genellikle belli olmadığı, şiirlerin قال الأعرابي ifadesiyle aktarıldığı ve iki ila üç mısradan müteşekkil olduğu görülmektedir.

Başlangıçtan itibaren yüksek şiir türü ve bahri sayılmayan recez, sonraki dönemlerde öğretici manzumelerin şiiri olmuştur. Nitekim eğitim görevini yerine getiren muallimler tarafından gramer, fıkıh vb. konuları ezberleterek öğretmeyi kolaylaştırmak için kullanılmıştır. Bu kullanımın en tanınmış örnekleri arasında, İbn Mâlik'in

¹¹ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Eğâni*, nşr. 'Ali el-Cundî Nâsîf, Beyrut, 1972, XX, 351 vd.; el-Cumahî, a.g.e., s.738.

¹² Schaade, A. Çetin, Nihat M. "Recez", *İA*, İstanbul, 1993, IX, 661

¹³ el-Fâhûrî, a.g.e., s.722.

Arapça gramerine dair *Elfiye*'si, el-Cezerî'nin tecvid konusundaki *el-Mukaddime*'si¹⁴, İbn 'Âsım'ın *Tuhfetu'l-Hukâm*'ı ilk bakışta göze çarpmaktadır. Bu tarz eserlerin adlarını çoğaltmak mümkündür.

Doğuda recez ve urcûze zikredilen şekilde varlığını sürdürürken, fetih sonrası birkaç asır içinde Endülüs'te, genelde Arap edebiyatı özelde ise Arap şiiri ve urcûze, yavaş bir gelişme seyri göstermektedir¹⁵. Endülüs'ün fethinden başlayıp, Hilafet dönemi olarak anılan Emevilerden III. Abdurrahman en-Nâsır'ın iktidarına kadar, döneminin önemli şairlerinden birisi olan İbn 'Abdirabbih'in ortaya koyduğu iki ayrı urcûzeye kadar recez bahrinde söylenmiş birkaç beyit ve birkaç tarihe dair urcûzenin dışında o dönemin kaynaklarında, başka bu tarz şiirlere rastlanmamaktadır. Nitekim Emirlik dönemi şairlerinden Mümin Sa'îd'e ait iki beyitlik bir receze rastlanmakta¹⁶, ayrıca vezir Temmâm b. 'Alkame (öl. 283/896)'nin, Târik b. Ziyâd'ın Endülüs'ü fethinden başlayarak, Emir Abdurrahman b. el-Hakem'in dönemine kadar süre gelen olayları konu alan bir urcûzesi¹⁷ ile şair Yahyâ b. Hakem el-Ğazâl (öl. 250/864)'ın yine Endülüs'ün fethini ve oradaki yerli halkla Müslümanlar arasında geçen olayları vb. birçok malumatı konu alan halk arasında yayılmış bir urcûzesi bulunmaktadır¹⁸. Endülüs'ün ilk tarihçilerinden İbnu'l-Kûtiyye (öl. 367/977), tarih kitabını kaleme alırken, adı geçen bu urcûzelerden oldukça istifade etmiş olduğu söylenebilir¹⁹.

¹⁴ Bu eser, Prof. Dr. S. Çöğenli tarafından Türkçe'ye çevrilerek 2000 yılında yayınlanmıştır.

¹⁵ Endülüs'te fetihle başlayan ve Mülûku't-Tavâ'ife kadarki döneme ait şiirin gelişimiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Çiftçi, Faruk, *Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebî Çevresi*, (yayınlanmamış Doktora tezi), Erzurum, 1999. s. 26-69.

¹⁶ İbnu'l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelus*, Beyrut, 1982, s. 98.

¹⁷ İbnu'l-Kûtiyye, a.g.e. s. 32; Ferrûh, O., *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Beyrut, 1992, IV, 143-144; İbnu'l-Abbâr, *el-Hulletu's-Siyerâ*, I-II, Kahire, 1985, I, 144; Brockelmann, a.g.e, II, 105

¹⁸ el-Makkarî, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-Tib min Ğusni Endelusi'r-Ratib*, I-VIII, Beyrut, 1988, I, 282; Ferrûh, a.g.e, 117.

¹⁹ Brockelmann, a.g.e, II, 105.

İbn 'Abdirabbih'in Urcûzesi

en-Nâsır'ın hilafetinden önceki emirlerin de şairliğini yapmış olan İbn 'Abdirabbih²⁰, Halife en-Nâsır'ın saray şairi olarak onu öven çok sayıda şiir söylemiş gözde şairidir. Özelliği sadece saray şairliğiyle sınırlı olmayan İbn 'Abdirabbih, kaleme aldığı *el-'Ikdu'l-Ferîd* adlı, Doğunun edebiyatını Endülüs'e taşıdığı değerli ansiklopedik eseriyle de kıymetli bir makam ve unvan elde etmiştir. Şair, Edebiyatta bir Endülüslü kimliği oluşturma gayreti içinde olmasına rağmen, gerek üslup ve gerekse mevzu yönünden doğunun tesirlerinden kurtulamayarak, doğu-

²⁰ Adı, Ahmed b. Muhammed b. 'Abdirabbih b. Habîb künyesi Ebû 'Amr'dır. Dedeleri, Emir I. Abdurrahman'nın hizmetkârlarındandır. Kurtuba'da yetişmiş ve Endülüsün meşhur âlim ve ediplerinden eğitim almıştır. Daha genç yaşta şiir söylemiş ve şiirin her türünde örnekler vermiş ve bu şiirleriyle şöhret elde etmiştir. Şiirlerinin de yer aldığı Doğu kültür ansiklopedisi niteliği taşıyan *el-'Ikdu'l-Ferîd* şairin meşhur eseridir. Kendisi Endülüslü olmasına karşın kitabında Endülüs'e ait hiçbir bilgiye yer vermemiştir. Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretu Hutabi'l-'Arab*, I-III, Beyrut, 1934; ed-Dabbi, Ahmed b. Yahyâ, *Buğyetu'l-Mültemis fî Târîhi Ricâli Ehli'l-Endelus*, Kahire, 1967; el-Feth b. Hâkân, *Kitâbu Matmahî'l-Enfus*, İstanbul, 1302; Heykel, Ahmed, *el-Edebu'l-Endelusî mine'l-Feth ilâ Sukûti'l-Hilâfe*, Kahire, 1985; el-Humeydî Muhammed b. Futûh, *Cezvetu'l-Muktebes fî Zikri Vulâti'l-Endelus*, nşr. Muhammed Tâvit et-Tancı, Kahire, 1953; İbn 'Abdirabbihî, Ahmed b. Muhammed, *Dîvânü İbn 'Abdi Rabbih*, nşr. Muhammed Altuncu, Beyrut, 1993; *el-'Ikdu'l-Ferîd*, I-IX, nşr. Müfid Muhammed Kamiha, Beyrut, 1983; İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, I-IV, nşr. İhsân 'Abbâs, Libya- Tunus, 1975-1979; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'i Ebnâ'i'z-Zamân*, I-VIII, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut, 1994; İbn 'İzârî el-Merrâkuşî, *el-Beyânu'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelus ve'l-Mağrib*, I-IV, nşr. G.S. Colin, E. L. Provençal, 2. Baskı, Beyrut, 1983; İbnu'l-Küüyye, *Târîhu İftitahi'l-Endelus*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Beyrut, 1982; İhsan 'Abbâs, *Târîhu'l-Edebi'l-Endelusî, 'Asru Siyâdeti Kurûuba*, Beyrut, 1978; el-Kutbî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtu'l-Vefeyât*, I-V, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut, 1973-1974; en-Nuveyrî, Ahmed b. 'Abdilvehhâb, *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûn'ül-Edeb*, XXIV, nşr. Hüseyin Nassâr, Kahire, 1983; es-Se'âlibî, Ebû Mansûr 'Abdûlmelik, *Yetîmetu'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-'Asr*, I-V, nşr. Mufid Muhammed Kamiha, Beyrut, 1983; es-Suyutî, Celâluddin 'Abdurrahman, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, I-II, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, 1964; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, I-VI, Beyrut, 1991; ez-Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Endelusî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, Kahire, 1984.

lu meslektaşlarının yolunu izlemiştir.

Doğudaki klasik kaside tarzında şiir söyleyen İbn ‘Abdirabbih, yine yukarıda kronolojisi anlatılan urcûze tarzında şiir söylemeyi de doğudan almıştır. Ancak İbn ‘Abdirabbih’in ortaya koyduğu tarihî urcûzenin beslendiği kaynağın doğudaki urcûzeler olmayıp, bizzat İspanya’nın kendisi olduğu kanaatinde olan İspanyol asıllı Arap ve Endülüs edebiyatı tarihçisi J. Ribera’nın, Mozarabların²¹ kendi köklerinde bulunan, Vizigotlara ait destansı (epic) şiirlerini muhafaza ederek bu şiirlerin, birçok özelliğiyle Endülüs’te ortaya çıkan urcûzelerin kaynağını oluşturduğu ve İbn ‘Abdirabbih’in bu şiirinin de doğudaki urcûzelerin tesiriyle değil, İspanyolların destansı şiirinin tesiriyle teşekkür ettiği şeklinde bir kanaate sahiptir²².

İspanyol ve Arap araştırmacılar, Endülüs’te gelişen muvaşşah ve zecel tarzının da yerli şiir türü mü yoksa doğunun tesiriyle mi gelmiş olduğu tarzında başka konularda da farklı kanaatler ileri sürmektedirler. Bu tür tartışmalar, daha çok İspanyol ve Arap merkezli tartışmalar olarak görünmektedir²³.

Ancak biz, Endülüs ilim ve kültür geleneğini Doğu’ya değil de bir önceki kültürel çevreye bağlama gayretinin ilmi anlayıştan uzak, hissi algıların etkili olduğu bir çaba olduğu kanısındayız. Zira bilimsel bir gerçek var ki o da; Endülüs ilmi çevresinin Doğu ile kesilmeyen sıkı ilişkisidir. Hatta bu ilişkinin sürekliliğini açık ya da gizli bir rekabet sağlamaktadır. Endülüs siyaset, ilim ve kültür tarihi bunun örnekleriyle doludur. Takdir edileceği üzere münasebette bulunduğu çağdaş türleri kayanak olarak

²¹ Mozarab (Ar. Müsta’rib), İspanyolca’da Arap kültürüyle yetişerek Araplaşmış fakat Hristiyan kalmış yerli halka verilen isimdir. Bkz. Hitti, Ph. K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul, 1989, II, 886; Özdemir, M., *Endülüs Müslümanları II* (Medeniyet Tarihi), Ankara, 1997, s. 8.

²² Monroe, James T. “The Historical Arjûza of Ibn ‘Abdi Rabbih, A Tenth Century Hispano-Arabic Epic Poem”, *Journal of American Oriental Society*, 91. 1, New Hawen, Connectiut, 1971, s. 67, 69.

²³ Endülüs’te gelişen şiir tarzı muvaşşah’ın menşeiyle ilgili tartışma için bkz. Çiftçi, age. s. 52-53.

göstermek yerine dört asır öncesine bağlamak pek de tutarlı bir yaklaşım olmayacaktır. İleride de zikredileceği üzere İbn 'Abdirabbih'in bu tür urcûzelerinin örneklerine rastlanmaktadır.

XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Batılı doğubilimciler tarafından ortaya konan bu ve benzeri kanaatlerin, Batılı veya Doğulu, günümüz doğubilimciler arasında kabul görmediği ve eleştirildiği bir gerçektir. Nitekim İbn 'Abdirabbih'in urcûzesiyle ilgili olarak Ribera'nın ortaya attığı tezin tutarsızlığı, yine Batılı araştırmacı James T. Monroe tarafından ayrıntılı bir şekilde ortaya konmuştur²⁴.

İbn 'Abdirabbih'in Halife III. 'Abdurrahman'ın savaşlarını konu aldığı urcûzesi ve aruz ilminin konularını, bahirlerini anlattığı urcûzesi örnekleri daha önce doğuda görülmüş ve oraya ait şiir örneklerine benzemekte ve onların özelliklerini taşımaktadır. İbn 'Abdirabbih'in tarihi urcûzesinin benzerlerinin daha önce Doğuda verilmiş olduğunu belirtmiştik. Bunlardan birisi kelamcı ve şair Bişr b. el-Mu'temir (öl. 210/825) olup, dinler ve mezheplerle ilgili konuların işlendiği öğretici (didaktik) mahiyette şiirlerin yer aldığı üç yüz sayfalık Dîvânı bulunmaktadır²⁵. Diğer bir örnek ise, İbnu'l-Mu'tez (öl. 295/908) tarafından Halife el-Mu'tadî'nin hayatının konu edildiği urcûzesidir. Endülüslü şair İbn 'Abdirabbih'in şiirinin, bu şiire hem konu hem de üslup olarak benzemekte olduğu söylenebilir. İbn 'Abdirabbih'den önce yaşayan ve urcûze tarzında şiirleri bulunan bu iki şairin varlığından hareketle, Endülüs'te gelişen bu tarzın, İspanyol gelenek ve kültüründen daha çok Doğu geleneğinden beslenmekte olduğunun tespitini yapmak daha isabetli görünmektedir.

Biz burada bir İslam Tarih yazım yöntemi olarak

²⁴ Bak. Monroe, a.g.m. S, 67-80.

²⁵ Tunç, Cihat, "Bişr b. el-Mu'temir", *DİA*, İstanbul, 1992, IV, 224.

Urcuzelere hâkim olan üslubu tespit açısından İbn ‘Abdirabbih’in bahse konu olan eserinden bölümleri ve Türkçelerinin verilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz. Böylece, müellifin anlatım tarzı, şiirlerin içeriği, tarih, isim, olayları zikri, olayları verişi biçimi gibi, yöntemine dair önemli verilerin ortaya çıkmasının yanı sıra, belki daha önemlisi, İslam tarih yazımında urcûze türünün en önemli model örneğinin içeriği daha net anlaşılacaktır.

İbn ‘Abdirabbih’in urcûzesi toplam 444 beyitten müteşekkildir. Şiirde, Halife III. ‘Abdurrahman’ın savaşları ve gösterdiği başarıları konu edilmektedir. Bu şiir bir yanıyla tarihî bir kaynak ve kısmî salname özelliği taşıırken diğer yanıyla da edebî yönü sade, hafif ve anlaşılır bir dille de olsa, bir methiye örneği görünümündedir. Şiirde olaylar, h. 301/m. 913 yılından başlayarak 320/932 yılına kadar yıl yıl ele alınmıştır. Meydana gelen olaylar ve yapılan savaşlar, öneminden olsa gerek, kimi üç-beş beyitle aktarılırken, kimi yıllar, kırk-kırkbeş beyitte nazmedilmiştir.

İbn ‘Abdirabbih, uzun urcûzesinin ilk otuz dokuz beyitlik bölümüne, Allah’ı bütün sıfatlarıyla tesbih ettiği şu beyitle başlamaktadır²⁶:

1. سُبْحَانَ مَنْ لَمْ تَحْوَهِ أَقْطَارُ وَلَمْ تَكُنْ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

1. Kendisini bölgelerin kuşatamadığı ve bakışların idrak edemediği Allah’ın şanı yücedir.

Allah’ın yüce sıfatlarını tesbih ve ona hamd eden beyitlerin ardından Halifeye övgülerin bulunduğu beyitler yer almaktadır. Şair, methiyeye geçmeden önce o günün Endülüs toplumunun içinde bulunduğu keşmekeş ve kargaşa ortamının tasvirini yaparak, övgüsünün gücünü artırmaktadır:

²⁶ İbn ‘Abdirabbih, *Divânu İbn ‘Abdirabbih*, Beyrut, 1993, s. 177; İbn ‘Abdirabbih, *el-‘Ikdu’l-Ferîd*, Beyrut, 1983, V, 242.

12 ▪ Urcuzeler ve İbn Abdurrahman'ın Tarihi Urcuzesi

11. وَ بَعْدَ حَمْدِ اللَّهِ وَ التَّمَجِيدِ وَ بَعْدَ شُكْرِ الْمُبْدِيءِ وَ الْمُعِيدِ
12. أَقُولُ فِي أَيَّامِ خَيْرِ النَّاسِ وَ مِنْ تَحْلَى بِالنَّدَى وَ الْبَاسِ
13. وَمَنْ أَبَادَ الْكُفْرَ وَ النَّفَاقَا وَ شَرَّدَ الْفِتْنَةَ وَ النَّفَاقَا
14. وَ نَحْنُ فِي حَنَادِيسِ كَاللَّيْلِ وَ فِتْنَةٍ مِثْلِ غُثَاءِ السَّيْلِ
15. حَتَّى تَوَلَّى عَابِدُ الرَّحْمَنِ ذَاكَ الْأَعْرُ مِنْ بَنِي مَرْوَانَ
16. مُؤَيَّدٌ حَكَمَ فِي عِدَاتِهِ سَيِّفًا يَسِيلُ الْمَوْتَ مِنْ ظُبَاتِهِ

11. İlk defa yaratan (Mübdî) ve tekrar tekrar yaratan (Mu'îd) Allah'a hamd, sena ve şükürden sonra,
12. İnsanların en hayırlısı, cömertliği ve cesareti kuşanan,
13. -14 Küfür ve nifakı yok eden ve biz, gece gibi zifiri bir karanlık ve sel süprüntüsü gibi bir fitne içinde iken, fitne ve anlaşmazlığı defedenin zamanıyla ilgili şunları söylerim.
15. Sonunda Mervan oğullarının en kıymetlisi Rahmanın kulu (III. Abdurrahman) yönetime geldi.
16. (O) düşmanları için ağızlarından ölüm saçan kılıcı hakem seçen desteklenmiş (hükümdar)dır.

Bu bölüm, kargaşa ortamındaki ülkenin üzerine güneş gibi doğan ve kötü giden işlere dur diyen Halifenin iyi niteliklerinin tasviriyle sürmektedir. Ardından Halifenin, yönetime geldikten sonra gerçekleştirdiği ilk fetih olan Ceyyân (Jaen)'ın fethi ile İlbîra (Elvira)'nın zaptının konu edildiği yirmi beş beyitlik bölüm gelmektedir. Bu bölüme şu beyitlerle başlamaktadır²⁷:

40. ثُمَّ انْتَحَى جَيَّانَ فِي غَزَاتِهِ بَعَسَكَرٍ يَسْعُرُ مِنْ حُمَاتِهِ
41. فَاسْتَنْزَلَ الْوَحْشَ مِنَ الْهَضَابِ كَأَنَّمَا خُطَّتْ مِنَ السَّحَابِ

40. Sonra coşkuyla tutuşan bir orduyla birlikte Ceyyân'a sefere çıktı.
41. Buluttan boşalmışçasına, tepelerden yabani hayvanla-

²⁷ İbn 'Abdirabbih, *Dîvân*, s. 179.

rı indirmiştir.

Daha sonra savaşların yıllara göre ele alındığı bölüm gelmekte ve h. 301 yılından itibaren her yılı ayrı farklı sayıda beyitlerde ele alınmaktadır. Şair, h. 301 yılını anlattığı bölümde şiire şu beyitle devam etmektedir:

65. ثَمَّ غَزَا فِي عُقْبِ عَامٍ قَابِلٍ فَجَالَ فِي شَدُونَةٍ وَالسَّاحِلِ

65. (Halife)ertesı yıl boyunca savaşmış, Sidonia (Şezûne) kentinde ve sahilde seferlerini sürdürmüştür.

Bu bölümde Raya (Rayye), Algeciras (el-Cezîre) ve Carmona (Karmona) kentlerine de bu yıl içerisinde seferler düzenlendiği zikredilmektedir.

Yıl 302:

H. 302 yılının iki beyitte anlatıldığı şiirde, bir önceki yılı savaşlarla geçiren Halifenin o yıl sefer düzenlediği ifade edilmiştir²⁸:

71. كَانُ بِهَا الْقُقُولُ عِنْدَ الْجِيَّةِ مِنْ غَزْوٍ إِحْدَى وَثَلَاثِ مِائَةٍ
72. فَلَمْ يَكُنْ يُدْرِكُ فِي بَاقِيهَا غَزْوٌ وَلَا بَعَثٌ يَكُونُ فِيهَا

70. Seferden dönüş yılı üç yüz bir yılıydı,

71. Bu yılın geriye kalan bölümünde bir savaş ve sefer gerçekleştirilmedi.

Yıl 303:

H. 303 yılında meydana gelen olaylar on beyitte ele alınmış ve bu yıl Bubeşter (Bobastro) kentinin denetim altına alındığı ifade edilerek, Halifenin gücünün herkes tarafından kabul edildiği beyitlerde ortaya konulmuştur. Burada şair Halifenin otoritesine karşı çıkanlara ilginç bir benzetme yapmıştır²⁹:

²⁸ İbn 'Abdirabbih, *Dîvân*, s. 181.

²⁹ İbn 'Abdirabbih, *Dîvân*, s. 181

79. فَأَيَقْنَ الْخَنْزِيرُ عِنْدَ ذَاكَ أَنْ لَا بَقَاءَ يُرْتَجَى هُنَاكَ
80. فَكَاتَّبَ الْإِمَامَ بِالْإِجَابَةِ وَالسَّمْعَ وَالطَّاعَةَ وَالْإِنَابَةَ
81. فَأَحْمَدَ اللَّهُ شَهَابَ الْفِتْنَةِ وَأَصْبَحَ النَّاسُ مَعاً فِي هِدْنِهِ
82. وَارْتَعَتِ الشَّاةُ مَعاً وَالذِّيبُ إِذْ وَضَعَتْ أَوْزَارَهَا الْحُرُوبُ

79. Domuz, ondan (Halifeden) başka sığınılacak bir yer kalmadığını anladı.
80. Bu yüzden imama bağlılığını ve pişmanlığını yazdı (belirtti).
81. (Böylece) Allah, fitne ateşini söndürdü ve insanlar barış içinde birlik oldular.
82. Ve kurt kuzuyla otladı, zira savaş sona ermişti.

Bu beyitler, III. Abdurrahman'ın hilafete gelmesinden önce Endülüs'ün içinde bulunduğu fitnenin, kargaşanın ve kavganın boyutunu anlatma ve Halifenin güçlü bir iktidarla sağladığı huzur ve sükûn ortamını göstermesi bakımından ilginçtir. Zira kurtla kuzunun birlikte otlaması, yaşaması, huzurun, refahın ve sükûnun bir ifadesidir.

Şair, H. 305 yılını yirmi iki beyitte ele almıştır. Her yılı anlatmaya o yıl yapılan bir seferi anlatmakla başlayan şair, şiirini şu beyitlerle sürdürmektedir:

95. وَبَعْدَهَا كَانَتْ غَزَاةُ خَمْسٍ إِلَى السَّوَادِي عَقِيدِ النُّحْسِ
96. لَمَا طَغَى وَجَاوَزَ الْحُدُودَا وَنَقَضَ الْمِيثَاقَ وَالْعَهْدَا
97. وَنَابَذَ السُّلْطَانَ مِنْ شِقَائِهِ وَمِنْ تَعْدِيهِ وَسُوءِ رَائِهِ
98. أَغْزَى إِلَيْهِ الْقُرْشِي الْقَائِدَا إِذْ صَارَ عَنْ قَصْدِ السَّبِيلِ حَائِدَا
99. ثُمَّ تَشَدَّدَ أَزْرُهُ بِيَدِ فَكَانَ كَالشَّفَعِ لِهَذَا الْوَتْرِ
100. أَحَدَقَهَا بِالْخَيْلِ وَالرِّجَالِ مُشَمَّرًا، وَجَدَّ فِي الْقِتَالِ
101. فَنَازَلَ الْحَصْنَ الْعَظِيمَ الشَّانِ بِالرَّجْلِ وَالرَّمَاةِ وَالْفَرَسَانِ
102. فَلَمْ يَزَلْ بَدْرٌ بِهَا مُحَاصِرًا كَذَا عَلَى قِتَالِهِ مُبَاطِرًا
103. وَالْكَلْبُ فِي تَهْوُرٍ قَدْ انْغَمَسَ وَضَيْقُ الْخَلْقِ عَلَيْهِ وَالنَّفْسُ
104. فَافْتَرَقَ الْأَصْحَابُ عَنْ لَوَائِهِ وَفَتَحُوا الْأَبْوَابَ دُونَ رَائِهِ

105. واقتحم العسكرُ في المدينة
106. مستسلماً للذُّلِّ والصِّغار
107. فنزع الحاجبُ تاجَ ملكه
108. وكان في آخر هذا العام
109. غزا وكان أنجدَ الأنجادِ
110. فسار في غير رجالِ الحربِ
111. مُحارباً في غير ما محارب
112. واجتمعتْ إليه أخلاطُ الكورِ
113. حتى إذا أوغلَ في العدو
114. أسلمه أهلُ القلوبِ القاسيه
115. فاستشهدَ القائدُ في أبرار
116. في غير تأخيرٍ ولا فرار
- وهو بها كهيئةِ الظعينة
وملقياً يديه للإسار
وقاده مكثفاً لهلكه
نكبُ أبي العباسِ بالإسلام
وقائداً من أفحلِ القوادِ
الضاربينَ عند وقتِ الضربِ
والحشمُ الجمهورُ عند الحاجبِ
وغاب ذو التحصيلِ عنه والنظرُ
فكان بينا البعدِ والبدنُ
وأفردوه للكلابِ العاويه
قد وهبوا نفوسَهم للباري
إلا شديدَ الضربِ للكفار

95. *Sonra (üç yüz) beşinci yılda sefer, Sevadın şer ittifakı oluşturmuş torunlarına karşı yapılmıştır.*
96. *Taşkınlık yapıp, haddi aşyp, anlaşmayı ve ahdini bozduğunda,*
97. *Merkezi otoriteye (sultana) karşı şiddet, husumet ve kötü düşüncesiyle savaş açtığında,*
98. *Doğru yoldan sapıp yanlışla düştüğü zaman, (Halife) komutan Kuraşî'yi onun üzerine gönderdi.*
99. *Ordusunu komutan Bedr ile güçlendirdi, (bu) teki çiftle(yerek) (güçlendir)mek gibiydi.*
100. *(Düşmanı) süvari ve piyadelerle çepeçevre kuşattı ve hızla savaşa girişti.*
101. *Hemen piyadeler, okçular ve süvariler savaşa tutuş-tular.*
102. *Bedr'in kuşatması devam ediyor, savaş ısrarla sürü-yordu,*
103. *Köpek (düşman komutanı), düşüncesizce, boğazı ve nefesi daralmış bir biçimde savaşa daldı.*

16 ■ Urcuzeler ve İbn Abdîrrahman'ın Tarihi Urcuzesi

104. Arkadaşları onun sancağının altından kaçtılar ve onun emrinin hilafına kapıları açtılar.
105. Ve o, deve üzerinde kadınların bindiğı mahfedeyken ordu şehre saldırdı,
106. Aşağılanmış ve küçülmüş bir şekilde esareti kabul etmişken,
107. Hacıp, krallığın tacını çıkarıp aldı ve onu elleri bağlanarak ölüme gönderdi.
108. Ve bu yıl, Müslümanlar arasında Ebu'l-Abbâs'ın felaketi zuhur etti.
109. Kahramanların en kahramanı, soyluların en soylusu komutan (Ebul'l-Abbâs) savaşa katılmış,
110. Çarpışma anında savaşı bitirecek tarzda savaş tecrübesi olmayan kişilerle yola çıkmıştı.
111. Beraberindekiler sarayda (hacibin yanında) yer almış harbi bilmeyen, savaşçı olmayan askerlerdi.
112. Kentlerden gelen düzensiz kalabalıklar (bu birliğe) katılmıştı, bilgi ve sezgiyi yitirmiş halde.
113. Bu esnada düşman ne uzak ne yakın iken üzerine hızla saldırdılar.
114. Katı kalpli insanlar, onu ihmal ettiler ve köpekler gibi havlayarak onu yalnız bıraktılar.
115. Canlarını yaratan için veren bu salih insanlar arasında komutan şehid edildi.
116. Kaçmadan, savaş alanını terk etmeden, sadece düşmana şiddetli bir saldırı gerçekleştirmek isteyen.

Yıl 306:

وأحكم النصرَ لأوليائِهِ
 أَرْهَقَ فِيهِ الْحَقُّ نَفْسَ الْبَاطِلِ
 خَيْرَ مَوْلُودٍ وَخَيْرَ وَالِدِ
 وَفَاضَ مِنْ غَيْظٍ عَلَى الْكُفَّارِ
 وَتَفَرَّ السَّيِّدُ وَالْمَسُودَا
 وَرَفَضَ اللَّذَاتِ وَالْحُبُورَا
 وَاجْتَمَعَ الْحُشَادُ وَالْحُشُودُ
 وَكَانَتِ النَّفْسُ عَلَيْهِ خَائِفَةً
 وَعَسَكَرَ مِثْلَ سَوَادِ اللَّيْلِ
 وَكَانَ فِيهَا أَخْبَثُ الْبَرِيَّةِ
 كَأَنَّمَا أَضْرَمَ فِيهَا النَّارُ
 وَأُخْذِقَتْ حَوْلَهُمُ الرِّجَالُ
 وَقَدْ نَفَتْ نَوْمَهُمُ الرَّمَاةُ
 جَرَّاحُهُمْ تَنَغَّلَ فِي الْجَوَارِحِ
 حَتَّى بَدَأَ الْمَوْتُ لَهُمْ زُؤَامَا
 ثُمَّ طَرَهُمُ صَوَاعِقُ الْبَلَاءِ
 وَانْحَشَدُوا مِنْ تَحْتِ كُلِّ نَجْمٍ
 يَوْمَ الْخُمَيْسِ مُسْرِعًا حَيِّثَا
 وَحَوْلَهُ الصُّلْبَانُ وَالنُّوَاقِسُ
 عَنْ جَانِبِ الْحِصْنِ الَّذِي قَدْ دُمِرَا
 مُسْتَبْصِرًا فِي زَحْفِهِ إِلَيْهِ
 وَاعْتَنَّتِ الْأَرْوَاحُ عِنْدَ الْحُجْرَةِ
 وَانْهَزَمَتْ بَطَانَةُ الشَّيْطَانِ
 وَأَدْبَرَ الْعُلْجُ دَمِيمًا خَازِيَا
 فَصَبَّحُوا الْعَدُوَّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ
 الْبَنَلُونِي مَعَ الْجَلْقِي
 وَأَنْ يَمُوتَا قَبْلَ ذَلِكَ الْمُحْضَرِ
 لَا يُهْزِمَا دُونَ لِقَاءِ الْمَوْتِ
 قَدْ جَلَّلُوا الْجِبَالَ بِالْفَرَسَانِ

117. ثم أقاد الله من أعدائِهِ
 118. في مبدأ العام الذي من قابل
 119. فكان من رأي الإمام الماجد
 120. أن احتَمَى بالواحد القَهَّار
 121. فجمَعَ الأجنَادَ والحُشُودَا
 122. وحشَرَ الأطرافَ والثُّغُورَا
 123. حتى إذا ما وَفَتِ الْجُنُودُ
 124. قودَ بدرًا أَمَرَ تلكَ الطائِفَةُ
 125. فسار في كَتَائِبٍ كَالسَّيْلِ
 126. حتى إذا حَلَّ عَلَى مُطْنِيَّهِ
 127. ناصبَهُمُ حربًا لها شرار
 128. وجدَّ من بينهمُ القتالُ
 129. فحاربُوا يومَهُمُ وبأثوا
 130. فهم طَوَالَ اللَّيْلِ كَالطَّلَاحِ
 131. ثم مضُوا في حَرْبِهِمْ أَيَّامَا
 132. لَمَّا رَأَوْا سَحَابَ الْمَنِيِّ
 133. تَغْلَغَلَ الْعُجْمُ بِأَرْضِ الْعُجْمِ
 134. فَأَقْبَلَ الْعُلْجُ لَهُمْ مُغِيئَا
 135. بَيْنَ يَدَيْهِ الرَّجُلُ وَالْفَوَارِسُ
 136. وَكَانَ يَرْجُو أَنْ يُزِيلَ الْعَسْكَرَا
 137. فَاعْتَاقَهُ بَدْرٌ بِمَنْ لَدَيْهِ
 138. حَتَّى التَقَتِ مِيمَنَةٌ بِمِيسِرَةٍ
 139. فَفَازَ حِزْبُ اللَّهِ بِالْعُلْجَانِ
 140. فَفُتِّلُوا قِتْلًا دَرِيْعًا فَاشِيَا
 141. وَانصَرَفَ النَّاسُ إِلَى الْقُلَايِعَةِ
 142. ثُمَّ التَّقَى الْعُلْجَانُ فِي الطَّرِيقِ
 143. فَاعْقَدَا عَلَى انْتِهَابِ الْعَسْكَرِ
 144. وَأَقْسَمَا بِالْجُبْتِ وَالطَّاغُوتِ
 145. فَأَقْبَلُوا بِأَعْظَمِ الطَّغْيَانِ

146. حَيَّ تَدَاعَى النَّاسُ يَوْمَ السَّبْتِ
فَكَانَ وَقْتاً يَالَهُ مِنْ وَقْتِ
147. فَأَشْرَعَتْ بَيْنَهُمُ الرِّمَاحُ
وَقَدَّعَلَا التَّكْبِيرُ وَالصِّيَاخُ
148. وَفَارَقَتْ أَغْمَادُهَا السِّيُوفُ
وَفَغَرَّتْ أَفْوَاهُهَا الْحُتُوفُ
149. وَالتَّقَتِ الرِّجَالُ بِالرِّجَالِ
وَانْغَمَسُوا فِي غَمْرَةِ الْقِتَالِ
150. فِي مَوْقِفٍ زَاغَتْ بِهِ الْأَبْصَارُ
وَقَصُرَتْ فِي طَوْلِهِ الْأَعْمَارُ
151. وَهَبَّ أَهْلُ الصَّبْرِ وَالْبَصَائِرِ
فَأَوْعَقُوا عَلَى الْعَدُوِّ الْكَافِرِ
152. حَتَّى بَدَتْ هَزِيمَةُ الْبُشْكُنِسِ
كَأَنَّهُ مَتَضَيَّبٌ بِالْوَرَسِ
153. فَانْقَضَتِ الْعِقْبَانُ وَالسَّلَالِقَةُ
زَعَقَاءً عَلَى مُقَدَّمِ الْجَلَالِقَةِ
154. عُقْبَانُ مَوْتٍ تَخْطِفُ الْأَرْوَاحَا
وَتُشْبِعُ السِّيُوفَ وَالرِّمَاحَا
155. فَانْهَزَمَ الْخَنْزِيرُ عِنْدَ ذَاكَ
وَانْكَشَفَتْ عَوْرَتُهُ هُنَاكَ
156. فَفُتِّلُوا فِي بَطْنِ كُلِّ وَادِي
وَجَاءَتِ الرُّؤُوسُ فِي الْأَعْوَادِ
157. وَقُدَّ الْقَائِدُ أَلْفَ رَاسٍ
مِنْ الْجَلَالِيْقِ ذَوِي الْعِمَاسِ
158. فَتَمَّ صُنْعُ اللَّهِ لِلْإِسْلَامِ
وَعَمَّتْ سُرُورُ ذَاكَ الْعَامِ
159. وَخَيْرُ مَا فِيهِ مِنَ السُّرُورِ
مَوْتُ ابْنِ حَقَّصُونَ بِهِ الْخَنْزِيرِ
160. فَاصِلُ الْفَتْحِ بَفَتْحِ ثَانِي
وَالنَّصْرُ بِالنَّصْرِ مِنَ الرَّحْمَنِ
161. وَهَذِهِ الْعَزَاةُ تُدْعَى الْقَاضِيَّةُ
وَقَدْ أَتَتْهُمْ بَعْدَ ذَاكَ الدَّاهِيَّةُ

117. Allah, düşmanlarından öcünü aldı ve dostlarına zafer bahşetti.
118. Yeni başlayan yılın başlangıcında, doğruluk kahramanın ruhunu doldurdu.
119. Çocukların ve babaların en iyisi çok şerefli imam için,
120. Bir ve Kahhar'ın müdafaasını yapmak ve kâfirlerden öcünü almak için,
121. Bu sebeple askerler ve ordular oluşturdu ve kabile reislerini ve tebaalarını ayrı ayrı topladı.
122. Sınır adamlarını bir araya getirdi ve zevk ve eğlence-lerden uzaklaştırdı.
123. Ta ki, ordular tamamlanıp askere alan ve alınanlar toplanıncaya kadar.
124. Grubu yönetmek için Bedir'i atadı, çünkü dehşete düşmüştü.
125. Sel gibi kıtalarla ve gecenin karanlığı gibi askerle ilerledi.

126. *İçinde yeryüzünün en kötülerinin saklandığı Mutniyye (Motunia) üzerine ininceye kadar,*
127. *Onlara karşı açık bir savaş yürüttü, bu savaşın kıvılcımlarından bir ateş başladı.*
128. *Piyadeler onları her yandan sararken, aralarındaki savaş çok şiddetliydi.*
129. *Bu sebeple bütün günü savaşarak geçirdiler, daha sonra uykularını gideren okçularla geceyi geçirdiler.*
130. *Bu sebeple uzun gece geçip giderken, onlar yaraları irinlenmiş yorgun kimseler gibiydiler.*
131. *Sonra onlara karşı savaşmaya devam ettiler, ölüm ansızın ve şiddetlice kendini ifşa edinceye kadar,*
132. *Üzerlerine felaket, yıldırım yağıdın kaderin bulutlarını gördüklerinde,*
133. *Hristiyanlar hızla yabancı toprak için saldırdıklarında, her yıldız altında yeniden toplandılar.*
134. *Perşembe günü dinsizler, son derece hızlı biçimde onların imdada yetiştiler.*
135. *Önlerinde piyadeler ve şövalyeler gidiyordu, onların etrafında ise haçlar ve çanlar,*
136. *Tahrip edilmiş kalenin kenarında ordunun çekilmesini umuyorlardı.*
137. *Bundan dolayı Bedr kendi adamlarıyla onlara doğru yürüyüşünde, onların kendisini izlemesini engelledi.*
138. *Ordunun sağ kanadı sol kanadıyla buluşuncaya ve soluklar nefes borusunda düğümleninceye kadar,*
139. *Bu sebeple Müslümanlar kâfirleri yendi ve şeytanın arkadaşları kaybettiler.*
140. *Böylelikle onlar hızla katledildi ve dağıtıldı, kâfirler rezil rüsva olmuş bir şekilde geri çekilirken.*
141. *Bu arada bizim insanlarımız Alcoleaya doğru yol çıkmıştı ve Cuma sabahı düşmanla karşılaştı.*
142. *İki kâfir grup da yolda bulunmuştu: Pamplonan ve Galicyalılar.*
143. *Bunlar Müslüman ordusunu yağmalamak veya öldürmek konusunda anlaşmaya vardılar.*

20 ▪ Urcuzeler ve İbn Abdirrahman'ın Tarihi Urcuzesi

144. Ölümle karşılaşmadan yenilmek yok diye şeytana ve putlara yemin ettiler.
145. Süvarilerle dağları kuşatmış bir biçimde aralarında
146. İnsanlarımız Cumartesi günü toplanıncaya kadar, O ne gündü ama öyle!
147. Allahu ekber nidaları ve haykırışlar yükselirken mızraklar havada uçuştı.
148. Kılıçlar kınlarından ayrıldı ve ölüm ağzını açtı.
149. Piyadeler piyadelerle karşılaştı ve bir arbede içinde birbirlerine girdiler.
150. Böyle bir yerde bakışlar birbirinden kaçtı ve ömürler çok kısaldı.
151. Kendilerine sabır ve dayanıklılık ve basiret verilmiş olanlar, büyük bir enerjiyle kâfir düşman üzerine taarruz etti.
152. Baskların yenilgisi ortaya çıkıncaya kadar sanki savaşların lekesiydi.
153. Çünkü kartallar ve tazılar yükseldi ve çığlık attı, Galiçyalıların liderini çağırmak için.
154. Ölümün kartalı ruhları kabzetti ve kılıçları ve mızrakları ölüme doyurdu.
155. Böylece domuzlar yenilgiye uğradılar ve onların kusurları ortaya çıktı.
156. Dahası her nehir yatağında öldürüldüler ve başları kazıklar üzerinde taşındı.
157. Komutana zorluklar içinde yüzen Galiçyalıların başları verildi.
158. Bu yolla o yılın sevinci hepimizi sararken Allah'ın İslâm'a yardımı gerçekleşti.
159. Gerçi, çevresindeki pek çok domuzla birlikte İbn Hafsûn'un ölümü sevinçlerin en büyüğüydü.
160. Böylece Allahın yardımıyla ikinci bir fetih gerçekleşti.
161. Böylece bu savaş kendinden sonra huzuru sağladığı için "bitirici" diye adlandırıldı.

Yıl 307:

- وهي التي أودت بأهل الردة
أصدق أهل الأرض عدلاً ووقاً
وأنه صار إلى السعير
وبالدخول مدخل الجماعة
على درور الخرج والجباية
ولم يزل من رأيه التفضل
وصار منه نافخاً في المنخر
واستعمل التشغيب والنفاق
من غير ما كافٍ وغير وافي
وهو الذي يشقى به ويسعد
حواظ من كل أمر داهي
وقود القواد والمقانب
مستصحباً بالنصر والتأييد
خلف فيه قائداً في عده
وحارساً في يومه وليهم
ويبعث الطلاع والعيون
يعدو برأس رأسها في صعدة
واحتلها من يومه تسرعاً
وجملة الحماة والكماء
واقترح الجند على أبوابها
واستسلمت كافرة لمؤمنه
وقتلوا بالحق لا بالحيث
وخير من بقي وخير من مضى
فلم يدع بها قضيباً أخضراً
وهتك الرباع والربوع
من عزمه في قطع مننواه
وسال أن يُنقى عليه وادعا
على درور الخرج من جبايته
كيلا يكون في عى من شأنه
فضلاً وإحساناً وسار عنه
162. وبعدها كانت غزاه بلده
163. وبدوها أن الإمام المصطفى
164. لما أتته ميتة الخنزير
165. كاتبه أولاده بالطاعة
166. وأن يقرهم على الولاية
167. فاختار ذلك الإمام المفضل
168. ثم لوى الشيطان رأس جعفر
169. فنقض العهد والميثاقا
170. وضم أهل النكث والخلاف
171. فاعتاقه الخليفة المؤيد
172. من عليه من عيون الله
173. فجند الجنود والكتائب
174. ثم غزا في أكثر العدي
175. حتى إذا مر بحصن بلده
176. يمنعهم من انتشار خيله
177. ثم مضى يستنزل الحصونا
178. حتى أتاه باشر من بلده
179. فقدم الخيل إليها مسرعاً
180. فحقها بالخييل والرماة
181. فاطلع الرجل على أنقابها
182. فأذعنت ولم تكن بمذعنة
183. فقدمت كقارها للسيف
184. وذاك من يمين الإمام المرتضى
185. ثم انتحى من فوره ببشتر
186. وحطم النبات والزروع
187. فإذا رأى الكلب الذي رآه
188. ألقى إليه باليدين ضارعا
189. وأن يكون عاملاً في طاعته
190. فوثق الإمام من رهانه
191. وقيل الإمام ذاك منه

162. Bundan sonra Belde'ye karşı vuku bulan savaş, ah-dinden dönenlere yöneltildi.
163. Başlangıcı, koruyucu ve yeryüzünde en güvenilir kişi olan seçilmiş Halife,
164. Domuzun öldüğü ve cehenneme gittiği haberini aldıktan sonra,
165. (İbn Hafsûn'un) çocukları Halifeye boyun eğmeyi ve Müslüman topluma katılmayı kabul ettiler.
166. Bunlar kendi bölgelerinde yönetim hakkını karşılığında vergi ödemeyi kabul ettiler.
167. Bu sebeple faziletli imam sürekli iyilik yapma görüşünü sürdürmeyi seçti.
168. Sonra şeytan Ca'fer'in aklını çeldi ve bu sebeple burnu büyüdü.
169. Böylece anlaşma ve ittifakı bozdu ve uyuşmazlığı ve ayrılımları kullandı.
170. Sözlerinde durmayan, anlaşmayı bozan ve kanuna muhalefet eden kimseleri kucakladı.
171. Fakat zorluk içindekileri rahata kavuşturan Halife, Allah'ın yardımıyla onu engelledi,
172. O ki, herhangi bir bela gelme ihtimaline karşı onu takip eden adamları, Allahın koruyucu nazarı üzerinde olan birisidir.
173. Askerleri ve birlikleri topladı süvarileri ve komutanları atadı.
174. Bundan sonra, ordunun büyük bir kısmını kullanarak zaferin ve desteğin kendisinde kalması amacıyla savaştı.
175. O zamana kadar, Belde kalesine ulaştığında arkasında bir kumandanı temsilcisi olarak bıraktı bir miktar adamıyla birlikte,
176. Onlara süvarilerini gece gündüz savunma pozisyonunda kalmaları ve yerlerinden ayrılmalarını yasakla-

arak,

177. *Sonra ilerledi ve keşifçiler ve casuslar göndererek kaleye sızmaya çalıştı,*
178. *Ta ki Belde'den bir haberci ona iyi haberler getirinceye dek, (haberci) elinde bir mızrağın üzerinde şefin başı olduğu halde koşuyordu.*
179. *Bu sebeple atlıları hızla o yöne yolladı, tam da o gün kaleyi ele geçirdi.*
180. *Sonra atlılar, okçular ve bütün savaşan cesur askerler kalenin etrafını kuşattılar.*
181. *Piyadeler surlarda gedik açtı ve ordu oradan korkusuzca kaleye saldırdı.*
182. *Böylece kale teslim alındı gerçi daha önce hiç teslim olmamıştı ve böylece kâfir bir topluluk yerini Müslüman bir topluluğa bıraktı.*
183. *Kâfirler haksız yere değil hak ettikleri için kılıçla öldürülmeden önce.*
184. *Kendisinden hoşnut olunan Halifeye biat edenler kalkanların en hayırlısı ve vefat edenlerin en hayırlısı,*
185. *Sonra öfkeyle Bobastro'ya yöneldi üzerinde yeşil bir dal bırakmadı.*
186. *Bitkileri tahrip etti, tarım ürünleri ve tarım alanlarını tarumar etti,*
187. *Köpek, Halifenin kararlı bir şekilde onları niyetlerinden vazgeçirmek istediğinin açıkça gördü.*
188. *Alçakgönüllü bir şekilde teslim oldu ve onun izniyle belki bağışlanırım diye bağışlanma talep etti.*
189. *Yine vergi ödemek şartıyla kendi toprağında hükümrân olmayı umarak,*
190. *Böylelikle imam onu rehin alarak bağladı böylece bundan sonra ona karşı kör olmasın diye.*
191. *İmam faziletiyle ve iyi şeyle yapma temayülüyle onun şartlarını kabul etti ve ondan ayrıldı.*

Yıl 308:

192. ثم غزا الإمام دار الحرب
193. فحشدت إليه أعلام الكور
194. إلى ذوي الديوان والريات
195. وكل من أخلص للرحمن
196. وكل من طاع في الجهاد
197. فكان حشداً ياله من حشد
198. فتحسب الناس جرأداً منتشراً
199. ثم مضى المظفر المنصور
200. أمامه جند من الملائكة
201. حتى إذا فوز في العدو
202. وأنزل الجزية والدواهي
203. فزلزلت أقدامهم بالرعب
204. واقتحموا الشعاب والمكامن
205. فما بقي من جنّبات دور
206. إلا وقد صيرها هباء
207. وزعزت كتائب السلطان
208. فكان من أول حصن زعزعوا
209. مدينة معروفه بوخشمة
210. ثم ارتقوا منها إلى حواضر
211. ثم مضوا والعلاج يحتذيهم
212. حتى أتوا توالوا دي
213. لما التقوا بمجمع الجوزين
214. من أهل أليون وبنبلونة
215. تضافر الكفر مع الإلحاد
216. فاضطربوا في سفح طود عالي
217. فبادرت إليهم المقدّمه
218. وردّها متصل برّد
- فكان خطباً ياله من خطب
ومن له في الناس ذكر وخطر
وكل منسوب إلى الشّامات
بطاعة في السر والإعلان
أو ضمه سرّج على الجياد
من كل حر عندنا وعبد
كما يقول ربنا فيمن حشر
على جبينه الهدى والنور
أخذة لربها وتاركه
جنبه الرحمن كل سوء
على الذين أشركوا بالله
واستنفروا من خوف نار الحرب
وأسلموا الحصون والمدائن
من بيعة لراهب أو دير
كالنار إذ وافقت الأبياء
لكل ما فيها من البنيان
ومن له من العدو أوقعوا
فغادروها فحمة مسخمة
فغادروها مثل أمس الدابر
بحيشه يخشى ويقتفيهم
ففيه عقى الرشد سبل الغي
 واجتمعت كتائب العجين
وأهل أرنيط وبرشلونة
 واجتمعوا من سائر البلاد
وصففوا تعبئة القتال
سامية في خيالها المسومة
يُمده بحر عظيم المد

219. فانهزم العِجان في علاج
220. كلاهما ينظر حيناً خلفه
221. والبيض في إثرهم والسمُرُ
222. فلم يكن للناس من بَراح
223. فأمر الأميرُ بالتَّقويض
224. فصادفوا الجُمهور لما هُزِمُوا
225. فدخلوا حديقَةً للموتِ
226. فيالها حديقَةٌ ويالها
227. تحضنوا إذ عاينوا الأهوالا
228. وصخرة كانت عليهم صَيْلَمًا
229. تساقطوا يستطعمون الماءَ
230. فكم لسيف الله من جَزُور
231. وكم به قَتلى من القساوس
232. ثم تَنى عنانَه الأميرُ
233. مُصمماً بحرب دار الحرب
234. فداَسَها وسامَها بالخَسَفِ
235. فحرقوا ومزقوا الحُصونا
236. فانظر عن اليمين واليسار
237. وأصبحت ديارُهم بلاقعاً
238. ونُصر الإمامُ فيها المصطفى
- ولبسوا ثوباً من العَجاج
فهو يرى في كُلِّ وَجْهٍ حثفه
والقَتْل ماضٍ فيهم والأسرُ
وجاءت الرؤوس في الرِّماح
وأسرُع العَسكرُ في النَّهوض
وعاينوا قُودَهم تُخرِمُوا
إذ طَمِعوا في حصنها بالقُوتِ
وافت بها نفوسهم آجالها
لمَعْل كان لهم عِقالا
وانقلبوا منها إلى جَهَنما
فأخرجت أرواحُهم ظمَاءَ
في مَادبِ الغُرَبان والنسور
تتدب للصُّلَبان والنَّواقس
وحولَه التَّهليلُ والتَّكبيرُ
فُدَّامَه كَتائبٌ من عُرب
والهتاكِ والسفكِ لها والنَّسَفِ
وأسخنوا من أهلها العُيُونَا
فما تُرى إلا لهيبَ النارِ
فما تُرى إلا دخاناً ساطعاً
وقد شَفى من العدو واشتقى

192. Ardından Halife kâfir düşmanın yurduna sefer düzenledi, çok hem de ne çok önemli bir problem varken,
193. Şehirlerin önde gelenleri, toplumda önemli ve saygın bir makama sahip olanlar ve onun etrafında toplandı.
194. Yöneticilerin, komutanların ve bütün soylu kişilerin etrafında,
195. Gizli ve açık Rahman'a samimiyetle bağlı olanların,
196. Cihadı destekleyen (ısrar eden) veya eğer üstünde cihada katan kimse,

197. *Birlik ne müthiş bir birlikti, hürlerden ve kölelerden oluşmuş.*
198. *İnsanları, Rabbimizin kıyamet günü kabirlerinden çıkarılanlar için dediği³⁰ gibi, etrafa ayılmış çekirge sürüsü sanırsın.*
199. *Sonra muzaffer ve mansur Halife ileri yürüdü, alnında ışık ve mesaj,*
200. *Önünde meleklerden bir ordu, Rabbi için (can) alan ve bırakan.*
201. *O zamana kadar düşmanın arasına daldıklarında, Rahman onları her türlü zarardan korudu.*
202. *Ve Allah'a eş koşanlara cizye ve belalar indirdi.*
203. *Ayakları korkudan tir tir titredi ve savaşın ateşinin dehşetinden korkutuldular.*
204. *Gizli dağ geçitlerine ve sığınaklara saldırdılar, kaleleri ve şehirleri teslim ettiler,*
205. *Böylece ne bir kiliseye ne de manastıra bağlı keşiş kalmadı kırsal bölgede.*
206. *Ancak, kuru otlara uğrayan ateş gibi, onları kül, duman haline getirdiler.*
207. *Sultanın birlikleri, oradaki tüm binaları yerle bir ederken,*
208. *İlk kalelerden birini ki içinde aradıkları düşman buluyordu, yerle bir ettiler.*
209. *Vahşeme (Osma) diye bilinen bir şehri mangal kömürü parçası gibi geride bıraktılar.*
210. *Sonra oradan yukarı başka köylere gittiler, oralardan da, dünkü gibi, bir iz bırakmadan ayrıldılar.*
211. *Ardından kâfirler onları peşinden izlerken, korkarak izlerini sürerken ordusuyla hareket ettiler,*
212. *Sonunda doğrudan dürüstlüğü'n suç eğilimlerini yok ettiği Deyy vadisine vardılar.*
213. *Mecma'ul-Cevzeyn'e ulaşp, (Azdun ve Şance'den) küffarın birlikleri toplandıklarında,*

³⁰ Kamer, 54/7

214. *Alyon ve Pamplonalılar, Arnit ve Barselonalılar(ın da katıldığı birlikler toplandığında),*
215. *Küfür ilhad ile birbirine yardım etti, ülkenin diğer bölgelerinden gelip toplanarak.*
216. *Yüksek dağın eteğinde koşuşturdular, ardından savaş düzeni aldılar.*
217. *Akıncılarımız, atlarıyla yükseğe baskın yaparak, onların hemen peşinden takip etti.*
218. *Ve onun dalgasını diğer dalgalar izledi, büyük bir okyanusa ulaştıran.*
219. *İki küffar birliği toz duman elbisesi giyinerek yenilgiye uğradı.*
220. *Her ikisi de gerilerine ara sıra bakıyordu, herkesin yüzünde kendi ölümünü görerek.*
221. *Beyaz ve esmer kılıç, peşlerindedir, öldürürken, yakalarken saflarını delip geçerken.*
222. *İnsanların kaçışına imkân kalmadı ve başlar mızraklar üzerinde taşındı.*
223. *Çünkü Emir, düşmanı yok etmeyi emretti, ordu da hızla onlara karşı saldırıya geçti.*
224. *Kendi kalabalıkları, bozguna uğramış ve kendi komutanları yok edilmiş bir halle karşılaştılar.*
225. *Bu yüzden kalelerine girmeyi arzuladıklarında, bir ölüm bahçesine girmiş oldular.*
226. *Bahçe ama ne bahçe! Giriş hem de ne giriş! Ruhlarını ecellerine götüren,*
227. *Onlar korkuyu gördüklerinde, kaleye sığındılar, kendileri için sağlam bir bağ haline gelen.*
228. *Onların felaketi olan bir kaya parçası, orayı cehenneme çevirdi.*
229. *Su isteyerek birer birer yere yıkıldılar, ruhlarını susuz bir biçimde teslim ettiler.*
230. *Böylece niceleri Allahın kılıcıyla kargalara ve akbabalara yem oldular.*
231. *Taraftarlarını haç ve çanlar adına çağıran nice papaz*

28 ▪ Urcuzeler ve İbn Abdirrahman'ın Tarihi Urcuzesi

öldürüldü³¹.

232. Sonra Emir atını dörtnala sürdü, etrafındakiler tekbir ve tehlil getirirken.
233. Öndeki Arap süvarilerle düşman topraklarında savaşı sürdürmek için,
234. Böylece onu ayakaltında çiğnedi, onları heybetiyle alçaltıp, rezil ederek kan dökerek, tamamen yok ederek.
235. Üstelik kaleleri yakıp yıktılar, sakinlerine acı verdiler.
236. Şimdi sağa sola bak, ateşin alevlerinden başka bir şey göremezsin,
237. Ve yurtları viraneye döndü, biz tüten dumandan başka bir şey göremedik.
238. Bütün bunların ortasında seçilmiş İmama zafer nasip oldu, düşmandan alma istediği intikamı alarak.

Yıl 309:

- | | |
|--|---|
| 239. وبعدها كانت غزاة طرّش | لَسَمَا إِلَيْهَا جِيشَهُ لَمْ يُنْهَشْ |
| 240. وَأَحْدَقْتُ بِحِصْنِهَا الْأَقَاعِي | وَكُلَّ صِلِ أَسْوَدِ شُجَاعِ |
| 241. ثُمَّ بَنَى حِصْنًا عَلَيْهَا رَاتِبًا | يَعْتَوِرُ الْقَوَادُ فِيهِ دَائِبًا |
| 242. حَتَّى أَنْابَتْ عَنْوَةً جِنَائِهَا | وَوَغَابَ عَنْ يَافُوخِهَا شَيْطَانُهَا |
| 243. فَأَذْنَعْتُ لِسَيِّدِ السَّادَاتِ | وَأَكْرَمِ الْأَحْيَاءِ وَالْأَمْوَاتِ |
| 244. خَلِيفَةَ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ | وَأَخِيرَ مَنْ يَحْكُمُ فِي بِلَادِهِ |
| 245. وَكَانَ مَوْتُ بَدْرِ بْنِ أَحْمَدٍ | بَعْدَ قَوْلِ الْمَلِكِ الْمُؤَيَّدِ |
| 246. وَاسْتَحْجَبَ الْإِمَامُ خَيْرَ حَاجِبٍ | وَأَخِيرَ مَصْحُوبٍ وَأَخِيرَ صَاحِبِ |

³¹ Daha önce de keşişlerin öldürüldüğünden, (205. Beyit) bahsetmişti. Oysa biliyoruz ki İslam savaş hukukunda din adamlarına ve mabetlere hiçbir surette dokunulmaz. O halde İbn 'Abdirabbih'in bu ifadelerini nasıl anlamalı veya "farklılıkların bir arada yaşamasına model" olarak gösterilen Endülüs'te böyle bir üslubu –din adamlarına karşı bu davranışı- değerlendireceğiz? Şahsen, keşiş, papaz, rahip gibi ifadeleri genel anlamda "Hristiyan" ve Müslümanlara karşı savaş açan "haçlı önderleri" olarak kabul etmek vakiya daha uygun görüldüğü düşüncesindeyiz. Yine Endülüs'te Müslümanların o topraklara ait olmadığı ve istilacı olarak algılanması, Müslümanların da Hristiyanlara karşı daha katı tutum takınmalarına sebep olduğu kanaatindeyiz.

247. مُوسَى الْأَعْرَبُ مِنْ بَنِي جُدَيْرٍ عَقِيدٌ كُلُّ رَأْفَةٍ وَخَيْرٍ

239. Bundan sonra Turraş'da (Toroks) bir savaş oldu ve Halife ordusuyla buraya doğru ara vermeden ilerledi.
240. Büyük karayılanlar ve engerekler kalelerinde kuşatıldı.
241. Sonra, tahkimat yaptı ve bunun içinde her komutan sırayla uğraştı.
242. Sonra o şeytanlar zorla teslim alınıp pişmanlık duyuncaya ve kendi şeytanları beyinlerini terk edinceye kadar.
243. Çünkü o, dirilerin ve ölülerin en asili olan efendilerin efendisine teslim oldu.
244. Allahın halifesi, onun kullarının yaşadığı toprağı en iyi yöneten,
245. Bedr b. Ahmed'in ölümü ilahi yardıma mazhar olanların dönüşünden sonra gerçekleşti.
246. Bu sebeple imam arkadaşların en iyisi ve en iyi hazineciyi atadı.
247. Musa, Benî Cudeyr'in en ünlüsü ve iyi ve merhametin gerçek dostu.

Yıl 310:

248. وبعدها غزاهُ عشرُ غَزْوَةٍ بها افتتحُ منتلون عَنَوَةً
249. غزا الإمامُ في ذوي السلطان يَوْمَ أَهْلِ التُّكَّثِ والطَّغْيَانِ
250. فاحتلَّ حصنَ منتلون قاطعاً أسبابَ مَنْ أصبح فيه خالِعاً
251. سارَ إليه وبَنَى عليه حتى أتاه مُلقياً يَدَيْهِ
252. ثم انتفى عنه إلى شَدُونَةٍ فعاصها سهلاً من الحَزُونَةِ
253. وساقها بالأهل والولدان إلى لزوم قُبَّةِ الإيمانِ
254. ولم يدغ صَعْباً ولا منيعاً إلا وقد أذلهم جميعاً
255. ثم انتفى بأطيبِ القُفُولِ كما مضى بأحسنِ الفضولِ

248. Bundan sonra, kuvvetle Monteleon'un zapt edildiği onuncu yıl seferi gerçekleşti.
249. Halife, bozguncu ve sadakatini bozanlara karşı ordusuna komuta ederek ilerledi.
250. Monteleon kalesine, orada yaşayanların yardım yollarını keserek, saldırdı.
251. Üzerlerine yürüdü ve onlara yardım gelmeden önce etraflarında tahkimat yaptı.
252. Ardından orayı bırakarak Şezune'ye (Sidonia) yöneldi ve engebeli yeri düz bir ovaya çevirdi.
253. Oradaki yetişkin ve çocukları sadakatin çatısının altına sevk etti.
254. Geride ne bir zorluk ne de aşılamayan bir engel kaldı, ancak hepsi de boyun eğdiler.
255. Ve en güzel biçimde geri döndü ve tıpkı en lütufkâr biçimde ayrıldığı gibi.

Yıl 311:

- | | |
|--|---|
| 256. وبَعْدَهَا غَزَاةُ إِحْدَى عَشْرَةَ | 256. كم نَبَّهت من نائم في سَكْرَةٍ |
| 257. غَزَا الْإِمَامُ يَنْتَحِي بُبْشْتَرَا | 257. فِي عَسْكَرٍ أَعْظَمَ بِذَلِكَ عَسْكَرَا |
| 258. فَاحْتَلَّ مِنْ بُبْشْتَرٍ ذُرَاهَا | 258. وَجَالَ فِي شَاطِئِ وَفِي سِوَاهَا |
| 259. فَخَرَّبَ الْعُمَرَانِ مِنْ بُبْشْتَرٍ | 259. وَأَذْنَعَتْ شَاطِئُ لِرَبِّ الْعَسْكَرِ |
| 260. فَأَدْخَلَ الْعِدَّةَ وَالْعَدِيدَا | 260. فِيهَا وَلَمْ يَتْرَكْ بِهَا عَنِيدَا |
| 261. ثُمَّ انْتَحَى بَعْدُ حُصُونَ الْعُجْمِ | 261. فَدَاسَهَا بِالْقَضْمِ بَعْدَ الْخَضْمِ |
| 262. مَا كَانَ فِي سِوَا حِلِّ الْبُحُورِ | 262. مِنْهَا وَفِي الْغَابَاتِ وَالْوُغُورِ |
| 263. وَأَدْخَلَ الطَّاعَةَ فِي مَكَانٍ | 263. لَمْ يَذُرْ قَطْ طَاعَةَ السَّلْطَانِ |
| 264. ثُمَّ رَمَى الثَّغَرَ بِخَيْرِ قَائِدٍ | 264. وَذَادَهُمْ عَنْهُ بِخَيْرِ ذَائِدٍ |
| 265. بِهِ قَمَا اللَّهُ ذَوِي الْإِشْرَاكِ | 265. وَأَنْقَذَ الثَّغَرَ مِنَ الْهَلَاكِ |
| 266. وَانْتَشَى مِنْ مَهْوَاتِهَا نُطِيلَةَ | 266. وَقَدْ جَرَتْ دِمَاؤُهَا مَطْلُولَةَ |
| 267. وَطَهَرَ الثَّغَرَ وَمَا يَلِيهِ | 267. مِنْ شَيْعَةِ الْكُفْرِ وَمَنْ ذَوِيهِ |
| 268. ثُمَّ انْتَهَى بِالْفَتْحِ وَالنَّجَاحِ | 268. قَدْ غَيَّرَ الْفَسَادَ بِالصَّلَاحِ |

256. On birinci yılın seferi, nice uyuyanı uyuşukluk halinden uyandırdı.
257. Halife ordusuyla-hem de ne müthiş ordu- Bobastro'ya sefer düzenledi.
258. Bobastro ovasını ele geçirdi, Şât (Jete) kalesini ve diğer kaleleri zaptederek.
259. Bobastro'daki binaları tahrip etti, öte yandan Şât kalesi ordu komutanına teslim oldu.
260. Oraya pek çok asker ve teçhizat soktu ve orada tek bir baş kaldıran, direnen kimse bırakmadı.
261. Ardından yolunu Arap olmayanların bulunduğu kalelere çevirdi, onları önce ön dişleriyle sonra da azı dişleriyle un ufak etti- ezdi.
262. Ki bu kaleler sahil bölgesinde, ormanlık alanlarda, sarp bölgelerde bulunmaktadır.
263. Böylece merkezi otoriteye hiç boyun eğmemiş yerlerde itaati sağladı.
264. Sonra kuzey sınırına en iyi komutanıyla hücum etti, oradan kâfirleri en iyi yöneticisiyle çıkarttı.
265. Onun aracılığıyla müşrik topluluğunu kontrol altına aldı ve sınır bölgesini yıkıcılardan kurtardı.
266. Ve Tutile'yi (Tudela) felaket çukuruna düşmekten kurtardı, öcü alınmamış kan dökülürken.
267. Ve sınır bölgesini ve civarını kâfir topluluğu ve peşinden gidenlerden temizledi.
268. Sonunda bozgunculuğu dürüstlüğe çevirerek, başarı ve zaferle geri döndü.

Yıl 312:

- | | |
|---|---|
| وكم بها من حَسْرَةٍ وَعِيرَةٍ | 269. وبعدها غَزَاهُ ثِنْتَتَيَّ عَشْرَةٍ |
| كَالْبَدْرِ مُحْفُوفاً بِهِ كَوَاكِبُهُ | 270. غَزَا الْإِمَامُ حَوْلَهُ كَتَائِبُهُ |
| وَطَالَعُ السُّعْدِ عَلَى جَبِينِهِ | 271. غَزَا وَسَيْفُ النَّصْرِ فِي يَمِينِهِ |
| مُوسَى الْأَغْرُ حَاجِبُ الْأَمِيرِ | 272. وَصَاحِبُ الْعَسْكَرِ وَالتَّدْبِيرِ |

273. فدمّر الحصونَ من تُدمير
274. فاجتمعتْ عليه كُُلّ الأُمّة
275. حتّى إذا أوعب من حصونها
276. مضى وسار في ظلال العسكر
277. رجال تُدمير ومَن يليهم
278. حتّى إذا حلّ على تُطيله
279. وعظم ما لاقت من العدو
280. فهم أن يديخ دار الحرب
281. ثم استشار ذا الثّهي والحجر
282. فكلهم أشار أن لا يُدربا
283. لأنه في عسكر قد انخرم
284. وشنعوا أن وراء الفج
285. فقال لا بُد من الدُخول
286. وأن أديخ أرض بنبلوثة
287. وكان رأيا لم يكن من صاحب
288. فاستنصر الله وعبي ودخل
289. لما مضى وجاوز الدروبّا
290. عبّى له علجٌ من الأعلاج
291. فاستنصر الإمام رب الناس
292. وعاذ بالرعبة والدُعاء
293. فقدم القوَاد بالحشود
294. فانهمز العلجُ وكانت ملحمة
295. فقتلوا مقاتلة الفناء
296. ثم أمال نحو بنبلوثة
297. حتّى إذا جاسوا خلال دُورها
298. بكت على ما فاتّها النواظرُ
299. لفقد من قتل من رجالها
300. فكم بها وحولها من أغلف
301. وكم بها حقّر من كنائس
302. يبكي لها الناقوس والصّليب
303. وانصرف الإمام بالنجاح
- واستنزل الوحشَ من الصخور
وبايعته أمراء الفتنة
وجمّل الحق على مُتونها
تحت لواء الأسد الغضنقر
من كلّ صنف يعتزى إليهم
بكت على دمائها المطلولة
والحرب في الأرواح والغدو
وأن تكون ردأه في الدرب
من صخبه ومن رجال الثغر
ولا يجوز الجبل المؤشبا
بنذب كلّ العرفاء والحشم
خمسین ألفاً من رجال العلج
وما إلى حاشاه من سبيل
وساحة المدينة الملعونة
ساعده عليه غير الحاجب
فكان فتحاً لم يكن له مثل
واذرع الهيجاء والحروبّا
كتائباً غطت على الفجاج
ثم استعان بالندى والباس
واستنزل النصر من السماء
وأثبع المدود بالمدود
جاوز فيها الساقة المقدمة
فارتوت البيض من الدماء
واقتم العسكر في المدينة
وأسرع الخراب في معمرها
إذ جعلت تُدقها الحوافرُ
وذلّ من أيتّم من أطفالها
تهمى عليه الدمع عين الأسقف
بدلت الأذان بالنواقيس
كلاهما قرص له النحيب
والنصر والتأييد والفلاح

304. ثم تَنَى الراياتِ في طريقه إلى بني ذي النون من توفيقه
305. فأصبحوا من بسطهم في قبض قد ألصقت خدودهم بالأرض
306. حتى بدوا إليه بالبرهان من أكبر الأبناء والولدان
307. فالحمد لله على تأييده حمداً كثيراً وعلى تسديده

269. Daha sonra on ikinci yıl seferi oldu, bu sefer esnasında, nice talihsizlik ve ibret dolu olaylar meydana geldi.
270. Halife, yıldızlarla çevrilmiş dolunay gibi, etrafında birlikleri ile sefere çıktı.
271. Sağında zaferin kılıcı, önünde doğan şans yıldızıyla yola çıktı.
272. Emir'in hacibi ve ordunun komutanı saygın Musa ile beraber,
273. Tudmir'in kalelerini yıktı ve sarp tepelerdeki vahşi hayvanları indirdi.
274. Ta ki tüm topluluk ona itaat etti ve baş kaldıranların liderleri de bağlılığını belirtti.
275. Nihayet hepsini kalelerinden topladı ve hakikati tarihe zarif biçimde kaydetti.
276. Büyük aslanın sancağı altındaki askerlerin gölgesinde yola çıkıp ilerlediler,
277. Tudmir'in adamları ve her kesimden onların akrabaları,
278. Sonunda Tutile'ye vardıklarında, ağladılar, intikamı alınmamış kanları,
279. Düşman ve savaştan akşam sabah çektikleri o büyük acılar için.
280. Böylece küffarın yurdunu ele geçirmesi ve dağ geçitlerinden asker destek ve yardım alması üzmüştür.
281. Sonra (Halife), arkadaşlarıyla ve sınır bölgesinin ileri gelenleriyle bu engel ile ilgili istişare etti.
282. Hepsi de, ağaçlarla çevrilmiş dağlık bölgede savaşmayı da oradan geçmeyi de istemediklerini bildirdiler.

34 ■ Urcuzeler ve İbn Abdîrrahman'ın Tarihi Urcuzesi

283. Çünkü komutanlarını ve askerlerini yitirmesi nedeniyle zayıf düşmüş yıpranmış bir ordusu vardı.
284. Geçidin arkasında elli bin kişilik küffar ordusunun yerleştiği söylentisini yaydılar.
285. (Halife), oradan geçmelerinin gereğini, başka bir yolun olmadığını,
286. Pamplona topraklarına ve lanetli kente girerek ele geçirmesi gerektiğini açıkladı.
287. Bu Halifenin yardımcısı dışında hiçbir arkadaşının desteklemediği bir görüş idi.
288. Allah'a sığındı ve askerini savaş düzenine soktu ve eşi benzeri görülmemiş bir fetihle oraya girdi.
289. Bir kez yola çıktığında ve savaşın zırhını giyerek dağ geçitlerinden geçerken,
290. Kâfirin biri süvari birliklerini ona saldırmak için savaş düzenine soktu ve onları bir vadiye sevk etti.
291. Buna bağlı olarak Halife insanların Rabbinden yardım diledi ve destek istedi.
292. Daha sonra gökten yardım inmesi için dua ve niyaza sığındı.
293. Daha sonra komutanlarını, yardımcılarıyla beraber, birliklerin başına sevk etti.
294. Bu şekilde kâfirler, geri birliklerin öncü birlikleri bir katliama uğratmasıyla bozguna uğratıldılar.
295. Beyaz (kılıçları) kanla sulanacak ve onları yok edecek şekilde bir katliama uğradılar.
296. Daha sonra Halife, Pamplona'ya yöneldi ve ordu şehre gözü kapalı saldırdı.
297. O zamana kadar evlerinin en mahrem yerlerini didik didik araştırdılar ve binalarının yıkımı hızlandı.
298. Görenler ayaklarını yere vurarak olanlara ağladı,
299. Kendi adamlarının katledilmesine ve çocuklarından yetim kalanların sefaletine,
300. Papazların gözleri onlar için yaş dökerken sünnetsizlerden niceleri yerlerde serilmişler.
301. Çan seslerinin yerini ezan sesleri alırken nice kiliseler

tahkir edildi.

302. Haç ve çan için Pamplona'ya ağlamak (son) görevle-
riydi.
303. Halife başarı, zafer, destek ve kurtuluş elde ederek
oradan ayrıldı.
304. Halife başarısından sonra yolu Beni Zinnûn'a yöneldi.
305. Rahatlık döneminden sonra sıkıntılı bir döneme girdi-
ler ve burunları sürtüldü,
306. En büyüğünden en küçüğüne bunu ispat edecek ka-
dar,
307. Böylece, ona yardım ettiği ve onu doğru yola ilettiği
için Allah'a şükürler olsun.

Yıl 313:

308. ثَمَّ غَزَا بِيَمْنِهِ أَشُونَا
309. وَحَقَّهَا بِالْخَيْلِ وَالرِّجَالِ
310. حَتَّى إِذَا مَا عَايَنُوا الْهَلَاكَ
311. وَأَسْلَمُوا حِصْنَهُمُ الْمَنِيعَا
312. وَقَبَلَهُمْ فِي هَذَا الْغَزَا
313. وَأَحْكَمَ الْإِمَامُ فِي تَدْبِيرِهِ
314. وَمَنْ سِوَاهُمْ مِنْ ذَوِي الْعَشِيرَةِ
315. إِذْ حُسِبُوا مُرَاقِبَاءَ عَلَيْهِمْ
316. مِنَ الْبَنِيْنَ وَالْعِيَالِ وَالْحِشْمِ
317. فَهَيَّطُوا مِنْ أَجْمَعِ الْبُلْدَانِ
318. فَكَانَ فِي آخِرِ هَذَا الْعَامِ
319. مَشَاهِدٌ مِنْ أَعْظَمِ الْمَشَاهِدِ
320. لَمَّا غَزَا إِلَى بَنِي ذِي النُّونِ
321. إِذْ جَاوَزُوا فِي الظُّلَمِ وَالطُّغْيَانِ
322. وَحَاوَلُوا الدَّخُولَ فِي الْأَذْيَةِ
323. فَعَاقَبَهُمْ عَنْ كُلِّ مَا رَجَوْهُ
324. وَضَبَطَهُ الْحِصْنَ الْعَظِيمَ الشَّانِ
325. ثُمَّ مَضَى اللَّيْلُ إِلَيْهِمْ زَحْفَا
- وَأَشَادُوا حَوْلَهَا حَصُونَا
وَقَاتَلُواهُمْ أَبْلَغَ الْقِتَالِ
تَبَادَرُوا بِالطُّوْعِ حِينَ ذَاكَ
وَسَمَحُوا بِخَرَجِهِمْ خُضُوعَا
قَدْ هُدِّمَتْ مَعَاقِلُ الْعُصَاةِ
عَلَى بَنِي هَابِلَ فِي مَسِيرِهِ
وَأَمْرَاءُ الْفِتْنَةِ الْمُغِيرَةِ
حَتَّى أَتَوْا بِكُلِّ مَا لَدَيْهِمْ
وَكُلِّ مَنْ لَادَ بِهِمْ مِنَ الْخَدَمِ
وَأُسْكِنُوا مَدِيْنَةَ السُّلْطَانِ
بَعْدَ خَضُوعِ الْكُفْرِ لِلْإِسْلَامِ
عَلَى يَدِي عَبْدِ الْحَمِيدِ الْقَائِدِ
فَكَانَ فَتْحًا لَمْ يَكُنْ بِالذُّونِ
بِقَاتِلِهِمْ لِعَامِلِ السُّلْطَانِ
حَتَّى غَزَاهُمْ أَنْجَذُ الْبَرِّيَّةِ
بِنَقْضِهِ كُلِّ الَّذِي بَنَوْهُ
أَشْتَبَيْنَ بِالرَّجْلِ وَالْفُرْسَانِ
يَخْتَطِفُ الْأَرْوَاحَ مِنْهُمْ خَطْفَا

326. فانهزموا هزيمة لن تُرْفدا	وَأَسْلَمُوا صِلَوْهُمْ مُحَمَّدًا
327. وَغِيرَهُ مِنْ أَوْجِهِ الْفُرْسَانِ	مُغْرَبٌ فِي مَأْتَمِ الْغُرَبَانِ
328. مُقَطَّعَ الْأَوْصَالِ بِالسَّنَابِكِ	مِنْ بَعْدِ مَا مُزِقَ بِالنَّيَازِكِ
329. ثُمَّ لَجُوا إِلَى طِلَابِ الْأَمَنِ	وَبَذَلَهُمْ وَدَائِعاً مِنْ رَهْنِ
330. فَفَبَضَّتْ رَهَائِهِمْ وَأَمَّنُوا	وَأَنْفَضُوا رُؤُوسَهُمْ وَأَذَعْنُوا
331. ثُمَّ مَضَى الْقَائِدُ بِالتَّأْيِيدِ	وَالنَّصْرِ فِي ذِي الْعَرْشِ وَالتَّسْدِيدِ
332. حَتَّى آتَى حِصْنَ بَنِي عِمَارَةَ	وَالْحَرْبُ بِالتَّيْدِيرِ وَالْإِدَارَةِ
333. فَأَفْتَتَحَ الْحِصْنَ وَخَلَّى صَاحِبَهُ	وَأَمَّنَ النَّاسَ جَمِيعاً جَانِبَهُ

308. Sonra etrafında surlar inşa ettikleri Aşûna'ya uğruyla sefer düzenlediler.
309. Atlı ve yayalarla etrafını sarıp, onlarla kahramanca savaştılar.
310. Yok olacaklarını anladıklarında hemen boyun eğdiler
311. Erişilmez kalelerini teslim edip, vergilerini gönülden verdiler.
312. Bu savaşla asilerin sığınağı yok edildi.
313. Halife Benî Hâbil üzerine yürümekle önleminde isabetli davrandı.
314. Sadece Benî Hâbil'e değil, onların dışındaki yaygın fitnenin önderlerine de savaş açmakla,
315. —316. Kendilerini savaşa adayıp evlatlarını, ailelerini, arkadaşlarını ve onlara sığınan bütün hizmetçilerini, ellerindeki her şeyi alana kadar,
317. Ülkenin her yerinden gelip, Sultanın kentine yerleştiler.
318. Bu yılın sonunda, küfrün İslâm'a boyun eğmesinden sonra,
319. Komutan Abdülhamid'in idaresinde savaşların en amansızını gerçekleştirdi.
320. Benî Zinnûn'a sefer düzenlediğinde, küçümsenemeyecek bir fetih gerçekleştirdi.
321. Sultanın memurlarını öldürmekle, zulüm ve azgınlıkta haddi aşmışlardı.

322. En hayırlı insan onlara savaş açana kadar zarar veriyorlardı,
323. İnşa ettikleri şeyi yıkarak, istedikleri her şeyden mahrum etti.
324. Atlı ve yayalarla büyük kale San Esteban'ı ele geçirdi.
325. Sonra (Abdulhamid'in) ardından onların canlarını alan bir aslan geldi.
326. Sonunda karşı koyamadan tam bir bozguna uğradılar ve kardeşi Muhammed'e teslim oldular.
327. Bunun dışında en iyi atlıları da teslim oldular.
328. Eklemleri kılıçlarla kesilmiş, vücutları mızraklarla parçalanmıştı.
329. Sonra biraz rehinelere bırakıp, aman dilediler.
330. Rehinelere alındı ve onlara eman verildi. Başlarını eğip itaat ettiler.
331. Komutan, Allah'ın yardımıyla (galibiyetini) ebedileştirmek için devam etti.
332. Sonra Benî İmare kalesine yöneldi, orduyu iyi idare ederek, planlı bir şekilde savaştı.
333. Kaleyi fethederek sahibini serbest bıraktı, insanlara kendi yanında aman verdi.

Yıl 314:

- | | |
|----------------------------|--------------------------------|
| واعتّورت ببشّترا أجناده | 334. لم يعزّز فيها وعزّت فؤاده |
| وكلّهم شقى الصدور واشتقى | 335. فكلّهم أبلّى وأعنى واكتفى |
| عبد الحميد من بني بسيل | 336. ثم تلاهم بعد لئىث الغيل |
| وجاء في غزاته بالصّيلم | 337. هو الذي قام مقام الضيّع |
| من جمّع الخنزير فيه والأسد | 338. برأس جالوت النّفاق والحسد |
| مصابين عند باب السّدة | 339. فهأكه مع صحبه في عدّة |
| صائمة قائمة لا ترمح | 340. قد إمطى مطيّة لا تبحر |
| يطبها النّحر لا البيطار | 341. مطيّة إن يعرّها انكسار |
| عيناه في كلّيتهما مسمار | 342. كأنه من فوقها أسوار |

على غيري ذي جـ	343. مباشرًا للشَّمْس والرياح
قول مُحبٍّ ناصح شَفِيق:	344. يقولُ للخَّاطر بالطريق
وَمَن عصى خليفة الرحمن	345. هذا مقامُ خادم الشيطان
أصدقَ منه في الذي لا يصدقُ	346. فما رأينا واعظاً لا يَطِيقُ
يُمُتْ إذا شاء بمثل دائه	347. فقلْ لِمَن غُرَّ بسوء رائِه
قد ارتقى في مثل ذاك الحالق	348. كم مارق مضى وكم مُنافق
ورأسه في جذعه مُرْكبُ	349. وعادَ وَهُوَ في العصا مُصلَّبُ
بحال مَنْ تطلبه الخلائفُ	350. فكيفَ لا يَعتَبِرُ المخالفُ
معتبراً لمن يرى ويسمعُ؟	351. أم تراه في هَوان يَرْتَعُ

334. Savaş alanında kendisi yerine komutanları savaştı, askerleri Bobastro'yu ele geçirdiler.
335. Hepsi savaşta cesaret gösterdi, yardım etti, hoşnutluk verdi, hepsi de gönüllere huzur verip kendileri huzur buldu.
336. Benî Besîl'den ormanların aslanı gibi güçlü Abdülhamid kendi rotasında ilerledi.
337. —338. O, aslanların ve domuzların bulunduğu yerde kalan fitne ve nifakın başı Calut'un başını aldı.
339. Arkadaşlarıyla birlikte kale kapısında onları toplu halde asarak şaşırttı.
340. Bineğinin üstünde kendinden emin, ayakta dimdik bir şekilde durdu.
341. (Ki o) Başına bir geldiğinde baytarın değil, kasabın tedavi ettiği bir binek.
342. Sanki o bineğin üzerinde kale gibi, gözlerinde çivi var gibi,
343. Savaş atının sırtında inat ve dik başlı olmayanlara güneşi ve rüzgârları götürmüş gibi,
344. Seven, nasihat eden ve şefkatli bir dost gibi duyguya şöyle sesleniyordu:
345. İşte burası şeytana hizmet ve halifeye isyan edenin yeridir,
346. Konuşmadan, inanmadığı bir hakikati en doğru bir

biçimde anlatan bir vaiz görmedik:

347. *Kötü niyet taşıyan kişiye, böyle bir hastalığı isteyene, öleceğini söyle,*
348. *Nice dinden dönen göçtü gitti, nice münafık böyle bir musibete uğradı;*
349. *Çarmıha gerilmiş ve başı da üzerine takılmış bir şekilde,*
350. *Nasıl olur da Halifeye karşı çıkanlar, halifelerin istedikleri durumdan ibret almazlar!*
351. *Bu düşkün alçaklık içindekilerin durumunun, görebilen ve duyanlar için bir ibret olduğunu görmez misin?*

Yıl 315:

- | | |
|----------------------------------|-------------------------|
| 352. فيها غزا معتزماً ببشتر | فجال في ساحتها ودمراً |
| 353. ثم غزا طليحيرة اليها | وهي الشجى من بين أخذنها |
| 354. وامتدّها بابن السليم راتباً | مشمراً عن ساقه محارباً |
| 355. حتى رأى حفص سبيل رشده | بعد بلوغ غايّة من جهده |
| 356. فدان للإمام قصداً خاضعاً | وأسلم الحصن إليه طائعاً |

352. *O yıl (315 yılında) azimle Babostra'ya sefer düzenledi ve topraklarında dolaşıp oraları tahrip etti.*
353. *Sonra iki hilekâr arasında bir engel olan Talcira'ya sefer düzenledi.*
354. *Elbisesini toplayıp sıkı savaşıarak İbn Selim'in hücumlarına karşılık verdi.*
355. *Bütün gücünü sarf ettikten sonra İbn Hafs'ın doğru yolu anlayınca,*
356. *İmam'a tevazu ile boyun eğmeyi kabul etti, itaat ederek kaleyi teslim etti.*

Yıl 316:

- | | |
|-------------------------------|-----------------------|
| 357. لم يغز فيها وانتحى ببشتر | فرمّها بما رأى ودبراً |
| 358. واحتلّها بالعزّ والتمكين | ومحو آثار بني حفصون |

359. وعاضها الإصلاح من فسادهم
360. حتى خلا ملخوذ كل قبر
361. عصابة من شيعه الشيطان
362. فخرمت أجسادها تخرمت
363. ووجه الإمام في ذا العام
364. إلى ابن داود الذي ثقلعا
365. فحطه منها إلى البسيط
366. ثم أتى به إلى الإمام
- وطهر القبور من أجسادهم
من كل مرتد عظيم الكفر
عدوة لله والسلطان
وأصليت أرواحهم جهنما
عبد الحميد وهو كالضرغام
في جبال شذونة تمتعا
كطائر آذن بالسقوط
إلى وفي العهد والذمام

357. Bu yıl savaş yapmadı, ama onarıp yönetmek için Babostra'ya çekildi.
358. İbn Hafsun'un izlerini silerek orayı güç, şan ve şerefle donattı.
359. Kabirleri onların cesetlerinden arındırarak, onların bozgunlarını düzelterek,
360. Her bir kabirdeki lahdin, dinden çıkmış büyük kâfirlerden kurtuluşuna kadar,
361. Onların hepsi şeytanın tarafında, Allah'a ve Sultan'a düşmandı.
362. Böylece onların bedenleri şiddetle ortadan kaldırıldı, ruhları da cehennemde kavruldu.
363. —364. İmam bu yıl aslan gibi Abdulhamid'i Sidonia (Şezune)'nın iki dağı arasında tahkim yapmış İbn Davud'un üzerine gönderdi.
365. Abdülhamid onu, yere düşen bir kuş gibi oradan indirdi,
366. Sonra onu, müslüman ve gayr-ı müslim'in sadakat gösterdiği imama götürdü.

Yıl 317:

367. وبعد سبع عشرة وفيها
368. فلم يزل يسومها بالخسف
369. حتى إذا ما ضم جانبيها
- غزا بطايوس وما يليها
وينتهيها بسيف الحنف
محاصراً ثم بنى عليها

370. خَلَّى ابْنَ إِسْحَاقَ عَلَيْهَا رَاتِبَا
وَمَرَّ يَسْتَقْصِي حُصُونَ الْغَرْبِ
371. وَحَتَّى قَضَى مِنْهُمْ كُلَّ حَاجَةٍ
وَبَعْدَ فَتْحِ الْغَرْبِ وَاسْتَقْصَائِهِ
372. لَجَّتْ بَطْلِيوسُ عَلَى نَفَاقِهَا
حَتَّى إِذَا شَافَتْهُ الْحَتُوفَا
373. دَعَا ابْنَ مَرْوَانَ إِلَى السُّلْطَانِ
فَصَارَ فِي تَوْسِيعَةِ الْإِمَامِ
374. مَثَابِرًا فِي حَرْبِهِ مُوَاطِبَا
وَيَبْتَلِيهَا بِوَيْلِ الْحَرْبِ
375. وَافْتَحَتْ أَكْثَوْنَ وَبَاجَهُ
وَحَسَمِ الْأَذْوَاءَ مِنْ أَعْدَائِهِ
376. وَغَرَّهَا اللَّجَاجُ مِنْ مُرَاقِبِهَا
وَشَامَتْ الرِّمَاحَ وَالسِّيُوفَا
377. وَجَاءَهُ بِالْعَهْدِ وَالْأَمَانِ
وَسَاكِنًا فِي قُبَّةِ الْإِسْلَامِ

367. Sonra (üç yüz) on yedi senesinde Badajoz (Batalyevs)'a ve onun etrafındaki bölgeye sefer düzenledi.
368. Onlar küçük düşmekten ve ölüm saçan kılıçlardan kurtulamadılar,
369. Orayı iki taraftan kuşatarak ele geçirdi ve oraya istihkâm kurdu.
370. İbn İshak'ı oraya sürekli olarak bırakıp, sebatla savaşına devam etti.
371. Algarve (el-Garb) kalelerini kuşatıp şiddetli savaşlarla onları istila etti.
372. Orada planladığı her şeyi gerçekleştirdi Ocsonaba (Akşuna) ve beja (Bâce) fethedildi.
373. Algarveye fethedip, sınırlarından düşman illetini keşip atınca,
374. Badajoz (Batalyevs), isyankârlıkta inat edip direndi. Ancak inat edip direnenler onu yarılttı.
375. Helak olmaya yüz tutunca, mızrak ve kılıçlarını kınlarına koydular.
376. İbn Mervan Sultandan aman diledi, o da ona söz ve güvence verdi.
377. Sultanın hükmünü kabul edip, İslâm kubbesi altına girdi.

Yıl 318:

378. فيها غزا بعزمه طليطلة وامتنعوا بمعقل لا مثل له
 379. حتى بنى جرنكشا بجانبها حصناً منيعاً كافلاً بحرْبها
 380. وشَدَّها بابن سليم قائداً مُجالداً لأهلها مُجاهداً
 381. فجاسها في طول ذاك العام بالخسف والنسف وضرب الهام

378. Bu sene (318 yılında) (liderlerinin) eşsiz müstahkem bir kaleye sığındıkları Toledo (Tulaytula)'ya sefer düzenledi.
 379. Toledo'nun yanındaki Chalencas'a yapacağı savaşta ona denk ve korunaklı bir kale tahkim etti.
 380. Toledolularla savaşmak için oraya İbn Selim'i komutan olarak bıraktı.
 381. Yıl boyu (düşmanları) rüsva ederek, yıkarak ve başlarını keserek dolaştı.

Yıl 319:

382. ثم أتى ردفاً له دري في عسكر قضاؤه مفضي
 383. فحاصروها عام تسع عشرة بكل محبوك القوى ذي مره
 384. ثم أتاهم بعد بالرجال فقاتلهم أبلغ القتال

382. Sonra onun ardından istediklerini yapan bir ordunun başına Durri geldi.
 383. Böylece güçlü ve cesur savaşçılarla (üç yüz) ondokuz yılında orayı kuşatma altında tutmaya devam ettiler.
 384. Sonra piyadelerle onların üzerine saldırdılar ve çetin bir şekilde savaştilar.

Yıl 320:

385. حتى إذا ما سلفت شهور من عام عشرين لها ثبور
 386. ألقت يديها للإمام طائعه واستسلمت قسراً إليه باخعه
 387. فأذعنت وقبلها لم تدعن ولم تقدمن نفسها وتمكن

388. وَلَمْ تَدِنْ لِرَبِّهَا بِدِينٍ
 389. وَمُبْتَدِي عَشْرِينَ مَاتَ الْحَاجِبُ
 390. وَبَرَزَ الْإِمَامُ بِالتَّأْيِيدِ
 391. صَمْدًا إِلَى الْمَدِينَةِ الْعَيْنَةِ
 392. مَدِينَةِ الشَّقَاقِ وَالنَّفَاقِ
 393. حَتَّى إِذَا مَا كَانَ مِنْهَا بِالْأَمَمِ
 394. أَتَاهُ وَالْيَهَا وَأَشْيَاخُ الْبَلَدِ
 395. فَوَافَقُوا الرَّحْبَ مِنَ الْإِمَامِ
 396. وَوَجَّهَ الْإِمَامُ فِي الظَّهِيرَةِ
 397. جَرِيدَةً فِي وَغْرِهَا وَسَهْلَهَا
 398. وَلَمْ يَكُنْ لِلْقَوْمِ مِنْ دِفَاعِ
 399. وَقُوضِ الْإِمَامِ عِنْدَ ذَلِكَ
 400. حَتَّى إِذَا مَا حَلَّ فِي الْمَدِينَةِ
 401. أَقْمَعَهَا بِالْخَيْلِ وَالرِّجَالِ
 402. وَكَانَ مِنْ أَوَّلِ شَيْءٍ نَظَرَا
 403. تَهَدُّمَ لِبَابِهَا وَالسُّورِ
 404. حَتَّى إِذَا صَيَّرَهَا بَرَاكَا
 405. أَقْرَرَ بِالتَّشْيِيدِ وَالتَّاسِيسِ
 406. حَتَّى اسْتَوَى فِيهَا بِنَاءُ مُحْكَمٍ
 407. فَعُيِّنَ ذَلِكَ أَسْلَمَتْ وَاسْتَسْلَمَتْ
- سَبْعًا وَسَبْعِينَ مِنَ السَّنِينَ
 مُوسَى الَّذِي كَانَ الشَّهَابَ الثَّاقِبَ
 فِي عُدَّةٍ مِنْهُ وَفِي عَدِيدِ
 أَتَعَسَّهَا الرَّحْمَنُ مِنْ مَدِينَةٍ
 وَمُؤْنَلِ الْفُسَّاقِ وَالْمُرَاقِ
 وَقَدْ ذَكَرَ حَرُّ الْهَجِيرِ وَاسْتَحْدَمَ
 مُسْتَسْلِمِينَ لِلْإِمَامِ الْمُعْتَمَدِ
 وَأُنْزِلُوا فِي الْبَرِّ وَالْإِكْرَامِ
 خَيْلًا لَكِي تَدْخُلَ فِي الْجَزِيرَةِ
 وَذَلِكَ حِينَ غَفَلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا
 بِخَيْلِ دُرِّيٍّ وَلَا امْتِنَاعِ
 وَقَلْبُهُ صَبُّ بِمَا هُنَاكَ
 وَأَهْلُهَا ذَلِيلَةٌ مَهِينَةٌ
 مِنْ غَيْرِ مَاحِرٍ وَلَا قِتَالِ
 فِيهِ وَمَا رَوَى لَهُ وَدَبَّرَا
 وَكَانَ ذَلِكَ أَحْسَنَ التَّدْبِيرِ
 وَعَايَنُوا حَرِيمَهَا مُبَاحَا
 فِي الْجَبَلِ النَّامِيِّ إِلَى عَمْرُوسِ
 فَحَاطَهُ عَامِلُهُ وَالْحَشْمُ
 مَدِينَةُ الدِّمَاءِ بَعْدَ مَا عَثَّتْ

385. (üç yüz) yirmi yılında birkaç ay yıkımla geçti.

386. Toledo, istemediği halde boyun eğilerek ve ezilerek Halifeye teslim oldu,

387. Daha önce hiç boyun eğmemesine, teslim olmamasına ve ele geçirilememesine rağmen (böylece) boyun eğdi.

388. Yetmiş yedi yıl boyunca efendisinin emirlerine boyun eğmemişti.

389. Üç yüz yirmi yılının başlarında, keskin bakışlı savaşçı hacip Musa, öldü.

390. Fakat Halife, kendine çok bağlı ve hazırlanmış asker-

lerle orayı destekledi.

391. Lanetli şehre yönelerek Rahman bu şehri (Toledo) helak etsin.
392. Ayrılıkçılık ve bozgunculuğun kentine, azgınlara ve sapıkların merkezine,
393. Halkının ayrılış ateşi yanıp körüklendiğinde (oradan çıkarılacaklarını anladıklarında),
394. Şehrin valisi ve ileri gelenleri gelip saygın komutana teslim oldular.
395. Halifenin cömertliğiyle karşılaştılar, kendilerine ikram ve iyilikte bulunuldu.
396. Halife, o gün yarımada girmeleri için bir süvari birliği gönderdi.
397. Tepeleri ve düzlükleri tamamen süvarilerle (tutuldu), halkı habersiz olduğu esnada yakaladı.
398. Halk, Durri'nin komutasındaki süvarilerine karşı ne savunma yapabildi ne de bir yere sığınabildi.
399. Halife orayı istiyordu ve orayı yakıp yıktı,
400. Halkı zelil ve itaatkâr bir şekilde iken şehre girdiğinde,
401. Süvari ve yayalarla çatışıp savaşmadan ele geçirdi.
402. Gördüğü söylediği ve tedbir aldığı ilk şeyden birisi,
403. Kalenin kapısının ve surlarının yıkılması oldu, bu en iyi çıkar yoldu.
404. Şehir korumasız ortada kalınca, şehirdeki dokunması mübah olmayan şeyleri helal saydılar.
405. Amrus dağı üzerinde uzanan dağda yerleşime karar verdi.
406. Orada sağlam bir yapı inşa edip valisi ve askerlerini oraya yerleştirdi.
407. Böylece, çok kibirli davranan kanlar içindeki bu şehir, boyun eğip teslim oldu.

Yıl 321:

408. فيها مضى عبد الحميد مُلْتَنِمٌ
409. حتى أتى الحصنَ الذي تَقَلَّعا
410. فَحَطَّه من هَضْبَاتٍ وَلَبِ
411. إِلَّا بِثَرْغِيبٍ له في الطاعة
412. حتى أتى به الإمامَ راغبا
413. فَصَفَحَ الإمامُ عن جنائِته
414. وَرَدَّه إِلَى الحُصُونِ ثانيا
- في أهبةٍ و عُدَّةٍ من الحشَمِ
يحيى بن ذي النُّونِ به وامتنعا
من غير تَعْنِيَتٍ وغير حَرْبِ
وفي الدخولَ مَدْخَلَ الجماعةِ
في الصفحِ عن ذنوبه وتائباً
وقبِلَ المَبْذُولَ من إنبائِهِ
مُسْجَلاً له عليها واليا

408. Bu yıl Abdulhamid kendine bağlı ve hazır ordusuna eşlik ederek yola çıktı.
409. Yahya b. Zinnûn'un isyan edip sığındığı kaleye gelince,
410. Onu Veleb'in tepesinden indirdi, zorluk çekmeden ve savaş yapmadan,
411. Ancak sadece kendine itaate ve Müslüman topluma katılmasını isteyerek,
412. Onu suç ve hatalarını affetmesi isteğiyle Halifeye götürdü.
413. Halife, onun suçlarını affedip, bağışlanma dileğini kabul etti.
414. Onu kaleye tekrar vali olarak atayarak gönderdi.

Yıl 322:

415. ثم غزا الإمامُ ذوالْمَجْدَيْنِ
416. في قَيْلِقِ مُجْمَهَرٍ لُهَامِ
417. حافُ الرُّبَى لِزَحْفِهِ تَجِيْشُ
418. كَأَنَّهُمْ جِنٌّ على سَعَالِي
419. فاقْتَحَمُوا مُنْدَدَةً وَرومَهُ
420. حتى أتاه المارقُ التُّجَيْبِي
421. فَخَصَّه الإمامُ بالترحيبِ
- في مُبْتَدَا عشرينِ واثنينِ
مُدْكَدِكِ الرُّؤُوسِ والأكامِ
تَجِيْشُ في حافاتِهِ الجيوشُ
وكلُّهم أَمْضَى من الرُّبَالِ
وَمِنْ حَوَالِيهَا حُصُونُ حِيمةِ
مُسْتَجْدِيًّا كالتائبِ المُتَيْبِ
والصَّفْحِ والعُفْوانِ للذنوبِ

422. ثم حباه وكساه ووصل
423. كلاهما من مركب الخلائف
424. وقال: كن منّا وأوطن فرطبه
425. تكن وزيراً أعظم الناس خطراً
426. فقال: إني ناقة من عتتي
427. فإن رأيت سيدي إمهالي
428. ثم أوفيك على اسعجال
429. وأوثق الإمام بالعهود
430. فقبل الإمام من أيمانه
431. ثم أثه ربه البشاقص
432. وأنها مرسله من عنده
433. واكتفلت بكل ببلوني
434. فأوعد الإمام في تأمينها
435. ثم مضى بالعز والتمكين
436. في جملة الرايات والعساكر
437. إلى عدى الله من الجلالق
438. فدمروا السهول والقلاعا
439. وخرّبوا الحصون والمدائن
440. فليس في الديار من ديار
441. فعادروا عمرانها خرابا
442. وبالقلاع أحرّقوا الحصونا
443. ثم ثنى الإمام من عنانه
444. وأمن القفار من أجاسها
- بشاحج وصاهل لايمتل
في حلية تُعجز وصف الواصف
تدنيك فيها من أجل مرتبه
وقائداً تجبي لنا هذا الثغر
وقد ترى تغيري وصفرتي
حتى أرم من صلاح حالي
بالأهل والأولاد والعيال
وجعل الله من الشهود
ورده عفو إلى مكانه
تذلي اليه بالوداد الخالص
وجدها متصل بجده
وأطلقت أسرى بني ذي النون
ونكبت العسكر عن حصونها
وناصراً لأهل هذا الدين
وفي رجال الصبر والبصائر
وعبادي المخلوق دون الخالق
وهتكوا الربوع والرباعا
فأنفروا من أهلها والمساكن
ولابها من نافخ للآبار
وبدلوا ربوعها يبابا
وأسكنوا من أهلها العيون
وقد شفى الشجي من أشجانه
وطهر البلاد من أراسها

415. İki onur sahibi Halife, (üç yüz) yirmi iki yılının baş-
langıcında ordusuyla birlikte sefere çıktı.

416. Tepeleri kaplayıp dümdüz eden kuvvetli, azametli bir
ordu toplayarak,

417. Tepelerin her bir yanı onun ordularıyla birlikte yürü-
yor, ordularına eşlik ediyordu.

418. Ordu sanki gulyabani üzerindeki cin gibiydi ve her

- biri aslanlardan daha çevikti.*
419. *Ve Molonda, Rûma ve yakınındaki Hîme'deki kalelere saldırdılar.*
420. *Sonra isyancı Tucibi, Allah'a tevbe eden kişi gibi af diledi.*
421. *Halife de onun pişmanlığını kabul edip, hatalarını affetti.*
422. *Onu yedirip giydirdi ve ona eşsiz bir katır ve at hediye etti.*
423. *Her ikisi de Halifenin bineklerindendi, üstelik tasvir edilemeyecek kadar süs içindeydi.*
424. *Ve ona şöyle dedi: Bize katıl, Kurtuba'ya yerleş. Orada sana kendimize yakın saygın bir makam vereceğiz.*
425. *İnsanların en saygını bir vezir, sınır bölgelerinde bizim adımıza vergileri toplayan bir komutan olursun.*
426. *O da dedi ki: Ben hastalığımдан arınmaktayım, bendeki değişikliği ve benzimin sapsarı olduğunu gördünüz.*
427. *Halimi düzeltinceye kadar efendimiz bana zaman tanırsa,*
428. *Akrabalarım, evlatlarım ve ailemle birlikte verdiğim sözü yerine getiririz.*
429. *Bu konuda Halifeye söz verdi ve bu söze Allah'ı şahit tuttu.*
430. *Halife onun bağlılığını kabul etti ve onu affederek makamına iade etti.*
431. *Sonra Bask kraliçesi ona içten ve samimiyetle saygılarını sunmaya geldi.*
432. *Ve dedesinin Halifenin dedesinin bağlı olduğu gibi, kendisinin de onun tebaası olduğunu kabul etti.*
433. *(kraliçe) Pamplona halkının bütününe kefil oldu ve Benû Zi'n-Nûn'un esirlerini de serbest bıraktı.*
434. *Halife ona güvence verdi ve kalelerine giden orduları geri çevirdi.*
435. *Sonra bütün güç ve azametiyle Müslümanlara zafer-*

- ler vererek seferini sürdürdü,*
436. *Bayrakları, orduları ve sabırlı adamlarıyla,*
437. *Galiçyalı Allah'ın düşmanlarına, yaratana bırakıp yaratılana kulluk yapanlara (seferini sürdürdü).*
438. *Düzlükleri ve kaleleri yıkıp, tarla ve ürünleri talan ettiler.*
439. *Kaleleri ve köyleri tahrip edip, sakinlerini oradan çıkardılar.*
440. *Böylece köylerde ne bir yaşayan kimse ne de bir yanan bir ışık bırakıldı.*
441. *Kentlerini harabeye çevirdiler ve tarlalarını çoraklaştırdılar.*
442. *Hisar ve kaleleri ateşe verdiler ve halkının durumunu izlediler.*
443. *Sonunda Halife onların çektikleri acıları azaltmak için (bunlardan) vazgeçti.*
444. *Böylece ıssız yerleri ve kentleri kir ve pisliklerden temizledi.*

Böylece, İbn 'Abdirabbih, urcûzesini Halife III. 'Abdurrahman en-Nâsır yönetimde kaldığı zaman içinde h. 322/m. 934 yılına kadar, her yılı ele alarak, toplam 444 beyitte tamamlamaktadır.

Sonuç

Şair, şiirlerinde dinleyen herkesin anlayabileceği bir dili seçmiştir. Şiirlerde yer alan tasvirler çok yalındır ve dinleyen üzerinde etki bırakan üslup taşımaktadır. Bu durum hem halife ve halifenin komutanlarının başarı ve cesaretlerinin betimlenmesinde ve övülmesinde hem de düşmanların yerilmesi ve halifeye karşı çıkanların cezalandırılmasının tasvirinde görülmektedir.

Nitekim düşmanların cezalandırılmasının tasvirini güçlü kılmak adına şiirin birçok bölümünde yer alan ve özellikle 322/934 yılını anlatan şiirin son bölümündeki

438 vd beyitlerde görülen “düzlük ve kaleleri yerle bir etme”, “tarla ve ürünleri talan etme”, “bir canlı ve yanan bir ışık bırakmama”, “kentlerin harabeye çevrilmesi”, “hisar ve kalelerin ateşe verilmesi” tarzındaki betimlemelerde yoğun mübalağalı anlatıma rastlamaktayız. Bu durumun vakıaya ne kadar uygun olduğu tarihçiler için bir araştırma konusu olmaktadır.

İbn ‘Abdirabbih olayları aktarırken anlatımı güçlü kılma adına sıklıkla teşbih sanatına başvurmuştur. Mesela, Sultan’a başkaldıran isyancıların bastırılması, huzur ve sükûnun sağlanmasını anlatırken bazen bir nesnenin ön dişlerle parçalanıp azı dişlerle öğütülmesine (261 nolu beyit) bazen de yamaç ve sarp yerlerin dümdüz edilmesine (252 nolu beyit) benzetilmiştir. Ayrıca isyancıları bazen şeytana (243 nolu beyit), bazen domuza (159, 164 nolu beyit) bazen de engerek ve karayılana (240 nolu beyit), köpeğe (187 nolu beyit) ve şeytanın arkadaşlarına (139 nolu beyit) benzetmiştir. Şair, Halife ve etrafındaki birlikleri de bir benzetmeyle anlatmıştır; Halifeyi dolunaya çevreleyenleri de yıldızlara (270 nolu beyit) benzetmiştir. Şiirlerinde daha birçok benzetmeye yerveren şairin, teşbih sanatını başarılı ve etkili bir biçimde kullandığı görünmektedir.

Burada ulaştığımız bir husus, İslam tarihçilerinde karşılaşılan tarafsızlık algısına, görüşünü ve duygularını en uç ifadelerle dile getirme tavrına, bu beyitlerdeki birçok örnekte rastlanmasıdır.³² İbn ‘Abdirabbih, adeta kendisinden önceki geleneğe uyarak, düşmanlarını en ağır ifadelerle (domuz, köpek gibi) anmaktan çekinmemiştir.

Aynı şekilde klasik İslam tarihçilerinde görülen cebraî tarih yorumuna³³ İbn ‘Abdirabbih’de de rastlanmaktadır. O, olayların sonucunu Allah’a bağlamakta (bkz. 307, 331 nolu beyit) ve bunu bir şükür vesilesi olarak

³² Klasik Dönem İslam tarihçilerinin objektiflik anlayışı konusunda bkz. Öz, Şaban, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İrcica yay., İstanbul, 2008, 84-85

³³ Öz, *İlk Siyer Kaynakları*, s., 91

sunmaktadır.

Beyitlerde görülen “Allah’ın halifesi”, “seçilmiş” gibi ifadeler, Doğu’daki Abbasîlerin –ki öncesinde Emevîlerde de karşımıza çıkan– “hilafetin kaynağının Allah” olduğu yolundaki kabulün Batı Müslümanlarında da karşılık bulduğunu göstermesi açısından önemlidir. Muhtemelen İbn ‘Abdirabbih, rakip olarak gördükleri Abbasi hilafetine karşı olduğunu ortaya koyan böyle bir kanaate beyitlerinde yer vermiştir. İslam tarihinde siyasi otoritenin menşeinin Allah olduğu düşüncesinin ortaya çıkışı Hz Osman’ın hilafetiyle başladığı bilinmektedir³⁴.

İbn ‘Abdirabbih, bazen coğrafi konumlandırmalarda da bulunmaktadır. Ki bu da profesyonel bir tarih anlatımına işaret etmektedir. Tabii böyle bir anlatım üslubunda her şehrin, her vaka yerinin coğrafyası hakkında bilgi vermesi beklenmemelidir. Anlaşılan o ki İbn ‘Abdirabbih, bu urcûzesinde tarihçi kimliğinin kazandığı özelliği fazlasıyla kullanmış, şair kimliği ile tarihçiliğini başarıyla birleştirmiştir. Nitekim o, anlattığı olayların tarihini, nedenini, coğrafi konumunu ve sonucunu vermekte ve bunları yaparken daima belli bir amacı- öğüt verme, ibretler göstermek- göz önünde tutmaktadır (bkz. 262, 348, 351 nolu beyitler).

Son olarak, yaklaşık yirmi yıllık bir zaman diliminde bir halifenin savaşları, kahramanlıkları, ordularının gücü ve kuvveti, halifenin başarıları şiire konu edilmesi, halifeyle aynı çağda yaşamasından dolayı şairin, maddi menfaat, ün ve statü elde etmek maksadıyla yapılmış olabileceğini akla getirebilir. Ne var ki, bu şiir, o tarihte, böyle bir amaca hizmet etmiş olsa da, kendi döneminde toplumun hafızasını canlı tutması, günümüzde de sosyal bilimler özellikle tarih alanında çalışan birçok araştırmacı için kaynak olması bakımından önemli bir vesika niteliği taşımaktadır.

³⁴ Öz, Şaban, *İslam Tarihi Metodolojisi*, İz yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 67.

Kaynakça

- Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretu Hutabi'l-'Arab*, I-III, Beyrut, 1934.
- Brockelmann, C., *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, I-VI, (çev. 'Abdulhalîm en-Neccâr), Kahire, 1983.
- el-Cumahî, İbn Sellâm, *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ*, Kahire, 1974.
- Çetin, Nihat M, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul, 1973.
- Çiftçi, Faruk, *Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebî Çevresi*, (yayınlanmamış Doktora tezi), Erzurum, 1999.
- ed-Dabbî, Ahmed b. Yahyâ, *Buğyetu'l-Mültemis fî Târîhi Ricâli Ehli'l-Endelus*, Kahire, 1967.
- Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, I-XXIV, nşr, 'Ali el-Cundî Nâsîf, Beyrut, 1972.
- el-Fâhûrî Hannâ, *el-Câmi' fî Târîhi'l-Edebîl-'Arabî el-Kadîm*, Beyrut, 1986.
- Ferrûh Omer, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, I-VI, Beyrut, 1992.
- el-Feth b. Hâkân, *Kitâbu Matmahi'l-Enfus*, İstanbul, 1302.
- Goldziher, İ. , *Klasik Arap Literatürü*, (çev Azmi Yüksel, Rahmi Er), Ankara, 1993.
- Heykel, Ahmed, *el-Edebu'l-Endelusî mine'l-Feth ilâ Sukûti'l-Hilâfe*, Kahire, 1985.
- Hitti, Ph. K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, I-IV, (çev. Salih Tuğ), İstanbul, 1989.
- Huart, C. , *Arap ve İslam Edebiyatı*, (çev. Cemal Sezgin), Ankara, 1971.
- el-Humeydî Muhammed b. Futûh, *Cezvetu'l-Muktebes fî Zikri Vulâti'l-Endelus*, nşr. Muhammed Tâvit et-Tancî, Kahire, 1953.
- İbn 'Abdirabbih, *Dîvânu İbn 'Abdirabbih*, nşr, Muhammed Altuncî, Beyrut, 1993.
- , *el-'İkdu'l-Ferîd*, nşr, I-IX nşr., 'Abdulmecîd et-Terhînî, Beyrut, 1983.
- İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, I-IV, nşr. İhsân 'Abbâs, Libya- Tunus, 1975-1979.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'i Ebnâ'i'z-Zamân*, I-VIII, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut, 1994.
- İbn İzârî el-Merrâkuşî, *el-Beyânu'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelus ve'l-Mağrib*, I-IV, nşr. G.S. Colin, E. L. Provençal, 2. Baskı, Beyrut, 1983.

- İbn Manzûr, Muhammed. b. Mukrim, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Beyrut.
- İbn Reşîk el-Kayravânî, el-'Umde fî Mehâsin's-Şi'ri ve Âdâbihî ve Nakdihî, I-II, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut, 1972.
- İbnu'l-Abbâr, *el-Hulletu's-Siyerâ'*, I-II, nşr, Hüseyin Münis, Kahire, 1985.
- İbnu'l-Kûtiyye, *Târihu İftitâhi'l-Endelus*, nşr, İbrahim el-Ebyârî, Beyrut, 1982.
- İhsan 'Abbâs, *Târihu'l-Edebi'l-Endelusî, 'Asru Siyâdeti Kurtuba*, Beyrut, 1978.
- el-Kutbî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtu'l-Vefeyât*, I-V, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut, 1973-1974.
- el-Makkarî, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-Tîb min Ğusni Endelusi'r-Ratib*, I-VIII, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut, 1988.
- Mehmed Fehmi, *Târih-i Edebiyât-ı Arabiyye*, İstanbul, 1917.
- Monroe, James T. "The Historical Arjûza of Ibn 'Abdi Rabbih, A Tenth Century Hispano-Arabic Epic Poem", *Journal of American Oriental Society*, 91. 1, New Hawen, Connectiut, 1971, s. 67, 69.
- en-Nuveyrî Ahmed b. 'Abdilvehhâb, *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûn'il-Edeb*, XXIV, nşr. Hüseyin Nassâr, Kahire, 1983.
- Öz, Şaban, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, IRCICA yay., İstanbul, 2008
- , *İslam Tarihi Metodolojisi*, İz yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Schaade, A. Çetin, Nihat M. "Recez", *İA*, İstanbul, 1993, IX, 661
- es-Se'âlibî, Ebû Mansûr 'Abdumelik, *Yetîmetu'd-Dehr fî Mehâsinî Ehli'l-'Aâr*, I-V, nşr. Mufîd Muhammed Kamiha, Beyrut, 1983.
- es-Suyutî, Celâluddin 'Abdurrahman, *Buĝyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luĝaviyyîn ve'n-Nuhât*, I-II, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, 1964;
- Şâkir el-Cûdî, *İlmâme bi'r-Recez fî'l-Câhiliyye ve Sadri'l-İslâm*, Bağdat, 1966.
- Tunç, Cihat, "Bişr b. el-Mu'temir", *DİA*, İstanbul, 1992, IV, 224.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, I-VI, Beyrut, 1991;

- ez-Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luġaviyyîn*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1984.
- ez-Zebidî, Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, I-X, Beyrut, 1966.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd İbn Omer, *Esâsu'l-Belâġa*, Kahire, 1960.
- Zeydân, Corcî, *Târîhu Âdâbi'l-Luġati'l-'Arabiyye*, I-IV, Kahire, tsz.

Modernleşmenin Osmanlı Toplumunun İnanç Yapısı Üzerine Yaptığı Bazı Etkileri

Dr. Hasan GÜMÜŞOĞLU*

Özet

Bu çalışmada, Osmanlının modernleşme sürecinin ilk dönemlerinde Avrupa kültürünün ve düşüncesinin müslümanların inançları üzerindeki etkileri üzerinde duruluyor. Osmanlı'nın özellikle Avrupa'nın askerî alanda kaydettiği ilerlemeden istifade etmek için batıyla geliştirdiği ilişkiler sadece askerî hatta fen ve teknik alanda kalmamış; toplumunun düşünce, inanç ve yaşam şeklinin değişmesinde de etkili olmuştur.

Müslüman toplumun geleneksel inançları ve hayat tarzı ile uyum sağlamayan fikir ve faaliyetlerin Osmanlı toplumunun inançları üzerindeki menfi tesirleri zamanla daha etkili olmuş ve bir kısım müslümanların dini esasları geri plana atmasına, manevi değerleri önemsemeyip tamamen dünyevi hislerle hareket etmesine sebep olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, modernleşme, inanç değişikliği

Some Effects of Modernization Process on the Belief of Ottoman Society

Abstract

In this study, the effects of European culture and thought on the belief of Muslims in the early period of

* İstanbul Müftülüğü, Merkez Vaizi

Ottoman modernization process were investigated. The relation developed by the Ottomans with the west so as to benefit from the military developments in Europe affected not only the military, science, and technology but also the thoughts, beliefs, and lifestyles of the Ottoman society.

The ideas and activities incompatible with the beliefs and traditions of the Muslim society increased their negative effects on the belief of Ottoman society, and the modernization caused some Muslims to subordinate the basic sacred principles and act nearly completely according to their worldly desires ignoring the intangibles.

Key Words: Ottoman, modernization, change of faith

Giriş

Osmanlının batı ile daha sıkı ilişkiye girme ihtiyacının esasında savaşlarda karşılaştığı askeri başarısızlıkların önemli etkisi olmuştur. Osmanlı, Avrupa ve Rusya karşısında istenilen askeri başarıyı gösteremeyince, batının galibiyetinin ordusundan kaynaklandığını düşünerek askeri ve teknik alanlarda Avrupa'nın başarısının nedenlerini araştırma ihtiyacı duymuştur. Osmanlı daha sonra Avrupa'nın askeri sahada gösterdiği gelişmeden istifade etmeyi düşünmüş ve uzun müddet dikkatlerini ordunun yeniden tanzim edilmesi yönünde yoğunlaştırmıştır.

XIV. Louis'in 1715 yılında Protestanlığı yasaklayan kararından iki yıl sonra Osmanlı Devleti'ne iltica eden Huguenot'ların başkanı Rochefort aynı zamanda bir Fransız subayı olduğundan; ordunun yeniden yapılandırılması için Osmanlıya bir proje sunmuştu. Söz konusu proje devlet adamlarınca incelemeye değer bulunsa da,

zamanın Fransız elçisi Marguis de Bonac', Katolik taassubundan dolayı Protestan olan Huguenot'ların itibar görmesini istememiş ve Fransa'nın çıkarlarını korumak için projeyi önlemeye çalışmıştır.¹

Osmanlının batıdaki gelişmeleri takibine yardımcı olması açısından İbrahim Müteferrika (1674-1747) üzerinde durulması gereken bir diğer örnektir. Macar asıllı hristiyan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen ve 1692 yılında Osmanlı askerlerine esir düşmesinden sonra müslüman olan İbrahim Müteferrika, Avrupa'daki gelişmelerle alakalı hazırladığı bir layihayı 1731'de Sultan I. Mahmud'a sunmuştur.

İbrahim Müteferrika "*Usulü'l-hikem fi nizamı'l-ümem*" isimli risalesinde fizik, astronomi ve coğrafya bilgisinin devlet idaresindeki öneminden bahsetmiş ve Osmanlı Devleti'nin gerekli tedbirleri almazsa Rusya karşısında güçsüz kalacağını söylemiştir. Müteferrika, ayrıca Avrupa'daki askeri kuruluşlardan bahsedip, Osmanlı Devleti'nde bir "Nizam-ı Cedid"ın kurulmasını tavsiye etmiştir.²

İbrahim Müteferrika'nın yanı sıra Fransa'nın hizmetinde bulunduktan sonra 1729 yılında Osmanlıya iltica ederek müslüman olan daha sonraları Ahmed Paşa diye meşhur olan Comte de Bonneval (1675-1747) İstanbul'a çağırılmış ve yeni teşkil edilecek ordunun yetiştirilmesi için vazifelendirilmiştir.³

Ordunun ihtiyaçlarının karşılanması için III. Musta-

¹ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008, s. 48-49.

² Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1991, s. 48; Berkes, *a.g.e.*, s. 53-55.

³ Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, Eser Matbaası, İstanbul 1977, I, 61; Adıvar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1991, s. 182-3.

fa devrinde (1773) Mühendishane-i Bahr-i Hümayûn isminde bir denizcilik okulu açılarak gelişen şartlara uyum sağlanmaya çalışılmış⁴ ve bu okullar batıya açılan bir pencere vazifesi yapmıştır. Bu çerçevede Macar asıllı Fransız subay Baron de Tott (1730-1793) ve İskoçyalı bir mühtedi olan ve Mustafa ismini alan Campbell'in önemli katkıları olmuştur.⁵

III. Selim, askeri okullara önem verirken büyük ölçüde Fransız yardımından istifade etmiştir. Bu dönemde askerî okullara Fransız subaylar ve öğretmenler tayin edilmenin yanında “Grande Encyclopedie” başta olmak üzere dört yüz cilt Avrupa kitabından müteşekkil bir kütüphane kurulmuştur.⁶

A. Modernleşmenin Osmanlı Toplumuna Etkileleri

1. Sanayi Devriminin Osmanlıya Etkisi

1763 yılında James Watt, Britanya'da Sanayi Devrimi'nin en önemli gelişmelerinden birisi olan buharlı makineyi bulmasından sonra Avrupalılar, sanayi üretimine büyük önem vermiş, artan ham madde ihtiyacını karşılamak için çoğunluğu İslâm coğrafyası olan Afrika ve Asya'nın önemli bölgelerini kolonileştirme yarışına girmişlerdi.

Osmanlı, batı ile mücadelede başarılı olmak için bir takım ıslah ve tanzim projelerini uygulamaya koymuştu.⁷ Ancak sürekli savaşa girmek durumunda kalan Osmanlı, imkanlarının büyük bir kısmını emperyalist devletlerin hırslarını engellemek için savaşlarda harcayarak tüketi-

⁴ Ergin, *a.g.e.*, I-II, 316; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s. 124.

⁵ Lewis, *a.g.e.*, s. 50.

⁶ Lewis, *a.e.*, s. 60.

⁷ Bilgi için bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1994, III, 1406 vd.

yordu. Bu sebeple Osmanlı, dünyadaki gelişmelere ayak uydurma ve bozulan kurumlarını ıslah etmeye yeterli vakit ve kaynak ayıramamıştı.⁸

Kaynaklarının büyük çoğunluğunu savaşlarda tüketen Osmanlının batı ile ilişkilerini geliştirmeyi çalıştığı bir dönmede meydana gelen Fransız ihtilali, batı toplumlarını derinden etkilemişti. İhtilalin en önemli sonuçlarından birisi, insanların din ile olan ilişkileriydi. Fransız ihtilaline sebep olan düşünürler temelde papazların itibarına karşı çıkarak kilisenin otoritesinin yıkılmasına sebep olmuştu. Hristiyanlığın fert ve toplum hayatındaki gücü sarsılmış ve aşırı dünyevileşmenin ve ahlaki çöküntünün önü açılmıştı. Jakobenler, nüfuzlarını arttırmak için bir taraftan insan öldürüp vahşi muamelelerine devam ederken, diğer taraftan halkın ibadet ve ahlakını yok etme mücadelesine girmişlerdi. Eski Fransa'dan bir eser kalmamak üzere kraliyet, diyanet ve asalete dair bütün usul ve merasimler kaldırılırken; Hristiyanlık yıkılıp, "hürriyet ve müsavatin" uğruna yapılan gayretler âdeta ibadet yerine konulmaya çalışılmıştı.⁹ Fransız ihtilali; dinin geleneksel otoritesini yıkmış, özgürlük ve eşitlik ilkesini ön plana çıkararak insanların bir ulus bilinci etrafında birleşmesine imkan sağlamıştı.¹⁰

Paris kiliselerinden papazlar kovulmuş, onların yerine tiyatro oyuncular ve muzikacılar geçmiş, hatta kilisenin mihrabına genç bir kadın yarı çıplak dikilerek gelen kişilerin ona secde ve ibadet etmesi sağlanmıştı. Bu yeni ayin(!) bütün Fransa'ya yayılmaya çalışılmış ve ülke genelinde birçok kız bu şekilde kilisede durmaya mecbur

⁸ Kemal Karpaz, *İslâm'ın Siyasallaşması*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 20-1.

⁹ Cevdet Paşa, *a.g.e.*, III, 1643.

¹⁰ Berkes, *a.g.e.*, s. 154.

edilmişti.¹¹

2. Fransız İhtilali'nin Osmanlıya Etkisi

Fransız ihtilali, Avrupa'da tamamen din dışı terimlerle ifadesini bulan ilk büyük sosyal ayaklanmaydı. Ak-
lın âdeta ilahlaştırıldığı ihtilal ile gelişen fikirlerin laikliği insanları etkilemişti. Bizatihi laikliğin müslümanlar için bir çekiciliği olmasa da ihtilal sonrası gelişen düşünceler sonraki dönemlerde müslümanları da etkilemişti.¹²

Geçmişte ruhban sınıfının yaptığı zulme karşı bir tepki olarak gelişen hareketler daha sonra Hristiyan dünyanın dışında “dine karşı bir kampanyaya dönüşmüş” özellikle İslâm dünyasında insanların dinden uzaklaşması için İslâm ile Hristiyanlık aynı kefeye konularak İslâm mahkûm edilmeye çalışılmıştır. Bu durum müslümanların batı istilasına karşısında hayatta kalma mücadelesi verdikleri bir devrede ortaya çıktığı için İslâm toplumlarında büyük sıkıntılara sebep olmuştu.

3. Batı Düşüncesinin Osmanlıya Etkisi

Osmanlı, ihtilali önce Fransa'nın bir iç meselesi olarak görmüş ise de 1798 yılında Reisü'l-Küttâb Ahmed Atıf Efendi'ye Divan tarafından Fransız ihtilali ile alakalı bir layiha hazırlayıp sunması talimatı verilmiştir.

Atıf Efendi layihasına Fransız ihtilali'nin fitne ve fesat kaynağı olduğu ve etrafa şer yaydığını belirten ifadelerle başlamıştı. Layihada “Voltaire ve Rousseau” birer zındık olarak vasıflanıp onlara benzeyen dehrilerin (ateist), peygamberleri kötüleyip bütün dinleri ortadan kaldırmaya gayret ettiklerine dikkat çekilmişti. İnsanların “dünyevi mutluluk” elde etmek maksadıyla ihtilalin müsavat ve serbestiyet görüşlerine rağbet ettiğini belirten

¹¹ Cevdet Paşa, *a.g.e.*, III, 1563.

¹² Lewis, *a.g.e.*, s. 54.

Atıf Efendi, nizam ve intizamın esasının din olduğunu bu sebeple bütün insanların gerek hak gerekse batıl olsun bir dini kabul ettiğinin bilinen bir husus olduğunu belirtmişti. Atıf Efendi, ihtilal ile insanlardaki Allah korkusu ve Ahiret inancı yok edilerek pek çok kötülüklerin serbest bırakıldığına ve namus mefhumu ortadan kaldırılarak Fransa ahalisinin hayvan seviyesine indirildiğine dikkat çekmiştir.¹³

Fransızların İskenderiye'yi işgal etmesinden sonra Osmanlının, Mısır başta olmak üzere Suriye ve Arabistan'da dağıttığı bildiride Fransız milletinın âsi, kâfir ve sapık olduklarına dikkat çekilmiş ve Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamberliğine iman etmedikleri, diğer dinleri ve Ahiret'i inkar ettikleri belirtilmiştir. Fransa ihtilali'ni gerçekleştirenlerin kiliseleri yağmaladıkları ve rahiplere saldırdıkları hatırlatılmıştır. İhtilal'dan sonra yaygınlaşan fikirlerin tenkit edildiği bildiride Fransızların "peygamberlere indirilen bütün ilahi kitapların uydurma ve boş şeyler olduğunu söyledikleri"¹⁴ ifade edilmişti.

Fransız ihtilali'nin yaymaya çalıştığı fikirler farklı ırklara ve dinlere mensup insanların yaşadığı Osmanlı İmparatorluğu için büyük sıkıntıların habercisiydi. Gelişen milliyetçilik akımı, Osmanlı hakimiyetinde yaşayan çeşitli milletlerin muhtariyet veya istiklal mücadelesine güçlü bir mesnet oluşturdu. İhtilalin öne çıkardığı laik eğitim ve dünyevileşme düşünceleri zamanla Osmanlı'yı da etkilemiş ve klasik medrese eğitiminin yanında dünyevi ilimlere rağbet artmıştır. Fen ve sanatın öğretildiği yeni okullardan mezun olanlar toplumda en etkili makamlara

¹³ Lewis, *a.e.*, s. 67.

¹⁴ E. Ziya Karal, *Fransa-Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu (1797-1802)*, Milli Mecmua Basımevi, İstanbul 1938, s. 108 vd.

gelmişlerdi.¹⁵

Osmanlının modernleşmesi döneminde Avrupa’da asırlardır kilisenin baskısı sonucu oluşan dine karşı tepki ile yanlış bir şekilde ilişki kurularak müslümanlarda İslâm’a karşı şüpheler uyandırılmaya çalışılmıştır. Hıristiyan dünyanın kendi şartlarında oluşmuş bilim-din çatışması İslâm dünyasında da varmış gibi kabul edilerek insanların İslâm’dan uzaklaştırılması gayretleri ortaya çıkmıştır.¹⁶

Toplumlarda meydana gelen serbestiyet çerçevesinde Osmanlı hâkimiyetinde yaşayan gayr-i müslimlerin batı ile ilişkisi artmış ve Hıristiyan devletlerin azınlıklar bahanesi ile Osmanlının içişlerine daha fazla karışmasının önü açılmıştır. Avrupa devletlerinin; kültürel, ekonomik, siyasi ve askeri baskıları sonucunda Osmanlı Devleti, birçok bölgesinde isyanların başladığı bir devlet haline gelmişti.¹⁷

B. Batı Düşüncesinin Osmanlıya Giriş Yolları

1- Fransa’nın Mısır’ı İşgali

Napolyon’un Mısır’ı işgalinin (1798-1801) en önemli sonuçlarından birisi Fransız bilginlerin Mısır tarihinin zenginliklerini keşfetmesi olmuştur. Bu keşif neticesinde batılı bilim adamları bölge ile devamlı ilgilendiler ve Mısır’ın batı için stratejik bir öneminin olduğunu gördüler. Napolyon’un 22 Ağustos 1798’de kurduğu “L’Institut d’Egypte” (Mısır Bilim Enstitüsü) oryantalizmin gelişmesini hızlandırdı. Fransız oryantalistler tarafından hazırlanan ve 1809’a kadar yayına devam eden “the Description

¹⁵ Şaban Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 68-9.

¹⁶ Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, s. 393; Secaattin Tural, *Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Din Duygusu*, Kitabevi, İstanbul 2003, s. 42.

¹⁷ M. Cemaleddin Paşa, *Mirât-ı Hakikat*, Dersaadet 1326, I, 220.

of Egypt” isimli eser Mısır biliminin oluşmasına ve hazinelerinin batı dünyasının dikkatine sunulmasında etkili oldu. Bu gelişmeler Mısır’ın batılı değerlerden daha çok etkilenmesini sağladı.¹⁸

Mehmed Ali Paşa; Mısır’ın sosyal ve ekonomik kurumlarını yenilemek için batıdan yabancı uzmanlar getirerek batılılaşma faaliyetlerini hızlandırdı. Mısır’da eskiden beri eğitim medrese merkezli din eğitimi şeklinde devam ederken Mehmed Ali Paşa, özellikle 1810’dan itibaren subay, mühendis ve veteriner yetiştirecek dünyevi eğitim veren okullar açtı ve Avrupa’ya öğrenciler gönderdi. Bu durum, özellikle Ezher Üniversitesi çatısı altında itibarını sürdüren ulemânın etkisini azalttı ve İslâm hukukunun uygulama alanını daralttı.¹⁹

2- Avrupa’ya Gönderilen Elçiler

Osmanlı Devleti’nin önceki devirlerde Avrupa’da sürekli ikamet eden elçileri bulunmazdı. Osmanlı Devleti, 1793 yılında Avrupa’da üçer yıl ara ile elçiler bulundurmaya karar verdi ve ilk elçi Londra’ya gönderildi.²⁰

Viyana, Berlin ve Paris’e de elçi gönderilerek kendilerine gittikleri ülkelerin müesseselerini incelemek ve Osmanlı için faydalı görülen dilleri, bilgileri ve bilimleri öğrenme görevi verildi. Söz konusu elçiler tek başlarına bu ülkelere gitmiyorlar, yanlarında ateşe ve kâtip gibi memurlardan müteşekkil bir ekiple gittiklerinden bu kişiler batı kültürü, siyasi nizam ve kurumları hakkında bilgi sahibi oluyorlardı. Onlar Osmanlıya döndüklerinde farklı dünya görüşüne sahip olarak bürokratik makamlarda görev alıp, batılı değerlerin ülkede yerleşmesine öncülük

¹⁸ Karal, *a.g.e.*, s. 144.

¹⁹ Lewis, *a.g.e.*, s. 84.

²⁰ Cevdet Paşa, *a.g.e.*, III, 1480.

ediyorlardı.²¹

Viyana'ya giden Ebubekir Ratip Efendi, hazırladığı raporda Avusturya'nın özelliklerini "Eğitimli ve disiplinli ordu, düzenli maliye, dürüst ve okumuş memurlar, halkın ekonomik açıdan refah ve güvenliği"²² şeklinde özetlemişti. Sultan III. Selim, 1792 yılında kendisine sunulan bu raporla Avrupa devletlerinin askerî sistemleri ile hükümet, toplum ve siyasî düşünceleri konusunda detaylı bilgi sahibi olmuştu.²³ Ratip Efendi bu raporda, Tanzimat Fermanı'ndan kırk beş yıl önce devletin ihtiyaç duyduğu esaslara dikkat çekmişti.²⁴

Paris sefaretinde görev yapan Mustafa Sami Efendi, Avrupa'da gördüklerini ve intibalarını "Avrupa Risalesi" isimli bir eserde toplayarak Sultan Abdülmecid Han'a arz etmiş ve bu eser 1840 yılında neşredilmişti.²⁵

Seyyid Mustafa, eserinde Batı'daki teknik ilerlemeler karşısında Doğu'nun geri kaldığını ve bunun da Batı'nın askeri üstünlüğüne sebep olduğunu belirtmiştir. Seyyid Mustafa'nın söz konusu kitabı, Batılı devletlerle Osmanlı devleti arasındaki farklılığın anlaşılması ve Osmanlı imparatorluğun kurtuluşunda batı bilimlerinin benimsenmesinin önemli olduğunu ifade etmesi açısından dikkat çekiciydi.²⁶

Mustafa Sami Efendi, söz konusu risalesinde eğitimin toplumun her kesimine yayılmış olmasına ve her konuda binlerce kitap basılmış olmasına dikkat çekerek, Avrupa'nın kaydettiği gelişmenin arkasında "ulûm ve fûnûn" konusunda gösterilen gayretlerin olduğunu zik-

²¹ Sarıkaya, *a.g.e.*, s. 68.

²² Berkes, *a.g.e.*, s. 99

²³ Lewis, *a.g.e.*, s. 38.

²⁴ Berkes, *a.g.e.*, s. 99.

²⁵ Ahmed Lutfi Efendi, *Vak'anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, nşr. Yücel Demirel, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999, VI, 1050.

²⁶ Berkes. *a.g.e.*, s. 101

retmişti.

Mustafa Sami Efendi, Avrupalıların uzun zamanlarda vücuda getirdikleri her türlü nizam ve sanayinin kısa zamanda İslâm milletine kazandırılmasının mümkün olduğunu ifade ederek Avrupa'nın ilerlemesi karşısında ümitsizliğe düşmeden eğitim ve öğretime önem verilerek iktisadî ve kültürel açıdan büyük başarı sağlanabileceğini açıklamıştır.²⁷

Batı başkentlerinde okumanın dışında yaşadıkları ülkenin kültürü, siyasi düşüncesi, sanat ve edebiyatı ile tanışarak onlardan etkilenen kişiler, Osmanlı Devlet ve toplumunun batılılaşmasında önemli roller üstlenmişlerdi.²⁸

3- Avrupa'ya Gönderilen Talebeler

Osmanlı Devleti'nde Bâbîâli Tercüme Odası, batı dillerinin ve kültürünün öğrenilmesinde önemli bir görev yerine getirmişti. Tanzimat devrinin meşhur devlet adamlarından olan Mustafa Reşid Paşa (1800-1858), Fuat Paşa (1815-1869) ve Ali Paşa (1815-1871) Tercüme Odası'ndan yetişmiş, Namık Kemal (1840-1888) ve Ziya Paşa (1829-1880) gibi birçok aydın ve devlet adamı batı düşüncesi ve hayat tarzını orada öğrenmişlerdi.²⁹

Batı düşüncesinin Osmanlıya aktarılmasında oraya tahsil için gönderilen talebelerin büyük fonksiyonu olmuştu. Osmanlı, batıdan askeri uzman ve teknik ekip getirmenin yanında oranın fen ve sanatını öğrenmeleri için devlet bursuyla dışarıya talebe göndermiş ve onlar için devlet hazinesinden yüklü miktarda paralar tahsis

²⁷ Risalenin Tamamı için bkz: *Bir Osmanlı Bürokratının Avrupa İzlenimleri, Mustafa Sami Efendi ve Avrupa Risalesi*, nşr. M Fatih Andı, Kitabevi, İstanbul 1996, s. 55-80.

²⁸ Sarıkaya, *a.g.e.*, s. 68.

²⁹ Berkes, *a.g.e.*, s. 234-5.

etmişti.³⁰ Bu talebelerin bazıları Avrupa'nın fen ve sanatını öğrenmeye çalışırken oranın kültürünün de tesiri altında kalmışlardı. Bu gençler batının inanç ve düşüncesine alaka duymuşlar, özellikle Fransız ihtilali'nden sonra Avrupa'da ortaya çıkan ve akıl, tecrübe ve müşahade temel alınarak geliştirilip; fen ve sanat ile kaydedilen ilerleme neticesinde her alanda esen dünyevileşme rüzgârından etkilenmişlerdi.³¹

Devlet tarafından 1849 yılında Fransa'ya öğrenime gönderilen İbrahim Şinâsî (1824-1871) ülkeye döndüğünde 1862 yılında çıkarmaya başladığı *Tasvir-i Efkân* gazetesinde³² yayınladığı yeni fikirleriyle bir nevi batılı edebiyatın temellerini atmıştı. Şinâsî, Osmanlı Devleti'nin siyasi, ekonomik ve kültürel alanlarda ilerlemesine yardımcı olacağını düşündüğü ve daha çok Avrupa'dan ilham aldığı görüşlerini gazete yoluyla topluma ulaştırmaya çalışmıştı.³³

4-Azınlık Okulları

Osmanlıda gayr-i müslim tebaa, Türk mekteplerine gitmeyip, kendi dilleri ile eğitim yapan okullarına devam ettiklerinden dinî inanç ve ayinlerini, milli kimliklerini, asırlarca muhafaza etmişlerdi. Gayr-i müslimlerin idare ettikleri mektepler tamamen müstakil olup hükümet, bu mekteplerde yalnız tedrisatın umumi ahlakî kaidelere ve siyasi esaslara aykırı olmamasına bakar, muallimlere

³⁰ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Bâbıâli Evrak Odası, 1180/88433, 139/10419.

³¹ Hasan Akay, *Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*, Kitabevi, İstanbul 1998, s. 37

³² Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1987, II, 860; Berkes, *a.g.e.* s. 261

³³ Fevziye Abdullah Tansel, *Şinasi, Makaleler Külliyyât IV*, Dün-Bugün Yayınevi, Ankara 1960, 23, 81.

şahadetname verirdi.³⁴

Osmanlı Devleti, 1840 yılında aldığı bir kararla azınlık çocuklarının yeni açılan mekteplere alınmasını destekledi. Gayr-i müslimlere ilk defa kapılarını açan Tıbbiye'dir. Tıbbiye'nin Fransızca eğitim yapması ve öğretmenlerin bir kısmının Avrupa'dan gelmiş olması gayr-i müslimlerin bazısına cazip geliyordu. Müslim ve gayr-i müslim talebenin aynı dershanede okuması, aynı koğuşta yatması ve aynı yemekleri yemesi hakkında bazı tereddütler oluşunca hıristiyanlar ikna edilmiş ise de yahudiler, uzun müddet bu işe yanaşmamışlardır. 1846 yılında kendileri için ayrıca yemek pişirtilmesinden sonra yahudiler mektebe talebe göndermişlerdir.³⁵

XIX. asrın sonuna doğru gayr-i müslimlere ait mektepler ülke genelinde oldukça yaygınlaşmıştır. 1897 yılında Osmanlı tebaası gayr-i müslimlerin idaresinde eğitimin çeşitli kademelerinde 6-7 bin arası okulun bulunduğu ve buralarda yarım milyona yakın öğrencinin eğitim gördüğü düşünülmektedir.³⁶ Ayrıca Fransız, İngiliz, Alman ve Amerikalıların çok sayıda özel okulun misyonerlerin idaresinde devam etmekte olduğu dikkate alındığında Osmanlının son zamanlarında gayr-i müslim mekteplerin eğitimde ne kadar söz sahibi oldukları anlaşılabilir. Bu okullar daha çok dünyevî sahada eğitim vermekle birlikte kendi inançları çerçevesinde kendi din adamları da dinî dersler vererek öğrencilere kendi millî şuurlarının aşılmasında büyük çaba sarf etmekteydi.³⁷

Gayr-i müslimlere ait mekteplere ilk zamanlar sadece kendi inancında olan öğrenciler devam ederken daha

³⁴ Edouard Engelhard, trc. Ali Reşad, *Türkiye ve Tanzimât*, İstanbul 1328, s. 226.

³⁵ Ergin, *a.g.e.*, I-II, 726-7.

³⁶ Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Millet Sistemi*, Alternatif Üniversite, İstanbul 1992, s. 81.

³⁷ Akyüz, *a.g.e.*, s. 153.

sonraları çocuklarını daha iyi yetiştirmenin yolunun batı kültürünü vermekten, batı dillerinden birisini öğretmekten ve batılı öğretmenler tarafından ders verilmesinden geçtiğini düşünen müslümanlar da bu okullara rağbet etmişlerdir. Söz konusu mekteplerden birisi olan Kadıköy'deki Sen Jozef Koleji'ne bir fikir vermesi açısından bakıldığında müslüman talebelerin oranı 1890'da %15 iken bu oranın, 1911'de %56, 1926'da %51, 1931'de %64 ve 1939'da %76 olduğu görülür.³⁸ Bu değerlerden anlaşıldığı gibi Cumhuriyet devrinin ilk yıllarında son derece milli politikalar takip edilerek Türkçülüğün revaçta tutulduğu dönemde bile azınlık okullarında okuyan talebelerin sayısı hızlı bir şekilde artmıştı. Gayr-i müslimlere ait bu okullarda onların müfredatına göre yetişen birçok öğrenci, batılı düşüncelere sahip olarak mezun oluyordı.³⁹

1839'da sadece İstanbul'da 21'i erkek 19'u kız okulu olmak üzere kırk tane misyonerler tarafından açılan Katolik Okulu vardı.⁴⁰ Buralara, azınlık veya müslüman olmak üzere binlerce öğrenci devam etmekteydi.⁴¹

Yahudilerin de eskiden beri kendi okulları bulunmakla birlikte 1854'te Musevî Asrî Mektebi açılmış ve 1875 yılında da "Alliyans İsrailit" adındaki bir örgüt İstanbul başta olmak üzere değişik şehirlerde çok sayıda okul açmaya başlamıştı.⁴²

5. Tanzimat ve Islahât Fermanlarının Osmanlı Toplumun İnançları Üzerindeki Etkileri

Osmanlıda 3 Kasım 1839 (26 Şaban 1255) tarihinde

³⁸ Ergin, *a.g. e.*, I-II, 777.

³⁹ Berkes, *a.g. e.*, s. 243;

⁴⁰ Ergin, *a.g. e.*, I-II, 773.

⁴¹ Karpat, *a.g. e.*, s. 427.

⁴² Ergin, *a.g. e.*, I-II, 767.

Gülhane’de okunan “Tanzimat Fermanı”yla yeni bir dönem başlamıştı.

Tanzimat Fermanı’nın başında “şeriatın devletin nizamındaki önemi belirtilerek devletin geçmişte bu esaslara bağlı kalarak güç kuvvet bulduğuna” dikkat çekilmiş ve devletin eski gücüne kavuşması için de söz konusu esaslara riayet edilmesi gerektiği açıklanmıştır. Tanzimat Fermanı’nın aslında önceki devirlerdeki fermanlardan ve kanunnâmelerden pek farkının bulunmuyordu. Tanzimat Fermanı’nı öncekilerden ayıran en önemli husus onun çıkarıldığı devirde Osmanlının siyasi konumuydu. Tanzimat Devri’nde Osmanlı eski devirlerdeki gücüne sahip olmadığı gibi Avrupalı devletler de eski devirlere göre kendilerini geliştirmişler ve güçlenerek özellikle askerî ve sanayi alanında Osmanlıdan ileriye gitmişlerdi.⁴³

Osmanlının içinde bulunduğu bu şartlar sebebiyle Tanzimat Fermanı’ndan sonra ülkede yaşayan gayr-i müslim toplumlar, daha fazla hak talebinde bulunmak için cesaret kazanmışlardı. Hristiyan devletler de onlara destek vermek maksadıyla Osmanlının içişlerine daha çok müdahale etme fırsat bulmuşlardı. Tanzimat’tan sonra ortaya çıkan siyasi havanın neticesinde asırlardır Osmanlı hâkimiyetinde yaşayan gayr-i müslimler, dışarıdaki mezhepdaşları ile irtibata geçerek Osmanlıyı sıkıştırıp daha fazla hak elde etme mücadelesine girişmişlerdi. Bu düşünceler o kadar yaygınlaşmıştı ki Ortodokslar kendilerini Rus, Katolikler Fransız, Protestanlar ise İngiliz sayıyorlardı.⁴⁴

Tanzimat Fermanı’nda “müslümanlar ile diğer milletlerin istinasız ve şeriatın icabı olarak can ve mal emni-

⁴³ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Alkım Yayınevi, İstanbul 2006, s. 97-8.

⁴⁴ Engelhard, *a.g.e.*, s. 54.

yeti olduğu”⁴⁵ belirtildiği için gayr-i müslimler, hayatın her merhalesinde eşitlik talebinde bulunuyorlar ve kendilerini aşağılayan ifadelerin kullanılmasının yasaklanmasını istiyorlardı. Tanzimat’tan sonra meşhur ifadesi ile “kafire gavur” demek bile onları aşağıladığı düşüncesi ile yasak hale gelmişti.⁴⁶

Tanzimat’a devlet adamları hazır olmadığı gibi bu konuda halkın çoğu da yapılacak yeniliklerin bir frenk icadı olduğunu düşünüyordu. Mesela Tanzimat’a kadar bazı muayyen yerlerin dışında şehir, kasaba ve köylerde çan çalmak yasak olduğu halde Tanzimat’tan sonra dini ayinlerin her yerde serbestçe yapılmasına müsâde edilmiş ve gayr-i müslim tebaanın bulunduğu her yerde çan çalınmaya başlanmış bu da müslüman halkın nefretine sebep olmuştu.⁴⁷

Tanzimat Fermanı’ndan sonra Fransa ve İngiltere, çeşitli vesilelerle Türklerin Avrupalılaşması için onların İslâm’dan, asırlardır sahip oldukları manevi değerlerinden ve siyasi nizamından vazgeçmeleri gerektiğini söylemişlerdi. Türklerin hıristiyan olmalarını, Fransız kanunlarını almalarını bile tavsiye edenler olmuştu.⁴⁸

1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı ise ülkede yaşayan bütün insanlar arasında ırk, dil, din vb. ayrımı

⁴⁵ Ahmet Midhat Efendi, *Üss-i İnkılâp*, Selis Kitapları, İstanbul 2004, I, 209.

⁴⁶ Gayr-i müslimlere “gavur” demeye alışık olan bir müslüman bir hıristiyana “gavur” dediği için hıristiyan ondan şikayetçi olmuş ve cezalandırılmasını istemişti. Galata Karakoluna getirilen müslümana karakol komutanı “Ey oğul anlatamadık mı? Şimdi Tanzimat var, gavura gavur denmeyecek, söyleye söyleye dilimizde tûy bitti” diyerek azarlamış ise de kendisi de eski alışkanlığından vaz geçemediğini göstermişti. (Abdurrahman Şeref Efendi, *Tarih Musahabeleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 59.)

⁴⁷ A. Cevat Eren, “Tanzimat”, *İA*, İstanbul 1979, XI, 722.

⁴⁸ Nizamettin Nazif Tepedelenlioğlu, *Sultan II. Abdülhamid ve Osmanlı İmparatorluğunda Komitacılar*, Divan Yayınları, İstanbul 1978, s. 82.

yapmaksızın bir Osmanlı milleti oluşturmayı hedeflemişti. Fermana her milletin devlet katında aynı seviyede olduğu belirtilip, devlette görev alacak Osmanlı vatandaşları arasında din ayrımının yapılmayacağı açıklanarak; gayr-i müslim vatandaşlara yeni imkanlar tanınmıştı.⁴⁹

Gayr-i müslimlere şehir ve kasabalarda gerekli izinlerin alınmasından sonra yeni kiliselerin inşa edilmesine müsaade edilmesi yeni bir uygulamaydı. Zira önceden İslâm hukukunun esasları istikametinde eski kiliselerin tamirine ve kullanılmasına müsaade edilirken yeni kilise yapılmasına izin verilmezdi.⁵⁰

Islahat Fermanı'nda yer alan bir diğer husus da hiç kimsenin din ve mezhep değiştirmeye zorlanmayacağını açıkça belirtilmiş olmasıydı. İslâm hukukuna göre kimse zorla müslüman yapılamazdı. Bu “dinde zorlama yoktur”⁵¹ âyet ile açıkça ifade edilmişti. Ancak İslam hukukuna göre bir müslümanın İslâm'ı terk etmesi yani mürted olması durumunda İslâm'a geri dönmediği takdirde ölüm cezası verilmesi gerektiğinden bu cezanın tatbikini gayr-i müslimler hiç kabul edemiyorlardı. Islahât Fermanı'nda mürtede verilecek cezanın hükmü konusunda bir açıklamada bulunmaksızın “tebdil-i din ü mezhep etmek üzere kimsenin icbar olunmaması”⁵² ifadesi ile mesele halledilmeye çalışılmıştı.

Devletin ileri gelenleri, Islahat Fermanı ile gayr-i müslim tebaaya tanınan haklar neticesinde Osmanlının yabancı devletlerin muhabbet ve teveccühlerini kazanacağını ümit ediyorlardı. Ancak Tanzimat Fermanı'nın mimarı olan Mustafa Reşid Paşa bile Islahat Fermanı'nı şiddetle tenkit ederek bunun “hainler tarafından Avru-

⁴⁹ Ahmet Midhat Efendi, *a.g.e.*, I, 211.

⁵⁰ el-Kudûrî, Ebu'l-Hasen, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, İstanbul 1319, s. 193.

⁵¹ Bakara 2/256.

⁵² Ahmet Midhat Efendi, *a.g.e.*, I, 214.

pa'ya verilen ve ülkenin tahribine sebep olacak kararlar” olduğunu belirtmişti.⁵³

Osmanlıda gayr-i müslimler, hakim milletten sayılmamakla birlikte mal, can ve ırzları tamamen şeriatın güveni altına alınmış, ziraat, sanat, sanayi ve ticaret alanlarında serbest çalıştıklarından geniş imkanlara sahip olmuşlardı. Hatta hâkim millet olan müslümanlar ülkenin idaresi ve askerlik hizmetleri ile meşgul olduklarından bu işleri büyük oranda reayaya bırakmıştı. Bu itibarla ülkede en fazla para kazanan azınlıklar olduğu gibi savaşa katılmadıklarından nüfusça da bir kayba uğramazlardı.⁵⁴ Buna rağmen gayr-i müslim azınlıkların taleplerinin sonu gelmiyordu.⁵⁵

Kur'an-ı Kerim'de “Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Resulü'nün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslam'ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın”⁵⁶ âyetinde açık bir şekilde belirtilen cizyenin alınmasından Avrupalılar rahatsız oluyorlardı. Onları memnun etmek için devlet, cizyenin kişi başına toplanması usulünden vaz geçerek patrikhaneler vasıtası ile toplanmasına karar vermişti. Patrikhaneler bu konuda acziyet gösterince Tanzimatın teferruat konularının düzenlendiği sırada cizyenin tahsil edilme şekli görüşülmüş ve yine toplum üzerinden alınmaya başlamıştı. Ancak bundan gayr-i müslimler hiç memnun olmadığından Islahat Fermanı uyarınca cizye “askeri bedele” çevrilip toplanmaya çalışıldı ise de sağlıklı

⁵³ Engelhard, *a.g.e.*, s. 121.

⁵⁴ Abdurrahman Şeref Efendi, *a.g.e.*, s. 51.

⁵⁵ İhsan Sungu, *Tanzimat ve Yeni Osmanlılar*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 21.

⁵⁶ Tevbe, 9/29

bir netice alınamamıştı.⁵⁷

Tanzimat'tın sebep olduğu serbestlik ortamından istifade eden devlet adamları, ıslahat teşebbüslerinin lehinde veya aleyhinde farklı fikirler serdetmeye başlamıştı. Osmanlı toplumunda bir kesim uzun yıllar “Avrupalılaşmak” ve “Garplılaşmak” kelimelerini “Frenkleşmek ve kâfir olmak” manasında kullandığından insanların birçoğu bu kelimeyi ağza bile almaya cesaret edememişken; özellikle Tanzimat'tan sonra Avrupalılaşmanın hristiyanlığa temayül etmek olmadığı topluma anlatılmaya çalışılıyordu.⁵⁸

Asker veya sivil bir kısım insanlar ise batı ile daha sıkı ilişkilerin içine girilmesinin Osmanlıyı sıkıntılardan kurtaracağına ve devletin bekasına yardımcı olacağına inandığından ülkede batılı kurumların tesis edilmesi düşüncelerini destekliyordu.⁵⁹

Arnold J. Toynbee (1889-1975), Avrupa'nın üstünlüğünün sebebinin askerî gücünden kaynaklanmadığını, askerî gücünün Avrupa'nın birçok alandaki gelişmesinin neticesinde elde ettiği başarının bir belirtisi olduğuna dikkat çekmişti. Bundan dolayı Toynbee, batının idarî, malî, iktisadî ve sağlıkla ilgili kurumlarını almadan hatta batı yaşam tarzını tümüyle benimsemeden yalnız askerî tekniğini almanın yeterli olmayacağını söylemişti.⁶⁰

Yirmi seneden fazla İstanbul'da görev yapan Fransız diplomat Engelhard ise, Tanzimat ve Osmanlı Islahâtıyla alakalı yazmış olduğu esrinin mukaddimesinde Osmanlı Devleti'nin günden güne Avrupa'nın gerisinde kalıp yı-

⁵⁷ Mustafa Nuri Paşa, *Netayicü'l-Vukuat*, nşr. Neşet Çağatay, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1997, III- IV, 292.

⁵⁸ Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *Avrupalılaşmak Felaketlerimizin Esbabı*, Dersaadet 1332, s. 40-41.

⁵⁹ Ortaylı, *a.g.e.*, s. 134.

⁶⁰ Arnold Toynbee, *Türkiye -Bir Devletin Yeniden Doğuşu-*, trc. Kasım Yargıcı, Milliyet Yayınları, İstanbul 1971, s. 56.

kılmaya doğru gitmesini; Avrupa'dan ayrı kalmasına bağlamış ve bunun da yegâne sebebinin “din” olduğunu ifade etmişti. Engelhard, bu düşüncesini daha da ileri götüreerek “Osmanlının kurtuluşu için hristiyan âleminde olduğu gibi devletin dinî kanunların tesirinden âzâde bir hale getirerek ruhânîlikten dünyevîliğe tahvil edilmesi yahut akâid esaslarını serbestçe tefsir etmek suretiyle yavaş yavaş dinî kayıt ve sınırlamalardan kurtarılması icap ediyor”⁶¹ demişti. Engelhard, Hristiyanlığa benzer bir şekilde İslâm'da bir nevi reform yapılarak İslâm'ın dünyaya taalluk eden hükümlerinin bir şekilde yürürlükten kaldırılıp hükümet işlerini tamamen dünyevîleştirilmesini (seküler hale getirilmesini) teşvik etmişti.

Bu dönemde Avusturya Başbakanı Metternich ise İstanbul'daki elçisi vasıtası ile Osmanlıya gönderdiği telgrafta:

“...Avrupa medeniyetinden sizin kanun ve nizamlarınıza uymayan kanunları almayınız... Çünkü Batı medeniyetinde esas olan şey Hristiyan kanunlarıdır. Siz Türk kalınız, lakin mademki Türk kalacaksınız, şeriata sıkıca bağlanınız. Diğer dinlere müsamahakâr davranmak için şeriatın size gösterdiği kolaylıklardan yararlanınız...”⁶² diyerek Bâbıâliye dostane ve daha gerçekçi tavsiyelerde bulunmuştu.

6. Avrupa'nın Yeni Osmanlılara Etkisi

Avrupa'nın serbest ortamında ülke meseleleri konusunda görüşler ileri süren Yeni Osmanlılar, tarihî köklerine hissen bağlı olsalar da oranın hayat tarzı ve düşüncesinin tesirinde kalarak o gün moda olan birçok düşün-

⁶¹ Engelhard, *a.g.e.*, s. 7.

⁶² Engelhard, *a.e.*, s. 49-51.

cenin savunucuları haline gelmişlerdi.⁶³

Ülkeye dönen Yeni Osmanlılar, Hugo, Montesquieu, Lamartin, Condorcet, Moliere ve Rousseau gibi Avrupalı yazarların eserlerini Türkçeye çevirerek batı düşüncesinin Osmanlıya gelmesine yardımcı oldular.⁶⁴ Yeni Osmanlılar, İstanbul'da Namık Kemal'in çevresinde toplanıp, *İbret* gazetesini çıkararak düşüncelerini yaymaya çalıştılar.⁶⁵

Yeni Osmanlılar, kendi aralarında tutarlı ve çizgileri kesin belli olan bir ideolojiye sahip olmamışlardı. Onların düşünceleri arasında İslamcılık başta olmak üzere anayasacı liberalizmin, Türkçülüğün hatta sosyalizmin çizgilerini görmek mümkündür.⁶⁶ Nitekim Niyazi Berkes, Şinâsî'yi hem laikliğin hem de ulusçuluğun öncüsü kabul ederken Namık Kemal'de bunların ikisinin de olmadığını belirtir.⁶⁷

a. Yeni Osmanlıların Batı Düşüncesine Tepkileri

Tanzimat'tan sonra batılı düşüncelerden etkilenen kişiler ülke meselelerini kendi aralarında görüşüp konuşuyor ve hükümet icraatlarından beğenmediklerini tenkit ediyorlardı. İbrahim Şinâsî (1824-1871), Namık Kemal ve Ali Süâvî (1839-1878) gibi yazar ve gazeteciler, kendi düşünceleri etrafında taraftar bulmaya çalışıyorlardı. Bu çerçevede Belgrat Ormanlarında piknik görüntüsü altında toplanan bazı gençler padişahın mutlakıyet idaresine son vererek ülkeye meşrutiyeti getirmeye karar vermişler

⁶³ Berkes, *a.g.e.*, s. 305.

⁶⁴ Çavdar, *a.g.e.*, s.14.

⁶⁵ Tevfik, *a.g.e.*, s. 413

⁶⁶ Ortaylı, *a.g.e.*, s. 265.

⁶⁷ Berkes, *a.g.e.*, s. 283.

ve bunun için gizli bir örgüt kurmakta anlaşılmışlardı.⁶⁸

Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Süâvî'nin de aralarında bulunduğu bu gençler, örgütleri için "Yeni Osmanlılar Cemiyeti" adını kullanmayı tercih etmişlerdi.⁶⁹ Bu Cemiyet, gençlerin Avrupa'dan elde ettikleri kitaplardan öğrendikleri ve mason örgütlenişini model alan Carbonari (İtalyancada "Kömürcüler" demektir) örgütünü örnek almıştı.⁷⁰

Yeni Osmanlıların faaliyetleri hükümet tarafından sıkı bir şekilde takip edilmesinden sonra cemiyetin önde gelenleri Avrupa'ya kaçmışlardı. 17 Mayıs 1867 tarihinde Ziya Paşa, Namık Kemal, Agâh Efendi ve onlardan bir gün sonra da Ali Süâvî yurt dışına kaçarak Paris'e yerleştiler. İbrahim Şinâsî zaten 1865'ten itibaren Paris'te bulunuyordu.⁷¹ Mustafa Fazlı Paşa (1829-1875) önceden irtibat halinde olduğu ve maddî destek verdiği bu kişilere yurtdışında da büyük mali destek sağlandı.⁷²

Yeni Osmanlılar, kendilerine Paris'te *Jeunes-Turcs* (Jön Türkler) ismini vermişlerdi. Bu ismi alırlarken muhtemelen 1830 yılına doğru Fransa'da Jeune-France, İtalya'da Jeune-Italie, Almanya'da Jeune-Alemagne, İngiltere'de Jeune-Angleterre adı altında politika ve edebiyatta ifrat taraftarı bazı gençlerin teşkil ettikleri gizli cemiyetleri taklit etmişlerdi.⁷³ Ancak onlarla aralarındaki önemli nokta şuydu: Jeune'lük Avrupa'da milliyetçilik, meşrutiyetçilik, hatta cumhuriyetçilik yanlısı olmak manasına

⁶⁸ Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, nşr. Yusuf Halaçoğlu, Türk Tarih Kurumu, İstanbul 1980, s. 197; Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, nşr. Şemseddin Kutlu, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1973, I, 77.

⁶⁹ Tevfik Çavdar, *İttihat ve Terakki*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 12.

⁷⁰ Berkes, *a.g.e.*, s. 276.

⁷¹ Abdurrahman Şeref Efendi, *a.g.e.*, s. 138; Çavdar, *a.g.e.*, s. 13.

⁷² Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, III, 1993.

⁷³ Sungu, *a.g.e.*, s. 1.

geldiği halde, Osmanlı'da bu manalardan ziyade hem din, hem de devlet düşmanlığı manasına geliyordu.⁷⁴

Mustafa Fazıl Paşa, Paris'ten Sultan Abdülaziz'e hitaben yazdığı mektuptaki⁷⁵ şu ifadeleri o devirde söylenmesi açısından dikkat çekiciydi:

“Padişahım Efendim, siz hükümdarımız hazretleri benden çok daha iyi bilirsiniz ki din ve mezhep ancak, insanın manevi bünyesine hükmeder ve biz insanlara sadece ahiret nimetlerini vaat eder. Yani şunu demek isterim ki, milletlerin hukukunu tahdit veya tayin eden din ve mezhep değildir. Din ezeli hakikatler makamında durup kalmazsa, yani dünyevî işlere müdahale ederse herkesi telef eder ve kendisi de telef olur.”⁷⁶

Mustafa Fazıl Paşa, Fransa'nın laiklik anlayışının tesirinde kalarak ileri sürdüğü bu görüşleri sonraki dünyevileştirme ve dinin sosyal hayattaki tesirini azaltma düşüncelerine öncülük ettiği söylenebilir. Fazıl Paşa'nın bu görüşleri, Osmanlıda laiklik düşüncesinin ilk ifadeleri olarak değerlendirilmekle⁷⁷ birlikte mektubun geneli dikkate alındığında Fazıl Paşa'nın sonradan uygulamaya konulan laiklik anlayışının ilk savunucusu olduğunu söylemek biraz mübalağalı bir ifade olur.

b. Batı Düşüncesine Farklı Tepkiler

Batı düşüncesi Osmanlı aydınında farklı etkiler bırakmıştı. İleride açıklayacağımız şekilde Şinâsî'nin “Allah inancı” dışında dinî esaslara dünyevi hayatta yer vermemesi düşüncesi daha sonraları Allah'ı da inkar etme derecesine kadar varmıştır. Şinâsî'den sonra mesela Beşir

⁷⁴ Berkes, *a.g.e.*, s. 282

⁷⁵ Ahmed Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihinde Jön Türkler*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2000, s. 21.

⁷⁶ Tevfik, *a.g.e.*, I, 40.

⁷⁷ Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006, s. 224.

Fuad (1852-1887) dinsiz ve materyalist olmuş ve girdiği bunalım sonucu intihar etmişti.⁷⁸

Beşir Fuad'ın askeri liseden mezun olması bir rastlantı değildi. XIX. asırda Tıbbiyeyi ziyaret eden bir İngiliz gezgin öğrencilerin arasında “maddeciliğin” fazla ilerlediğinden şikayet etmişti.⁷⁹ Beşir Fuad, materyalizm ve pozitivizm ilk defa açıkça müdafaa etmenin yanında intiharı ile de devrinin düşünce ve inanç buhranının âdeta sembolü olmuştu.⁸⁰ Tamamen pozitivist fikirlere sahip olan Beşir Fuad, batı düşüncesini yakından takip edip Fransız natüralizmini Türkiye’de tanıtmış, özellikle Zola’nın görüşlerini okuyuculara anlatmak için uzun izahlar da bulunmuştu.⁸¹ Beşir Fuad’ın ruhî bunalıma girmesi ve arkasından intihar etmesi, Tanzimat sonrası Türkiye’sinin medeniyet trajedisini çok açık bir şekilde göstermişti.⁸²

Yeni Osmanlılarla hemen hemen aynı dönemde Avrupa kültürü ile tanışan Tunuslu Hayreddin Paşa (1821-1890) ise İslâm’a olan inancı sarsılmadan ve itikâdî bir bocalamaya girmeden Avrupa’nın sadece fen ve tekniğinden istifade edilmesini dinî bir vazife olarak görüyordu.⁸³

Hayreddin Paşa, Fransa’da bulunduğu yıllarda (1853-1857) kazandığı bilgi ve tecrübesiyle kaleme aldığı ve 1868 yılında basılan *Akvâmü’l-Mesâlik* adlı eserinde sistemli bir şekilde batı medeniyetiyle İslam dünyasının karşılaştırmasını yapmıştır. Tunuslu Hayrettin, medeniyetin getirdiği yeniliklerin müslümanlar tarafından alı-

⁷⁸ Berkes, *a.e.*, s. 379.

⁷⁹ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İletişim, İstanbul 1992, s. 58

⁸⁰ Tanpınar, *a.g.e.*, s. 265, 385.

⁸¹ Mardin, *a.g.e.*, s. 56-58

⁸² Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1 (Tanzimat’tan Cumhuriyet’e)*, Dergah Yayınları, İstanbul 2009, s. 36.

⁸³ Hayreddin Paşa, *Akvemü’l-mesâlik fî Ma’rifet-i Ahvâli’l-Memâlik*, *En Emin Yol*, trc. Alev Alatlî-Şehabettin Yalçın, Ufuk Kitap, İstanbul, 2004, s. 98.

nıp geliştirilmesine İslâm'ın bir mâni teşkil etmediğini belirtmişti. Bu eser İslâm dünyasında bir hayli tesirli olmuş Ali Süâvî ve Yeni Osmanlılar başta olmak üzere birçok Osmanlı aydını bundan bir hayli etkilenmiştir.⁸⁴

Yeni Osmanlılar, ortaya attıkları düşünceleriyle sonraki devlet adamlarına ve aydınlara tesir etmişlerdir. Asker, ulemâ, siyaset ve fikir adamlarının aralarında bulunduğu bazı kesimlere ve sonraki Jön Türklere ilham kaynağı olan Yeni Osmanlıların düşüncelerinin bir kısmı İttihat Terakki mensuplarınca da kabul edilerek uygulanmaya çalışılmıştır.

C. Yeni Osmanlıların Önemli Düşünürleri

1-İbrahim Şinâsî

Tanzimat'tan sonra batıya karşı artan ilgide İbrahim Şinâsî'nin ayrı bir yerinin olduğu görülmektedir. Şinâsî ile birlikte edebiyat, sanat ve fenni içine alacak şekilde düşünce ve inançta bazı değişikliklerin olduğu ve geleneğin dışına çıkılmaya başladığı yeni bir döneme girildiği söylenebilir.⁸⁵

1849 yılında tahsil yapmak üzere Paris'e gönderilen⁸⁶ Şinâsî, Avrupa'dan döndükten sonra daha çok edebiyat ve düşünce tarihi konusundaki görüşleri ile tanınmış ve 1859 yılında Türkçede batı şiiri tarzında ilk numuneleri yayınlamaya başlamıştır.⁸⁷

Meclis-i Maarif'te memur olarak çalıştığı halde çıkardığı gazetede hükümetin icraatlarını tenkit etmesi se-

⁸⁴ Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yayınevi, Ankara 2008, s. 247, 315.

⁸⁵ Orhan Okay, "Türkiye'de Modernleşmenin İlk Döneminde Dinî Düşüncedeki Değişmeler", *İslam ve Modernleşme* ("Modernleşme Sürecinde İslam Dünyası" Konulu İlmi Toplantı), İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul 1997, s. 309.

⁸⁶ Ömer Faruk Akün, "Şinasi", *İA*, İstanbul 1979, XI, 546.

⁸⁷ Tanpınar, *a.g.e.*, s. 174.

bep gösterilerek 1863 yılında vazifesinden alınan ⁸⁸ Şinâsi, 1865 yılında Paris'e kaçar. Beş yıl kaldığı bu ikinci Paris hayatında Fransız eğitim ve kültüründen oldukça etkilenen⁸⁹ Şinâsi, 1870 yılında İstanbul'a döndüğünde o artık eski Şinâsi değildir. Son günlerini acayip bir vehim içersinde geçiren Şinâsi, 1871 yılında beyrinde çıkan bir ur sebebiyle öldüğünde cenazesi ancak bir avuç insan tarafından kaldırılır.⁹⁰

Şinâsi, batının sadece bir yazarından değil bir medeniyetin düşünce sisteminden etkilenmişti. Bunun temelinde XVIII ve XIX. asır Fransa'sında hakim olan düşünceler olup Fransız ihtilali'nden sonra âdeta ilahlaştırılan akılcılık günün modasıdır. Pierre Boyle ve Fontenelle'nin akılcılığı ön plana çıkmış hatta akıl ve aydınlatma XVIII. asra adını vermişti. XIX. asırda Tainen, Renan ve Montesquieu gibi meşhur düşünürlerin yanı sıra Auguste Comte'un pozitif düşüncesi toplumları etkilemişti.⁹¹ Şinâsi, Lamartine'in meclisine devam etmiş ve müsteşrik çevre ile temasının neticesinde *Societe Asiatique*'e üye kabul edilmiş ve bu sayede oryantalistlerle ilişkilerini geliştirmiştir.⁹² Nitekim Şinâsi'nin "Milletim nev-i beşerdir vatanım rûy-i zemin" mısrası, Hugo'nun *Les Burgraves* adlı piyesinin mukaddimesinin sonundaki cümlelerin bir nevi tercümesinden ibarettir.⁹³

Şinâsi, Aydınlanma düşüncesinin tezlerinin birçoklarının tesiri altında kaldığından Fransız Klasik Okulu'nun akılcılığından edebiyatımızda onun kadar bahseden kimseyi bulmak oldukça güçtür. Bunda pozitvizmin ha-

⁸⁸ Tevfik, *a.g.e.*, I, 223; İnal, *a.g.e.*, III, 1802.

⁸⁹ Tanpınar, *a.g.e.*, s. 173-177.

⁹⁰ İnal, *a.g.e.*, I, 1804.

⁹¹ Tanpınar, *a.g.e.*, s. 192; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1979, s. 64.

⁹² Akün, "Şinasi", *İA*, XI, 547.

⁹³ Tanpınar, *a.g.e.*, s.177.

kim olduğu zamanlarda Fransa’da yaşamasının yanı sıra pozitivizmi evrensel bir din haline getirmeye çalışan Auguste Comte’tan etkilendiği de nazar-ı dikkatten kaçmamalıdır.⁹⁴

Modernleşmenin ilk dönemlerinde batıda gelişen düşünce akımları materyalizm ve pozitivizm olsun Osmanlıda daha çok “medeniyetçilik” adı altında taraftar bulabiliyordu. Bu düşünce çerçevesinde akıl ön plana çıkarılıp din, hayattan tecrit ediliyor veya Allah’ın akıl ile kavranılması yeterli görülerek, dini esaslar inkâr edilip, akıl ve dünyevileşme onların yerine ikame edilmeye çalışılıyordu. Bu düşüncenin bizdeki ilk temsilcisinin Şinâsî olduğu söylenebilir.⁹⁵ Bundan dolayı Şinâsî’nin Paris’ten ateist olarak döndüğünü söyleyenler olsa da onun mısralarına bakıldığında deist görüşler onda kendini daha çok hissettirir.⁹⁶ Hiçbir dini meseleyle temas etmeyen Şinâsî’nin ibadeti sadece Allah’ı düşünmekten ibaret saymasında Voltaire’nin tesirini görmek mümkündür. Şinâsî:

Kitapsız görülür sun-ı sân’-i ezeli

Tutar hayatına şahid vücûd-ı Hakk’a darîr

beyti ile Hakk’ın varlığına onun eseri olan bu âlemin şahit olduğunu belirterek Allah’ın nakil ile değil de akıl yoluyla bilinebileceğini söyler. Şinâsî’nin:

“Vahdet-i zâtına aklımca şahadet lazım”

mısrasıyla Allah’ın birliğine aklınca şahadet aramasında Avrupa’da XVIII. Asırdan sonra gelişen aklî ve ilmi dinciliğin tesirinin olduğu söylenebilir.⁹⁷ Şinâsî, bu konuda aklı yeterli görünce İlahî bir kitaba ihtiyaç olmadığını da ifade etmiş olur. Nitekim Ziya Paşa, şu mısralarıyla

⁹⁴ Akay, *a.g.e.*, s. 37.

⁹⁵ Tural, *a.g.e.*, s. 42.

⁹⁶ Akün, “Şinasi”, *İA*, XI, 555

⁹⁷ Kaplan, *Şiir Tahlilleri* 1, s. 36.

âdeta Şinâsî'nin akla bu kadar değer vermesini tenkit eder:

“İdrak-i meâli bu küçük akla gerekmez
Zira bu terazi bu kadar sıkleti çekmez.”

Şinâsî'nin akla olduğundan fazla önem atfetmesinin bir diğer sonucu da onun peygamberlik müessesesinin önemini göz ardı etmesine sebep olmuştur.⁹⁸ Şinâsî, şiirlerinde Hz. Peygamberi hiç zikretmediği halde medeniyetten bir din gibi bahsederken getirdiği nizamla medeniyet kapısını açtığını düşündüğü Reşid Paşa'yı bir peygamber gibi över:

Acep midir medeniyet resulü dense sana
Vücut-ı mu'cizîn eyler taassubu tahzîr
Sensin ol fahr-i cihân-ı medeniyet ki heman
Ahdini vakt-i saadet bilir ebnây-ı zaman

Şinâsî, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) ait olan “fahr-i cihan, asr-ı saâdet” gibi tabirleri her ne kadar kelime manasında kullansa da bu vasıfları sıradan insanlara vererek bu ıstılahların İslâm dininde ifade ettiği mefhumları basitleştirip, tahrif eder. Eskiden beri Allah, Peygamber ve Kur'an-ı Kerim hakkında kullanılan kelimelerin fâni insanlar ve fâni işler için kullanılması dinî hislerin yozlaşmasının bir alâmetidir⁹⁹ Bu itibarla Şinâsî'nin daha sonra artarak gelişen bu bozulmaya öncülük ettiği söylenebilir.

Şinâsî'nin dinle alakalı görüşleri çerçevesinde değerlendirilmesi gereken bir diğer nokta da onun Kaderle ilgili görüşleridir. Şinâsî:

Kader dedikleri halkın murad-ı haktır kim
Ezelde etti bizi her umurda tahyîr

⁹⁸ Tanpınar, *a.g.e.*, s. 193; Akay, *a.g.e.* s. 43.

⁹⁹ Mehmet Kaplan, Mehmet, *Nesillerin Ruhu*, Dergah Yayınları, İstanbul 2010, s. 21

mısralarıyla Avrupa’da moda olan “insan hür olarak doğar” fikrinin tercümanlığını yaparak Osmanlı aydınları arasında kadere imanını zorunlu görmeyen ve bu inanca açıkça karşı gelen bir kişi olarak ön plana çıkar.¹⁰⁰

Avrupa medeniyetinden âdeta büyülenen Şinâsî, medeniyetin kaynağını akıl ve kanun olarak görüp gayretlerini bu yolda sürdürdüğünden siyasi konularla pek ilgilenmez. Şinâsî, yeni medeniyetin İslâm’ın ana esaslarına uygun olduğunu söyleyerek¹⁰¹ İslâm’ı medeniyetin önünde bir mani görmez. Bu itibarla Şinâsî’nin dine alakasız kaldığı görülse de uzun yıllar kaldığı Avrupa’da hakim olan “İslâm’ın terakkiye mâni olduğu görüşüne” katılmadığı söylenebilir. Şinâsî, dine karşı düşmanca bir tavır ortaya koymayan ancak dinle de bir alaka ve münasebeti olmayan düşünce ve tavırlarına bakıldığında Osmanlıda laikliğin ilk temsilcisi sayılabilir. Şinâsî, akıl, medeniyet, kanun gibi ıstılahları ön plana çıkararak dünyevileşmeyi esas almış, dini ise sadece Allah’ın akıl yoluyla bilinmesinden ibaret görerek, dinin dünyevî ve sosyal hayatta yönelik esaslarını görmezlikten gelmiştir.

Şinâsî’de görülen “Allah inancının” dışında dini esaslara dünyevi hayatta yer vermeme tavrının sonraları bazı insanların “Allah’ı inkar etme” düşüncesine öncülük ettiği söylenebilir.

2- Ali Süâvî

Yeni Osmanlılarla birlikte Paris’e kaçan Ali Süâvî, oradan Londra’ya geçmiş ve *Muhbir* gazetesini çıkarmıştı. Yeni Osmanlılarla arası açılın Ali Süâvî, Paris ve Lyon’da *Ulum* isminde gazete çıkararak düşüncelerini yaymaya

¹⁰⁰ Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I*, Dergah Yayınları, İstanbul 2006, s. 236.

¹⁰¹ Ülken, *a.g.e.*, s. 63.

çalışmıştı.¹⁰²

Özellikle “toplumların gelişmesinde ve yıkılmasında din, ahlak ve ekonominin değil de ırkın önemli bir faktör olduğunu” söyleyen Gobineau’nun (1816-1882) fikirleri Ali Süâvî’yi yönlendirmişti. Nitekim Gobineau’nun tarihi ırkla anlatan yorumlarını ihtiva eden “İrklarının Eşitsizliği Üzerine Deneme” (Essai sur l’Inegalite des Races Humaines) adlı eseri bu devirde yayınlanmıştı. Süâvî’nin *Muhbir* ve *Ulum* gazetelerinde Fransız sosyal bilimci Le Play’in tesirlerini açıkça görmek mümkündür.¹⁰³

Binlerce hadis-i şerif ezberlediği¹⁰⁴ ifade edildiyse de “Peygamberin ağzından çıktığını nerden biliyoruz” diyerek¹⁰⁵ hadislerle şüphe ile yaklaşan Ali Süâvî, Kuran ve hadislerin sadece ibadette esas olacağını iddia etmiştir. Onlardan siyasî usullerin çıkarılmayacağını söyleyen Ali Süâvî, laik düşünce doğrultusunda “dünya işleri için Kuran ve Sünnet’in esas olmasını kabul edemeyiz”¹⁰⁶ diyerek İslâm’ın dünya hayatına yönelik esaslarını reddetmiştir.

Batılı bazı aydınların etkisinde kalarak bu iddiaları ileri süren Süâvî; tahrif olunmuş, Aydınlanma Devri ve Fransız ihtilali ile mahkum edilmiş bir Hıristiyanlığın şartları ile İslâm’ın şartlarının farklı olduğunu dikkate almamıştır. Bu itibarla Ali Süâvî, iddialarını yeterli derece de geliştiremediği ve belli esaslara dayandıramadığı için ciddiye almaktan uzak kalmıştır.¹⁰⁷

Ali Süâvî, inanç ve ibadetin yanında sosyal hayatla ilgili belirli esaslar koyarak hayatı kuşatan ve dünyevî

¹⁰² Tefik, *a.g.e.*, I, 45, Tanpınar, *a.g.e.*, s. 215.

¹⁰³ Ülken, *a.g.e.*, s. 81.

¹⁰⁴ M. Cemal Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suavi*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1946, s. 7.

¹⁰⁵ Ülken, *a.g.e.*, s. 80

¹⁰⁶ Ülken *a.e.*, 79-80.

¹⁰⁷ Tanpınar, *a.g.e.*, s. 224.

hayatı, Ahiret hayatının şekillenmesinde esas kabul eden İslâm'ın değerlerine dayanarak batılı manada din-devlet ilişkisinin kurulabileceğini düşünüyordu. O, laik denilebilecek bir hükümet şeklini müdafaa ederken görüşüne İslâm fıkından deliller getirmeye gayret edip, yetersiz dinî bilgisiyle bir nevi müctehid rolünü üstleniyordu.¹⁰⁸

Davutpaşa Rüşdiyesi'nde sadece bir kaç sene okuyan Ali Süâvî, medreseden yetişen ateşli bir devrimci olarak takdim edilse de¹⁰⁹, aslında yeterli bir medrese tahsili görmemiş ve yeterli bir klasik din eğitimi almamıştı.¹¹⁰ Ali Süâvî, İslamî bilgilerinin kaynağı cami derslerinden ibaret bulunmasına rağmen birçok dinî meselede görüş beyan etmiştir. Süâvî hutbelerin Türkçe okunmasını isteyip, namazın Arapça kılınmasını söylediği halde Arapçayı Arapların dili olarak değil de İslâm'ın dili olarak görmüş ve bunun İslâm birliğinin muhafazasında önemli olduğunu belirterek kendi içerisinde çelişkili görüşler ortaya atmıştır.¹¹¹

Ali Süâvî'nin fikirlerinin Ziya Gökalp gibi Türkçülük düşüncesini savunanlara ve Cemalettin Efganî gibi modernist İslâm anlayışını benimseyenlere öncülük ettiğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan Süâvî, kendini Osmanlı-İslam olarak takdim ederken bazı görüşlerinden dolayı *Türkçü* kabul edildiği¹¹² gibi modernist İslâm anlayışını savunan bir *selefî* olarak da değerlendirilmiştir.¹¹³ Ayrıca Ali Süâvî, bizde batıcılığın aşırı temsilcisi kabul

¹⁰⁸ Tanpınar, *a.e.*, s. 225.

¹⁰⁹ Kuntay, *a.g.e.*, s. 7; Ülken, *a.g.e.*, s. 74.

¹¹⁰ Hüseyin Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 549.

¹¹¹ Tanpınar, *a.g.e.*, s. 224

¹¹² Çelik, *a.g.e.*, s. 617.

¹¹³ Tanpınar, *a.g.e.*, s. 228; Ülken, *a.g.e.*, s. 88; Karpat, *a.g.e.*, s. 234.

edilen ve İslâm'ın esaslarına ters görüşleriyle meşhur olan Abdullah Cevdet'e birçok konuda fikir babalığı yapmıştır. Abdullah Cevdet, Ali Süâvî'ye derin bir muhabbetle bağlı bulunduğunu ve onun hayatından çok müteessir olduğunu belirtmiştir.¹¹⁴

3- Ziya Paşa

Namık Kemal ve Ziya Paşa, devlet kalemlerinde yetişmiş ve terbiyelerinde daha çok şarklı ve muhafazakâr mütefekkirlerdi. Yabancı dilleri ve kitapları ömürlerinin yarısından sonra öğrenmişlerdi. Bundan dolayı içlerinde güçlü bir Şark-Garp mücadelesi vardı.¹¹⁵

Ziya Paşa ve Namık Kemal, İslâm'a ve tarihe bağlı oldukları için batıya kendilerini fazla kaptırmamak ve eziklik hissetmemekle birlikte batının İslâm'a uygun olan kurumlarından istifade ederek Osmanlıyı karşı karşıya kaldığı sıkıntılardan kurtarmanın mümkün olduğu düşüncesindeydiler.

Ziya Paşa "Osmanlının terakki etmesine İslâm'ın mani olduğu" iddialarına karşı çıkmış ve Avrupa'da bulunduğu sırada (1870) yazıp orada neşrettiği Terkib-i Bendin'de bu konudaki görüşlerini şöyle şiire dökmüştür:

"İsnad-ı taassup olunur merd-i gayura
Dinsizlere tevcih-i reviyet yeni çıktı
İslâm imiş devlete pâbend-i terakki
Evvel yoğidi işbu rivayet yeni çıktı
Milliyeti nisyan ederek her işimizde
Efkâr-ı frengi tebaiyyet yeni çıktı"

Ziya Paşa, Tanzimat Devri'nde dine karşı alakasız ve kaygısız kalınmasından da şikâyet eder ve "Vükelâ ve

¹¹⁴ M. Şükrü Hanioglu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul ts. s. 25; Çelik, *a.g.e.*, s. 455.

¹¹⁵ Kaplan, *Nesillerin Ruhu*, 14.

devlet adamları arasında dinsizlik modasının itibar görmesi” ve halktan birçoğunun bunları taklit etmesinden dolayı ahlâk-ı milliyenin bozulduğunu belirtir. Ziya Paşa, “namaz kılmak ve oruç tutmak gibi dinî farzları yapmanın akılsızlık ve günah; kötü olan şeylerin alenen yapılmasının ise akıllı ve zeki olmak sayıldığını ve bunun esas alınmasından dolayı da son yirmi otuz sene içerisinde geçmişe nispetle çok büyük ahlâkî bozulma olduğunu”¹¹⁶ söyler.

Ziya Paşa:

“Diyar-ı küfrü gezdim, beldeler kâşâneler gördüm
Dolaştım mülk-i İslâm’ı bütün virâneler gördüm”

mısralarıyla batının mamûr olması karşısında hayretini izhar edip, Batı medeniyetinin, Doğulu toplumlara karşı elde ettiği üstünlüğü takdir etse¹¹⁷ de o; körü körüne batılaşma modasına kendini kaptırmaz. Ziya Paşa, Avrupa’yı taklitle ilerlemek iddiasında olduğumuz halde Avrupa’da câri olan kanuna riayet, sanayide terakki, ticareti genişletmek ve meşveret usulü gibi esaslarda bir ilerleme kaydetmeden batılı yaşam tarzının taklit edilmesinin yanlış olduğunu belirtir.¹¹⁸

Ziya Paşa, “Tiyatro yapmak, baloya gitmek, hanımını kıskanmamak ve taharetsiz gezmek gibi şeyleri uygulamaya çaba harcarken bir yandan devletin parçası olan mümtaz eyâletlerin ayrılıp gittiğine, diğer yandan da devletin harici ve dahili borçlarından dolayı hazinenin tükenmesine”¹¹⁹ dikkat çeker.

4-Namık Kemal

Tanzimat Devri’nde insanlarda büyük tesirler bira-

¹¹⁶ Sungu, *a.g.e.*, s. 37-8.

¹¹⁷ Banarlı, *a.g.e.*, II, 872.

¹¹⁸ Sungu, *a.g.e.*, s. 39.

¹¹⁹ Sungu, *a.e.*, s. 38

kan isimlerinden biri olan Namık Kemal, milliyet, vatan, istiklal, hürriyet gibi kelimelere âdeta yeni mânalar yükleyip siyasî edebiyata kazandırmıştır. Namık Kemal'in fikirlerinde, Tanzimat Devri'nin birçok fikir adamında olduğu gibi, Fransız ihtilali'nden sonra batıda ortaya çıkan düşüncelerin büyük tesirini görmek zor değildir. Babıâli'nin Tercüme Odasında 1863'ten itibaren dört yıl memur olarak çalışan Namık Kemal, burada Avrupa düşüncesini tanıyan kimselerle tanışma imkânı bulduğundan gözlerini batı kültürüne çevirmişti.¹²⁰

Osmanlıda ilk olarak Şinâsi'nin dile getirdiği "Milletim nev-i beşerdir, vatanım rûy-i zemin" fikrine karşı ilk itiraz Namık Kemal'den yükselir. O, bir tek vatanda bile birbirleriyle savaş halinde bulunan ferdler ve zümreler mevcut oldukça tek bir dünya düşüncesinin hakikatle hiç bir alakasının olmayacağı fikrindedir.¹²¹

Namık Kemal, "Osmanlı Devleti'nin geri kalmasında dinin tesiri olduğu" hakkında batılıların ileri sürdükleri fikirlere *Hürriyet*'te şöyle cevap verir: "...Bu devlet, İslâmiyet üzerine kurulmuş olduğundan her ne zaman (bu) esasına tagayyür gelirse vücudu tehlikeye girer... Hülasa-i kelim devletimiz muammer olmak isterse şeriat-i Ahmediye'ye ittibadan ve Devlet-i İslâmiye halinde kalmaktan ayrılmaz."¹²²

Tanzimat Devri'ndeki fikir ve mefhum anarşisi içerisinde Şinâsi'nin laik düşünceye daha yakın olduğu, Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın ise modernleşmeci olmalarının yanında, Osmanlının devamını önemli gördükleri ve İslâmî esaslara riayet edilerek modernleşme düşüncesinde oldukları söylenebilir.

¹²⁰ Berkes. *a.g.e.*, s. 101

¹²¹ Banarlı, *a.g.e.*, II, 892.

¹²² Sungu, *a.g.e.*, s. 32.

Sonuç

Osmanlı, Avrupa'nın askeri sahada gösterdiği gelişmeden istifade etmenin yollarını ararken önceleri ihtida eden askeri uzmanları kullanmaya çalışmış daha sonra ise batıdan uzmanlar getirmenin yanında fen ve sanatı öğrenmeleri için devlet bursuyla Avrupa'ya yüzlerce talebe göndermiştir.

Makalemiz esnasında istifade ettiğimiz kaynaklara baktığımızda batıdan gelen uzmanların kendi dünya görüşlerini ve hayat anlayışlarını Osmanlı toplumuna benimsetmeye çalışmanın yanında Osmanlının Avrupa'ya gönderdiği bazı gençler veya orada çeşitli sebeplerle kalan Osmanlı vatandaşlarının da Avrupa kültürünün derin tesirinde kaldıklarını gördük. Bu kişiler, özellikle Fransız ihtilali'nden sonra Avrupa'da ortaya çıkan ve akıl, tecrübe ve müşahade yoluyla geliştirilen ilerlemenin neticesinde esen dünyevileşme rüzgârına kendilerini kaptırdıklarından batı inanç ve düşüncesinin savunucuları haline gelmişlerdi.

Şinâsî ve Beşir Fuad örneğinde olduğu gibi İslâm inancında büyük değişiklikler gösteren kişilerde görülen batı medeniyetine duyulan hayranlık onların düşüce yapılarını derinden değiştirmiştir. Bu itibarla incelememiz esnasında modernleşme için akıl ve bilimin yüceltilmesi gerektiği ve bunun için de Hristiyanlığın toplum üzerindeki etkisinin azaltılmasının zorunlu olduğu düşüncesi kiliseye karşı gelişmiş bir tepki iken bu düşüncenin bazı müslümanlarda İslâm'a karşı ilginin azalmasına ve dinin birey ve toplum üzerindeki nüfuzunun zayıflamasına sebep olduğunu tespit ettik.

Kanaatimizce Osmanlı modernleşme döneminde imkanlarının büyük çoğunluğunu savaşlarda tüketmek zorunda kalmasaydı ve istifade etmek istediği Avrupa onu parçalayıp kaynaklarına el koyma politikası takip etmeseydi; medeniyet yolunda daha iyi bir mesafe kat edebileceği gibi toplumun dinî düşünce ve inancında bu denli

90 ▪ Modernleşmenin Osmanlı Tolumuna Etkisi

köklü değışiklikler olmayabilirdi. Ayrıca Avrupa'ya İslâmî konularda iyi eğitim almış talebeler gönderilebilseydi ve oraya gidenlerin batı düşünce ve hayattan tarzı ile haşır neşir olmalarından çok bilim ve fenlerini öğrenmeleri konusunda tedbirleri alınsaydı, batının dine olan alakasızlığının veya menfî tavrının tesirleri Osmanlı toplumunda daha az hissedilebilirdi.

Yaşadığı Dönemin İlmî Anlayışı Bağlamında Saçaklızâde'nin İlmî Kişiliği

Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ*

Özet

Biz bu çalışmada, 16. asrın sonları ile 17. Yüz yılın başlarında yaşamış olan Osmanlı âlimlerinden Saçaklızâde'nin ilmî kişiliğini araştırdık. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için evvela dönemin ilmi bakımdan kısa bir değerlendirmesini yaptıktan sonra müellifin ilmî duruşunu bireysel ve toplumsal olarak iki kategoride inceledik. Toplumsal bakımdan müellifin, yaşadığı dönemin içinde bulunduğu Osmanlı medreselerindeki yozlaşma durumları ve kriz hallerinden haberdar olduğu, bunlara karşı eleştirel bir tutum takındığı ve çözüm önerileri getirdiği görülmektedir. Bu manada, yaşadığı çağın tutucu karakteristiği dikkate alınır, onun oldukça yenilikçi olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunun aksine bireysel anlamda ise Saçaklızâde'nin düşünce yapısının felsefe ve felsefi ilimlerin tamamen karşısında olup, geleneksel hadis ve fıkıh çizgisinde seyreden selefi görüşe yakın olduğu anlaşılmaktadır. Bu da, İslâm düşünce geleneğinde Gazâlî sonrası oluşan felsefe aleyhtarlığının tipik bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Saçaklızâde, Osmanlı Devleti, Âlim, Medrese, Bilim, Felsefe.

* Dr. MEB.

Saçaklızâde's Scientific Personality in the Context of the Scientific Understanding of His Time.

Abstract

In this study, we have examined the scientific personality of Sacaklızade, one of the important Ottoman scholars, living between the late 16th and the early 17th centuries. I have first evaluated the scientific situation of this period, shortly, in order to better reveal the problem. I have then investigated Sacaklızade's scientific standpoints both socially and personally. Socially, it's very obvious that he was aware of the deteriorations and crises of the Ottoman madrasahs; he criticized these situations, took a stand against all these problems and offered solutions. In this context, if we take into consideration the conservative characteristics of his period, it's very clear that he was quite a reformer. On the contrary, his personal way of thinking was against philosophy and the philosophical sciences completely, but quite similiar to the Salafi view, traditionally based on the line of Fıqh and Hadith. This, too, can be seen as a typical reflection of anti- philosophical mentality consisting of pro-Gazali in the tradition of the Islamic thought.

Key Words: Sacaklızade, State of Ottoman, Scholar, Madrasah, Science, Philosophy.

Saçaklızâde Dönemi Osmanlı Devleti'nde İlmî Durum

Osmanlı Devleti'nin gerek kuruluş, gerekse yükseliş dönemleri siyâsî, askerî ve malî açılardan olduğu kadar, ilmî açıdan da son derece ileri dönemlerdir. Bu dönemlerde ilim, kültür ve sanat alanlarına gereken önem

verilerek, ilimle uğraşan insanlar gerek saray çevrelerinin, gerekse toplumun saygı, muhabbet ve övgüsüne mazhar olmuş kişilerdir. Bursa, İznik, Edirne ve İstanbul başta olmak üzere diğer şehirler ve hatta köylere kadar medreseler kurulmuş ve buralarda ilim dallarının hemen her dalında eğitim, öğretim faaliyeti yürütülmüştür. Fikrî inkişâfı artırmak için İslâm âlemi ve Avrupa'dan ilim ve sanat adamları getirtilerek onların bilgi ve hünerlerinden istifade edilmiştir. İlme, tekniğe ve sanata verilen önem medreselerin yanında camii, tekke, kitapçı, kütüphane ve saray gibi toplumun diğer alanlarında da kendini göstermektedir. Bu dönemlerde Davud-ı Kayserî (ö.1351), Şeyh Bedreddin (ö.1420), Molla Fenârî (ö.1431), Kadızâde-i Rumî (ö.1435), Hoca-zâde (ö.1488), Ali Kuşçu (ö.1474), Müeyyedzâde, Mîrim Çelebi (ö.1525), İbn Kemal (ö.1534), Kınalızâde Ali Efendi (ö.1572), Taşköprülüzâde (ö.1561), Matrakçı Nasuh, Takiyeddin (ö.1584) ve Ebussuud Efendi (ö.1574) gibi pekçok mütefekkir âlim yetişmiş ve bunlar naklî ilimler kadar, aklî ve âlet ilimlerin hemen her dalında da çok önemli eserler te'lif etmişlerdir. Kısaca, bu dönemler Osmanlı Devleti için sadece siyâsî, askerî ve malî alanlar da değil, ilmî alanda da çok canlı tarihi bir sürecin yaşandığı dönemlerdir¹. Esasen devleti siyasî, askerî ve malî alanlarda güçlü kılan en temel faktörün de, toplumun ilmî ve kültür düzeyi olduğu unutulmamalıdır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükselme dönemlerindeki kudreti, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tedrici olarak önce duraklama, ardından gerileme sürecine girer. "Bu olumsuz gidişatın ilk emâreleri Kanûnî

¹ İbrahim Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988, 1-3; Cahid Baltacı, *Osmanlı Medeniyet Tarihi*, İstanbul 1983, 11, 12 vd.; Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, Bilge Yayıncılık, İstanbul 2004, 63-64 vd.; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Kültür Koleji Yayınları, İstanbul 1993, 54-61.

(1520-1566) döneminde görülmeye başlamış ve III. Murad (1574-1595) zamanının da ise iyice belirgin hale gelmiştir. Gerçekten de III. Murad ve müteakiben III. Ahmed'e (1703-1730) kadar geçen süreçte, içte ve dışta değişen sosyo-ekonomik şartlar Osmanlı Devleti'nin aleyhine tecelli etmiştir. Tarihi kaynaklar ve bu devirlere ait yapılan araştırmalar umûmiyetle, içte bütün müesseselerin bozuluşundan ve bir medeniyetin tükenişinden bahsederek. Esasen XVII. yüzyılda Köprülü'lerin idaresinde son bir kalkınma hamlesi yapıldıktan sonra, 1682 yılında başlayan harpte Osmanlı Devleti, Avusturya ve müttefiklerine yenilerek 26 Ocak 1699'da Karlofça barış anlaşmasını imzalamak zorunda kalmış² ve bu anlaşma ile “yüz yıllardır İslâm'ın alemdarlığını yapan bu büyük devlet, artık kadim rakibi Hristiyan Batı'nın üstünlüğünü resmen kabul etmek zorunda kalmıştır.”³

Siyâsi ve askerî alanlarda cereyan eden bu menfi süreçten ilmiye teşkilâtı da kendi payına düşeni fazlasıyla alır; “uç bölgelerde kaybedilen topraklardan, iç bölgelere çekilenlerin, sırf karın doyurmak için medreselerde toplanmasıyla oluşan tâifenin ilimden ziyâde ‘harâmiliğe’ başlaması, devletin geniş topraklara hâkimiyetinden doğan gevşeklik, ulemâzedegân sınıfının doğuşu, ilmiyeye ait kânun, kâide ve tâlimat ve geleneğin çiğnenmesi”⁴ gibi son derece olumsuz birtakım tablolar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bütün bu yozlaşmalar karşısında meselenin vehâmetinin farkında olan ve bu doğrultuda çözüm üretmek için çaba harcayan; Kanunî'nin sadrazamı Lütfü Paşa (öl.1563), tarihçi Âlî (ö.1599), Koçi Bey (ö.1648), Kâ-

² Adil Şen, *İbrahim Müterrika ve Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Âlem*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1995, 1-2.

³ Bekir Karlığa, “On Sekizinci Yüzyıl Osmanlı Düşünce Hayatı ve Kahramanmaraşlı Bazı BilimAdamları”, I. *Kahramanmaraş Sempozyumu*, Kahramanmaraş 2004, 1.

⁴ Şen, 15.

tip Çelebi (ö.1556) ve tarihçi Nâimâ (ö.1716) gibi pekçok kişi, alınması gereken tedbirlerin neler olduğunu kendi bakış açılarından ortaya koymuşlar ve bu istikâmette, ilgili mercilere gerekli uyarıları yapmışlardır. Örneğin Lüt-fü Paşa ulemâ arasındaki çekememezlik meselesine vurgu yaparak, onların birbiri hakkındaki beyanlarına bakmadan, reisleriyle görüşüp rütbe ve derecelerine göre muâmele edilmesi gerektiğini ifade ederken, tarihçi Âlî aynı şekilde ilmiyye teşkilatının bozulduğundan bahseder ve ulemânın ilimden ziyade gösterişe kapıldıklarını ve ayrıca devlet adamlarının, ulemâ sınıfına gerekli değeri vermediğinden yakınır. Bunun yanında tarihçi Nâimâ, özellikle ilmiyye sınıfındaki yolsuzluk ve rüşvet olaylarına dikkat çekerek, bazı kadıların tayininin yapılabilmesi için, halen görevdeki kadıyı ölmüş gibi gösterecek kadar meselenin ileri boyutlara taşındığından bahseder.⁵ Bu ve bunun gibi ortaya konan pekçok tespit, analiz ve çözüm perspektifli yaklaşımlar; bir yandan, artık ilmiyye teşkilatındaki bozukluğun kaygı verici boyutlara ulaştığını gösterirken, bir yandan da bu sıkıntıyı aşmak için bireysel düzeyde de olsa bazı fikrî kıpırtıların varlığını ortaya koymaktadır.

İlmiye teşkilâtındaki bozulma bir yandan ilmî düşüncüyü olumsuz yönde etkilerken, diğer yandan bu olumsuz etki ilimlere yaklaşıma da yansımıştır. Bunun neticesinde gerek toplum nazarında, gerekse ders programlarında naklî ilimler, daha ön plana alınırken, aklî ilimler ise ya tümüyle gündemden düşmüş ya da son derece sathî kalarak hakettiği değeri görmemiştir. Kâtip Çelebi, XVI. asrın sonlarından itibaren medreselerde oluşmaya başlayan ve zamanla daha da derinleşerek devam

⁵ Kazım Sarıkavak, *Yanyalı Esad Efendi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997, 8-10.

eden, akli sürecin hilâfına işleyen bu menfî tabloyu şu cümlelerle ifade eder: “Ulu Osmanlı Devleti’nde Sultan Süleyman Han zamanına gelinceye kadar hikmet ile şeriat ilimlerini uzlaştıran gerçek araştırmacılar ün almışlardı. Ebu’l-Feth Sultan Muhammed Han, Medâris-i Semâniye’yi yaptırıp kanuna göre iş görölüp okutulsun diye vakfiyesine Haşiye-i Tecrid ve Şerh-i Mevâkîf yazmıştı. Daha sonra gelenler, bu dersler felsefiyattır diye kaldırıp Hidâye ve Ekmel derslerini okutmayı mâkul gördüler. Yalnız bunlarla yetinmek akla uygun olmadığı için ne felsefiyat, ne Hidaye ve ne de Ekmel kaldı. Bununla Osmanlı ilim pazarına kesad gelip bunları okutacak olanların kökü kurumaya yüz tuttu. Kimi kıyıda köşede, Doğu Anadolu’da yer yer kanuna göre ders gören öğrencilerin daha yeni başlayanları İstanbul’a gelip büyük caka satar oldular”⁶

Genel anlamda ilmî alanda görülen bu yozlaşma şekli mevcut ilmî zihniyeti ve buna paralel olarak ilimlere yaklaşımı ve bu doğrultuda teşekkül ettirilen ilim tasniflerini de doğrudan etkilemiştir. Bu tasnif içerisinde, en genel anlamıyla, nakli ilimler “öz evlat” muamelesi görürken, akla dayalı ilimler üvey evlat muamelesine tabi tutulmuştur. Üzerinde çalıştığımız Saçaklızâde’yi de içine alarak İslâm düşüncesini derinden etkileyen bu olumsuz süreç müteakip yüzyıllarda da devam etmiş ve Osmanlı Devleti’nin yıkılmasının en temel sebeplerinden birisi haline gelmiştir.

Avrupa Devletlerinin bu dönemlerde, yavaş yavaş kilisenin tasallutundan kurtularak akıl ve bilimi ön plana çıkaran yoğun bir aydınlanma sürecine girdiğini ve bunun neticesinde fikrî, sınâî ve sanatsal alanlarda gerçekleştirdiği dönüşümleri de dikkate alacak olursak, aynı

⁶ Katip Çelebi, *Mizânu’l-Hakk fî İhtiyari’l-Ehakk*, İstanbul 1982, 20-21.

dönemde Osmanlı Devleti'nde aklî alanın giderek daraltılmasının toplum ve devlet yapısında meydana getirdiği etkilerin boyutlarını tahmin etmek zor olmasa gerek.

İlmiye teşkilatının içinde bulunduğu tıkanıklığı aşmak için XVIII. yüzyıla gelindiği zaman hangi sıfatla olursa olsun, artık bireysel ve daha ziyade teorik düzeydeki çözüm arama çabaları bundan sonra, daha kollektif, daha esaslı ve devletin de bizzat müdahil olduğu bir safhaya dönüşür. Çünkü, bilindiği gibi şimdiye kadar genel olarak “Osmanlı toplumu büyük çapta değişmenin, dolayısıyla gelişmenin karşısındaydı. Temel amaç eskiden varolan güçlü düzenin korunmasıydı. Mevcut eğitim sistemi de bu doğrultuda idi. Eski kanun ve nizamlara dönmüldüğünde ve iyi uygulandığında, bütün bozuklukların düzeltilebileceği, tekrar Kanûni Sultan Süleyman zamanındaki güç ve saltanata ulaşılabilceği düşünce ve inancı hakimdi. Ancak geline nokta bu düşünceye katılmak biraz güçtür. Çünkü Osmanlı toplumunun dışındaki toplumlar Kanûni dönemindeki toplumlar olmayıp, her alanda ilerleme-gelişme kaydetmişler ve bu gelişmeler hızla devam etmektedir.”⁷ Dolayısıyla günden güne daha da derinleşerek devam eden ilmiye teşkilatındaki bu problemlerin çözümü için, ferdiyetçilikten ziyade daha kollektif, gelenekle birlikte, ortaya çıkmakta olan yeni gelişmelere de yavaştan kapı aralama düşüncesi kendini iyiden iyiye hissettirmeye başlamıştır.

Hangi nedenlerle olursa olsun, Osmanlı Devleti'nde belirginleşmeye başlayan bu anlayış ve düşünce değişikliği resmi makamları da etkilemiş ve bu yönde bazı adımların atılmasını sağlamıştır. Bu anlamda, Padişah III. Ahmed'in (1703-1730), sadrazamlığa 1718 yılında

⁷ Hamit Er, *Osmanlı Devletinde Çağdaşlaşma ve Eğitim*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1999, 162.

98 ▪ Saçaklızâde'nin İlmî Kişiliği

Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'yı getirmesiyle başlayıp, 1730 yılında patlak veren Patrona Halil ayaklanmasına kadar devam eden ve Osmanlı siyâsi tarihinde "Lâle Devri" olarak nitelenen dönem oldukça önem arz etmektedir. Bu dönem, üzerinde çalıştığımız Saçaklızâde'nin hayatının son dönemlerini de içine aldığı için bizim açımızdan ayrı bir öneme hâizdir. Bu nedenle bizi ilgilendiren ilmî yönüyle, bu dönemde yapılan çalışmalara kısaca değinmek istiyoruz. Lâle Devri bazı tarihçiler açısından uzun ve yorucu savaşlardan yorulan ve bıkan İstanbul başta olmak üzere, onu takibeden diğeri bazı şehirlerin, sadrazam İbrahim Paşa'nın öncülüğünde dünyanın zevklerine dalarak, gezip eğlendikleri, hayattan kâim aldıkları bir sefâhat dönemi olarak yorumlanırken, bazıları için ise, kör ve mutaassıp bir zihniyet sürecinden sıyrılıp, adeta bir Rönesans ve uyanış dönemi olarak telakki edilmektedir.⁸ Daha ihtiyatlı bir yaklaşımla ifade edecek olursak; bu dönemi, var olan eğlence ve sefâhat hayatının arkasında özellikle ilmî ve kültürel anlamda ciddi adımların atıldığı bir dönem olarak da değerlendirmek mümkün. Lâle Devri'nde yapılan yeniliklerin başında matbaanın açılması gelmektedir. Aslında matbaa, Osmanlı Devleti'ne azınlıklar marifetiyle yaklaşık 250 yıl önce girmiştir.⁹ Osmanlı Devleti'nde ise bu mesele, resmen, belirli bir zihniyet değişiminin olgunlaşmasını müteakip, Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi (ö.1743)'nin fetvâsı ve Sadrazam Damat İbrahim Paşa'nın izni ile gerçekleşmiş ve "1727'de İbrahim Müteferrika'nın evinde kurulan ilk matbaada ilk olarak, Vankulu Lügatı adıyla bilinen Vanlı Mehmet b. Mustafa'nın telifi Sıhâh-ı Cevherî adlı kitabından ilk defa bin nüsha basılmıştır. Şeyhülislam Abdullah

⁸ Şen, 3.

⁹ Er, 167-170.

Efendi'nin fetvasına göre, bu matbaada bazı dinî kitaplar hariç, lügat, mantık, hey'et, tarih, coğrafya, edebiyat, tıp ve felsefeye dair eserler basılabilecektir.”¹⁰ Ve bu eserin ardından, “Cihânnüma, Takvîmü't-Tevârih, Tarih-i Naîma, Tarih-i Râşid ve Asım Tarihi” gibi daha ziyade tarih içerikli pekçok eser basılmış ve bu anlamda devrim niteliğinde bir süreç başlatılmıştır. Buna göre, açılan bu ilk matbaada basılacak olan eserlerin her ne kadar türü ile ilgili bir sınırlama getirilmiş olsa bile, daha önce bu meselenin geciktirilmiş olması ister politik, ister ekonomik veya isterse dinî nedenlere dayalı olsun, belirli bir zihniyet değişiminin somut bir göstergesi olması bakımından son derece önemlidir. Artık matbaada daha çok eser, daha kısa zamanda ve daha ucuz maliyetle basılacak ve okumak isteyen insanlara daha kolay bilgi ve kültür akışı sağlanacaktır.

Lâle Devri'nde yapılan ilmî çalışmalarla ilgili olarak dikkat çeken bir diğer hamle, çok yoğun olarak bir çeviri sürecinin başlatılmış olmasıdır. Damat İbrahim Paşa, matbaa konusunda olduğu gibi, burada da Padişah III. Ahmed ve Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi'nin desteğini yanına alarak, çok hızlı bir telif ve tercüme dönemini başlatır. “Bu dönemde, telif faaliyetlerinin yanında farklı bir şekilde yürütülen tercüme çalışmaları daha büyük bir önem taşımaktadır. Tercüme faaliyetlerinin daha hızlı yürütülebilmesi için İbrahim Paşa tercüme heyetleri oluşturmuştur. İbrahim Paşa on üç senelik sadrazamlığı süresince değişik dillerden on küsur eseri tercüme ettirmiştir. Paşa bir taraftan başka dillerde yazılmış kıymetli eserleri Türkçe'ye çevirttirirken, diğer yandan da dönemin önemli olaylarının kaleme alınması için ilim

¹⁰ Sarıkavak, 14.

100 ▪ Saçaklızâde'nin İlmî Kişiliği

adamları ve şairlere görev vermekteydi.”¹¹ Aristoteles'in, Fizika'sı, Derviş Ahmed b. Lütfullâh'ın, Sahâifü'l-Ahbâr'ı, Burhaneddin el-Aynî'nin, İkdü'l-Cüman fî Tarihi Ehli'z-Zaman'ı, Handmir'in, Habibü's-Siyer'i, İbn Haldun'un, Mukaddime'si, İbn Sina'nın, el-Kanûn fî't-Tıbb'ı, Mevlanâ'nın, Mesnevî'si gibi pekçok eser bu dönemde sistematik olarak tercüme edilmiştir.¹² Çevirisi yapılan bu eserlerin muhteviyatları dikkate alınırsa, neredeyse bir iki asırdır ya oldukça sathî kalan ya da tümüyle dışlanarak, ders programlarından bile çıkarılmış olan akıl ve müşâhedeye dayalı bazı ilimlerin yeniden canlandırılma-ya çalışıldığı görülecektir. Ayrıca bu dönemde Türkçe'ye yapılan tercümeler, Türkçe'nin artık bir bilim ve yazı dili olarak daha ön plana çıktığının görülmesi bakımından da son derece önemlidir.

İlmî ve kültürel çalışmalarla ilgili olarak, bu dönemde yapılan bir diğer faaliyet biçimi ise, Avrupa'nın çeşitli ülkelerine gönderilen elçiler marifetiyle oraların bilgi, görgü, teknik ve kültürel çalışmaları hakkında bilgi elde etme gayretleridir. Yani Avrupa'nın fikriyatına dayalı tecrübeyi, elçiler vasıtasıyla ilk elden müşahade etmek ve gerekirse bundan yararlanma düşüncesidir. Bunlardan en dikkat çekeni Fransa'ya elçi olarak gönderilen Yirmi Sekiz Mehmet Çelebi'dir. Bu kişi bir yandan dikkatli bir şekilde batıda başlayan sanayi ve teknik alanındaki gelişmeleri gözlemlerken, bir yandan da Osmanlı kültür ve toplumunu Fransızlara tanıtır. Ayrıca Çelebi Mehmet, Paris tıbbiyesini, hayvanat ve botanik bahçelerini, buraya bitişik eczahaneyi, bazı imalathane ve fabrikaları, rasathane ve matbaayı gezmiştir. İlginç gördüğü yerleri büyük bir başarı ile aktarmış olan Çelebi Mehmed, İstanbul'da

¹¹ Er, 177.

¹² Sarıkavak, 16-18; Er, 178-179.

birçok yeni hareketin başlamasına sebep olmuştur. Damat İbrahim Paşa'da, bir taraftan şehrin imar ve tezyininde, bir taraftan da memleketin imar ve tanziminde bu fikirlerden çok yararlanmıştı.¹³ Özünde ilmi ve kültürel gelişmeye yönelik olarak atılan bütün bu adımlar, ne hâzindir ki, Patrona Halil isyanıyla akâmete uğratılmış ve benzer problemler daha sonraki süreçte de yaşanmaya devam etmiştir. Ancak bu dönemden sonra gerek siyâsi, gerek askerî ve gerekse ilmi anlamda geliştirilen çözüm denemeleri büyük oranda batı dünyası esas alınarak ortaya konmuştur.

Bu dönemde, “Seyfiyye, Kalemîyye ve İlmiye” olmak üzere başlıca üç kısma ayrılan devletin her birimi de kendi bakış açılarına göre mevcut problemlerden kurtulmanın yollarını arıyorlardı. Buna göre seyfiyye, ordunun reformize edilerek, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve yerine Batı tarzında yeni ve modern bir ordu kurulmasını isterken, Kalemîyye sınıfı, iç ve dış devlet bürokrasisinden oluşmakta olup bunlar da, aynı şekilde Avrupa örnek alınarak devlette köklü reformlara gidilmesi gerektiği üzerinde yoğunlaşıyorlardı.¹⁴ Görüldüğü gibi burada, gerek Seyfiyye, gerekse Kalemîyye sınıfının üzerinde birleştikleri müşterek husus, Batı dünyasının üstünlüğünün kabul edildiği ve çözüm yollarının da bu perspektife dayalı olarak üretilmesi gerektiği fikridir. İlmiye sınıfı ise, bu sürecin nedeni olarak devlet kanunlarına yeterince uyulmadığı görüşünde idi. Aslında bunların büyük bir kısmına göre, maruz kalınan bu menfi sürecin temel nedeni, Şeriat denilen bu ilâhî kanunlara uyulmaması sonucu Allah'ın, insanlara verdiği bir cezâ idi.

¹³ F. Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnamesi*, Ankara 1992, 56.

¹⁴ Karlığa, 4

Başlangıçta böyle bir saplantıyla hareket eden kesimle birlikte, zamanla olaylar daha vahim boyutlara ulaşınca bütün ilmiye sınıfının, bu açmazdan kurtulmak için yeni arayışlara girdiği görülmektedir. Bu anlamda, o dönemin ulemâsının, olaylar karşısındaki ilmî tavrını şu üç grupta değerlendirmek mümkün: Bunlardan birinci kısım “ulemâ , ya olanlardan habersiz, ya da olanlara hiçbir anlam veremeyerek geçmişin hülyaları içerisinde geleneksel hayatını sürdürüp gidiyordu. Bir diğer kısım da, her yenilgi ile birlikte biraz daha haklılık gerekçesi artan Selefi görüşü yeniden canlandırmayı ve Fıkıh merkezli bir yeniden yapılanışa gidilmesiyle birlikte sorunların çözüme kavuşabileceğini düşünüyordu. Bunlar, olayların, din dışı bilimlerin öğretilmesiyle bağlantılı olduğunu, özellikle de felsefe ve tabiat bilimleri gibi profan bilimlerin Müslüman zihinlerin safiyetini bozduğunu düşünüyorlardı. Sayıları oldukça az, fakat etkili konumlarda bulunan üçüncü bir grup ise haklı olarak sorunun en başta eğitim sisteminin bozulmasından kaynaklandığını savunuyorlardı. Ancak bunlar, çözümü, köklü eğitim reformları yapmak yerine, eski medrese geleneğinin canlandırılmasında görüyorlardı. Bu da ancak İslâm'ın klasik döneminde olduğu gibi, Aristoteles bilim ve düşüncesine dayanan Gazâlî-İbn Sinâ felsefesi ile temel dîni bilimlerin birlikte öğretilmesi yoluyla mümkün olabilirdi. Yukarıda ele aldığımız Sadrazam Damat İbrahim Paşa ve çevresinde yer alan bilgin ve düşünürlerin büyük bölümünün bu düşüncede olduğu anlaşılıyor.”¹⁵ Böylece dönemin umûmi olarak kısaca ilmî bir panoramasını çizdikten sonra, yine bu dönemlerde yaşamış olan diğer bir Osmanlı âlimi Saçaklızâde'nin bütün bu tablo ve olup bitenler karşısında nerede durduğunu, ilmî zihniyetinin arka

¹⁵ Karlığa, 4.

planını ve kökenlerini incelemeye geçebiliriz.

Saçaklızâde'nin İlmî Kişiliğinin Toplumsal Boyutu

İlmî alanda ortaya çıkan bu umûmi tablo karşısında Saçaklızâde'nin ilmî kişiliğini “toplumsal” ve “bireysel” manada olmak üzere iki kategoride değerlendirmemizin uygun olacağını düşünüyoruz. Bu doğrultuda müellifin ilmî tutumunun toplumsal yönüyle ilgili olarak şunları söylemek mümkün: Saçaklızâde'nin ilmî zihniyeti ve bu doğrultuda ortaya koyduğu tutumu, yukarıda bahsettiğimiz birinci grup ulemânın içinde bulunduğu tutum ve davranış biçiminden oldukça uzak görünmektedir. Çünkü onun ilmî hayatı dikkatle incelendiği zaman, ilmiye teşkilatının içinde bulunduğu kriz hallerinden habersiz olması veya bunlara ilgisiz kalması şöyle dursun, aksine bütün bu sorunları eleştirdiği ve bunların giderilmesi için çözüm üretmeye çalıştığı görülecektir. Örneğin o, Tertibu'l-Ulûm'un, ilimleri tahsil seviyesine göre mertebelendirdiği kısmında, ilmiye sınıfının içine düştüğü yozlaşmaya dikkat çekerek, geleneksel olarak medreselerde tatbik edilen başarı kriterlerine uyulmadığı için bazı kişilerin hiç haketmedikleri halde yüksek dereceli icâzet aldıklarını ve bu nevî olayların ilmiye teşkilatının bozulmasına neden olduğunu dile getirir ve bu konularda esaslı eleştiriler ortaya koyar.

Saçaklızâde'nin şu ifadeleri bu manada oldukça dikkat çekicidir: “Şer'î ve âlet ilimlerden herbir ilme âit “istiksâ (ileri düzey)” mertebelerini tahsil eden öğrenciler, ilimlerde “kâmil” ya da “tekmîl” şeklinde adlandırılarak, bu unvanı almaya hak kazanırlar; ancak bu tür kişiler çok azdır.... Bununla birlikte bazı müteber ilimleri öğrenmeyen ve ayrıca bazılarını “iktisâr (başlangıç düzeyi)”, bazılarını “iktisâd (orta düzey)” seviyesinde tahsil eden

öğrencilere ise hiçbir sûrette bu ünvânın verilmesi doğru değildir... “Kemâl” unvanı ancak, herhangi muayyen bir ilim dalında, “istiksâ” veya “iktisâd” seviyesine ulaşanlar için verilebilir. Zamanımızda bir öğrencinin “istiksâ” veya “iktisâd” mertebesine ulaşmasına, “tekmîlû'l-mevâd” denmektedir ki bu; o kişinin artık aklî ve naklî âlet ilimlerin tahsîlinde kemâl seviyesine ulaştığını gösterir.”¹⁶ Saçaklızâde bu ifadeleriyle, günün koşullarında geçerli olan ilmî kriterlerin ne olduğunu ortaya koyuyor. Şüphesiz müellif tarafından zikredilen ve devrin Osmanlı medrese sistemi içinde de oldukça yaygın olan “kemal” veya “tekmîlû'l-mevâd” unvanı daha nesnel ve günün koşullarında daha akademik olmanın yanında, daha kabul edilebilir bir ilmî seviyeye de işaret etmektedir.

Saçaklızâde, zikredilen bu ilmî kritere dayalı olarak mevcut ilmî yapı içerisinde cereyan eden suistimaller ve usûlsüzlüklerin neler olduğuna işaret eder ve bunları kıyasıya eleştirir. Bu bağlamda onun şu cümleleri oldukça dikkat çekicidir: “Günümüzde âlet ilimlerinin çoğunu tahsîl etmediği halde pekçok öğrencinin “tekmîlû'l-mevâd” diye adlandırıldıklarını görmekteyiz. Bilgisizlere göre “madde” bazı mantık ve felsefe nüshalarına verilen bir addır sadece. Bu öğrenciler de, bu eserlerin sadece umûmi olanlarını okumuşlardır. Oysa günümüzde, Kur’ân’ı yüzünden dahi okuyamayan nice kişiler “tekmîl” olarak görülmektedir ve bu okuma şekli de, ihtiva ettiği bâriz hatalar nedeniyle sahih bir namaz için elverişli değildir. Bu öğrenciler fıkıh usûlünden de birşey öğrenmedikleri için fıkıh ıstılâhlarını dahi bilmezler ve bunun gibi daha nicesi... Uğraştıkları ilimlerin de çoğunu anlamadıkları için bunları anlatma kudretleri de yoktur. Böyle birinin, hocası tarafından “tekmîl” olarak adlandırılması-

¹⁶ Tertibu'l-Ulum, 217.

nın nedeni; hocasının, öğrencinin istediği şeyi okutma konusunda ona izin vermiş olması, ona ulemâ kisvesi giydirmiş ve başlarına da kocaman bir kavuk geçirmiş olmasından ileri gelmektedir. İşte bu kişiler de, öğrenimi savsaklar ve anlamadıkları konuları başkalarına öğretmeye kalkışır. Böyle bir kişi kendisinin bilip öğrenmediği bir ilim dalında maharetli birine rastlasa, öğrenme mertebesinde öğretme mertebesine geçtiğini zannettiğinden dolayı veya kendisine bir leke ve noksanlık bulaşır düşüncesiyle ondan ilim almak istemez.”¹⁷ Görüldüğü gibi müellif, özellikle yetişen öğrencilerin niteliğine vurgu yaparak, eğitimde geline durumun ne kadar üzüntü verici boyutlara ulaştığını, çarpıcı örneklerle ortaya koymaya çalışmaktadır. Saçaklızâde bu görüşünü daha belirgin hale getirmek için ilginç de bir benzetme yaparak sözlerini şöyle sürdürür: “Ben bu “tekmil” seviyesini, çocukluk çocuk sahibi bir yoksula benzetiyorum ki, geçim derdi bu yoksulu yorar. Bu nedenle, bu kişi kendisini geçim sıkıntısından kurtaracak kadar birşeyler vermesi için bir zengine gider. Ancak zengin kişi, bu fakiri “zengin” şeklinde vasıflandırarak, zengin elbiselerinden birşeyler giydirir ve ona dinlenme, güzel yemekler yeme, âile ve dostlarını genişletme imkânı verir. Bu yoksul, dinlenme ve güzel yaşamadan yana birşeyler elde etmiş olmanın verdiği sevinçle geri döner. Âilesi de, sevinç içinde onu beklemektedir. Bu kişi ailesinin yanına döndüğü zaman verdiği mesaj, başkalarına gülünç olmaktan başka bir işe yaramamıştır. Hey akli başında olanlar, bu olaydan ders alınız!”¹⁸ Görüldüğü gibi müellif, herhangi bir kişiye “zengin” vasfını vermenin o kişiyi zengin yapmadığı gibi, hiç hak etmediği halde herhangi başka bir kişiyi de “müder-

¹⁷ Tertibu'l-Ulum, 217-218.

¹⁸ Tertibu'l-Ulum, 218.

ris”, “âlim” veya “tekmîl” şeklinde nitelemenin de, söz konusu kişiye murad olunan keyfiyeti kazandırmayacağını anlatmak istemektedir. Şüphesiz müellif verdiği bu örnekle, medreselerde böylesi uygulamaların varlığına alaycı bir üslubla dikkat çekmek istemektedir.

Saçaklızâde'nin, ilmiye teşkilâtının içinde bulunduğu duruma yönelik ortaya koyduğu bu görüşlerine bir bütün olarak baktığımız zaman¹⁹ onun ifadelerinden; ilmiye teşkilâtının bozulduğundan şikayetçi olmanın yanında, yeni ilmî ve idâri esasların tatbik edilmesinin gerekliliğini düşündüğü de müşâhede edilmektedir. Bu manada, Ali Suâvî'nin, Tertîbu'l-Ulûm için sarfettiği; “Bu kitabın rûhu, medrese derslerinde şerhler ve hâşiyeler tadrîs olunmasını ve bil-cümle mufassalât öğretilmesini hoş karşılamaz ve ders kitaplarını tertîb ile tavsiye eder”²⁰ şeklindeki ifadesi de, Saçaklızâde'nin yaşadığı dönemde medreselerde okutulan ders kitaplarına karşı eleştirel tavrına işâret eden başka bir değerlendirmedir. Bu değerlendirmelerden Saçaklızâde'nin, eğitim sisteminin içinde bulunduğu durumdan rahatsız olduğu ve yeniden gözden geçirilmesine yönelik bir tavır içerisinde olduğu kanaatine ulaşmak mümkündür. Bu bakımdan müellif, genel anlamda daha önce kısaca değindiğimiz Lütfü Paşa, tarihçi Âlî ve Nâima gibi şahsiyetlerle bir düşünce paraleğine sahip olmanın yanında, özel olarak da eğitim sisteminin içinde bulunduğu bunalımdan kurtulmak için medreselerin ıslâh edilmesi gerektiğini söyleyen yukarıda belirttiğimiz üçüncü grup âlimler zümresiyle de yakın fikirler taşıdığı görülmektedir. Ancak Saçaklızâde ile bu grubun, medreseleri ıslah etmek için ortaya koydukları çözüm

¹⁹ İbrahim ÇETİNTAŞ, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, Basılmamış Doktora Tezi, 172-188.

²⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1997, 440.

yolları da birbirinden tamamen farklıdır. Çünkü Saçaklızâde'nin, medreselerin ıslahından kastının, medreselerin gerek eğitim programları ve okutulan kitaplar, gerekse ilmiye sınıfının ilmî liyâkatı bakımından gözden geçirilmesi gerektiği fikri olduğu anlaşılmaktadır. Ancak üçüncü grub âlimler sınıfı ise medreselerin, klasik dönemlerinde olduğu gibi reforma tabî tutularak, buralarda Gazâlî ve İbn Sînâ felsefesi ile dîni ilimlerin birlikte okutulması gerektiğini ifade etmeleridir ki, meselenin burası, Saçaklızâde'nin ilim zihniyetiyle pek bağdaşır görünmemektedir. Çünkü ona göre, az ileride ele alacağımız gibi, felsefenin içinde yer aldığı bir eğitim uygulaması din veya şeriat bakımından hiçbir sûrette makul görünmemektedir. Bu nedenle onun, Lâle Devri'nin reform zihniyetine en azından bu açıdan iştirak etmediği anlaşılmaktadır. Müellifin bu dönemde uygulamaya konulan, matbaanın gelişi veya batıya açılıma dayalı yenileşme hareketlerinden ne ölçüde haberdar olduğu, eğer haberdar ise bütün bunlara karşı tavrının ne olduğunu bilmiyoruz. Çünkü mevcut bilgilerimiz ışığında Saçaklızâde'nin, doğduğu yer olan Maraş'tan, bu olayların sıcağı sıcağına cereyan ettiği İstanbul başta olmak üzere batının diğer şehirlerine gidip gitmediğine veya bu bölgelerle müellifin yaşadığı bölge arasında aktif ilmî bir bağlantının olup olmadığına dair elimizde yeterli veri mevcut değildir. Saçaklızâde'nin ilmî kişiliğinin genel manada sosyolojik yönünü bu şekilde ortaya koyduktan sonra, meselenin bireysel boyutunu değerlendirmeye geçebiliriz.

Saçaklızâde'nin İlmî Kişiliğinin Bireysel Boyutu

Saçaklızâde'nin, bireysel anlamda ilmî zihniyeti, yukarıda işaret ettiğimiz ikinci grup âlimlere daha yakın

gözükmetedir. Hatırlanacağı gibi bu kişiler, meydana gelen bu olumsuz tablonun felsefe ve tabiat ilimlerine aşırı temâyülle direkt bağlantılı olduğu fikrinden hareketle, yeniden bir yapılanma gerektiğini ve bunun da fıkıh merkezli olmasının şart olduğunu ileri sürmekteydiler. Bu bağlamda müellif de felsefeyi kesin bir dille reddeder; ancak reddediş tarzı herhangi felsefî bir meseleyi deliller ışığında tartışmak yerine, sık sık yaptığı atıflarla, bir yandan İbnu'l-Kayyım el-Cevzî ve Ahmet b. Hanbel gibi neredeyse tamamen felsefe ve felsefî ilimlerin karşısında yer alan âlimlerin fikirlerini izlerken, kimi zaman da Gazâlî, Suyûtî ve Beydâvî gibi, felsefenin bazı bölümlerine oldukça mesafeli olan ve bu nedenle de zaman zaman felsefenin tümüyle aleyhindeymiş gibi algılamalara da yolaçan kelâmcı, filozof ve müfessir âlimlerin izinden gittiği görülmektedir. Bu anlamda özellikle Gazâlî, müellif için temel başvuru kaynağıdır. Denilebilir ki, Gazali felsefeyi hangi konular ve kişiler üzerinden eleştirmişse, aynı konular ve kişiler Saçaklızâde'nin de hedefindedir. Örneğin müellif, Gazâlî'nin, meşşâî filozoflara yönelik İslam Felsefe tarihinde de geniş yankılar uyandırmış olan ve onun bu filozofları on yedi konuda bidata, üç meselede de küfre düştüklerini iddia ettiği meşhur tartışma konularında²¹ onunla tamamen yanyana gözükmetedir²²

İslam filozofları arasında tartışma yaratan diğer bir

²¹ Bilindiği gibi Gazâlî, İbn Sina ve Farabî gibi daha ziyâde Aristo çizgisindeki meşşâî filozofların metafizik ilminde temel hatalar yaptıklarını ve bu hatalardan on yedi tanesinde bidata düştüklerini ve ayrıca bu filozofların “cismâni haşri reddetmeleri”, Allah'ın cüziyyâtı değil, külliyyâtı bilir” demeleri ve “âlemin kadîm olduğunu iddiâ etmeleri” sebebiyle küfre düştüklerini iddiâ eder. Hatta Gazâlî bu konularda, filozofların tutarsızlıklarını göstermek için “Tehâfütü'l-Felâsife” isimli meşhur kitabını yazar. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire 1987 307, 308 vd.; *el-Munkızu mine'd-Dalâl (Delâletten Hidâyete)*, çev. Yahya Pakış, İstanbul 1988, 34.

²² Tertibul-Ulum, 223-226.

konu olan “Sudûr Nazariyesi”²³ meselesinde de bu doğrultuda eleştirilerini sürdürerek şunları söyler: “Filozofların küfürle itham edilmesi gereken en şiddetli mesele, onların “On Akıl” ve bütün yaratıkları onuncu akla isnâd etme düşünceleridir. Onlar şöyle demektedirler: Allah sadece ilk akılı yaratmıştır ki onların bu sözlerine lânet

²³ Bu doktrin, varlıkların, İlk Varlık (Tanrı)’dan sudûr etmesini anlatır ki, öz itibarıyla şöyledir: İlk (Tanrı), varlık ve kemâlinin bolluğu sebebiyle âlemdeki bütün varlık nizâmını, irâde ve ihtiyârından tamamen bağımsız olarak “tabii zorunluluk”la meydana getirir. Âlem, Yüce Varlık’ın kemâline hiçbir şey katmaz ve onu herhangi bir gaye bakımından tayin etmez.; tersine, onun sınırsız cömertliğinin kendiliğinden faaliyetinin neticesidir. Esâsen bu taşma vetîresinde, İlk, hiçbir sûretle büyük yaratıcı niyetlerin icrâ edilebileceği aracı hareket, âraz ve âlete muhtaç değildir. Diğer yandan, ne dâhilî ne de hâricî bir engel bu ebedî prosesin yayılışını durdurabilir. İlk Varlık’tan ilk sudûr (feyezân) eden, ilk varlığı ve kendi özünü idrâk edebilen ilk akıldır. İlk varlığı idrâkı sebebiyle ikinci akıl meydana gelir, kendi özünü akletmesi sebebiyle en uzak gök (birinci semâ) meydana gelir. Sonra ikinci akıl, ilk varlığı idrâk eder ve bundan üçüncü akıl meydana gelir, kendi özünü düşünmesi sebebiyle de sabit yıldızlar göğü meydana gelir. Bu sudûr vetîresi birbiri ardınca dördüncü, beşinci, altıncı, yedinci, sekizinci, dokuzuncu ve onuncu akıllar ve sırasıyla, onlara tekâbül eden Zuhal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarit ve Ay küreleri meydana gelinceye kadar sürer. Onuncu akılla kozmik akıllar silsilesi, Ay’la, müstedir hareketleri ezelden beri bu kozmik akıllarca tayin edilen semâvî küreler dizisi tamamlanır. Semâvî bölgenin altında arz küresi uzanır, burada gelişme prosesi, muntazam kozmolojik modele uygunluk içinde, tersine dönmüştür; noksandan daha mükemmele, basitten daha karmaşığa doğru çıkılır. En aşağı seviyede ilk madde yer alır, onu dört unsur; madenler, bitkiler, hayvanlar ve nihayet arz küresindeki yaratıkların bu yükselen helezonun tepesinde bulunan insan takip eder. Unsurlar önce, çok karmaşık olmayan birbirine zıt cisimler meydana getirmek üzere karışırlar ve bu cisimler sıra ile bir diğeriyle ve aynı zamanda unsurlarla, aktif ve pasif fakültelere sahip daha karmaşık cisimler sınıfı meydana getirmek için ikinci kez karışırlar. Semâvî cisimlerin hareketlerine bağlı olan bu karışma vetîresi aşağı âlemde daha yüksek ve daha karmaşık varlıklar meydana getirmek üzere, son karışmanın neticesi olan insan ortaya çıkıncaya kadar devam eder. Madde ve sûretten mürekkep olmaları sebebiyle bu yeryüzü varlıklarından her biri süreklilik arzederse de, söz konusu maddenin belli bir şekil alması, onun zıddını almasından daha gerekli değildir. Netice olarak, bu zıt şekillerin, o madde üzerinde ebediyen birbirini takip etmeleri tabiattaki kevn ve fesâdın sürmesine sebep olur. Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1992, 111-112; Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara 1992, 82, 83 vd. ; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, Ankara 1967, 73-75.

110 ▪ Saçaklızâde'nin İlmî Kişiliği

olsun! Onların zikredilen akıllarla ilgili sözleri, puta tapanlardan daha büyük bir şirktir. Çünkü puta tapanlar, putlara yaratıcı ve îcad edici olarak inanmıyorlar. Aksine, Allah katında onlara şefaathçi olarak inanarak, onların şefaathlerini umuyorlar.”²⁴ Müellif, filozofların, “sudur doktrini” ile yaratma konusunda Allah'ı tümüyle devre dışı bıraktıklarını düşünmektedir. Dolayısıyla puta tapanların son aşamada bile olsa, Allah'a atfettikleri yaratma gücü ve yetkisini, filozofların sudûr nazariyesine dayanarak akıllar silsilesine verdiğini düşünmektedir.

Saçaklızâde'nin, felsefî düşünce konusunda izinden gittiği bir diğer kişi olan İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye'ye atıf yaparak; “Tevrat'ın hakikatlerinden yüz çevirerek, filozofların batıllıkla dolu sözlerine uymaları neticesi Allah'ın, İsrâiloğullarını vatanlarından kovma cezasına çarptırdığı ve ayrıca Müslümanlar, felsefeyle meşgul oldukları zaman, Allah Teâlâ'nın onların başına Hristiyan haçlıları ve putperest Moğolları musallat ettiği...”²⁵ şeklinde ortaya koyduğu ifadeleri, meydana gelen menfî olayların veya bazı musibetlerin sebeplerinin felsefe ile meşgul olmaktan kaynaklandığını düşündüğü anlaşılmaktadır.

Felsefenin zemmedilmesiyle ilgili yazmış olduğu bir risâlede de eleştiri noktasını yine dini temellere dayandırır ve burada da kendilerinin Allah yolunda ve Muhammedî olduklarını, filozofların ise akıllarına göre hareket ettiklerini ifade ederek şunları söyler: “Aklın kurallarını kelâmcıların kitapları ihtivâ eder. Biz müşriklerin akîdelerini tadrîs etmek ve kâfirlerin saçmalıklarına dalmaktan uzağız.”²⁶ Anlaşılacağı üzere burada “kafir” veya

²⁴ Tertibul-Ulûm, 226

²⁵ Tertibul-Ulûm, 233-234.

²⁶ Saçaklızâde, *Risâle fi't-Ta'n fi'l-Felsefe ve Kütübi'l-Hikme*, Süleyma-

“müşrik” olarak nitelenen insanlar filozoflardan başkası değildir.

Saçaklızâde, felsefe ve filozoflarla ilgili olarak, getirdiği eleştirilerini daha da güçlendirmek için ayetlerden de deliller getirir ve meşşâi felsefe ve filozoflarını bu bakış açısından ele alarak, onlara ağır darbeler indirir. Müellif bu noktada, sırf felsefe ve filozoflara hücum etme düşüncesinden hareketle Tertîbu'l-Ulûm'da, “âlimlerin, felsefe ve filozofları zemmetme konusundaki görüşleri” şeklinde müstakil bir bölüm açarak, orada şunları söyler: “Ben derim ki; filozofları zemmedenlerin ilki, Allah'tır. Çünkü Allah; “Peygamberleri, onlara belgelerle gelince, kendilerinde olan ilimden gururlandılar da alaya aldıkları şey kendilerini sarıverdi.”²⁷ demektedir. İşte bu âyette kastedilen “ilim” kavramıyla ilgili olarak yapılan yorumlardan bir tanesi, eski-Yunan filozof ve dehrîlerinin sahip olduğu ilimlerdir. Onlar, Allah'tan bir vahiy işittikleri zaman onu ellerinin tersiyle iterler ve peygamberlerin ilimlerini, kendi ilimleri karşısında küçümserlerdi. Meselâ, Mûsa (as)'ın geldiğini işiten Sokrates'e, “ona gitsen...?” demişler. Bu teklif üzerine o da, “biz kendimizi ıslah ve terbiye eden bir milletiz; başkasının terbiye ve ıslâhına ihtiyacımız yok” demiş. Tîbî (ö.1343), Hâşiyetü'l- Keşşâf'ta, Tûrbeştî (ö.1262)'nin bazı arkadaşlarına şunu vasiyet ettiğini söylemektedir: Filozofların bâtıllıklarına kulak vermek şöyle dursun, bunlara karşı duyularınızı tümüyle kapatmanızı tavsiye ediyorum. Bu bâtıl hususlar, sadece bâtıl ehlinin uğursuzluklarını ve kötülüklerini artırır. Bu sözlerden denize bir kelime bulaştırsan, denizi bulandırır. Bunlar

niye Ktp. (Şehzâde Mehmed), nr: 110/15'de, vr. 235.

²⁷ 40 / el-Mû'min, 83

dünyada aşağılık, âhirette ise rezillik verirler. Bu husustan Allah'a sığınırım.”²⁸

Kuşkusuz müellifin genel olarak felsefeyle ilgili düşünceleri, bunu değerlendirme biçimi ve sıklıkla yapılan bu atıfların doğruluğunun teyidi gibi konular başka bir araştırma meselesi; ancak biz yeri gelmişken bu konuda birkaç cümle sarfedecek olursak, burada âyet-i kerîmeye dayanarak, filozofları zemmedenlerin ilkinin “Allah” olduğunu beyân etmek oldukça zorlama bir yorum olarak gözükmektedir. Çünkü, Allah'ın neyi murâd ettiğini, tam olarak ancak kendisi bilebilir. Ayrıca müellif bir yandan bu âyette geçen ilmin, dehrîlerin ilmi olduğunu ifade etmekte, diğer yandan sözü Sokates'e getirerek, onun sahip olduğu ilmi de, aynı bağlamda değerlendirmektedir. Bu değerlendirmede son derece problemlidir. Çünkü, herşeyden önce şimdiye kadar kastedilen filozoflar, meşşâî çizgideki filozoflardır ki bunların hiçbirisi, hatta Sokrates de dahil olmak üzere dehrî değildir. Ayrıca yine onun, Sokrates ile Mûsâ (a.s.) arasında gerçekleştiğini iddiâ ettiği diyalog da hem tarihî, hem de coğrafi olarak araştırılması ve teyid edilmesi gereken başka bir konudur. Bu bilgilerin doğruluğunun teyidi meselesi bizim şu anda doğrudan araştırdığımız bir konu olmadığı için kısa kesiyoruz; ancak bu söylemler, Saçaklızâde'nin felsefeye ve filozoflara karşı nasıl bir tutum içerisinde olduğunu açıkça ortaya koymaktadır ki bizim araştırmaya çalıştığımız mesele de burasıdır.

Müellif fıkıh ve fıkıh usûlünden bahsederken, felsefeyi eleştirirken kullandığı dilin tam tersi bir dil kullanır ve bu ilme yönelik övgüsü oldukça dikkat çekicidir. Örneğin Saçaklızâde, fıkıh ilmini ele alırken önce bu ilmin ne olduğunu, kapsamını ve bu konuda ortaya konu-

²⁸ Tertibu'l-Ulûm, 227-228.

lan bazı eserleri zikrettikten sonra sözü bu ilmin önemine getirerek şunları söyler: “ Fıkıh ilmi bir deryâdır; bu ilimle uğraşmak ancak, eşsiz bir zekâ ve bu ilmin usûlünü bil-meyi gerektirir. Bu ilimde derinleşmek bir ömrü içine alır ve bu konudaki müşkül konuları çözebilen kişi eşsiz bir değere sahiptir.”²⁹ Yine müellif fıkıh ve fıkıh usûlünde derinleşmenin nasıl mümkün olduğunu ve böylesi yetkin kişilerin tefsir ve hadis ilimlerinde de karar verme yetki-sine sahip olabileceklerini dile getirdikten sonra fıkıh il-miyle ilgili övgüsünü sürdürerek sözlerine şöyle devam eder: “Âlim kişi düşünüldüğü zaman şu akılda tutulmalı ki, bir kimse herhangi bir ilimle övünecekse, kendisiyle iftihar edilmeye en layık ilim budur (fıkıh). Çünkü o kişi muazzam bir dağa benzeyen gerçek bir âlimdir. Ancak, böylesine derinleşmiş birini yeryüzünün doğusunda veya batısında bulmak neredeyse imkansızdır. Bu ilimlerin derinliklerine dalmaya güç yetiremeyen bazı kimseler, cins, fasıl, huyûla, sûret, döngü, teselsül gibi konulara dalarak nefsinin onun üzerinde tatmin eder ve ömrünü bunlarla tamamlar. Ulemânın şanının yüceltildiği ve de-recelerinin yüksek tutulduğu bir mecliste bunların adı geçse heyecanlanırlar ve sevinçten yüzleri kızarır. Çünkü nefisleri kendilerine, haklarında hiçbir şey söylenmemesine rağmen, bu alimlerden biri olduğunu söylemekte-dir.”³⁰ Bütün bu değerlendirmeler, Saçaklızâde’nin fıkıh ve fıkıh usûlüne verdiği önemin açık birer ifadesidir. Bu-na göre onun zihin dünyasında fıkıh ilminin tahsili, bü-yük bir zeka ve eşsiz bir çaba gerektiren meşakkatli bir iş ve o oranda da değerli bir ilim iken, felsefe de bunun ak-sine değersiz, faydası olmayan ve insanların nefislerini tatmin ettikleri bir uğraş alanı olarak yer tutmaktadır.

²⁹ Tertibu’l-Ulûm, 160

³⁰ Tertibu’l-Ulûm, 161-162.

114 ▪ Saçaklızâde'nin İlmî Kişiliği

Ayrıca müellifin, ilimleri şer'î hüküm bakımından sınıflandırırken “fıkıh, fıkıh usûlü, hadis ve tefsir ilmi” gibi naklî ilimleri, elde edilmesi gereken farzı ayın hükmünde görürken, felsefeyi, sihir ve yıldızların ahkâmı gibi esasen ne muhtevâları, ne de amaçları bakımından hiç ilgisi olmayan ilimlerle birlikte aynı sınıf içerisinde mütâla etmesi de, yine onun felsefeyi hangi konumda gördüğünü gösteren başka bir işarettir. Saçaklızâde'yle ilgili ortaya koyduğumuz bu örnekler baktığımız zaman, onun ilmî zihniyetinin genel hatlarıyla selefi görüşe yakın, naklî ilimler ve özellikle de fıkıh ve fıkıh usûlü çizgisinde seyreden, buna mukabil felsefeye karşı oldukça mesafeli ve hatta menfi yönde meydana gelen bazı siyasi, ilmî ve toplumsal olayların müsebbibi olarak gördüğü için öfkeli bir tutum içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

Saçaklızâde'nin ilmî muhtevasını ve bu doğrultuda ortaya çıkan zihinsel yapısını sadece felsefe karşıtlığı ile fıkıh ve selefi taraftarlığı çizgisine hapsetmek yanlış olur. Çünkü o, tecvîd, kırâat, belâğat, tefsir, tasavvuf, ahlâk, kelâm, münâzara, mantık ve edebiyat gibi oldukça geniş bir alanda çok sayıda eser vermiş velûd bir Osmanlı âlimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Müellifin bu ilimlerle ilgili ortaya koyduğu eserler genellikle telif, şerh, hâşiye ve ta'lik mahiyetinde olup, bunların bazıları oldukça özgün bir hüviyete sahipken, bazıları da kısmen bir derleme ve terkîp görünümündedir. Örneğin, onun kelâm ilmi için kaleme aldığı Neşru't-Tevâlî veya münazara ilmine münhasır Velediye isimli eserleri, en azından müellifin içselleştirerek ortaya koyduğu izlenimi verirken, yine onun, tecvîd ilmi için yazmış olduğu Cühdi'l-Mukıl'inde bu özgünlük karakterinin nispeten zayıfladığı dikkat çekmektedir. Müellif, belki de yaşadığı dönemin bir özelliği olarak bu ikinci tür eserlerinde aşırıya kaçan atıflar yapmakta ve abartılı bir bağımlılık

havası vermektedir. Kuşkusuz bu durum en azından o tür eserlerin özgünlüğünün ve derinliğinin azalmasına neden olmaktadır.

Saçaklızâde'nin münazara ilmine oldukça fazla ağırlık verdiği dikkat çekicidir; ancak kanaatimizce müellifin münazara veya âdap ilmi üzerinde çokça durmuş olmasında yaşadığı dönemin etkisini gözardı etmemek gerekir. Çünkü bilhassa bu dönemde Osmanlı Devleti'nde bu ilme yönelik teveccüh oldukça yoğundur. Bunun nedeni de bu ilmin, teknik ve akademik boyutunun yanında aynı zamanda günlük pratik yaşamda, konuşma ve hatta davranış âdabı hususunda da çok önemli bir ilim olmasıdır. Osmanlı toplumu da genel olarak, benimsemiş olduğu İslâm ilim ve ahlâk anlayışının tesiriyle, ahlâk ve edebe önem veren, müzâkere ve tartışmalarını usûlünce yapan bir toplum olduğu için bu ilmin revaçta olması şaşırtıcı olmasa gerekir.³¹ Saçaklızâde'nin de bu ilim üzerinde yoğunlaşmasının, en azından nedenlerinden birisinin bu olduğunu düşünmek yanlış olmasa gerekir.

Saçaklızâde'nin en dikkat çeken ve en orijinal yönlerinden bir tanesi de, onun edebiyatla ilgili ortaya koyduğu eserlerinde doğa figürleri ve hayvanları konuşturmasıdır. Bu manada müellifin, manzûm olarak kaleme aldığı eserlerinin pekçoğunda arı (Hikâyetü'n-Nahl), dağ (Meriyyetü'l-Cebel), gölet (Sübhatü'l-Ğadır, ağaç (Mersiyyetü'l-Ebhel), kale (Hikâyetü'l-Kalea) ve daha başka birçok haşarâtı konuşturduğu (Hitâbu'l-Haşarât) görülmektedir. İlgili eserlerde bu hayvanlar ve doğa figürleri yaşam öykülerini anlatmakta, özelliklerini tasvir etmekte veya Allah'ı zikretmektedirler. Müellifin böyle bir tavrı hangi sâikle ortaya koyduğuna dair bizim ilk aklımıza gelen husus, onun tasavvufî özelliğidir. Çünkü o aynı zamanda hayatının belirli bir evresinde Şam'a gider ve orada zamanın büyük âlimi Abdülgânî Nablûsî (1640-

³¹ Bolay, 150.

1731)'den tefsir, hadis ve tasavvuf alanında dersler alır.³² Bunun yanında yine Abdülgânî Nablûsî'den icâzet ve hilâfet aldığı, Tarik-ı Kadiriyye ve Nakşibendiye erkânı üzere yetiştiği, zahirî ve batınî ilimleri tahsil ettiği söylenir.³³ Saçaklızâde'nin, bu doğa unsurlarıyla kurmuş olduğu diyalogu da, onun tahsil ettiği tasavvuf ilmi ve bu doğrultuda ortaya koyduğu pratiğinin bir neticesi olarak görmek yanlış olmaz.

Dikkat çekmeden geçemeyeceğimiz başka bir husus da, bu tür eserlerin edebi olarak da değerlendirilmesi gerektiğine yönelik kanaatimizdir. Bu anlamda, bilindiği gibi daha ziyade hayvanların konuşturulmasını esas alan ve “fable” olarak isimlendirilen bu türün kurucusu olarak Fransız edebiyatçı La Fontaine (1621-1695) gösterilir. Bu edebiyatçının bu tür eserlerini ortaya koyarken, yine bu türün öncülerinden olan Hintli bilgin Beydebâ veya Mevlânâ'dan etkilenip etkilenmediği meselesi ayrı bir araştırma konusu, ancak Saçaklızâde'nin yaklaşık aynı zaman dilimleri içerisinde yaşadığı La Fontaine ile içerikleri farklı bile olsa benzer türden eserler ortaya koymuş olması oldukça ilginçtir. Çünkü bu husus, hem dünya hem de Türk-İslâm edebiyatı için son derece önemlidir ve tam da bu noktada Saçaklızâde hiç şüpheye mahal bırakmayacak şekilde bu istikâmette eserler ortaya koymuştur. Ayrıca müellifimiz, konuşturduğu figürler içerisine hayvanlarla birlikte kale, köprü, dağ ve ağaç gibi diğer doğa figürlerini de dahil ederek, konuşan doğa unsurlarının kadrosunu daha da genişletmektedir.

Müellifimizin bu görüşlerinin oluşmasında, hocası Abdülgânî Nablûsî başta olmak üzere, az önce birkaçının ismini zikrettiğimiz doğu fikriyatı etkili olmuş olabilir. Bu etkilerin varlığı ve kaynaklarının neler olduğu meselesi

³² Osmanlı Müellifleri, I, 325

³³ Özcan, 54.

araştırılması gereken önemli bir konudur. Ancak bize göre en az bu kadar önemli olan bir başka husus ise, dîni ilimlerin hemen her dalında söz sahibi bir âlimin, yaşadığı dönemin ilmî özellikleri de dikkate alarak söyleyecek olursak, bu tür eserler ortaya koymuş olması, onu daha da kapsamlı bir âlim haline getirmenin yanında, ortaya koyduğu bu fikirlerinin türü bakımından da son derece ilginç ve daha orijinal bir konuma oturtmaktadır.

Sonuç

Öncelikle ifade edilmelidir ki Saçaklızâde, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, tecvid, münâzara, kelâm ve felsefe olmak üzere oldukça geniş bir ilmî yelpaze ile meşgul olmuş, bu konular üzerinde kafa yormuş ve bunun sonucunda da küçüklü büyüklü te’lif, şerh, hâşiye ve tâlik şeklinde yüzün üzerinde eser ortaya koymuştur. Bu eserlerin pekçoğu muhtelif kütüphanelerde el yazması olarak durmaktadır ki, müellifin ilmî derinliğinin kapsamı ve bu doğrultuda şekillenen ilmî zihniyetinin rengi tam olarak bu eserlerin iyice günyüzüne çıkmasıyla mümkün olacaktır.

Saçaklızâde’nin, XVI. asrın sonlarında başlayan ve süreç içerisinde artarak devam eden Osmanlı ilmiyye teşkilatının içinde bulunduğu “durağanlaşma”, “gerileme” veya muhtelif “suistimaller” olarak niteleyebileceğimiz hastalık hallerinden haberdar olduğu ve bunları bertaraf etmek için esaslı yaklaşımlar getirdiği görülmektedir. Hatta onun, eğitim uygulamalarında tatbik edilmesini tavsiye ettiği bazı görüşleri oldukça pedagojik olmanın yanında günümüz eğitim-öğretim doktrin ve uygulama teknikleriyle de oldukça benzer özellikler taşımaktadır.

Müellifin ilim zihniyeti genel olarak geleneksel hadis ve fıkıh çizgisinde seyreden selefî anlayışa oldukça

118 ▪ Saçaklızâde'nin İlmî Kişiliği

yakındır. Bu nedenledir ki, onun dünyasında tefsir, hadis ve fıkıh gibi naklî ilimler eşsiz bir konuma sahipken, felsefî düşünceye dayalı aklî ilimler ve hatta kelâm ilmi, zararlı ilimler kategorisinde yeralıp, bunlar fesâda sürükleyici olduğu için kaçınılması gereken alanlardır. Bu nedenle onun gözünde felsefe daima, içerik bakımından “soğuk”, dinî bakımdan “zararlı”, âdiyet itibariyle de “ötekilerin” ilmidir.

Bilindiği gibi İslâm düşünce tarihinde Gazâlî'nin, felsefî kurallar içerisinde, felsefe ve meşşâî filozoflara karşı yapmış olduğu eleştiriler, halefleri tarafından sık sık tümüyle “felsefe karşıtlığı” şeklinde yanlış algılamalara neden olmuş ve bu algılama biçimi Gazâlî sonrası İslâm düşüncesini derinden etkileyerek, âdeta bir felsefî düşünce aleytarlığına dönüşmüştür. Saçaklızâde'nin de, Gazâlî'ye oldukça bağlı bir âlim olarak, felsefeye karşı oluşmuş olan bu geleneksel felsefe karşıtlığının etkisinde olduğu açıkça görülmektedir.

İrâde-i Cüz'yye Risâlesi

Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî

Sadeleştiren: Doç.Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU*

Bu risâle, Osmanlı Devleti'nin alimlerinden Muhammed b. Mustafa Hâmid el-Kefevî el-Akkirmânî¹ (ö.1174/1760-1)'ye aittir. Osmanlıca aslından sadeleştirdiğimiz bu çalışmadaki parantez içi bir kısım açıklamalar ve dipnotlar tarafımızdan yapılmıştır.

Matbaa-i Âmire, İstanbul, 25 Cemâdi'l-ülâ, Sene 1283 h.

Risâlenin Kısa Tanıtımı

Bu risâlenin farklı nüshaları vardır. Hicri 1264, 1283 ve miladi 1289 yıllarında biraz farklı isimlerle basılan bu risâlenin 1283 yılında Matbaa-i Âmire-İstanbul'da basılmış olanını esas aldık. Biz bu basımı diğerleriyle karşılaştırma cihetine gitmedik, sadece elimizdekini kullanarak bu günün insanının anlayabileceği şekilde sadeleştirmeye çalıştık. Fakat risâlede geçen bir kısım kelâmî kavramları da tercüme etmeden özgün şekliyle vermek durumunda kaldık. Ehl-i Sünnet'in Mâtüridilik mezhebine göre yazılmış olan bu risâlenin aşağıda verilen sahife numaraları, bu basımdaki başlıklara göre verilmiştir. Osmanlıca aslından sadeleştirdiğimiz bu çalışmadaki parantez içi bir kısım açıklamalar ve dipnotlar tarafımızdan yapılmıştır.

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Akkirman bugün Ukrayna sınırları içerisinde bulunan Odesa eyaletine bağlı bir şehirdir. Muhammed Akkirmânî'nin atalarının 1484 tarihinde Boğdanlılardan fethedilen bu eyaletten geldiği tahmin edilmektedir. 1753 İzmir, 1758 de Mısır, 1759'da Mekke kadılığı yapan Akkirmânî 1760 yılında vefat etmiştir. Bkz. Sakıp Yıldız, "Akkirmânî", DİA., İstanbul 1989, II/270 vd.

120 ▪ İrade-i Cüz'iyeye Risalesi

Fihrist:

Birinci Fası:

Mezheb-i Cebriyye-i Mahzâ Beyânında.....3

İkinci Fası:

Mezheb-i Mu'tezile Beyânında.....5

Mü'minlerin Emiri Hz. Ali (r.a.)'nin Hikâyesi.....8

Ca'fer es-Sâdık (r.a.)'ın Hikâyesi.....9

Tenbih.....9

Amr b. Hubeyd'in Hikâyesi.....11

Kâdi Abdulcebbâr el-Mu'tezili'nin Susturuluşunun Hikâyesi..11

Bazı Mu'tezile'nin Rücu'unun Hikâyesi.....13

Üçüncü Fası:

Ebû İshak el-İsferâini'nin Mezhebi.....16

Dördüncü Fası:

Ebû Bekir el-Bâkılânî Mâlikî'nin Mezhebi.....17

Beşinci Fası:

Filozofların Mezhebi Beyânındadır.....18

Altıncı Fası:

İmâmu'l-Harameyn'in Mezhebinin Beyânı.....19

Yedinci Fası:

Eş'ârî'nin Mezhebinin Beyanı.....19

Sekizinci Fası:

İmâmu'l-Hudâ Mâturidi (r.a.)'nin Mezhebinin Beyânındadır...21

"Vemâ Teşâûne İllâ En Yeşâellâh" Kavlı-i Şerîfi'nin Anlamı.....25

İrâdenin "Ahvâl" Kabilinden Olduğu.....27

Kulların Bütün Fiilleri Hak Teâla'nın İrâde ve Takdiriyledir ...32

Diğer Mes'ele: Husun Ve Kubhun Anlamı.....32

İrâde-i Kalbiyeye Münasib Bazı Faideler.....32

Bismillâhirrahmânirrahîm

Rahmân-Rahîm Allah'ın Adı İle

Mâlûm ola ki kulların fiilleri hakkında birçok mezhep olup, ancak en hak ve en doğru olanı İmâmü'l-Hüdâ (Hidâyet Önderi) Ebû Mansûr Mâtürîdî Mezhebidir ki bu mezhep, ashâb-ı kirâmın cümlesinin ve tâbiin ve İmâm Ebû Hanîfe'nin mezhebidir. Mâtürîdî akidesinin özü şudur ki; insan ihtiyârî (istemli) fiillerinde, cüz'î irâdesini bir makdûr yönüne (güç yetirilene) sarf edip "kâsib" (kazan/elde eden) olur. Allâhu teâlâ o makdûru halk edip, zikredilen makdûr da kudret altına girmiş olur. İşte bu sebeple kulun kudreti, kazanma ve Allâh teâlânın kudreti yaratma (cihetiyle) olup, cihetlerinin muhtelif olması bu meseleye itirazı getirmez. Ancak bir makdûrun iki kudret-i kâsibe veyâhut iki kudret-i hâlîka altında bulunması problem ve itirazı davet eder.

İmdi iş bu risâlede kulların fiilleri hakkında görüşleri olan birçok mezhebin; hak olanla bâtıl olan mezheplerin arasını ayırt etmek ve bozuk akidelerden kaçınılmak için, açıklamalarla değişik fasıllara bölünmüştür.

Birinci Fası

Mezheb-i Cebiriyye-i Mahzâ Beyânında

(Tam Cebiriyye Mezhebinin Açıklaması):

Bu taifenin reisi Cehm b. Safvân (ö.128/746)'dır. Bunların itikâdı budur ki, kulun asla fiilî ve ihtiyârî ve kudreti yoktur; kuldan çıkan fiillerin hepsi ıztırârîdir (zorunlu): Titreyenin hareketleri, cemâdât (cansız varlıklar) ve nebâtâtın (bitkiler) hareketleri gibidir. Fiillerin kula nisbeti, mahalline nisbetidir; yoksa fâiline değildir. 'Zeyd geldi' demekle, 'çocuk uzadı' demek arasında fark yoktur derler. Bu taifenin delilleri aklî ve naklidir. Aklî delilleri

budur ki, eğer kulun fiili, ihtiyârî ile olsa idi, bir cismin durdurulmasını murad eyledikde Allâh teâlâ o cismin hareketini murad etse, bu iki murad hâsıl oldu desek, iki çelişğin (nakiz) bir araya gelmesi (cem'î nakizeyn) lazım gelir. Hâsıl olmadı desek, iki çelişğin ortadan kalkması lazım gelir (ref-i nakizeyn).

Birinin murâdı hâsıl oldu ancâk desek, tercih eden olmaksızın bir tercih lazım gelir. Zirâ Allâh'ın kudreti ve kulun kudreti bu makdûra nisbet-i tesirde müstakil olma da (konusunda) beraberdır. Nakli delilleri de budur ki Allâh teâlâ: "Allâh herşeyin yaratıcısıdır." buyurmuştur. Kulların fiileri de "şey"dir. (Bundan) lâzım gelir ki, onun yaratıcısı Allâh teâlâ ola, o kulun sun'u (yapımı) olmaya. Biz Ehl-i Sünnet'in meâşiri (tarafدارları) cevap verimiz ki; aklı delillerinden (olan), Allah'ın kudreti ile kulun kudreti beraberdır (aynı tesirdedir) dedikleri (husus) müsellemdir değildir. Zirâ Allah'ın irâdesiyle kulun irâdesi bir araya gelince Allah'ın murâdı gerçekleşir, kulun murâdı gerçekleşmez. Nakli delilleri Ehl-i Sünnet'in müsellemdir (kabul ettiğidir). Her şeyin yaratıcısı Allah'tır, ancak ihtiyârî fiillerden kulun yapımı (sun'u) ve kazanımı (kesbi) vardır. Onun için bazı âyet-i kerime(ler)de fiiller kula nisbet olunmuştur: "يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ" (Kitabı elleriyle yazarlar)(Bakara: 79) gibi ve "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ" (O halde dileyen İman etsin) (Kehf: 29) gibi. O nisbet, yaratma itibariyle değildir, belki kesb itibariyledir. Ayrıca bu Cebiriyye taifesine şöyle itiraz ederiz: Eğer kullar cansız varlıklar gibi olsa, teklif kuralı bâtıl olur; taate de medh ve sevab, masıyyete de kötöleme/kınama (zem) ve kötü karşılık (ikâb) bâtıl olur. Zira bu şeyler ihtiyârî fiillerde olur, ıztırâriyyede olmaz. Bu taife, kulun hareketleriyle, cansızların hareketleri fark etmez dedikleri (için) inatçıdırlar. (büyük günah sahibidirler). Zira akıllı olan kimse ken-

dinden sâdır olan ihtiyarî fiilin, (kendi) kasd ve irâdesiyle olduğunu kesinlikle bilir: Acıkma ve susama vaktinde yeme içmeye yönelmesi, sağlam organdan ayağa kalkma talebi gerçekleşip, düşkün kimseden de ayağa kalkma (kıyâm) isteği gerçekleşmediği gibi. (Yine) Belki, sarhoş olan biri küçük bir akarsu görünce, yönelip o akarsuyu geçer. Eğer o akarsu geniş olup geçmek mümkün değilse, o akarsuya yönelmeyip başka yola girer.

İkinci Fasıl

Mu'tezile Mezhebinin Beyânı

Bu taife, “kul kendi fiillerinin yaratıcısıdır” derler. Önceleri “kul, fiillerinin mücididir” derlerdi, Ebû Ali Cubbâî ortaya çıkıp, “mücid” ile “hâlık” arasında fark yoktur diyerek, (insana da) hâlık demeye cesaret ederek icma'ı parçaladı.

Bu taifenin dört delilleri vardır: İlk delilleri şudur: Yürüyenin hareketi istemle olup, titreğin hareketi zorunlu olduğu açıktır. İkincisi: Eğer kul, fiillerinin yaratıcısı olmasa, teklif, medh, zemm, sevap ve ıkâbın hepsi bâtıl olur. Üçüncüsü: Eğer kul, yaratıcı olmayıp, Yüce Allah yaratıcı olsa, Yüce Allah'ın ayakta duran/dikilen, oturan, yiyen ve içen olması gerekir. Dördüncüsü “فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ” “Yaratanların en güzeli olan Allah ne yücedir” (Mü'minûn: 14). “أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ” “Ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yaratırım.” (Al-i İmran: 49)² âyetleri delâlet eder ki, Allah teâlâdan başka hâlık var imüş diye dalâlete düştüler.

Biz Ehl-i Sünnet taraftarları, buna şöyle cevap veririz: Önceki iki delilleri Cebiriye'ye variddir (Cebiriyeci-

² Müellifimiz Muhammed Akkirmâni burada Mâide suresi 110. ayeti vermiş, fakat Al-i İmrân suresi 49. ayetin tercümesini yapmıştır.

lere cevaptır). Ancak bizler Mâtûridiyye olup, kesb (kazanma, mal etme) ve ihtiyarı (seçmeyi/tercihi) kabul ederiz. Bu takdirde teklif ve medh ve zemmin cümlesi yerinde olup, butlanı (batıl oluşu) lazım gelmez; zira seçmeye yönelik teklif (teklif-i ihtiyâr) fiile ve kudretin sarfına sebep olur. Allahu teâla da eğer bir engel yoksa o fiili yaratır. Kuldan bu seçimle ortaya çıkan fiil, şâri'in (kanun koyucu/Allah'ın) isteğine uygun olursa taat olup, sevaba alamet olur. Bu durumda kuldan fiili seçme yeterlidir; tesir ve yaratma lazım değildir. Ama üçüncü delilleri, tam bir cehâlettir. Zira kâim (ayakta duran), kıyâm (ayakta durma) ile nitelenmiş olana derler; kıyâmı yaratana demezler; siyahı ve beyazı yaratana siyah ve beyaz denmediği gibi. Dördüncü delilleri de reddedilir ki, bunda “halk” (yaratma), ‘takdir’ ve ‘tasvir’ anlamındadır, yoksa “yoktan varlığa getirmek” anlamında değildir. Bundan sonra onlara muaraza ederiz ki: Eğer kul fiillerinin yaratıcısı olaydı, fiillerinin ayrıntısını da bilen olurdu; zira bir nesneyi yaratmak, ona varlık vermektir. Varlık vermek, cüz'î irâdeyi yönlendirmeye/karar vermeye (kasd-ı cüz'iyeye) tevakkuf eder. Kasd-ı cüz'î dahi cüz'î tasavvura (tasavvur-ı cüz'iyeye) tevakkuf eder. Zira kasd-ı cüz'î, ilm-i külliden ortaya çıkmaz. Şüphesiz bir nesneyi yaratmak, ayrıntılı bilgiye tevakkuf eyler. Ama kudretin kesbi ve makdurun irâdesi tarafına sarf etmektir. Yoksa makdurûn icâdında tesiri yoktur. Şüphesiz kesbe, icmâlî ilim yeterlidir. Eğer ki kul fiillerinin ayrıntısını bilendir; lâkin ilmîne ilmi yoktur (diye) sorulursa; Cevap veririz ki, fiillerinden soru zamanında yine âlim değildir; eğer mâlum olaydı malûmdan soru vaktinde, ilmim yok demek muhal olurdu, ve bilcümle âlim olduğu kesindir. Meselâ kâtip, parmaklarını hareket ettirerek, harfleri tasvir eylese, parmaklarının ve kemiklerinin kaslarının ayrıntılı hareketlerini bilmez.

Eğer yaratıcı olsaydı, bilirdi. “Hiç yaratan bilmez mi?” “*أَلَيْعَلَّمُ مَنْ خَلَقَ*” (Mülk: 14) nazm-ı keriminin delâlet eylediği gibi. Onlara muarazada “Allah sizi ve yaptıklarınızı bilir” kavlı-i şerifi “*وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ*” (Saffat: 96) yeterlidir. (Mâ) kelimesi masdâriye olsun, mevsûle olsun. Masdâriye olsa masdârın izafeti istiğrak ifâde eder. Mevsûle olsa, umûm lafızlardan olur: “Allah teâlâ sizleri ve bütün amellerinizi yahut bütün mamûllerinizi yarattı” demek olur. Eğer müsned-i fiili üzere, müsned-i ileyh takdim olunursa hasr ifâde eder” kâidesine nazar etsek, “sizleri ve amellerinizi yaratmak Allah teâlâya aittir; başka hiçbir kimse-nin yaratma konusunda ilgisi yoktur” demek olur. Mu’tezilenin kavilleri âyet-i kerimde olan hasra muhâlif olmakla bâtil olur.³

Hikâye olunur ki müminlerin emiri Hz. Ali (r.a) huzûrunda bir Mu’tezîlî⁴ “ben hayrı ve şerri icâd etmede müstakilim” dedi. Hz. Ali de “icâda kudretin Allah’la beraber midir, yoksa Allah dışında mıdır? Eğer kudretim, icâd etmede Allah ile beraber dersen, icâd da şirk iddia etmiş olursun ve eğer Allah dışında müstakil olmanı iddia edersen Tanrılık iddia etmiş olursun” diye sözü bitirdikde (o kimse susarak) cevap veremedi. Ve yine Câfer-i Sâdık hazretlerinden hikâye olunur ki, bir Mu’tezîleye Fâtiha sûresini okumayı emredip, Mu’tezîlî de okurken “ve

³ Aslında ilgili ayetin (Sâffât:96) öncesine/bağlamına baktığımızda, burada Hz. İbrahim Peygamberin çeşitli putlara tapan kavmi ile tartışması açıklanmaktadır. Bir önceki ayette Hz. İbrahim, kavmine “kendi yonttuğunuz şeylere (putlara) mi tapıyorsunuz?” diye sormaktadır. Buradaki “mâ” ya “putlar” anlamı verilirken, bundan sonra gelen ayetteki “mâ” edatına “fiiller” demek, ayetlerin anlam bütünlüğüne aykırı görünmektedir. Bu türden zorlamalı yorumlar, kendi mezhebinin ya da görüşünün haklılığını ispatlama bağlamında bir çok alim tarafından yapılmıştır. Bizce burada müellif Akkirmânî de ayeti bu bağlamda yorumlamıştır.

⁴ Hz Ali zamanında henüz Mu’tezile ortaya çıkmamıştı. Belki Mu’tezile’nin bu konudaki görüşlerine benzer görüşe sahip olanlar vardı.

ıyyâke nesteîn” âyetine gelince Câfer-i Sâdık hazretleri buyurdular ki “Sizler, kul fiillerinin yaratıcı dersiniz; niçin Allahu teâlâdan yardım istersiniz” diye cevap isteyince Mu'tezîli cevap veremez hale geldi

Tenbih

Mu'tezîle taifesi derler ki; Allahu teâlâ imânı vesâir taatı murâd eder, ama küfrü vesâir masıyyetleri murâd etmez. Eğer (yoksa) kâfir küfrü ile, ve âsi ısyânı ile muti (itaatkar) olması lazım gelir, ve bizler de (bu durumda) o küfre ve masıyyete râzı olmalıyız. Zirâ kazâyâ rıza vâcibdir. Ve (oysa) Allahu teâlâ, “Allah kulları için küfre razı olmaz” (Zümer: 7)⁵ buyurmuşdur. Rızâ, irâdenin kendisidir/kaynağıdır (ayn-ı irâdedir); küfre rızâsı olmayınca, irâdesi dahi olmaz. Ve derler ki, irâde, emrin medlûlüdür, yâhut lâzımıdır. Bu zikredilen dört adet delili, küfür vesâir masıyyetler Allahu teâlânın irâdesi ile olmaz diye irâd ettiler (ileri sürdüler). Bizler de kâfir küfrü ile muti olmak lâzım gelir diye cevap veririz (dediler). (Halbuki onların) bu söylemleri reddedilmiştir. Taat, kendisiyle emredilmiş nesneyi elde etmeye derler, ve “küfre râzı olmalıyız” dedikleri de reddolunur ki, üzerimize (bize) lâzım olan; Allah teâlânın kazasına rızadır, yoksa kazâ olunana rıza lazım değildir. Küfr, kazâ olunandır, kazâ(nın kendisi) değildir ve rızâ irâdenin aynıdır demeleri de reddolunmuştur. Zirâ rızâ, irâde ile itirazı terkin bir araya gelmesidir.

Bu birliktelik irâdeden daha husûsidir. Küfürden rızâyı olumsuzlamak (selbetmek), irâdeyi olumsuzlamayı gerektirmez. Allahu teâlâ küfürden râzı değildir. Yani irâde ile itirazı terk etmenin birleşmesi küfrde bulunmaz;

⁵ وَلَّا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ (Zümer: 7)

belki irâde vardır, ancak terk-i itiraz yoktur. Belki itiraz vardır. Diğer şerhler ve masıyyetler de böyledir. Yani cümlesi Allah'ın murâdıdır, ancak (bunlar) “razı olunan” değildir. Zira itiraz vardır. Amma irâde, emrin medlûludur, “yâ lâzımıdır” dedikleri (ise) bâtıldır. Ki irâde, emrden ve emir (de) irâdeden başka bulunur. Irâdenin emirden başka olduğu açıktır. Bir şeyi murâd ederiz, lâkin bir engel bulunmakla emredilmeyebilir.⁶ Ama emrin irâdeden başka bulunduğu şu meşhur misalde olduğu gibidir:

Bir köle, efendisinden sultana şikâyet edip; beni çok döver diye hâlini arz etse, sultan dahi efendiyi sorgulayınca, (efendi) i'tizâr (mazeret) edip; “dövme sebebim; (bu) köle, adı geçene çokça muhâlifdir. Huzurda kendisine emredeyim, muhâlefeti ortaya çıksın” dediğinde, o, köleye huzurda bir şey emreder, lâkin o emrin vucûde gelmesini murâd etmez ki mazereti tâm ola/yerine gele. Bu meseleye dayanarak Mu'tezileden Amr b. Ubeyd⁷'den hikâye olunur ki: “Bir Mecûsî ile bir gemide idik. Beni (b)öylesine ilzâm (susturduğu) kadar ömrümde böyle ilzâm olmamıştım. Bu Mecûsiye, niçin İslâm'a gelmezsin/Müslüman olmazsın dedim? Mecûsî de “Allah Müslüman olmamı murâd etmez/etmiyor, murâd etse(ydi)

⁶ Bu mesele Kelam alimleri arsında çok tartışılmıştır. Mu'tezile, irâde ile emrin aynı olduğunu, Ehl-i Sünnet ise başka olduğunu kabul eder. İslâm düşünürleri Yüce Allah'ın kâinat üzerindeki tasarrufları ile O'nun emir, nehiy ve haber türünden irâdesini birbirinden ayırmışlardır. Ünlü dil bilgini İbn Manzûr, irâdenin bir şeyi istemek, sevmek, kasdetmek anlamına geldiğini bildirir. Bkz. İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mûkerrem (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, tsz., III/191.

⁷Vâsıl b. Atâ (ö.131/748)' ile birlikte Mu'tezile Mezhebinin kurucusu kabul edilmektedir. Bunların Basra şehrinin büyük imamı Hasan el-Basrî (ö.110/728)'nin “büyük günah sahibinin (Mürtekib-i kebirenin) Dinî açıdan konumu hakkındaki farklı bir görüş ortaya atıp, Hasan el-Basrî'nin ders halkasından ayrılmalardan sonra, bunlara “ayrılanlar veya uzaklaşanlar” anlamına gelen “Mu'tezie” denmiştir. Böylece bunların görüşlerini temel alarak devam ettirenlere Mu'tezile ismi verilmiştir. Amr b. Ubeyd'in ölüm tarihi hicri 144'tür.

Müslüman olurdum”, deyince, ben de ona “Allah teâlâ Müslümanlığını kabûl eder, lâkin şeytan komaz / bırakmaz” dediğimde, Mecûsi dedi ki, “Madem ki Allah Teala murad edip şeytan engel oluyor. Ben şerik-i ağleb (üstün ortak) ileyim; yani şeytan elinde muztarım / mecburum, beni niçin kınarsın” diyerek beni susturdu.”

Hikâye olunur ki Mu'tezile reislerinden Kâdî Abdulcebbar Hemedâni (ö.425/1015), vezirlerden Sâhib b. Abbâd⁸ (ö385/995)'ın meclisine gelip üstad Ebû İshâk İsfârâini (ö548/1153.)⁹ 'yi o mecliste görünce “Subhâne men tenezzehâ ani'l-fahşâ” dedi. Yani “şerleri ve masiyetleri Allah teâlâ murâd etmez” diye üstada sataştı. Üstat dahi çabucak; “Sübhâne men lâ yecrî fi mülkihi illâ mâ şâe” dedi. Yani “dünyada olan hayırlar ve masıyyetlerin hepsi Allah'ın murâdıdır” deyû Kâdî'yi reddyledi. Kâdî yine iade-i kelâm edip/tekrar söze girip “E yurîdu Rabbûnâ en yû'sâ? “Rabbimiz isyan olunmaya razı olunur mu?”dedi. Üstad dahi “E fe yu'sâ Rabbunâ kahren” “Rabbimiz(e) zorla mı isyan olunuyor?” diye cevap verdi. Yani Rabbimiz kimsede cebir ile masıyyeti murâd edip yaratmaz, belki kul irâde-i cüz'iyesini sarfedip Allah teâlâ da yaratır. Cebir yoktur. Kâdî yine iade-i kelâm edip (E raeyte in mene'ani'l-hudâ ve kadâ aleyye bi'r-reddi/bi'l-küfri. E hasenün ilâ em esâe?) dedi. Yani “Haber ver ki Allahu teâlâ benden imânı men eylese ve küfr ile üzerime kazâ eylese (hükümde bulunmuş olsa) ihsan (iyilik) mı etmiş olur, yoksa ısaet (kötülük) mi etmiş olur?” Yani küfrü murâd etmek isâettir. Allah teâlâ murâd etmez dese gerek. Üstad dahi (İnne mene'ake ma leke fekad esâe ve inne mene'a ma lehu fe yahtessu

⁸ Büveyhîler devletinin Mu'tezilî görüşe yakın olan ünlü veziri.

⁹ Eş'ariyye mezhebinin önde gelen alimlerindendir.

birahmetihi men yeşâu) deyip cevap verdi. Yâni “Allah teâlâ” senin şeyini (isteğini) senden men eylese isâet yoktur; zira Allah teâlâ murad etti ki bir kimseyi rahmet ve ihsânı ile hidâyet ehlinden eder, ve istediğini de dalâlet ehlinden eder. Nitekim (şöyle) buyurmuştur: (يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) Lakin bu cümle “kulun irâdesine tabidir. Allah teâlâ cebir ile kimsenin dalâletini ve hidâyetini murâd etmez. Belki Allah teâlâ kulun istemli fiillerini murâd edip, yaratması için, kulun irâde-i cüz’iyesini adet olarak şart kılmıştır; asla cebir yoktur” deyince Kâdî susmak durumunda kalmıştır.

(Konuyla ilgili bir açıklama: Arap dilinin ünlü lûgat bilgini er-Râğıb el-İsfehânî (ö.502/1108) de bu kelimeyi "ra ve de" maddesi altında incelemiş ve "ravede"nin "bir şeyi talep etme hususunda tereddüd etmek", irâdenin ise aslında "şehvet", "hacet" ve "emelden" mürekkebi bir "kuvvet" anlamında "bir şeyi talep etmekteki sa'y (çaba)"; bunun da "nefsin o konuda hükmetmesiyle beraber kendince cazib gelmesi" anlamında bir "isim" olduğunu ifade etmektedir. Bu kelimenin bu anlamda (nüzû' (cezb) anlamında) Allah hakkında kullanılamayacağını bildiren er-Râğıb el-İsfehânî, Allah'ın irâde etmesinin bazen "hükmetmesi", bazen "emretmesi", bazen de "kasdetmesi" demek olduğunu da ilave eder).¹⁰

Hikaye: Mu'tezile'den bir cemaat kılıç çekerek İmâm Ebû Hanife'nin üzerine dahil olduklarında ona şöyle dediler: “Sen, Allah teâlâ kulun küfrünü murâd eder

¹⁰ Bkz. er-Râğıb el-İsfehânî, el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân, tahk. Muhammed Seyyid Kiyânî, Mısır 1961, s.202-203; ayrıca Bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, “Kur'an-ı Kerim'de Allah'a İzâfe Edilen İrâde ve Meşiet Kavramları Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme”, KSÜ. İlahiyat Fak.Derg.,Yıl:7, sayı.13, Ocak-Haziran 2009,s.32-33.

dersin, böyle olunca ondan sonra da O'nun (murad ettiği) küfrü üzere ceza vermesi nasıl mümkün olur? Bu aklen çirkin (kabih) bir durumdur; küfür vesâir masıyyetler Allah'ın murâdı değildir." Bu şekilde kendi bâtil görüşlerini öne sürmeye başladılar. İmam-ı Hümâm de, "Sizlere bir sorum var, Allah teâlâ kâfirlerden küfrün ortaya çıkacağını biliyor muydu; bilmiyor muydu" buyurduklarında, "biliyordu" diye cevap verdiler. Hz. İmam (r.a), "bildiği surette amelinin gerçekleşmesini mi ister, yoksa ilminin cehl olmasını mı ister?" Yani kâfirlerden küfür sâdır olmasını ezelde bilir ve ilmi cehl olması muhâldir. Bu sebepten kâfirlerin küfrünü murâd etmese ve yaratmasa, ilmi cehle model olmak lazım gelir diye doğru cevap buyurduklarında, zikredilen taife Hazret-i İmâmı kabul edip, i'tizâl görüşünden döndüler.

Sual: Kul, fiillerinin yaratıcısıdır demekten (dolayı) Mu'tezile müşrik olmaz mı?

Cevap: Şirk koşturmak, Mecûsiler gibi ulûhiyette ortak kabul etmektir. Yahut putlara tapanlar gibi ibâdetle ortak kabul etmektir. Mu'tezile (ise) böyle bir şirk koşturamazlar ve kulun yaratması Allah teâlânın yaratması gibidir demezler. Zira kul, yaratmada sebeplere ve organlara/âletlere muhtaçtır ki o sebepleri ve âletleri Allah teâlâ yaratır, kudret ve imkân verme Allah teâlâdandır derler. Bu sebepten müşrik değillerdir. Ancak Mâverâünnehir âlimleri, bunları dalâlette kabûl etmekte aşırı gidip "(Mu'tezile taraftarları) Mecûsîden daha şiddetlidir, zirâ Mecûsî bir ortak kabûl eder, bunlar ise, sonsuz sayıda ortak kabul ederler" demişler ise de, insaf ile hareket edilirse (insaf-ı hah), Mecûsîlerin kabul ettiği ortak, müstakil ortaktır diye hükmedip (hükmetmek gerekir); Mu'tezile,

kulların sayısınca ortak kabûl etse (de), yine “cümlesi Allahu teâlâya muhtaçtır” dediğinden, (bunların) Mecûsî taifesinden ehveniyeti açıktır (?!).¹¹

Suâl: Mu'tezile'ye göre, kâfirin küfrü ve fâsıkın fıskı Allah'ın murâdı olunca; kâfir küfründe ve fâsık fıskında mecbûr olmak lâzım gelip; bu sûrette kâfire imanla ve fâsıka taât ile emr nasıl sahîh olur?

Cevap: Ehl-i Sünnet, Allah teâlâ bunlardan küfrü ve fıskı murâd etmiş ise de, kendilerinin irâde ve ihtiyârîyle murâd ettiğinden cebir lâzım gelmez. Nitekim Allah teâlâ bunların (kendi) ihtiyârîyle/istemleriyle küfrü ve fıskı, imân ve tâat üzere tercih edeceklerini ezelde bilip (bilmiş) ve (bu) bilmesinde cebir lâzım gelmedi/ gelmemiştir. Zirâ ilim mâluma tabidir ve teklif-i muhal lâzım gelmez; zirâ irâde ve ihtiyarları(nın) zıddına yani vücudıyla ademe taalluk etmeğe kâbil idi. Kendi kötü istemleri küfrü ve fıskı tercih edip; imana ve taate irâdelerini bağlamayı zâyî ettiler (ve) ikâba (kötü karşılığa/cezaya) müstehak oldular. Mu'tezile taifesi, “Allah teâlâ kâfirin imânını ve fâsıkın taatini murâd eder. Kâfirin küfrünü ve fâsıkın fıskını murâd etmez” diye iddiâ ederler ki, “çirkin olan nesneyi murâd etmek çirkindir, yaratması çirkin olduğu gibi” demek isterler. Biz Ehl-i Sünnet taraftarları (ise) deriz ki, çirkin olan; çirkinliği kesbetmektir ve çirkinlikle nitelenmiş olmaktır. Yoksa irâde-i cüz'îyeye teb'an (kulun irâdesine uyarak) murâd edip (onu) yaratmak çir-

¹¹ İslam'ın Tevhid akidesine çok sıkı bağlı olan ve sırf bu nedenle Allah'a ezeli sıfatların isnadını reddeden; ayrıca “Beş Esas” diye bilinen ilkelerinin en başına Tevhidi yerleştiren Mu'tezile'yi, iki ilah kabul eden Mecusilerle karşılaştırmak ne kadar insaflı bir yaklaşımdır?! Ne yazık ki İslam düşünce tarihinde bu tip yaklaşımlar varolmuş ise de, insaf sahibi bir çok alim bu görüşe katılmamıştır. Müellifimiz de burada Mu'tezile'ye tam olarak Müşrik demeye dili varmıyor gibi görünmektedir.

kin değildir. Kâfir, imânı murâd etmedi, Allah teâlâ da murâd etmedi ve yine fâsık taati murâd eylemedi ki Allah teâlâ da murâd eyleye... Ve ihtiyârî fiilleri murâd ve halk etmesinde kulun irâdesi adet olarak şarttır. Dünyada şerler ve masıyyetler, iman ve taattan çoktur. Böyle olunca kulların fiillerinin çoğu, Allah'ın murâdının hilâfinadır derler.

Biz deriz ki eğer Allah'ın murâdı olan şey vücûde gelmese, Allah'ın irâdesini murâd etmekten tehalûf etmek lazımdır. Eğer derlerse ki, bu irâde, irâde-i cebir değildir; belki irâde-i râğbettir, naks lazım gelmez deriz. Ki irâde-i râğbet vücûde gelmeyip te kulun irâdesi vücûd bulunca, mağlubiyyette hâfî değil midir? Buna bir köy başkanı (muhtarı) bile râzı olmazken emir ve vâli (nasıl) râzı olsun! Özellikle Allah teâlâ gânî ve yüceler yücesidir.

Üçüncü Fasl

Üstad Ebû İshak Isferâînî¹²'nin Görüşü

Kulların fiillerinin tamamı “iki kudret” ile yani iki kudret, fiilin aslında tesir etmek üzere hâsıl olur. Bu mezhepte şu bakış açısı vardır: “Eğer kulun murâdının kudreti müstakil olarak tesirli değildir. (Buna) Allah'ın kudreti eklenince Allah'ın kudretinin yardımını vasıtasıyla müstakil olarak tesirli olur demekten (dolayı bu böyledir)” demek ise yine hakka yakındır ve eğer murâdı “Allah'ın kudreti ile kulun kudretinden her biri tesir etmede müstakildir” demek ise bâtıldır. Çünkü iki müstakil kudretle, bir makdûr (yapılan fiil, ortaya çıkan iş, nesne) üzerine ayrı ayrı etki etmesi muhaldır.

¹² Eş'arîlerin önde gelen alimlerinden. 471/1078'de vefat etmiştir.

Dördüncü Fası

Mâlikî Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî'nin¹³ Görüşü

Allah teâlânın kudreti, fiilin aslına taalluk eder, kulun kudreti fiilin vafına taalluk eder, o vasıf kulun fiilinin taat veya masiyet olmasıdır. Lutm-i yetimde olan (yetimin tokatlanmasında olduğu) gibi. Lutmun zâtı Allah teâlânın zâtı iledir. Ama taat olması; lutumdan murad edeblendirmek ise...Yahut masiyet olması; lutumdan murâd ezâ ise.. (Bu da) kulun kudreti iledir. Açık olan şudur ki Kâdî'nin murâdı, kulun kudreti taati yaratma ve masiyeti yaratmada müstakil demek olmaya.. Yoksa Mu'tezile'ye lazım gelen mahzûr, ona da lazım gelir. Belki murâdı, kulun kudretinin o vasıfta dahilî vardır, o vasıf da kula göre ya taattir yahut masiyettir demektir. Lakin bu mezhep, mahzûrdan kurtulamaz. Zira bu, sıfât-ı umûr-i itikâriyyedir, kulun fiiline lazımdır. Allah'ın emrine muvafık olmakla taat, muhalif olmakla masiyet denir.

“Bu vasıf, kulun kudretinin eserleridir” demenin hiçbir vechi (anlamı) yoktur.

Beşinci Fası

Filozofların Mezhebinin Beyanıdır

Onlar derler ki Allahu Teala kulda kudret ve irâde sıfatlarını icab eder. Sonra kulda bulunan kudret ve irâde, makdûrun (güç yetirilenin/nesnenin) varlığını gerekli kılar. Lakin filozofların bu mezhebi zahir kelimalarıdır. Tahkik (araştırmaya dayalı kesin) mezhepleri (görüşleri) değildir. Zira tahkik bütün hadislerin failinin Allah olduğudur.. Zahir kelimalarında olan vesayet-i şurut ve aletler kabilindendir. Zira hepsi her şeyin Allah Teala'dan

¹³ Usûlde/i'tikadda Eş'arî, amelde/fıkıhta Mâlikî mezhebine mensup olan Bâkıllânî, 403/1012 yılında vefat etmiştir.

sâdır olduğu (ortaya çıktığı) konusunda ittifak halindedir, ve bütün maddeler mutlaka O'nun Mâlûmudur/bilgisi dahilindedir derler.

Eflatun'dan nakledildiğine göre bu âlem küredir, yeryüzü merkezdir. Ve felekler kavsidir (dairemsidir), Ve havadis sihâmdır (oklar), ve insan bedeni hedeftir. Allah Teala ancak râmidir (atıcıdır). Bu durumda kaçış nereye, hangi mekanadır? Yani kaza ve kaderden kaçış yeri yoktur demiştir. Bu söz "Allah'tan başka yaratıcı yoktur" demektir. Hz. Ali (ra), Eflatun'un "kaçış nereye" sözünü işitince "kaçış yeri Allah'ı Teala'dır" buyurmuşlar, yani Eflatun'un muradının da böyle olduğunu ortaya çıkarmışlardır.

Altıncı Fası

İmâmu'l- Harâmeyn el Cuveynî¹⁴ Mezhebidir.

Mevâkıf sahibi¹⁵, "İmam'ul- Haremeyn'in mezhebi, felsefecilerin zâhir mezhepleri gibidir" dedi. Ancak Mekâsıd şârihi (Taftazâni)¹⁶ İmamu'l-Haremeyn "İrşad" adlı kitabında Mevâkıf sahibinin görüşünün aksini açıklamıştır; Mevâkıf sahibini hatalı bulmuştur. İrşad kitabında der ki; eşyânın (varlıkların) hâlıkı Allahu teâlâdır. Ondan başka yaratıcı yoktur ve hâdiselerin tamamı Allah teâlânın kudreti ile meydana gelmiştir. Kulun kudretine taalluk eden şeyler ile olmayanın/ etmeyenin farkı yoktur.(inteha). Bu surette İmâmu'l- Haremeyn mezhebi de

¹⁴ Eş'ârilerin önde gelen alimlerinden olup, 478/1085'te vefat etmiştir. İmâm Ebû Hâmid el-Ğazzâlî (ö.450/505)'nin hocasıdır. Gazzâlî'den önce meşhur Nizâmiye Medreselerinin en büyük hocasıdır

¹⁵ Kitâbu'l-Mevâkıf'ın yazarı Adududdîn Abdurrahmân b. Ahmed el-İcî' (ö.756/1355) dir. Kelam ilminde "el-Mevâkıf" adlı eserin müellifidir.

¹⁶ Saduddin Ömer et-Taftazâni el-Mekâsıd adlı eseri altı maksat üzere Semerkand'da 784/1383 yılında kaleme almıştır. Bu eserin daha sonra şerhederek Şerhü'l Makasıd haline gelmiştir. (Bkz. Ş. Göl-cük, Kelam Tarihi, Esra Yay. Konya 1998, s 258)

Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat'tandır. Ama Gazâli hazretlerilerinin övdüğü üstadlarındandır. Sû-i zandan kaçınmak gerekir.

Yedinci Fasl

Eş'arî Mezhebinin Beyanı

Cebir-i Mutavassıta¹⁷ kâildir. Bu mezhep taraftarları der ki, kulların fiilleri kendi ihtiyârları iledir, ıztırar ile (zorla/ baskı ile/ mecbur bırakarak) değildir. Ancak kulun ihtiyarı Allah teâlâdan cebir iledir; yani kullar fiilerinde muhtar/özgürdürler. Ancak ihtiyar ve irâdelerinde muztarlardır (zorunludur) derler. Bu mezhebe göre sâlih ameller ve ona sa'y (çaba) ve kasd mukadder ise elbette hâsıl olur. Mukadder değil ise, amellerin var olması/ ortaya çıkması imkânsızdır. Acaba insan amelde ve terkde mecbûrdur; "kilu kâl" faide etmez diye ortaya çıkan vesveseye bu mezhep erbâbı nasıl cevap verir?

Eğer vesveseyi defetmede, derlerse ki, irâde-i cüz'iyede mecbûruz ama irâdeyi amel cânibine sarf etmede muhtarız/serbestiz, yine faide vermez. Zira ihtiyar ve irâdede, fiillerin ve amellerin ıztırarında, ıztırarîlik iktizâ eder. Zirâ irâde-i cüz'iyeye demeleri, ancak ol ameli cüz'iyeye müteallik olduğundandır. Bu yönüyle irâdede ıztırar, elbette amelde ıztırârı gerektirir. Zikredilen vesveye cevâp kolayca mümkün olmaz. Bu mezhep saha-be, tabiin ve selef-i sâlihın kavillerine de muhaliftir. Bunlar cebir ve tefviz yoktur deyip ancak emir (bu iş) iki durum arasındadır derler. Yani fiil, ancak Allah'ın yaratmasıyla, kulun kesb ve ihtiyarda sun'u yoktur desek, cebir lazım gelir ve eğer fiil, kulun kendisinin ihtiyârîyledir,

¹⁷ Orta yollu bir cebir ya da mutedil/ılımlı cebir anlayışı.

Allah teâlânın yaratmada dahli yoktur desek, tefviz ve kader lazım gelir. Mezhep, Mu'tezilî mezhebi olur derler. İmdi hak ve doğru, hidayet imâmı Ebû Mansûr Mâtürîdî mezhebidir ki irâdede ve amelde özgürüz, cebir yoktur söylemiyle problem çözümlenmiştir.¹⁸

Sekizinci Fasl

Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin Mezhebinin Beyânı

Ashabın ve tâbiinin mezhebi Ebû Hanîfe'nin mezhebidir. Bunlar derler ki Allah teâlâ kulların fiillerini yaratandır. Bütün varlıkların yaratıcısı O'dur, O'ndan başka yaratıcı yoktur. Ancak kullar için cüz'î ihtiyarlar ve kalbî vâridâtlar vardır ki, (bunlar) taat ve masıyyetlere tealluk etmeye elverişlidir. Bu cüz'î vâridâtların dışarıda varlığı yoktur ki yaratmaya ve var etmeye muhtaç olsun. Zira yaratma (halk), yok olanı var etmeye derler. Bir nesne ki mevcûd olmayınca; yaratılmış değildir. O, irâde-i cüz'îyyeyi kulun ihtiyârî fiillerini halk ve icâd etmeye adet üzere şart kılmıştır ve kulların fiilleri Allah teâlânın ilmi ve irâdesi ve takdiri ve Levh-i Mahfûzda yazması ile olması, fiillerin kuldan ortaya çıkması cebir ile olmasını gerektirmez ve bilcümle, Allah teâlâ kulun fiilini yaratandır; kul kâsib (kazanan) tir. Gerçek şudur ki kul, kudretini ve irâdesini fiil yönüne sarf etmesine kesb derler. Bu sarfın ardından (akabinde) Allah teâlâ fiili icâd etmeye halk (yaratma) derler. Bir makdur, iki kudret altında dâhil olmuş olur. Ancak cihetler muhteliftir. Fiil, Allah'ın icâd cihetiyle makdûrudur; kesb cihetiyle (de) kulun makdurûdur, ... Bazıları (aralarında) fark görüp şöyle derler: Kesb âlet ile olur, halk ise âlet (organ) ile değildir. Kesb ile hâdis

¹⁸ Müellifimiz Muhammed Akkirmânî, Ehl-i Sünnet'in Mâtürîdî mezhebinde olduğundan Eş'ârîyyenin görüşünü doğru bulmayarak eleştirmektedir.

münferid olamaz ama halk ile hâdis-i münferid olur. Ancak kulun kudretini sarf etmesine kesb dendiği, Allah teâla fiili yaratırsa/söz konusudur. Eğer yaratmazsa kesb denmez; kesb zaten halk üzere mukaddemdir (yaratmadan öncedir), ama vasıf olarak muahhardır. Eğer sorulursa ki cüz'î irâdenin zıddına, yani varlık ve yokluğa nisbeti beraberdır/ eşittir. Bu sûrette irâde, dahi irâde ister teselsül lâzım gelir. Bunun cevabı şudur: İrâde bir sıfattır, ehad-i zıddına taalluku, zât-ı mahsûsâsındandır/ kendi özelliğindendir; diğer sıfata hâcet yoktur. Yani zıddın birini tercih, irâdenin şânındandır. Eğer şöyle sorulursa, irâdenin taalluku zâtından olunca, taalluk eylediği yön vâcib olur. Diğer yön olmaz, kuldan ihtiyârın soyulması lazım gelir. Cevap şudur: Şeyin(varlığın) irâde ile vücûbu, irâdenin ve ihtiyârın varlığını tahkik eder. Yoksa ihtiyâra münâfi değildir.

Sual: Kuldan sâdır olan fiile Allah teâlânın irâdesi ve ilmi taalluk ederse, o fiil mümtene olur. Böyle olunca kulda o fiile ilişkin ihtiyar ve irâde müyesser olmaz?

Cevap şudur: Allah teâlânın ilmi ve irâdesi, kulun o fiili (kendi) ihtiyâr ve irâdesiyle işlemesine veya terk etmesine tabidir. Yani kul, ihtiyârla işlemesini veya terk etmesini Allah teâlâ bilir ve murâd eder, cebir lâzım gelmez. Evet, eğer Allah'ın ilmi ve irâdesi kulun ihtiyârına sebep ve illet ile öncelikli olsaydı, cebir lazım gelirdi. Hâlbuki böyle değildir. Oysa ilim mâluma tâbidir ve onun sebebidir. Zira ilim "(bir) şeyin alâ mâ huvâ aleyhi" (olduğu hal üzere) ortaya çıkmasına derler. Ama Allah'ın irâdesi, ilmine tabidir ve ilim de malûmâ tâbidir ki malûm, kuldan ihtiyârla sâdır olan fiildir. O fiil dahi kulun ihtiyârına tabidir. İşte bu durumda Allah'ın irâdesi, fiilin gerektiricisi olup, cebir lâzım gelmez. Ama İmâm Eş'arî tarafından سوال olunursa ki, kulun ihtiyârı Allah teâlâdan

138 • İrade-i Cüz'iyeye Risalesi

halk ile olmayıp, kuldân sâdır olsa o ihtiyâr için bir ihtiyâr dahi lâzım gelip devr veya teselsül¹⁹ lâzım gelir.

Cevap veririz ki bu kelâm (itiraz) aynen Allah teâlânın ihtiyârında (da) câridir/geçerli olur. Buna ne cevap verirlerse, suallerine cevap da o olur. Cevap vermezlerse sualleri varid (geçerli) değildir. Bununla beraber cevap veririz ki eğer kasd ve ihtiyâr olunan şey, oruç ve namaz gibi olursa elbette kendinden önce bir ihtiyâr ve irâde gerektir. Ama zımnî ihtiyâr olunan şey olursa, kasden muhtar olan (tercih edilen-mesela orucun zımnında bulunan ihtiyâr gibi) mesela orucun zımnında ihtiyâr gibi, o zımnî muhtar olan ihtiyâr, kendinden önce ihtiyâr etmez. Belki kasden muhtar olan (isteyerek tercih edilen), orucu ihtiyâr, ona tabî olan ihtiyârı dahi teban ihtiyârdır. Bununla beraber cevap veririz ki, fâil-i muhtarda, tercih eden olmaksızın tercih etmek câizdir. Câiz olmayan tercih, tercihsiz müreccihdir. Böyle olunca fâil-i muhtarın irâdesi, müreccih yok iken bir şeye tealluk etmek câizdir. Ayıdan kaçan bir kimsenin önüne her yönden birbirine uygun ve eşit iki yol gelse/ çıksa, birine girdiği gibi, susamış birine her bakımdan eşit tatlı su ile dolu iki bardak verilse/ sunulsa birini tercih etmesi gibi.

Mâlûm ola ki Allah teâlânın وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (İnsan, 30) kavî-i şerifinin açık anlamı, “Ey kullar ... sizler istikâmeti murâd etmezseniz, meğer Allah teâlâ istikâmetinizi murâd eyleye..” Bu cihete kulun irâdesi, Allah teâlânın irâdesine muteallık oldu, cebir ortaya çıktı. Ancak bu anlam Eş'âri mezhebine göredir. Mâturidiler ise şöyle anlam verirler: “Ey kullar! Allahu Teala sizin istikâmetinizi isteyip yaratmadıkça sizler istikâmetinizi iste-

¹⁹ “Devr ve teselsül,” bir şeyin kısır döngü ile veya zincirleme olarak sonsuza değin uzaması demek olup, Kelâm alimlerine göre bâtıldır. Mutlaka bir ilk sebep olmalıdır.

yip vücuda getiremezsiniz.” (işte ancak) o zaman istikâmet vücuda gelir, yoksa soyut olarak irâde-i istikamete Allah teâlâ istikâmet istemedikçe insan varlık veremez. Ancak Allah teâlâ, kulda istikâmet murâd edip ve halk eylese istikâmet vücut bulur. Kul murâd etmese dahi bu sûrette, kulun istikâmetinde minnet Allah teâlânındır. Kulun minnet etmeye mecâli yoktur. Ancak bu tecviz, akıl yoludur, ama âdetin icra yolu elbette kulun irâdesinin önce olmasını gerektirir ki, Allah teâlâ o murâd olunan nesneyi murâd edip halk eyleye..

Bu anlama göre asla cebir şaibesi yoktur. Mâlûm ola ki cebir sualini def için başka bir anlam veririz ki, âyet-i kerimede “ illâ en yeşâAllah” da olan meişetin mefûlû kul değildir, Eş’ârîyye’nin dediği gibi cebir lâzım gele.. Belki meşiet-i abdin mukaddimesi olan tasavvur ve tasavvurdan çıkan şu kadar âyet-i kerimenin mânası şudur: “Kullar! Allah teâlâ sizin irâdenizin mukaddimesi olan tasavvuru ve şevki murâd eyleyip halk eylemedikçe sizler istikâmeti murâd etmezsiniz. İstikâmetinizin vücuda gelmesi ancak böyle mümkün olur. Zira Allah teâlâ, kulda şevk yaratmadan, kul irâdesini gerçekleştiremez; belki şevk bâki iken bir engeli ortadan kaldırıp, irâdesini gerçekleştirmesi mümkün olur.

Kelâmın tafsili şudur: Her ihtiyârî fiilde dört nesne gerektir:

1. O ihtiyârî fiili bir vech-i mülâyim ile tasavvur etmek gerektir. Ve bu tasavvur-ı cüz’idir. Zirâ tasavvurdan şevk-i cüz’i ortaya çıkacaktır. Küllî tasavvurdan şevk-i cüz’i ortaya çıkmadığı, makâmında mukarrerdir ve cüz’i tasavvur insanın kalbinden değildir. Zirâ ihtiyârsız da gerçekleşir.

2. O cüz'î tasavvurdan şevk-i cüz'î otaya çıkmalıdır. Bu şevk dahi Allah teâlâdandır. Bu şevk artmaya ve eksilmeye elverişlidir. Eğer o ihtiyârî fiili vech-i mülâyim ile tasavvur edip, o vech-i mülâyim üzere devâm ederse şevke kemal gelir. Ve eğer vech-i mülâyimden a'râz ederse, yahut vech-i mezkûr üzere devâm mülâhaza etmezse şevke ansızın zafiyet gelir.

3. O ihtiyârî fiili irâde ve kasd gerektir.

4. Uzuvarın hareket ettirilmesi gerektir.

5. O ihtiyârî fiil, Allah teâlânın, âdetine binaen halk ve icâd ile vücud bulur, kuldân tesir yoktur. Ne istiklâl yolu ile ve ne ortaklık yoluyla, ne fiilin aslında, ne vasfında ve kuldân kesb ve ihtiyârın medhali vardır.

Bundan sonra mâlûm ola ki, o şevk ki Allah teâlânın yaratması ve var etmesi (halk ve icâdı) ile dir. İrade-i cüz'iyenin aynı değildir. Hatta irâde-i cüz'iyeye dahi mahlûk olup, cebir lazım gele. Belki irâde ne mevcûd, ne ma'dûmdur. "Ahvâl" kabîlindendir. Kulun kudreti(nin) makdûr tarafına sarf olunmaktan ibârettir. Şevkimiz varken, irâdemizi sarf etmememiz inkâr edilemez bir gerçektir. Çünkü ya kesb-i mâni, ya hâya, ya çekinme, veya bir engel bulunmakla irâdemizi sarf etmemiş oluruz. Bazen olur ki irâde bulunur da şevk bulunmaz. Mesela bir ihtiyârî fiili bir vech-i gâyr-i mülâyim ile tasavvur edip, o fiilden nefret (isteksizlik) hâsıl olmuşken bir maksat sebebiyle o fiile öncelik veririz. Şevkimiz yok ya da nefret var iken irâdemizi sarf etmemiş oluruz. Velhasıl şevk, irâdeden ve irâde de şevkten başka bulunması mümkün olunca, şevk ile irâdenin aynı olması tasavvur olunamaz. Aynı şekilde nefret, fiili terk etmenin aynısı değildir. Zirâ mâlûm oldu ki nefret bulunur, fiili terk etme (durumu) bulunmaz. Belki nefret, fiil ile birlikte olur ve fiili terk (etme durumu) bulunur nefret bulunmaz.

Şevk ile fiili terk bir arada olduğu gibi ...

Malûm ola ki her ihtiyârî fiilde dört şey lâzımdır, denildi: Tasavvur, şevk, irâde, tahrik-i a'za (uzuvların hareket etirilmesi). Beşinci mertebe de Allah teâlâ o fiili, adet yoluyla/üzre yaratır. Bu dört nesneden birincisi tasavvurdur; insan onu terk etmeye muktedirdir. Tasavurdan yüz çevirip başka şeyle meşgul olunca ikinci (olarak) şevk ortaya çıkar. O şevk ortaya çıkmış iken vech-i gayr-i mülâyim ile tasavvur edip, şevki izâle /gidermek , belki nefreti tahsil mümkündür. Üçüncüsü irâdedir. Bunun terk edilmesinin mümkün olduğu açıktır. Irâde terk olununca uzuvların hareket ettirilmesi dahi terk edilmiş olur. Ancak bu dört nesne bir arada bulunsa, Allah teâlâ o ihtiyârî fiili (yine de) yaratmayabilirdi. Zira Allah teâlânın yaratması herhangi bir engel olmaması kaydıyla gerçekleşir. Bu sebepten Allah teâlâ yaratmadıkça kulun kudretini sarfretmesine kesb denmez. Allahu teala'nın kulun fiilini yaratması, kulun irâdesinden sonra diğer adetlerin sebepleri üzre tertibi kabilindendir. Engelin bulunmaması şarttır. Velhasıl “kul kudretini makdur tarafına sarf etmesinin ardından Allah teala o makduru halk eder dediğimiz” (husus) takib-i zemânî (zaman sıralı) değildir. Belki takib-i zâtîdir (Zat sıralı). Zira Ehli Sünnet'e göre, kudret fiilden önce değildir. Bazen de kudret fiilden öncedir derler. Bundan amaç sebeplerin ve organların sağlamlığı anlamında, Allah teâlânın teklifine medar olan kudrettir. Kudretin hakikatine “istitaat” denir. Elbette (bu istitaat) fiille beraberdir. Önceki meselede bilindi ki ehl-i hakka göre mübâşeret-i esbâb (doğrudan doğruya sebepler) ile olan ihtiyârî fiiller, kulun kesbi ile(dir), ve Allah teâlânın icadı halktır (yaratmadır); (bu ise) Allah teâlâya mahsustur. Ancak fiil kelimesi geneldir ki Allah teâlâya nispet olunur وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ “

”وَمَا تَعْمَلُونَ“ de olan gibi. Ve bazen kula nispet olunur ”يَكْتُبُونَ“ ”الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ“ ”kitabı elleriyle yazarlar“ gibi. Bundan malûm olur ki Allah teala kula teklif edip ”namaz kılınız, zekât veriniz“ gibi emreylese, murâd budur ki: ”Ey kullar sizler namazı kılmaya ve zekatı vermeye kudretinizi sarf ediniz, akabinde biz halk edelim“ demek olur. Nehy ile teklif dahi böyledir. Nitekim ”zinaya yaklaşmayın“ buyurup , zinâdan neyh etmek gibi.. Yani ”ey kullar! Sizler kudretinizi sarf edip zinadan uzaklaşmayı kesb ediniz, biz de akabinde, kaçınma fiilini yaratırız“ demek olur. Zira keff ve imtinâ, fiiller kabilindendir, adem-i mahz (sırf yokluk) değildir. Esbâb-ı masiyet-ı hâzıra olup, kulun yapması mümkün , Allah teâlâdan korkup kendini masiyetten sakınmak keff-i imtina olmakla elbette fiil kabilinden olur ve sevaba nail olur, ama sebepler bulunmayıp, masiyet vucuda gelmese, ona adem-ı mahz (sırf yokluk durumu) derler, keff ve imtina demezler; onda sevap olmaz: Kör olan (biri) güzel yüze bakmamakla sevaba nail olmaz. İktidarsız olan zina etmediğinden dolayı sevaba kavuşamaz. Zira (böyle bir durum) adem-i mahzdır, ihtiyârî fiillerden değildir, belki ıztırâriyedendir. Ve ıztırâri olan şeylerde, ne sevâp ne ikab olur. Acıkma durumunda/boş mide ile ölü eti yemek ve içki içmek gibi. Bazı fiiler vardır ki , mübâşeret (direkt) ile değil, belki tevlid (dolaylı) ile dir: Bir kimseye vurunca onda ortaya çıkan acı elem gibi. Camı kırınca onda meydana gelen kırılmak gibi. Katl (öldürme) akabinde ortaya çıkan ölüm gibi. Bu ortaya çıkan elem, kırılma ve ölüm, müvellidât (tevlid eden /dolaylı) fiilerdir. Bunlar Mutezile'ye göre kuldandır/kulun fiilidir. Zira kulun fiili iki türlüdür: Biri mübâşeret ile (doğrudan) dir: Elin hareketi, vurma, kırma gibi ve öldürme gibi. Biri tevlid (dolaylı) ile dir ki, (bu fiil) mübâşeret ile olan fiilden tevellud eder (doğar). İkisi de, kulun yaratması iledir, Al-

lah teâlanın yaratması ile değildir derler. Bu görüş bâtıldır. Ama Ehl-i Sünnete göre, hepsi Allah teâlanın yaratması iledir, kulun yaratmada ilişkisi ve rolü yoktur. Ancak kesb ile mi dir, değil mi dir ? Mübaşeret ile olan fiiler dövme / vurma ve kırma gibi, (bunlar) kulun kesbiyledir. Ama elem ve kırılma gibi (olanlar) kulun kesbi ile değildir. Zira o muvellidât (ikincil ortaya çıkan dolaylı fiiller), kudret mahalli olan kul ile kaim değildir. Onun içi, kul onu terke Kâdir olmaz. İhtiyârî fiillerden olsaydı, onu terk etmeye gücü yeterdi. Meselâ kuldân (ortaya çıkan) camı kırma (fili) bulununca, (kulun) bu kırılmayı terk etmeye gücü yetmez. Aynı şekilde vurma(fili) bulununca, meydana gelmeyi terke (meydana gelmemeye) Kâdir değildir. Öldürme bulunduğunda, ölümü (fiilini/olayını)terketmeye gücü yetmediği gibi. Ama kırma, öldürme ve vurma (fiilleri) ihtiyârî işlerden olmasından dolayı bunları terketmeye gücü yeter. (Sözgelimi) malûm ola ki taatlerin ve ibadetlerin cümlesi hasendir (güzel) ve masiyetlerin cümlesi kabihtir (çirkin). Ancak husun ve kubuh (güzellik ve çirkinlik) üç anlama gelir: Birinci anlamı sıfât-ı kemâl ve sıfat-ı noksandır, ki ilim husun, cehl kabihtir, denildiği gibi. İkincisi maksada mülayim (uygun)ve maksada münafi (olumsuz/uygunsuz) düşmez ise güzel münâfi (olumsuz/uygunsuz) olandır. Maksada uygun olan her ne varsa güzel, maksada uygun düşmeyen de çirkindir.

İş bu iki anlama göre kendisinde maslahat olan iş güzeldir. Çirkin ise kendisinde mefsedet bulunandır şeklinde tabir olunur. Üçüncü anlamları övgü ve sevaba ilişkin olursa husun zem ve ıkaba (kınanma ve cezaya) uygun olursa kabihtir (çirkindir). Husun ve kubhun önceki iki anlamları ittifaken aklidir.Ama üçüncü anlam Eş'arilere göre şeridir (dini). Zira bu zikredilen mezhebin

tarafatlarına göre , fiillerin hepsi şer'i şerifin gelmesinden önce eşittir. Ne övgüye ,ne yergiye ne sevaba ne ikâba sebep olmaz. Birisini zati fiillerinde muktezi değildir. Belki şâri,bazı fiillerle emreylediğinde o fiil husun oldu ve bazısından yasaklayınca da o fiiller çirkin oldu derler. Ama Mâtüridî ve Mu'tezile açısından üçüncü anlam dahi aklidir. Zira şeriat gelmeden önce fiilin zâtında güzel bir yönü varsa, faili övgü ve sevâba ,ve eğer çirkin bir yönü varsa ise fâili kötülenme ve ikâba layık olup bundan sonra o yön dahi ,zorunlu olarak bilinmek lazımgelir. Doğruluğun güzelliği ve yalanın çirkinliği gibi. Bazı durumlar vardır ki, akıl ile bilinmez. Şeriat geldiğinde bilinir,ki ol cihet ya güzellik ya çirkinliktir. Güzellik ciheti Ramazanın son gününün orucunda olan cihet gibi. Çirkin cihet şevval ayının ilk gününün orucunda olan cihet gibi. Mâtüridîye ile Mutezileye göre bir şey zâtında (özünde)güzel olursa ,şari emreder, çirkin olursa neyh eder. Mâtüridî ile Mu'tezile arasındaki fark, Mâtüridîye göre eşyanın güzellik ve çirkinliği ile hükümde bulunan Allah teâlâdır, ancak akıl bazı şeylerin güzelliğini bazısının çirkinliğini bilmekte âlettir der, ama Mu'tezile güzellik ve çirkinlikte hükmeden ancak akıldır derler. Velhasıl emir ve nehyi, güzellik ve çirkinliği emretmek ve nehyetmek Eş'ârî açısından mucibdir. Mâturidi ve Mu'tezile ye göre medlulüdü, mûcibi değildir. Kalbi irâdeye faidesi münasib olan şeyler ki beş tanedir:

Birincisi fiili kasd etmektir; kalbe gelir gider; beklemes. Buna *hâcis* denir.

İkincisi kalbe gelir ve bekler, ama işlemekte tereddüt etmez. Buna da *hâtır* denir.

Üçüncüsü kalbe gelir ve işlemekte tereddüt eder. Buna da *hadis-i nefis* denir.

Dördüncüsü kalbe gelir ve işlemek tarafını tercih eder. Buna da *hemm* denir.

Beşincisi kalbe gelir ve işlemek tarafını cezm eder, buna da *azm-ı musammem* derler.

İki önceki hâcis ve hâtır; ihtiyârî değildir. insan onlarla sorgulanmaz. Aynı şekilde üçüncüsü olan hadis-i nefsidir; kalbin meyli ve şehvetin heyecânı gibi ki bunlar ihtiyârî bir durum olmaması hasebiyle bunlarda da muaheze yoktur. Peygamber (a.s) buyurur ki “hadis-i nefis makûlesi olan şeyleri Allah teala ümmetimden afv eyledi”.Ama dördüncüsü olan Hemm; bu ihtiyârî de olur, ıztırari de olur. ihtiyârî olanında muâheze olmak görünür. İztıraride muaheze yoktur. Beşinci olan azm-ı musammemdir. Eğer azimetinde kalıp, fiil vücûda gelmezse bu surette fiili terk ettiği, Allah korkusundan olursa hasene yazılır. Zira azimetini seyyie idi idi;imtina hasene olur. Ama fiili terk ettiği Allah korkusundan olmayıp ,insanlardan utanma ,yahut riyâdan dolayı olursa ,bu surette ulema ihilaf etmiştir.İmam Gazali’nin muhtârı (tecihi) budur ki, seyyie yazılır ve muaheze olunur. Zira, kendi ihtiyârîyle kabil edip azm-ı musammem eyledi. Bu manaya (hakkın “ Kendi nefislerinizde (içinizde)hilesi açığa çıkarsanız da,gizleseniz de ,Allah bununla sizi hesaba çekecektir”)Kavl-i şerifi delâlet eder. Peygamberimiz (a.s) “Bu insanlar niyetleri üzerse haşrolur” buyururlar.bir adam gece vaktinde azimet edip, sabaha olunca zinaya veyahut müsliman birini öldürmeye niyyet eylese ve o gece bu azimet ile (kesin karar ile) vefat etse, bu niyeti ile haşr olur. Onun için hadis-i şerifte: “İslam ehlin-den iki kimse kılıç çekip birbirleri ile vuruşsalar öldürsen de ögende cehennemdedir” buyruldu. Sual olunduki “Ya Resulallah! Kâtilin hali mâlûm. Maktûlün suçu nedir? Buyurdular ki, “o da (öldürülen) arkadaşım öldürmeyi

istemişti. İmam-ı Fahr-î Razi²⁰ dahi bu görüşü tercih etmiştir. İmâm Kâdihan²¹ ve Bezzâzi²² ve sahib-ı hülâsâ dediler ki; bir adam bir masiyeti kasd eylese ve azimet etmese (niyetlense fakat karar vermese) günahkâr olmaz. Azimet ederse günahkâr olur. Bezzâzi daha ziyâde açıklayıp der ki; "azimet üzere günahkâr olur ise de organla işlediği kadar günahkar olmaz. Meselâ zinaya azimet eylese bilfiil zinaya terettüp eden vebal yazılmaz; belki azimetin vebâli yazılır. İmam Kirmâni dahi bu yolu ihtiyâr edip demiştir ki; bir adam yirmi günden sonra bir namazı terk etmeye azimet etse, o saatte (anda) azimetini üzere günahkâr olur. Namazı terk üzere olmaz (o an henüz o namazı kılmama durumu söz konusu değildir). Bazı alimler, ihtiyarı üzere azimet mertebesinde muaheze yoktur, buna delil Cenab-ı Mevlâ'nın "Lehâ mâ kesebet ve aleyhâ maktesebet"²³kavl-i şerifidir. Lâm kelimesi, hayırda kullanılır. Bu sebepten tasarrufa muhtaç olmayan lafz-ı kesbi zikr eyledi. Ama "alâ (....) kelimesi, mazarrat için olmakla, ziyâde tasarruf ve muâleceye muhtaç olan iktisap kelimesini zikretti. İmân Buhâri Ebu Hureyre'den rivâyet eder ki, Peygamber (a.s.) buyurmuşlar ki "Allahu Tealâ benim ümmetimin kalbindeki şeyleri afv etmiştir. Mâdem ki ümmetimden kimse o kalbe gelen nesneyi tekellüm etmez yahut onunla amel etmez. Lâkin bazı şey vardır ki, mücerred azîmet ile temâm olur, muktezasıyla amele hâcet yoktur. Küfür ve itikâd-ı bid'at ve kibir ve ucb gibi. Bu gibi şeylerde bilittifak muâheze vardır. Bu sûrette mücerret azimet mertebesinde muaheze yoktur. Hang

²⁰ Fahrüddin er-Râzî (ö.606/1208) Eş'ârilerin en büyük alimlerinden biridir. Mütakellim ve müfessirdir.

²¹ Fahrüddin-i Kâdihân (ö.593/1195) Hanefilerin meşhur fıkıh alimlerinden.

²² Muhammed b. Muhammed b. Şihâb İbnu'l-Bezzâz (ö.827h.), *Menâkıbu'l-İmamı Azâm*, adlı eserin müellifidir.

²³ Bakara suresi, 286.

mezhegbin yolunun daha doğru olduğuna ıstıbab yoktur. Eğer muaheze vardır Denilse hadisin sonu olan “ konuşmadıkça ve yapmadıkça” ibaresinin boşuna olması lâzım gelir. “Kalbe gelen affolunur”, kavlı-i şerifinin murâd azimet mertebesinin gayri, hemm ve hadis-i nefis ve meyelân-ı kalbtir delilse, bunlar ihtiyârî işlerden olmadıklarından diğer ümmetlerden de bağışlanmıştı. Zira ihtiyârî olmayan işler kalbe gelmesi için hiçbir ümmet muâheze olunmaz. Eger hemm ve hadis-i nefis ve meyelân kalbe hamlolunsa 38 Peygamber (a.s)’ın s.38 “ümmetimden affedilmiştir” diye ümmetini tahsise bir yön kalmaz. Böyle olunca bu ümmet-i merhûme habibullahı tekrimen (ikram olarak) ve safiyullahı teşriflen (şereflendirilerek) diğer bütün ümmetlerden hayırlı olduğu cihetle kalblerine gelen şeyler, fiile çıkmadıkça affedilmiş ve bağışlanmış olmaları uzak bir durum değildir. Bu surette İmâm Gazzali (ra.aleyh) hz lerinin tatbik ettiğine bakılmaz ve zikreylediği delillere cevap verilir ki Allah Tealânın “ içinizdekileri açığa çıkarsanız da, gizleseniz de Allah bununla sizi muhasebe edecektir”, kavlı-i şerifinden murâd, şehâdeti gizlemektir. Yani “ey şahidler, şehadetlerinizi gizleseniz de, açığa çıkarsanız da sorumlu tutulacaksınız” demektir. Yahut kafirlere muhabbettir. Yani mümin olan kimse, kâfire sevgi beslese, gerek açığa vursun gerek vurmayıp gizlesin sorgulanır/sorumlu tutulur. Ya da bu âyet “Hiçbir nefis (kimse), gücü yetmediğinden/şeylerden dolayı mükellef değildir” (Bakara: 286) âyet-i kerimesiyle neshedilmiştir. Yahut muhâsebe âhirette azab için değildir. Belki muhâsebe eder demekten murâd Allah’ı dünyada insana isâbet eden musibetler ve hastalıklar ve elem veren şeylerle mukâbele eder demektir. Yahut muhâsebe, mücerred olarak ilan ve ihbardır. Yoksa azab değildir. Ama “ kâtil ve maktûl ateştedir” hadisi, maktûl mücerred

irâde ve azimetle kalmadı. Belki kılıç çekip meydana çıktığından günahkar olup, ateş ehlinden oldu. Ama insanlar niyetleri üzere haşrolunur” hadisinden murad güzel işlere niyyet ve azimetleri üzere haşrolunur, demek olur. Zirâ güzel bir işe niyet edip azimetmekte hasene yazılması kesindir. Lâkin inkâra mecal yoktur ki kulluğun/ibâdet etmenin kemâli insanın kalbini cümle rezilliklerden ve kötü sıfatlardan ve bozucu kararlardan temizleyip, övülen bir ahlâk ve güzel sıfatlarla ve uygun niyetlerle süsler. İşte bu durumlar peygamberlerin (a.s), asfiyânın yoludur. Kula lazım olan bütün nefeslerini Cenâb-ı Hakka yaklaşma sebeplerine sarf etmektir. Eğer Allah'ın rızasından uzaklaştıran sebeplere yaklaştırmaya sarfederse büyük bir hüsrân olur ki, giderilmesi de mümkün değildir. Ölüm sırasında ve sonrasında ve sonsuza kadar hasret ve pişmanlığı grektirir. Hiçbir şekilde de ilaca kabiliyeti/düzelme ihtimali yoktur. Kıyâmet gününde pişmân olmaya. Zirâ fâsık nedâmet çekerki, niçin dünyada istikâmet üzere olmadım. Salih kimseler de niçin dünyada taat ve ibâdetleri daha fazlalaştırıp, daha yüksek mertebeye ulaşamadım diyerek hasret çekecektir diye vârid olmuştur.

Matbaa-i Âmire (İstanbul) Cemâdilulâ 1283 h..

Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım

Ali BAYER *

Özet

Sekülerleşme çağdaş toplumlarda dinin yerinin ne olacağının belirlenmesi konusundaki egemenliğini sürdürmektedir. Özellikle son yirmi yıl zarfında, sekülerleşme sosyolojik, ekonomik, tarihsel vb. birçok farklı bakış açısından tartışılan bir konudur. Dünya genelinde göçler, sosyo-kültürel, ekonomik değişimler ve teknolojik ilerlemeler ve yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışı sekülerleşmenin etkisiyle tüm toplum yapısında doğaüstüne ilgide azalmaya yol açmıştır. Böylece din, bireylerin bilincinde saklı kalır duruma gelmiştir.

Son yıllarda yeni dinî hareketler ve rasyonel seçim teorisi gibi yeni gelişmeler meydana gelmiştir. Bununla birlikte, sekülerleşme krizdedir, hem teorik hem de pratik seviyede “de-sekülerleşme” tezi ortaya çıkmıştır. Diğer yandan, din, modern toplumlarda “görünmeyen din”, “ait olmadan inanma”, “dindar değil ama inançlı gibi” gibi farklı biçimlerde de olsa varlığını korumaya devam etmektedir. Bu makalede sekülerleşmenin kavramsal, kuramsal ve bağlamsal yönlerine bağlı bir analiz yapılacaktır. Kavramın tanımlanması onun adaptasyonunu amaçlar ve değerlendirilen sonuçlar farklı her biri kendi bağlamında değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sekülerleşme, sekülerizmden dönüş, modernleşme, görünmeyen din, rasyonel seçim teorisi, yeni dinî hareketler

* Şırnak Üniv., İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi

Secularization and Religion: A Theoretical Approach

Abstract

Secularization continues to dominate about religion's place in contemporary societies. Especially, in recent two decades the secularization is a subject debating from many diverse sociological, economic, historical etc. perspectives. Worldwide immigrations, socio-cultural, economic changes and technologic developments and appearing to new religious movements leads to decline in supernatural concerns of all structure of society by the effect of secularization. Thus, in this process, religion which is kept consciences of individuals.

The recent years developments emerged such as New religious movements and rational choice theory so-called "New Paradigm". However, secularization is in crisis; on both the theoretical and practical level, the de-secularization thesis appears. Other ways, religion remains also different forms such as "invisible religion", "believing without belonging", spiritual but not religious in modern societies. This paper will develop its analyses depending on the conceptual, theoretical and the contextual aspects of secularization. The definition of the concept, the aims of its adoption and the consequences evaluated are considered different in each context.

Key Words: Religion, secularization, modernization, de-secularization, invisible religion, rational choice theory, new religious movements.

1.Giriş

Geçen yüzyıl içinde özellikle sanayi devrimiyle birlikte makineleşme, işçi sınıfının ortaya çıkışı gibi üretim sisteminde görülen değişimler sadece ortaya çıktığı coğ-

rafyayla sınırlı kalmamış; bütün dünyayı etkisi altına almıştır. Bu bağlamda, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra büyük bir hız kazanan kırsal alanlardan şehirlere büyük göç dalgaları şehirleşme olgusunu ortaya çıkarmış, bu durum insanların sadece sosyal ilişkilerini değil, aynı zamanda din ve dünya görüşlerini de köklü değişimlere uğratmıştır. Bilim, teknoloji ve kitle iletişim alanlarında meydana gelen önü alınamaz hızlı gelişmeler, bürokratik yapıların hızlı şekilde büyümesi, siyasi yapılarda görülen eşitlikçi demokrasilerin ortaya çıkışı gibi köklü değişimler sonuçta modernleşme ve sekülerleşme süreçlerini doğurmuştur.

Sekülerleşme; kimilerine göre 'insanlığın başına gelebilecek en büyük felaket' olarak anlaşılrken, 'batı insanını ortaçağın karanlıklarından çıkarıp aydınlığa kavuşturan bir olgu' olarak ele alanlara da rastlanmaktadır. Son yıllarda meydana gelen önemli gelişmelerle birlikte yeni bir ivme kazanan sekülerleşme tartışmaları; geliştirilen yeni teorik yaklaşımlar konuya farklı bir boyut kazandırmıştır.

Köklerini uzun bir tarihi geçmişte bulabileceğimiz sekülerleşme ve din ilişkisi en bariz göstergesini "Aydınlanma Dönemi" denilen ve Avrupa'yı derinden sarsan bir süreç olarak göstermesi yanında Batı dışındaki diğer toplumların kültürlerini de derinden etkilemiştir. Yaşanan bu aydınlanma tecrübesiyle birlikte sosyal bilimciler 'dinin ölümünün gerçekleşeceği', 'dinî kurum ve sembollerin toplumsal önem ve etkileme gücünü kaybedeceği' yönünde bir takım görüşler öne sürmüşlerdir. Yakın zamanlara kadar sosyal bilimler alanında etkili olan bu görüşler meydana gelen son gelişmelerle birlikte sorgulanmaya başlamıştır. Sosyoloji literatüründe sekülerleşme olarak bilinen söz konusu tezlerin öngörülerinin gerçekleşmediği yönünde son yıllarda, özellikle 1980'lerden başlayarak yeni ve farklı bir takım iddialar ortaya konmuştur.

Sekülerleşme tartışmaları ilk olarak Batı toplumla-

rında, özellikle Hristiyan toplumlarda ortaya çıkmakla birlikte söz konusu sürecin etkileri Batı dışı toplumlarda da görülmeye başlanmış, son yıllarda artan bir şekilde dünyanın diğer bölgeleri ve dinleri üzerinde bu sürecin etkili olduğu gözlenmiştir. Küreselleşmenin etkilerini daha derinden hissettirdiği günümüzde Batılı olmayan toplumların da bu süreçten etkilenmesi doğal karşılanmalıdır. Türk toplumu Tanzimat'tan bu yana modernleşme yönünde bir dizi reformlar gerçekleştirmiştir. Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte modernleşme yönünde atılan adımlarla toplumsal yapının seküler bir karakter kazandığı bilinmektedir. Bu süreç halen devam etmektedir (bkz. Kirman 2005b; Kahraman 2010) Ancak ülkemizde sekülerleşmeyle ilgili tartışmalar yakın dönemlerde ele alınmaya başlanmış; kavram daha çok laiklik, çağdaşlık ekseninde işlenmiştir.

2. Sekülerleşme Teorileri

Toplumda meydana gelen değişme ve gelişmeleri anlamak ve açıklamak üzere sosyologlar bir takım teoriler üretmişlerdir. Bir yanda sanayileşme, modernleşme ve kitle iletişim araçlarının hızlı gelişmesiyle birlikte dinî kurum ve sembollerin daha önce sahip olduğu önem ve prestij azalacağını öne süren teoriler yer alırken; bunun karşısında son zamanlarda ortaya çıkan ve iddia edildiği üzere dinî kurum ve sembollerin toplumsal önemini yitirmediği, aksine yakın zamanlarda meydana gelen bir takım gelişmelerle dinin daha da güçlendiğini ve daha önce ifade edilen fikirlerin geçerliliğini kaybettiğini öne süren yeni bir akım ortaya çıkmıştır.

2. 1. Klasik Sekülerleşme Teorileri

Klasik sekülerleşme teorilerine göre sekülerleşme, din, sembol, düşünce, pratik, inanç ve kurumların sosyal kurumlar ve kültür üzerindeki önemini kaybettiği bir sü-

reçtir. Sosyal yapılar ve siyasal kurumların önceleri dinî anlamlarla kaplıyken seküler varlıklara dönüştüklerinde, kilise elinde bulundurduğu kamu gücünü kaybetmiş ve insanlar dinle daha az ilgilenir hale gelmişlerdir. 1980'lere kadar, bu teoriler din sosyolojisinde hakim durumdadır (Christiano and Swatos 2002: 59-67; Phillips, 2004: 139).

İlk dönem sosyologlarından olan ve aynı zamanda Sosyoloji biliminin isim babası olan Auguste Comte (1798-1857), toplumda meydana gelen bütün olay ve olguları tabii yasalara bağlamaya çalışmış ve pozitif bilim anlayışı şeklinde beliren bir yaklaşım ortaya koymuştur. Comte, insan düşüncesinin gelişimini evrimci bir bakış açısıyla birbirini izleyen “üç hal kanunu”yla açıklar. Buna göre, insanlık pozitif aşamaya ulaştığında bilim ve akıl egemen olacaktır ve dine ilgi azalacaktır. Sonuçta, dine ihtiyaç duyulmayacaktır (Aron, 2000: 67-69; Kösemihal, 1982: 149-61). Ancak Comte, dinsiz bir topluma geçişi tasarlamamıştır. Comte, İnsanlık Kilisesi (Humanity of Church) adında bir kilise kurmuş; bu kilisede din, doğaüstü güçlerden arındırılmıştır. Dolayısıyla, burada din, sosyal kontrol mekanizması olarak düşünülmüştür. Anlaşılan, modern pozitif dönemde bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle dinin toplumsal etkisi kaybolacak, insanlık dine ihtiyaç duymaz hale gelecektir (Hadden, 1989: 6).

Din-toplum ilişkilerini materyalist bir bakışla ele alan Karl Marx, toplumu makro seviyede açıklayan “Çatışmacı Ekol”ün öncüleri arasında yer alır. Marx, bir toplumun kaçınılmaz bir şekilde çatışma yolu ile komünist ütopyaya doğru evrimleştiğini farzeden bir tarih kuramı geliştirmiştir (Wallace and Wolf, 2002:48). Ona göre, insanlık tarihi üretim gücünü elinde bulunduranlar ve işçi sınıfı (ploretarya) arasında geçen mücadelenin tarihidir. Bu noktada din üretim gücünü elinde bulunduran elit sınıfın meşruiyetini sağlama görevi üstlenmiştir. Marx'ın deyimiyle din, insanları uyuşturan “afyon”dur. İnsanı

ekonomik bir varlık (homo economicus) olarak değerlendirilen Marx, toplumsal yapıda meydana gelen değişmeyi ekonomik temelde açıklar. Ona göre, insanlar kapitalist rejimde yabancılaşmıştır ve yabancılaşmanın temelinde ekonomik yabancılaşma yer almaktadır. Bu bağlamda din, insanların statülerinin meşruiyetini sağlar. Sınıfsız bir topluma ulaşıldığında statüler eşit olacağı için artık dine ihtiyaç duyulmayacaktır (Wallace and Wolf, 2002: 48; Aron, 200: 157-63; Löwith, 1999: 161-63). Marx, toplumda çatışmanın ve meşruiyetin kaynağı olarak gördüğü dine ekonomik bir yaklaşımla; üretim gücünü elinde bulunduranlarla işçi sınıfının eşit statüde olduğu bir toplum yapısı oluştuğunda artık dine ihtiyaç duyulmayacağını ifade etmektedir.

Durkheim (1858-1917), sekülerleşmeyle ilgili olarak kutsal ve profan (sacred and profan) ayrımı yapar. Kutsal, inançlar ve ayinler bütününden oluşur. Durkheim'in kavramlaştırmasında kutsal ile profan birbirinin zıddı olarak ele alınır. Bu ayrıma göre "kutsal", doğaüstü olduğu için daha üstün, saygıya layık ve tapınma gerektirendir; "profan" ise, saygıya layık olmayan, sıradan ve olağan; zamanlı olay ve süreçleri ifade eder. (Aron, 2000: 278). Toplumda meydana gelen değişimleri işlevsel perspektiften açıklama modeli olan "Fonksiyonalist Kuram"ın en önde gelen sosyologlarından Durkheim'e göre, toplumdaki sosyal kurumlar insanların ihtiyaçlarını gidermeye yöneliktir. Din de bunlardan bir tanesidir. Din bütün toplumlarda işlevsel bir karaktere sahiptir. Din, dört önemli fonksiyona sahiptir. Bunlar, anlam, kimlik, aidiyet ve yapısal işlevlerdir. Herhangi bir sosyal davranış veya kurum toplumsal yapıda mutlaka bir fonksiyon icra eder. Eğer işlevsel olamazsa toplumdaki varlığını sürdürmesi de mümkün olmaz (Wallace and Wolf, 2002: 56).

Sekülerleşmeyi "dünyanın büyüden arınması" ifadesiyle sosyoloji literatürüne Weber'in kazandırdığı ifade edilmiştir. Weber kavramı "rasyonelleşme-gözün açılması"

veya başka bir ifadeyle büyüden ya da gizemden uzaklaşma, Tanrıların, animistik ruhların, büyü ve tılsımın doğadan kovulmasını, Tanrı'yı ve insanı doğadan arındırma anlamında kullanmıştır. Gizem, içine girilip araştırılması gereken bir şey olarak değil, akıl ve teknolojinin ürünleriyle fethedilmesi gereken bir şeydir. Bu süreçte insan, doğayı ilahi bir varlık olarak görmez; insanın istek ve ihtiyaçlarına uygun bir biçimde tasarrufta bulunabileceği bir alan haline gelir (Swatos and Christiano 2000: 4-5; Attas, 2003: 42). Diğer taraftan, insanın dünya anlayışındaki farklılaşma ile "büyü bozumu" arasında sıkı bir ilişki olduğu ifade edilmektedir. Bilimlerin gelişmesi, dünyanın doğal ve kültürel bir sürece tabi olduğunu göstermekte, bu durum insanın dinsel anlayışında tikel hatta öznel olduğunu öğretmektedir. Toplumun fonksiyonel farklılaşması, dinin gitgide kamusal yaşamdan dışarı itilmesine yol açar. Din, ekonomik, siyasal ve hatta sosyal davranış ve tutumlar alanından özel yaşamın gizli bir köşesine çekilmiş ve orada bireyselleşmiş, insanın kutsalla ilişkilerini yorumlama ve organize etme işlevine indirgenmiştir (Robinson, 2002: 344).

Dünyanın arınması, kurtuluş aracı olarak rasyonelliğin artışına paralel olarak büyü'nün dışarıda bırakılması demektir. Bu sürecin izleri Protestan ahlakının etkisinde açık şekilde görülmektedir. Püritenizm, kişinin kendi yetenek ve karar verme gücüne dayanan rasyonel meşru kazanma güdüsünü geliştirmiştir. Disiplinli-rasyonel iş ve meslek ahlakını ekonomik faaliyete yönlendiren, Püriten öğretileri, asketik yaşama biçimini gizliden yok edecek dünyevi başarıyı teşvik etmiştir. Mekanik temele dayanan ve başarıya ulaşmış kapitalizmin artık dinî asketizm ruhunun desteğine ihtiyacı yoktur. Kısaca, oluşumunda din ve ahlak ilkelerinin önemli rol oynadığı kapitalizm artık sekülerleşme süreciyle dinî ve ahlakî değerlerden soyutlanmıştır (Bodur, 1990: 87-91). Bu süreçle birlikte insan artık kutsallığından arındırılmış bir dünya

ile baş başa kalır, dünya aşkınlığını kaybeder ve içkin bir hale gelir (Bruce, 2002: 7; Hamilton, 2001: 203).

Aydınlanma düşüncesi, sanayileşme, Fransız İhtilali ve Burjuva devrimleri düşüncenin dinî biçimlerini reddetmenin yolunu açmış, bu münasebetle bilimin olanaklarını yaratmanın önünü açmıştır. Bu dönem dünyaya bilimsel yaklaşım tarzının gelişmesini ve bilginin bütün alanlarda ilerlemesine tanıklık etmiştir (Hamilton, 2001: 203).

Klasik sekülerleşme teorisinin önemli temsilcilerinden Bryan Wilson sekülerleşmeyi, dinî sembollerin, kurumların, aksiyonların ve bilincin sosyal önemlerini kaybettikleri süreç olarak tanımlar. Ona göre sekülerleşme, sosyologlar tarafından kullanılan sosyolojik bir kavram olduğu kadar; aynı zamanda saf (değer yükü olmayan) tanımlayıcı bir kelimedir. (Wilson, 1987: 160). Sekülerleşme tezi ifadesi herhangi bir zaman periyodunda meydana gelen sosyal değişme süreciyle ilgili bir teorinin yapısını, dağınık biçimdeki bir dizi önermeyi göstermektedir. Sekülerleşme tezi, insanlık tarihinin çok uzun bir geçmişine doğru gidildiğinde toplumun aralıklı bir şekilde ve çeşitli oluş sıklığı ve hızlığıyla “daha seküler hale geldiği” bir süreci yaşadığını ima eder. Wilson’a göre, böyle bir tanımlama belki de bugüne kadar hiç yapılmamıştır (Wilson, 1982: 148-49).

Berger, sekülerleşme olgusunun köklerinin Yahudi-Hristiyan geleneğinden hareketle açıklamaya çalışır. Wilson, Berger’in tersine, sekülerleşme olgusuna modernite, bilim, teknoloji, sanayileşme ve şehirleşme gibi Hristiyanlık dışı faktörlere yönelmiştir. Yine o rasyonalitenin gelişmesinin sekülerleşme sürecinde merkezi bir rol oynadığına inanır. Bu süreçte bilimsel bilgi ve metotların özerk gelişmesi merkezidir, ancak Hristiyanlığın tabiatında bulunan rasyonelleştirici güçler merkezi değildir (Hamilton, 2001: 201).

Din, geleneksel toplum ve kültür yapısı içerisinde

toplumsal yapıyı aileden ekonomiye, eğitimden hukuka ve boş zaman değerlendirme gibi alanları bütünüyle kucaklamaktadır. Ancak daha sonra yavaş yavaş politik, ekonomik ve bilimsel alanlar kendilerini dinden ayırmış ve gittikçe dünyevi bir hal almışlardır. Daha önce tüm insan ilişkilerinde var olan Tanrı, giderek bu ilişkilerden elini çekmiş, böylece insan kendisini daha özgür ve kendi kendini yöneten bir varlık olarak hissetmeye başlamıştır. Din sadece yaşam alanlarını kaybetmemiş aynı zamanda kendisinden ayrışan dünyevi yaşam alanlarıyla da giderek daha fazla çatışır hale gelmiştir (Dobbeleare, 2006: 111)

Farklılaşma, dinin toplumun birçok yönü üzerindeki sosyal etkisini kaybetmesine yol açan bir süreç olarak anlaşılır. Din, daha önceleri sahip olduğu fonksiyonları kaybetmiştir. Farklılaşma neticesinde meydana gelen sekülerleşme ise, sosyal kurumların dinin etkisinin özgür ve özerk hale gelmesi sürecine işaret eder. Neticede, din açıkça görev ve sorumluluktan ziyade, bireysel seçim ve vicdan meselesi haline gelmiştir ki, bu durumda din giderek özerkleşmiştir. Bu süreçte, dinî yakın ilişkiler ve pratikler azalır. Buna bağlı olarak, rasyonelleşme eğilimleri giderek artar ve hadiseler bilimsel bakış açısıyla değerlendirilir, dinî inançların inandırıcılığı zayıflar ve insanların onları uzun süre kabullenmeleri zorlaşır. Sonuç olarak, dünyevi değerler sistemi daha üstün duruma gelir (Hamilton, 2001: 188).

Kısaca, ilk dönem sosyologları sekülerleşmenin modernitenin bütünleyici bir parçası olduğunu ve tüm dünyayı kuşatacağını düşünmüşlerdir. Modernleşme ilerledikçe din özel alanına çekilecek, özelleşecek, kültür üzerindeki etkisini kaybedecek, tamamen bireysel bir olguya dönüşecek ve hiçbir değişim potansiyeli olmayan, toplumsal gücü bulunmayan bir hale dönüşecekti. Anlaşılan, sekülerleşme toplumların gittikçe kutsaldan uzaklaştığı, ilahi olana ilgilerini kaybettiği, dinî güç ve otorite-

nin gittikçe zayıfladığı bir süreç olarak anlaşılmıştır.

2.2. Sekülerleşmenin Gerilemesi: Yeni Paradigma ve Rasyonel Seçim Teorisi

İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden olaylar sonrası, özellikle 1980'li yıllarda bazı tarihçiler de dâhil olmak üzere sosyal bilimciler arasında toplumların yaşadığı modernleşme-sekülerleşme tecrübesinin tarihî seyri ciddi tartışmalara neden olmaya başlamıştır. P. Berger gibi bazı sosyologlar önceleri sekülerleşmenin ateşli birer savunucusuyken yaşanan gelişmeler üzerine savunduğu sekülerleşme tezini tekrar değerlendirmek durumunda kalmışlardır.

Yeni paradigmanın öncü isimlerinin başında, önceleri ateşli bir sekülerleşme savunucusu olan ancak 1997 yılında daha önce ileri sürdüğü görüşlerin yanlış olduğunu, klasik sekülerleşme teorilerinin öne sürdüğü fikirlerin kabul edilemez olduğunu ileri sürerek klasik sekülerleşme teorilerine karşı görüşler ortaya koyan Berger gelmektedir (Stark, 1999: 41-66, Hamilton, 2001: 185). Berger'e göre sekülerleşme; kültür ve toplum sektörlerinin dinî kurum ve sembollerin egemenliğini ortadan kaldıran bir süreçtir (Roberts, 1990: 310).

Sekülerleşme tezi, on dokuzuncu yüzyılda din ve toplum ilişkisi hakkında hakim paradigma iken, son zamanlarda çeşitli meydan okumalara maruz kalmış, yeni teoriler geliştirilmiştir. Yeni paradigma teorisyenleri, klasik sekülerleşme teorilerinin modern dünyada dinin ve gelişen yeni olayların açıklanmasında yeterli olmadığını, dolayısıyla "bütün teorik söylemlerinde sekülerleşme kavramının kullanımdan kaldırılmasını" önerirler. Onlar sekülerleşmenin dinin bozulması veya çöküş teorisi olmadığını, "dinî değişim" olduğunu iddia ederler (Stark ve Iannaccone 1994: 231; Gorski, 2000: 138). Bu bağlamda sekülerleşme tezinin ciddi itibar kaybına uğradığı görül-

mektedir.

Yeni paradigmayı savunanlar sekülerleşmenin eski görüşlerindeki eksikliklerin kesinlikle ortaya konulması gerektiğini düşünürler. Wentworth, klasik sekülerleşmenin din ve toplum hakkında bazı konularda noksanlıkları olduğunu ifade eder ve yeni bir görüşün ortaya çıkmasını ve bunun da klasik sekülerleşmenin yerine geçmesinden memnun olduğunu ifade eder (Wentworth, 1989: 47). Hadden ve Shupe'a göre 1960 ve 1970'li yılların bilimsel çalışmaları, herhangi bir tenkitten geçirilmeyen doğrusal sekülerleşme/modernleşme modelleri modern dünyada dinin durumunun açıklanmasında yeterli değildir. Dini, sosyal ve siyasal değişimleri içeren yeni dramatik olaylar sözde sekülerleştiği söylenen endüstriyel uluslarda meydana gelmiştir ki, bunun küresel bir skalada yeni bir değerlendirmeye ihtiyaç duyulduğu görülmektedir (Dobbeleare, 1989: 27).

Yeni paradigmanın diğer önde gelen savunucuları olarak G.Davie, M.Douglas, P.Glasner, C.Glock and R.Bellah, A.Greeley, J.K.Hadden, T.Luckmann, D.Martin, R.Stark, W.Bainbridge, L.Warner, R.Wuthnow sayılabilir. Bu teorisyenlere göre din, aynı zamanda rasyonalizme ve modern toplumun bilimsel ve teknolojik temeline rağmen aşkın karakterini kaybetmez (Hamilton, 2001:186).

Yeni paradigma, sekülerleşme tezine yönelik çeşitli eleştirilerde bulunmuştur. Bunları temel üç kategoride değerlendirmek mümkündür:

1-Sekülerleşmenin hiçbir zaman gerçekleşmediğini savunanların görüşlerini içerir. Rodney Stark ve William Bainbridge de sekülerleşmenin meydana geldiğine inanmazlar. Onlar, bazı yerleşik kiliselerin doğaüstü üzerinde vurgularının önemli kısmını kaybedebileceğine, ancak sekülerleşmenin asla doğaüstünün ortaya çıkmasında yeni dinî gruplar üzerinde daha çok vurgu yapamayacağına inanırlar. (Haralambos and Holborn, 1995: 487). Sekülerleşmenin iddialarının doğruluğunun “tarihi delile”

bağlı olduğunu, ifade edenlere göre “biz eğer insanların yüzyıl öncesine göre şimdi daha az dindar olduklarını söylersek, o zaman hem dinin farazi bir tanımlamasından hareket etmiş, hem de yüzyıl önce insanların ne kadar dindar olduğunu bildiğimizi ifade etmiş oluruz” diyerek sekülerleşmenin iddia ettiği gibi geçmişte dindar olan insanların dinle daha az ilgilenir hale gelmelerinin tarihi delille ispatlanamayacağını ifade ederler.

Sekülerleşme tezinin modernlik öncesi dönemde yaşanan dinin abartılı bir dille ifade edildiğini; yerleşik dine bağlılık ve katılımın iddia edildiği kadar abartılı olmadığını savunanlar, (Stark, bu durumu geniş bir şekilde açıklamıştır Stark, 2000:254-59) sekülerleşme tezinin kilisenin bir kurum olarak gerilemesiyle dinin gerilemesini yanlış biçimde eşit olarak gördüklerini ifade ederler. Oysa kilise örgütü ve din/Hristiyanlık birbirinden farklı olgulardır, farklı bağlamlarda ele alınması gerekir. Tarihsel süreç içerisinde Kilise örgütünün modernleşmeyle dünyevi iktidarını kaybetmeye başladığı bir gerçektir, ancak dünyevi gücünü kaybeden Hristiyanlık değil, “ruhban” sınıfıdır. Bu gerçeğe işaret eden Wilson da, Hristiyanlığın bir kültür alanı olarak varlığını halen koruduğunu kabul etmektedir (Wilson, 1982:130-34: 152; Luckmann, 2003: 33).

Stark ve Bainbirdge, sekülerleşmenin kendini sınırlayan bir süreç olduğunu iddia etmiştir. Klasik sekülerleşme teorisyenlerinin görüşlerinde yeni herhangi bir şeyin olmadığını, sekülerleşmenin de, dinî gelişmenin normal döneminin parçası olduğunu ifade etmektedirler (Swatos and Christiano, 1999: 211). Luckmann dahil bir çok sosyolog sekülerleşmenin tamamen egemen olacağı fikrini kabul etmeye yanaşmazlar. Sekülerleşmenin, dinin geleneksel formlarının zayıflamasından kaynaklanan bir yanılsama olduğunu iddia ederler. Zira bu formların yerine sürekli yenileri ortaya çıkmaktadır (Hamilton, 2001: 185).

2-Sekülerleşme, dinî çöküş değildir. Sekülerleşme

tezinin yerleşik dinin modern toplumda çöküş içinde olacağı öngörüsü gerçekleşmemiştir. Böyle düşünenlere göre sekülerleşme, “dinî değişim” olarak anlaşılmalıdır. Dinî değişim ve toplumda dinlerin yerindeki değişimi de, “dinin” ölümüne işaret etmez (Wentworth, 1989:45). Sekülerleşmeye karşı çıkış noktası, onun toplumsal olayları ele alış tarzı hakkındadır. Rasyonelleşme, modernleşme, bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle dinin faaliyet alanında azalma meydana geleceğini, diğer aşamada toplumsal alandan kaybolacağını öngörmektedir. Buna karşılık, toplumsal olayları tek yönlü düzlemsel doğrultuda seyreden olgular şeklinde değerlendirmemek gerektiği öne sürülmüştür. Sekülerleşme tezine göre, farklı şartlar dinin ölümüne engel olamayacaktır, veya belki dinin tamamıyla yok olmasa da, bir “boş zaman” aktivitesi olma seviyesinden öteye de geçmeyen marjinal bir olgu haline gelecektir. Martin bu durumu: “Dinin devlet kurumlarında veya ekonomide daha az, ama insanların kafalarında ve duygularında daha çok var olması onun gerçekten önemsiz hale geldiğini mi gösterir?” diyerek sorgulamaktadır (Martin, 2002: 193).

Sekülerleşme karşısında güç durumdaki geleneğe ve sekülerleşme tezinin “resmi bilgelğine” rağmen, din ölümü için yapılan bütün davetleri kabul etmemiştir. Alman Katolikliği örneğinde olduğu gibi mezheplerin toplumsal alandaki etkinlikleri çökebilir, ancak Birleşik Devletlerdeki Mormonlar ve Baptistler örneğinde olduğu gibi diğerleri yükselmiştir. Kilise üyeliğinin olduğu yerlerde geleneksel dinler çeşitli demografik, siyasal ve tarihsel nedenlerden dolayı “zayıf”tır, geleneksel olmayan dinî inançlar ve kültler oldukça güçlü konumdadırlar (Wentworth, 1989: 45).

3-Sekülerleşme tezine karşı diğer bir iddia, sekülerleşme gerçekleşmiş olsa bile, yirminci yüzyılın sonlarına doğru sekülerleşmeden dönüşün (de-secularization) meydana geldiğini, diğer bir deyişle kutsa-

la dönüşün gerçekleştiğini ifade eden görüşler oluşturmaktadır. Bu düşünceyi savunanlara göre böyle bir sekülerleşme dönemi ile sekülerleşme teorisinin iddia ettiği gibi dinin sonuçta yok olması beklenemez. Çünkü dinin çöküşü düşüş hadisesi “doğrusal” bir yaklaşımla değil, ‘döngüsel-dairesel’ bir yaklaşımla değerlendirilmelidir. Buna göre de sekülerleşme dinin dairesel eylemi içinde sadece belirli bir noktaya mahsus kalmaktadır ve bu nokta da dinî gelişim dairesinde dine neticede zarar veren bir safha değildir. Çünkü dairenin döngüsel eylemi devam etmektedir (Swatos and Christiano 2000: 8; Köse, 2001: 207). Sekülerleşme sürecinden etkilenme her toplumun kendi toplumsal yapısına göre olmaktadır. Sekülerleşme değiştirilemez bir süreç değildir. Burada dinî canlanmalar, düşüşler ve iniş-çıkışları olan dindarlık grafikleri vardır. Burada belirli dinler, dinin düşüşü ve yükselişleri uzun vadeli ele alınmış olabilir. Yeni dinî hareketlerin¹ ortaya çıkışı ve Hristiyan fundamentalizminin yükselişi, bunun bir kanıtı olarak çok sık işaret edilen gelişmelerdir.

J. Hadden sekülerleşme teorisini sistematik olarak dört noktada eleştirmiştir: Birincisi, teoriye eleştirel bir gözle bakıldığında onun sistematığı olmayan bir teori olduğu görülür. İkincisi, eldeki veriler teoriyi desteklemektedir. Üçüncüsü, sekülerleşmenin kurumsal dini etkisi altına aldığı bölgelerde yeni dinî hareketlerin hızlı bir şekilde çoğalması, dinin muhtemel bütün kültürlerde her zaman var olduğunu göstermektedir. Dördüncüsü, dinin reformlarla, isyanlarla ve devrimlerle başının derde girdiği ülkelerin sayısı gittikçe artmaktadır. Bu realite sekülerleşme teorisinin “din özel alanına indirgenecek” şeklindeki öngörüsünü geçersiz kılmaktadır (Hadden, 1989: 13). Ancak birçok yeni paradigma savunucusunun

¹ Yeni dini hareketler ve sekülerleşme hakkında müstakil ve kapsamlı bir çalışma için bkz. M. Ali Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, Birleşik Yayıncılık, Ankara, 2010

sekülerleşme tezinin öngörülerinin gerçekleşmediği, bu bağlamda farklı dindarlık tiplerinin gelişeceğini, kurumsal dinden farklı olarak dinin özel alanda yaşanacağını, “görünmeyen din” ve “ait olmadan inanma” şeklinde bir dindarlık biçiminin ortaya çıktığını öne süren görüşlerden de anlaşılacağı üzere, klasik sekülerleşmenin sistematik olmadığını öne süren yeni paradigmanın da kendi içinde tutarlı olmadığı sonucuna ulaşılabilir.

Yirminci yüzyılın son dönemlerine kadar din toplum ilişkisinin hâkim paradigması olan sekülerleşme teorisinin geçerliliğini kaybettiğini ifade edenler, onu yalnızca aşağı doğru giden bir otel asansörü gibi kullanışsız bir teori olarak tanımlamaya başlamıştır. 1960’larda teoriyi savunan, hatta 1968 yılında *New York Times* gazetesinde yayınlanan bir röportajında “XXI. yüzyılda dine inananların çok küçük cemaatlerden ibaret olacağını; dünyanın her tarafına yayılan seküler kültüre karşı koyabilmek için bir arada yaşamak zorunda kalacaklarını” söyleyen Peter Berger 1990’ların sonunda “sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığımız zannının oldukça yanlış olduğunu, bazı istisnaları hariç, dünyanın bugün olabildiğine dinî bir dönem yaşadığını, sekülerleşme teorisinin özünün kabul edilemeyeceğini” dile getirmeye başlamıştır. (Berger, 2002a: 13; Köse, 2001: 205).

Modern dönemde bilimin ve teknolojinin ilerlemesinin din üzerinde aşındırıcı bir etkiye sahip olduğuna inanan Stark, bilimin insanların ihtiyaçlarına belli bir dönem çözümler sunduğu kabul edilmekle birlikte, bunların insanların nihai ihtiyaçlarına cevap vermede yetersiz kaldığını ifade etmektedir. Din insanlara doğaüstü tarzda çözümler sunmaktadır. Bu bağlamda dinin; “denkleştirici/telafi edici” fonksiyonuyla insanların nihai problemlerine çözüm sunmadaki ihtiyacın her geçen gün artacağı ifade edilmektedir (Stark and Bainbridge, 1987: 311).

Modern toplumlarda rasyonelleşme, modernleşme, bilim ve teknolojinin gelişmesiyle dinin gerilemesine ne-

den olmayacağı düşüncesine karşılık, yeni paradigmanın görüşleri şu şekilde özetlenebilir:

a-) Sekülerleşme teorisi temelsiz fikirler karmaşasından ibarettir. Birbiriyle ilişkili bir sistematik öneriler bütününden oluşmamaktadır. Doğru kabul edilen bir ideolojiyi temsil eden varsayımlara dayanmaktadır. Aynı düşünceyi benimseyen Hadden'a göre sekülerleşme "bir teoriden çok bir doktrindir. Ona göre sekülerleşmenin temelini herhangi bir tetkikten geçirilmeyen faraziyeler oluşturmaktadır. Sekülerleşme, sorgulanmadan kabul edilen bir ideolojiyi temsil etmekte, dolayısıyla "şimdi" üzerine gerçekleştirilen bir izah olmaktan çok, "geçmiş" üzerine oluşturulan inançlara dayanmaktadır (Hadden, 1989: 4).

Sekülerleşme Aydınlanma ideolojisini yansıtmaktadır. Teori, modern dönemde dinin yok olacağını gözlemle ortaya koymak yerine, böyle bir gelişmenin iyi olacağını ve bu yolda ilerlemek gerektiğini savunarak ideolojik bir yaklaşım sergilemiştir. Çünkü dinin gerilemesi veya tamamen yok olması, "Aydınlanmış" kafaların hararetle arzuladıkları "ilerleme" ideolojisinin bir parçasıdır. Kısacası, sekülerleşme tezi bir teori olmakla kalmadı, taraf olmuştur. Sekülerleşme taraftarı olan sosyal bilimciler dünyanın gelecekte sekülerleşeceğini objektif bir yaklaşımla değil, ideolojik bir yaklaşımla ileri sürdüler (Köse, 2001: 205).

b-) Uzun süredir gerçekleştirilen araştırmalar sekülerleşme teorisini desteklememektedir. Yapılan araştırmalar yaşanan gelişmelere rağmen, dinin modern toplumda bir şekilde varlığını devam ettirdiğini göstermektedir (Luckman, 2002).

c-) Modernleşmeyle birlikte dinî canlılığın azalacağı yönündeki öngörüler gerçekleşmemiştir. Modern dünyada dinin hala karşı konulmaz bir gücünün olduğu görülmektedir. Berger'e göre dünya bugün İskandinavya bölgesi gibi bazı istisnaları hariç, alabildiğine dinî bir dönem ya-

şamaktadır. Bu da 1950-60'larda tarihçiler ve sosyal bilimciler tarafından ifade edilen sekülerleşme teorisinin yanıldığını gösterir. Bazı bölgelerde İskandinavya'da ve bazı gruplarda mesela hümanist akademisyenlerde bu güç o kadar fazla değilse de çoğu yerde dinî coşku yükselmektedir. (Berger, 2002a: 13).

d-) Modernizm kendi içinde ikilemler barındırmaktadır. Yani bir taraftan geleneksel dinî formlarda bozulmalara neden olurken; diğer taraftan dinî canlanmayı doğurmakta, yeni dinî hareketler örneğinde görüleceği üzere farklı dindarlık biçimlerinin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Davie'in "ait olmadan inanma", Fuller'ın (Fuller; 2001: 10), "dindar değil ama inançlı" Lucmann'ın "görünmeyen din" kavramları modern toplumda dinin farklı formlarda ortaya çıktığını göstermektedir.

e-) Yeni dinî hareketler, sekülerleştiği kabul edilen ülkelerde ortaya çıkmış ve bugüne kadar varlıklarını devam ettirmişlerdir.

f-) Komünizm'in Doğu Avrupa ve eski Sovyetler Birliği'nde ateizmi yerleştirmek için sistematik olarak gerçekleştirdiği sekülerleşme projesi başarısız olmuştur. Sekülerleşme teorisi her yerden daha fazla geçerli olması gereken bir coğrafyada geçerliliğini kaybetmiştir (Stark, 2002:61; Berger 1995: 16).

g-) Din bugün hem dünya politik arenasında hem de yerel politika üzerinde önemi giderek artan bir güç olarak yer almaktadır. Bu da, toplumların modernleştikçe kaçınılmaz olarak sekülerleşeceği tezinin iyi bir temele dayanmadığını göstermektedir. Berger, ABD'deki Evanjelizm ve İslam dünyasındaki diriliş hareketlerinin artan gücünü buna örnek olarak göstermektedir (Berger, 2002a: 27-31).

h-) Bilimin ilerlemesiyle birlikte dinin gerek bireysel gerekse kurumsal anlamda hayatın tüm boyutları üzerindeki etkisini kaybedeceği tezi bugün yapılan araştırmalarla geçerliliğini kaybetmiştir. Bu araştırmalara göre

bilim disiplinleri arasında daha bilimsel olarak değerlendirilen fizik, matematik gibi tabii bilimlerle meşgul olan bilim adamları arasında kendilerini “dindar” olarak tanımlayanların oranı psikolog, sosyolog ve antropologlara göre daha fazladır (Stark 2002: 57). Din ile sosyal bilim arasındaki ilişkinin hem karmaşık hem de bazı bakımlardan organik olduğunu ifade eden Bellah, bilim ve din arasında sadece mekanik bir ilişki olabileceği düşüncesine karşıdır. Yani, birisinin yükselmesiyle diğersinin düşeceğini, dolayısıyla da modern dünyada bilimin yükselmesiyle orantılı olarak dinin düşüş göstereceğini öngören sekülerleşme teorisinin iddialarının tecrübeye dayalı olmadığını, modern toplumun mit/efsane olarak isimlendirilebilecek bir teori olabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre, teori tutarlı bir “gerçeklik” görüntüsü ortaya koymayı amaçlayan bir fonksiyon üstlenmektedir. Dolayısıyla bu açıdan bakılınca sekülerleşme teorisi hiç de bilimsel değil, aksine dinseldir. Bu “teori” veya “efsane”, bilimi aydınlık getirici olarak gören, bunun karşılığında da din ve diğer karanlık şeylerin yok olacağını iddia eden Aydınlanma teorisidir. Bellah, bilim ve din arasındaki mücadelenin son zamanlarda pek şiddetli olmadığını; bunun sebebinin iki tarafın birbirlerine yaklaşması veya benzeri bir olumlu durumun gelişmesi değil, zımni bir anlaşmayla birbirlerini yok saymaya karar vermeleri olduğunu ifade eder (Bellah, 2002:162-71).

I-) Sekülerleşme ve şehirleşme arasında doğrusal bir bağlantının olduğu var sayılmıştır. Modernleşmenin mekânı olarak kabul edilen şehirler sekülerleşmenin en fazla gözlemlenebileceği yerler olarak düşünülmüştür. Şehirler, modernitenin karakteristiklerini geniş bir şekilde sergileyen teknoloji, bilim ve rasyonaliteyle ilişkilendirilmiştir. Bununla birlikte şehirlerin diğer kırsal bölgelerden daha az dindar olduğu faraziyesine birçok araştırma tarafından yoğun olarak meydan okunmuştur (Luckmann, 2003: 25).

Yine, dinî canlılığın ölçülmesi dinî organizasyonlardaki aktif katılımı olmaktadır. Finke ve Stark 1906'da Amerikan şehirleriyle ilgili bir araştırmada "şehirleşme ve din arasındaki ilişkinin nostaljik bir mit" olduğu sonucuna varmışlardır. Onlar şehirlerdeki dinî katılım oranının kırsal bölgelerdekinden daha yüksek olduğunu buldular. Bu yüksekliğin temelinde şehirlerde kiliselere giriş imkânı daha kolay olduğunu ve kiliseler arasında daha çok seçim yapılabilme imkânı olduğunu öne sürerler. Diğer bir deyişle mevcut şartlar daha çok katılımı sağlar. Bu iddia daha çağdaş araştırmalarla da desteklenmiştir. Breault (1989), kır ve şehir arasında gerçek bir farklılık olmadığını bulmuştur; ona göre, din ve şehirleşme arasındaki ilişki tarihsel olarak değişkendir (Hamilton, 2001: 204). Ancak burada bir noktaya dikkat çekmek gerekir. Modernleşmenin temel karakteristiklerinden biri olan şehirleşmeyle birlikte, şehirler insanları yalnızlığa sürüklemiş, daha önceleri kolektif bilince dayalı toplum yapısını yerini bireyci anlayışın egemen olduğu yapılarla yer değiştirmiştir.

3. Yeni Paradigma ve Rasyonel Seçim Teorisi

Sekülerleşme tezine yönelik eleştirilerden biri de 'dinin modern toplumda yok olacağına' dair öngörünün gerçekleşmediğini somut bir şekilde rasyonel seçim teorisiyle ortaya koyarak açıklanmaya çalışmasıdır. Berger'e göre, sekülerleşmenin özgün çıkış yeri ekonomik alanlardır ve özellikle ekonominin kapitalist ve endüstriyel süreçlerde oluşan sektörleridir. Modern toplumun farklı kesimleri bu süreçlere yakınlığına veya uzaklığına göre sekülerleşmeden farklı biçimlerde etkilenmişlerdir. (Berger, 2000: 198).

İkinci Dünya Savaşı, özellikle 1950 tarihinden itibaren sanayileşme, şehirleşme, büyük çaplı göç dalgaları, kitle iletişim araçlarında görülen çok hızlı ilerlemeler bü-

tün dünyada köklü değişmelere yol açmıştır. Bu olaylar sadece toplumların yapısı ve kurumlarında değişmeler meydana getirmemiş, bireylerin hayatlarında, onların düşünsel yapılarında da önemli değişmeler meydana getirmiştir. Küresel bir olgu olarak ortaya çıkan “yeni dinî hareketler” de bu gelişmelerden biridir (Barker, 1992; Kirman, 2010: 60-103). Yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışı, sekülerleşme tezinin sorgulanmasını da beraberinde getirmiştir.

Yeni paradigmanın sekülerleşme tezini tehdit eden en önemli gelişme; dinî canlanmanın bir örneği olarak yeni dinî hareketleri göstermişlerdir (Berger, 2002a:17; Stark, 199: 230-52; Hadden, 1989: 18). İnsanların yeni dinî oluşumlara niçin katıldıkları veya yeni bir inancı niçin benimsedikleri tartışılmıştır. Görelî mahrumiyet yaklaşımı (bkz. Bodur, 2003:16), beyinleri yıkandığı (bkz. Kirman 2004b), marjinallik (Wilson: 1982: 154) gibi birçok farklı açıdan açıklanmaya çalışılmıştır. Çok boyutlu bir olgu olan yeni dinî hareketlerin özellikle rasyonelleşme, modernleşme süreci sonunda ortaya çıkması şaşırtıcı olmuştur. Modernleşme sonucu bireyler arayışa girmişler ve ihtiyaçlarını giderecek dinî oluşumlara katılmışlardır. Burada dinî gruplarla üyeler arasında “arz-talep” ilişkisinin olduğu ifade edilmiştir (Kirman, 2005a: 149).

Dinî durumların ekonominin terimleriyle ifadelendirilmesi yeni olsa da din ve ekonomi arasındaki ilişki tarihsel süreç içerisinde her zaman varlığını korumuştur. Din ve ekonomi ilişkisi sosyologların her dönemde ilgisini çekmiştir. Rasyonel seçim teorisinin merkezini insanın ekonomik bir varlık oluşu (homo economicus) oluşturmaktadır. Birey, rasyonel tercihle kendi faydasına olan bir ürünü seçer ve alır, zarar verecek şeylerden sakınır. Taleplerdeki değişme, dinî davranıştaki tarihi eğilimi göz önünde bulunduran rasyonel seçim teorisyenlerinin iddialarının diğer önemli çıkış noktasını oluşturur. Dinî davranış üzerindeki daha önceki perspektif, sekülerleşme

tezi, toplumlarda şehirleşme, çoğulcu ve rekabetçi bir yapı hâkim oldukça dinin azalacağını iddia etmektedir. Eski bir sekülerleşme teorisyeni olan Berger'e göre rekabet, tekelci kesinliğin iddialarına karşı kurumsal meydan okumayla anlam sağlayıcı bir kaynak olarak dini zayıflatmıştır (Bankston, 2002: 312).

Rasyonel seçim teorisi aynı zamanda “rasyonel aksiyon teorisi” olarak da isimlendirilir, bireysel ürünlerin sonuçlarını, aksiyonlarını açıklamak için geliştirilmiş bir modeldir. Bireyler kendi sahip olduğu ilgilere dayalı amaçlarını elde etmek için rasyonel seçimler yapar (Bankston, 2002: 312). Ayrıca dinî aksiyonun anlaşılması açısından oldukça yararlı katkılar sağlayan bu yaklaşımlar arasında “insan sermayesi kuramı” da sıkça kullanılmaktadır (Kirman, 2005a: 150). Dine ekonomik bir gözle bakma ve dinî olguları açıklarken ekonominin kavramlarını kullanma şeklinde kendini gösteren bu yeni yaklaşım tarzı, din sosyolojisi literatüründe, “dinî ekonomi” veya “dinî pazarlar modeli” olarak adlandırıldığı gibi, daha genel bir ifadeyle “dine ekonomik yaklaşım” veya “dinin ekonomik modeli” ya da kısaca “ekonomik model” olarak da anılmaktadır. Bu yeni yaklaşım, aslında bir tek teori olmayıp, “rasyonel seçim kuramı” ve bu kuramın temel bileşenlerinden olan arz ve talep yönlü yaklaşımlar ile rekabet, alt-kültürel farklılıklar, sosyal izolasyon gibi alt parametrelerden oluşmaktadır.

Bu yaklaşımı savunanlar arasında, başta Laurence R. Iannaccone olmak üzere Rodney Stark, William S. Bainbridge, Roger Finke ve Stephen Warner gibi isimler gelmektedir. Homojen bir grup oluşturmayan bu teorisyenler arasında bazı konularda görüş farklılığı olduğu bilinmektedir. Bu isimler arasında Amerikalı sosyolog ve ekonomistlerin ağırlıklı olarak yer alması, serbest dinî pazarların ideal tipi olarak sık sık ABD'nin çoğulcu dinî yapısına atıfta bulunulması, bu çerçevede özellikle 19. ve 20. yüzyılda ABD'deki din üzerine yoğunlaşılması, bir

analize tabi tutulduğunda; ABD’de oldukça geniş bir dinî pazarın olması, dolayısıyla bu pazarda son derece yoğun bir rekabetin yaşanması ve dinî mobilitenin çok yaygın olmasıyla açıklanabilir (Bodur, 2005:81; Kirman, 2005a: 151; Norris and Inglehart, 2005: 7)

Rasyonel seçim kuramına göre insanlar dinî pazarda istedikleri ürünü seçerler. Ancak bu durumun oluşabilmesi için toplumların hoşgörülü olmaları ve buna bağlı olarak da çoğulcu bir yapıya sahip olmaları gerekmektedir. Dinî tekelliliğin olduğu bir yerde herhangi bir seçimden bahsetmek zor görünmektedir. Bu bakımdan dinî pazarların kurulabilmesi için serbest bir ortamın varlığı gereklidir. Böylece bireyler kendi ihtiyaç ve beğenilerine uygun dinî ürünü serbestçe arar, seçer, beğenir kabul eder veya beğenmez; belli bir süre bağlı kaldıktan sonra bir diğeriyle değiştirir.

İnsanların davranışlarının rasyonel bir temele dayanması üç ana başlık altında değerlendirilmiştir:

1. Bireyler rasyonel olarak hareket ederler, yani yapacakları davranışların maliyetini ve getireceği kârı hesap eder ve kârı en yüksek olanı tercih ederler.

2. Bireylerin, maliyet ve kâr hesabı yaparken göz önünde bulundurduğu öncelikler, kişilere ve zamana göre değişkenlik göstermez.

3. Toplumsal çıktılar, bireysel davranışların toplamı ve etkileşiminden meydana gelen bir denge oluşturur (Iannaccone 1995: 77; 1997: 26; Wallace and Wolf, 2002: 186).

İnsanların rasyonel hareket edeceklerini söylemek, onların her zaman en fazla ödül getiren ya da en akılcı seçimi yaptıkları demek değildir. Blau’nun sözleri ile “insanlar gizli ortaklar veya hareket seçenekleri arasında, deneyimlerini, ya da beklenen deneyimleri değerlendirerek seçim yaparlar ve en iyi seçeneği tercih ederler (Wallace and Wolf, 2002: 187).

Stark ve Bainbridge rasyonel seçim teorisinin din

sosyolojisine uygulanmasında en önde gelen iki isimdir. Onlar, insanların tabi yollarla elde edilemeyen bazı faydaları arzu ettiklerini iddia ederler. Bu, ölümden sonraki hayat ve var oluşun nihai anlamını vermeyle rahatlatacağı gibi arzuları içerir. İnsanlar yaşanan hayatlarında ulaşmadıkları bir takım içsel problemlerine çözüm için dinî cevaplara ihtiyaç duyarlar ve bunları ararlar. Bu ihtiyaçlar dinî olsa da olmasa da, dinî ürünlerin üreticileri tarafından mobilize edilen dindarlığına dayanacaktır. Şayet dinî pazar, bir diğeriyle rekabetle dinî hizmetler ve ürünlerin geniş bir çeşitliliğini tercih ederken böyle çok yapılanmış olursa potansiyel müşteriler bu durumda gerçek müşteri olur (Hamilton, 2001: 198).

Rasyonel seçim teorisi aynı zamanda “dinî pazar”ı (religious market) gerekli kılar. Dinî pazarlar kavramı, dinî cemaatlerin varlıklarını sürdürebilmeleri için kaynak ve üye bulma mücadelesi verdikleri sosyal alanları nitelendirmek için kullanılmıştır. Bu durumda dinî gruplar “ticarî firmalara”, üyeler de “müşterilere” benzetilmiştir. Din ekonomik bir ürün gibi algılanmaya başlamış; üretilip tüketilen, belli bir süre sonra değiştirilebilen, reklamı yapılabilen meta haline dönüştürülmüştür. Bireyler ürünler arasında kendilerine uygun olanı rasyonel olarak tercih ederken, dinî firmalar da tüketicinin beklentisine uygun yeni hizmetler sunma yarışına girmişlerdir (Kirman, 2005a: 153).

Dinî firmalar arasında meydana gelen rekabetin dinî canlılığı doğurduğu ifade edilmiştir. Firmalar arasındaki rekabet, müşteriler için çekici ürün sağlar ve dinî “firmalar” belli müşteri gruplarına hizmet sunar ve böylece müşteriler geniş bir dinî tercih alanıyla karşılaşır. Firmalar aktif olarak yeni gelen üyeleri cezbetmek için benimsedikleri stratejilerini, buna bağlı rekabet araçlarını araştırırlar. Tekelci bir yapı ise üye arama noktasında ilgisiz kalmıştır. Tekelci organizasyonlar, dinî farklılık ve ruhsal ihtiyaçları karşılamaktan acizdir, diğer organizasyonlarla

da rekabet edemez hale gelmiştir (Hamilton, 2001: 199).

Birey serbest rekabete dayalı piyasa koşullarında, manevi ihtiyacını karşılama yönünde çeşitli ürünler içinden kendine uygun olanı seçme olanağına sahiptir. Serbest piyasa ile tekel oluşturmuş bir dinî yapının yerini farklı dinî oluşumlar almakta, bireylerin bu dinî yapılara yönelten şey de yine bireylerin kendi inisiyatifleri ile gerçekleşmektedir (Özay, 2007: 199).

Dinî pazardaki ürünler tüketicilerin eğilimlerine göre değişiklik arz edecektir. Tüketicilerin düşünceleri değiştikçe bunlar ürün tercihlerine yansiyacaktır. Tüketiciler dünyevileşmemiş olanlardan çok dünyevileşen bilinç ile uyumlu dinî ürünleri tercih edeceklerdir. Bu durum değişik dinî kurumlar için müşteri olarak hizmet gören tabakalara göre değişiklik gösterecektir. Değişik tabakaların sekülerleşme düzeylerinin farklı olduğu kabul edilirse, dinî tüketiciler olarak bu tabakaların sekülerleştirici etkilerinin de farklı olması doğal karşılanır. (Berger, 2000: 205).

Dinin ekonomik modeli içerisinde önemli bir yer tutan rasyonel seçim yaklaşımının iki temel ayağı vardır: İlki, dinî faaliyetlerin “arz yönü”ne vurgu yaptığı için “arz yönlü rasyonel seçim kuramı” olarak bilinir. Dinî değerın kollektif üretiminde etkili olan faktörlerin önemi üzerinde duran bu kurama göre dinî gruplar, dinî mal ve hizmet üretiminde uzmanlaşmış ve en yüksek kârı elde etmeye çalışan birer ticarî firma olup, insanların ihtiyaçlarını karşıladığı sürece var olacağı, aksi takdirde talep ve kabul görmeyeceği ifade edilir (Kirman, 2005: 80). Dinî pazarlarda dinin arzının ürünü olan ruhsal yaşamın canlılığında herhangi farklı ulusal değişme ve sürekli olan din için halk talebine vurgu yapar. Bu bakış açısında insanların dine olan ihtiyacına vurgu yapar. Bu bakış açısı “Şayet siz bir yere kilise yaparsanız insanlar oraya gelecektir” şeklinde özetlenebilir.

Dinî faaliyetlerin “talep yönü”ne vurgu yapan ikinci

yaklaşım ise, “talep yönlü rasyonel seçim kuramı” olarak bilinir. Değişen önceliklerin ve toplumsal baskıların bireylerin tercihleri üzerindeki etkisini açıklamaya çalışan bu kurama göre bireyler, kendilerine sunulan seçenekler içinden en uygun olanını tercih edeceklerdir (Iannaccone 1997: 39-40; Norris and Inglehart, 2005: 3).

Her iki yaklaşımın merkezinde de dine uyarlanan bir “pazar benzetmesi” vardır ve bu pazarda bireylerin “rasyonel tercihleri” söz konusudur. Bir diğer ifadeyle, bütün rasyonel seçim yaklaşımlarında ekonominin dili ve mantığı baskın bir şekilde kendisini hissettirir. Bu yaklaşımlar, dine olan talebin zaman ve zeminden bağımsız olarak devamlılık göstereceğini, değişmeyeceğini ve dinî faaliyetlerin azalma veya artma yönünde göstereceği değişkenliğin dinin insanların ihtiyaçlarını karşılama yollarındaki değişmelerle paralellik arz edeceğini öngörür (Kirman, 2005a: 155).

Yerleşik kiliseler ve mezhepler arasındaki rekabetçi ortam kilise katılım oranlarını yükseltmiştir. Anlaşılan rekabet tezi, siyaset ve din kurumu yapılarının farklılaşmalarını takiben bireysel dindarlık seviyelerinde bir artış görülmektedir. Bu eğilim geleneksel sekülerleşme teorilerinin öngörülerine ters düşmektedir, ancak bu Finke ve Stark için sürpriz değildir. Onlara göre, ne zaman bir kilise canlı bir dinî tekelden yana tavır takınırsa, tekелci kilisedeki katılım oranları düşmüştür, çünkü tek başına bir organizasyon bütün bir toplumun farklı dinî ihtiyaçlarını karşılayamaz. Karşılanamayan ihtiyaçlar isyancı sektler için potansiyel bir seçim bölgesi yaratır, böylece onların hâkimiyetini kaybederler, tekелci kiliseler henüz başlamakta olan hizipçiliği bastırmak için ve azınlık inançlardan alı koymak için güç kullanmak zorunda kalırlar. Onlar bunu kilise ve devletin bir birlikteliğiyle potansiyel rekabetçilerin aktivitelerini düzenleme yoluyla yaparlar. Bu dinî rekabetin gelişmesini engeller ve tekелci kiliseye mensubiyeti terk etme ihtimalini azaltır (Phillips, 2004:

139-44).

Sosyal aksiyon perspektifinde din, bireylerin ve gruplar üzerindeki etkinin basit bir sonucu değildir, başarı amaçlarını düzenlemek için bireyler ve gruplar tarafından alınan kararların bir sonucudur. Dini, rekabet eden firmalar olarak görmek, çağdaş çoğulcu toplumlarda varlığını devam ettirdiği hatta daha da geliştiğinin anlaşılması bakımından yararlı olmaktadır. Ancak rasyonel seçim kuramı çeşitli yönleriyle eleştirilmiştir. Dine rasyonel seçim açısından bakmanın avantajları olmasına rağmen, bazı problemleri de barındırmaktadır. Bu problemlerden biri doğaüstü hakkındaki dinî inançları ve ifadeleri ekonomik üretimin araçları olarak düşünülürse onların doğruluğunu nasıl anlayacağız soruları gündeme gelmektedir (Bankston, 2002: 311).

Dinin bir pazar ortamında bulunması belki teolojik anlamda hoş olmayan bir standartlaşmaya ve marjinal farklılaşmaya yol açabilir. Bununla birlikte her inananın kendi inancını ifade etme şekillerini bulabileceği bir ortam yaratır ki, bu ortamı önceden belirlenen bir sosyal oluşumda bulmak mümkün değildir. Pazar ortamının bu özelliği de teolojik anlamda memnuniyet verici olmalıdır (Berger, 2002b: 91).

Rasyonel seçim teorisyenleri bir yandan evrensel bir teori ortaya koymaya çalıştıklarını iddia ederken, diğer yanda değişim teorisi ve ekonomik analizlerden elde edilen bilgi ve bulgulara dayanarak ABD'deki dinî grup ve hareketlerin artışını açıklamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla, teori sadece ABD'ye uygun olabileceği düşüncesini akla getirmektedir. Yine bu perspektif yanlıları bir yandan, toplumların modernleşmesiyle dinin öneminin giderek azalacağını öngören sekülerleşme paradigmasına karşı çıkmışlar; diğer taraftan tüketicilerin kendi değişik arzularını ve ihtiyaçlarını karşılamak için yaptıkları tercihler sonucu çoğulcu bir dinî yapının oluşacağını ileri sürmüşlerdir. ABD toplumundaki araştırma ve gözlem

sonucu yeni dinî hareketler gibi çok fazla taraftarı olmayan ancak sayı itibarıyla hayli fazla olan marjinal dinî gruplara bakarak böyle bir sonuca ulaşmak gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü dinî inanç ve aktivite geniş ölçüde sosyal sınıf, sosyal mobilite, dış göç sonucu etnik azınlık statüsü, özellikle sosyalleşme ve bireysel mistik tecrübeler gibi çeşitli faktörlerden etkilenmektedir. Bu yüzden Stark ve Bainbridge gibi dinle ilgili açıklamalarını evrensel ihtiyaçlara indirgeyerek dinin gelişmesinde etkili olan sosyal faktörleri teorilerinde ihmal etmiş görünmektedir (Bodur, 2005: 81-82).

Rasyonel seçim teorisyenlerinin görüşlerinin bütünlük arz etmediği gözlenmektedir. Modern dönemde dinin varlığını koruduğunun bir göstergesi olarak sunulan rasyonel seçim teorisinin önde gelen savunucularından Stark ve Bainbridge, “İnsanların bilinen ve elde edilebilen daha etkili ve daha ucuz alternatif olduğunda ilahlarla birlikte alışverişi girmeyeceğini ifade eder. Toplumlar, daha geniş ve daha kozmopolit hale gelirken, Tanrılar için daha az ibadet edecektir” (Stark and Bainbridge, 1987: 284). Bu durumda modern dönemde dinin faaliyet alanındaki azalma sekülerleşmenin verilerini doğrular görünmektedir. Ayrıca, arz yönlü teoriler sosyal bilimlerde henüz genel kabul kazanmamış (Norris and Inglehart: 2005: 8) olsa da, sosyal bilimlerde din-toplum ilişkisinin anlaşılması ve açıklanmasında getirmiş olduğu yeni bakış açısıyla da zenginlik kazandırmıştır.

4. Sekülerleşme Teorilerine Genel Bir Bakış

İlk dönem sosyologlarından günümüze kadar geçen süreçte, toplumda meydana gelen değişimi açıklamak için çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Toplumsal değişmeyi açıklayıcı bir model olarak geliştirilen sekülerleşme teorisi son yirmili yıllara gelinceye kadar sosyolojide hakim paradigma olmuş, ancak yeni gelişen olaylar karşısında

bunlara yeni bir açıklama getirmediği şeklinde bir takım eleştirilere maruz kalmış, eleştiriler zaman içerisinde farklı boyutlar kazanmış ve bu çerçevede yeni bir model oluşturulmaya başlanmıştır.

Klasik sekülerleşme tezi, genel olma iddiasındadır. İlk dönem sosyologlarından A. Comte'un insanlığın düşüce tarihini; teolojik, metafizik ve pozitif dönemlere ayırırken bu modelin tıpkı tabiat bilimlerinde olduğu gibi bütün toplum ve kültürlerde aynı biçimde görüleceğinden hareketle ortaya koymuştur. Pozitif dönemin sonunda bilim her şeye hâkim olacak, dinî kurum ve semboller önemini kaybedecektir. Ancak, sekülerleşme modern toplumlara özgü küresel bir olgu olarak görülse bile, etkisi dünyanın her yerinde aynı biçim ve hızda yayılmamıştır (Berger, 2000: 169).

Dinin toplumsal hayattan tamamen kaybolacağı hakkında kehanette bulunmak zordur. Martin, dinin öneminde artışın olabileceğini, gelecekte sekülerleşme güçlerinin geri çekileceğinin muhtemel göründüğünü öne sürmektedir. Sekülerleşme yönündeki güdü kuzey Batı Avrupa'da ortaya çıkmıştır ve orada dinî zayıflatan görünmezliğe neden olan faktörler vardır:

1-) Din toplumda uzun süre, zengin ve güçlü elitlerle çok sıkı ilişki içinde olamaz. Böylece, o daha düşük sınıflara mensup insanlara daha çok kabul edilebilir hale gelmiştir.

2-) Rasyonalizm, cazibesinin çoğunu kaybetmiştir. Burada mistik, doğüstü ve dinî ilgilerde bir artış vardır.

Avrupa dışında birçok ülke toplumdaki güçlü dinî etkilerini kaybetmemiştir. Martin'in bakış açısından, "burada her toplumun sosyolojik olarak çöküş için kaderi olan tarihsel çöküş şeklinde kaçınılmaz bir eğilim olamaz". Sekülerleşme otomatik ve evrensel bir süreç değildir (Haralambos and Holborn, 1995: 496).

Evrensel olma iddiasındaki sekülerleşme tezinin sadece Avrupa'nın gözlemlenmesine odaklandığı, Avrupa

dışında, özellikle Amerika’da meydana gelen dinî canlılık hakkında yeni bir şey ortaya koymadığı ifade edilmiştir. Buna karşılık ‘dinî canlılığın’ ne olduğu belirsizdir. Yeni paradigmanın savunucuları dinî canlılığı anket sorularında bireysel cevaplarla ölçüldüğü gibi, sübjektif inançlar, kiliseye devam ve kilise üyeliğiyle ölçülmesiyle, dinî katılım açısından tanımlamışlardır. Bu göstergeler modern ortamda kesin bir geçerlilik sağlamıştır, ancak onlar post modern bağlama aktarılabilir mi? Kilise üyeliği evrensel ve kiliseye gitme zorunlu olduğu bir ortam olabilir mi? Din bireyselden ziyade daha kolektif ve entelektüelden ziyade daha ritüel olduğu bir zaman olabilir mi? Yeni paradigmada, “dinî canlılık”, pazar yapısıyla tanımlanmıştır. Ancak “pazar yapısıyla” tanımlanan nedir? Bazı “dinî pazarlar” niçin diğerlerinden daha serbesttir? Yeni paradigmanın savunucuları bu soruları henüz cevaplayabilmiş değildir. Ancak, yapılması gereken şey, dinî ekonomilerin çeşitli tiplerini sınıflama girişiminde, dinî alanların siyasal ekonomiyle bir tür karşılaştırılması; onların üretim ve varlığını sürdürme faktörlerini anlamak için araştırılması gerektiği ifade edilmiştir (Gorski, 2000: 160).

Gerçekte biz henüz sekülerleşmenin kesin olarak Batıya ait, veya Hıristiyanlığa ait bir fenomen mi olduğunu ya da endüstrileşmenin bir fenomeni mi veya modernleşme sürecinin bir fenomeni mi olduğunu bilmiyoruz. Bu, modernleşmenin basitçe bir sonucu olamaz. Hıristiyan olmayan ve Batılı olmayan ülkeler sadece Batı çizgisi boyunca modernleşme veya batılılaşmayla eşlik eden endüstrileşmeleri tecrübe edebilirler (Hamilton, 2001:213). Sekülerleşme Batı’ya ait bir olgu olarak algılandığında, Batı dışı toplumların batılılaşma süreci yaşamaya başlamalarından itibaren sekülerleştikleri söylenebilir.

Sekülerleşmenin merkez iddiası dinî olan ve dinî olmayan kurumların ve değerlerin gittikçe farklılaşmış hale geleceğidir. Ortaçağ birliği Reformasyon bölünmesiyle

zayıflamıştır ki, sırasıyla modern çoğulculuğa yol açmıştır. Bu şema fazla basitleştirilmiştir, çünkü Reformasyon çağı esnasında üç ana kilisenin (Lutheryan, Reformed ve Katolik) farklılaşması belirli bir bölgeye ait toplum, devlet ve kilise arasında farklılaşmadan dönüşe el ele gitmişlerdir. Reformasyon toplumunun bizden daha az dindar olduğunu öne sürmek problematiktir, Ortaçağ toplumunun Reformasyon toplumundan daha az dindar olduğunu iddia etmek daha problematiktir (Gorski, 2000: 143). Batılılaşma ve modernleşme süreciyle aynı dünyevileştirici güçlerin artık evrensel bir hal aldığı görülmektedir. Şüphesiz mevcut verilerin çoğu, bilincin sekülerleşmesinden ziyade toplumsal-yapısal bir dünyevileşmenin göstergeleriyle alakalıdır, fakat biz çağdaş Batıda önceki dünyevileşmenin bol miktarda olduğunu gösteren yeterli verilere de sahibiz (Berger, 2000: 170). Dolayısıyla geçmiş dönemlerin dindarlıkları hakkında her iki paradigmanın öne sürdüğü görüşler kesinliğe dayanmamakta, her ikisi de yoruma açık durmaktadır. Esasında, geçmiş dönemin dindarlığı problemini kendi teorilerine temel olarak aldıkları için, ya temelden reddedici ya da olduğu gibi kabul eden bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Sekülerleşme çözümlemeleriyle ilgili sosyologların bir kısmı, din ve modernite arasındaki ilişki konusunda uzun süre devam eden tartışmalardan vazgeçmeye hazır gibi görünmektedirler. Önceki dönemde dini hiçbir yerde bulamayanlar şimdi spor, siyaset, çevrebilim ve rock konserleri gibi daha pek çok yerde dindarlığı keşfetmeye hazırdırlar. Bu da yaşanan sekülerleşme sürecinde “yeni dindarlık biçimleri”nin ortaya çıkmasına yol açmaktadır (bkz. Baloğlu, Kirman 2010). Aslında bu durumu anlama ve değerlendirme çabaları ilginç bir entelektüel karmaşaya işaret etmektedir. Geçmişte birileri, modern toplumlardaki Hristiyanlığın kültürel yayılışının büyüklüğünü vurgulamak için dinî pratikler (Hristiyanlık dini) ile seküler pratikler arasındaki karşılaştırmayı kullandılar.

Şimdi aynı gözlemler, görüldüğü kadarıyla sekülerleşme-miş olduğu düşünülen toplumlar içinde dinin görünmez varlığını ifade etmek için kullanılıyor. Bu eğilim içinde, “dinî alan” kavramının geçerliliği açık bir şekilde sarsılıyor. Tüm toplumda faal halde bulunan dinî dinamiklerin analizi, dinî alanın sınırları konusundaki klasik sorgulama ile yer değiştiriyor (Hervieu-Leger, 2005: 310).

Sekülerleşme sürecinin dinin toplumsal önemini kaybettiği iddialarına karşılık, dinin toplumsal alandan tamamen yok olmadığı bir şekilde varlığı sürdürdüğü ifade edilmektedir. Modern dönemde farklı dindarlık biçimleri ortaya çıkmıştır. Son yıllardaki araştırmalar kurumsal dine karşı oluşan yabancılaşmaya rağmen, özellikle Hıristiyanlık içinde önemli bir dinî canlanma olduğunu gösteren veriler ortaya koymaktadır. Bu veriler incelendiğinde Avrupa’daki durumu tanımlayan tespitin “sekülerleşme” değil, sadece “kurumsallaşmış dinden kaçış” olduğu ortadadır. Bu yeni durumu Grace Davie (1990) “ait olmadan inanma” ifadesiyle açıklamaktadır. Buna göre, yerleşik dinden memnun olmayan bireyler herhangi bir kilise ya da cemaatin üyesi olmadan, özel hayatlarında dindar olabilmektedir. Modern toplumda din, bireysel bir tercih, vicdan hadisesi olmaktadır. Dolayısıyla, din için bir “yok olma” değil, bir “yer değiştirme” söz konusu olmuştur (Köse, 2001: 208).

Sekülerleşme teorilerine sempati duyan bilim adamları İkinci Büyük Uyanış gibi, dinî katılımın yüksek olduğunu gösteren yerlerdeki örnekleri açıklamakta zorlanmışlardır. Bazıları bütünüyle bireysel dinî davranışın açıklamalarını araştırmaktan vazgeçmiştir ve basit biçimde onların sosyal yapıları ve kurumlar üzerine odaklaşmıştır. Bununla birlikte klasik sekülerleşme teorilerinin günümüzde “neo-sekülerleşme teorileri” şeklinde farklı bir biçimi ortaya çıkmıştır. Neo-sekülerleşme bireysel dinî katılımdaki değişkenlere yapısal farklılaşmayla bağlı bir mekanizma sağlamıştır ve rekabet tezinin yarar-

lılıklarını sınırlayan bazı zorlukları çözmüştür. Örneğin, Finke ve Stark dinî faaliyeti resmi kilise katılım oranlarıyla ölçer ve bu oranların yükselmesi ve düşmesine bağlı dinî rekabet boyutuna bağlı kuram ortaya koyar. Bununla birlikte, neo-sekülerleşme farklılaşmanın dönüştüğünü ve dinî faaliyetin yeniden tanımlandığını ve resmi kilise katılım oranlarının yükselip alçalmasının dinî otoritenin faaliyet alanını etkilediği kadar onların da dinî rekabetin yoğunluğuyla etkilendiğini gösterir (Gorski 2000: 243; Phillips, 2004: 149).

Modern dünyada dinin geleneksel önemi kaybolmuş, değerler erozyona uğramış, insanlar anlam arayışına girmiştir. Gelişen şartlar içerisinde geleneksel dinlerle yeni dinî oluşumlar arasında bir rekabetin olduğu ifade edilmiştir. Din, bu bağlamda telafi edici mekanizma olarak işlev görmektedir. Gelecekte dinin en büyük düşmanının sekülerleşme değil, alternatif kültürel sistemlerin yükselişi olduğu, geleneksel dinin doğaüstüyle ilgili açıklamalarda bulunurken, diğer kültürel sistemlerle rekabet noktasında telafi edicilikte büyük sıkıntılar yaşadığı öne sürülmüştür (Stark and Bainbridge, 1987: 279). Sekülerleşme, modern insan için bütünüyle yeni bir dünya ortaya koymuştur. Belki de insanlık tarihinde ilk kez belli bir grup için değil; toplumun geri kalanı için dünyanın dinî meşrulaştırılması makul özelliklerini yitirmiştir. Bu durum sadece büyük toplumsal kurumların meşrulaştırılmaları değil, aynı zamanda bireysel biyografilerin meşrulaştırılması için de büyük bir bunalım doğurmuştur. Anlaşılan sekülerleşme, sadece kurumlarla kalmamış aynı zamanda gündelik hayatın gelişi güzel alışkanlıkları için de anlamsızlık sorununu gündeme getirmiştir. (Berger, 2000: 190).

Sekülerleşmenin aynı zamanda dinî canlanmayı da beraberinde getirdiği iddia edilmiştir. Modern dönemde anlam ihtiyacını karşılamak için insanların dine yönelediklerini belirten Berger, bir zamanlar sekülerleşme kar-

şısında dinin kriz yaşadığını ancak şimdilerde sekülerleşmenin krizinden bahsedildiğini ifade eder. Ona göre dünya bu gün geçmişte hiç olmadığı kadar dindar bir dönemi yaşamaktadır (Berger, 2002b: 76). “Kutsal”ın geri döndüğü ya da Gilles Kepel’in yeni kitabının başlığı ile söylendiğinde, “Tanrının Rövanşı”nın yaşandığı bu günlerde sekülerleşme konusuna farklı yaklaşımların ortaya konulması ihtiyacı kendisini daha çok hissettirmektedir. Devlet Marksizminin çöktüğü topraklarda, etine dolgun Rus kadını “Babuška”lardan, Rus Ortodoks Kilisesinin simgesi “Batiuşka”lara geçilirken, tuvalet kâğıdı bulunmadığı için 60 kopek’e satılan Lenin’in eserlerinin yerini, İncil, Tevrat ve Kur’an gibi kutsal kitaplar almaktadır (Çağlar, 1994: 109).

Dini canlılığın artışının nedeni olarak insanların varoluşsal güvenliğine dayalı yeni bir yaklaşım ortaya konulmuştur. Buna göre, insanlar depremler, salgın hastalıklar, kuraklıklar, savaşlar, çevresel felaketler gibi durumlar karşısında kendilerini güvende hissetmezler. Böyle durumlarda, din insanların bir sığınağı haline gelir. Ekonomik anlamda insanların kendilerini güvende hissetmedikleri durumlarda da benzer eğilimlerin görüleceği ifade edilmiştir. Modernleşmeyle birlikte insanların daha büyük güvenlik şartlarına kavuşmadıkları, güven bunalımını en zengin ve modern ulusların yaşayabilecekleri belirtilmekte, özellikle 11 Eylül olaylarının meydana gelmesi bu durumu desteklemektedir. Böylece, güvenli olmayan ve ekonomik bunalımlar içindeki toplumlarda dinî canlılık artarken, modern güvenli toplumlarda dinî canlanma azalmaktadır (Norris and Inglehart, 2005: 8-10).

Sekülerleşme tezinin hatalı olduğunu, bir zamanlar böyle bir teori ileri sürmek için geçerli sebeplerin olduğunu ancak değişen şartları açıklamadığını öne süren Berger, bu literatürün bazı yönleri hâlâ geçerliliğini koruduğunu; ancak aynı şeyin teorinin özü için geçerli olmadığını ifade eder (Berger, 2002a: 13). Klasik sekülerleşme-

nin gelişen şartlarda yeni bir şey ortaya koymadığı yönünde ifadeler ortaya konurken, benzer şekilde yeni paradigmanın da daha çok eskinin bir kritiği olduğu ifade edilmiştir. Gerçekten, yeni paradigmanın ortaya koyduğu görüşlere bakıldığında sekülerleşme tezine karşı tepkiler toplamı olduğu görülür. Klasik sekülerleşmeyi sistemli ve fikişsel bütünlüğü olmamakla suçlarken, yeni paradigmanın sekülerleşme olgusuyla ilgili; rasyonelleşme, farklılaşma, kilise devlet ayrımı, yeni dinî hareketler gibi konularda sadece klasik sekülerleşmeye karşı geliştirilen tepkisel cevaplar olduğu görölmektedir. Ancak tamamen faydasız olduğu söylenemez, din sosyolojisine hem ampirik olarak hem de teorik olarak çok sayıda olumlu katkıları da sağlamıştır. Rasyonel seçim çerçevesinde bireylerin aksiyonlarının gerisindeki nedenleri açıklama gayreti de değişen şartlar içerisinde dinin toplumsal konumunu belirlemesi açısından önemlidir (Gorski, 2000: 143).

Sekülerleşmenin ilgi merkezini bütün bir toplumda dinî kurum ve değerlerin önemi ve merkeziliğiyle dinî olan ve olmayan kurumların zamanla farklılaşmış olması oluşturmaktadır. Yeni paradigmanın ilgi merkezi, tersine, dinî alanın içsel yapıya sahip olmasına ve bireysel dindarlığın toplam seviyesi üzerinde bu yapının etkide bulunmadığı üzerinedir. Bunlar apayrı ilgiler olmaktan ziyade, bu iki paradigmanın birbirlerini tamamlayıcı olması da mümkündür (Gorski, 2000: 143).

Din sosyolojisi normatif bir bilim değildir, olanı olduğu gibi inceler. Toplumsal yapı sürekli değişim ve dönüşüm içerisinde. Değişen bu şartlar içerisinde mevcut bilgi ve kaynakların gelecek hakkında kesin yargılarda bulunulmasını engeller. Sekülerleşme teorileri ve dinin geleceğiyle ilgili kesin sosyolojik bir tespit ve öneride bulunmak mümkün değildir, ancak kişisel bir kanaatle çeşitli tahminler yürütülebilir. Yapılacak tespit ve tahminlerde de ihtiyatlı olunması gerekmektedir. Çünkü değişen toplumsal yapı içerisinde insanların dinî tutum ve

davranışlarında da değişimin meydana geleceği unutulmamalıdır.

5. Değerlendirme ve Sonuç

Dini kurum ve sembollerin geleneksel önemini kaybedeceği bir süreç olarak tanımlanan sekülerleşme, on dokuzuncu yüzyılın sosyal bilimlerinde hâkim paradigmadır. Sanayileşme, modernleşme, özellikle ikinci Dünya Savaşı sonrası yaşanan gelişmeler sekülerleşme tezinin geçerliliğine yönelik bir takım sorgulamaların yapılmasına zemin hazırlamıştır. Sekülerleşme tezinin öngörülerinin gerçekleşmediğini öne süren yeni paradigma sekülerleşmeyi iki temel kategoride değerlendirmektedir. Birincisi, sekülerleşmenin hiç meydana gelmediğini savunurken; diğeri, sekülerleşme gerçekleşmiş olsa bile sekülerizmden dönüşün yaşanacağına vurgu yapar. Birinci görüşte olanlar, sekülerleşme teorilerinin sistematik bir bütünlük içinde olmadığını, tez veya teoriden ziyade ideoloji olduğunu iddia etmişlerdir. Kavramın geçerliliğini yitirdiği, aslında tarihsel süreçte de geçerli olmadığı, böylece kullanımdan kaldırılması gerektiği öne sürülmüştür. İkinci bakış açısı ise, sekülerleşmenin belli alanlarda kendini hissettirdiğini, ancak dünya çapında görülen köklü değişimler sonucunda, ortaya çıkan yeni durumu değerlendiremediğini, dinin modernleşmeyle birlikte toplumsal alandan kaybolacağı şeklindeki öngörülerinin gerçekleşmediğini, aksine dinî canlanmaların meydana geldiğini, özellikle Batı toplumlarına karşı ABD örnek gösterilerek sekülerleşmeden dönüşün yaşanmaya başladığı ifade edilmiştir. Sekülerleşme tezine yönelik ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Sekülerleşme tezi belli oranda zayıflamıştır ancak buna karşın sekülerleşme teorisinin halen geçerliliğini koruduğu görülmektedir.

Sekülerleşme tartışmaları ele alınırken gözlenen hususlardan biri sosyologların din tanımlarının etkili oldu-

ğudur. Dinin özcü tanımlarını benimseyen sosyologlar toplumların sekülerleştiğini kabul etme eğilimindeyken; dinin fonksiyonel tanımlamalarını benimseyen sosyologlar reddetme eğiliminde olmuşlardır. Sekülerleşme kavramı üzerinde tam bir mutabakatın sağlanamaması aynı zamanda sekülerleşme tartışmalarının seyrini de etkilemiştir. Sekülerleşme, farklılaşma, rasyonelleşme, modernleşme gibi birçok süreci kapsamaktadır. Bu süreçler arasında da zorunlu bir bağın olmadığı ifade edilmiştir. Bu süreçler tek başına, birbirinden tamamen kopuk ve bağımsız da değildir. Dolayısıyla, bu süreçlerin sonucunda sekülerleşmenin meydana geleceği gibi zorunluluğun olamayacağına dikkat çekilmiştir.

Aslında her iki teori, aynı sosyal gerçekliği farklı perspektiflerden ele alış biçiminden kaynaklanan bir fikir ayrılığı içerisinde görülmektedir. Örneğin, yeni dinî hareketler olgusu hakkında yeni paradigma, bu tür dinî oluşumların ortaya çıkışını sekülerleşmenin zayıflaması olarak görür. Onlara göre, modernleşmeyle birlikte din ortadan kalkmamış, farklı biçimlerde de olsa varlığını korumaya devam etmiştir. Yeni dinlerin süper marketi olarak nitelenen Amerika'daki duruma bakılarak dinî canlanmada görülen artışı sekülerleşme tezini en somut tehdit eden bir gelişme olarak görmüşlerdir. Sekülerleşme tezine göre, yeni dinî oluşumlar geleneksel dinî kurumlardan farklı olarak, onların sunduğu hizmetlerden memnun kalmayan, aynı zamanda toplumun genelini yansıtmayan, genelde dinî olmaktan ziyade farklı motivasyonlardan kaynaklanan oluşumlardır. Dolayısıyla, geleneksel dinlerin toplumsal öneminin kaybına en somut örnekler olarak alınabilir. Görüldüğü üzere aynı sosyal gerçeklik üzerinde farklı yorumlar ortaya konmuştur.

Diğer yandan, kimi sosyolog dini mutlak anlamda 'bütün' olarak ele alarak sekülerleşme lehine sonuca ulaşırken, diğer sosyologlar da aynı biçimde sekülerleşme aleyhine sonuca ulaşmışlardır. Aslında bu durumda ya-

pılması gereken, insanların bazı durumlarda sekülerleşme yönünde bir tutum sergilerken; diğer durumlarda daha dindar ve kutsala yönelen bir durum sergilediklerini ortaya koymaktır (bkz. Baloğlu, Kirman 2010). Farklı tarihi, kültürel, coğrafi vs. geleneklere mensup insanların aynı boyutta dinî tutum ve davranış sergilemelerini beklemek imkânsızdır. Aynı dinî gelenek içindeki insanların dahi farklı dinî tutum benimseyecekleri dikkate alındığında, dindarlık olgusu ele alırken indirgeyici yaklaşımlardan uzak durulması gerektiği daha net olarak ortaya çıkar. Glock'un da işaret ettiği üzere bir insan dinin bilgi boyutunu yoğun bir biçimde yaşarken; ibadet boyutunu aksatmış veya hiç yapmıyor olabilir. Yani dindarlığın bir boyutunu sıkı biçimde elinde bulundurken diğer boyutlarına kayıtsız kalabilir. Bu durumda bu kişinin tek bir durumuna değil de, genel durumuna bakılarak daha doğru sonuca ulaşılabilir. (Glock, 1998: 252-274).

Türk toplumunun sekülerleşme yönünde değişimi belki uzun, sıkıntılı ve yavaş bir seyir içinde gerçekleşmiş olsa da kendi toplumsal dinamikleri içerisinde kendi toplumsal şartlarına uygun olarak gerçekleşmektedir. Bazen geleneksel değerlerin yerini seküler değerlerin almaması bazı bakımlardan geleneksel değerlerin halen canlı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, bu durum Türk toplumunun geçiş toplumu olduğu ve belli oranda muhafazakâr; belli oranda seküler bir karakter arz etmesi, dolayısıyla modern muhafazakâr denilen melez desenlerin varlığından söz edilmektedir. Türk toplumunda görülen bu durum sekülerleşme tezinin düz bir çizgide ilerlemediği, bazen zikzaklar çizdiğini göstermesi açısından da önemli olmaktadır. Türk toplumunda dinî değişim üzerine yapılan araştırmalar, insanların bazı bakımlardan geleneksel değerleri benimsedikleri, bazı bakımlardan da modern seküler değerleri benimsedikleri sonucunu ortaya koymuştur. Bu durum hem sekülerleşme hem de yeni para-

digma yönünde birtakım yorumlamalar yapılmasını mümkün kılmaktadır.

Sekülerleşme teorilerinin geleceğiyle ilgili şu an için terk edilmesi, hatta kullanımdan kaldırılması yönünde birtakım fikirler ileri sürülmüş olsa da, sosyolojinin en gözde konuları arasında yer aldığı ve yoğun tartışmaların halen devam ettiği görülmektedir. Mevcut veriler din ve sekülerleşmenin birbirlerine üstünlükten ve birinin diğerini yok edeceği yönündeki fikirlerden ziyade karşılıklı etkileşim içerisinde varlıklarını sürdürecekleri yönündedir. Modernleşme-sekülerleşmeyle birlikte dinin toplumsal alandan tamamen kaybolacağı ileri sürülürken, şimdilerde “kutsalın dönüşü” ve “dinsiz bir gelecek düşüncesinin illüzyon” olduğundan bahsedilmeye başlanmıştır. Din, modern toplumda yok olmamış ve varlığını bir şekilde devam ettirmiştir. Ancak bu durumu birinin lehine; diğerinin aleyhine olarak değerlendirmek yerine, din ve sekülerleşmenin birlikte ve iç içe geçmiş olgular olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Sekülerleşme konusu üzerinde önemli tartışmalar yapılmış olsa da bir süreç özelliğini taşıdığından henüz sonuçlandığını söylemek için elimizde yeterli veri yoktur. Sekülerleşme tartışmalarının ülkemizde henüz yeni olduğu, bu konuda öncü birkaç araştırma yapılmış olsa da yeterli literatürün bulunmadığı, süreçle ilgili farklı çalışmaların yapılması gerektiğini ve dünya üzerinde ülkenin konumunu da göz önünde bulundurarak oluşturulan çalışmaların neticesinde daha sağlıklı sonuçlara ulaşılabilceğini ifade edebiliriz.

Kaynakça

- ALTINTAŞ, Ramazan, 2002, “Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç, Davranış ve Problemler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 6, Sayı. 1, ss. 55-83
- _____, 2005, *Din ve Sekülerleşme*, Pınar Yay., İstanbul.

- BALOĞLU, Bülent. and KIRMAN, M. Ali (2010), "Secularization and New Religious Forms in Modern Turkey", *Paper presented at ISA Conference*, 11-17 July, 2010, Gothenburg, Sweden.
- ARON, Raymond, 2000, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Bilgi Yay, Ankara.
- ATTAS Nakib S., 2003, *İslam Sekülerizm Ve Geleceğin Felsefesi*, çev. M.E.Kılıç, İnsan Yay., İstanbul.
- BANKSTON, Carl L., 2002, "Rationality Choice and The Religious Economy: The Problem of Belief", *Review of Religious Research*, Volume 43:4, ss. 311-325
- BARKER, Eileen. 1992, *New Religious Movements*, Londra: HMSO Publications.
- BELLAH, Robert N., 2002, "Din İle Sosyal Bilim Arasında", çev. A.Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Ufuk Kitapları, İstanbul, ss. 161-188
- BERGER, Peter L., 2000, *Kutsal Şemsiye, Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. A. Coşkun, Rağbet Yay, İstanbul.
- _____ 2002a, "Sekülerizmin Gerilemesi", der. A.Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul, Ufuk Yay, ss. 11-32
- _____ 2002b, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", der. A. Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul, Ufuk Yay, ss. 75-95
- BODUR, Hüsnü E., 1990, "Modern Kapitalizmin Doğuşunda Dinin Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 9, ss. 80-108, S.10, ss. 80-95
- _____ 2003, "Moonculuk Hareketi ve Türkiye'de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi", *KSU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt I, Sayı 1, Ocak-Haziran, ss. 13-39
- _____ 2005, "Türk Din Sosyoloji Araştırma Alanına İlişkin Sorunlar", *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu*, 11-13 Haziran 2004, Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay, Lider Matbaası, Çorum, ss. 75-88
- BRUCE, Steve, 2002, *God is Dead, Secularization in the West*, Oxford, Blackwell Publishing

- ÇAĞLAR, Bakır, 1994, "Türkiye'de Laikliğin "Büyük Problem"i, Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine", *Cogito*, Sayı 1, Yaz, ss. 109-116
- DAVIE, Grace, 1990, "*Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain*", *Social Compass*, Volume 37, No. 4, ss. 455-459
- DOBBELEARE, Karel, 1989, "The Secularization of Society? Methodological Suggestions", *Secularization And Fundamentalism Reconsidered, Religion and the Political Order Volume III*, Edited by Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, Paragon House, New York, First edition, ss. 27-45
- FULLER, Robert C., 2001, *Spiritual But Not Religious: Understanding Unchurched American*, New York, Oxford University Press, 212s.
- GLOCK, Charles Y., 1998, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", *Din Sosyolojisi*, der. Y.Aktay, M.E. Köktaş, Ankara, Vadi Yay, ss. 252-274
- GORSKI, Philip S, 2000, "Historicizing the secularization debate church, state and society in late medieavel and early modern Europe, ca. 1300 to 1700", *American Sociological Review*; Feb.; 65, 1, ss. 138-168
- HADDEN, Jeffrey K and Shupe A.,1989, "Desacralizing Secularization Theory", *Secularization And Fundamentalism Reconsidered, Religion and the Political Order Volume III*, Edited by Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, Paragon House, New York, First edition, ss. 3-27
- HAMILTON, Malcolm, 2001, *Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, London, Routledge
- HERVIEU-LEGER, Daniele, 2005, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler", Çev. Halil Aydınalp, *Dinî Araştırmalar*, Cilt 7, Sayı 21, Ocak-Nisan, ss. 307-318
- IANNACCONE, Laurance R., 1995, "Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.34,

- No.1, March 1995, ss.76-88
- _____ 1997, "Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion", in *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Lawrence A. Young (ed.), New York, Routledge, 1997, ss.25-44
- KAHRAMAN, Sebiha (2010), *Türkiye'de Sekülerleşme Perspektifinden Dinî Pratiklerdeki Değişmeler: DİB Din Şurası Kararları Örneği*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ocak 2010
- KİRMAN Mehmet A., 2004, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözcüğü*, Rağbet Yay, İstanbul
- _____ 2005a, "Dinin Ekonomik Modeli", OMU, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18-19, ss.147-165
- _____ 2005b, *Din ve Sekülerleşme*, Karahan Yay, Adana.
- KÖSE, Ali, 2001, "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", *Günümüz İnanç Problemleri*, Erzurum, ss. 203-216
- KÖSEMİHAL, Nurettin Ş., 1982, *Sosyoloji Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- LÖWITH, K., 1999, *Max Weber ve Karl Marx*, çev. N.Yılmaz, Doruk Yay, Ankara.
- LUCKMANN, Thomas, 2003, *Görünmeyen Din, Modern Toplumda Din Problemi*, çev. A.Coşkun, Rağbet Yay, İstanbul.
- MARTIN, David, 2002, "Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek", çev. A.Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Ufuk Kitapları, İstanbul, ss. 189-202
- NORRIS, Pippa & Inglehart R., 2005, *Sacred and Secular Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Pres.
- ÖZAY, Mehmet, *Sekülerleşme ve Din*, İz Yay., İstanbul.
- PHILLIPS, Rick, 2004, "Can Rising Rates of Church Participation be a Consequence of Secularization?", *Sociology of Religion*; Summer; 65, 2; ss. 139-153
- ROBERTS, Keith, A. 1990, *Religion in Sociological Perspective*, California, Wadworth Publishing Company.
- ROBINSON, Francis, 2002, "İslam'da Sekülerleşme", çev. C.Çelik, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*

- Dergisi*, Sayı 13, ss. 343-354
- STARK, Rodney, 1999, "Secularization: R.I.P.", *Special Issue of Sociology of Religion*, Volume 60, No.3, Fall 1999, ss. 249-273
- 2002, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", çev. A.Köse, *Sekülerizim Sorgulanıyor*, Ufuk Kitapları, İstanbul, ss. 189-202
- STARK, Rodney and IANACCONE L. R., 1994, "A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Volume 33, Issue 3, ss. 230-252
- STARK, Rodney and, BAINBRIDGE, W. S., 1987, *A Theory of Religion*, Peter Lang New York.
- STARK, Rodney and FINKE, Roger, 2000, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press,
- SWATOS, William H. and Chiristiano K. J., 1996, "Secularization Theory: The Course of a Concept", *Sosyology of Religion*, 60: 3, Fall, ss. 209-228
- WALLACE, Ruth A.& Wolf A., 2002, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. L.Elburuz & M.R. Ayas, İzmir.
- WENTWORTH, William M., 1989, "A Dialectial Conception of Religion and Religious Movements in Modern Society", *Secularization And Fundamentalism Reconsidered, Religion and the Political Order Volume III*, Edited by Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, Paragon Hause, New York, ss. 45-63
- WILSON, Bryan, 1982, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press
- 1987, "Secularization", *The Encyclopedia of Religion*, ed.Mircea Eliade, Volume 13, Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publisher, London, ss. 159-165

Yusuf el-Kardavi ve Tarık Ramazan'ın Sekülerleşme Anlayışı: Farklılıklar ve Benzerlikler*

Yazan: Göran LARSSON**

Çev.: Yrd.Doç.Dr. İsmail GÖNENÇ***

Avrupa'nın 15 ila 25 milyon arasında değişen Müslüman nüfusunun büyük çoğunluğu, İslam Hukuku'nun çok sıkı takipçileri olmamasına rağmen Müslümanlar, genellikle gayri Müslimler tarafından dindarlıkları yönüyle sınıflandırmaya tabi tutulurlar.¹ Bu görüşün aksine, Müslüman kökenli pek çok insan sekülerleşme süreçlerinden etkilenmiş ve bu nedenle de ya seküler veya kültürel Müslüman olarak kabul edilebilmektedirler.² Ben Kültürel Müslüman kavramıyla, Müslüman bir kültürel geçmişe sahip olmasına rağmen İslami pratikleri düzenli olarak yerine getirmeyen çok sayıda bireylerden bahsedir-

* G. Larsson İlahiyat ve Din Çalışmaları Bölümü, Göteborg Üniversitesi, Göteborg, İsveç

** G. Marranci (ed.), *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*, Springer G. Larsson

*** YYÜ İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

¹ Müslümanların Avrupa'daki sayısı ile ilgili tüm tahmini rakamlar sorunludur. Konuyla ilgili sonuçlar, Avrupa'nın sınırlarından ziyade Müslümanları nasıl tanımladığımızla ilgili olmuştur. Bu sorunla ilgili metodolojik problemler için bkz. Brown (2000).

² Klausen (2005)'te belirtilen rakamlarda geçtiği gibi Almanya ve Fransa'daki Müslümanların büyük çoğunluğu ya dinsiz veya 'oldukça dindar'dır. O'nun ulaştığı sonuç şudur: 'Avrupalı Müslüman liderlerin ezici çoğunluğu genel görünüş itibarıyla sekülerdirler. Bireysel tercih ve din-siyaset ayrımı konusunda temel liberal değerleri desteklemektedirler.' (Klausen 2005: 207). Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, dindarlık veya sekülerliği akademik bakış açısından ölçmek veya tahmin etmek oldukça zordur.

yorum. Pek çok Hristiyan gibi (en azından İsveç'te) bunlar da dini (İslami) normlara alışkanlıkların dışında kimlik amaçlı olarak veya belirli durumlarda bağlılık gösterirler. Örneğin, Ramazan Ayı'nda veya bütün yıl boyunca değil de doğum kutlamaları, evlilik ve cenaze törenleri gibi yaşamın belirli zamanlarındaki ritüellerle bağlantılı olarak dini tören ve gelenekleri yerine getirmek bunlar için önem arz etmektedir. Bu nedenle, "kültürel Müslümanlar" için din, "artık bütünüyle kuşatıcı bir anlam sisteminden ziyade ekonomi, siyaset, eğitim ve aile gibi diğer pek çok alt sistemi oluşturan toplumsal bir sistem"dir.³ Her şeye rağmen Müslüman bir kültürel geçmişe sahip kişilerin seküler veya "kültürel" olabileceği gerçeğine bakılmaksızın Avrupa'daki Müslümanların büyük çoğunluğunun dini kategorilerine göre tanımlandıkları ve konuşuldukları da aşikârdır (Maussen 2007). Medya'da ve kamusal söylemde 'Müslüman', İslam kanunlarını yakından takip eden ve onlara büyük önem atfeden dindar bir kişi olarak sunulmaktadır. Gerçekten de özellikle son on yılda göçmenler, işçi, öğrenci, veli veya çocuk olarak tanımlanmaktan ziyade daha çok dini kategorilerine göre nitelendirilmişlerdir (Allievi 2006:37). Ayrıca Batı'da klişeleşmiş bu İslam imajının, daha kompleks bir realitenin basitleştirilmiş bir sunumu olarak sorgulanması ve eleştirilmesi gerekli ise de, sözünü esirgemeyen pek çok ilahiyatçı dinin önemini uygulamaya daha çok isteklidirler.⁴

Bu bölümde iki etkili çağdaş Sünni Müslüman ilahiyatçı Mısır'lı Yusuf el-Kardavi (d. 1926) ve Mısırlı-İsviçreli Tarık Ramazan'ın (d. 1962) sekülerleşme ile din ve siyaset ayrımı konularını nasıl işleyip tartıştıklarını tanımlayıp analiz edeceğim.⁵ Her ne kadar bu iki isim

³ Karel Dobbelaere'den aktaran De Lay (2002:108).

⁴ Pek çok Müslümanın sekülerizm tarafından haklılaştırılan ayrımcılıktan da muzdarip olduğunu unutmamak gerekir. Bkz. De Lay (2002: 110); Klausen (2005).

⁵ Tarık Ramazan'ın etkisi için örneğin bkz. Klausen (2005: 162).

benzer teolojik konumları ile -Müslüman kardeşlerin fikirlerinden etkilenme gibi- (Tammam 2009) birçok konuda birleşse de, aslında her ikisi de özellikle sekülerleşme ile ilgili çalışmalarında birbirilerinden oldukça farklı bir görünüm sergilemektedirler.⁶ Bu iki ilahiyatçının fikirlerini anlayabilmek için düşüncelerini ancak gerçek kültürel ortamlarına yerleştirerek sağlıklı bir değerlendirmenin doğru olacağını iddia ediyorum. Kültürel ortamla esasında kullandıkları dili, coğrafi çevrelerini (örneğin yaşadıkları yer) ve hitap ettikleri kişileri kastediyorum. Burada önemli bir soru ortaya çıkmaktadır: Onlar sekülerleşmeyi aynı nedenlerden dolayı mı reddediyorlar? Yoksa sekülerleşme ile ilgili görüşlerinde farklılaşıyorlar mı?

Sekülerleşmeyi tartışmak için öncelikle sekülerleşme konusundaki akademik tartışmalara göz atmak ve sekülerleşmenin nasıl anlaşılıp tanımlandığıyla ilgili sıcak tartışmaları da gözden geçirmek gerekmektedir. Bunlara geçmeden önce, bu makalenin ne sekülerleşme teorileri ile ilgili bir bölüm ne de Orta Doğu'daki sekülerleşme tarihi olduğunu unutmamak gerekir. Daha doğrusu bu yazımın odak noktasını El-Kardavi'nin ve Ramazan'ın sekülerleşme konusundaki spesifik fikirleri teşkil etmektedir. Sekülerleşmeyle ilgili herhangi bir tartışmada bu konuyla ilgili olarak Yusuf el-Kardavi ve Tarık Ramazan'ı bekleyen çok sayıda büyük ve zor problemler (örneğin, görüşleri karşılaştırılabilir mi? Sekülerleşmeyi nasıl tanımlamaktadırlar? İkisi arasındaki farkı nasıl anlamalı-

⁶ Her ne kadar Müslüman Kardeşler Hareketi 1928-1929 yıllarında Hasan El-Benna (ö.1949) tarafından kurulmuş ve organize edilmişse de, bu örgütün tüm üyelerini birleştiren tam olarak tanımlanmış bir siyasi çizgisi olduğundan söz etmenin güçlüklerini vurgulamak da oldukça önemlidir. Müslüman Kardeşler Hareketi daha ziyade İslam toplumunun nasıl dönüştürüleceğine dair çok sayıda farklı siyasi ve dini fikirleri bir araya getiren üst bir örgüt mahiyetindedir. Bkz. Mohsen-Finan (2002: 211-212); Smith (1995: 23); Zaman (2004:134).

yız?) olduğu için bu bölümün bütün bu problemleri bütünüyle kapsayacağı veya bu soruları yanıtlayarak ilgili tüm problemleri çözeceği iddiasında olmadığı da vurgulanmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, bu bölüm daha çok İslam ve sekülerleşmeyle ilgili tartışma konusu olabilecek bazı önemli soruları vurgulayan, keşfetmeye dayalı bir girişimdir. Dini çalışmalar alanındaki meslektaşlarımı eleştirme niyetiyle olmasa da ben, İslam, Avrupa ve sekülerleşmeyle ilgili güncel tartışmaları anlamak için bu tür soruların daha derinlemesine araştırılması ve analiz edilmesi gerektiğine kesinlikle inanıyorum.

Sekülerleşme İle Ne Kastedilmektedir?

Sekülerleşme ve laiklik konusunun nasıl anlaşılması ve tanımlanması gerektiği meselesi, modern din çalışmasında şüphesiz en önemli konulardan birisini oluşturmaktadır. Sekülerleşme teriminin -Avrupa dillerinde 1648'deki Westfalya Barış antlaşmasıyla kullanılmaya başlandığı (Wilson 1987: 159) öne sürülse de- kapsamı, derecesi ve etkisi halen siyaset ve din bilimlerinde oldukça tartışmalı bir mesele konumundadır. En geniş tanımıyla sekülerizm, 'dini olmayan anlamına gelmektedir'. Kelimenin anlamı, 'çağ' veya 'nesil' anlamına gelen Latince *Saeculum* kelimesinin kökünden gelmektedir (Smith 1995: 20; Lewis and Short 1966: 1613-1614). 'Sekülerleşme' terimi genellikle devlet yönetimi ve onun dini kurumları arasındaki ilişkiyi tanımlamak için kullanılmaktadır. Sosyolog Bryan R. Wilson'a göre sosyologlar, sekülerleşmeyi;

“Sosyal mekan, zaman, tesis, kaynak ve personel kontrolü gibi dini otoritelerce kaybedildiği ve ampirik usullerin ve dünyevi hedef ve amaçların, öteki dünya veya doğaüstü güçlere endeksli ritüellerin ve sembolik kalıpların yerine geçtiği çeşitli süreçler”e (Wilson 1987:159)

işaret etmek için kullanmaktadırlar. Sekülerleşme-

nin tanımı aynı zamanda dinin tanımıyla da yakından ilişkilidir. Bu noktada konuyu fazla derinleştirmeden dinin genel anlamda ya özüne (substance) (örneğin, dini ne yaptığıyla değil de, ne olduğuyla tanımlamak)⁷ veya fonksiyonuna (function) göre (örneğin, birey veya grup için toplumda dinin rolü ve işlevi konusunda) tanımlanabildiğini unutmamak gerekir. Ayrıca, sekülerleşme ile sekülerizm arasında da bir ayrım yapmak gerekmektedir: Birinci kategori, genellikle kilise (din) ile devlet veya toplumdaki yapısal değişimler arasında genel bir ayrıma işaret ederken; ikinci kategori, seküler bir dünya görüşünü yukarıdan aşağıya (örneğin, Sovyet imparatorluğundaki komünist rejim zamanında olduğu gibi) bir ideolojiyi yansıtmaktadır.⁸ Literatürde ve kamu söyleminde sekülerizm ve sekülerleşme, çoğu zaman eş anlamlı olarak kullanılırsa da, konunun açıklığa kavuşturulması için bu iki terimin birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir.

Pek çok teorisyen, sekülerleşmenin dinin devletten ayrılması olduğunu kabul etse de sekülerleşmenin derecesi, durumu ve itici gücü gibi konular hala çok tartışılan meselelerdir. Örneğin sosyolog Peter Berger, sekülerleşmenin otomatik olarak dinin devletten ayrılması anlamına gelemeyeceğini savunmaktadır (örn., 1999; Bkz. Stark

⁷ Bkz. Aldridge (2000:29).

⁸ Bryan Wilson yazıyor: 'Sekülerleşme, esas olarak, toplumsal yapıdaki değişmelerle ilgili süreçlerle birlikte ortaya çıkan veya bu süreçlerin bilinçsiz veya istenmeyen sonuçları şeklinde ortaya çıkan dini faaliyetler, inançlar düşünme tarzları ve kurumlarında görülen dönüşle ilişkilidir. Sekülerizm bir ideolojidir; onun savunucuları, bilinçli olarak doğaüstücülüğün her türlü formlarını ve ona sadık birimlerini kınarken; din dışı ya da din karşıtı ilkelerin kişisel ahlak ve toplumsal organizasyonun temelini oluşturduklarını savunmaktadırlar. Sekülerizm, sekülerleşme süreçlerine bir dereceye kadar katkıda bulunabilir ancak Sovyetler Birliği gibi resmi laik toplumlarda bile deliller, sekülerleşmenin çok yavaş bir şekilde işlediğini ve yine sanayileşme ve kentleşme gibi geniş yapısal değişim süreçlerine göre çok fazla köklü değişiklik meydana getirmediğini göstermektedir' Wilson (1987:159).

and Bainbridge 1985). Kilise veya genel olarak din, aydınlanmadan bu yana kamusal alandaki etkisini kaybetmesine rağmen insanlar dindar olmaya ve dine, kültürel normlara ve özel yaşamlarında manevi boyutlara önem vermeye devam etmişlerdir. Bu nedenle 'toplumsal düzeydeki sekülerleşmenin bireysel bilinç düzeyindeki sekülerleşmeyle bağlantılandırılmayacağı' vurgulanmalıdır (Berger 1999: 3). Günümüzde dinin halen politik ve ekonomik gerçekliklerin bir parçası ve parseli olduğu sık sık ileri sürülmektedir. Bu gelişme, örneğin yirmi birinci yüzyılda sözde 'Yeni Dini Hareketler'in yükselişinde, Evanjelik Hristiyanlığın artan gücünde (Hristiyan mezheplerin büyük bir çeşitliliğini içeren geniş bir terim), İslam'ın ve evrendeki diğer sözde dünya dinlerinin çeşitli yorumlarında da kendisini açıkça göstermektedir (Bkz. Berger 1999; Stark and Bainbridge 1985).⁹

Her ne kadar bilimsel altyapı ve sekülerleşmenin tanımlanması problemi, akademik tartışmanın anlaşılmasında büyük önem arz etse de Yusuf el Kardavi ve Tarrık Ramazan'ın fikirlerini analizimde ve tartışmamda çok az bir etkiye sahip olmaktadır.¹⁰ Örneğin, Arapçada 'sekülerleşme'nin doğrudan eşanlamlısı yoktur. 'Materyalist' veya 'ateist' anlamlarına gelen *dahriyya* veya dünya veya dünyevi işlerle alakalı şeylerde kullanılan *ilmaniyya* kelimeleri, Arapça konuşan dünyadaki sekülerleşmeye benzeyen süreçlere işaret etmekte kulla-

⁹ Peter Berger'e göre, 'karşı-sekülerleşme, çağdaş dünyada en azından sekülerleşme kadar önemli bir fenomendir' (1999:6).

¹⁰ Bu ifadeyi kullanırken, sekülerleşmenin Orta Doğu'da önemli bir rol oynamadığını söylemeye çalışmıyorum. Laiklik, Orta Doğu'da emperyalizm ve sömürgecilikle çok yakından ilişkili olmuş ve sık sık da İslam'a karşı 'ideolojik bir silah' olarak kullanılmıştır. Örneğin, *laikiyya* (Fransızca *laïcité* sözcüğünün bir transkripsiyonu şeklinde) sözcüğü, Mağrip'te bir hakaret olarak kullanılmaktadır. De Lay (2002: 109-110). Ayrıca bkz. Tamimi ve Esposito (2000).

nılabilir.¹¹ *İlmaniyya* kelimesi 'ilm, bilim veya bilgi kelimelerinden türetilmiştir ve bu nedenle de sekülerleşme genellikle dünya veya 'maddecilik'le ilişkilendirilir. Arapça '*alamaniyya* veya *dunyawiyya* kelimeleri de aynı şekilde bunun için kullanılabilirler (Bkz. De Lay 2002: 109; Najjar 1996: 1-2). el-Kardavi ve Ramazan için sekülerleşme, temelde din ve siyasetin ayrılması olarak görülmektedir. Bu nedenle, burada onlar sekülerleşme hakkında yukarıda alıntılanan Wilson'la aşağı yukarı aynı şekilde düşünmektedirler. Bu nedenle bu bölümde bizim temel kaygımız, din ile devlet arasındaki ayrımı dar veya tek boyutlu bir sekülerleşme tanımıyla yapıp daha karmaşık ve çok boyutlu tanımları dışarıda bırakmaktır.¹²

İlahiyatçıların kullandıkları kavramları bir kenara bırakın, Charles D. Smith, Arap dünyasında 'günümüzde sekülerizm ile din arasındaki savaş her zamankinden daha yoğundur' sözlerini kullanmaktadır (Smith 1995: 21). İslam Dünyası'nda sekülerleşme üzerindeki tartışmalar genel olarak iki aşırı uca bölünmüş durumdadır: Bir tarafta İslam'ın kişisel inanç meselesi olduğu iddiasında bulunanlar; diğer yandan da *Şeriat'ı* bütün toplumun ortak temeli olarak dayatmak isteyenler (Bkz. De Lay 2002: 107). Bununla birlikte birinci guruptaki 'seküler' duruşun, bireyin dini bir inanca sahip olabileceği gerçeğiyle çelişmediğini belirtmek önem arz etmektedir. Fauzi M. Najjar'a (1996) göre, Orta Doğu'daki pek çok

¹¹ Smith (1995:21). 'Seküler' kelimesinin, genellikle 'dünyaya ait olan' veya 'kilise ve din işlerinden ayrılmış dünyevi şeyler' ile ilişkili olduğunu vurgulayan Stark ve Bainbridge' e de bkz. (1985:429).

¹² Aşağıdaki gibi yazan Peter Beyer'e katılıyorum: "Din ve modernlik arasındaki ilişki sorusu, basit bir düşünüş veya devamlılık seçeneği altında toplanamaz. Bu, sekülerleşme ve kutsallaşma arasındaki sorudan daha komplekstir. Çünkü bunun birden fazla boyutu var. Bu soru, bir bölge, tarih, dönem veya toplumsal mekândaki bir kişinin dinle ne demek istediğine bağlı olarak birbirlerinden farklı cevaplara maruzdur." (2005: 98).

liberal ve seküler düşünür, kendilerini inanan Müslümanlar olarak görmektedir. Bu nedenle yukarıda belirtilen iki duruş arasında birtakım varyasyonların ve çelişkilerin bulunduğu gözlerden kaçmamaktadır. Yine de birçok olay, bu meselenin problemlili olduğunu hatta dine karşı bir duruş sergilemek ve Müslüman dünyanın birçok yerinde seküler bir yönetim çağrısında bulunmak için tehlike arz ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Örneğin, Temmuz 1993'te laikçi Türklerin konferans yaptıkları bir otel, İslamcı Türkler tarafından yakılmış ve Mısır'da 1988 Nobel Edebiyat Ödülü sahibi yazar Necip Mahfuz ise bir İslamcı tarafından 14 Ekim 1994'te Cuma günü boynundan bıçaklanarak öldürülmüştür.¹³ Ancak en tartışmalı olay, 8 Temmuz 1992'de gazeteci Profesör Faraj Foda'nın İslami Cihad Örgütü'ne mensup iki kişi tarafından suikasta maruz kalmasıdır. Mahkemede Faraj Foda'yı en sert şekilde eleştiren kişilerden birisi olan Şeyh Muhammet el-Gazali sanığı savunmuş ve sekülerleşmenin büyük bir günah olduğunu ve ölümle cezalandırılması gerektiğini belirtmiştir. 22 Haziran 1993'te Devlet Yüksek Güvenlik Mahkemesi'ne çıkmadan önceki ifadesinde el-Gazali şu iddialarda bulunmuştur:

Bir sekülerist, toplum için tehlike arz etmektedir. Onu ölüme mahkûm etme de devletin görevidir. Eğer devlet bu görevi yerine getirmekte başarısız olursa bireyler veya guruplar bu görevi yapmakta özgürdürler. el-Gazali'ye göre, sekülerist kişi aynı zamanda bir mürteddir. Sekülerizm ise din ve devletin birbirinden ayrılması olarak saf küfürdür. El-Gazali'ye göre bir mürtedi öldüren bir kimse yetkili makamlara karşı 'ifti'at (bir işi yerine getirmekte en çok hak sahibi olan yetkililerin görevlerini ihmal ederek yapmadıkları bir işi haksız yere üstlenme) suçunu işlemiş olur. 'İfti'at'ın cezası sorulduğunda

¹³ Necip Mahfuz bahsi, Najjar 1998'de ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır. Dankowitz (2005); Smith (1995:22-23)'te ise konuyla ilgili daha fazla örnekler verilmiştir.

ise Gazali şu cevabı vermiştir: 'Ben İslam'da böyle bir cezanın olduğunu hatırlamıyorum'.¹⁴

Elbette Şeyh Muhammed Gazali'nin yukarıda belirtilen görüşünün sadece bir argüman olduğunu hatırlamak önemlidir: Sekülerleşme üzerinde yapılan tartışmaların çok farklı boyutları da mevcuttur. Bazıları dine karşı açık bir duruş sergilerken diğerleri İslam'ın asla bir din devletinin açık bir tanımını yapmadığını, dinin veya dini hukukun daima 'sınırlı toplumsal bir alan' işgal ettiği tezini savunarak İslam tarihini görüşlerine dayanak yapmışlardır. Bu görüş, az çok Muhammet Nur Ferhat ve bir dereceye kadar bu bölümde incelenen Tarık Ramazan gibi çağdaş yazarların yanı sıra Hüseyin Heykel (1888-1956) ve Taha Hüseyin (1889-1976) gibi klasik düşünürlerin de görüşlerini yansıtmaktadır (Bkz. Asad 2001:1). Aynı şekilde Raşit Halifeler denilen (doğru yola erenler, örneğin ilk dört halife) kimselerin de demokrasi (Arapça'daki *şura* kavramından türetilen) taraftarı oldukları ve bu argüman doğrultusunda ilk halifelerin de sadece dine dayalı bir yönetim anlayışını savunmadıkları ileri sürülmektedir.¹⁵ Örneğin, *El-Islam ve Usulü'l-Hükm* (1925) adlı meşhur kitabında Şeyh Ali Abd el-Razık (1888-1966), 'İslam'ın bir devlet değil bir din olduğunu, bir yönetim değil bir mesaj olduğunu, siyasi bir kuruluş değil manevi bir yapı olduğunu' vurgulamıştır. Bu görüşlerinden dolayı Razık, El-Ezher *Ulema* Komitesi'nden yasaklanmıştır (Najjar 1996: 1). 'Tarih'in bu şekilde okunmasından dolayı İslam toplumunda da din, siyaset ve özel alan arasında bir ayırım yapılabileceğinin mümkün olduğu söylenebilir. Burada tarihsel detaylara girmeden

¹⁴ Özet ve alıntı Najjar'dan alınmıştır (1996:3).

¹⁵ Bu tartışma için bkz. Smith (1995:23). *Shura* kavramı için bkz. Basworth (1997:504-505); Ayalon (1997:506).

ilk dönem İslam tarihinin pek çok farklı yollardan yorumlanabileceği ve kullanılabileceği aşikârdır. Yani bu dönem, bir yandan din ve devlet (siyaset) ayrımını desteklediği şeklinde kullanılabilirken, öte yandan da sekülerleşmenin tüm baskın şekillerini haklı çıkarmaya ve İslam'ın birleşik ve herkesi kapsayan (kuşatıcı) bir sistem olduğuna yönelik olarak da kullanılabilmektedir. Şimdi de sekülerleşme konusunda çok güçlü görüşlere sahip olan fakat bu problemi farklı açılardan ele alan etkili iki çağdaş ilahiyatçımıza dönelim.

Sekülerleşme Konusunda Yusuf el-Kardavi

Şüphesiz Yusuf el-Kardavi, İslam dini ve Müslüman meseleleriyle ilgili olarak çağdaş tartışmalarda en önemli ilahiyatçılardan birisidir.¹⁶ O 1926 yılında Mısır'da doğdu. Özgeçmişine göre, Kuran'ı 10 yaşından önce ezberlediği, 'Aliyya sertifikasını ise Kahire'de el-Ezher Üniversitesi'nden 1952-53 yıllarında aldığı belirtilmektedir. 1973 yılında ise aynı üniversitede *ez-Zekat ve Eseruha fi Halli'l-Müşkilâti'l-İctima'iyya* (Sosyal Problemlerin Çözümünde Zekat ve Etkisi) adlı doktora tezini savundu. Büyüyük bir çeşitlilik arz eden İslami konularda (Kadınlar ve İslam, Vergilendirme, İslam Hukuku vb.) yazmış olduğu makale, kitap, broşür ve *fetvalar* dahil birçok yayınıyla onun üretken bir yazar olduğunu söylemek abartı olmaz. el-Kardavi Arapça olarak yazar. Fakat yayınlarının büyük bir kısmı, (örneğin yukarıda bahsi geçen tezi) çeşitli Batı

¹⁶ Bu, onun tüm Müslümanlarca kabul edildiği anlamına gelmemektedir; Örneğin, Bkz. Klausen (2005:190). el-Kardavi'nin Avrupa'daki Müslümanlar ve İslam konularındaki önemi için bkz., örneğin, Caeiro (2009); Shadid ve Koningsveld van (2002).

dillerine tercüme edilmiştir.¹⁷ Hâlihazırda o, Katar Üniversitesi'nde İslam Araştırmaları ve Şeriat Fakültesi'nin dekanıdır.¹⁸

Basılı yayınlarının yanında el-Kardavi, kendi İslam yorumunu yaymak için yeni bilgi ve iletişim teknolojilerini de kullanmaktadır. Arapça olarak yayın yapan (qaradawi.net) ve Arapça/İngilizce olan (islamonline.net) adlı internet sayfaları sayesinde fikirleri yaygın olarak alıntılanmakta ve küresel olarak tartışılmaktadır (Gräf 2007, 2008). Bunun yanı sıra Katar'daki uydu televizyon istasyonu el-Cezire televizyonunda yayınlanan Şeriat ve Hayat adlı bir talk-show programına konuk olmaktadır (Mariani 2006; Skovgaard-Petersen 2004). İnternet ve yukarıda bahsi geçen televizyon programı aracılığıyla Kardavi, küresel Müslüman izleyici ile etkileşime geçmekte ve sorularına temelde *fetvalar* ve diğer beyanatlarla cevap vermektedir. Ancak onun etkisi bilgi ve iletişim teknolojisi ile sınırlı değildir. O aynı zamanda halen Dublin İrlanda merkezli Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi Başkanı olmasının yanında kurucularından da biridir.¹⁹ O aynı zamanda Uluslararası Müslüman Âlimler Birliği'nin (IAMS) de başkanıdır.²⁰ Kapsamlı yayınları ve yeni bilgi ve iletişim teknolojilerini kullanmasından dolayı Kardavi, 'küresel müftü' etiketini kazanmış (Skovgaard-

¹⁷ Örneğin, Al-Falah Vakfı, Kardavi'nin kitaplarının birkaçını İngilizce, Fransızca ve Almancaya çevirmiştir. Bkz. <http://www.falahfoundation.org/Home.asp?zPage=Systems&System=WebPages&WebPage=HomePage&Lang=E> (erişim: 17.11.2006).

¹⁸ El-kardavi ile ilgili bibliyografik veriler, http://www.islamonline.net/FatwaApplication/English/GuestCV/G_01.shtml ve Gräf and Skovgaard-Petersen (2009)'dan alınmıştır.

¹⁹ Bu organizasyonla ilgili olarak bkz. <http://www.e-cfr.org/eng/>

²⁰ Bu organizasyonun amaçları ve kısa bir tanımı için bkz. Al-Haliwani ve Mohammad (2004).

Petersen 2004) ve küresel ölçekte Müslüman toplumuna Allah'ın adını yaymak için çok çeşitli araç ve metotları kullanan ulus ötesi ilahiyatçı örneği olmuştur. Bu bakış açısından, günümüzde Avrupa'daki Müslümanların arasında yer alan İslami söylemin formülasyonunu ve iç tartışmaları anlamak istiyorsak onun görüşlerinin analizi önem arz etmektedir (Cairo 2009). Kardavi'nin din anlayışının önemi üzerinde duran bir dizi yayın yapılmış olmasına rağmen, bildiğim kadarıyla sekülerleşme ve din-devlet ayrımı konularındaki görüşlerini açık bir şekilde ele alan hiçbir ön çalışma bulunmamaktadır (Gräf and Skovgaard-Petersen 2009).

Kardavi'nin sekülerleşme konusundaki görüşlerine dönmeden önce analizimin sadece onun din ve devlet ayrımıyla ilgili argümanları üzerinde yoğunlaştığını vurgulamalıyım. Müslüman izleyicinin onun görüşlerini takip edip etmediğini belirleyebilmek için görüşmeler yapmak veya bu bölüm için benim de yapmadığım, çok sayıda insana anketler dağıtmak gerekecektir. Yine de çok sayıda bireyin ve İslamcı gurubun, sekülerleşme ile ilgili İslamî görüşü tartışırken az ya da çok Kardavi ile aynı argümanları kullandıkları açıktır.²¹ Yine bu mevzuyla ilgili olarak, Müslümanlar İslam'ın bir konudaki görüşü hakkında konuşurken de dikkatli olmak gerekmektedir: Çünkü herhangi bir mesele hakkında tek bir İslamî görüş bulmanın kolay olmadığının farkında olmalıyız. Dışarıdan bir bakış açısıyla, İslami fikirler hakkında çoğulcu olarak

²¹Bkz. Örneğin, el-Kardavi'nin *fetva'sı* İslam Online.net sitesinde yayınlandı. Bkz. 'İslam Laikliğe Nasıl Bakar', http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-EnglishAsk_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503545396'den alındı. Ayrıca bkz. Najjar (1996).

konusmak daha doğru olacaktır. Ayrıca -ve bu, analize devam etmeden önce dikkatli olunması gereken ikinci yerdir- pek çok dindar insan, kendilerini ideal bir modele adamak ister (Elbette ki bu, bütün insanlar için olmasa bile çoğu kişi için genel geçer bir doğrudur). Başka bir deyişle, Müslümanlar, sekülerleşmenin İslam'da hiçbir şekilde yeri olmadığını söylediklerinde, çoğu insanın sekülerleşme ile ilgili bu konuştuklarında işaret ettikleri şeyi yansıtmadıklarının farkında olmalıyız. Daha da önemlisi, büyük bir ihtimalle kendilerini ideal bir modele adamak istemektedirler. Çünkü gerçek hayatta ona göre yaşamamaktadırlar. Bu gerçeklik, özellikle Avrupa'da devam etmekte olan Müslümanların iç tartışmasını anlamada ve analiz etmede çok önemlidir. Eğer bir azınlığa mensupsanız (yani büyük ihtimalle de fakir, işsiz ve kötü yaşam koşullarına mahkûm olmuşsanız) yine siz büyük bir ihtimalle kendinizi ideal bir modele adayacaksınız. Özellikle de eğer siz dininizi çoğunluk bir topluluğun veya kendilerini aynı konumda bulan tüm insanlar için geçerli bir fikrin temsilcisi olarak sunacak bir konumdaysanız (örneğin, bir araştırmacı, gazeteci veya sosyal hizmet uzmanı olarak). Pek çok Müslüman, 'biz ve onlar' yani Müslümanlar ve gayr-ı Müslimler arasında keskin bir ayrım yapmanın gerekli olacağını düşünür görünür. İslamî kurallara riayet eden Müslümanlar için sekülerleşme, Hristiyan ve Müslüman yaşam şekilleri arasında bir ayrıma da işaret edebilir. Bu bölünme örneğin, Kardavi'nin *İthal Çözümler Ümmetimizi Feci Bir Şekilde Nasıl Etkilemektedir?* (el-Hululü'l-Müstevradet ve Keyfe Kanet 'ale Ümmetina) adlı kitabındaki alıntıyla açık bir şekilde ör-

neklendirilmektedir:²²

Sekülerizm, Hristiyan bir toplumda kabul edilmiş olabilir ama bir İslam toplumunda asla genel bir kabul göremez. Hristiyanlık bir şeriattan veya müntesiplerinin uymak zorunda oldukları kapsamlı bir yaşam sisteminden yoksundur (Al-Qaradawi 1983:121).

Yukarıdaki alıntıda da ifade edildiği gibi Kardavi, Hristiyanların sekülerizmi Müslümanlardan daha fazla benimseyebilecekleri ihtimaline inanmaktadır. Bu sonuç, 'Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin' (Matta 22:21) şeklindeki meşhur ifadede geçtiği gibi Yeni Ahit'in (*İncil*) (Matta 22:21) kral (devlet, din dışı lider) ile Tanrı arasındaki bir bölünmeyi kabul etmesi gerçeğine dayanmaktadır. Çünkü Kardavi'ye göre Hristiyanlar dine dayalı 'doğru' bir yönetim yaşamamışlardır. Bu nedenle onların sekülerizmi kabul etmesi, Müslümanlara göre onlarda daha az probleme yol açar. Onlar sadece 'din adamları yönetimini, Kilise'nin despotik otoritesini, aforoz kararnamesi ve bağışlanma vesikası -hoşgörü mektubu

²² Bu kitap, 'Batılı fikirlerin İthalatı'nın Müslüman dünya üzerindeki olumsuz etkisinin ne kadar olduğuyla ilgilenmektedir. Sekülerleşme ile ilgili söz konusu bölümün İngilizce tercümesi, birçok farklı internet sayfasından indirilebilir. Sekülerleşmenin olumsuz etkisi, ayrıca dolaylı olarak veya kısmen birçok kitapta geçmektedir. Örneğin kendisine ait *İslam'da Devlet* kitabı. (Karadawi 2004). Ben bu bölümle ilgili olarak *El-Hululu'l-Müstevradet ve Keyfe Kanet 'ale Ümmetina* üzerinde odaklanmışım. Çünkü bu metin, internette oldukça yaygın bir şekilde vardır. Bu metin oldukça önemlidir. Çünkü İngilizceye çevrilmiş ve İslam ve sekülerleşme üzerindeki tartışmalarda hem Müslümanlar hem de gayr-ı Müslimler tarafından sıkça kullanılmaktadır. Bu bölüm ayrıca Kardavi'nin Islamonline.net sitesinde vermiş olduğu bir *fetva*'da da kullanılmıştı. Bkz. 'İslam Laikliği Nasıl Bakmaktadır', http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503545396 dan alındı. İnternette yayınlanan tercümeyi kontrol etmek için Kardavi'nin Arapça metnini (1983:121-2) kullandım. Bütün alıntılar da bu tercümeden alınmış ancak yorumlar ve Arapça transkripsiyonlar metinde veya dipnotlarda verilmiştir.

gibi- ile neticelenen sistemleri yaşamışlardır.' (Al-Qaradawi 1983:121). Kardavi, *Matta 22: 21* okumasına dayanarak İslam'ın doğası gereği Hristiyanlıktan farklı olduğu sonucuna varmaktadır: 'İslam, Hristiyanlık için doğru olmayan kapsamlı bir ibadet ve şariat sistemidir.' (Al-Qaradawi 1983:121).²³

Sonuç olarak, din devlet arasındaki bölünmeyi kabul eden ve sekülerleşme yolunu izleyen insanlar, sadece ateizmi (*ilhad*) desteklemekte ve İslam'ı reddetmiş olmaktadır.²⁴ Bu ideolojiyi benimsemek İslam'ın aleyhinde çalışmak, 'ilahî rehberliği inkâr ve Allah'ın emirlerine açıkça isyan'dır (Al-Qaradawi 1983:121). el-Kardavi'ye göre *Şariat*, tüm zamanlar için geçerli olduğundan sözüm ona 'modern toplum'un yükselişi, İslamî yasaların veya Allah'ın rehberliğinin güncelliğini ortadan kaldırmamaktadır. Aynı şekilde insanların Allah'tan daha iyi bildiğini düşünmesi küfürdür. (Bu sonuç, el-Kardavi'nin Bakara

²³Bu bölüm Arapçada: 'fa'nna (çünkü) al-islam 'aqida wa-shari'a.' 'aqida'nın internette verilen İngilizce tercümesi 'ibadet'tir (*ibada*)'. Fakat daha doğru tercümesi inanç, dogma, doktrin olacaktır. Vurgulanması gereken diğer bir nokta da Kardavi'nin bu metinde *ibada* kelimesi yerine 'aqida kelimesini kullanmış olmasıdır (Al-Qaradawi 1983:121). Bununla birlikte, sekülerleşme konusunu tartışırken benzer tartışmalar, Mısırlı ılımlı İslamcı Dr. Muhammad Imara tarafından da kullanılmaktadır. Onun sekülerleşme ve İslam üzerindeki tartışmaları için bkz. Najjar (1996).

²⁴İslam ilahiyatında bir şeyi veya bir kimseyi Allah'a ortak etmek büyük bir günahdır. Bu büyük günah da *şirk* diye adlandırılmaktadır. Din ve toplum arasındaki bölünmeyi kabul eden ve herhangi bir şeyi Allah'la ortak eden kimseler Kuran'da *müşrikun* olarak anılmaktadırlar. Bkz. Gimaret (1997). Bu problemi tartışırken Kardavi, 'Müslümanlar arasında yapılan sekülerizm çağrısı, ateizmdir ve İslam'ın reddedilmesidir.' [a-da'wa ila al-'alamani baina al-muslimin ma'naha ilhad wa-muruq min al-islam]; Bkz. Al-Qaradawi (1983 121-122). *İlhad* kelimesi hem 'döneklik (inancından), sapkınlık (aykırı inanç)' (Wehr 1976:859) ve hem de 'ateizm' (Karmi 1991:53) olarak anlaşılabilir.

sureti 140. ayetini okumasına dayanmaktadır.)²⁵ Beşeri hukukun, dini hukukun üstünde olduğunu vurgulamak, İslam'ın özüne aykırıdır. Kardavi, laikliği kabul etmenin İslam'dan dönme gibi 'apaçık bir *inkâr*' (*ridde sarih*) olduğu sonucuna varmıştır. İnananlar, Müslümanların, aşırılık ve laikliğin dışında yalnızca Müslüman olmalarını sağlayacak bir orta yolu (Arapçadaki *wasatiyya*) hedeflemelidirler. Bu bölümdeki tartışmada görüldüğü gibi sekülerizm, Müslümanlara sadece dinlerini kaybettiren bir inkârcılık örneğidir (Gräf 2009).

Şimdi de Tarık Ramazan'a ve onun sekülerleşme ile ilgili görüşlerine dönelim. Her ne kadar tartışmayı ortaya koyma tarzı, temel noktalarda el-Kardavi'nin görüşlerine benzese de, aralarında önemli farklılıklar tespit etmek de mümkündür.

Sekülerleşme Konusunda Tarık Ramazan

Yusuf el-Kardavi ve Tarık Ramazan'ın sekülerleşme konusundaki görüşlerini incelerken yazılarının farklı kültürel bağlamlarda oluştuğunu fark etmek önem arz etmektedir. Arapların bulunduğu bir ortamda çalışan ve Arap dilini kullanan bir ilahiyatçı olan Kardavi, Mısır'ın Kahire kentindeki Ezher Üniversitesi'nde yetişmiş ve halen Katar'da bir ilahiyatçı olarak çalışmalarına devam etmektedir. Ramazan ise Avrupa'da yaşamaktadır. Her ne kadar Kardavi'nin takipçileri küresel olsa ve her ne kadar mesajını yaymak için geniş çapta modern bilgi ve iletişim

²⁵Bakara Suresi 140. ayette şöyle denilmektedir: 'İbrahim, İsmail, İshak, Yakup ve torunlarının Yahudi ve Hristiyan olduğunu mu söylüyorsunuz? De ki: Allah'tan daha mı iyi bileceksiniz? Ah! Allah tarafından kendisine bildirilmiş bir şahitliği gizleyen kimselerden kim daha zalim olabilir? Ancak Allah onların yaptıklarından habersiz değildir!'

teknolojilerini kullansa da o, tamamen Mısır tarihi ve Arap kültürü ile yetişmiştir. Örneğin, tüm iletişimleri ve yayınları Arapçadır. Yaptığı yayınları ve teolojik konumunu anlamak için -yani onun teolojik mesajını ve İslam yorumunu kavramak için- teolojik ve kültürel arka planını akılda tutmak hayati bir önem arz etmektedir. Yine geçmişinden dolayı Kardavi, inançları ile gerçek hayatta İslam'ın nasıl anlaşılması ve kavranılması konusundaki görüşlerini uzlaştırmakta daha az istekli görünmektedir.

Kardavi ile karşılaştırıldığında Tarık Ramazan Avrupa'da yaşamaktadır, bundan dolayı da Müslümanların Batı'da karşılaşılabilecekleri tüm sorunları, birinci elden kavrayabilecek bir deneyime sahiptir. Ancak o aynı zamanda sözüm ona klasik İslam tartışmalarının da çok iyi farkında olduğundan onun amacı, hem asıl niyetiyle uyuşan ve hem de Batı toplumunda gerçekleşmesi mümkün olan bir İslam yorumuna ulaşmaktır. Dahası o, Batı toplumlarında sekülerleşme ile din ve devlet ilişkisi arasındaki tartışmalarda duyarlı olmanın önemli olduğu gerçeğinin de farkındadır. Günümüzde kamusal alandaki dinin fonksiyonu, -uyum sorunları, Batı'daki Müslümanlar ve çokkültürlü toplumların yükselişiyle yakından ilişkili olarak- Avrupa siyasetinde en çok tartışılan konulardan birini oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Ramazan'ın sekülerleşme görüşü Kardavi'ninkinden oldukça farklıdır. Sekülerleşmenin İslam'a aykırı olduğu konusunda ikisi de hem fikir olmasına rağmen soruna farklı çözümler sunmaktadırlar. Bununla birlikte *Avrupalı Müslüman Olmak* ve *Batı Müslümanları ve İslam'ın Geleceği* - Ramazan'ın sekülerleşme hakkındaki görüşleriyle ilgili analizlerim için iki ana kaynaktan birisidir- adlı kitabında da ifade edildiği gibi Ramazan'ın sekülerleşme konusundaki temel fikirlerine geçmeden önce kısa bir yaşam

öyküsünün verilmesinde fayda vardır.²⁶

Tarık Ramazan (d.1962), Müslüman Kardeşler örgütünün kurucusu Hasan El-Benna (ö.1949)'nın torunudur. Babası ise Başkan Nasır tarafından Mısır'dan sınır dışı edilen Said Ramazan'dır (ö.1995).²⁷ Tarık Ramazan, hem Felsefe ve Fransız Edebiyatındaki mastır eğitimini hem de Arapça ve İslam Araştırmaları alanındaki doktoraasını İsviçre'de Cenevre Üniversitesi'nde yapmıştır. Ramazan, Mısır'ın Kahire kentinde El-Ezher Üniversitesi'ndeki âlimlerden klasik İslam bilgisi eğitimini de almıştır.²⁸ Hâlihazırda o, İslam Araştırmaları bölümünde profesör olarak görev yapmaktadır. Oxford St. Anthony Koleji'nde ve Londra'da Lokahi Vakfı'nda ise araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.²⁹ Birçok yayın yapmış ve yirminin üzerinde kitapta ve birçok makalede başyazarlık yapmıştır. Ramazan yine Brüksel'de Avrupa tink – tank kuruluşlarından Avrupa Müslüman Ağları'nın (EMN) da başkanıdır.³⁰ Basılı yayınlarının dışında kendi web sayfa-

²⁶ Tarık Ramazan'ın sekülerleşme ve laiklik sorununu birçok yayın ve forumda ele aldığını vurgulamam gerekir. Örneğin, onun 'İslam ve Laiklik: Anlayış ve Diyalog' (Tawhid) adlı sesli bir kaseti ile *Les musulmans dans la laïcité* adında bir kitabı vardır. Ancak benim analizlerim Ramazan'ın İngilizce yazılmış eserleriyle sınırlıdır. Çünkü bu eserlerinin, Fransızca yayınlarından daha fazla takipçilerinin olduğunu düşünüyorum. Üstelik onun bu yayınlarda az çok aynı argümanları kullandığı da açıktır.

²⁷ Mohsen-Finan (2002:210). O, Mısır'dan bir misyonerlik ve hayır kuruluşu olan Dünya İslam Birliği Sekreterliği'ne seçildiği Suudi Arabistan'a taşındı. Suudi Arabistan'dan da Cenevre'de İslam Merkezi'ni kurmak üzere İsviçre'nin Cenevre şehrine taşındı. Bu veriler, http://en.wikipedia.org/wiki/Said_Ramadan adresinden alındı (erişim: 20.11.2006). Ayrıca bkz. Dakowitz (2006)

²⁸ Ana Sayfasındaki bibliyografyasına bakıldığında El-Ezher'de çalışıp çalışmadığı tam olarak açık değil. Fakat yine de onun, daha ziyade bu eğitim kurumundan mezun olmuş âlimler tarafından eğitildiği görülmektedir. Bkz. http://www.tariqramadan.com/rubrique.php?id_rubrique=13; (erişim: 17.11.2006). Mohsen-Finan'a göre o, 'gerçekten genel olarak bilinen anlamda bir din adamı (âlim) değildir.' (2002: 212).

²⁹ Bkz. <http://www.lokahi.org.uk/ourpeople.htm> (erişim: 20.11.2006).

³⁰ Bu organizasyonla ilgili olarak bkz. http://www.euromuslim.net/content.asp?art_id=273 (erişim: 20.11.2006).

sı, pek çok sayıda Arapça, İngilizce ve Fransızca makale ve online kaynak içermektedir.³¹

Ramazan için en önemli araştırma konusu, Batı'da yaşayan Müslümanlara hem Müslüman olmayan topluma açık olan hem de İslamî idealler, normlar ve değerler açısından 'gerçek' olan bir kimlik vermektir. Günümüzde Müslümanlar Batı'da ciddi problemlerle karşı karşıyadırlar. Çünkü genel olarak din, Avrupa bağlamında -özellikle kendileri için- bir problem olarak algılanmaktadır.

Kısacası, Müslümanlar İslamsız Müslümanlar olmalıdırlar. Bu nedenle, fazlaca Müslüman olmak, gerçekten ve tamamen Batı tarzı yaşantı ve değerlere uyum göstermek anlamına gelmediğine dair yaygın bir şüphe olmaktadır (Ramadan 2002: 184).

Müslümanlarla ilgili olumsuz algılamalar, uluslararası arenada meydana gelen (intihar saldırıları, terörizm gibi) olağanüstü olaylar sebebiyledir.³² Pek çok Müslüman, çoğunluğa ait bir topluluğun parçası olma yolunun, dini kimliklerinden vazgeçip sözüm ona Batılı yaşam tarzına adapte olmaktan geçtiğine inanmaktadır. Tek alternatif, Müslüman olmayan bir toplumdan geri çekilmek ve ondan ayrı bir topluluk kurmaktır. Bu gelişme, Müslümanlarla gayr-ı Müslimler arasında sadece gettolar, izolasyon ve kuşku oluşmasına sebep olur: 'Onlar Avrupa modeline karşı çıkan Müslümanlardır ve Avrupa içinde olmalarına rağmen onlara göre yegane çare Avrupa dışında yaşamaktır.' (Ramadan 2002: 188). Ramazan için bu sonuç, kamusal söylemdeki asimilasyon, entegrasyon ve izolasyon üzerinde gerçekleşen tartışmalardaki temel problemidir. Avrupa'daki pek çok yasa, İslam'a veya onun

³¹ Biyografik veriler, http://www.tariqramadan.com/rubrique.php3?id_rubrique=13 adresinden alınmıştır. (erişim: 14.11.2006).

³² Ramazan (2002: 184). Küresel olaylar ve yerel bağlamlar arasındaki ilişki, 11 Eylül 2001 terör olaylarından sonra açık bir biçimde gösterilmiştir. Küresel terörizm ve yerel Müslüman karşıtı tutumlar arasındaki bağlantı, Larsson (2005)'te tartışılmıştır.

uygulamalarına karşı değildir. Tam aksine bu yasalar, İslamî ve Müslüman geleneklerin hâkim olduğu ülkelerde nadiren görülen din ve insan hakları özgürlüğünü yüceltmektedir.³³ Ramazan, Avrupa'daki yasal çerçevenin, ne özgürlük, eşitlik ve İslam'a ne de Müslüman'ın yaşam tarzlarına muhalif olmadığını düşünmektedir (Kardavi'nin yukarıda geçen görüşlerine bkz). Yukarıda ifade edilen olumsuz gelişmelerden ve Avrupa'da İslam'ın entegrasyonunu engelleyen aşağılık duygusundan kaçınmak için Müslümanlardan hem Müslüman olmalarını hem de aynı zamanda Batı vatandaşı olmalarını sağlayan bir orta yol bulmaları istenmektedir. Bunu yapmak için Müslümanlar, kültürel normlara ve değerlere dayanan yorumlardan sıyrılmak ve İslam'ın 'sağlam' bir yorumuna dönmek zorundadırlar.³⁴

Müslümanların kim olduklarını ve neye dayandıklarını anlamaları, kimliklerini, sanki birtakım yabancı unsurların nesneleriymiş gibi artık başkalarının kendilerine çizdiği bir şekille değil de kendi İslami referanslarına göre kendi başlarına belirleyebildikleri bir anlamı ifade etmektedir. Ancak bu şekilde davranarak Avrupalı Müslümanlar, Allah önünde hesap verebilecek ve insanlığa karşı sorumluluklarını yerine getirerek kendi tarihlerinin öznesi

³³ Elbette ki, Orta Doğu'daki demokrasi eksikliği, otomatik olarak İslam veya Müslüman kültürler nedeniyle değildir. Çeşitli Dünya Değerler Araştırmaları, Arapça-Konuşan Dünya'da yaşayan birçok insanın demokrasi ve demokratik değerler konusunda olumlu olduğunu göstermiştir. Orta Doğu'daki demokrasi yokluğunu anlayabilmek için dinin ötesine geçip sömürgecilik, despotizm ve hem yerel hem de küresel ölçekteki siyasî yapıları analiz etmek gerekmektedir (Bkz. Tessler 2003).

³⁴ Konunun bu şekilde ele alınması, İslam'ın 'Özü'nün nasıl yorumlanacağı, anlaşılacağı ve izah edileceği konusundaki klasik bir tartışma örneğidir. Ramazan, diğer birçok ilahiyatçı gibi, İslam'ın arındırılması ve 'sağlam' bir kaynak okumasına dönüş çağrısında bulunmaktadır. Akademik bakış açısından, bu tartışma, inananların bizzat kendileri tarafından cevaplanabilen ve cevaplanması gereken teolojik bir sorudur. Örneğin, İslam'ın 'doğru' anlaşılması ne demektir? İslam topluma nasıl açıklanmalıdır? Bu soruya tek bir cevap bulamayacağımız açıktır, ancak yerel bağlamlara ve zamana göre olası büyük bir cevaplar çeşitliliği bulunacaktır.

olduklarını hissedebileceklerdir. Müslümanların kendi tarihlerinin özneleri olmaları, kendilerini yabancı, farklı ve halledilmez bir problemin apaçık göstergesi olarak gösteren öldürücü duygunun nihayet ötesine geçecekleri anlamına gelmektedir. Kendi kimliklerinin apaçık farkında olmalarıyla, kendilerinde daha köklü bir özgüvene dayalı yeni bir duygu gelişecek ve bu da onlar da kendi mevcudiyetlerinin, Avrupa'ya daha maneviyatlı ve büyük bir dayanışmayla beraber, adalet ve kardeşlik duygusunu da pekiştirecek pozitif bir etki verebileceğinin farkına varacaktır (Ramadan 2002:189-190).

Dolaylı sonuç, Müslümanların ne İslam'ı veya Müslüman geleneklerini terk etmeleri ne de sadece Avrupa toplumuna uyum sağlamak adına kendilerini kültürel veya dini mezhepsel yorumların içinde ayrıştırmaları gerekir. Bunun yerine onlar, hayatlarını İslami ve İslami olmayan istek ve talepler karşısında nasıl yaşayacaklarına dair bir rehber bulabilmek için İslam tarihine ve İslamî kaynaklara dönmelidirler. Ramazan'a göre Avrupa, din özgürlüğü ilkesine bağlı kaldığı ve Müslümanları 'toplular' bir dinsel yokluk'a zorlamadığı sürece sekülerleşmenin Avrupa kimliğinin temel bir görünüşü olduğu gerçeği, bir problem oluşturmamaktadır (Ramadan 2004: 70). Avrupa yasaları, Müslümanları Müslüman olmaktan alıkoymamaktadır. Tersine, bu yasalar insanların dini bir hayatı yaşama isteklerini veya sekülerleşmeyi veya ateizmi tercih etmelerini desteklemektedir. Bu yüzden de bu yasalar, Müslümanlara dayatılmadığı sürece herhangi bir problem teşkil etmezler. Ramazan'a göre, özgürlük İslam'ın temel bir yönüdür: 'İslam tarihi de hiçbir zaman kilise gibi mutlak bir otoriteyi görmediğinden',³⁵ Müslümanların sekülerleşme ile ilgili hiçbir problemi bulunmamalıdır. Ancak bu, sekülerleşmeye bir çağrı veya dinin değerinin düşürülmesi olarak okunmamalıdır. Tam aksi-

³⁵ Ramazan, islamonline için Hadi Yahmid'e röportaj vermiştir. Paris, 5 Eylül 2003.

ne, sadece kaynaklara dönme suretiyle bir kimsenin İslam'ın 'doğru' anlayışına ulaşabildiğini göstermektedir.

Aynı şekilde Ramazan, Müslümanların özel ve kamusal arasında bir ayırım yapma konusunda problemlerinin olmaması gerektiğini vurgulamakta ve şöyle demektedir:

Yaygın fikrin aksine, Müslümanların kendi kaynakları içinde bile çeşitli şeylerin düzenini ayırt etme prensibiyle özel bir problemi bulunmamaktadır. Çünkü onlar bu ayrımları, 8. yüzyılın başından 9. yüzyıla kadar ulema tarafından yapılan emirler kategorisinin ilk eserlerinde açık bir şekilde bulurlar (Ramadan 2004: 145).

Ayrıca, her ne kadar bu ayırım, Hristiyan dünyasındaki gelişmeleri hatırlatsa da, (Kardavi'nin yukarıdaki argümanı) aralarında önemli bir fark bulunmaktadır. Ramazan'a göre, 'Müslümanlar kutsal kaynaklarında kesin bir model, zamansız bir kod veya daha geniş olarak, eylem için bir dogma empoze etmeksizin kendilerine ait toplumsal ve siyasî bağlılıkları ilham eden ilkeler bulmaya devam etmektedirler' (Ramadan 2004: 145). Bu bölümdeki alıntılardan yola çıkarak Ramazan'ın sekülerleşme konusunda net bir duruşunun olduğunu söylemek çok zordur. Bir yandan seçme özgürlüğü, İslam'ın vazgeçilmez bir yanını oluşturduğundan sekülerleşme ile herhangi bir problemi bulunmamaktadır. Ancak diğer yandan Ramazan, İslam'ın hem kamusal hem de özel alanları içine alan tamamen kapsayıcı bir sistem olduğuna kesinlikle inanmaktadır. Bu bakış açısından Ramazan ve Kardavi arasında çok küçük farklılıklar bulunmaktadır. Her ikisi de, Şeriatın ve İslam'ın hayatın tüm alanlarını kapsadığı konusunda hemfikir görünmektedirler. Ancak birinci yazar, Müslüman yaşam tarzını seçmenin bireye ait olduğunu ikincisinden daha güçlü vurgulamaktadır.

Sonuçlar

Yusuf el-Kardavi ve Tarık Ramazan'ın sekülerleşme konusundaki düşüncelerini karşılaştırdığımızda aralarında benzerlikler bulabileceğimiz gibi önemli farklılıklar da bulabiliriz. Örneğin, her iki ilahiyatçı da İslam'ın insan hayatının bütün yanlarını kapsayan bir din olduğuna ve seküler ile dinî alanları birbirinden ayırmanın yanlış olmasa bile sorunlu bir şey olduğuna inanmaktadır. İkisi de modern dünyada Müslümanların Müslüman olarak kalmasını sağlayan orta bir yol bulmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu nedenle, bir yandan dünyadan tecrit olmayı ve aşırılığı reddeden (örneğin, cihatçılar ve köktendinciler tarafından savunulan İslam yorumu) ve diğer yandan da ateizmi ve sekülerleşmeyi reddeden İslam'ın ılımlı bir yorumunu tesis etmek elzemdir.

Ancak bu bölümde incelenen iki ilahiyatçı arasındaki temel farklılıklar, kültürel ortamlarında ve İslamî kaynaklara olan yaklaşımlarında yatmaktadır. Nitekim el-Kardavi (küresel bir kitleye hitap etmesine rağmen) açıkça bir Doğu perspektifinden yazarken, Ramazan'ın düşüncesi, Avrupa entelektüel geleneği ve Batı'daki kamuoyu tartışmasıyla çok yakından ilişkilidir. Bu farkın altını çizmekle, Ramazan'ın klasik İslam teolojisi konusunda eğitim almadığını ve bilgisi olmadığını söylemek istemiyorum. Tam aksine, Ramazan, takipçileri tarafından İslam ilahiyatının birçok branşında çok iyi eğitim almış biri olarak kabul edilmektedir. Diğer önemli bir fark da, Kardavi'nin, sekülerleşme sürecine atıfta bulunurken yazılarında daha açık olmasıdır. Ramazan'ın yazılarındaki analiz ve tartışma, küreselleşme süreçleri, entegrasyon ve göçle ilgili sorunlarla ilişkili olarak oluşturulmuştur. Bu ortam içinde, sekülerleşme Avrupa bağlamının bir kısmı ve parçasıdır. Bu açıdan bakıldığında, Ramazan, teolojisini İslamî olmayan değer ve normların egemen olduğu bir ortamda formüle ediyor. Jytte Klausen'ın ifadesiyle O,

‘İslam’ın Avrupa’da bir azınlık dini olduğunu ve Müslümanların liberal demokrasi çerçevesi içerisinde kendisine yer bulmak zorunda olduğunu’ kabul etmiştir (Klausen 2005: 205). Sekülerleşmenin egemen olduğu bir toplumda Müslüman bir yaşam tarzının imkânsız olduğunu vurgulamakla Ramazan, dışlanmayı ve Müslümanlarla Müslüman olmayanların ayrılması çağrısında bulunan İslamcılarla bir olma riskini de almış oluyor.³⁶ Başka bir deyişle, sekülerleşmeyi Müslümanlarla gayr-ı Müslimler arasındaki bir ayrım işareti olarak kullanmak Ramazan üzerinde kolayca aksi yönde bir etki oluşturabilir. Kritik bir sekülerleşme ve İslam tartışmasından kaçınarak O, İslam ve Müslümanların, İslamî ve Avrupalı kimlikler arasında bir seçim yapmak zorunda kalmaksızın Avrupa toplumunun bir parçası olmaları gerektiğini ve gerekebileceğini savunabilir.³⁷ Bu pedagojik ‘sorun’, endişe veya kaygı Kardavi’nin yazılarında yoktur. Onun kültürel bakışı açısından sekülerleşme ve laiklik, Müslümanlar ve gayr-ı Müslimler arasındaki ayrılma, farklılık ve açık bir bölünmeye işaret etmek için sembolik simgeler olarak kullanılabilir. Kardavi’nin ve Ramazan’ın yayınlarını okumam, elbette ki sadece onların yazılı kelimelerine dayanmaktadır. Değerlendirmemin doğruluğunu kanıtlamam için her iki ilahiyatçıyla da görüşmem gerekecektir. Ancak, onlar benim yorumumun eksik veya yanlış olduğunu teyit edebilseler dahi, yazılarının farklı kültürel, toplumsal ve siyasî ortamlarda kaleme alındığı açıktır.

Metodolojik ve teorik bakış açısından bakıldığında bu bölümdeki tartışma, farklı kültürel bağlamlarda bulunan ve az çok aynı geleneğe bağlı olmalarına rağmen yazı-

³⁶ ‘En azından teoride’ ifadesini vurgulamakla, birçok sosyologun Avrupa toplum ve kültürünün Hristiyan değerleriyle ve normlarıyla doymuş olduğuna ve Batı’daki diğer dini eğilimlerle karşılaştırıldığında Hristiyan guruplarına ayrı bir kategori olarak muamele edildiğine dair görüşlere atıfta bulunuyorum. (Bkz. Klausen 2005).

³⁷ Onun eleştirmenlerine göre, bu Ramazan’ın en temel problemidir. Bkz. Örn, Klausen (2005:217); Fourest (2005).

larıyla farklı kesimlere hitap eden iki ilahiyatçıyı karşılaştırmının ne kadar zor olduğunu açıkça göstermektedir. Örneğin sekülerleşme kavramı, Avrupa'da ve Arapça konuşan Orta Doğu'da farklı çağrışımlara sahiptir. Ramazan'ın teolojik konumunu Batılı bir izleyici için pragmatik ve uyuşmacı olarak etiketlemek kolay olsa dahi, ben bu şekilde basitleştirilmiş bir analizden kaçınmanın gerekli olduğuna ve daha derinlemesine açıklamalar yapmanın gerektiğine inanmaktayım. Kardavi ve Ramazan, Müslümanların İslamî dogmaya (bu dogmanın özü elbette ki tartışmalıdır) bağlanmak zorunda olduklarına vurgu yapmaktadırlar. Gerçekten de, her ikisi de pragmatik olarak tanımlanabilir ancak farklı şekillerde. Ramazan batılı bir söylemi benimseme ve mesajını Avrupa kamuoyuna uydurma ithamıyla karşı karşıyayken, Kardavi ise yerel bağlamlardaki tüm Müslümanlara uygun olan İslam'ın teolojik bir yorumunu bulmanın çarelerini aramıştır. Bu ideoloji, televizyon programı *Şariat ve Hayat* ile internet sitelerinde açıkça sergilenmektedir. Karşılaştırmalı bir bakış açısıyla bakılırsa, Kardavi ve Ramazan, temel amaçlarından biri de Allah ve İslam'ın adını cami ve geleneksel Müslüman forumlarının ötesinde her yere yaymak olan Müslüman Kardeşler Gurubunun ideoloji ve stratejisinin gerçek temsilcileridirler. Kardavi ve Ramazan, basılı medya ile yeni bilgi ve iletişim teknolojilerini çok iyi kullanmaktadırlar.³⁸

Müslümanların sekülerleşme görüşlerinin (İslam teologları Tarık Ramazan ve Yusuf El-Kardavi'yle ilgili ayrıntılı okumalara dayanan bu örneklemdaki) bir değerlendirmesi, bütün Müslümanların sekülerleşme konusunda aynı tutumu takındıkları şeklinde bir girişim gibi görülmemelidir. Tam tersine, bu bölüm İslamî söylem içerisinde var olan karmaşıklığı ve çeşitliliği göstermekte-

³⁸ Mitchell (1969), Müslüman Kardeşlerin tarih, ideoloji ve teolojilerinin klasik bir gözden geçirmesini sunmaktadır.

dir. Yine de ben hala *laik* veya '*kültürel Müslümanlar*' çalışmasının, İslam ve Avrupa'daki Müslümanlarla ilgili yapılan çalışmalarda şimdiye kadar ihmal edildiğine inanmaktayım.³⁹ Eğer biz Avrupa'nın heterojen Müslüman toplumlarındaki iç tartışmaları ve çeşitliliği anlamak istiyorsak laik veya '*kültürel*' Müslüman olarak tanımlanan bu büyük Müslüman gurubunu dinlemeli ve analiz etmeliyiz. Ancak, İslamî bir kültürel geçmişe sahip birçok insanın seküler olması, sözüm ona sekülerleşme tezini de kendi sonuçları içerisinde doğru ve 'ispatlanmış' kılmaz. Yani Müslümanlar modernliği kucakladıklarında veya Avrupa kültürüne asimile olduklarında seküler olmayacaklardır. Burada Kardavi'nin ve Tarık Ramazan'ın sesleri, bütün Müslümanların Avrupa toplumunun parçası olduklarında dinî kimliklerinden vazgeçmeyeceklerinin önemli hatırlatıcıları olarak hizmet etmelidir. Onlar ayrıca İslam ve sekülerleşme konusundaki yorumlarımızda temkinli olmak zorunda olduğumuzu ve tartışmanın, Kardavi ve Ramazan'da geçen tartışmalarda da gösterildiği gibi kompleks ve çok boyutlu olduğunu bize hatırlatmaktadırlar. Bu bölümü Profesör Herman De Lay'in anlayışlı sözlerinden alıntı yaparak bitiriyorum: "Avrupa Müslüman toplulukları içerisinde mevcut ve gelecekteki gelişmelere dair sosyolojik araştırmalarda, sekülerleşme tezine başvururken bir miktar temkin lazım olduğu sonucuna varmamız gerekmektedir" (De Lay 2002: 109).

Takdim ve Teşekkür: Bu yazının taslak bir versiyonu, 21 Eylül 2006'da İngiltere Bristol'da iki yılda bir yapılan 9. EASA Konferansı'nda sunulmuştur. Bu konferansa katılıp metin üzerinde yorum yaparak metni geliştirmemi sağlayan tüm katılımcılara minnettarım. Ben ayrıca Göteborg Üniversitesi'nde metnin taslak şekli üze-

³⁹ Bu problemin daha detaylı bir tartışması Larsson (2006)'da bulunabilir.

rinde yorum yapan İlahiyat ve Din Araştırmaları Bölümü'nden seminerlere katılanlara da teşekkür borçluyum. Bunun yanında araştırmalarımın destek veren araştırma gurubu Learn IT'ye ve Bilgi Vakfı'na (Knowledge Foundation) minnettarlığımı ifade etmek istiyorum. Elbette Stockolm'de Yusuf el-Kardavi'nin orijinal Arapça metinlerine ulaşmamda yardımcı olduğu için minnettar olduğum İmam Kerim Lallaam'ı da unutmamam gerekir.

Kaynaklar

- ALDRIDGE, A. (2000) *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*, London: Polity Press.
- ALLIEVI, S. (2006) How and why “immigrants” became “muslims”, *ISIM Review* 18: 37.
- ASAD, T. (2001) *Thinking about Secularism and Law in Egypt*, Leiden: ISIM.
- AYALON, D. (1997) ‘Shura [In the modern Arab world]’, *Encyclopaedia of Islam*, Vol. IX, Leiden: Brill, p. 506.
- BERGER, P. L. (1999) The desecularisation of the World: A global overview, içinde P. L. Berger (ed.), *The Desecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co.
- BEYER, P. (2005) *Religion in Global Society*, London/New York, NY: Routledge.
- BOSWORTH, C. E. (1997) ‘Shura [In early Islamic history]’, *Encyclopaedia of Islam*, Vol. IX, Leiden: Brill, pp. 504–505.
- BROWN, M. (2000) Quantifying the muslim population in Europe: Conceptual and data issues, *Journal of Social Research Methodology* 3(2): 87–101.
- CAEIRO, A. (2009) Qaradawi in Europe, Europe in qaradawi? The global mufti's European politics, içinde B. Gräf and J. Skovgaard-Petersen (eds.), *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf Al-Qaradawi*,

London: Hurst.

DANKOWITZ, A. (2006) *Tariq Ramadan: Reformist or Islamist?* MEMRI: Inquiry and Analysis Series, No. 266, January 17, 2006. Retrieved from: <http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=ia&ID=IA26606> (printed 2006-11-28).

_____ (2005) *Accusing Muslim Intellectuals of Apostasy*, MEMRI: Inquiry and Analysis Series, No. 208, February 18, 2005. Retrieved from <http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=ia&ID=IA20805> (printed 2006-11-14).

DE LAY, H. (2002) Humanists and muslims in belgian secular society, in W. A. R. Shadid and P.S. van Koningsveld (eds.), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven: Peeters, pp. 107–122.

FOUREST, C. (2005) *Frère Tariq: Discours, stratégie et méthode de Tariq Ramadan*, Paris: B. Grasset.

GIMARET, D. (1997) ‘Shirk’, *Encyclopaedia of Islam*, Vol. IX, Leiden: Brill, pp. 484–486.

GRÄF, B. (2007) Sheikh Yusuf al-Qaradawi in cyberspace, *Die Welt des Islams* 47(3–4): 403–421.

_____ (2008) *IslamOnline.net: Independent, Interactive, Popular*, Arab Media & Society, January, 2008. Retrieved from <http://www.arabmediasociety.com/?article=576>

_____ (2009) The concept of wasatiyya in the work of Yusuf al-Qaradawi, in B. Gräf J. Skovgaard-Petersen (eds.), *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf Al-Qaradawi*, London: Hurst.

GRÄF, B. and Skovgaard-Petersen, J. (eds.) (2009) *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf Al-Qaradawi*, London: Hurst.

AL-HALIWANI, A. and Mohammad, H. (2004) *Scholars Launch Pan-Muslim Body in London*. Retrieved from <http://www.islamonline.net/English/News/2004->

07/12/article01.shtml (printed 2006-11-14).

KARMI, H. S. (1991) *Al-Mughni al-Kabir: English-Arabic*, Beirut: Librairie du Liban.

KLAUSEN, J. (2005) *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, Oxford: Oxford University Press.

LARSSON, G. (2005) The impact of global conflicts on local contexts: Muslims in Sweden after 9/11 – the rise of islamophobia, or new possibilities? *Islam and Christian-Muslim Relations* 16(1): 9–42.

_____(2006) *Islam and Muslims in Swedish Media and Academic Research: With a Bibliography of English and French Literature on Islam and Muslims in Sweden*, EUI Working papers, RSCAS No. 2006/36. <http://www.iue.it/RSCAS/Publications/BrowseType.shtml>

LEWIS, C. T. and Short, C. (1966) *Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press.

MARIANI, E. (2006) The role of states and markets in the production of islamic knowledge online: The examples of Yusuf al-Qaradawi and Amru Khaled', içinde G. Larsson (ed.), *Religious Communities on the Internet: Proceedings from a Conference*, Uppsala: Swedish Science Press, pp. 131–149.

MAUSEN, M. (2007) The governance of Islam in Western Europe: A state of the art report, IMISCOE Working Paper No. 16.

MITCHELL, R. P. (1969) *The Society of the Muslim Brothers*, London: Oxford University Press.

MOHSEN-FINAN, K. (2002) 'Tariq ramadan: Voice of a new religiousness', in W. A. R. Shadid and P. S. van Koningsveld (eds.), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven: Peeters, pp. 208–214.

NAJJAR, F. M. (1996) The debate on islam and secular-

ism in Egypt, Arab Studies Quarterly 18(2). Retrieved from http://findarticles.com/p/articles/mi_m2501/is_n2_v18/ai_18627295

_____ (1998) Islamic fundamentalism and the intellectuals: The case of Naguib Mahfouz', *British Journal of Middle Eastern Studies* 25(1): 139–168.

AL-QARADAWI, Y. (2002) *How Islam views Secularism*. Retrieved from http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English/Ask_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503545396 (printed 2006-11-14).

_____ (1983) *Al-Hulul al-mustawradah wa kayfa janat 'alaa ummatina*, Beirut: Mussa al-risal/Resalah Publishers.

RAMADAN, T. (2002) *To be a European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context*, Leicester: The Islamic Foundation.

_____ (2004) *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford: Oxford University Press.

SHADID, W. and Koningsveld van, P. S. (2002) Religious authorities of muslims in the west: Their views on political participation, in W. A. R. Shadid and P. S. van Koningsveld (eds.), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven: Peeters, pp. 149–168.

SKOVGAARD-PETERSEN, J. (2004) The global mufti, in B. Schaebler and L. Stenberg (eds.), *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion, and Modernity*, New York, NY: Syracuse University Press, pp. 153–165.

SMITH, C. (1995) Secularism, in J. L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. IX, New York/Oxford: Oxford University Press, pp. 20–30.

STARK, R. and BAINBRIDGE, W. S. (1985) *The Future of Religion: Secularisation, Revival, and Cult Formation*,

- Berkeley, CA: University of California Press.
- TAMIMI, A. and Esposito, J. L. (eds.) (2000) *Islam and Secularism in the Middle East*, London: Hurst & Company.
- TAMMAM, H. (2009) Qaradawi and the muslim brotherhood. The nature of a special relationship, in B. Gräf and J. Skovgaard-Petersen (eds.), *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf Al-Qaradawi*, London: Hurst.
- TESSLER, M. (2003) Do islamic orientations influence attitudes towards democracy in the Arab world? Evidence from Egypt, Jordan, Morocco, and Algeria, in R. Inglehart (ed.), *Islam, Gender, Culture, and Democracy: Findings from the World Values Survey and the European Values Survey*, Willowdale: De Sitter Publications.
- THE EUROPEAN COUNCIL FOR FATWA AND RESEARCH. <http://www.e-cfr.org/eng/> (printed 2006-11-14).
- WEHR, H. (1976) *Dictionary of Modern Written Arabic*, New York, NY: Spoken Language Services.
- WILSON, B. R. (1987) Secularisation, in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. XIII, New York/London: MacMillan Publishing Company, pp. 159–165.
- YAHMID, H. (2003) *Secularism no problem to Europe's Muslims*. Retrieved from <http://www.islamonline.net/English/News/2003-09/05/article03.shtml> (printed 2006-12-07).
- ZAMAN, M. Q. (2004) The 'Ulama of contemporary islam and their conceptions of the common good', in A. Salvatore and D. F. Eickelman (eds.), *Public Islam and the Common Good*, Leiden: Brill, pp.129–155.